

Die Logik des Streitiges

Zum Problem der Zerklüftung des Seins im Werk Heideggers

Marc Heimann

Die Logik des Streitens

Zum Problem der Zerklüftung des Seins
im Werk Heideggers

Inaugural-Dissertation zur Erlangung des
akademischen Grades eines Doktors der
Philosophie durch die Philosophische Fakultät
der Westfälischen Wilhelms-Universität zu
Münster

**vorgelegt von Marc Heimann
aus Warstein**

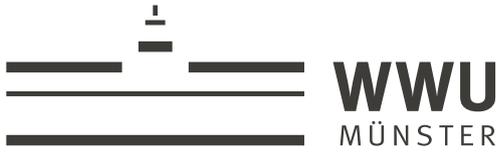
2019

Überarbeitete Fassung für die Veröffentlichung

Erstgutachter: Prof. Dr. Thomas Leinkauf
Zweitgutachter: Prof. Dr. Peter Trawny
Tag der mündlichen Prüfung: 13.1.2020

Marc Heimann

Die Logik des Streites



Wissenschaftliche Schriften der WWU Münster

Reihe XI

Band 8

Marc Heimann

Die Logik des Streitens

Zum Problem der Zerklüftung des Seins im Werk Heideggers

Wissenschaftliche Schriften der WWU Münster

herausgegeben von der Universitäts- und Landesbibliothek Münster

<http://www.ulb.uni-muenster.de>



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <https://www.dnb.de> abrufbar.

Dieses Buch steht gleichzeitig in einer elektronischen Version über den Publikations- und Archivierungsserver der WWU Münster zur Verfügung.

<https://www.ulb.uni-muenster.de/wissenschaftliche-schriften>

Marc Heimann

„Die Logik des Streites. Zum Problem der Zerklüftung des Seins im Werk Heideggers“

Wissenschaftliche Schriften der WWU Münster, Reihe XI, Band 8

Verlag readbox unipress in der readbox publishing GmbH, Dortmund

www.readbox.net/unipress

Zugl.: Diss. Universität Münster, 2020

Dieses Werk ist unter der Creative-Commons-Lizenz vom Typ 'CC BY-SA 4.0 International'

lizenziert: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>

Von dieser Lizenz ausgenommen sind Abbildungen, welche sich nicht im Besitz des Autors oder der ULB Münster befinden.



ISBN 978-3-8405-0252-1

(Druckausgabe)

URN urn:nbn:de:hbz:6-08089603135

(elektronische Version)

direkt zur Online-Version:

© 2021 Marc Heimann

Satz: Marc Heimann

Umschlag: ULB Münster



Inhaltsverzeichnis

I.	Einleitung	1
I.1.	Die Zerklüftung des Seins als Problemhorizont.....	7
I.1.1.	Der Streit als Dimension der Geschichte	11
I.1.2.	Der logische Streit.....	14
I.1.3.	Die Virtualität im Streit.....	17
I.2.	Der Streit als Existenzial	20
I.2.1.	Stimmung und Entwurf als Einheit.....	22
I.3.	Das „Ungedachte“ und Unbestimmte.....	26
I.3.1.	Unbestimmtheit und Unvollständigkeit.....	28
II.	Grundlagen einer Logik des Streites	31
II.1.	Die Phänomenologie als Untersuchung der Anzeige	33
II.1.1.	Die formale Anzeige im Frühwerk	34
II.1.2.	Die Anzeige als grundlegende Sprachstruktur	39
II.2.	Die Logik des Streites als Indikationslogik.....	41
II.2.1.	Orientierung an der Bestimmung.....	45
II.2.2.	Die Bestimmungsform.....	52
II.2.3.	Indikation	56
II.2.4.	Der Streit in der Indikation	75
II.2.5.	Die Dichtung als Indikation.....	77
II.2.6.	Die Frage als Indikation.....	81
II.3.	Der Zusammenhang von Indikation und Ganzheit	85
II.3.1.	Die Sprache als Ganzheit	88
II.3.2.	Der Begriff der Offenbarkeit.....	95

II.3.3.	Der apophantische Logos	99
II.3.4.	Die Existenz und ihr Verhältnis zur Unbestimmtheit	101
III.	Der existenziale Streit I: Stimmung.....	105
III.1.	Die Bedingtheit der Setzung: Das Ent-setzen.....	107
III.1.1.	Angst.....	111
III.1.2.	Setzende Subjektivität	121
III.2.	Die Metaphysik als unvollständige Indikation	127
III.2.1.	Metaphysik als Sprache	131
III.2.2.	Das Subjekt in der Sprache	136
III.2.3.	Unvollständigkeit der Metaphysik.....	143
III.3.	Die Stimmung als Aufzeigen der Unbestimmtheit	148
III.3.1.	Die Todesangst als Modell.....	151
III.3.2.	Der phänomenale Bruch im Seienden	155
III.3.3.	Die Trauer im Sein.....	160
III.3.4.	Der Streit als Ding	165
III.4.	Zwischenbetrachtung I	171
IV.	Der existenziale Streit II: Entwurf.....	175
IV.1.	Die Zeitlichkeit des Entwerfens	177
IV.1.1.	Drang und Hang	180
IV.1.2.	Das alltägliche Entwerfen.....	185
IV.1.3.	Die Unmöglichkeit als Erscheinung des Entwurfes	187
IV.2.	Die Transzendenz des Entwurfes	192
IV.2.1.	Die Virtualität des Entwurfes	196
IV.2.2.	Das formale Wagnis	201

IV.3.	Der indikative Begriff des Entwurfes	208
IV.3.1.	Die Indikation als Kräfteverhältnis.....	212
IV.3.2.	Die Urworte	218
IV.4.	Zwischenbetrachtung II.....	225
IV.4.1.	Lacan und der Rest als „Objekt a“	228
IV.4.2.	Heideggers Reales?.....	232
V.	Der geschichtliche Streit.....	237
V.1.	Heidegger und Schelling: die Genese der Fuge des Seyns	238
V.1.1.	Schellings Begriff des Streites	239
V.1.2.	Die Selbstoffenbarung Gottes	243
V.1.3.	Das mephistophelische System	247
V.2.	Die Urgeschichte der Abwesenheit.....	254
V.2.1.	Un-fug und Zeit	261
V.2.2.	Die Fuge im Anfang.....	264
V.2.3.	Die Götter der Antike.....	266
V.3.	Zwischenbetrachtung III	271
V.4.	Die Geschichte des Seins: Von der Φύσις zur Macht	274
V.4.1.	Die Φύσις als Sein	276
V.4.2.	Der Wille zur Macht als Transformation der φύσις	286
V.4.3.	Die Machenschaft als Wesen der Technik	288
V.5.	Die Götter und die Technik.....	299
V.5.1.	Der letzte Gott	303
V.5.2.	Die Flucht der Götter als Fuge	307

VI.	Schlussbemerkungen.....	313
VII.	Literaturverzeichnis	319
VII.1.	Heidegger Gesamtausgabe.....	319
VII.2.	Andere Literatur	323

I. Einleitung

Heidegger ist sicherlich der einflussreichste und gleichzeitig umstrittenste Philosoph des 20. Jahrhunderts. Wenige andere Denker dieses Jahrhunderts haben eine so umfassende Rezeption erfahren, die von der Architektur über die Forschungen zur künstlichen Intelligenz bis tief in die Sozialwissenschaften hineingewirkt hat. Dieser Einfluss Heideggers lässt sich heute kaum mehr einheitlich beschreiben, auch weil Heideggers Philosophie in einem herausragenden Maße als ein Denken von Brüchen, Widersprüchen und Konflikten erscheint. Diese Widersprüche sind es zugleich, welche die breite Rezeption erst ermöglichen, gerade weil Heidegger als ein Denker des Strittigen selbst auftritt. Diese Dimension des Bruches – mit Heidegger gesprochen: des *Streites* – ist es, die als Zentrum der folgenden Untersuchung angesehen werden kann. Dieser Aspekt in Heideggers Denken, und zwar als ein genuin logischer, ist allerdings bisher kaum betrachtet worden. Man kann also in diesem Begriff des Streites eine Grundfigur in Heideggers Denken sehen, wenngleich es nicht *die Grundfigur* der heideggerschen Philosophie sein muss.

Indessen ist Heidegger aber auch wie wenige andere Philosophen des letzten Jahrhunderts abgelehnt worden. Dies resultiert zum einen aus Heideggers Engagement für den Nationalsozialismus, zum anderen auch aus der teilweise hermetisch verschlossen wirkenden Sprache.¹ Heideggers Verhältnis zum Nationalsozialismus wird gerade seit den Veröffentlichungen der schwarzen Hefte erneut im Blick der Öffentlichkeit diskutiert. So sagt der Feuilletonist und „Zeit“-Redakteur Thomas Assheuer, dass „sich ein brauner Faden auch durch sein philosophisches Werk“² zieht. Allerdings bleibt Assheuer wie viele andere den *philosophischen Nachweis für diesen Faden schuldig*, und das heißt: Ein Rezipient der Philosophie Heideggers sollte im Mindesten argumentativ so in die „Tiefe“ eines Autors eindringen, dass an einer zentralen Denkfigur dieser „braune Faden“ sichtbar wird. Gerade der Eingang eines solchen „braunen Fadens“ in die Philosophie kann aber nicht einfach am Text eines Autors gezeigt werden, ohne dass sichergestellt ist, dass das Element, an welchem dieser „braune Faden“ hängt, auch genuin von Heidegger selbst ist. Man riskiert sonst die geschichtliche Konstitution der nationalsozialistischen Ideologie, die

¹ So steht gerade die Rezeption Heideggers in der analytischen Philosophie unter dem von Carnap zuerst formulierten Vorbehalt.

² Assheuer 2013.

unzweifelhaft im Denken der Moderne fundiert ist, zu übergehen. Eine solche Nacht aber, in der alle Philosophie braun wird, gibt keinerlei Aufschluss, weder über die Bedingungen des Nationalsozialismus noch über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit eines nationalsozialistischen Denkens bei Heidegger.

Die Bedingung für eine grundlegende Auseinandersetzung ist allerdings, dass die Untersuchung eines Autors tatsächlich zu einer zentralen und eigenständigen Denkfigur vordringt und sich nicht in reinem Wortverstehen erschöpft. Ein solches Wortverstehen, dies muss kritisch angemerkt werden, resultiert in Teilen aber eben auch aus der Verslossenheit der heideggerschen Sprache. Solche zentrale Denkfiguren müssen dabei nicht gleich zum System erhoben werden, aber es wird sich kaum ein bedeutender Philosoph finden, dessen Denken nicht um bestimmte Grundprobleme und Fragen kreist. Um ein solches Grundproblem zu identifizieren, reicht es aber nicht, den sprachlich ohnehin schwer zugänglichen, späten Heidegger zu zitieren und die philosophisch entwickelten Begriffe, z. B. den der „Heimat“, aus dem Alltagsverstehen heraus mit einem nationalsozialistischen Denken zu identifizieren. Dies mag einfach sein, und vielleicht reicht es auch, um im Feuilleton zu publizieren, ein philosophischer Nachweis, geschweige denn ein Argument, ist damit nicht gegeben.

Die kritische Perspektive auf Heidegger und insbesondere sein Verhältnis zum Nationalsozialismus sollte nicht aufgegeben werden. Allerdings ist, um diese Perspektive tatsächlich einzunehmen, zunächst eine wesentliche Vorarbeit nötig, nämlich die philosophische Identifikation von Grundproblemen und fundamentalen Denkfiguren innerhalb von Heideggers Denken, die längst nicht abgeschlossen ist. Dabei sollte es nicht darum gehen, Heidegger frei von Kritik zu halten, sondern um eine philosophische Auseinandersetzung mit den von Heidegger verfassten Texten. Die Person Heidegger spielt dabei allerdings zunächst keine wirkliche Rolle.³

Andererseits soll die vorliegende Untersuchung sich nicht einreihen in die Versuche, Heidegger ausgehend von einem Aspekt seines Denkens auf diesen zu reduzieren. Eine der jüngeren Interpretationen Heideggers, vorgelegt von Graham Harman in „Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects“,

³ Der Text eines Autors und der Autor selbst sind entsprechend zu trennen. Daher wird im Folgenden der Name Heidegger für die grundsätzlich nicht abschließend bestimmbare Intention des Werkes genommen und nur in deutlich markierten Fällen für die Person verwendet. Die Doppeldeutigkeit des Namens Heidegger für Person und Werk lässt sich so zwar nicht aufheben, aber klären.

geht diesen Weg, indem Heideggers Denken letztlich auf eine ontologische Differenz von Vorhandenheit und Zuhandenheit zugespitzt wird und der Rest des heideggerschen Denkens als bloße Wiederholung derselben Grundeinsicht bezeichnet wird. Die Rede ist von „Heidegger, whose obsessive genius repeats a single basic discovery for more than 17,000 pages: there is strife between the presence of a thing and its being.“⁴

Nun gibt es gute Gründe, die Harman durchaus anführt, um anzunehmen, dass Heidegger tatsächlich sein Denken um eine wesentliche Grundeinsicht herum organisiert, letztlich sagt Heidegger dies auch selbst. In wesentlichen Zügen teilt die vorliegende Untersuchung sogar Harmans Perspektive, wenn gleich der Ausgangspunkt nicht im Begriff der Zuhandenheit liegt. Allerdings gibt es gute Gründe, eine solche ewige Wiederholung des Gleichen nicht auf die leichte Schulter zu nehmen und zu fragen, ob nicht diese Wiederholung selbst ein Teil der scheinbar so einfachen und basalen Entdeckung ist, die nach Harman bereits 1919 gemacht wurde und seitdem eben bloß wiederholt wird.⁵ Gleichmaßen ist zu fragen, ob dieser Streit zwischen Präsenz und Sein, welchen Harman so als Zentrum des heideggerschen Denkens ausmacht, sich nicht aus sich heraus einer Fokussierung entzieht. Die Frage, die also an eine solche Reduktion gestellt werden muss, ist ob es sich hier um eine Wiederholung im Sinne eines Auftauchens desselben handelt, welches dabei auch dasselbe bleibt. Oder: Muss in Heideggers Denken auch von einer Wi(e)derholung gesprochen werden, in welcher die Gleichheit des Wiederholten gar nicht sicher ist, wenngleich eine *wesentliche* Ähnlichkeit bestehen mag?

Im Folgenden soll gezeigt werden, dass eine solche Wi(e)derholung tatsächlich besteht und dass – im Gegensatz zu Harmans Lesart, die Heidegger letztlich aus seinen zugänglicheren Frühwerken heraus interpretiert – das Spätwerk Wesentliches für das Verständnis des Frühwerks liefert, dass also Heidegger somit auch umgekehrt gelesen werden sollte. Ansatzpunkt für diese Betrachtung wird wesentlich die Differenz sein, die Heidegger im Sein selbst sieht, also nicht die von Präsenz und Sein einer Sache, welche Harman betont. Folglich soll der Seinsbegriff selbst im Zentrum der vorliegenden Untersuchung stehen. Thema und These der vorliegenden Arbeit ist, *dass im Begriff des Streitens bei Heidegger eine zentrale Grundfigur dessen zu finden ist, was man als Heideggers Logik bezeichnen könnte*. Diese Grundfigur kann man als Indikation, Anzeige oder

⁴ Harman 2002, S. 4.

⁵ Vgl. ebd., S. 82ff.

Differenz bezeichnen, Heidegger hingegen nennt diese Grundfigur, die im Sein selbst verortet wird, zunächst die „Zerklüftung des Seins“ und dann den „Streit von Welt und Erde“. Diese wird aber erst in den Dreißigerjahren aufgegriffen, also in der „Kehre“ und wesentlich nach „Sein und Zeit“.

Es wird sich zeigen, dass diese Logik Heideggers zwar erst im Spätwerk ausdifferenziert wird, dass aber von diesem logischen Grundgedanken her auch eine Systematik des Frühwerks zugänglich ist. Da Heidegger diese Logik nie systematisch und bündig dargestellt hat, muss sie zunächst rekonstruiert werden. Diese abwesende Logik des Heideggerschen Werkes wird somit zu einem zentralen Interpretament erhoben. Dieser Ansatz kann nur so verstanden werden, dass ein im Heideggerschen Werk *kategorial Mit-Gesagtes* als dieses expliziert wird. Zentraler Ansatzpunkt dieser Logik ist dabei diejenige Differenz, welche Heidegger im Begriff des Streitigen erarbeitet. Diese Differenz wird sich als eine Struktur der Sprache zeigen, die sich bereits in der Phänomenologie Heideggers unentwickelt findet. Sie ist nicht inhaltlich gebunden, also zunächst als eine reine Formstruktur zu verstehen. Daher ist die Bezeichnung „Logik“ angemessen und wird in diesem Sinne auch in den verschiedenen Vorlesungen Heideggers zur Logik verwendet.

Dabei wird gerade diese Differenz im Sein aufzeigen, dass Heideggers Seinsbegriff und dessen Zusammenhang mit dem Denken nicht in einem Korrelationismus, wie es Quentin Meillassoux annimmt, gefasst werden kann. Meillassoux zieht Heideggers Dasein als In-der-Welt-sein als Ausgangspunkt einer Kritik des Korrelationismus heran.⁶ Er orientiert den Korrelationismus dabei jedoch letztlich an einem Verhältnis von Denken und Sein, wobei dieses Verhältnis als Erstes gefasst wird und Denken und Sein, von diesem her, gedacht werden müssen. Da nun dieses Verhältnis erst Denken und Sein ermöglicht, gibt es kein Sein außerhalb dieser Relation. Allerdings lässt sich fragen, inwiefern eigentlich Heidegger diesen starken Korrelationismus wirklich vertritt. Dabei muss dem Argument des „arche-fossil“ nicht widersprochen werden. Auch in der vorliegenden Untersuchung wird angenommen, dass es einen Bereich des Wirklichen gibt, welcher unabhängig von dem In-der-Welt-sein ist, also der Korrelation von Denken und Sein, wie sie in Heideggers Werk zunächst gedacht wird.

Allerdings ist zu ermitteln, ob ein relationales Verhältnis von A und B, welches als Korrelation bestimmt wird, überhaupt die Problemstellung des Streitbe-

⁶ Vgl. Meillassoux 2008, S. 8.

griffs betrifft. Denn falls man überhaupt davon sprechen will, dass es ein relationales Verhältnis im Begriff des Streitens bei Heidegger gibt, so weist schon die erste veröffentlichte Formulierung dieses Streitbegriffs als „Streit von Welt und Erde“ darauf hin, dass dasjenige, was hier als Erde in einer Relation zur Welt stehen soll, nicht zu dieser in Korrelation steht. Stattdessen sagt Heidegger, dass die „Erde“ nur da „als sie selbst erscheint [...], wo sie als die wesenhaft Uner-schließbare gewahrt und bewahrt wird“.⁷ Der Begriff des Streitens markiert also keine Gleichwertigen, sondern eine Differenz der Erde zur Welt, die Heidegger eben als Ordnung im weitesten Sinne versteht: „Indem eine Welt sich öffnet, bekommen alle Dinge ihre Weile und Eile, ihre Ferne und Nähe, ihre Weite und Enge.“⁸ Diese Differenz, die offenbar nicht eine Unterscheidung von „Innen“ und „Außen“ oder „Sprache“ und „Sache“ meint, muss genauer bestimmt werden.

Der Realismus von Meillassoux hingegen, welcher einen Naturbegriff als außerhalb des Diskursiven liegend greift, muss aber auch kritisch betrachtet werden. Denn diese Natur des Ding-an-sich, die Meillassoux letztlich im Mathem doch diskursiviert,⁹ wird nach Heidegger durch bestimmte Entwicklungen, die zur Technik der Moderne führen, überhaupt erst greifbar.¹⁰ Andererseits – dieses Argument wurde ähnlich auch von Slavoj Žižek in „Less than Nothing“ vorgebracht¹¹ – lässt sich mit Heidegger durchaus argumentieren, dass das menschliche Denken wesentlich etwas Un-natürliches ist. Folglich greift es über das diskursiv Wirkliche – dem Heideggers Welt wesentlich entspricht – hinaus in einen Bereich, welcher mehr ist als die bloße sprachlich konstruierte Wirklichkeit von „Etwas“. Damit ist hier allerdings nicht die Fantasie gemeint, insofern ist das als das „Mehr“ Angesprochene explizit nicht vorstellbar und die Erfassbarkeit desselben wird von Heidegger eben explizit abgelehnt. Dies ist aber nicht als ein Obskurantismus zu fassen, sondern, und dies soll die vorliegende Untersuchung zeigen, darunter muss eine genuin logische Ratio-

⁷ GA 05, S. 33. (Im Folgenden werden Ausgaben der Heidegger Gesamtausgabe nicht nach Autor und Jahr zitiert, sondern als „GA [Bandnr.] S. [Seite]“, als Ausnahmen davon wird „Sein und Zeit“ immer als „SZ S. [Seite]“ zitiert, und der bisher in der Gesamtausgabe unveröffentlichte Text „Überlieferte Sprache und technische Sprache“ wird als einziger Text Heideggers über das Autor-Jahr System zitiert.)

⁸ Ebd., S. 31.

⁹ Vgl. Meillassoux 2008, S. 127.

¹⁰ Vgl. im vorliegenden Text IV.4.2.

¹¹ Vgl. Žižek 2012, S. 744.

nalität verstanden werden. Die Leere oder das Nichts sind daher für Heideggers Denken wesentliche Bedingungen einer Logik.

Dieses Mehr des Denkens gegenüber dem Seienden lässt sich, unter anderem in den paradoxen Gegenständen z. B. auch der Mathematik fassen, welche gänzlich unvorstellbar sind, aber dennoch Verwendung finden und dabei auch Aussagen über die Wirklichkeit ermöglichen. Ein Beispiel aus der Mathematik ist dabei die Zahl $\sqrt{-1}$, welche äquivalent ist sowohl mit 1 wie auch gleichzeitig mit -1. Ein solcher Gegenstand ist dabei unvorstellbar, da ihm keinerlei sinnliche Anschauung zukommen kann, ist aber dennoch als solcher sowohl verwendbar in komplexen Zahlen wie auch denkbar. Heideggers Seinsbegriff, besonders wenn die Zerklüftung der Dreißigerjahre in Betracht gezogen wird, markiert nicht bloß das Sein des Seienden, also das Wirkliche in seiner Wirklichkeit, sondern greift als „Seyn“, wie Heidegger das Sein als solches nennt, immer schon über das bloß Wirkliche hinaus in das Nichtseiende, welches dadurch eben noch nicht Nichtiges ist. Das herausragende Nichtseiende, welches dabei primär im Blick von Heidegger steht, ist dabei das Seyn selbst.¹² Da im Seyn, wie Heidegger es denkt, bereits eine Dimension angelegt ist, welche über eine Korrelation des Denkens mit dem Sein hinausgeht, stellt sich die Frage, ob die Korrelation von Denken und Sein überhaupt der Ausgangspunkt philosophischen Fragens sein kann. Abschließend wird auch Heideggers Technikbegriff in dieser Untersuchung genauer zu betrachten sein, da dieser nicht bloß eine Kritik am Technischen darstellt, sondern es eröffnet sich in der Technik auch ein neuer Bereich des Wirklichen, welcher es erst ermöglicht, ein Sein als solches (das Seyn) zu denken. Die Wirkmächtigkeit des Technischen ist dabei für Heidegger ein Zeichen dafür, dass der Seinsbegriff etwas Wesentliches greift.

Heidegger versucht schon in den Dreißigerjahren einen Denkweg zu finden, welcher mit der ersten Formulierung des Streites von Welt und Erde bereits keine Korrelation mehr von Denken und Sein zulässt, dabei wird aber nicht auf den Begriff des Seins verzichtet, sondern dieser wird in Hinsicht auf sein Fundament hin bestimmt. Im Folgenden wird sich zeigen, dass Heideggers Seynsbegriff in diese Problematik der Korrelation von Denken und Sein bereits eingreift. Ausgangspunkt dieser Behauptung ist zunächst eine logische Rekonstruktion des Begriffs des Streites aus der Phänomenologie heraus, welche im zweiten Kapitel unternommen wird. Im dritten Kapitel wird dann der

¹² Vgl. GA 65, S. 246.

Begriff der Stimmung als Fundierung dieser logischen Figur des Streites gelesen. Dabei wird der Ausgangspunkt des Streites bzw. des Strittigen im Vordergrund stehen. Im vierten Kapitel wird die Entwurfsleistung des Streites thematisiert werden, also der Streit als Moment eines Erkenntnisprozesses. Dort wird sich zeigen, dass auch in Bezug auf den Entwurf und besonders den Zusammenhang von Entwurf und Stimmung eine logische Perspektive auf den Begriff des Streites eingenommen werden muss. Abschließend wird im fünften Kapitel der Prozesscharakter, welcher sich im Verhältnis von Stimmung und Entwurf zeigte, im Hinblick auf die heideggersche Geschichtsphilosophie betrachtet. Damit wird sich zeigen, wie der Streit und die Zerklüftung des Seins sowohl in der logischen Mikroebene wie auch in der Makroebene der Geschichte zusammenhängen.

I.1. Die Zerklüftung des Seins als Problemhorizont

Schon um 1930 deutet sich diese Komplexität im Begriff des Seins an, die es Heidegger unmöglich macht, weiterhin die Frage nach dem Sein wie in „Sein und Zeit“, zu formulieren.¹³ Diese Komplexität bezeichnet Heidegger in Notizen zunächst als „Zerklüftung des Seins“¹⁴, bis diese in den „Beiträgen zur Philosophie“ begrifflich in eine Unterscheidung von Sein und Seyn gebracht wird. Dass diese „Zerklüftung“ als Abwesenheit einer stabilen Struktur im Sein selbst zu einem zentralen Aspekt des späten Werkes Heideggers wird, wurde unter anderem von Gianni Vattimo herausgestellt.¹⁵ Es ist anzunehmen, dass das Sein, wenn es durch Spannungen und Differenzen bestimmt ist, weder ein Allgemeinstes als Einheit noch ein in sich Ruhendes sein kann. Diese „Unruhe“ im Sein als Seyn wird von Heidegger auf verschiedenen Ebenen seines Denkens mit dem Streit von Welt und Erde in Zusammenhang gebracht. Daher gilt es, die *Bewegung* des Seins als Streit herauszustellen, um so zu zeigen, dass der Streit eine wesentlich durch Kontingenz bestimmte Struktur aufweist, die für Heidegger mit Notwendigkeit auftritt, und zwar als eine

¹³ Vgl. GA 05, S. 380f. Hier wird von Heidegger die Annäherung über die Fundamentalontologie abgelehnt, und zwar da diese in der Perspektive der Metaphysik verhaftet ist. Diese Selbstkritik wurde zwar erst 1949 veröffentlicht, kann aber dennoch exemplarisch genommen werden.

¹⁴ Vgl. GA 73.1, S. 3ff.

¹⁵ „Rather, it is the recognition of a happening, the happening in which Being no longer needs to be thought of as endowed with stable structures and ultimately with a foundation.“ (Vattimo 1993, S. 164)

geschichtsphilosophische Konsequenz der philosophischen Entwürfe der Antike.

Neben der Annahme, dass Heidegger bereits eine nicht-korrelationale Perspektive der Welt vertritt, ist eine Weitere, zu überprüfende These, dass *die von Heidegger verwendeten Begriffe von Sein und Seyn vermittle einer geschichtlichen Bewegung im Begriff des Streitens zusammenkommen*. Dieser zentrale Gedanke, den Heidegger in den Dreißigerjahren zu entwickeln beginnt, wird als Grundzusammenhang in drei Aspekten dargestellt, die in sich gleichursprünglich zusammengehören. Diese sind die geschichtliche Dimension des Streitens als verdecktes Prinzip des „ersten Anfangs“, die Dimension des Streitens im Dasein als existenzieller Streit und die formale oder logische Dimension des Streitens, in welcher der Streit als eine zentrale Denkfigur der Dreißigerjahre plausibilisiert werden kann. Entsprechend soll im Folgenden durch eine immanent-kritische Analyse zentraler Texte aus der besagten Schaffensphase expliziert und belegt werden, wie das Problem der Zerklüftung des Seins im Seyn als Streit und zugleich als Bewegung zu fassen ist.

Allerdings ergeben sich aus dem Begriff des Streitens, wenn dieser eine Grundstruktur der Begriffe des Seins wie auch des Seyns ausmacht, bestimmte Probleme der Darstellung. Entsprechend dem zunächst alltagssprachlich zu verstehenden Sinn eines Streitens, also einer gegenläufigen Bewegung von Prinzipien, die aber nicht in eine Richtung aufgehoben werden kann und auch nicht in einer höheren Bestimmtheit zur Ruhe kommt, wird die Seinsfrage nie im Sinne einer festgesetzten Definition beantwortet, sondern Heidegger wehrt eine Beantwortung sogar ab. Das Sein, so Heidegger, kann nicht durch eine Reihe von Sätzen zu beweisen oder zu definieren sein, da es der Urteilst Wahrheit, die immer Artikulationen der Gegebenheit von Seiendem ist, als Grund schon vorausgeht.¹⁶

Damit eröffnet sich ein Grundproblem der Figur des Streitens, denn diese Zerklüftung des Seins kann nicht positiv im Sinne eines höchsten Grundes oder Prinzips formuliert werden; entsprechend spricht Heidegger von „Abgrund“. Dieser Abgrund ist in allen drei Aspekten des Streitens konkret anzusprechen. Geschichtlich weist Heidegger diesen Abgrund besonders im Hinblick auf den Nihilismus auf. In ihm kommt nach Heidegger das Nichts dieses Abgrundes zu einer verdrängten Herrschaft: Zwar wird es durch die Technik verdrängt, aber diese Verdrängung wird dadurch geleistet, dass das Nichts zum eigent-

¹⁶ Vgl. GA 29/30, S. 492.

lichen Fluchtpunkt oder Zentrum des Technischen wird. Dieser Fluchtpunkt wird sich daher besonders an der Bestimmung der Moderne durch die Technik zeigen. Sofern dieses Sein der Moderne als Technik etwas vollendet, was nach Heidegger schon im Anfang der Philosophiegeschichte liegt, wird damit gleichsam ein geschichtlicher Horizont eröffnet. Dieser Nihilismus ist dabei gleichzeitig auf eine existenzielle Unheimlichkeit gerichtet, die das verdrängte Nichts in der Lebenswirklichkeit als wesentliches Strukturmoment verortet. Das Seyn als Abgrund wird in der Moderne für Heidegger auch in einem Begriff existenzieller Leere greifbar. Der Abgrund wird sich in dem philosophischen Begriff der Unheimlichkeit aber als ein logisches, da wesentlich in der Zweideutigkeit der Sprache liegendes Prinzip des Denkens zeigen. Dieses ist nur über ein im Streitbegriff fundiertes Konzept der Endlichkeit greifbar und muss auf einer anderen Ebene verortet werden als die formale Logik. Denn für Heidegger ist die Allgemeinheit von Prinzipien als Wesensbestimmungen eine *Konsequenz* oder Folgebestimmung des Wesens als Abgrund.¹⁷ Heideggers Logik steht damit in einem zentralen Widerspruch zum Konzept allgemeingültiger Sätze. Die Frage nach dem Sein ist daher kein Versuch, einen letzten Grund für eine systematische Philosophie überhaupt zu finden.¹⁸

Der Seinsbegriff, wie ihn Heidegger formuliert, muss in einer ersten Annäherung zunächst negativ bestimmt werden. Zwar steht Sein in einem unmittelbaren Zusammenhang mit der Sprache und der Zeit. Was dies konkret heißt, muss jedoch im Weiteren geklärt werden. Sprache ist deswegen für Heidegger zentral, weil sie nicht auf Bilder und somit auch nicht auf Seiendes bezogen sein muss, sondern über diese Bildlichkeit hinausweisen kann. Die Sprache, die für die Seinsfrage wesentlich ist, zeichnet sich durch „Winke“, also indikative Bezugnahmen, aus. Worauf bezieht sich die Indikation als grundlegendes Sprechen aber, wenn sie nicht auf etwas Vorgestelltes bezogen ist? Heideggers Antwort ist hier:

„In jedem Worte, das wir sagen, sprechen wir eigentlich das aus, was zuerst und zuletzt und immer das im Grunde Ungesagte und Unsagbare bleibt: das Sein. Nur weil das Sein gesagt, kann ein Seiendes ausgesagt werden.“¹⁹

¹⁷ Vgl. GA 45, S. 64.

¹⁸ Vgl. GA 65, S. 5.

¹⁹ GA 85, S. 215. (Vom Sinn her müsste hier Seyn stehen, allerdings ist der Text ein Seminarprotokoll von 1939 und Seyn und Sein sind im Sprechen nicht auseinanderzuhalten.)

Sofern dieses Unsagbare den Abgrund meint und damit auf das Seyn als explizit abgründiges Sein bezogen ist, ist die Sprache als grundlegendes Sprechen im Sinne der Indikation also auf das Nichts des Abgrundes bezogen. Daraus folgt, dass nur vermittelt dieser Indikation des Nichts über Seiendes gesprochen werden kann, da Sein dennoch die Struktur der Gegebenheit von Seiendem bestimmt. Daher ist diese Indikation des Nichts nicht auf eine bloße Abwesenheit bezogen, denn der Streitbegriff ist auch auf die Welt bezogen.

Diese Negativität oder das Nichts des Abgrundes gilt es als positives Phänomen zu fassen, wobei anzumerken ist, dass dieses Nichts kein epistemisches Nichts des unvollständigen Erkennens sein kann. Hier wird also gegen die Lesart von Friedrich-Wilhelm von Hermann argumentiert, der darauf verweist, dass Heidegger im Hinblick auf diese Negativität des Seins sowohl eine Verborgenheit des Seienden kennt, die als Charakter der Erkenntnis selbst verstanden wird, wie auch ein Verstellen, welches dem epistemischen Problem der endlichen Wahrnehmung entspricht.²⁰ Wenn allerdings die Verbergung, Entbergung und Versagung des *Seienden* als Grundlagen des Streites genommen werden und dieser als Offenheit im Seienden das Sein eröffnet, dann wird dieser Streit nicht mehr als der Streit im Sein selbst verstanden. Die Negativität im Sein ist somit auf die Seite des Seienden, also der Vorstellung, geschoben und könnte damit als Endlichkeit und Unvollständigkeit desselben verstanden werden, während der Streit im Sein aufgehoben ist. Im Gegensatz zu von Hermanns Auffassung soll daher im Folgenden Heideggers Betonung, dass „das Wesen des Nichts zum Sein gehört“²¹, aufgegriffen und in der Figur des Streites gefasst werden.

Denn warum sonst betont Heidegger in den „Beiträgen zur Philosophie“, dass das Seyn das Wesen des Streites ist? Wenn der Streit nur im Seienden wäre, dann könnte nicht das Seyn selbst als strittig bestimmt werden. Der Streit wird im Allgemeinen in den Beiträgen betont „als der Streit von Erde und Welt“²² gefasst und als „Wahrheit des Seyns“²³ bestimmt. Daher muss der Streit als ontologischer Streit gefasst werden, welcher das Wesen der Entbergung und Verbergung bestimmt, nicht aber nur in diesen selbst liegt. Gleichzeitig wird dieser Streit als „Streit des Seyns gegen das Seiende“²⁴ verstanden und damit

²⁰ Vgl. Hermann 1980, S. 202ff.

²¹ GA 09, S. 414.

²² GA 65, S. 29.

²³ Ebd.

²⁴ Ebd., S. 249.

weiter von einem Streit, welcher bloß im Seienden oder der Seiendheit ausgetragen wird, entfernt. Diese scheinbar widersprüchliche Bestimmung des Streites, dass Heidegger sowohl im Sein ist wie auch den Unterschied zum Seienden bestimmt, muss erläutert werden. Um das Verhältnis von Sein und Seyn aufzuzeigen, soll der Streit als Grundfigur in den oben genannten wesentlichen Perspektiven, d. h. in historischer, existenzieller und formaler Hinsicht, dargestellt werden.

I.1.1. Der Streit als Dimension der Geschichte

Die Seinsgeschichte stellt das Sein als Entwicklung dar, die von der ersten Formulierung des Seins im „ersten Anfang“ als $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ bis hin zum „Willen zur Macht“ bei Nietzsche reicht und diesen als Abschluss fasst, wobei die Philosophie Heideggers von ihm selbst als Nachfolge dieser Entwicklung gefasst wird. In dieser Untersuchung sollen und können nicht die gesamten Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie in Augenschein genommen werden, sondern es soll gezeigt werden, inwiefern schon in dem Begriff der $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$, wie Heidegger ihn bei Aristoteles liest, die Figur des Streites liegt, wenngleich so, dass die ihm innewohnende Negativität aufgehoben ist. In Nietzsches Begriffen des „Willens zur Macht“ und der „ewigen Wiederkehr des Gleichen“ sieht Heidegger dann eine partielle Umkehrung des Seinsverständnisses der $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$,²⁵ die als Vollendung der Tendenz der Verbergung des Nichts gerade im modernen Nihilismus kulminiert. Sein ist daher ein Begriff für eine weiter auszuführende Fundamentalstruktur, die die Bezugnahme auf Wirklichkeit oder Seiendheit bestimmt. In dieser Geschichte des Seins kommt das Seyn, im Sinne der Zerklüftung im Sein, nicht als solches zur Darstellung, sondern fungiert für Heidegger als verborgener Unterbau der Geschichte der Metaphysik.²⁶

In dem Heraustreten des Seyns als Unterbau der Geschichte des Seins liegt der „andere Anfang“, welcher zu einem zentralen Begriff in Heideggers Spätwerk wird. Es muss daher gerade im Hinblick auf den Begriff des Streites geklärt werden, inwiefern der „andere Anfang“ eine Wandlung des Seins umfasst, die im Gegensatz zur Geschichtsphilosophie der Geschichte des Seins steht, aber dennoch aus dieser folgt.²⁷ Ein neuerer Ansatz, dieses Verhältnis von Sein und Seyn als Abgrund zu fassen, stammt von Julian Young, der diese

²⁵ Vgl. GA 06.2, S. 12ff.

²⁶ Vgl. GA 69, S. 29f.

²⁷ Vgl. GA 14, S. 62f.

Differenz von Sein und Seyn als Präsenz und nicht-präsentierbaren Urgrund der Präsenz formuliert. Er versteht den Begriff des Seyns aber als ausschließlich theologisch interpretierbar.²⁸ Eine solche Nicht-Präsenz liegt unzweifelhaft im Begriff des Seyns, allerdings verwehrt sich Heidegger an verschiedenen Stellen gegenüber einer theologischen Interpretation des Seinsbegriffs,²⁹ und versteht die Begriffe von Präsenz und Repräsentation als Vorstellungsbegrifflichkeiten.³⁰ Zuletzt lässt sich eine solche Interpretation von Seyn und Sein nicht mehr aufrechterhalten, wenn die Geschichte des Seins als Metaphysik mit dem Konzept des „zweiten Anfangs“ zusammen gelesen wird, in welcher das Seyn als „Wesen des Ereignisses“³¹ durchaus erfahren wird.

Das Seyn und damit der Streit sind für Heidegger immer schon im „ersten Anfang“ wirksam, aber als Verborgene. Diese Seinsgeschichte ist, wie auch Catherine Malabou festhält, wesentlich eine Geschichte von Wandlungen.³² Zwei dieser Wandlungen treten besonders hervor: zum einen die Wandlung der Erscheinungsweise des Seins des Seienden, also die Geschichte der Metaphysik, und zum anderen die Wandlung des „Unwandelbaren“, der Essenz, die fundierender Grund der Metaphysik war. Auch die Essenz als das andauernde „Was“ ist für Heidegger nicht ursprünglich, sondern selbst Resultat einer Wandlung des „ersten Anfangs“. Diese Wandlung als Wandlung liegt aber bis in die Moderne verborgen. Erst mit dem Aufkommen der Maschinenteknik wird das „Was“ der Sachen selbst als Energie zu einer wandelbaren Essenz, die keine Eigenschaft außer ihrer Umwandelbarkeit mehr besitzt, und damit ist der Begriff der Essenz in seiner Wandelbarkeit erfassbar.

Diese Seinsgeschichte nun, als Geschichte von Wandlungen, ist sowohl als Grund einer Folge und als Abgrund zu verstehen, weil dasjenige, was „vor“ der Wandlung des „ersten Anfangs“ liegt, nicht als Mythos Grund der Metaphysik ist, sondern die Wandlung ist das abgründig Gründende selbst. Sie ist also als Seinsgeschichte der Vollzug von Wandlungen und als das Ergebnis von Wandlung. Was in der Metaphysik verborgen liegt, ist nicht der Mythos, sondern die Wandelbarkeit des Seins. Diese „Seinsvergessenheit“ darf nicht so interpretiert werden, dass schon Platon vergessen hatte, was im Grunde des Seins als Seyn liegt. Erst vermittelt der Geschichte des „ersten Anfangs“ er-

²⁸ Vgl. Young 2002, S. 22.

²⁹ Vgl. z. B. in: GA 64, S. 439; GA 71, S. 89.

³⁰ Vgl. GA 05, S. 144f.

³¹ GA 65, S. 8.

³² Vgl. Malabou 2011, S. 12f.

weist sich das Seyn im Nihilismus als der eigentliche Grund der Wandlungen in der Geschichte, da sich in diesem das Seiende selbst nur noch in der Wandlung fassen lässt. Heidegger versteht die Geschichte des „ersten Anfangs“ als ein Zu-sich-selbst-kommen des Seins, wobei schon in der $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ der Seynsbegriff mitgedacht wird, aber abkünftig gegenüber dem Sein ist. Dieses Zu-sich-kommen des Streitens in der Moderne und damit in der Seinsweise des Gestells oder der Technik, ist dabei ein zentraler Punkt, insofern die Seinsvergessenheit damit seinsgeschichtlich gesehen nicht ein Versagen der Philosophie ist, sondern ihre „Urverdrängung“ im Sinne Freuds, die erst retroaktiv überhaupt greifbar wird. Auf diese Stellung der modernen technischen Wissenschaft, die einen neuen und gleichzeitig sehr alten Wirklichkeitsbereich eröffnet, hat auch Alenka Zupančič aufmerksam gemacht.³³

Daher muss im Folgenden deutlich werden, inwiefern der Bruch mit der Metaphysik für Heidegger selbst ein notwendiger Prozess ist, in welchem die Metaphysik nicht einfach überwunden wird wie eine überkommene und grundlegend falsche Perspektive, vergleichbar mit der Überwindung des ptolemäischen Weltbildes. Stattdessen ist die Metaphysik für Heidegger im positiven Sinne eine Weise der wirklichen Erschlossenheit von Sein, welche aber in der zugrunde liegenden Dimension des Abgründigen fundiert ist. Dieser Bruch mit der Metaphysik ist dabei auch über einen Begriff der Wandelbarkeit der Essenz zu verstehen, die nicht mehr im Sinne eines dauerhaft gleich Bleibenden, sondern als veränderbar verstanden wird. Die Metaphysik ist damit fundiert in dem *endlichen* Streitgeschehen. Gerade diese Bestimmtheit durch das Endliche, welches keiner Unendlichkeit gegenübergestellt ist, wird besonders in Heideggers Schelling-Lektüre deutlich. Heidegger stellt dort fest, dass der Streit, wie er auch das Verhältnis von „Grund“ und „Existenz“ bei Schelling nennt, im konkreten Dasein vollzogen wird, *und zwar nur dort*. Da „Grund“ und „Existenz“ Prinzipien des Selbstverhältnisses Gottes sind, wird darin das Verhältnis von Ursache und Wirkung, Prinzip und Prinzipiat durch eine Umkehrung so verändert, dass dieses abhängig wird von dieser Umkehrung selbst. Weil diese endliche Kehre Sein und Seiendes in ihrem Verhältnis zueinander bestimmt, zeigt sich die „Mutation der Metaphysik“ in dem endlichen Streit gegründet. Diesen arbeitet Heidegger in seiner formalen Struktur an Schelling heraus, in der ursprünglich unter dem Titel „System und Fuge“ gehaltenen Vorlesung.

³³ Vgl. Zupančič 2017, S. 80.

Malabou weist zwar darauf hin, dass diese Wandlung Bezug nimmt auf die heideggersche Verwendung von Negativität und Endlichkeit.³⁴ Wie diese zusammenhängen, wird jedoch nicht deutlich, wenn Malabou die grundsätzliche formale Struktur zwar als Wandlung und Austausch fasst, aber sie als die Wandelbarkeit von „Etwas“ oder der „Essenz“ denkt. Sie denkt sie, von demjenigen Dauerhaften her, welches in der Streitrelation steht, nicht aber von diesem Streit selbst her. Dabei wird sich zeigen, dass der Streit eben die Wandlung und Verwandlung gerade darin fundiert, dass er die *instabile* Mitte markiert, welche die stabilen Endpunkte jeder Wandlung erst ermöglicht.

I.1.2. Der logische Streit

Nun ist diese instabile Mitte nicht als dialektische Vermittlung zu lesen. Dies macht Heidegger verschiedentlich deutlich, und daher gilt es, die Figur des Streitverhältnisses genauer zu fassen. Eine der Streitfigur zugrunde liegende Logik muss also aufgewiesen werden, die aber auch nicht der „Logik“ im Sinne der formalen Logik in der Folge von Boole entspricht, aber auch *nicht* von dieser durch eine Kluft getrennt steht, was sich auch durch eine exemplarische Analyse bei Frege zeigen wird.

Grundsätzlich zeigt sich das Nichts immer vermittelt der Sprache bzw. liegt in dieser. Dies gilt auch schon in „Sein und Zeit“ für die Erfahrung des Nichts als ‚Tod, insofern die ‚volle, durch Verstehen, Befindlichkeit und Verfallen konstituierte Erschlossenheit des Da‘ durch die Rede artikuliert ist.³⁵ Eine Artikulation ist zunächst eine rein formale Struktur, und am Verstehen führt Heidegger aus, dass diese Form grundlegende Bedingung für den thematischen Bezug auf Seiendes ist: „Die Artikulation des Verstandenen in der auslegenden Näherung des Seienden am Leitfaden des ‚Etwas als etwas‘ liegt vor der thematischen Aussage darüber.“³⁶

Die grundsätzliche Form dieses Sprechens lässt sich an verschiedensten Stellen in Heideggers Werk zeigen. Dies lässt sich hier an dem Verhältnis von Nichts und Bestimmtheit in „Was ist Metaphysik?“ darstellen. Heidegger greift dort verschiedene alltägliche Bestimmungen von Wissenschaft auf. Diese positive Bestimmung wird jedoch von Heidegger auffällig konterkariert, indem jede dieser Bestimmungen der Wissenschaft, wann immer ihr

³⁴ Malabou 2011, S. 214: „The modifiability of Dasein is nothing but finitude.“

³⁵ SZ, S. 349.

³⁶ Ebd., S. 149.

Verhältnis zum Seienden zum Ausdruck kommt, mit einem gleichzeitigen unbestimmten Ausschluss formuliert wird. So spricht er in Hinsicht auf den Weltbezug der Wissenschaft davon, dass dieser auf „das Seiende selbst – und sonst nichts“ geht. Die Haltung der Wissenschaft soll entsprechend ihre Führung vom „Seienden selbst“ nehmen „und weiter nichts.“³⁷ Nun ist diese Bestimmung zwar ebenso einleuchtend, wie sie es wäre mit einer Auslassung des „und sonst nichts“, aber bloß, weil dieses ausgelassen und übergangen werden kann, heißt dies eben noch nicht, dass es auch irrelevant für die Bestimmung der Wissenschaft selbst ist. Schon in dieser ersten Formulierung des Nichts im Text wird eine Dreiheit, wenngleich implizit, angesprochen. Diese ist eine Einheit von Bestimmtem, der Grenze oder Differenz (dort ausgedrückt durch den Strich) und zuletzt dem Nichts des Bestimmten. Damit ist dieser Begriff vergleichbar mit dem unendlichen Urteil, wie es zuerst von Kant gefasst wird. Dieses ist bestimmt als das Zusprechen eines verneinenden Prädikats.³⁸ Kants Beispiel hierfür ist: „Die Seele ist nicht sterblich.“ Hier wird der Seele also nicht ein Prädikat zugesprochen, sondern es wird ein logischer Gehalt eröffnet, der durch die Teilung sterblich – nicht-sterblich strukturiert ist. Jedoch ist die Nicht-Sterblichkeit keine Bestimmung, sondern ein außerhalb der Bestimmung des Sterblichen gesetztes unendliches Feld möglicher anderer Zuschreibungen, in welches die Seele gesetzt wird.³⁹

Die Indikation, anders als das unendliche Urteil, markiert oder hebt das Bestimmte hervor, und zwar aus einem unendlichen Feld möglicher Zuschreibungen, wenn das Außen dieser Markierung zunächst leer oder unbestimmt gelassen wird. Dieses Unbestimmte jedoch entspricht eben genau der logischen Struktur des Nicht-Sterblichen, wie sie Kant darstellt.

Nun ist hier anzumerken, dass diese Bestimmung der Wissenschaft das Seiende nicht in ein dialektisches Verhältnis zu seinem Gegenteil setzt. Dies scheint zwar unmittelbar der Fall zu sein, wenn Seiendes und Nichts entgegengesetzt werden, aber Heidegger verwehrt sich gegen die Bestimmung des Nichts als Negation der Allheit des Seienden.⁴⁰ Das Nichts, außerhalb des durch die Bestimmung der Wissenschaft gesetzten, ist als eine ontische Unbe-

³⁷ Vgl. GA 09, S. 105.

³⁸ Kant, KrV, AA 05, B 97/A 72.

³⁹ Ebd., B 98/A 72–73.

⁴⁰ Vgl. GA 09, S. 109.

stimmtheit nicht einfach das Gegenteil des Seienden.⁴¹ Heidegger schreibt um 1935: „Seyn ist vom Seienden her gesehen wie das Nichts, und das Nichts ist vom Seyn her gesehen wie ein Seiendes.“⁴² Dies impliziert ein komplexeres Verhältnis von Seiendem und Nichts, das genauer zu verfolgen ist.

Was Heidegger in „Was ist Metaphysik?“ herausstellt, ist nicht bloß die Dreiheit dieser Bestimmungsform, sondern dieser Dreiheit kommt in ihrem Zusammengehören noch etwas implizit hinzu. Dieses Implizite der Dreiheit ist die hinweisende Bewegung in der Unterscheidung. Dass diese notwendig zum Moment der Unterscheidung in der Bestimmung gehört, wird klar, weil ein Stehenbleiben in einer der beiden Seiten der Unterscheidung diese selbst unerkennbar machen würde. Die Unterscheidung kann nur sinnvoll erfasst werden, wenn in ihr eine Bewegung ist.

Damit verweist die Bestimmung des Seienden unmittelbar auf das von ihr ausgeschlossene „und sonst nichts“⁴³ des Nichts. Nun kann man einwerfen, dass dieses Nichts bloß dadurch entsteht, dass die Außenseite der Bestimmung unbestimmt gelassen wurde. Versuchte man aber, diese zu bestimmen, würde die als Nichts gefasste Außenseite sich bloß weiter entfernen, nicht aber verschwinden. Denn jedes erneute indikative Eingrenzen würde notwendig eine neue Außengrenze schaffen. Dieses Nichts, welches nicht abseits oder ohne diese Bestimmungsform gedacht werden kann oder darf, entzieht sich so zwar einer Bestimmung, bleibt aber für diese immer auch notwendig und erhalten. Es gehört daher zum Wesen der Bestimmung selbst. Wenn aber eine Bewegung, die im Mindesten in der Überschreitung oder dem Hinübergehen über die Grenze besteht, in der Bestimmung der Wissenschaft enthalten ist, so liegt in dieser also in dem eigentlichen Wortsinne eine „Transzendenz“ als ein Hinüberschreiten auf das Nichts hin.

Diese konkrete Problematik der „Transzendenz ins Nichts“, die Heidegger in „Was ist Metaphysik?“ denkt als Hinausgehen über das Seiende, führt gerade in diesem Hinausgehen zum Seienden selbst,⁴⁴ weil das Transzendieren des Seienden die Bedingung seiner Bestimmbarkeit als Eingrenzung ist.⁴⁵ Die

⁴¹ Im Gegenteil setzt Heidegger das Nichts im Sinne der Erde in den Aufzeichnungen, die in „Zum Ereignis Denken“ veröffentlicht sind, als seiend. Vgl. dort GA 73.1, S. 159.

⁴² Ebd., S. 248.

⁴³ GA 09, S. 105f.

⁴⁴ Vgl. ebd., S. 116.

⁴⁵ Bei Fichte findet sich in der Grundsatzlehre bereits ein ähnlicher Begriff der Grenze. Dort wird gerade die Bestimmbarkeit von Etwas überhaupt über seine Eingrenzbarkeit und

Transzendenz als Begriff muss daher als Ganzes dieser Bewegung der Bestimmung verstanden werden. Diese Form der Bestimmung scheint als Konsequenz Sätze wie „Das Nichts ist das und das“ aufzunötigen, obgleich diese sinnlos oder widersprüchlich sind. Auch ist das Denken, welches immer das Denken von Etwas ist, scheinbar ungeeignet, statt dieses Etwas das Nichts zu denken.⁴⁶ Diese Widersprüche lassen sich verdeutlichen, denn weder ist das Ausgeschlossene als Ausgeschlossenes überhaupt Etwas als Bestimmtes,⁴⁷ noch ist die Grenze zwischen dem Eingeschlossenen und dem Ausgeschlossenen bestimmt.⁴⁸ Zwei nicht seiende oder selbst unbestimmte Momente scheinen also als Bedingung für die Bestimmung des Seienden vonnöten zu sein. Entsprechend merkt Heidegger an: Wenn diese Nichtseienden bloß durch Verneinung zustande kommen, ist es unsinnig, diese Nichtseienden als Etwas oder Bestimmte anzusprechen.⁴⁹ Die Frage nach dem Nichts beraubt sich, wenn sie durch Verneinung des Bestimmten zustande kommt, ihres Gegenstandes, da die Negation so nur eine Akzidenz des Bestimmten wäre. Stattdessen muss Bestimmtheit aus einer „positiven“ Negation heraus gedacht werden.

I.1.3. Die Virtualität im Streit

Es ist möglich, das Nichts, welches hinter der Grenze der Bestimmtheit als Unbestimmtes liegt, im Sinne einer virtuellen Dimension des Bestimmten selbst zu fassen, denn genau in diesem Sinne wird es in „Was ist Metaphysik?“

Abhebbarkeit gegenüber anderem gefasst (Vgl. Fichte: Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, S. I, 206ff.).

⁴⁶ Vgl. GA 09, S. 107.

⁴⁷ Hier ist dies zunächst der Fall, da außerhalb des Seienden eben bloß Nichts ist. Was sich hier wie ein Wortspiel gebärdet, liegt daran, dass zwischen dem Vollzug des Unterscheidens und dem Unterschied als solchem eine sprachlich kaum fassbare Differenz liegt. Gerade weil Heidegger hier von Anfang an von einer transzendierenden *Bewegung* ausgeht, welche die Unterschiedenen gleichermaßen in eins gehen lässt wie auch trennend ist, insofern die Grenze nur in der Bewegung ist, kann die Bestimmung zunächst nur eine Seite dieser Bewegung bestimmen. Ein zweites Bestimmtes setzt eben eine weitere Bewegung als Rückkehr voraus. Man darf hierbei nicht vergessen, dass Heidegger hier bei einer konkreten Bestimmung ansetzt und diese nicht auf einen Urgrund hin zurückführt, sondern bloß diese konkrete Transzendenz in Nichts betrachtet (Vgl. ebd., S. 120).

⁴⁸ Die Unbestimmtheit der Grenze, insofern die Grenze von sich her auf eine Oszillation zwischen Bestimmtem und Unbestimmtem hin orientiert ist, liegt darin, dass in „Was ist Metaphysik?“ das Übergängliche nur in Hinsicht auf die Grenze als Überschreiten derselben betrachtet wird. Eine Betrachtung der Grenze selbst wird erst in „Vom Wesen des Grundes“ aufgegriffen (vgl. ebd., S. 123).

⁴⁹ Vgl. ebd., S. 108: Hier greift Heidegger auch Carnaps Kritik an ihm vor.

gefasst.⁵⁰ Meinem Erachten nach ist diese im Entwurf liegende „Möglichkeit“ mit Deleuze/Bergson als virtuell zu fassen, d. h. als eine nicht-numerische Vielheit, bzw. für Heidegger als eine Ganzheit, insofern der Entwurf sich auf das Ganz-sein des Daseins bezieht.⁵¹ Nicht numerisch, da sie sich bei jeder Differenzierung (Entscheidung) wesentlich wandelt und daher jede „einzelne“ Möglichkeit, den Horizont als Ganzen verwandeln kann. Es gibt ein *anderes*, ohne dass es *mehrere* gibt.⁵² Diese Wandlung des Horizontes ist zum einen ein „Wagnis“ des Daseins, denn in der Wandlung des Entwurfes wandelt sich das Sein des Daseins und wird damit ein anderes. Zum anderen trägt die Möglichkeit grundsätzlich eine Dimension der Unbestimmtheit in sich. Im Hinblick auf ihre Wandelbarkeit ist sie als *Abgrund* zu fassen, da in ihr eine Transformation des Möglichkeitshorizontes liegt.⁵³ Dieser Abgrund ist zwar in „Sein und Zeit“ als solcher nicht expliziert, aber als Unbestimmtes zum Dasein gehöriges Noch-nicht des Todes⁵⁴ schon angedacht, sofern gerade dieses Noch-nicht das Verhalten des Daseins zu seinem Sein-können fundiert.⁵⁵ Dieses Noch-nicht der Zukunft macht diese zudem unabgeschlossen und unfertig.⁵⁶ Abgrund, wie der Begriff in „Vom Wesen des Grundes“ gefasst wird, meint zunächst eine Ebene der Unbestimmtheit oder Offenheit, in welcher Gründe fundiert sind und die demnach nicht selbst als Grund bestimmt sein kann.⁵⁷ Stattdessen muss dieses Nichts, wenn es im Sinne eines existenziellen Möglichkeitsraums gedacht wird, als virtuelle Unbestimmtheit im Sinne von Deleuze/Bergson gedacht werden.

Der Begriff des Virtuellen, wie ihn Deleuze ausführt, bezieht sich auf eine Eigenschaft, welche kontinuierliche Vielheiten bestimmt. Diese sind, vor allem in der subjektiv bestimmten Dauer (Zeit) gegenüber dem objektiven Raum als ein beständiger Übergang, ein Wandel und Werden, bestimmt.⁵⁸ Das Virtuelle ist nun die herausragende Eigenschaft der kontinuierlichen Vielheiten und wird in Hinsicht auf deren Teilbarkeit relevant. Interessant ist hier,

⁵⁰ „Im Nichts des Daseins kommt erst das Seiende im Ganzen seiner eigensten Möglichkeit nach, d. h. in endlicher Weise, zu sich selbst“ (ebd., S. 120).

⁵¹ Vgl. SZ, S. 325.

⁵² Vgl. Deleuze 2007, S. 59.

⁵³ Sie kann somit „Grund“ für das Ganze des Möglichkeitshorizontes sein, und zwar als Ursache der Transformation des Horizontes.

⁵⁴ Vgl. SZ, S. 243.

⁵⁵ Vgl. ebd., S. 250.

⁵⁶ Vgl. GA 14, S. 15.

⁵⁷ Vgl. GA 09, S. 174.

⁵⁸ Vgl. Deleuze 2007, S. 53.

dass Bergson zwischen der Teilbarkeit des Objektiven, dem Raum, und der Teilbarkeit des Subjektiven, der Zeit, unterscheidet. Objektiv ist in diesem Sinne dasjenige, welches auf unendlich unterschiedliche Weisen unterteilt wird, keine dieser Unterteilungen stört jedoch das Ganz-sein und Ungeteiltsein des Objekts. Die kontinuierliche Vielheit des Subjekts (Zeit) hingegen teilt sich ohne Unterlass, allerdings nicht so, dass bei dieser Teilung Mehrere gegeben werden, sondern diese sind bloß der Potenz nach. Gleichzeitig erscheint diese Vielheit auf jeder Stufe ihrer Teilbarkeit als unteilbar, weil jede Teilung nicht mehrere Teile entlässt, sondern die Vielheit als Ganzes wandelt. In der Vielheit wird folglich ein Teil ergriffen, und im selben Moment wandeln sich alle anderen Teile auch. Die Teile der Zeit jedoch sind nicht im selben Sinne zusammengegeben, wie es die Teile des Objekts sind, welches immer als Ganzes dieser unendlichen Teilbarkeit ist. Die Zeit hingegen ist zunächst virtuell, d. h. in ihr ist eine Vielheit von unrealisierten, aber wirklichen Potenzen gegeben, welche sich bei dem Ergreifen einer Potenz grundsätzlich wandeln.⁵⁹ Daher kann davon gesprochen werden, dass in der Zeit eine Vielheit in Form von anderen Potenzen gegeben ist, dass diese jedoch nicht Mehrere sind, da die Potenzen sich im Ergreifen einer dieser Potenzen nicht erhalten. Diese Vielheit der Zeit verschwindet aber nicht, sondern verwandelt sich in ihrer Ganzheit, d. h. in allen Potenzen. da aber diese Verwandlung eine beständige Eigenschaft der Zeit ist, kann das Ganze der Zeit nur als unbestimmt gefasst werden, wengleich es sich beständig in die Bestimmtheit realisiert, ohne jedoch *bestimmbar* zu werden. Daher sind nicht viele Zeiten, sondern nur eine Zeit.⁶⁰ Die Aktualisierung dieser Virtualität ist also von sich selbst als Ganzem nicht trennbar und gleichzeitig kontinuierlich, da sie im Aktualisieren nicht vergeht, sondern beständig als Horizont erhalten bleibt.⁶¹

Heidegger spricht sich nun in „Sein und Zeit“ gegen die von Bergson vertretene Zeitauffassung aus, aber kritisiert diese nicht im Detail, sondern sagt vielmehr, dass sie grundsätzlich noch im Rahmen der Zeit als einem Aspekt von Ontologie verbleibt.⁶² Somit vollzieht sie nicht die Radikalisierung des Zeitbegriffs, wie Heidegger sie in der formalen Anzeige bereits andeutet: Ein Artikulieren von Objektivität, also auch der Raum im Sinne Bergsons, ist abhängig

⁵⁹ Vgl. ebd., S. 57ff.

⁶⁰ Vgl. ebd., S. 107.

⁶¹ Vgl. ebd., S. 59.

⁶² Vgl. SZ, S. 432f.

von der Temporalität des Seins, da dieses in der Streitrelation Artikulation oder Indikation überhaupt erst begründet.

Entsprechend muss die von Bergson gefasste Virtualität der Zeit bei Heidegger im Zusammenhang mit der formalen Anzeige und deren Vorrangigkeit des Vollzugs gedacht werden. Der Entwurf als primäre Zeitlichkeit, der sich durch jede Entscheidung für eine Möglichkeit selbst verwandelt, ist eine andere Vollzugsstruktur als der durch die Objekte des Wahrnehmens bestimmte Bezug zu Seiendem. In ihm wandelt sich der Vollzug des Daseins selbst. Der Entwurf „entfaltet den Entwerfer und fängt ihn zugleich ein in das durch ihn Eröffnete“⁶³, da durch die Entfaltung der Horizont gewandelt wird.⁶⁴ Diese Verwandlung des Horizontes ist eine Veränderung des „objektiv“ Gegebenen, als Veränderung der Weise des Gegebenseins der Objekte der Wahrnehmung, da der Horizont transzendental ist.

I.2. Der Streit als Existenzial

Wenn die Bestimmung der Wissenschaft in dem Begriff des Nichts diese virtuelle Dimension des Möglichen enthält, so muss die Transzendenz als die Bewegung des Bestimmens etwas anderes sein als die Bestimmtheit. So wird im Vorwort zur dritten Auflage „Vom Wesen des Grundes“ gesagt, dass diese Leere im Sinne des Entwurfsbereiches eines eigentlichen Fragens nicht ausreichend ist, sondern auf ein anderes Nichts angewiesen. Dieses andere Nichts verstehe ich als eine ontologische Unbestimmtheit des Streites selbst, die nicht identisch ist mit der Unbestimmtheit der virtuellen Möglichkeit des Entwurfes. Hier lässt sich nun der „Streit von Welt und Erde“⁶⁵ als Begriff für die *Bewegung* der Transzendenz fassen, denn dieser umfasst formal die Begriffe von Bestimmtheit und ermöglichender Unbestimmtheit. Heidegger spricht von der Erde als das „wesenhaft Sichverschließende“ und nennt sie die „wesenhaft Unerschließbare“.⁶⁶ Die Erde kann entsprechend nur dann erfasst werden, wenn sie sich als diese Unentborgene und Unerklärte zeigt.⁶⁷ Es liegt nahe anzunehmen, dass es sich hierbei um eine Dimension der Unbestimmtheit im oben ausgeführten virtuellen Sinne handelt, denn die Erde und die

⁶³ GA 65, S. 56.

⁶⁴ Vgl. GA 66, S. 326.

⁶⁵ GA 05, S. 35.

⁶⁶ Ebd., S. 33.

⁶⁷ Vgl. ebd.

virtuelle Unbestimmtheit teilen eine Unbestimmbarkeit des Ganzen und gleichzeitige Offenheit gegenüber der Bestimmtheit. Dass die Erde als Unbestimmbarkeit gefasst wird, ist kein grundsätzliches Problem, da ihr virtueller Aspekt nur im Dasein gefasst werden kann, dort aber die Erde eben im Streit, d. h. in einem Verhältnis entgegengerichteter Kräfte, steht. Dabei muss deutlich sein, dass diese Unbestimmtheit hier immer zunächst Leere oder Abwesenheit der Intelligibilität ist. Diese Leere oder Abwesenheit ist aber eben in dieser fundamentalen Form, d. h. als ein Nicht-offenbar-sein-*können*, gemeint, nicht aber als eine epistemische Unschärfe des Erkennens.

Die Welt ist die eröffnende Relationsganzheit von Bedeutung und Bewandnis, die dieses Verhältnis ins Alltägliche entbirgt und damit als selbstverständliche, nicht fragwürdige Strukturen fasst. Die Gegenstellung von Welt und Erde verstärkt nun den Eindruck, dass ihr Verhältnis formal als dasjenige von (sicherer) Bestimmtheit und sich entziehender Unbestimmtheit greifbar gemacht werden kann. Damit ist der Streit jedoch eine höhere Unbestimmtheit gegenüber derjenigen der Erde, denn er ist als Verhältnis von virtueller Unbestimmtheit und Bestimmtheit weder bestimmt oder bestimmbar noch unbestimmt im Sinne der Leere. Gleichzeitig gibt es keinen Hinweis Heideggers auf eine „Versöhnung“ dieses Streites, und dieser muss folglich selbst unvermittelt sein, wenn es keine versöhnende Einheit gibt. Diese Logik des Streites ist als eine systematische Struktur geradezu die Unmöglichkeit des Systems, denn die Einordnung in ein kohärentes und abgeschlossenes Ganzes ist unmöglich, da ein Ganzes in diesem Sinne immer eine unbestimmte Außenseite besitzt.

Daher kann die ontologische Unbestimmtheit des Streites, welche die Unbestimmtheit der virtuellen Möglichkeit sowie das Bestimmt-sein umfasst, nicht nach den Maßen verstanden werden, nach welchen ihre beiden Streitmomente bestimmt sind. Die ontologische Unbestimmtheit des Streites kann aber auch nicht mit einem Absoluten gleichgesetzt werden, denn sie wird in der zufällig getroffenen Unterscheidung, in der Alltäglichkeit, aufgefunden. Sie kann auch nicht mit einem Zurückgehen hinter die Differenz identifiziert werden, sondern muss als Streit gefasst werden, d. h. als Oszillation in der Differenz oder Endlichkeit einer konkreten Unterscheidung. Ein Aufheben dieser Oszillation kann offenbar nur in je eine Richtung vollzogen werden und stellt nicht eine höhere Bestimmtheit oder Ruhe dar, sondern bloß den Stillstand der Oszillation und damit einen Kollaps derselben in die Bestimmtheit oder die Unbe-

stimmbarkeit. Dass eine solche Oszillation, wenn sie als Oszillation von Entbergung und Verbergung gefasst wird und nicht als Bejahung und Verneinung von Aussagen, eine strukturelle Basisdimension hat, hat auch Lacan herausgestellt.⁶⁸ Es macht Sinn, die ontologische Unbestimmtheit als Bewegung zu verstehen, und nur als *zeitliche Bewegung* ist sie Einheit der im Streit getrennten Dimensionen von Bestimmtheit und Unbestimmtheit. Diese Oszillation muss als *logische* Struktur des Seyns bezeichnet werden, weil sie nur vermittels der Sprache und eine formale Grundstruktur von dieser ist. Denn in der Sprache liegt der Streit selbst: „Die Sprache der zum Ereignis gehörige Wiederhall, in dem es sich als Erstreitung des Streites in diesen selbst (Erde-Welt) verschenkt [sic].“⁶⁹

Der instabile Bruch im Sein als Seyn und als Wesen des Ereignisses tritt erst im janusköpfigen⁷⁰ Sein der Moderne für Heidegger als solcher explizit hervor. Er wird nicht als ein über den Dingen oder hinter den Dingen liegendes höchstes Prinzip verstanden, sondern von Heidegger gerade als „Nächstes“⁷¹ bezeichnet. Dieses Nächste, wenn es als Januskopf bezeichnet werden kann, muss die Bestimmungen eines Streites schon vollends umfassen, wenngleich diese nicht offenbar sein müssen. Wenn der Streit folglich das Verhältnis von Sein und Seyn bestimmen soll, so muss er sich gerade in Bezug auf diese Nähe zeigen lassen. Sehr deutlich wird dies in Abschnitt 78 „Der Grund des Seyns“ aus GA 73.1, in welchem das Dasein als „Ab-grund“⁷² des Seyns gefasst wird. Damit steht die Endlichkeit in einer Zentralstellung, sofern das Dasein als ein Seiendes nun selbst, als Grund des Streites im Sein verstanden werden muss. Das Dasein wird in dieser Zentralstellung aber nicht ein Absolutes,⁷³ sondern steht selbst als ein „Zwischen“ von Seyn und Sein. Es ist „Ort“ des Streites.

I.2.1. Stimmung und Entwurf als Einheit

Die instabile Mitte des Streites, sofern sie in der konkreten Endlichkeit des Daseins zu verorten ist, muss auch in der wesentlichen Bewegtheit des Daseins, den Zeitekstasen, liegen. Wie vollzieht sich nun ein solches Zusammenspiel, in den zentralen Zeitextasen Entwurf und Stimmung, wenn diese gleich-

⁶⁸ Vgl. Lacan: Die Objektbeziehung, S. 75ff. (12. Dez. 1956).

⁶⁹ GA 65, S. 497.

⁷⁰ GA 14, S. 63.

⁷¹ GA 11, S. 46.

⁷² GA 73.1, S. 253.

⁷³ „Vollends ist Dasein – nicht das Absolute“ (ebd., S. 299).

ursprünglich das Gründen ausmachen? Dies muss im Folgenden ausführlicher gezeigt werden, soll hier aber zunächst skizziert werden, um den Rahmen der Untersuchung zu markieren. Zunächst entspricht der Entwurf der fundamentalen Zeitstruktur eines Sich-voraus-seins. Ihm wird schon in „Sein und Zeit“ die Vorrangstellung in der eigentlichen Zeitlichkeit zugesprochen.⁷⁴ Diese Vorrangstellung des Entwurfes führt zu der scheinbar paradoxen Feststellung, dass die Zukunft bestimmt wie die Vergangenheit war. Die Stimmung hingegen gibt den Zugang zu der Welt als Ganzem im Modus des Schon-da, als Gewesenem, während der Entwurf ein Wagnis des Sich-voraus-seins ist, welches das Ganze des Gegebenen zu modifizieren vermag.

Die Grundstimmungen geben dieses zunächst alltägliche Ganze so, dass in ihnen eine Wandlung der Weise des Gegebenseins eintritt, die jenes Ganze unbestimmt werden lässt. Dieses Unbestimmt-werden verwandelt dasjenige, mit welchem wir glauben vertraut zu sein, da zum Bekannten die Abwesenheit von Bestimmung hinzutritt. In diesem Fremdwerden des Gegebenen öffnet sich gleichzeitig ein Horizont für dessen Wandlung als Entwurf. Denn da der Bezug zum Gegebenen dieses sowohl als bestimmt wie auch als unbestimmt und zugleich möglicherweise bestimmbar gegeben fasst, eröffnet dieses Gegebensein die Möglichkeit eines fragenden Verhaltens zum Gegebenen. Daraus folgt: eine Verwandlung des Gegebenen im Ganzen vermittelt der Veränderung des Bezuges zu diesem eröffnet zunächst einen Freiraum für den Entwurf. Damit scheint aber das Verhältnis eben umgekehrt zu sein, und die Stimmung erweist sich als fundamentaler als der Entwurf.

Wie jedoch vollzieht sich dieses Unbestimmt-werden hier, und was eröffnet dieses? Die Unbestimmtheit ist in der Unheimlichkeit, der Leergelassenheit des Gegebenen und dem Entbehren des Maßes gegeben in einem Modus des Schon-da. Was die Grundstimmungen daher geben, ist nicht bloß Unbestimmtheit des Erkennens, sondern eine ontologische Unbestimmtheit als Strittigkeit, die in dem Welthorizont im Ganzen selbst liegt, als dem Sein des Seienden, welches grundsätzlich unterschieden ist von der Seiendheit. Sie eröffnet an den Sachen, dass die Sachen sind, was sie immer schon waren, das τὸ τί ἦν εἶναι der Sachen im Ganzen. Was die Sachen als Bestimmte sind, ist von dieser ontologischen Unbestimmtheit her zu bestimmen.

Eine mögliche Bezugnahme auf diese Unbestimmtheit im Sein des Seienden ist das Fragen. In der Frage, die durch die Unbestimmtheit der Stimmung er-

⁷⁴ „Das primäre Phänomen der ursprünglichen und eigentlichen Zeitlichkeit ist die Zukunft.“ (SZ, S. 329).

möglichst wird, muss ein wesentliches Moment des Entwurfes selbst liegen, gerade wenn dieser sich in seiner Unbestimmtheit selbst durchsichtig ist. Genau diese Durchsichtigkeit hinsichtlich des Wesens der Möglichkeit fordert Heidegger bereits in „Sein und Zeit“ vom eigentlichen Entwurf.⁷⁵ Der Entwurf ist als solcher immer bestimmt als eine Art von Maß-gabe, allerdings eher im Sinne einer machtlosen „Gabe der ‚Armut‘“.⁷⁶ In der Verwandlung wandelt sich gleichzeitig der Horizont der Möglichkeiten, und damit die Grundlage des Verstehens des Gegebenen,⁷⁷ qualitativ, d. h. *der Horizont wandelt sich in seinem Wesen, als des ihm innewohnenden Maßstabs*.⁷⁸

Einer solchen Bestimmung entspricht dann auch das Fragen als solches, und zwar dann, wenn die Frage auf die Bedingungen eines Sinnhorizontes⁷⁹ gerichtet ist. Fragen ist dann ein Bezug auf eine Unbestimmtheit in den Bedingungen des Horizontes. Nun kann in diesem Entwurf als Frage dann Wirklichkeit oder Sein strukturiert werden, wenn eine Maßgebende Frage versucht wird, welche scheitern kann oder nicht. Maßgebend ist diese Frage dann, wenn sie durch das Befragen der Bedingungen eines Horizontes bisher Unbekanntes in diesen Bedingungen aufzeigt und damit also erneut fragwürdig macht, was in diesem Horizont seiend ist und was nicht. Das bedeutet aber auch, dass die Offenheit oder Unbestimmtheit, auf welche der Entwurf als Frage sich richtet, in den Bedingungen des Horizontes immer schon-da war, und zwar auch als Bedingung des Bisherigen, wenngleich sie vielleicht gerade erst erkannt wurde. In einer solchen Neuorientierung der Bedingungen eines Horizontes als frag-würdig wird diese Unbestimmtheit also retroaktiv wirklich, d. h. sie wird als immer schon da gewesene Unbestimmtheit in der Bedingung des Horizontes konstituiert. Die so eröffnete konkrete Unbestimmtheit muss damit bisher eine Ungegebene gewesen sein, und muss abhängig von der Unbestimmtheit gedacht sein, welche die Stimmungen geben. Sie ist also im Streit fundiert. Damit diese konkrete Unbestimmtheit in den Bedingungen eines Horizontes mehr wird als ein Wabern von Unerkanntem, muss sie irgendwie bestimmt sein, aber eben als bestimmte Unbestimmtheit. Da die

⁷⁵ Vgl. ebd., S. 262.

⁷⁶ Trawny 1999, S. 426.

⁷⁷ „Der Entwurf betrifft immer die volle Erschlossenheit des In-der-Welt-seins“ (SZ, S. 146).

⁷⁸ Dieser Maßbegriff ist im Weiteren wesentlich. Maß bedeutet für Heidegger nicht das Verhältnis eines Teils zu einem Ganzen, sondern das konkrete Verhältnis von Seiendem und Nichtseiendem als Sein. Vgl. z. B. GA 67, S. 79; GA 65, S. 74f.

⁷⁹ Der Begriff des Sinnhorizontes sei hier vorläufig genommen. Der genauere Begriff der Welt wird im Weiteren entwickelt werden. Vgl. Kapitel III.

Unbestimmtheit, welche durch die Stimmung gegeben ist, nicht einfach eine epistemologische Unbestimmtheit mangelnder Erkenntnis, sondern eine ontologische Unbestimmtheit ist, die im Wesen der möglichen Bezüge auf Seiendes liegt, ist hier weiterer Klärungsbedarf gegeben. Dieses Problem wird weiter in der logischen Bestimmung der Unbestimmtheit zu fassen sein.

Wie ist eine solche konkrete Unbestimmtheit dann zu denken? Wenn der Entwurf z. B. als Frage in sich die ontologische Unbestimmtheit als solche fasst, so kann er durch das Stellen einer Frage auch die Unbestimmtheit selbst strukturieren und somit wird diese Unbestimmtheit zu einer Offenheit des Horizontes. Wenn die Offenheit dann als bestimmte Unbestimmtheit gefasst ist, so ist das Gefragte, da die Frage eben nicht ein bestimmtes Etwas fasst, sondern eine bestimmte Unbestimmtheit, vom Moment ihres Stellens an, immer schon fragwürdig gewesen. Das bedeutet, dass das Stellen einer Frage im Grunde das Ganze modifizieren kann, da eine Frage im Falle ihres Gelingens unseren Blick auf die Wirklichkeit verändert und nicht mehr verschwinden kann. Daher ist die Zukünftigkeit die primäre Ekstase der eigentlichen Zeitlichkeit, denn sie kann retroaktiv bestimmen, was fragwürdig und damit bestimmbar ist. Sie ist das existenziale Verhältnis zur Unbestimmtheit, und dieses *als gründender Entwurf* wird von Heidegger eben als der wesentliche Bezug zum Seyn selbst gefasst.⁸⁰

Ein mögliches Beispiel hierfür, welches ich von Jorge Luis Borges übernehme, ist das Auftauchen kafkaesker Momente in der Literaturgeschichte vor Kafka. Vor Kafka waren diese bloß als Brüche und ungewöhnliche Schreibweisen zu fassen, da keine Einordnung oder Orientierung möglich war. Vor Kafka waren diese auch nicht als kafkaeske Momente auf Kafka hin orientiert, sondern es gab keinen ihnen innewohnenden Zusammenhang. Mit Kafka aber hat sich dies geändert. Das Kafkaeske in der Literaturgeschichte musste *retroaktiv* sogar zu Kafka führen, obgleich vor Kafka diese Notwendigkeit schlichtweg nicht existierte. Diese Veränderung des ganzen Horizontes von Bedeutung vermittels des Entwurfes ist es, die meiner Lesart nach Heidegger denkt, wenn er sagt, dass in der eigentlichen Zeitlichkeit die Zukunft die primäre Ekstase ist, denn nur von dieser her lässt sich die Restrukturierung der Vergangenheit denken. Im Fall von Kafka muss man sagen, dass das Wesen kafkaesker Literatur vor Kafka sich aus einer unbestimmten Zukunft her erst als solches konstituieren musste, während nach Kafka die vormals ungewöhnlichen Schreibwei-

⁸⁰ Vgl. GA 09, S. 168f.

sen notwendig seinem Stil zugeordnet werden. In diesem Sinne kreiert nach Borges jeder bedeutende Schriftsteller seine eigene Notwendigkeit.⁸¹ Wenn Heidegger über Notwendigkeit und Freiheit in „Vom Wesen der menschlichen Freiheit“ sagt, die „Notwendigkeit, durch die, besser: als die das Freisein sich bestimmt, ist die des eigenen Wesens“⁸², so denkt er gerade in diesem Sinne die Freiheit als Freiheit zum eigenen Grund und zur Notwendigkeit. Denn nur so kann die umfassende Veränderung denkbar sein, welche Heidegger mit dem Entwurf als möglich ansieht. Sein Begriff von „Freisein“ bezieht sich also nicht auf einen alltäglichen Begriff von Freiheit, der als Wahl zwischen dem Einen oder den Anderen verstanden wird. Im Gegenteil sagt Heidegger sogar, dass eigentliche Freiheit nur dort ist „wo eine Wahl nicht mehr möglich und nicht mehr nötig ist.“⁸³ Das bedeutet, dass wir zwar in einem fundamentalen Sinne frei sind, da die Voraussetzungen unseres Handelns selbst frei sind, allerdings macht dies nicht unser alltägliches Handeln freier.

I.3. Das „Ungedachte“ und Unbestimmte

Der Zusammenhang der drei Dimensionen des Streites zeigt sich als eine Volatilität des Seins, in welcher dem Nichts, wie Heidegger es fasst, eine zentrale Rolle zukommt. Das Nichts spielt eine zentrale Rolle sowohl bezüglich seiner geschichtlichen wie auch formalen Dimension, da es methodisch in der Stimmung und dem Verhältnis des Daseins zu dem in der Stimmung Gegebenen, fundiert wird. Dies ist wichtig, sofern die Stimmung für Heidegger in einem wesentlichen Sinne entsetzend ist und daher keine transzendente Setzung darstellt, sondern „gegeben“⁸⁴ ist. Dennoch ist der Seinsbegriff als unser „Nächstes“, das uns noch vor dem Seienden gegeben ist, auf die Weise des Gegebenseins der Dinge bezogen. Wenn Heidegger die starke Identifizierung des Seyns mit der Unbestimmtheit oder dem Nichts betont, dann auch deswegen, weil diese Weise des Gegebenseins wesentlich erlitten wird. Sie wird nicht nur in dem Sinne erlitten, dass wir als zufällig in eine Zeit und Sprache Geborene durch diese bestimmt sind, da unsere Welt vermittels der uns vorausgehenden geschichtlichen Setzungen erfahren wird, sondern in einem stärkeren Sinne auch dahin gehend, dass der Ausgang aus dem so selbstverständ-

⁸¹ Vgl. Borges 1964, S. 190ff.

⁸² GA 42, S. 268.

⁸³ Ebd.

⁸⁴ Vgl. GA 14, S. 9f.

lich Gegebenen selbst erlitten wird. In diesem Erleiden liegt, dass der Ausgangspunkt, welcher als fest erschien und dieses Erleiden der geschichtlichen Bestimmtheit des Einzelnen ausmacht, selbst instabil und im wesentlichen Sinne von dem Ausbrechen des Nichts im Streit abhängig ist.

Damit ist die ontologische Differenz, wenn sie mit diesem Begriff des Streites gefasst wird, nicht nur eine absolute Differenz von Sein und Seiendem, sondern sie erschließt sich unmittelbar als eine unaufhebbare Differenz oder genauer als ein Bruch im Sein als Seyn. Das Verständnis der ontologischen Differenz als Bruch im Sein als Seyn ist wesentlich, da somit Heideggers Begriff des Seyns nicht im Sinne eines höchstens Prinzips verstanden werden kann, welches vor der Differenz von Sein und Seiendem liegt, sondern als Äquivalent der Differenz von Sein und Seiendem mit diesen gleichursprünglich ist. Eine Übersetzung in klassische Begriffe der Philosophie ist daher nur auf den ersten Blick möglich,⁸⁵ denn es lässt sich über das Sein als Allgemeinstes durchaus reden. Jedes Identifizieren des Seins mit den Begriffen des „esse“ oder der „οὐσία“ ist jedoch immer schon in kritische Distanz zum Denken Heideggers getreten und macht den für den Seynsbegriff zentralen Gedanken der Seinsvergessenheit grundständig nicht mit. Der Seynsbegriff als Streit ist Interpretationen des Seinsbegriffs, wie z. B. der von Beierwaltes, entgegenzuhalten, welcher sagt, dass Heideggers Begriff der Seinsvergessenheit „wesentlich einzuschränken“⁸⁶ sei, insofern dieser die neuplatonische Tradition übergehe. Diese hat als Teil der Metaphysik, so Beierwaltes, die ontologische Differenz gedacht:

„Ist es nicht die Intention des neuplatonischen Begriffs des Einen selbst und der cusanischen aenigmatischen Namen des Prinzips (non aliud, idem, possest), zunächst die absolute Differenz eben dieses Prinzips zu allem Seienden herauszustellen [...].“⁸⁷

Allerdings ist Heideggers Seyn wesentlich nicht „es selbst und nichts Anderes“⁸⁸, sondern es ist als Volatilität des Seins immer auch schon der drohende Kollaps des Seins in die unbekannte Unbestimmtheit oder die selbstverständliche Bestimmtheit. Dabei muss man sich deutlich vor Augen führen, was Heidegger konkret als geschichtliche Seinsbestimmungen versteht. Für

⁸⁵ Vgl. Pöggeler 1959, S. 599.

⁸⁶ Beierwaltes 1977, S. 36.

⁸⁷ Ebd., S. 35.

⁸⁸ Ebd., S. 39.

Heidegger ist, z. B. mit Bezug auf Thomas von Aquin, „Geschaffensein“ ein geschichtlich herrschender Begriff des Seins. Für Heideggers Denken steht daher fest,

„[...] daß das Dasein Gottes nicht so sehr die Quelle ist, von der her das Sein des ens creatum bestimmt wäre, sondern umgekehrt, aus einer bestimmten Vorauffassung des Seins des Geschaffenen wird das Sein Gottes selbst bestimmt, so [...] daß das scheinbar ursprüngliche Sein nur auf dem Wege einer ganz bestimmten Methode von dem esse creatum abgeleitet ist.“⁸⁹

Dieser von Heidegger mit der „Vorauffassung des Seins“ gemeinte Seinsbegriff als Geschaffensein ist der lebensweltlichen Dimension des Konstruierens entnommen und meint entsprechend auch einen anderen Sinn von Sein als den eines höchsten Prinzips. Wenn der Seinsbegriff bei Heidegger daher Differenz als den „ereignishaften“ „Austrag“ von Sein und Seiendem in einem *unmittelbaren* Bezug zum menschlichen, durch Zeit bestimmten Sein als „Dasein“ denkt, wie Beierwaltes es formuliert,⁹⁰ dann ist gerade dieses *konkrete* Sein der Dreh- und Angelpunkt, an welchem der Seinsbegriff verstanden werden muss. Die von Beierwaltes zitierte Aussage von Heidegger, „daß das Sein *nie* west ohne das Seiende“⁹¹, macht gerade deutlich, dass Heidegger das Sein nicht als getrennt von dieser Konkretion denkt. Das Sein als Streit zu denken bedeutet, dass, ähnlich wie in Heideggers Interpretation der schellingschen Freiheitsschrift, dieser Streit nicht vom „An-sich“ des Seinsbegriff gelöst ist, weil „das Sein als ‚Es selbst‘“⁹² durchaus von diesem Streit abhängt und jegliches „Selbst“ des Seins nur als Endliches ist. Darin liegt somit auch ein wesentlicher, die Einheit verneinender, Begriff des Streites: Streit in diesem Sinne ist nicht die Teilung von dem Einem, sondern, wie sich zeigen wird, die Anzeige von Etwas, in welcher sich dieser Bruch in der Anzeige als solcher auftut.

I.3.1. Unbestimmtheit und Unvollständigkeit

Die vorliegende Untersuchung bewegt sich dabei offenbar in der Nähe von Studien, die von einer ontologischen Unvollständigkeit als Konstituens der Wirklichkeit sprechen, wie es beispielsweise Žižek in seinem Werk „Less than Nothing“ tut. Die Begriffe „Unbestimmtheit“ und „Unvollständigkeit“ haben eine gewisse theoretische Nähe zueinander, allerdings muss der Unterschied

⁸⁹ GA 17, S. 188.

⁹⁰ Vgl. Beierwaltes 1977, S. 38.

⁹¹ GA 09, S. 306.

⁹² Beierwaltes 1977, S. 40.

deutlich hervorgehoben werden. Žižek schreibt: „the void of our knowledge corresponds to a void in being itself, to the ontological incompleteness of reality.“⁹³

Es scheint damit eine Position bezogen zu sein, welche Heideggers Unbestimmtheit des Seyns als Streit durchaus nahekommt. Es zeigt sich jedoch, dass die Interpretation Hegels, welche Žižek dort auch mit heideggerschen Begrifflichkeiten vornimmt, eine andere Form der Unbestimmtheit im Blick zu haben scheint, nämlich die Unbestimmtheit des Seienden:

„This structure of reality as ‚non-All‘ is to be taken in fully ontological terms: it is not that, within our finite horizon, the In-itself of reality always appears against the background of its withdrawal and concealment; reality is ‚in itself‘ non-All. In other words, the structure of disclosure or concealment, the fact that things always emerge out of their background void truncated, never fully ontologically constituted, is that of reality itself, not only of our finite perception of it.“⁹⁴

Eine solche Unbestimmtheit des Seienden wäre aber durchaus mit den klassischen Begriffen von Negativität denkbar, insofern eben das „Geschaffene“ vom „Schöpfer“ her gesehen immer schon weniger wirklich ist. Was Heidegger jedoch denkt und was hier ausdifferenziert werden soll, ist nicht nur die Unbestimmtheit des Seienden, sondern die Unbestimmtheit des Ontologischen selbst. Nicht bloß der Bezug zum Seienden als epistemischer Konnex zeigt eine Unbestimmtheit, sondern dieser ragt, mit Heidegger gesprochen, noch aus dem Abgrund des Seyns hervor und zeigt sich somit als in bestimmter Weise ungegründet. Diese Weise der Ungegründetheit gilt es zu verorten, denn die Unbestimmtheit des Seyns trägt nach Heidegger die transzendentalen Strukturen und greift über diese hinaus in das Seiende. Wie oben bereits angesprochen muss die Zerklüftung des Seins vor einer transzendentalen Struktur verortet sein. Daher ist auch Žižeks Kritik an der heideggerschen „Grenze des Bestimmbaren“ zu kurz gegriffen:

„Heidegger’s history of Being is ultimately a historically radicalized version of Kantian transcendentalism. For Heidegger, the history of Being is the history of epochal disclosures of the Sense of Being destined to man; as such, this history is the ultimate limit of what we can know – every knowledge of ours

⁹³ Žižek 2012, S. 149.

⁹⁴ Ebd., S. 925.

already presupposes and moves within a historically given disclosure of Being, the abyssal play of these disclosures which just ‚happen‘ is as far as we can go.⁹⁵

Wenn diese Annahme Žižeks stimmen würde, so wäre Heideggers Philosophie ein weiterer Versuch, die historische Unbestimmtheit einzufangen und zu erläutern. Dies widerspricht den bisher angeführten Punkten von Heideggers Denken und besonders der Zentralstellung des Daseins. Statt also dem Konzept der ontologischen Unvollständigkeit des bestimmten Seienden, die Žižek in der Folge von Lacans „Objekt a“ einschlägt, zu folgen, soll in der vorliegenden Untersuchung geklärt werden, wie die hier als Interpretament vorgeschlagene ontologische Unbestimmtheit sich genauer fassen lässt. Denn wenn der Streit nicht einseitig ist, kann es sich weder bei der Unbestimmtheit der Erde noch bei der eigentlichen ontologischen Unbestimmtheit um einen „Rest“ handeln, womit sich Heidegger aber auch gegen die hegelsche Dialektik als Methode abhebt.

⁹⁵ Ebd.

II. Grundlagen einer Logik des Streitens

Dieser zunächst eingeführte Begriff des Streitens als einer logischen Grundfigur, muss nun konkret ausgeführt werden. Dafür ist es zunächst notwendig, in einem ersten Schritt die spezifische Form einer Logik im Sinne Heideggers zu klären. Also muss bestimmt werden, welches Verständnis einer grundlegenden Sprachstruktur, welche als Logik bezeichnet werden kann, sich bei Heidegger zeigt. Die offizielle Methode Heideggers ist im Frühwerk, d. h. bis etwa 1930, die Phänomenologie. In den Dreißigerjahren hingegen wird zumeist von einer seinsgeschichtlichen Perspektive gesprochen,⁹⁶ die sich durch einen Bruch, die sogenannte „Kehre“,⁹⁷ von der phänomenologischen Betrachtungsweise unterscheidet. Allerdings lässt sich auch annehmen, dass der „Bruch“ in Heideggers Denken eigentlich eine Fortführung ist, auch Heidegger selbst spricht von seinem Werk als einer Kontinuität. So trifft Heidegger in dem 1962 geschriebenen Brief an William J. Richardson folgende Bemerkung zum Titel dessen Buches „Heidegger: Through Phenomenology to Thought“:

„Verstehen wir aber die ‚Phänomenologie‘ als das Sichzeigenlassen der eigentsten Sache des Denkens, dann müßte der Titel lauten: ‚Ein Weg durch die Phänomenologie in das Denken des Seins‘. Dieser Genitiv sagt dann, daß das Sein als solches (das Seyn) sich zugleich als jenes zu Denkende zeigt, was ein ihm entsprechendes Denken braucht.“⁹⁸

Deutet man diesen Hinweis dahin gehend, dass die Phänomenologie als Weise des Denkens erhalten bleibt oder verwandelt wird, so macht es Sinn, zunächst zu klären, wie Heidegger Phänomenologie versteht. Es wird daher in der vorliegenden Arbeit davon ausgegangen, dass sich in dem Begriff der Phänomenologie unmittelbar ein Bezug zu dem strittigen Sein der Dreißigerjahre

⁹⁶ Vgl. Ziegler 1991, S. 14. Vor dem Hintergrund einer schon im Frühwerk anzusetzenden Logik des Streitens, erscheint es daher jedoch sinnvoller, Heideggers Werk als Zusammenhang und nicht in Phasen aufgeteilt zu verstehen, wie es auch Pöggeler fordert (Pöggeler 1959, S. 617).

⁹⁷ Vgl. die Erläuterung in den Wegmarken (GA 09, S. 328): „Der Vortrag ‚Vom Wesen der Wahrheit‘, der 1930 gedacht und mitgeteilt, aber erst 1943 gedruckt wurde, gibt einen gewissen Einblick in das Denken der Kehre von ‚Sein und Zeit‘ zu ‚Zeit und Sein‘. Diese Kehre ist nicht eine Änderung des Standpunktes von ‚Sein und Zeit‘, sondern in ihr gelangt das versuchte Denken erst in die Ortschaft der Dimension, aus der ‚Sein und Zeit‘ erfahren ist, und zwar erfahren in der Grunderfahrung der Seinsvergessenheit.“ Heidegger selbst spricht hier also nicht von einem Bruch, sondern von einer Klärung der Bedingungen von „Sein und Zeit“. Dieser These wird auch der vorliegende Text folgen.

⁹⁸ GA 11, S. 148.

zeigen lässt. Dies ist wesentlich, da dann, auch Heidegger selbst zufolge, die Phänomenologie, trotz ihrer Überwindung Anfang der Dreißigerjahre, ein erstes Einsetzen dessen ist, was als „anderer Anfang“⁹⁹ seine „Beiträge zur Philosophie“ bestimmt. „Der Sinn des phänomenologischen Fragens“¹⁰⁰ bleibt dabei aber laut Heidegger erhalten und findet erst in der Überwindung der Phänomenologie „seine eigenste Notwendigkeit“.¹⁰¹ Diese liegt im Sichtbarmachen dessen, was als „Wesung des Seyns“¹⁰² der Inbegriff des Seyns ist. Es handelt sich also um die Herausarbeitung desjenigen Begriffs, welcher im Unterschied zum historisch variablen Sein die Bewegung dieser geschichtlichen Seinsweisen selbst bestimmt. Aus diesem Grund muss sich auch die bisher bloß als zentral postulierte ontologische Unbestimmtheit des Streitens als wesentliches Moment des Seyns schon im Umgang Heideggers mit der Phänomenologie als erster Thematisierung des Seins finden lassen. Soll eine Annäherung an den Begriff des Seyns gelingen, so scheint es folglich notwendig zu sein, zu bestimmen, in welcher Hinsicht diese Bezugnahme auf eine ontologische Unbestimmtheit durch eine phänomenologische Aufweisung erfasst werden kann. Gleichzeitig muss gefragt werden, inwiefern diese Unbestimmtheit über den Fragehorizont der Phänomenologie hinausweist.

Im folgenden Kapitel wird sich zeigen, dass sich die Phänomenologie, wie Heidegger sie fasst, auf ein formalsprachliches Gegebensein richtet. Die Phänomenologie ist zunächst ein Aufzeigen derjenigen formalen Strukturen, welche im Gegebensein eines Seienden liegen. Dabei wird die „formale Anzeige“ als Ausgangspunkt genommen, um den Zugang zu diesem Problem des Gegebenseins zu erlauben. Bei der Untersuchung des Begriffs der formalen Anzeige werden zwei Aspekte besonders im Vordergrund stehen: die *Bewegung* der logischen Bestimmung von einem Etwas und der Horizont oder Rahmen einer solchen Bestimmung. Daraus wird sich die Grundlage ergeben, nach dem Begriff des Streitens zu fragen und diesen als eine Sprachstruktur zu greifen, die im transzendentalen Gegebensein eines Seienden wirklich ist.

⁹⁹ Der „andere Anfang“ (GA 65, S. 55) ist die von Heidegger angestrebte Neuorientierung der Philosophie. Sie hebt sich gegen den ersten Anfang der Philosophie in der Antike ab, welcher Heidegger zufolge mit Hegel und Nietzsche abgeschlossen wird.

¹⁰⁰ GA 66, S. 268.

¹⁰¹ Ebd.

¹⁰² Ebd.

II.1. Die Phänomenologie als Untersuchung der Anzeige

Die Bestimmung des Begriffs der Phänomenologie wird im Folgenden zunächst ausgehend von Heideggers Definition in „Sein und Zeit“ untersucht, die wie folgt lautet: „Phänomen – das Sich-an-ihm-selbst-zeigen – bedeutet eine ausgezeichnete Begegnisart von etwas.“¹⁰³

Dieses „Sich-an-ihm-selbst-zeigen“ muss nun genauer bestimmt werden. Denn damit ist nicht ein erscheinender Gegenstand gemeint, sondern dasjenige, was in dem Seienden miterfasst wird, aber nicht selbst ein Seiendes ist. Es ist dasjenige, welches in der Anschauung eines Gegenstandes die Form der Anschauung des Gegenstandes selbst ist.¹⁰⁴ Daher spricht Heidegger vom Phänomen als der Begegnisart. Über diese sich so am Gegebenen selbst zeigenden Begegnisarten wird gesagt, dass sie die „Phänomene der Phänomenologie“¹⁰⁵ sind. Was bedeutet jedoch „Selbst-Zeigen“ in diesem Zusammenhang? Die Form der Anwesenheit eines Gegenstandes zeigt sich selbst offenbar nicht vermittelt eines Mediums, sondern ist selbst unmittelbar das Medium, in welchem Etwas als Seiendes überhaupt erfasst wird. Im Sinne des üblichen Verständnisses von „Zeigen“ als einem Hinweisen auf ein Anderes könnte das gesuchte Zeigen des Selbst-Zeigens folglich als ein Vermitteln eines Anderen verstanden werden. Diese Art des Zeigens, welche auf ein Anderes verweist, meint Heidegger allerdings nicht, sondern ein solches Zeigen, welches unmittelbar zu dem Gezeigten gehört, so wie das Wetterleuchten ein Gewitter ankündigt und gleichzeitig dieses ist. Das Zeigen ist demnach ein Ausdruck, der zum Ausgedrückten gehört.¹⁰⁶ Versteht man das Selbst-Zeigen im Sinne des Wetterleuchtens, so spricht Heidegger davon, dass die Formen des Gegebenseins als Phänomene sich selbst zeigen, ähnlich wie der Winkende in seinem Winken auf sich selbst aufmerksam macht.¹⁰⁷ Diese Unmittelbarkeit

¹⁰³ SZ, S. 31.

¹⁰⁴ Vgl. ebd.

¹⁰⁵ Ebd.

¹⁰⁶ Vgl. auch die Betrachtung dieses Problems bei Schönwälder et al. 2004, S. 67.

¹⁰⁷ Daher auch Heideggers Begriff des „Wink“. Vgl. GA 76, S. 341: „Nicht die Technik, nicht das, was sie nutzt und schadet, fördert und gefährdet, nicht ihr Treiben und ihre Herrschaft, sondern ihr Wesen — ist in sich schon Wink (weil selber der Anklang der Verwindung in das Ereignis) in Anderes.“ Heidegger hebt hier also hervor, dass die Technik als Anklang des neuen Anfangs selbst auf diesen Anfang, d. h. auf sich selbst als dieser Anklang verweist. Der „Wink“ ist also selbstverweisend.

des Phänomens ist allerdings keine Unmittelbarkeit als Unbedingtheit, welche nur noch aufgelesen werden muss, sondern sie muss eben vermittels der besonderen deskriptiven Perspektivierung der Phänomenologie erfasst werden. Die Phänomene der Phänomenologie sind keine Gegenstände, welche darüber bestimmt werden können, *was* sie sind, sondern sie sind die Art und Weise selbst, also das „Wie“, in welcher das genannte „Was-sein“ in Erscheinung tritt. Trotz dieser Schwierigkeit, die hier von der ungegenständlichen Struktur des Erscheinens selbst herrührt, kann von einem „Sich-Zeigen“ der Phänomene gesprochen werden. Denn an jeder Erscheinung eines Seienden ist das Erscheinen selbst mit-gegeben.¹⁰⁸ Somit geht es im Ganzen der phänomenologischen Betrachtungen auch nicht um Gegenstände selbst. Diesen ist, im Gegensatz zu den Phänomenen, auch nicht zu eigen, dass sie sich an sich selbst zeigen, sondern sie zeigen sich je in einer Weise, welche durch die phänomenale Struktur ihres Erscheinens bestimmt ist. In dieser Hinsicht ist die Phänomenologie eine Beschreibung der Form des Erscheinens. Dies mag zunächst wie eine transzendente Beobachtung des Erscheinens klingen, allerdings ist das Gegebensein nicht nur in der kategorialen Bezugnahme auf den Gegenstand gegründet, sondern gleichzeitig in einer „Bewegung“ des Gegenstandes zum Erfassenden hin fundiert. Eine detaillierte Aufschlüsselung dieses Phänomenbegriffs, welcher auf das Gegebensein abzielt, findet sich in der methodischen Aufweisung, welche Heidegger als formale Anzeige bezeichnet.

II.1.1. Die formale Anzeige im Frühwerk

Die formale Anzeige ist ein zentrales Konzept in Heideggers Frühwerk bis einschließlich „Sein und Zeit“ und wird auch als die „Logik“ der heideggerschen Philosophie bezeichnet.¹⁰⁹ Diese Logik Heideggers enthält einen Phänomenbegriff, welcher helfen kann zu klären, was im eigentlichen Sinne in Heideggers Denken unter Phänomen zu fassen ist. In der „Einführung in die Phänomenologie der Religion“ aus dem Jahr 1921 findet sich die einzige detaillierte, wenn auch abgebrochene Ausführung dieser logischen Darstellung. Darin wird

¹⁰⁸ Vgl. SZ, S. 31.

¹⁰⁹ Vgl. Kiesel 2006, S. 49ff. und Nelson 2006, S. 31ff.

diskutiert, was an einem Phänomen selbst abhebbar ist. Heidegger unterscheidet dabei zunächst drei Momente am formalen Phänomenbegriff:

1. Den *Gehalt* des zu untersuchenden Phänomens, das „Was“, welches in ihm gegeben wird.
2. Den *Bezug* zum Phänomen, sein „Wie“ der Gegebenheit.
3. Den *Vollzug* dieses Bezugs, welcher das „Wie“ dieses Bezugs selbst als eine Prozessstruktur begreift. Dieser ist bestimmt nach dem Vollzugsinn, welcher ihm zugrunde liegt.¹¹⁰

Die formale Anzeige ist von Heidegger zunächst als ein Teil der Methodologie der Phänomenologie konzipiert worden, spezifisch desjenigen Aspekts der Phänomenologie, welcher „theoretisch“ ist. Es handelt sich folglich um Bezug und Vollzug als Begriffe eines, zunächst scheinbar transzendentalen, Rekurses auf den Gehalt. Dieser Aspekt betrifft Heidegger zufolge die „Konstitutionsgesetze des Bewusstseins“¹¹¹, also dasjenige, was als Form des Erscheinens der Gegenstand der Phänomenologie ist. Allerdings wird dieser theoretische Aspekt der Konstitutionsgesetze unmittelbar von Heidegger in zwei Hinsichten eingeschränkt.

Erstens ist diese theoretische Phänomenologie grundsätzlich formal, jedoch nicht allgemein im Sinne der gattungsmäßigen Verallgemeinerung.¹¹² Diese aus dem Theoretischen entsprechend der Phänomenologie ausgeschlossene Allgemeinheit bestimmt Heidegger folgendermaßen: „Die Generalisierung ist in ihrem Vollzug an ein bestimmtes Sachgebiet gebunden. Die Stufenfolge der ‚Generalitäten‘ (Gattungen und Arten) ist sachhaltig bestimmt.“¹¹³

Somit ist bei einer Betrachtung und Formulierung von Allgemeinheit die Anmessung an einen Sachzusammenhang zentral. Generalisierungen sind grundsätzlich sachbezogen und in ihrer Relation wiederum von einer in Ränge eingeteilten Ordnung abhängig (Beispiel: Rot – Farbe – sinnliche Qualität). Bei der Formalisierung hingegen besteht keine Sachgebundenheit. Bei einem Satz wie „Der Baum ist ein Gegenstand“ greift nach Heidegger keine Stufenfolge von Abstraktionen, sondern diese Formalisierung ist schlichtweg unabhängig

¹¹⁰ Vgl. GA 60, S. 63.

¹¹¹ Ebd., S. 57.

¹¹² Vgl. ebd., S. 58.

¹¹³ Ebd.

vom bestimmten Sachzusammenhang des Baumes. „Gegenstand“ ist hier ein formaler Begriff, keine oberste Allgemeinheit.

Dennoch ist diese formale Prädikation in Hinsicht auf Bezug und Vollzug bestimmt:

„Sie entspringt dem Sinn des Einstellungsbezugs selbst. Ich sehe nicht die Wasbestimmtheit aus dem Gegenstand heraus, sondern ich sehe ihm seine Bestimmtheit gewissermaßen ‚an‘.“¹¹⁴

Es wird demnach die Mit-gegebenheit der Bestimmtheit des Gegenstandes erfasst, d. h. der Gegenstand wird nicht als besonderer, sondern als bloß bestimmter begriffen, wobei diese Bestimmtheit noch zu klären ist. Dieser Einstellungsbezug, im Weiteren „Bezug“ genannt, geht nur auf die Form von Bestimmung: Er ist zunächst nur die Weise der Bestimmtheit des Gegebenen. Dieses Fernhalten des Begriffs in Heideggers Sinne von Allgemeinheit als Gattung bleibt auch in späteren Texten erhalten. So beispielsweise in „Vom Wesen der Wahrheit“, wo er dies ausgehend vom Begriff der Erkenntnis vornimmt: „Der ‚Begriff‘, der für dieses wie für jedes philosophische Wort gesucht wird, ist kein Gattungsbegriff für vorhandene Dinge [...]“¹¹⁵

Die Setzung von „Bezug“ als Struktur von Bestimmtheit von Gegebenem wird auch in „Sein und Zeit“ verwendet, sofern der Begriff für die Verhältnissstrukturen des „In-Seins“¹¹⁶ gebraucht wird. Als Beispiel für diesen Einsatz des Bezugsbegriffs sei hier die Wortwahl für die Struktur der Weltlichkeit der Welt angeführt:

So wird die Bewandnis als eine Verweisungsstruktur verstanden, die einen Horizont ordnen und den „ontologischen Bezug zur Welt“¹¹⁷ bergen soll. Insofern nämlich die Bewandnis letztlich in einem „Bezugszusammenhang“¹¹⁸ gründet und es somit keine einzelne Bewandnis gibt, ist sie zunächst diese horizontale Struktur. Dieser Bezugszusammenhang stellt sich so als die konstituierenden „Bezüge“¹¹⁹ heraus, welche die Welt ausmachen. Das Verstehen als existenziale Bewegung des Daseins *in* dieser horizontalen Verweisungsstruktur eröffnet diese *als Welt*, in dem es diese „Bezüge in einer vorgängigen

¹¹⁴ Ebd.

¹¹⁵ GA 34, S. 157.

¹¹⁶ SZ, S. 52ff.

¹¹⁷ Ebd., S. 85.

¹¹⁸ Ebd., S. 86.

¹¹⁹ Ebd.

Erschlossenheit“¹²⁰ hält. Der „Bezugscharakter“ dieser Erschlossenheit ist dann das „Bedeuten“¹²¹, womit die Welt so den Sinncharakter einzelner Bedeutungen fundiert.

In diesem Beispiel für die Verwendung der Begrifflichkeit des Bezuges kommt nun aber gleichzeitig eine Differenz zutage, die Heidegger in der abgebrochenen Darstellung der formalen Anzeige in der „Einführung in die Phänomenologie der Religion“ nicht weiter vertieft. Diese wird jedoch im Hinblick auf „Sein und Zeit“ greifbar: Im Bezug liegt nämlich einerseits eine horizontale Verhältnisstruktur, da der „Bezug“ im Weltbegriff zum „Bezugszusammenhang“ wird. Andererseits liegt im Bezug auch ein Auswählen oder Hinweisen innerhalb der horizontalen Verhältnisstruktur, da der Bezugszusammenhang als Konstituierendes eines Gehaltes im Bewusstsein diesen Gehalt in seiner Bestimmtheit innerhalb eines Horizontes oder Kontextes erst definiert und intelligibel macht. Horizont oder Kontext dürfen allerdings nicht als Allgemeines gefasst werden. Wenn der Bezug auf einen Gegenstand betrachtet wird, sind gleichermaßen diejenigen anderen Bezüge, mit welchen der konkrete Bezug im Zusammenhang steht, mitgegeben. Wie sie mitgegeben sind, ist jedoch hier noch unklar.

Zweitens muss die Bestimmtheit des Bezuges, in der von Heidegger geforderten Orientierung dieses Begriffs einer theoretischen Phänomenologie, selbst auf ihren Sinn hin betrachtet werden, wobei Sinn hier die Strukturierung des Bezugs meint. Da im Bezug ein prozessuales Verhältnis von Horizont und auswählender Bestimmung liegt und diese Auswahl vollzogen werden muss, also ein „Vollzug“ dieses Bezugs diese Verhältnisstruktur bestimmt, muss dieser Vollzug bzw. die Zeit die jeweilige Bestimmtheit des Beziehens fundieren. Weil diese Bezugsstrukturen je anders vollzogen werden können – Heidegger nennt die Weisen dieses Vollzugs in „Sein und Zeit“ zumeist „eigentlich“ und „uneigentlich“¹²² –, ist das „Wie“ des Gegebenseins im Bezug weiter bestimmt und fundiert in einem „Wie“ des Vollzuges. Auch hier lassen sich konkrete Hinweise in „Sein und Zeit“ für die entsprechende Verwendung des Begriffs finden. So ist in der Auseinandersetzung mit der Tradition der Hinweis auf den Vollzug als Übersehenes der philosophischen Tradition ein zentraler Kri-

¹²⁰ Ebd., S. 87.

¹²¹ Ebd.

¹²² Diese Differenzierung soll weiter unten besprochen werden. Hier reicht zunächst der Hinweis auf eine Verschiedenheit des Vollzugs, welche nicht als „eigentlich“ und „uneigentlich“ zu erschöpfen ist.

tikpunkt Heideggers: „Die Erfüllung der Grundbedingungen möglichen Auslegens liegt vielmehr darin, dieses nicht zuvor hinsichtlich seiner wesenhaften Vollzugsbedingungen zu verkennen.“¹²³

Die phänomenologische Untersuchung in „Sein und Zeit“ nimmt hingegen gerade in Anspruch, dieses zu leisten:

„Als Untersuchung von Sein aber wird es zum eigenständigen und ausdrücklichen Vollzug des Seinsverständnisses, das je schon zu Dasein gehört und in jedem Umgang mit Seiendem ‚lebendig‘ ist.“¹²⁴

Der Anspruch der formalen Anzeige ist jener, innerhalb des Bereiches der Form von Gegebenheit überhaupt auf ein Feld aufmerksam zu machen, welches nach Heidegger bisher übergangen wurde bzw. undifferenziert war. Die Differenz von Vollzug und Bezug wurde Heidegger zufolge in der theoretischen Philosophie in eins gesetzt.¹²⁵ Das bedeutet nun, dass sich schon früh in Heideggers phänomenologischen Fragen diese Ausrichtung auf eine „Phänomenologie des Formalen“¹²⁶ aufweisen lässt. Diese wird nicht als Theoretische Philosophie verstanden, nicht weil sie praktische Philosophie ist, sondern weil sie eine ungehobene Differenz in der Theoretischen Philosophie aufgreift und diese daher fundieren soll.

Der Begriff des Vollzuges verliert allerdings in „Sein und Zeit“ an der Bedeutung, welche er in dieser frühen Formulierung der formalen Anzeige innehat, wiewohl das im Vollzugsinn Gemeinte zum Vorrangigen wird und als Seinsweise gefasst wird. Es lässt sich daher annehmen und soll im Weiteren gezeigt werden, dass auch die Seinsfrage im Hinblick auf den Vollzugscharakter des Formalen orientiert ist. Mit der Zeit (Vollzug) als ontologischem Fundament der „Konstitutionsgesetze des Bewusstseins“ ergibt sich zugleich das Problem einer grundsätzlich veränderten Stellung der Wandlung und der Veränderung, denn der Vollzug als Grundlage oder Bestimmung des Bezugs steht im Gegensatz zur immer gleichen Stabilität von Konstitutionsgesetzen. So lässt sich vermuten, dass das Primat des Vollzugs gegen das Verständnis von Zeit gesetzt wird, das von einer gleichbleibenden Substanz und sich daran wandelnden Akzidenzien ausgeht, da im Vollzug erst Gesetzmäßigkeiten bestimmt werden. Entsprechend ist der Begriff der „Substanz“ in diesem Sinne

¹²³ SZ, S. 153.

¹²⁴ Ebd., S. 67.

¹²⁵ Vgl. GA 60, S. 62ff.

¹²⁶ Ebd., S. 62.

für Heidegger selbst eine Folge von Wandlungen.¹²⁷ Aus diesem Grund ist zunächst auch nicht anzunehmen, dass der Vollzug eine Struktur meint, welche die Rolle eines stabilen Ausgangspunktes übernimmt, nachdem die Stabilität der „Konstitutionsgesetze des Bewusstseins“ durch den diesen Gesetzen vorgreifenden Begriff des Vollzuges infrage gestellt wurde. Begriffe wie „Wandel“ und „Wandlung“ müssen dadurch aber auch im Zentrum einer Bestimmung des Ontologischen stehen. Anders gesagt muss aus dieser Formulierung der Phänomenologie die Frage nach dem Zusammenhang von Sein und Zeit notwendig gestellt werden. Daraus folgt eine strukturelle Zentralstellung des Begriffs der Wandlung, die als formale Triade von Wandlung, Wandel und Verwandlung von Catherine Malabou in ihrem Buch „The Heidegger Change“ erarbeitet worden ist. Sie weist dort nach, dass Wandlungen in Heideggers gesamtem Werk eine zentrale ontologische Rolle einnehmen.¹²⁸ Dieser Idee wird hier, wenngleich auf einem anderen Weg, ebenfalls gefolgt.

II.1.2. Die Anzeige als grundlegende Sprachstruktur

Dabei ist nun aber zu beachten, dass die Mitgegebenheit der Bestimmtheit des Gegenstandes, wie oben in der zitierten Bestimmung des Phänomens in „Sein und Zeit“ gesagt wurde, ein „Sich-an-ihm-selbst-zeigen“ ist. Daher ist der Phänomenbegriff, nur im Hinblick auf die Ausdifferenzierung in Gehalt, Bezug und Vollzug, nicht ausreichend. Das Anzeigen oder Zeigen desselben liegt nicht nur darin, dass diese Differenz aufgezeigt wird, sondern das formal Angezeigte muss zudem auch selbstanzeigend sein im oben gefassten Sinn des Winkes. Die formale Anzeige muss daher in sich selbst Anzeige oder der Hinweis auf ein „Sich-an-ihm-selbst-zeigen“ sein. Da der Hinblick auf den Vollzug nun das wesentliche Fundament dieser Anzeige des „Sich-an-ihm-selbst-zeigens“ eigens sein muss, muss auch das Anzeigen oder Winken im Zusammenhang zu diesem gefasst werden. Allerdings wird dieser Zusammenhang von Vollzug und Anzeige erst nach „Sein und Zeit“ umfassend formuliert und ist in dem Zusammenhang mit der Seinsfrage zu greifen.

Da der Phänomenbegriff als ein „Sich-an-ihm-selbst-zeigen“¹²⁹ bestimmt ist und im Verhältnis von Bezug und Vollzug eine Auswahl oder Anzeige von Bestimmtheit liegt, muss diese Selbst-Anzeige des Gegeben-seins schon in

¹²⁷ Vgl. GA 09, S. 260ff.

¹²⁸ Vgl. Malabou 2011, S. 11: „... that being is perhaps nothing ... but its mutability“.

¹²⁹ SZ, S. 31.

„Sein und Zeit“ thematisiert sein. An der Zeitlichkeit, wie sie in „Sein und Zeit“ gefasst wird, interessiert daher hier zunächst die anzeigende Struktur der Zeitlichkeit selbst. Anzeigen, Hinweisen oder Winken sind Bestimmungen, die Heidegger der Sprache zuspricht. Die Sprache wird in einem solchen Sinne auch in „Sein und Zeit“ als „Rede“ thematisiert. Diese Rede wird dort von Heidegger als formanzeigende Struktur der Zeitlichkeit verstanden, da in „Sein und Zeit“ die Rede als „Artikulation“¹³⁰ der Zeitekstasen ein anzeigendes Ordnungsprinzip ist, worauf auch von Hermann aufmerksam gemacht hat.¹³¹ Da in dem Versuch der Bestimmung des Phänomenbegriffs das Gegeben-sein als Bestimmt-sein thematisiert wurde, diese formale Anzeige aber in der Bestimmtheit, welche sie aufzeigen soll, eine Selbst-Anzeige der Bestimmtheit aufweisen soll, muss das Anzeigen der Selbst-Anzeige selbst zunächst als Sprache betrachtet werden.

Allerdings bleibt die Behandlung der Sprache in „Sein und Zeit“ ein Problem neben anderen. Aber schon der Behandlung der Sprache in der Vorlesung im Wintersemester 1929/30 „Grundbegriffe der Metaphysik“ betont Heidegger hingegen, dass die in dem Begriff der Sprache gefasste Struktur das „ist“ sei und der Bedeutungshorizont, welcher dieses begleitet.¹³² Die Verwendung dieses „ist“ ist zumeist ein aufweisendes Aufzeigen, welches als solches auf diesen Bedeutungshorizont als einen vorprädikativen Rahmen bezogen ist.¹³³ Damit wird zum einen die Seinsfrage an die Bestimmung der Sprache gebunden, aber zum anderen wird eine Bestimmung des Anzeigens als Sprache möglich. Sprache wird hier nämlich primär verstanden als ein Hinweisen oder Markieren in oder an einem Horizont oder einer Ganzheit von anderen *möglichen* Sinnbezügen.

Auch im Spätwerk hält sich dieses Zeigen im Sinne des selbstanzeigenden Winkens im Zentrum der Bestimmung der Sprache. So bestimmt Heidegger das Wesen der Sprache im gleichnamigen Vortrag „Das Wesen der Sprache“ als „Zeigen“¹³⁴, aber nicht als Zeigen oder Verweisen auf ein Anderes, sondern als „erscheinen lassen, lichtend-verbergend frei-geben als dar-reichen“. Dabei ist die Passivität dieses Zeigens besonders betont, die auf eine Selbstständigkeit oder zumindest Unabhängigkeit des Gezeigten weist. „Zeigen“ ist nicht

¹³⁰ Ebd., S. 161.

¹³¹ Vgl. Hermann 1974, S. 106ff.

¹³² Vgl. GA 29/30, S. 470ff.

¹³³ Vgl. GA 21, S. 144ff.

¹³⁴ GA 12, S. 188.

einfach nur ein aktives Unterscheiden, sondern ein Aufgreifen von Etwas, das sich selbst zeigt. Auch hier muss bei oder mit diesem Zeigen zusammen eine Horizontalität angenommen werden, in welcher dieses Zeigen heraushebt, was sich ihm als Herausgehobenen zeigt. Diese Unschärfe von aktivem Zeigen und Selbst-Anzeige eines Sich-zeigenden, die sich hier in der Darstellung zeigt, muss im Folgenden im Blick behalten werden und genauer gefasst werden. Da in dieser Bestimmung zugleich Sprache und Sein eng zusammenhängen, sogar als Identität gedacht werden können,¹³⁵ wird im Spätwerk Heideggers besonders deutlich, dass die Sprache und das Sein des Seienden als Erscheinen und Gegeben-sein des Seienden dasselbe Problem betreffen. Dieser Begriff der Selbst-Anzeige steht in der Tradition des Begriffs der Intuition und damit auch der intellektuellen Anschauung, da zwar das durch eine Anzeige Gezeigte nicht unmittelbar erfasst sein kann, diese Anzeige selbst jedoch, wenngleich offenbar in einer gewissen Unschärfe, unmittelbar als sie selbst erfasst wird. Interessant ist hierbei, dass wie angemerkt die intuitive Einsicht in das Gegeben-sein mit der sprachlichen Struktur von diesem Gegeben-sein zusammenhängt.

Hiermit lässt sich nun aber auch ein vorläufiger Begriff des Phänomens formulieren: *Als Phänomen muss, das mit dem Gehalt sich selbst zeigende formale Gegebensein desselben verstanden werden, d. h. nicht der Gehalt als solcher, sondern der durch die Selbst-Anzeige von Vollzug und Bezug gegebene Gehalt in seiner Bestimmtheit.* Ein solcher Begriff des Phänomens, da dieser in einer formalen und sprachlichen Struktur des Selbst-Anzeigens gründet, ist offenbar ein logischer Begriff des Phänomens, zwar nicht in dem Sinne der Logik als der formalen Struktur der Sprache als Urteil, aber wenn das Urteil als Prädikation selbst als eine Unterart des Zeigens verstanden werden muss, ist eine solche Logik der (Selbst-)Anzeige fundamental-logisch.

II.2. Die Logik des Streites als Indikationslogik

Eine „Logik“ in Heideggers Denken zu suchen, gerade im Hinblick auf die „Phänomenologie des Formalen“,¹³⁶ welche aus den Überlegungen Heideggers zur formalen Anzeige folgt, scheint daher als Problemhorizont einer Auslegung durchaus notwendig. Auch ist die Logik Thema und Zentrum einer Reihe von

¹³⁵ Vgl. ebd., S. 174.

¹³⁶ GA 60, S. 62.

Vorlesungen und Vorträgen, in welchen Heidegger eine Revision der Grundlagen der Logik versucht.

Das Verhältnis der Philosophie Heideggers zur modernen Verwendung des Begriffs der Logik scheint hingegen aber durch eine unüberbrückbare Distanz charakterisiert zu sein, die auch von Heidegger als „Erschütterung der Logik“¹³⁷ gefasst wird, von der er 1934 sagt, dass er an dieser seit zehn Jahren arbeitet. Dieser Versuch einer Erschütterung, der nicht als solcher rezipiert wird, ist von analytisch-pragmatischen Logikern so aufgenommen worden, dass in regelmäßigen Abständen gezeigt wird, dass Heideggers Sprache nicht den Regeln der Logik entsprechend ist.¹³⁸ So zeigt sich auch das Problem in der einschlägigen Sekundärliteratur: Entweder wird die Auslegung Heideggers zu großen Teilen ignoriert – beginnend bei Carnap –, oder die Diskussion einer heideggerschen Logik vollzieht sich fast in gänzlicher Absehung von der mathematischen Logik.¹³⁹ Dies ist zudem auffällig, wenn man sich vor Augen führt, dass Heidegger seine akademische Karriere als Logiker begonnen hat und dass der Neukantianer und Lehrer Heideggers, Heinrich Rickert, in seinem Gutachten zur Habilitationsschrift diesen lobt, insofern dessen weitere Arbeit große Verdienste um die Erforschung der mittelalterlichen Logik verspricht.¹⁴⁰

Nun ist hier offenbar Logik nicht im eingeschränkten Sinne der mathematischen Logik nach Boole zu verstehen. Heidegger entwickelt, nach der hier vorliegenden Interpretation dieser Erschütterung, im Laufe der Dreißigerjahre ein logisches Grundproblem seiner Spätphilosophie, welches aber weder in der Sekundärliteratur zum Spätwerk noch in Untersuchungen zu Heideggers „Logik“ eine große Rolle spielt. In Annäherung an seine eigene Begrifflichkeit bezeichne ich diese Denkansätze der Dreißigerjahre als Logik des Streitens, welche sich meines Erachtens durch alle Publikationen der Dreißigerjahre zieht. Diese Logik des Streitens kann als eine Weiterentwicklung der logischen Betrachtungen der formalen Anzeige gesehen werden und soll im Weiteren interpretiert werden.

¹³⁷ GA 38, S. 11.

¹³⁸ Beginnend 1932 mit Carnap (vgl. Carnap 2004, S. 81ff.) und auf diesen verschiedene folgend (vgl. Käufer 2005, S. 146).

¹³⁹ Vgl. den Sammelband „Heidegger und die Logik“ insgesamt (Denker und Zaborowski 2006).

¹⁴⁰ Vgl. Trawny 2003, S. 20.

Um diese „Logik des Streites“ die meines Erachtens einen wesentlichen Aspekt des heideggerschen Denkens ausmacht, zu verdeutlichen, soll im Folgenden mithilfe eines anderen logischen Entwurfes, gerade die formal-logische Dimension einer solchen Streitlogik entwickelt werden. Dafür soll im Folgenden das Form- oder Indikationskalkül von George Spencer-Brown herangezogen werden. Das bedeutet, dass die vorliegende Betrachtung der heideggerschen Logik versuchen will, sowohl eine formal-logische Perspektive wie auch eine poetisch-anzeigende Perspektive auf Heideggers Denken zu vereinen.

Allerdings verwehrt sich Heidegger explizit gegenüber jeglichen Übertragungen von Gedanken und Modellen aus den Wissenschaften in die Philosophie,¹⁴¹ ein Versuch, sein Denken ins Verhältnis zu einem mathematischen Kalkül zu bringen, muss daher jedem aufmerksamen Leser Heideggers zunächst verdächtig vorkommen. Gerade die Mathematik muss hier, besonders im Hinblick auf das Spätwerk, geradezu verdächtig sein, der „Ontologie der Vorhandenheit“ Vorschub zu leisten. Allerdings lässt sich hier einwenden, dass nicht die Mathematik als Wissenschaft von ihm kritisiert wird, sondern eine sachfremde Übernahme und Universalisierung eines berechnenden Schließens, welches Heidegger durch Descartes in die Philosophie eingeführt versteht.¹⁴² Dieses kann aber als Schließen, eben nicht zur Grundlegung einer Axiomatik dienen und ist in der Mathematik selbst natürlich nicht universalisiert. Die Mathematik selbst muss der Kritik der Universalisierung des berechnenden Vorstellens hierin enthoben sein, gerade weil dieses Denken, als ein Teil von ihr, dieser entnommen ist.

Der offenbare Vorteil einer Interpretation von Heideggers Denken an den einfachen Gegenständen eines Kalküls ist eine hohe Schärfe der so getroffenen Unterscheidungen. Eine Schärfe des Begriffs und der Unterscheidung ist allerdings, gerade in der von im Spätwerk aus Sachgründen geforderten „Zweideutigkeit“¹⁴³, zunächst problematisch. Nun ist zwar eine mathematisch-

¹⁴¹ Vgl. GA 65, S. 145.

¹⁴² Vgl. GA 17, S. 217.

¹⁴³ Die Zweideutigkeit wurde in „Sein und Zeit“ noch als ein Aspekt des Geredes als Verfallsform der Sprache bestimmt, aber diese Bestimmung erklärt nicht, warum die Zweideutigkeit nun gerade gefordert sein soll. Auch in den Beiträgen wird das anfängliche Denken gerade als „unvermeidlich“ zweideutig (GA 65, S. 68) bestimmt. Da vermittels der metaphysischen Überdeterminierung des Alltäglichen, die gleichursprünglich Ausgangspunkt jedes Denkens bleibt, dieses sich immer geradezu gewaltsam befreien muss. Daher muss Heidegger auch festhalten, dass jedes Fragen nach der Wahrheit ein „Ausgehen von der *wesentlichen* Zweideutigkeit“ (GA 65, S. 353) ist. Diesem Gedanken also folgend muss die Zweideutigkeit eine andere Rolle spielen, als bloß Moment der Struktur des Man zu

naturwissenschaftliche Klarheit und Unterscheidbarkeit der Begriffe von Heidegger in Bezug auf die Philosophie abzulehnen, da diese eine mögliche Unschärfe in den Sachen notwendig übergehen.¹⁴⁴ Im Folgenden wird aber eine irreduzible Unschärfe selbst, auch im Hinblick auf die einfachen Gegenstände des Spencer-Brownschen Kalküls betrachtet werden. Diese Unschärfe oder genauer Unbestimmtheit soll hier daher nicht übergangen werden, sondern muss im Folgenden gerade ins Zentrum der Untersuchung rücken. Die Frage, an welcher sich eine Auseinandersetzung von Spencer-Brown und Heidegger überhaupt orientieren muss, ist aber diejenige der Struktur der Anzeige überhaupt.

Dadurch, dass Heidegger hier losgelöst von der phänomenologischen Erfahrung betrachtet wird, welche in seinen Texten zum Ausdruck kommt und diese „logifiziert“ oder formalisiert wird, geht die vorliegende Untersuchung ein gewisses Risiko ein, welches aber auch notwendiger Teil einer jeden Interpretation ist. Es besteht die Gefahr, diese logisch-formale Perspektive mit der Sache selbst zu verwechseln. Also die aus der phänomenologischen Betrachtung gewonnene Form unabhängig von dieser Betrachtung zu verwenden, dies macht aus der vorliegenden Betrachtung in gewisser Hinsicht einen technischen Text. Allerdings ist dem entgegenzuhalten, dass diese Gefahr, solange sie als Bruch mit dem Text von Heidegger erkannt ist, ausgeschaltet werden kann. Zwar spricht sich Heidegger scheinbar für eine Philosophie aus, die von dem Modewort des Authentischen her verstanden werden könnte: „Über den Sinn der Objektivität der Objekte entscheidet nur die Bodenständigkeit und Kraft des Daseins des Menschen.“¹⁴⁵

Allerdings muss, um diese Authentizität anzunehmen, zunächst klar sein, was hier der „Boden“ ist, den Heidegger meint. Im Weiteren soll der vorliegende Text gerade zeigen, dass auch im Sinne Heideggers der Boden der Bodenständigkeit des Daseins nur ein Nichts oder eine ontologische Unbestimmtheit sein kann, die deswegen ihr Tragen als Grund nicht einfach einbüßt. Daher muss ein in dieser Hinsicht technischer Text nicht schon in sich selbst eine Verdeckung seiner Herkunft sein, solange er diesen Bruch als dieses Nichts nicht leugnet, sondern hervorhebt. Entsprechend ist der Ansatzpunkt der vor-

sein und ein philosophisches Denken muss diese Zweideutigkeit gerade als Sachbestimmung fassen.

¹⁴⁴ Vgl. GA 17, S. 286ff.

¹⁴⁵ GA 34, S. 210.

liegenden Untersuchung von Heideggers Denken gerade dieser Bruch als solcher, und es soll versucht werden zu zeigen, dass dieser in einer logischen Sprache zum Ausdruck kommen kann, wenngleich nicht in einer Logik der Prädikation.

Dieses „Problem“, dass trotzdem *Aussagen oder Prädikationen* über das Vorprädikative formuliert werden, ist im Rahmen der vorliegenden Untersuchung nicht aus der Welt zu schaffen. Es ist ein Punkt notwendiger Inkonsistenz, welcher nicht übergangen werden darf, will man nicht die Kernthese selbst verleugnen. Daher kann der vorliegende Text nicht systematisch sein und muss es doch gleichzeitig sein wollen. Der Bruch selbst wird dabei letztlich als Kern einer systematischen Heidegger-Lektüre angesetzt, als die ontologische Unbestimmtheit, um welche alles Sprechen vom Sein kreisen muss. Daher lässt sich dieser Bruch, wie es z. B. Lacan oder auch Schelling denken, nicht nur als verlorener Ursprung denken, sondern der Verlust des Ursprungs ist die Bedingung der Möglichkeit, diesen überhaupt zu sehen.

Um deutlich zu machen, wie Heidegger logische Bestimmtheit denkt, wird dabei zunächst der Vortrag „Was ist Metaphysik?“ im Hinblick auf die Bestimmung des Nichts betrachtet. Von dieser Reflexion des Bestimmens ausgehend soll dann der Formbegriff bei Spencer-Brown betrachtet werden. Danach werden die Grundprobleme der Logik aus der Perspektive Heideggers diskutiert, um schließlich das Indikationskalkül Spencer-Browns im Hinblick auf die Probleme der Logik, wie Heidegger sie fasst, zu betrachten. Im letzten Schritt wird sich dadurch eine scharfe Distinktion fassen lassen, die in Verbindung mit dem Begriff des „Streites von Welt und Erde“ zu sehen ist.

II.2.1. Orientierung an der Bestimmung

Einleitend wurde bereits darauf hingewiesen, dass Heideggers Bestimmung der Wissenschaft in „Was ist Metaphysik?“ eine logische Figur verwendet, die auch mit der oben thematisierten Anzeige zusammenhängt. Diese soll im Folgenden genauer entfaltet werden, auch im Hinblick auf die oben dargestellten Aspekte der formalen Anzeige.

Heidegger stellt zunächst in „Was ist Metaphysik?“ die im Titel formulierte Frage. Um diese jedoch zu klären, also zu bestimmen, was Metaphysik sei, muss man nach Heidegger zunächst eine metaphysische Frage stellen, anhand welcher der spezifische Bereich des Metaphysischen entfaltet werden kann. Die Frage, welche Heidegger derart untersucht, ist Folgende: „Was geschieht

wesentliches mit uns im Grunde des Daseins, sofern die Wissenschaft unsere Leidenschaft geworden ist?“¹⁴⁶

Sofern Wissenschaft in diesem Sinne kein einzelnes Sachgebiet umgreift, sondern eine Weise des Verhaltens in der Welt ist, in welchem die unterschiedlichen Wissenschaften, trotz Sachverschiedenheit zusammenkommen, muss die Bestimmung von Wissenschaft ausgehend von diesem Verhalten gedacht werden. Das bedeutet, dass hier zunächst eine *Perspektive* aus dem Lebensvollzug eingenommen werden soll. Heidegger bestimmt diesen Begriff der Wissenschaft so, dass er zunächst festhält, dass Wissenschaft als Verhalten in der Welt ein „In-die-Nähe-kommen zum Wesentlichen aller Dinge“¹⁴⁷ ist. Dieses Nähern ist dadurch charakterisiert, dass es die Dinge bzw. Seiendes, zum Gegenstand einer „Durchforschung und begründenden Bestimmung“¹⁴⁸ macht. Die Wissenschaft soll damit als Bezugsstruktur hin zu Seiendem gedacht werden, daher ist ihr „Weltbezug“ bestimmendes Moment der Wissenschaft. Die diesen Weltbezug dabei bestimmende „Haltung“, die eingenommen werden muss, ist die der Sachlichkeit, was bedeutet, dass die Erforschung des Seienden ihre Leitung von dem Seienden nimmt, also aus jenem, was betrachtet und untersucht werden soll. Der Bezug, welcher als Wissenschaft zum Seienden hin besteht, soll so das Maß des In-die-Nähe-kommens aus demjenigen nehmen, worauf der Bezug selbst gerichtet ist. Diese Sachlichkeit ist dabei eine „Unterwerfung unter das Seiende“¹⁴⁹ selbst. Daher ist dieses Untersuchen und Betrachten der Wissenschaft nach Heidegger als ein „Einbruch“ des seienden Menschen in das Seiende im Ganzen zu fassen, d. h. von dem Menschen als Teil des Seienden wird das Seiende in Form dieser Untersuchung erschlossen.¹⁵⁰ Dieser Ausgangspunkt wird jedoch von Heidegger – wie bereits erwähnt – konterkariert, indem jede dieser Bestimmungen der Wissenschaft, wann immer ihr Verhältnis zum Seienden zum Ausdruck kommt, mit einem gleichzeitigen unbestimmten Ausschluss des Nichts formuliert wird. Im Weltbezug heißt dies, dass dieser auf „das Seiende selbst – und sonst nichts“ geht. Die Haltung soll ihre Führung vom „Seiende selbst“ nehmen „– und weiter nichts“. Auch der Einbruch soll eine Auseinandersetzung mit dem „Seiende

¹⁴⁶ GA 09, S. 103.

¹⁴⁷ Ebd., S. 104.

¹⁴⁸ Ebd.

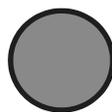
¹⁴⁹ Ebd.

¹⁵⁰ Ebd., S. 105.

selbst – und darüber hinaus nichts“ sein.¹⁵¹ Damit wird von Heidegger auf eine Auswahl oder Markierung des Seienden durch die Bezugsstruktur der Wissenschaften hingewiesen, die allerdings über das durch diesen Bezug Markierte hinausgeht, und zwar in diesem Bezug selbst, denn das Seiende wird in ein Verhältnis zu dem Nichts gesetzt. Heidegger macht hier auf eine Art Überschuss aufmerksam, welcher im Anzeigen oder Markieren des Seienden im Ganzen selbst liegt. Gleichzeitig ist der Gegenstandsbereich damit in seiner „Datenmenge“ nicht verändert. Das Wissen kann dieses Nichts nach Heidegger jedoch nicht als solches greifen, da die Wissenschaft es in ihrem Bezug auf das Seiende ausschließt: „Das Nichts wird ja gerade von der Wissenschaft abgelehnt und preisgegeben als das Nichtigte.“¹⁵²

Die Preisgabe des Nichts ist begründet in der Orientierung an eben der Datenmenge selbst. Daher, weil der Bezug zu diesem so gefassten Gegenstand, schon als Auswahl oder Indikation selbst diesen Überschuss produziert, ihn aber gleichzeitig, als nicht der Datenmenge entsprechenden, fallenlassen muss. Diese Preisgabe des Nichts ist aber nicht bloßes Verschwinden desselben, denn es wird in der Bestimmung des Weltbezugs im „und sonst nichts“ in Anspruch genommen. Warum ist dies so? Ist das „und sonst nichts“ nicht ein letztlich überflüssiges Moment der Bestimmung des Weltbezugs?

Was Heidegger hier aber verwendet, ist zunächst eine ganz grundlegende Form von Bestimmung überhaupt. Heidegger verweist zwar nicht darauf, aber er übernimmt hier, zumindest im Wortsinne, den Grundsatz Spinozas „omnis determinatio est negatio“, zumal er feststellt, dass in der dem Weltbezug der Wissenschaft zugrunde liegenden Bestimmung des Gegenstandes von dem Weltbezug her auf eine Außenseite des Bestimmten hingewiesen wird, die gleichzeitig mit dem Eingeschlossenen ist. Diese Außenseite kann aber im Hinblick auf das Bestimmte bloß als Nichts gefasst werden. Diese Weise von Bestimmung lässt sich bildlich, mit einem Kreis darstellen:



Versteht man nun das Seiende zunächst als dasjenige, was im Kreis die graue Fläche ist, so lässt sich an diesem einfachen Symbol eine Dreiheit, welche als Bestimmtheit auftritt, aufzeigen. Da ist zunächst das Bestimmte, die Grenze

¹⁵¹ Ebd.

¹⁵² Ebd., S. 106.

zwischen beiden, die auch als Maß des Unterscheidens verstanden werden kann und zuletzt eine unbestimmte, aber möglicherweise bestimmbare Außenfläche. Wenn Heidegger hier eine derartige auswählende oder anzeigende Bestimmung der Wissenschaft verwendet, dann benutzt er eine Beschreibung dieser Bestimmung, welche sehr einfach dargestellt werden kann. Diese Form der Bestimmung kann als Kreis z. B. auch im Sand gezogen werden oder als Ball im dreidimensionalen Raum. Wesentlich ist ihr nur, dass sie ein Bestimmtes, von dem Unbestimmten abgrenzt, aus welchem dieses hervorgehoben wird. Auch kann in der Wissenschaft selbst z. B. die Psychologie abgehoben werden von denjenigen Wissenschaften, welche sich mit dem Geist beschäftigen, hierbei wird keine visuelle Grenze gezogen, sondern ein Maß der Zuordnung verwendet. Die derartig gezogene Bestimmung ist somit nicht auf Räumlichkeit angewiesen, sondern kann völlig abstrakt verstanden werden. Dabei ist allerdings zentral, dass die Bestimmung in diesem Sinne immer die Auswahl eines Bereiches innerhalb eines in der Bestimmung selbst nicht bestimmten Umfassenden ist. Wird aber das Seiende im Ganzen ausgewählt, so muss das Außen dieser Auswahl schlechterdings Nichtseiendes oder Nichts sein.

Dieser Begriff von Bestimmtheit muss damit auch von dem Begriff des Bestimmten abgegrenzt werden, wie ihn Hegel fasst, denn die Grenze zwischen Bestimmtem und Unbestimmtem ist dann nicht „das Nichtsein des Anderen“.¹⁵³ Denn es gilt hier nicht, dass „das Andere [...] selbst ein Etwas“¹⁵⁴ ist, sondern eben, dass es ein zudem noch unbestimmbares Nichts ist – ein radikal Anderes. Auch die Grenze zwischen Bestimmtem und dem Nichts mag zwar ähnlich bestimmbar sein wie für Hegel, aber sie ist anders bestimmt als „Nichtsein“ „des einen wie des anderen Etwas, somit des Etwas überhaupt“.¹⁵⁵ Die Grenze, welche Heidegger in seinem Beispiel der Bestimmung der Wissenschaft mit der Blicknahme auf das Nichts überschreitet, grenzt nicht an ein anderes Seiendes, sondern an das unbestimmbare Nichts – dies jedoch nicht, weil er sie übergeht, sondern weil in ihr als Grenze ein „Fort- und Hinausschwingen“¹⁵⁶ liegt, wie Scheler es ganz ähnlich artikuliert. Daher muss Heidegger auch als Beispiel einen Bezug auf das „Ganze des Seienden“¹⁵⁷ anführen, weil es ihm um eine bestimmte Grenze geht, deren Jen-

¹⁵³ Hegel: Wissenschaft der Logik I, S. 136.

¹⁵⁴ Ebd.

¹⁵⁵ Ebd.

¹⁵⁶ Scheler 1957, S. 47.

¹⁵⁷ GA 09, S. 105.

seits nicht ein anderes Etwas ist, sondern das radikal Unbestimmte ist. Mit diesem Zeigen verweist die Bestimmung des Seienden in „Was ist Metaphysik?“ unmittelbar, sofern dieses in der einheitlichen Zeigebewegung miteingeschlossen ist, auf das von ihr ausgeschlossene „und sonst nichts“¹⁵⁸ des Nichts. Dieses Nichts ist, dies arbeitet Heidegger in seiner Platon-Lektüre in „Vom Wesen der Wahrheit“ heraus, als „Überschuß“ oder „Mehrbestand“¹⁵⁹ gegeben. Dieser Mehrbestand hängt aber nach Heidegger unmittelbar mit dem Sein zusammen, als Bezugnahme auf dieses.¹⁶⁰ Dieser Bezug zum Sein ist auch in der einfachsten Wahrnehmung gegeben, und zwar als Nichtseiendes, welches „notwendig entzogen“ ist¹⁶¹, aber mit dem Seienden zusammengegeben ist. Daher hat diese Denkfigur des Bestimmens zudem einen Bezug zur zentralen Frage Heideggers; der Frage nach dem Sein. Aber auch in den Beiträgen findet sich ein Hinweis auf diese Überschüssigkeit des Nichts, die er als das „Übermaß im Wesen des Seyns (das Sichverbergen)“¹⁶² bezeichnet.

Nun kann man einwerfen, dass dieses Nichts bloß besteht, da die Außenseite der Bestimmung unbestimmt gelassen wurde. Als diese äußerste Grenze artikuliert sich hier jedoch auch eine Bestimmung jeder Grenze innerhalb des Seienden, insofern das Andere jenseits der Grenze als Etwas verstanden, wieder einen umfassenderen Rahmen von Bestimmung verlangt, welcher erneut eingegrenzt werden müsste, um nicht ein unbestimmtes Äußeres zu haben. Das Nichts als Unbestimmtheit, welches nicht abseits oder ohne die Bestimmungsform gedacht werden kann oder darf, entzieht sich so zwar einer Bestimmung, bleibt aber für diese immer auch notwendig und erhalten. Es gehört so verstanden zum Wesen der Bestimmung selbst. Mit der Perspektivierung des Äußeren als Ganzes des Seienden umgeht Heidegger diese repetitive Forderung nach dem anderen Etwas und kann damit die Figur der Bestimmung ohne ihre durch sie selbst eingeforderte Wiederholung thematisieren.

Was Heidegger in „Was ist Metaphysik?“ damit herausstellt, ist nicht bloß die Dreiheit dieser Bestimmungsform, sondern dieser Dreiheit kommt in ihrem Zusammengehören noch etwas implizit hinzu, wenn die Wissenschaft, „wo sie ihr eigenes Wesen auszusprechen versucht“, notwendig „das Nichts zu

¹⁵⁸ Ebd., S. 106.

¹⁵⁹ GA 34, S. 190.

¹⁶⁰ Vgl. ebd., S. 233.

¹⁶¹ Ebd., S. 217.

¹⁶² GA 65, S. 249.

Hilfe“ ruft.¹⁶³ Dieses Implizite der Dreiheit ist die indikative Bewegung oder der Wink als Einheit der Unterscheidung des Bestimmten gegen das Unbestimmte. Zum Moment der Unterscheidung in der Bestimmung gehört diese Indikation oder Anzeige notwendig. Da ein Stehenbleiben in einem der beiden Aspekte der Unterscheidung, eben diese selbst unerkennbar machen würde, ist es klar, dass die indikative Bewegung notwendigerweise ein Moment der Unterscheidung im Prozess der Bestimmung sein muss. Anstatt der Unterscheidung käme nur das Unterschiedene in den Blick. Die Unterscheidung kann nur sinnvoll erfasst werden, wenn in ihr eine Bewegung ist.

Dieser Gedanke, des Primats der indikativen Bewegung, wird von Heidegger auch in der Bestimmung der Sprache wiederholt aufgegriffen, wenn er etwa die Sprache nicht nur als System von Zeichen oder Symbolen versteht, sondern diese Zeichen selbst im Zeigen fundiert sieht.¹⁶⁴ Somit lässt sich auch der Ansatz bei der Phänomenologie an diese Bestimmungsform anknüpfen. *Wenn das Zeigen die Grundform der Sprache ist und die Phänomenologie wesentlich auf die sprachliche Selbst-Anzeige des Gegebenseins gerichtet ist, so ist eine Untersuchung des Zeigens gleichzeitig die Untersuchung der formalen Struktur der Phänomene.*

Daraus folgen unmittelbar zwei für das Folgende wesentliche Aspekte, denn zum einen ist Sprache dann im Sprechen, also im Vollzug derselben, als Zeigen fundiert und zum anderen ist Sprache als Sprache folglich der Zusammenhang der Zeigebewegung selbst oder wie Heidegger es ausdrückt: „das Gefüge eines Zeigens, darin die Sprechenden und ihr Sprechen, das Gesprochene und sein Ungesprochenes aus dem Zugesprochenen verfügt sind [...]“¹⁶⁵

Aus dieser Auffassung von Sprache soll hier zunächst der Zusammenhang von Sprechenden und Sprechen ausgeblendet werden. Dieser wird im weiteren Verlauf der Untersuchung im Hinblick auf die existenzielle Streitbewegung genauer betrachtet. Dies lässt sich auch an Heideggers Vorrangstellung der Sprache gegenüber dem Sprechenden festmachen, weil die Sprache selbst spricht und nicht zuerst ein Bewusstsein oder Subjekt, muss auch zunächst dieses Sprechen geklärt werden. Hier ist zunächst der Zusammenhang von Gesprochenem, Ungesprochenem und Zugesprochenem relevant. Insofern diese als Aspekte eines Zeigens verstanden werden, lässt sich das Gesprochene als angezeigt Bestimmtes fassen, das Ungesprochene hingegen als Unbe-

¹⁶³ GA 9, S. 106.

¹⁶⁴ Vgl. GA 12, S. 233ff.

¹⁶⁵ Ebd., S. 240.

stimmtes, jenseits des Bestimmten. Das Zugesprochene kann als die Selbst-Anzeige der Sprache verstanden werden, da Heidegger in dem Kontext des zitierten Vortrags gerade über das „Sichzeigen“¹⁶⁶ der Sprache gegenüber dem Sprecher spricht und das Zusprechen hier daher nicht vom Sprecher her gefasst werden kann.

Wenn aber in der Bestimmung der Wissenschaft eine Bewegung enthalten ist, die zumindest in der Überschreitung oder dem Hinübergehen über eine Grenze besteht, so liegt in dieser also, in dem eigentlichen Wortsinn, eine „Transzendenz“ auf das Nichts hin. Einen weiteren wichtigen Hinweis auf die innere Struktur dieser Transzendenz der Bestimmung, formuliert Heidegger auch im Vorwort zum Aufsatz „Vom Wesen des Grundes“.¹⁶⁷ Dort weist er darauf hin, dass das Nichts als Nichts des Seienden und das Nichts als Differenz von Sein und Seiendem zwar nicht dasselbe sind, dass sie aber dieselbe Sache der ontologischen Differenz betreffen. Daher kann gesagt werden, dass die Grenze innerhalb der Bestimmungsform doch in gewisser Hinsicht ein „Nichts“ sein muss. Wenn also die Figur des Zeigens selbst nicht Seiendes sein kann, da sie notwendig in der Bestimmung des ontischen Seienden dieses überschreitet, ist das in ihr gefasste Nichts als jenseits des Seienden Befindliches auch ein *Hinweis als Anzeige* ihres eigenen ontologischen Stands. Wie jedoch diese beiden Weisen des Nichts zusammenhängen, ergibt sich daraus zunächst nicht. Gleichzeitig kann diese Transzendenz auch keine einseitige Bewegung sein, denn die Problematik der „Transzendenz ins Nichts“, die Heidegger in „Was ist Metaphysik?“ als ein Hinausgehen über das Seiende denkt, führt aus der Sicht Heideggers aber gerade in diesem Hinausgehen zum Seienden selbst.¹⁶⁸ Die Transzendenz als Begriff muss also als eine noch zu bestimmende Wechselwirkung des Ganzen dieser Bewegung verstanden werden, welche auch als Nichts gefasst werden kann.

Da nun diese Bewegung in ihrer Gesamtheit von Heidegger der Sprache zugesprochen wird, findet sich auch in der Erstauflage von „Was ist Metaphysik?“ die Feststellung, dass die „Logik im gewöhnlichen Sinne“¹⁶⁹ ungeeignet sei, diese Probleme auszudrücken. Dieses „im gewöhnlichen Sinne“ sagt, dass hier an eine Logik gedacht wird, *welche zwar nicht die Gewöhnliche ist*, aber die

¹⁶⁶ Ebd., S. 242.

¹⁶⁷ Vgl. GA 09, S. 123.

¹⁶⁸ Vgl. ebd., S. 116.

¹⁶⁹ Ebd., S. 107. So in der 1. Auflage 1929. In den späteren Auflagen findet sich nur „Logik“ in Anführungszeichen gesetzt.

beschriebenen Probleme besser erfassen kann. Ein Versuch, gerade diese Bestimmungsform logisch zu greifen und zu untersuchen, ist von George Spencer-Brown gemacht worden, diese Form von Bestimmung soll im Folgenden zunächst betrachtet werden.

II.2.2. Die Bestimmungsform

Bevor nun die Indikation genauer betrachtet werden kann, müssen die Grundbestimmungen der Form als Indikation bei Spencer-Brown aufgezeigt werden. Dies lässt sich aufgrund der Reduziertheit des Kalküls schwerlich anders tun als durch eine Darstellung und Kommentierung der Axiomata, welche Spencer-Brown verwendet, die Voraussetzung für sein Kalkül sind. Spencer-Brown beginnt sein Kalkül folgendermaßen:

„We take as given the idea of distinction and the idea of indication, and that we cannot make an indication without drawing a distinction. We take, therefore, the form of distinction for the form.“¹⁷⁰

In dieser ersten Bestimmung der Form kann diese entweder als unterscheidendes Hinweisen gefasst werden oder als hinweisendes Unterscheiden. Beide Möglichkeiten, diese zwei Sätze zu deuten, werden im Verlauf der „Laws of Form“ als Weisen verstanden, ein und denselben Prozeß der Indikation zu betrachten. Dies ist eine wesentliche Kennzeichnung der Vorgehensweise in den „Laws of Form“, da gezeigt wird, wie aus einem einzigen indikativen Prozess Differenzierungen entstehen und auch wieder aufgehoben werden können, jeweils abhängig von ihrem Standpunkt und Kontext.¹⁷¹

In diesem Sinne sind die von Spencer-Brown gebrauchten Worte „distinction“ und „indication“ in ihrem Gebrauch im Englischen gerade in dieser Hinsicht bedeutsam. Hierauf haben Schönwälder und Wille in dem Kommentar „George Spencer-Brown, Eine Einführung“ auch aufmerksam gemacht. Spencer-Brown verwendet „distinction“ anstelle von „difference“, da im Englischen „distinction“ für unterscheidende Handlungen gebraucht werden kann, die nicht notwendig auf einer wirklichen Differenz beruhen müssen, wie etwa in der englischen Redewendung „a distinction without difference“. Auch „indication“ umfasst als Bedeutungsfeld sowohl den Sinn von Zeichen („sign“) wie auch „suggestion“, was Schönwälder/Wille als „Wink“ über-

¹⁷⁰ Spencer-Brown 1979, S. 1.

¹⁷¹ Vgl. Schönwälder et al. 2004, S. 66: Diese schlagen vor, von systematischer Ambiguität zu sprechen.

setzen, wodurch sowohl das „Anzeigen von etwas“ als auch ein Moment von Selbst-Anzeige aufgegriffen wird.¹⁷² „Indication“ und „distinction“ verweisen von sich aus auf die grundlegende Form oder, mit Heidegger verstanden, auf die grundlegende Vollzugsform der Sprache, die Spencer-Brown als Form überhaupt versteht.

Folgend auf die einleitenden Hinweise der Voraussetzungen, die Spencer-Brown macht, wird eine Definition von „distinction“ gegeben:

„Distinction is perfect continence.“¹⁷³

Diese Definition muss so verstanden werden, dass sie das Bedeutungsfeld von „perfect“ und „continence“ wirklich ausreizt. Spencer-Brown verweist auch innerhalb des AUM-Kongresses auf dieses Ausreizen gerade auch der lateinischen Herkunft seiner Begrifflichkeit. „Perfect“ kann, auch mit Blick auf den weiteren Verlauf der „Laws of Form“, neben der unmittelbaren adjektiven Bestimmung von Vollständigkeit und Exaktheit, hier auch mit Blick auf die Bedeutungsnuancen des lateinischen „perficere“ als Hinweis auf einen Vollzug der „distinction“ und auf das „vollenden“ und „zustande bringen“ derselben verstanden werden, auch Heidegger denkt zumindest den griechischen Begriff „τελειότης“ im Sinne dieser Bewegtheit in die Anwesenheit hinein.¹⁷⁴ „Continence“ kann entsprechend auch mit Hinblick auf den Verlauf der „Laws of Form“, welche im Wesentlichen explizieren, was in dieser Definition gefasst wird, in einem weiteren Bedeutungsfeld interpretiert/übersetzt werden. So steht „continence“ im englischen Sprachgebrauch sowohl für eine allgemeine Fähigkeit der Selbstkontrolle und Selbstgenügsamkeit, allerdings ohne Bezug zu einem Etwas, dessen man sich enthält, wie das deutsche „Enthaltbarkeit“ meint. Zum anderen wird es als technischer Begriff verwendet für den räumlichen Zusammenhalt, z. B. im Sinne der Zentripetalkraft und des Zusammenhaltes fester Körper. Des Weiteren kann der Bedeutungsgehalt von „continence“ auch in Bezug auf das von „continentia“ abgeleitete Adjektiv „contins“ als „angrenzend“, „unmittelbar folgend“, aber auch als „zusammenhängend“ und „fortlaufend“ erweitert werden. Zuletzt ist auf die Verwendung des „is, to be“ bei Spencer-Brown hinzuweisen, denn Spencer-

¹⁷² Vgl. ebd., S. 67.

¹⁷³ Spencer-Brown 1979, S. 1.

¹⁷⁴ Vgl. auch die Betrachtung des Begriffs der Vollendung bei Heidegger (griech. τελειότης; lat. perfectio), der als Hervorkommen oder Herstellen einen ähnlichen Prozesscharakter hat. Vgl. hier V.2.1.

Brown will selbst keine Aussagen über das Sein treffen, sondern „is“ soll aufgefasst werden als „Lasst uns so tun, als ob“. Daher ist die Intention der „Laws of Form“ zunächst nichts anderes als die Beobachtung der Konsequenzen, welche sich aus der Formbestimmung ergeben.¹⁷⁵

Mögliche Übersetzungen der Definition nach Schönwälder und Wille sind: „Unterscheiden ist vollzogener Zusammenhang“ und „Unterscheidung ist vollkommene Enthaltbarkeit“.¹⁷⁶ Diese beiden Übersetzungen sind offenbar auf den ersten Blick widersprüchlich. Allerdings lässt sich diese scheinbare Widersprüchlichkeit auflösen, wenn beachtet wird, was Spencer-Brown im Laufe der Untersuchung der „Laws of Form“ herausstellt, nämlich dass es sich bei der Form als Form um eine prozessuale Struktur handelt. Solange nicht angenommen wird, dass sie beide ein und denselben Prozess beschreiben, in welchem die Unterscheidung als Grenzziehung getroffen wird, müssen diese Übersetzungen widersprüchlich erscheinen. Mit Blick auf die Prozessstruktur der Form hingegen bezeichnen die Übersetzungen einmal das Ergebnis des Prozesses als einer vollzogenen und umgrenzten Unterscheidung und zum anderen das Unterscheiden als das Ziehen der Grenze, welche beide Seiten der Differenz umfassen muss, sofern sie in einen zunächst undifferenzierten Bereich sich hinein vollzieht.

Spencer-Brown selbst erläutert diese Definition eben in diesem Sinne, als das Ziehen einer Grenze, die durch dieses Ziehen zwei unterschiedlich gewertete Bereiche schafft, die nicht ohne Überschreitung der Grenze einander begegnen.¹⁷⁷ Diese Unterschiedlichkeit der Werte der getrennten Bereiche ist dabei zentral, denn eine Bezugnahme auf einen Bereich wäre nicht möglich, wenn diese sich nicht unterscheiden lassen. Daher ist die „distinction“ auch abhängig von einem „motive“, welches eine unterschiedliche Wertigkeit, schon im Prozess der „distinction“ verortet. Dabei ist aber zentral, dass es keine Wertgleichheit in einer Unterscheidung gibt, und zwar gerade, weil Spencer-Brown hier eine vergleichbare Figur anführt wie Heidegger. Denn „Wert“ bei Spencer-Brown ist nur als „marked space“ und „unmarked space“ verstanden. Daher schafft jede Grenzziehung diese beiden Bereiche, indem sie nicht bloß unterscheidet als „difference“ von zwei Bereichen, die je Etwas sind, sondern in diesem Unterscheiden als „distinction“ nur Indikation *eines* Etwas ist.

¹⁷⁵ Vgl. Schönwälder et al. 2004, S. 68.

¹⁷⁶ Ebd., S. 69.

¹⁷⁷ Spencer-Brown 1979, S. 1.

„Motive“ ist hier also reduziert auf ein Hinweisen im Sinne *einer* Richtung „auf x hin“, und x ist nur durch diese Richtung zunächst bestimmt. Der „unmarked space“ hingegen ist schlichtweg die Abwesenheit von Indikation und damit „distinction“. Entsprechend kann jede so indizierte Unterscheidung als solche als markiert gelten und ist durch die Markierung selbst benannt, dadurch können zwei Weisen der Indikation an einer „distinction“ festgehalten werden, obgleich „dictinction“ und Indikation gleichgesetzt werden. Zum einen kann eine „distinction“ *benannt* werden, d. h. ein Name wird gleichgesetzt mit der „distinction“ selbst. Das Nennen eines Namens ist dann die Wiederholung der „distinction“, d. h. dasselbe der ersten Indikation wird erneut indiziert. Diese reduzierte Bestimmung des Wertes ist auch zentral für das erste Axiom „The law of calling“:

„The value of a call made again is the value of the call.“¹⁷⁸

Das bedeutet, dass eine zweimalige identische Indikation eine Wiederholung ist, die beide Male dasselbe indiziert und daher identisch mit der ersten ist. Im später eingeführten Zeichensystem drückt sich dies so aus:

$$\lrcorner \lrcorner = \lrcorner$$

Wiederholung wird hier im starken Sinne als identisch gedacht und nicht als psychologische Wiederholung, in welcher die erste Wiederholung enthalten ist. Die Wiederholung ist schlichtweg dieselbe Indikation, nur erneut benannt. Grundfigur der „distinction“ als Indikation bleibt auch die Bewegung der Indikation selbst, und darin ist das zweite Axiom „The law of crossing“ fundiert:

„The value of a crossing made again is not the value of the crossing.“¹⁷⁹

Da eine „distinction“ als Indikation über ein Motiv bestimmt ist, ist die Bewegung der Indikation im Grundmodell von Bestimmtem, Grenze und Unbestimmtem immer je eine Überschreitung bzw. Eingrenzung hin je auf den markierten oder unmarkierten Bereich. Daher indiziert die Indikation je den Wert, auf welchen hin sie die Grenze überschreitet. Dies nennt Spencer-Brown „crossing“ im Unterscheid zum „call“. Im Ersteren wird der Wert der Indikation benannt, indem die Indikation wiederholt wird, der Name ist allerdings in

¹⁷⁸ Ebd.

¹⁷⁹ Ebd., S. 2.

diesem Fall die Indikation selbst, daher gibt es hier keinen Unterscheid zwischen Wiederholung und Wiederholtem, es kommt zu einer absolut identischen Wiederholung. Im „crossing“ hingegen wird aktiv indiziert, wenn vom Ausgangspunkt der ersten Indikation heraus erneut ein „crossing“ erfolgt, also aus der Innenseite einer Indikation als „distinction“ wieder zur Außenseite hinausgegangen wird, so wird auch die Grenze der ersten Indikation als „distinction“ wieder aufgehoben, da die Indikation keinerlei Erinnerungsfunktion auf dieser fundamentalen Ebene besitzt. Im Zeichensystem drückt sich dies so aus:



Die leere Fläche zeigt die Abwesenheit eines indizierten Bereiches an. Das Indikationskalkül setzt sich entsprechend nur aus dem „cross“ \neg als Zeichen und dessen unmarkierter Abwesenheit zusammen.

Dieses Indikations- oder Distinktionskalkül ist hier nun besonders interessant, weil die Form bei Spencer-Brown sowohl Anzeige ist wie auch dem bei Heidegger entnommenen Modell von Bestimmung entspricht. Weil nun dieses Modell als vergleichbare Anzeige, wie die von Heidegger in „Was ist Metaphysik?“ verstanden werden kann, kann mithilfe des Indikationskalküls betrachtet werden, inwiefern aus einer solchen unterscheidenden Anzeige heraus eine Selbst-Anzeige des Anzeigens gefasst werden kann, und zwar als ein logisches Problem.

II.2.3. Indikation

Was sagt Heidegger selbst aber über eine solche Logik, bzw. welche Anforderungen muss die Logik erfüllen, um der obigen Bestimmungsform gerecht zu werden? Denn Heidegger arbeitet zwar seit seinem Frühwerk an einer Neuformulierung oder „Erschütterung“ der Logik, allerdings bleibt diese in seinem Werk nur in einer Rekonstruktion des Gedankens fassbar, da Heidegger die unzureichende Formalisierung der Logik zwar kritisiert,¹⁸⁰ aber keine explizite formale Struktur entwickelt, welche diese korrigiert. Der einzige An-

¹⁸⁰ Vgl. GA 61, S. 20: „Die Definitions-idee der ‚formalen‘ Logik ist hierin aufgehoben, und das schon deshalb, weil diese Definitions-idee und die ‚formale‘ Logik gar nicht ‚formale‘ sind, sondern immer wesentlich von einer materialen Gegenstandregion (Sachen, Lebendes, Bedeutsames) und deren bestimmter kenntnismäßiger Erfassungstendenz (ordnendes Sammeln) her orientierenden ‚logischen‘ Problematik entspringen.“

satzpunkt für die Rekonstruktion der formalen Struktur einer solchen Erschütterung ist dem Namen nach die „Sigaretik“¹⁸¹, welche aber nicht als „Formalwissenschaft“ gedacht wird und auch nicht als solche ausformuliert ist, sondern ein Hinweisen oder Verweisen auf das Nicht-Formulierbare des Seyns ermöglichen soll.

Ein Versuch, diesen Bereich der Sigaretik zu fassen, kann sich aber zunächst nur negativ an den Aspekten der Logik orientieren, welche Heidegger als unzureichend versteht. Hierbei muss der Versuch, die Bestimmung in ihrer Dimension der vier dargestellten Momente in ein Verhältnis zur Logik als Formalwissenschaft zu setzen, den Anhalt geben. Dass hierfür nicht die mathematische Logik ausgehend von Boole verwendet werden kann, kann man durchaus negativ von Rudolf Carnap in seiner Kritik „Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache“ übernehmen, insofern dieser die Unmöglichkeit der Übersetzung der heideggerschen Sprache in die mathematische Logik kritisiert.¹⁸² Hier jedoch soll diese angebliche Unmöglichkeit als „metalogische“ Perspektive aufgegriffen werden, da diese Unmöglichkeit selbst auf eine logische Struktur verweist, da die Prädikatenlogik sich notwendigerweise im Bereich prädikativer Bestimmung bewegen muss, daher die oben angezeigte Figur des Zeigens als Ganze selbst nicht greifen kann. Das Spencer-Brownsche Kalkül kann hier Anhaltspunkt sein für eine logische Perspektivierung des Problems der Selbst-Anzeige.

II.2.3.1. Form und Inhalt

Wenn die von Heidegger geforderte Form der Indikation selbstanzeigend sein soll, darf in ihr keine starke Differenz von Form und Inhalt liegen. Die Form logischen Schließens hingegen muss aus dem üblichen Umgang mit ihr heraus als schlichtweg notwendig angesehen werden, da diese sich nur begrenzt selbst thematisieren kann. Dieser Kritikpunkt an der Logik wird von Heidegger schon früh aufgegriffen und kann derart verstanden werden, dass die in der logischen Analyse verhandelten Probleme der Logik nachfolgend gedacht werden. Die Logik ist eine Form, in welcher ein Inhalt untersucht wird, welcher aber nicht Teil der Form selbst ist.¹⁸³ Im Hinblick auf die Figur des Zeigens kann dies deutlich werden, da die prädikative Logik den Bereich des Un-

¹⁸¹ GA 65, S. 78f.

¹⁸² Carnap 2004, S. 93ff.

¹⁸³ Vgl. Trawny 2006, S. 133.

bestimmten in der Markierung, der notwendigerweise vorprädikativ ist, nicht greifen kann. Das bedeutet nun, dass in der prädikativen Logik die Form des Anzeigens selbst nicht betrachtet werden kann, sie muss notwendigerweise als unlogisch erscheinen.

Dieses Problem wird zudem deutlicher, wenn betrachtet wird, dass Operand und Operator in der Logik auf verschiedenen Ebenen stehen. Der Operand kann daher nicht in derselben Hinsicht thematisiert werden, wie es ein Operator wird. Dieses Problem führt bei Carnaps Untersuchung der heideggerschen Sprache zu der Behauptung, dass dieser sich nach Carnap in unlogischen d. h. sinnlosen Sätzen ausdrücke, gerade weil das Nichts nicht selbst negiert werden könne. Eine solche Verwendung der Logik kann daher aber die Strukturen, auf welchen sie gründet, aber nicht sinnvoll thematisieren, sondern muss eine Substitution des jeweilig besprochenen Gehaltes mit seiner Position im Sprachzusammenhang vollziehen, also mit Heidegger gesprochen in eine un-eigentliche Sprache verfallen. Der Bezug zum Gehalt, muss so geradezu überschrieben sein mit dem Sprechen über diesen, und zwar so, dass das „Gesagtsein, das Diktum, der Ausspruch“ für die „Echtheit und Sachgemäßheit“¹⁸⁴ der Aussage stehen, ohne jedoch die Grundlage dieser Struktur selbst zu thematisieren.

Dass die moderne Logik, wie Carnap sie versteht, jedoch auf einer Indikation oder Anzeige beruht, lässt sich im Hinblick auf deren erste Mathematisierung bei Boole durchaus zeigen, insofern dieser Heideggers „das Seiende – und sonst Nichts“ in eigenen Worten verwendet:

„Let us employ the symbol 1, or unity, to represent the Universe, and let us understand it as comprehending every conceivable class of objects whether actually existing or not [...].“¹⁸⁵

Wenn Boole die Auswahl der Klassen oder Mengen als repräsentiert in der 1 aufgreift, vollzieht er jenen Bestimmungs- oder Auswahlakt, welchen Heidegger als Zeigen versteht. Da dieser Akt selbst jedoch nicht thematisiert wird und auch nicht werden kann, da er kein Objekt ist, sondern ein Vollzug oder eine Tätigkeit, bleibt das Auswählen notwendigerweise außerhalb des Ausgewählten. Daher ist die von Heidegger gestellte Frage in Bezug auf die Anzeige auch keine Frage der Bestimmung von Mengen.

¹⁸⁴ SZ, S. 168.

¹⁸⁵ Boole 1847, S. 15.

Diese Differenz von Form und Inhalt scheint auf den ersten Blick schwer zu umgehen zu sein, da jede formale Bestimmung doch zunächst unabhängig von konkreten Sachbestimmungen zu sein scheint. Es sei denn, es gibt eine Selbst-Anzeige der Form. Gerade diese Selbst-Anzeige der Form untersucht Spencer-Brown,¹⁸⁶ da das Spencer-Brownsche Kalkül sich nur in der Sachbestimmung der Form selbst bewegt. Zu Beginn des Essays „Laws of Form“ wird zunächst festgelegt, dass die Untersuchung bloß die Untersuchung der Form einer ersten Unterscheidung ist, und zwar nicht einer Ur-Unterscheidung,¹⁸⁷ sondern einer *zufällig auswählbaren Unterscheidung, welche durch eine Aufforderung an den Leser, diese Unterscheidung zu treffen, produziert wird*. Von dieser Unterscheidung als Unterscheidung wird ausgegangen und gezeigt, dass in jeder einmal getroffenen Unterscheidung sowohl weitere Unterscheidungen getroffen werden können wie auch Unterscheidungen aufgehoben werden können. Dieses Unterscheiden wird dann ausgeführt, hin auf diese Grundmöglichkeit der Aufhebung einer Unterscheidung und der Möglichkeit weiterer Unterscheidungen innerhalb der ersten Unterscheidung. Hierbei ist im Hinblick auf die heideggersche Kritik besonders interessant, dass nicht nur diese beiden Bewegungen, sondern auch der Operand im „cross“ = \neg kondensiert sind. Denn das „cross“ ist sowohl indikative Markierung¹⁸⁸, Aufforderung zu dieser Indikation¹⁸⁹ wie damit auch unterscheidende und ent-scheidende Operation¹⁹⁰, d. h. im Spencer-Brownschen Kalkül *fallen Operand und Operator als Anzeigen in eins*.

Wenn Operand und Operator aber in eins fallen, so müsste die Form eines Ausdrucks des Kalküls sich selbst als Inhalt umfassen müssen, und zwar nicht so, dass sie sich bloß reproduziert. Daher demonstriert Spencer-Brown, dass ein solches Selbstverhältnis möglich ist, welches aber gleichzeitig die Demonstrierbarkeit desselben sprengt. Was Spencer-Brown nämlich innerhalb des Indikationskalküls zeigen kann, ist die Identität eines Ausdruckes mit seinen Wiederholungen, aber nicht in dem Sinne, dass der Ausdruck reproduziert

¹⁸⁶ Vgl. Schönwälder et al. 2004, S. 67.

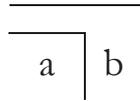
¹⁸⁷ Es wird nur aufgefordert: „Draw a distinction“, dabei wird keine bestimmte vorausgesetzt. Vgl. Spencer-Brown 1979, S. 3.

¹⁸⁸ Vgl. ebd., S. 4.

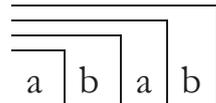
¹⁸⁹ Vgl. ebd., S. 5.

¹⁹⁰ Vgl. ebd., S. 6.

wird, sondern im starken Sinne identisch ist mit einer theoretisch unendlichen Wiederholung seiner selbst.¹⁹¹ Daher kann dieser Ausdruck α :



Gleichgesetzt werden mit dem Ausdruck β ¹⁹²:



Dieses „Echelon“¹⁹³ alternierender und sich je einschließender Folgen von a und b ist theoretisch unendlich wiederholbar durch eine klar bestimmte Schrittsequenz von Umstellungen, in welcher der Wert der Ausdrücke immer gleichbleibend ist. Daher kann, wenn die Anweisung der Befolgung der Schrittsequenz gegeben wird, ohne dass eine zeitliche Grenze dieser Befolgung angenommen („timelessly“¹⁹⁴) wird, der Ausdruck sich unendlich in sich wiederholen. Wenn α aber identisch ist mit β und mit der Wiederholung von α in β , dann muss α , wenngleich dies nicht demonstrierbar ist, notwendig mit der unendlichen Wiederholung von sich selbst identisch sein. Ein Ausdruck kann sich daher selbst unendlich oft enthalten, was Spencer-Brown als „Re-entry“ bezeichnet. Daraus folgt nun, dass eine Anzeige in der Form, wie sie Spencer-Brown untersucht und ansetzt, grundsätzlich reflexiv ist.

Wenn man also annimmt, dass die heideggersche Anzeige grundsätzlich auf dieselben formalen Grundbedingungen wie die Spencer-Brownsche Form ausgerichtet ist, so kann die Selbst-Anzeige des Anzeigens in dieser rekursiven und potenziell unendlichen Wiederholung liegen. Eine Anzeige als Bestimmung, wie sie in „Was ist Metaphysik?“ formuliert wird, muss sich als Anzeige auch immer selbst anzeigen. Im Hinblick auf die in der Anzeige liegende Möglichkeit der Wiederholung ihrer selbst als einer in der Form des Anzeigens fundierten Beweglichkeit, liegt aber eine weitere Differenz zur Prädikationslogik. Denn gerade diese Vollzugsdimension, welche auch bei Spencer-Brown zentral ist, lässt sich im Hinblick auf die mathematische Logik nicht fassen,

¹⁹¹ Vgl. ebd., S. 55.

¹⁹² Bedingung dafür ist die Anwendung der Konsequenzen C1, C4, C5 und der Initiale J2, die je noch auf J1 und C2 beruhen.

¹⁹³ Spencer-Brown 1979, S. 55.

¹⁹⁴ Ebd., S. 56.

wenn Booles Grundvorstellung akzeptiert wird, dass nur substantivierte Verben, und das heißt letztlich zeitlich als Vorhandene gesetzte, in der mathematischen Logik ausdrückbar sind.¹⁹⁵ Der Vollzug ist wie oben gezeigt für Heideggers Denken hingegen zentral. Ein Vorrang des Prozesses, wie Heidegger ihn ansetzt, lässt sich aber nun nicht innerhalb der mathematischen Logik Booles ausdrücken, folglich besitzt diese zunächst keine Zeitdimension, da nur die Ergebnisse von Prozessen als schon Ausgewählte thematisiert werden können.

Die Einheit von Operand und Operation im „cross“ von Spencer-Brown hingegen ist, als Aufforderung zur Indikation in der oben genannten Weise des Bestimmens, selbst eine grundsätzliche Form der Transzendenz als eines Überschreitens von Immanenz und Bestimmtheit. Denn die grundsätzliche Bewegung der Indikation selbst ist als Überschreiten der durch die Indikation gesetzten Grenze zu fassen, die ihre Vollständigkeit nur in der Bewegung vom Ausgangspunkt über die Grenze zum Indizierten hin hat. In diesem Sinne nimmt Spencer-Brown formal diejenige Struktur in Anspruch, welche Heidegger als Ek-sistenz und damit als fundamentale Zeitstruktur bezeichnet. Diese ist in ihrer Minimalbestimmung durch Heidegger eben auch als ein Herausstehen aus der Immanenz gefasst.¹⁹⁶ Insofern die Minimalbestimmung einer Indikation also nicht eine Aussage, sondern ein Hinweisen ist, kann nicht die Aussage als Grundfigur einer indikativen Logik und damit auch einer Logik überhaupt,¹⁹⁷ verstanden werden.

II.2.3.2. Aussage

Hierin liegt zunächst zweierlei, zum einen ist die grammatische Form der Aussage „Subjekt–Prädikat“ nach Heidegger in einer bestimmten Ontologie des Vorhandenens fundiert. Der Begriff des Vorhandenens wird von Heidegger verwendet im Sinne des „Existierens“ als „Wirklich-sein“ oder „Tatsächlichkeit“.¹⁹⁸ Nun ist die zentrale Struktur der Vorhandenheit ihre präsentische Zeitdimension. Das Vorhandene in der Aussage ist zweitens als beständige

¹⁹⁵ „The substantive verb is the only verb recognised in Logic; all others are resolvable by means of the verb to be and a participle or adjective“ (Boole 1847, S. 20).

¹⁹⁶ Vgl. GA 15, S. 382.

¹⁹⁷ Sie kann zwar Grundfigur eines logischen Kalküls sein, ist damit aber nur Repräsentation der Logik, nicht diese selbst.

¹⁹⁸ GA 35, S. 69.

Präsenz und als eine sich durchhaltende Anwesenheit,¹⁹⁹ also als Subjekt und Substanz gedacht, an welchem sich dann veränderliche Prädikationen zeigen können. Als solche stabile Anwesenheit ist sie aber dem Prozessualen gegenüber als vorgängig gedacht. Wenn aber Anwesenheit als prädiziertes Subjekt aus dem Zeigen als dessen Bestimmtes heraus gefasst werden muss, dann ist dieses Zeigen selbst dem Verhältnis von Subjekt und Prädikat vorgängig, da die Bestimmtheit eines vorhandenen Bestimmten schon in ihrem zugrunde liegenden Wesen als Zeigen eine Bewegung aufweist. Anders ausgedrückt verlangen die von Boole vorausgesetzten Axiome bereits das indikative Auswählen, dieses ist ihnen in der Sache vorausgesetzt, wenngleich es sich nur in ganzen Sätzen darstellen lässt.

Diese Bewegung führt, weil sie eine Grundbestimmung der Indikation überhaupt ist, auch zum Phänomen des Re-entry, welches aus der Explikation der ersten Unterscheidung heraus entsteht. Nun kann das Re-entry, wenn die oben dargestellten Bedingungen desselben (klare Schrittfolge, Gleichheit des Wertes, endlose Wiederholung) gegeben sind, folgendermaßen vereinfacht dargestellt werden:

$$\begin{aligned}
 f &= \overline{\overline{\overline{\dots a} \mid b} \mid a} \mid b \\
 &= \overline{fa} \mid b
 \end{aligned}$$

Das f , welches hier den Gesamtausdruck markiert, tritt daher in den eigenen Innenraum je in einer geradzahligen Tiefe wieder ein.²⁰⁰ Da die Wertigkeit von Ausdrücken und damit auch Variablen, im Indikationskalkül überhaupt reduziert ist auf den „marked space“ und „unmarked space“ kann nun überprüft werden, mittels der „rule of dominance“²⁰¹, welche Wertigkeiten der Ausdruck f haben kann. Dadurch ergeben sich für drei der möglichen vier Belegungen eindeutige Werte für f , bei $a = m$ und $b = m$ ist $f = n$, bei $a = m$ und $b = n$ ist $f = m$, bei $a = n$ und $b = m$ ist $f = n$. Wenn jedoch die Variablen als $a = n$ und $b = n$ bestimmt werden, hängt der Wert des Gesamtausdrucks von

¹⁹⁹ GA 40, S. 210f.

²⁰⁰ Vgl. auch Schönwälder et al. 2004, S. 174.

²⁰¹ „If an expression e in a space s shows a dominant value in s , then the value of e is the marked state. Otherwise, the value of e is the unmarked state.“ (Spencer-Brown 1979, S. 15)

der Belegung von f selbst ab.²⁰² Der Ausdruck verlässt den von Spencer-Brown zunächst angenommenen Rahmen der Repräsentation (T1-T4), durch welchen gesichert wurde, dass der Wert jedes Ausdrucks eindeutig bestimmt ist, wenngleich er aus diesem folgt, da er unterbestimmt ist, bzw. eine Unbestimmtheit seines Wertes sich ergibt. Diese Unbestimmtheit ergibt sich bloß daraus, dass von einem Ausdruck α durch die unbegrenzte Wiederholung der begrenzten Schrittfolge zu dem äquivalenten Ausdruck A gegangen wird. Dabei ergibt sich aber, dass dieses Problem aber nicht innerhalb der Mittel zu lösen ist, welche Spencer-Brown bis zu diesem Punkt entwickelt, gleichzeitig folgt aber $\alpha \neq A$ algebraisch aus dem bisherigen. Daher muss Spencer-Brown zu Gleichungen zweiten Grades übergehen, welche mit dieser neuen notwendigen Unbestimmtheit selbst arbeiten.

Diese Unbestimmtheit von Ausdrücken gilt nun, da sie eine logische Folge der Form von Indikation selbst sind, auch für die Form selbst, denn das Indikationskalkül schließt rein durch Äquivalenz. Dies impliziert auch notwendig für die Indikation, dass diese, solange sie in einem unendlichen oder zeitfreien („timelessly“²⁰³) Rahmen gedacht ist, notwendig in sich selbst als unbestimmt gedacht werden muss. Dies lässt sich auch auf die Bewegtheit des Bestimmens selbst zurückführen. Denn diese Bewegtheit des Bestimmens ist, als ein Herausgehen oder Herausragen aus dem scheinbar stabil Bestimmten, immer schon eine teilweise Negation der Stabilität eben dieses Bestimmten, da es eben auf das Nichts oder Negative jenseits des Bestimmten angewiesen ist, wie Heidegger in „Was ist Metaphysik?“ zeigt. Daraus folgt, dass das Ausgeschlossene des Nichts, welches in *jeder* Indikation erzeugt wird, nicht nur mit dem Indizierten zusammen ist, sondern in der Selbst-Anzeige der Indikation sogar mit dem Indizierten in einem *unbestimmbaren Zusammenfallen nur greifbar wird*.

Gleichzeitig ist das in der Negation der Bestimmung Gefasste nicht eine Entität, sondern Unbestimmtheit als Nicht-Gezeigtes. Da diese Unbestimmtheit darüber zu greifen ist, dass sie im *Zeigen als Nicht-Gezeigtes ist*, kann sie als solche auch im Sinne einer möglichen Bestimmung erscheinen. Denn gerade dieses Nichts als Leere²⁰⁴ kann auch bei Spencer-Brown immer in Hinsicht auf eine

²⁰² Ebd., S. 57.

²⁰³ Ebd., S. 56.

²⁰⁴ Dieses Nichts als Leere soll hier zunächst nur so verstanden werden, dass die formalen Strukturen dieser Leere im Verhältnis zum Bestimmten betrachtet wird, das „Was“ dieses

mögliche Indizierbarkeit gesehen werden,²⁰⁵ ohne jedoch als Leere dabei zu verschwinden. Sie stellt daher im doppelten Sinne eine virtuell mächtige Negativität dar, denn zum einen liegt in dieser ein umfassender Möglichkeitshorizont von Bestimmungen und zum anderen ist dieser Möglichkeitsraum nicht bereits auf bestimmtes Wirkliches bezogen, d. h. auch nicht in irgendeinem Sinne außerhalb ihres Möglich-seins fundiert. Das bedeutet, dass der Möglichkeitsraum von Indikation nicht als die zu einer Wirklichkeit hinzugedachte Möglichkeit derselben verstanden werden kann, sondern eine fundierende Negativität darstellt

Mit Deleuze/Bergson lässt sich nun, wie oben dargestellt, diese Dimension der möglichen Bestimmtheit als eine der reflexiven Bestimmtheit innewohnende Virtualität oder Unbestimmtheit fassen,²⁰⁶ welche den scheinbar stabilen Raum des Bestimmten immer schon zu sprengen droht, insofern sie, wie Heidegger es in „Was ist Metaphysik?“ vorführt, die Verweisung auf das Ausgeschlossene notwendig macht. Eine stabile Anwesenheit eines intelligiblen Bestimmten ist damit der Sache nach aber der Bewegung der Indikation untergeordnet.

II.2.3.3. Wahrheit

Ein weiterer von Heidegger wiederholter Kritikpunkt an der Logik ist die ontologische Dimension von Wahrheit als Vorhandenheit. Mit der Ansetzung des Wirklichen als Präsenz bzw. Vorhandenheit wird gleichzeitig das Wesen der Wahrheit als Adäquatio verstanden, das Wahre wird also als Repräsentation (Vorstellung) angesetzt.²⁰⁷ Nun ist unmittelbar zwischen dem Wahren und der Wahrheit klar zu unterscheiden. Das Wahrsein eines Seienden in der Repräsentation ist etwas anderes als die Repräsentation, welche die Form dieser Wahrheit ist. Diese ist zunächst eben das spezifische Verhältnis von der Präsentation des Seienden und der Repräsentation als vorstellender Wiederholung desselben. Da Heideggers Begriff des Wirklichen nicht präsentisch sein kann, wenn neben dem präsentisch Vorhandenen auch das Nicht-Vorhandene ein Teil der formalen Erfassung des Phänomens als Gegebensein sein

Nichts im Sinne der heideggerschen Explikation des Phänomens selbst wird erst im zweiten hier vorliegenden Kapitel betrachtet werden.

²⁰⁵ Nach „I 1“ kann jede Leerstelle als „Position“ gefüllt werden, da diese equivalent mit der Leere ist. Vgl. Spencer-Brown 1979, S. 28.

²⁰⁶ Vgl. Deleuze 2007, S. 53ff.

²⁰⁷ Vgl. GA 20, S. 69ff.

muss, so kann entsprechend die Wahrheit nicht in der Wiederholung dieser Präsenz als Repräsentation liegen. Der Begriff der Wahrheit muss entsprechend in besonderem Sinne für eine Reflexion des Zeigens Gegenstand des Fragens werden.

Denn wenn eine jegliche vorhandene Bestimmtheit bereits in ihrem Bestimmen, d. h. dem ihr konstitutiven Akt durch ein unbestimmtes Nichts mitbestimmt ist, so muss sich in einer Logik des Zeigens, wenn sie ihre eigene Form als Inhalt umfassen soll, ein Zustand zeigen, welcher dieses virtuelle Nichts als wirkliches Moment der Bestimmtheit beachtet, und diese dürfte auch nicht innerhalb einer Zweiwertigkeit von Wirklichkeit und Unwirklichkeit verharren. Gerade diese Zweiwertigkeit, reduziert auf markierten und unmarkierten Zustand, führt bei Spencer-Brown wie oben beschrieben zur Notwendigkeit der Einführung von Gleichungen zweiten Grades, welche mit dieser neuen Unbestimmtheit der Ausdrücke als scheinbar drittem Zustand arbeiten. Dieser dritte Zustand ist nun nicht die Leere des Nichts selbst, sondern die in sich notwendig unbestimmte Bewegung der Bestimmung selbst, welche zwischen Bestimmtheit und Unbestimmtheit des Nichts oszilliert.²⁰⁸ Im Indikationskalkül Spencer-Browns wird dieser dritte Zustand als *imaginär* bezeichnet, und mit diesem wird auch die Zeit als Aspekt der Form eingeführt.²⁰⁹

Gesetzt den Fall, dass der imaginäre Zustand nun als Oszillation eine Bewegung von der Bestimmung zur Unbestimmtheit oder Unbestimmtheit zur Bestimmung ist, kann dieser imaginäre Zustand als die Bewegung der Indikation selbst verstanden werden. Das Re-entry ist in diesem Sinne doppelt zu verstehen: Zum einen sind die Re-entry Ausdrücke Wiederholungen ihrer selbst, zum anderen wird aber in der Wiederholung der Prozess der Indikation selbst in den Blick genommen. Daher kann Spencer-Brown unterscheiden zwischen dem Re-entry als Form der Wiederholung²¹⁰ und dem „Re-entry into the Form“²¹¹ als der Identifikation der Indikation mit der Wiederholung der Form selbst. Dass nun gerade die Oszillation schon in der ursprünglichen Form angelegt ist, kann man auch aus dem Titel des Re-entry zusätzlich herauslesen. Denn wäre die Grundbestimmung der Form nicht im Sinne eines Herausstehens aus der Bestimmtheit gefasst, sondern im Sinne des Vorhandenen in sich

²⁰⁸ Vgl. Spencer-Brown 1979, S. 57f.

²⁰⁹ Vgl. ebd., S. 58.

²¹⁰ Vgl. ebd., S. 56ff.

²¹¹ Ebd., S. 69ff.

stabil, so wäre das Re-entry als ursprüngliche Zeit, und damit auch die aus dieser folgenden, linearen Zeit nicht im Indikationskalkül abbildbar. Der imaginäre Zustand als dritter, neben dem Bestimmten und Unbestimmten kann nur sinnvoll gedacht werden, wenn diese *wesentliche Unbestimmtheit* der Oszillation nicht nur als Mangel oder Unvollständigkeit, sondern gleichzeitig auch als die Möglichkeit von Bestimmung überhaupt gedacht wird.

Das Indizierte als Bestimmtes ist einzurahmen in ein Herausstehen aus der Indikation, welches gleichzeitig in einen Kontext möglicher Bestimmtheit hineinsteht. Daher auch liegt in der Inklusion des nicht-realen Möglich-seins des Nichts die ganze Mächtigkeit des Kalküls, denn die Oszillation des imaginären Zustandes, welche die Bewegung der Indikation selbst ist, kommt nur vermittels der Virtualität des Nichts zustande, da diese die Möglichkeit von Bestimmung ist.

Damit zeigt sich nun aber auch ein interessantes Phänomen der Selbst-Anzeige der Anzeige, denn es folgt, dass ein selbstanzeigender Ausdruck, welcher sich selbst als unendliche Wiederholung seiner selbst enthält, nicht mehr als bestimmt gedacht werden kann. Das sonst rein durch Äquivalenzen bestimmte Indikationskalkül zeigt hierbei also einen Bruch in der Äquivalenz seiner selbst auf. Obwohl die Anzeige sich selbst in unmittelbarer Selbst-Anzeige enthalten kann, kommt mit dieser Selbst-Anzeige eine wesentliche Unbestimmtheit in das Anzeigen selbst, die höher steht als die bloße Unbestimmtheit als Nicht-Bestimmtes oder Nicht-Angezeigtes. Höher daher, weil sie als die innere Struktur der Indikation gefasst ist. Damit besitzt die Selbst-Anzeige des Anzeigens zwar Momente einer intellektuellen Anschauung oder Intuition, insofern jegliche Anzeige von Etwas immer auch *unmittelbare* Selbst-Anzeige des Anzeigens ist, gleichzeitig unterläuft sie aber die Sicherheit einer solchen Erkenntnisform, wenn sie eine wirkliche Unbestimmtheit erkennbar macht. Dies ist scheinbar eine Paradoxie.

Mit der Einführung eines imaginären Zustandes in das Kalkül wird also das Konzept der Wahrheit als zweiwertig aufgegeben, da dem Umfang der Wahrheit ein Zustand hinzugefügt wird, welcher nicht dem Bestimmten oder Wahren entspricht, aber gleichzeitig weder Falsch noch Nichts ist. Dieser Zustand ist bei Spencer-Brown unbestimmt in Hinsicht auf die Wertigkeit eines Ausdrucks als Ganzes²¹² und kann dabei noch zusätzlich Gradunterschiede der

²¹² Wobei der Ausdruck eben durch nichts anderes bestimmt ist als durch seine Wertigkeit, daher also unbestimmt ist.

Unbestimmtheit annehmen.²¹³ Spencer-Brown spricht daher davon, dass das Indikationskalkül sowohl vor der Wahrheit (im Sinne des Wahrseins) wie auch vor der Existenz (im Sinne der Vorhandenheit) liegt.²¹⁴ Mit Heidegger gesprochen, muss die „Ek-sistenz“, als die grundsätzliche Bewegtheit der Indikation oder Anzeige verstanden wird, als „Hineingehaltenheit in das Nichts“²¹⁵ gefasst werden. Wenn nun dieses Bewegen-über-die-Grenze grundlegender ist als die möglichen Wertzustände des Wahrseins, wenngleich gleichursprünglich mit diesen, dann muss Wahrheit, als die Struktur, in welcher die Präsenz von Etwas als einer Weise von Wahrsein eingelassen ist, deutlich gegenüber dem Wahrsein eines vorhandenen Etwas abgegrenzt werden. Mit diesem dritten Wert kann die Wahrheit nicht mehr als angemessenes Abbilden eines Vorbildes gefasst werden, denn das Oszillieren des imaginären Wertes ist offenbar vor jeder möglichen präsentischen Abbildung zu fassen, welche ein irgendwie bestimmtes Vorbild benötigt. Gleichzeitig ist die Ebene der imaginären Werte, als jeder Abbildbarkeit vorgängig, grundsätzlich undemonstrierbar, da sie nach Spencer-Brown immer unendliche Ausdrücke umfasst, also hier auch unbestimmbare Ausdrücke sind.²¹⁶

Daher können im Hinblick auf diese Oszillation keine Schlussregeln im engeren Sinne gefasst werden. Die Oszillation selbst kann daher nur durch spekulative Einsicht erfasst werden, ihre Konsequenzen hingegen sind beobachtbar. Auch könnte man nicht die Beweisführung, welche durch Spencer-Brown zwar vermittelt Regeln geführt wird, sinnvoll kodifizieren, da diese eben den Beweis eines wesentlich *unbestimmten* Zustandes liefert. Da dieser Zustand wesentlicher Unbestimmtheit die Bewegung der Indikation selbst ausmacht, ist dieser im engeren Sinne, wenngleich er die Form der Indikation selbst ist, auch für Spencer-Brown nur als Indikationsmarkierung abbildbar.

Sofern diese wesentliche Unbestimmtheit sowohl die Unbestimmtheit der virtuellen Leere des Nichts als auch das Bestimmte umfasst, kann sie nicht entsprechend der Maßstäbe verstanden werden, nach welchen die Pole der Oszillation bestimmt sind. Die wesentliche Unbestimmtheit darf aber auch nicht mit einer Ganzheit jenseits der Bestimmtheit gleichgesetzt werden, denn sie wird eben in der zufällig getroffenen Unterscheidung aufgezeigt, mit welcher

²¹³ Vgl. Spencer-Brown 1979, S. 57f.

²¹⁴ Vgl. ebd., S. 101.

²¹⁵ GA 09, S. 115.

²¹⁶ Spencer-Brown 1979, S. 57f.

das Indikationskalkül beginnt. Nicht in einem Zurückgehen hinter die Differenz, sondern als Streit oder Oszillation *in der Differenz oder Endlichkeit einer konkreten Unterscheidung*. Ein Aufheben der Oszillation kann offenbar je nur in eine Richtung vollzogen werden und stellt nicht hinter der Oszillation eine höhere Bestimmtheit oder Ruhe dar, sondern bloß den Stillstand der Oszillation und damit einen Kollaps derselben in die Bestimmtheit oder das Nichts. Dieser Kollaps ist allerdings nicht als Problem zu verstehen, im Gegenteil zeigt sich in diesem die Fundierungsleistung der Indikation, nicht aber diese selbst. Darin liegt auch eine wesentliche Einschränkung der Dreiheit der Form, denn diese drei Aspekte sind keine Eigenschaften der Form, sondern in einer Einheit ihre Bewegtheit, wie sich auch im Weiteren zeigen wird. Die Logik Spencer-Browns ist in dieser Hinsicht einwertig oder unitiv, und nicht zwei- oder dreiwertig.

II.2.3.4. Virtualität

Mit dieser jetzt gewonnenen Komplexität der Indikation lässt sich der Begriff der Virtualität, wie er oben von Deleuze übernommen wurde, unterscheiden in die Bewegung der Indikation, die als Oszillation zwischen Bestimmtem und Unbestimmtem greifbar wurde, und die Bewegung der Unbestimmtheit jenseits der Bestimmung. Zudem eröffnet Spencer-Browns Indikationskalkül hier einen weiteren Aspekt der komplexen Indikationsstrukturen, wie sie auch im Begriff der Virtualität liegen.

Die oben zitierte Eigenschaft des Virtuellen, dass es *Anderes gibt*, ohne dass es *mehrere gibt*,²¹⁷ lässt sich nun genauer greifen. Zunächst ist dasjenige, was hier bisher als Unbestimmtes jenseits des Bestimmten gefasst wurde, ein solches Anderes. Denn das Unbestimmte ist zwar dem Bestimmten entgegengesetzt, allerdings nicht als Gegensatz, denn es kann zwar, wenn das Bestimmte A ist, nur als -A aufgefasst werden. Allerdings wird damit übergangen, was Spencer-Brown als eine zentrale Folge der Bestimmungsform greift, nämlich die Äquivalenz bestimmter Ausdrücke mit der Leere. Das bedeutet, dass der unbestimmte Raum sowohl als bestimmbar erscheint wie auch in dieser Bestimmbarkeit seine Unbestimmbarkeit behält. Was bedeutet es aber, dass ein Aus-

²¹⁷ Deleuze 2007, S. 59.

druck Äquivalenz mit der Leere hat? Ein solcher Ausdruck, welcher als „Initial 1. Position“ Grundlage der primären Algebra bildet, ist dieser:

$$\overline{\overline{p} | p} =$$

Hier muss die Leere nach dem Gleichheitszeichen nun ernst genommen werden, was Spencer-Brown auch verschiedentlich demonstriert, nämlich als die universale Einsetzbarkeit von Ausdrücken, die mit der Leere äquivalent sind und damit die folgenden Einsetzungen in eben demselben Ausdruck ermöglichen:

$$\overline{p | p} =$$

Sowohl:

$$\overline{\overline{p} | \overline{p | p | p}} =$$

Als auch

$$\overline{\overline{\overline{p} | p | p} | p} =$$

Alle diese Ausdrücke sind identisch in ihrem Wert, da etwas, das dem „unmarked space“ wertgleich ist, an jeder beliebigen Stelle zwischen zwei Zeichen, seien diese „crosses“ oder Variablen, eingesetzt werden kann. Nun ließe sich einwenden, dass diese Ausdrücke je alle gleich sind in Hinsicht auf ihren Wert und daher durch eine solche Einsetzbarkeit keine wesentlichen Veränderungen möglich sind. Dem ist zuzustimmen, allerdings wird zum einen die Veränderung in Hinsicht auf die Betrachtung der Form im Indikationskalkül erst zum Problem, wenn der imaginäre Wert thematisch wird, und zum anderen muss diese als virtuell angesprochene Komplexität eben nicht real sein, sie muss nur wirklich sein, also Wirkungen im Kalkül selbst zeigen. Die imaginären Werte sind allerdings nur mit der Grundlage darstellbar, die in der primären Algebra geschaffen wird, und diese verwendet das Initial 1. Die Oszillation in den imaginären Werten hat daher diese Virtualität der Leere zur Voraussetzung. Die imaginären Zustände umfassen daher auch die Virtualität

der Leere, bzw. sie sind eine Oszillation sowohl von virtueller Leere als auch „marked space“, was eben bedeutet, dass die Betrachtung von Veränderung, wie sie in der Transformation von bestimmten Werten in imaginäre Werte zu beobachten ist, nicht ohne die Leere im Ausdruck selbst geschieht.

Sofern nun der Ausdruck, welcher der Leere äquivalent ist, in jede Ebene und jede Innenseite eines „crosses“ eintragen lässt, lässt sich sagen, dass der Wert des „marked space“ eigentlich ein „marked unmarked space“ ist, die Form also, da sie indizierend ist, immer auch Indikation der Leere selbst ist. Das Indizierte ist als solches immer ein weiterer Rahmen von möglicher Indikation, und damit auch unbestimmt. Diese Interpretation des Kalküls teilt Spencer-Brown und sieht es gleichzeitig als eine der intellektuellen Herausforderungen an, die sich ergeben, wenn die indikative Form untersucht wird:

„It is, I am afraid, the intellectual block which most of us come up against at the points where, to experience the world clearly, we must abandon existence to truth, truth to indication, indication to form, and form to void, that has so held up the development of logic and its mathematics.“²¹⁸

Festzuhalten ist also, dass das Markierte oder Bestimmte fundiert ist in der Leere, und zwar von einer Leere als virtueller, weil diese gerade als notwendiger Aspekt der Markierungsbewegung oder Indikation gegeben ist. Die Leere, auf welche diese Indikation dann jeweils geht, da der „marked space“ innerhalb jedes Ausdrucks immer als weiter bestimmbarer verstanden ist, muss daher auch als virtuell anzusehen sein.

Damit liegt nun aber eine besondere Bedeutung in dem imaginären Zustand, denn dieser ist sowohl als Indikation der Indikationsbewegung selbst wie auch als die Bewegung der Indikation als Unterscheidung zu greifen. Die eigentliche Mächtigkeit des Virtuellen liegt daher nicht in der Leere selbst, sondern in der *wesentlichen Unbestimmtheit*, welche in der Oszillation liegt. Und zwar, weil diese Unbestimmtheit hier nicht übergeht in eine höhere Bestimmtheit, sondern von einem vollständig Bestimmbaren in dem Moment ins Unbestimmbare abgeleitet, sobald ein reflexives Verhältnis gegeben ist, da reflexive Ausdrücke immer nur als oszillierende Ausdrücke greifbar sind. Mit dem reflexiven Selbstverhältnis ist also auf einer rein formalen Ebene immer auch ein unbestimmtes Mehr gegeben. Gleichzeitig ist dieser wesentlich mit Zeitlichkeit verknüpfte Zustand das Bestimmen oder die Bestimmtheit selbst, weil die Indikations-

²¹⁸ Spencer-Brown 1979, S. 101.

oder Distinktionsbewegung das Bestimmte als solches erst ermöglicht, da der Re-entry als die Bewegung der Form selbst gefasst werden kann.

Ein Begriff von Virtualität in diesem Sinne kann also nur als ein Begriff eines temporalen Prozesses gedacht werden, der gleichzeitig als solcher nicht mit sich selbst versöhnbar sein kann, außer in seinem Zugrundegehen, also als Kollaps in das Leere oder Bestimmte, obgleich er dennoch identisch mit sich ist. Es wird sich im Folgenden zeigen, dass dies nicht ein systematisches Problem ist, sondern geradezu ein Kernelement der folgenden Interpretation Heideggers. Zunächst scheint hier der Ansatz zwar in eine schlechte Unendlichkeit zu verfallen, allerdings ist diese schlechte Unendlichkeit nur dann ein Problem, wenn der zentrale Punkt übergangen wird, dass systematisch nicht das Eine angesetzt wird.²¹⁹ Zuletzt ist festzuhalten, dass dieser Begriff von Virtualität nicht nur das Virtuelle als Mit-gemeintes innerhalb der Sprache markieren soll, sondern Virtualität in diesem speziellen Sinne der Indikation in die Leere hinein.

II.2.3.5. Metapher

Hierfür soll, mit dem hier aufgezeigten Hintergrund einer Logik des Zeigens, die Frege-Interpretation von Jaques-Alain Miller, die dieser in dem Aufsatz „Suture“ vorträgt, als Orientierung genommen werden, um Freges „Grundlagen der Arithmetik“ mit Blick auf die in ihr liegende Indikation zu lesen. Miller weist dort darauf hin, dass Frege in den Grundlagen die Zahlenreihe nur daher logisch herleiten kann, weil er bei der Herleitung der Null ein Nichts in Anspruch nimmt.²²⁰ Dieser Hinweis soll hier zunächst genügen, um direkt in den Argumentationsgang Freges einzusteigen.

Frege operiert zunächst mit drei zentralen Begriffen: dem Begriff, dem Gegenstand und der Anzahl. Diese sind durch ihre Verhältnisse untereinander eindeutig bestimmt. Ein Gegenstand ist ein solches, was unter einen Begriff fällt, selbst aber kein Begriff ist, sondern vermittelt eines Namens etwas Einziges und eindeutig Bestimmtes.²²¹ Ein Begriff ist umgekehrt bestimmt dadurch, dass er eine prädikative Aussage über Gegenstände ist, welche unter diesen fallen, aber selbst kein Gegenstand sein kann.²²² Die Anzahl ist im

²¹⁹ Hierzu vgl. auch Badiou 2005, S. 185ff.

²²⁰ Miller 1977, S. 29f.

²²¹ Frege 2008, S. 49.

²²² Ebd., S. 48.

Gegensatz zu diesen komplexer. Sie wird als eine Eigenschaft von Begriffen verstanden.²²³ Frege kommt zu dieser, indem er von einem zufälligen Begriff „F“ ausgeht. Zu diesem bildet er den Begriff „gleich dem Begriffsumfang von F“. Der Umfang dieser beiden Begriffe, da er gleich ist, kommt überein in der logischen Beziehung φ . Diese Beziehung φ , die beiden Begriffen zukommt und nur die „Gleichzahligkeit“²²⁴ dieser Begriffe ausdrückt, dass dieselbe Menge von Gegenständen unter die beiden Begriffe fallen, ist die Anzahl. Diese ist selbst ein Gegenstand und kein Begriff.²²⁵ Daher ist „Eins“ (oder „1“) der Name der Anzahl, welche als Eigenschaft allen Begriffen zukommt, unter welche je ein Gegenstand fällt. Es gibt daher keine verschiedenen „Einsen“, sondern nur *eine* Eins, welche aber Eigenschaft aller Begriffe ist, unter welche nur ein Gegenstand fällt.²²⁶

Wie leitet Frege nun Null und Eins und damit die Abfolge der Zahlen her? Wenn der Begriff „gleich null und ungleich null“ gebildet wird, so fällt unter diesen nichts. Warum fällt unter diesen Begriff nun nichts? Weil Frege die Gleichheit nach Leibniz bestimmt: „Eadem sunt, quorum unam potest substitui alteri salva veritate.“ Daher ist der Begriff der Anzahl, da dieser über die Gleichheit des Begriffsumfanges bestimmt ist, hier nur so anwendbar, dass seine Abwesenheit gegeben ist. Die Anzahl, die diesem Begriff zukommt, ist die Null. Daher ist die Null der Name der Leere. Ausgehend von der Null, die als Gegenstand unter den Begriff „gleich null“ fällt kann Frege die Eins herleiten, denn die Anzahl, die dem Begriff „gleich null“ zukommt, ist die Eins, da die Null unter diesen fällt.

Miller interpretiert diese Herleitung nun aus zwei Hinsichten, zum einen ist die Bedingung für die Herleitung der Null der Widerspruch „gleich null und ungleich null“. Daher hängt die Bedingung der Aufrechterhaltung der Wahrheit nach Leibniz in Freges Grundlagen an der Benennung des Nichts, welches durch den Widerspruch zustande kommt.²²⁷ Nur durch diese Benennung des Nichts, kann die Eins als solche gezählt werden. Mit den oben betrachteten Aspekten einer Logik des Anzeigens, kann dieses Verhältnis von Null und Eins als eine erste Unterscheidung verstanden werden, welche den Bereich des Wahren (mit sich gleichen) und den Bereich des Unwahren eigentlich konsti-

²²³ Frege: Die Grundlagen der Arithmetik, S. 64.

²²⁴ Ebd., S. 79.

²²⁵ Ebd., S. 67.

²²⁶ Ebd., S. 49.

²²⁷ Miller 1977, S. 29.

tuiert, wobei eben die Eins der Zahlenreihe $n+1$, da diese immer auf der Zählung der Null als Name der Leere gegründet ist, eigentlich eine wiederholte Zählung der Null als Eins ist. Die Unterscheidung des Sich-selbst-gleichen und des Sich-selbst-ungleichen wird somit auf *jeder Ebene des Zählens* eigentlich wiederholt²²⁸ und dasjenige, was die Zählung aufrechterhält, ist die Oszillation von Eins und Null vermittelt der Zählung der Null als Eins.

Miller unterscheidet nun die Zählung als Eins von der Zahlenfolge selbst. Die Zählung der Null als Eins ist nach ihm eine *metaphorische Operation*, welche aus der Unbestimmtheit der Leere heraus, diese als Eins zählt, die Leere so markiert und damit zählbar macht. Diese metaphorische Operation steht offenbar außerhalb dessen, was Frege, vermittelt der Definition von Leibniz, als Wahrheit bezeichnet. Diese Metapher, wie Miller sie versteht, lässt sich mit Blick auf Spencer-Brown aber auch als eine formale Indikation verstehen. Dass diese Indikation dabei die Leere markiert, liegt zunächst dabei im Wesen der Indikation bei Spencer-Brown selbst. Solange diese bloß formal betrachtet wird, ist die Leere als Unbestimmtes immer Teil der indikativen Bewegung. Spencer-Brown macht auch darauf aufmerksam, dass es Ausdrücke höherer Grade an Unbestimmtheit gibt, deren Ergebnis eine Zählung ist.²²⁹

Diese Form der Metapher als Markierung eines bisher Unbestimmten lässt sich aber weiter bestimmen, denn hier liegt ein besonderer Fall von Metapher vor. Die häufigste Form von Metaphern ist die, in welcher zwei Bedeutungsfelder aufeinander bezogen werden, wie es auch Aristoteles bestimmt:

„Die Metapher ist die Übertragung eines Wortes, das (eigentlich) der Name für etwas anderes ist, entweder von der Gattung auf die Art oder von der Art auf die Gattung oder von einer Art auf eine (andere) Art oder gemäß einer Analogie.“²³⁰

Es gibt aber eine weitere Form der Metapher, welche der Verwendung des Begriffs bei Miller entspricht, auf welche Graham Harman aufmerksam gemacht hat und welche sich besonders exponiert bei H. P. Lovecraft findet. Diese Metapher besitzt nicht zwei Bedeutungsfelder, sondern lässt eines von

²²⁸ Ebd., S. 30f.

²²⁹ Spencer-Brown 1979, S. 65.

²³⁰ Aristoteles: Poetik, 1457b6–1457b10.

diesen bewusst leer.²³¹ Ein gutes Beispiel dafür ist die Beschreibung des Wesens „Cthulhu“ in Lovecrafts „Call of Cthulhu“:

„If I say that my somewhat extravagant imagination yielded simultaneous pictures of an octopus, a dragon, and a human caricature, I shall not be unfaithful to the spirit of the thing. A pulpy, tentacled head surmounted a grotesque and scaly body with rudimentary wings; but it was the general outline of the whole which made it most shockingly frightful.“²³²

Harman weist darauf hin, dass diese metaphorische Beschreibung zum einen über ein bewusstes Scheitern der Beschreibung geleistet wird, wobei das Beschriebene durch dieses Scheitern selbst markiert wird. Denn wie Harman zu Recht betont, handelt es sich bei der Beschreibung nicht um ein Monster als Mischung von Drache, Mensch und Oktopus, sondern diese Bedeutungsfelder werden explizit aufgehoben. Zweitens ist dasjenige, was am ehesten als eigentlicher und damit unheimlicher Kern der Beschreibung gefasst wird, selbst bloß über dieses Scheitern greifbar und die „general outline“, welche der Erzähler als schrecklich empfindet, wird im „but“ der einfachen Chimäre von Mensch, Drache und Oktopus entgegengesetzt. Die Form dieser Metapher beinhaltet also eine Auslassung, welche in der Metapher selbst gegeben ist, die aber, und dies lässt sich eben an der Lovecraft-Rezeption selbst aufzeigen, leicht übergangen werden kann, indem die obige Beschreibung reduziert wird auf das banal Fantastische einer Chimäre aus Mensch, Drache und Oktopus.

Worauf Miller hier hinweist, geht in Teilen über die bloß formale Betrachtung Spencer-Browns hinaus, wenngleich die Zählung ohne Weiteres als Teil einer Indikationslogik verstanden werden kann. Der Punkt Millers hingegen ist nicht die Möglichkeit oder Unmöglichkeit des Zählens als logischer Prozess, das ist Freges Interesse, sondern der Effekt einer solchen Indikation. Denn durch das Indizieren wird bei Frege ein neuer Wirklichkeitsraum eröffnet: die Ordnung der Zahlenreihe, die als solche zwar aus der Indikation folgt, dabei aber ihren Grund verdrängt, wenn sie unter dem Begriff der Wahrheit, den Frege verwendet, verstanden wird. Somit wird die Unbestimmtheit, die mit der Null bloß markiert ist, eingeschlossen in die Begründung dieser Ordnung.

²³¹ Harman 2014, S. 238f.

²³² Lovecraft 2008, S. 357.

II.2.4. Der Streit in der Indikation

Wenn nun der Begriff der Anzeige formal dieselbe Struktur umfasst wie der Grundbegriff der Form in dem Indikationskalkül, stellt sich die Frage, wie weit Heideggers Denken der Anzeige eine vergleichbare Komplexität aufweist. Denn wenn vergleichbare Strukturen in Heideggers Denken liegen, die sich durch Textanalyse mit dem Begriff des Zeigens oder der Anzeige zusammenbringen lassen, so ließe sich auch, mithilfe des Indikationskalküls der systematische Zusammenhang dieser mit der Anzeige beweisen. Daher lässt sich nun fragen, inwiefern diese formalen Modelle auf Heideggers Denken anzuwenden sind. Zwar wurde der Ausgangspunkt der formalen Betrachtung der Indikation von Heideggers Begriff der Anzeige hergenommen, allerdings hat diese im Kontext des Dargestellten in ihrer Selbst-Anzeige eine Unbestimmtheit oder Oszillation nicht vermuten lassen. Entsprechende Begriffe lassen sich bei Heidegger auch erst nach „Sein und Zeit“ finden. Ein Begriff einer Unbestimmtheit als Oszillation, welcher sich hierbei aber besonders anbietet, lässt sich in dem für Heidegger in den dreißiger Jahren zentralen „Streit von Welt und Erde“²³³ finden.

Wie wird dieser Begriff zunächst formal bestimmt? Oben wurde bereits die Bestimmung der Erde als das „wesenhaft Sichverschließende“ und die „wesenhaft Unerschließbare“²³⁴ aufgegriffen. Der Erde kommt zunächst eine wesentliche Unbestimmbarkeit zu, die Heidegger zudem über ein aktives Sichentziehen fasst.²³⁵ Die Unbestimmbarkeit der Erde hat so in sich ein Moment von Bewegtheit. Dieser Begriff der Erde kann nach Heidegger daher nur erfasst werden, wenn dieser dialektisch als Abwesenheit von begrifflicher Fasslichkeit verstanden wird und sich das in der Erde Angesprochene als ein Unentborgenes und Unerklärtes zeigt.²³⁶ Die Erde kann also als eine Abwesenheit von Intelligibilität gefasst werden, und der Begriff der Erde markiert damit bildlich gesprochen eine Art intelligibles Loch. Die dabei mitschwingende Bedeutung der Erde als Natur²³⁷ werde ich hier zunächst übergehen, um im Ver-

²³³ GA 05, S. 35.

²³⁴ Ebd., S. 33.

²³⁵ Ebd., S. 35.

²³⁶ Ebd., S. 33.

²³⁷ Der Interpretation der Erde als Natur steht zudem das aktuelle Problem, welches im Begriff des Anthropozän zentriert ist, entgegen. Denn das In-sich-ruhen der Natur anzunehmen, was auf die heideggersche „Erde“ durchaus zutreffend ist, scheint inzwischen falsch, denn die Menschheit ist in ihrem Verhältnis zur Natur keine „quantité négligeable“ (Sloterdijk 2016, § 1) mehr, sondern der Grund, warum das Anthropozän richtiger als

lauf des Folgenden darauf zurückzukommen. Zwar bezeichnet Heidegger die Erde auch als $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$, jedoch liegt hier, wie auch im Folgenden gezeigt wird, der Begriff der $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ als einer Bewegung des Aufgehens und Schwindens zugrunde. Hier interessiert die Erde zunächst als formales Moment des Streitens. Anzunehmen, dass es sich hierbei um eine Dimension wirklicher oder sachlicher Unbestimmtheit handelt, liegt zumindest nahe, denn die Erde scheint auch eine anwesende Abwesenheit des Nichts, wie es auch in „Was ist Metaphysik?“ formuliert wird, in Anspruch zu nehmen: „Hier strömt der in sich beruhete Strom des Ausgrenzens, der jedes Anwesende in sein Anwesen begrenzt.“²³⁸

Sofern die Erde nun jedes „Anwesende in sein Anwesen begrenzt“, liegt sie also außerhalb von diesem im „Strom des Ausgrenzens“, welcher offenbar eine Bewegtheit außerhalb der Bestimmtheit von Anwesen meint.

Dieser Unbestimmtheit steht die Welt als einer sich eröffnenden Relationsganzheit von Bedeutung und Bewandtnis entgegen, die je die Bestimmbarkeit von Seiendem ausmacht. Dieser Begriff der Welt wird im Weiteren genauer betrachtet, zunächst ist er hier als Relationsgefüge von Zusammenhängen und Orientierungen der alltäglichen Sinnzuschreibung zu greifen, man erinnere an das oben bereits zitierte: „Indem eine Welt sich öffnet, bekommen alle Dinge ihre Weile und Eile, ihre Ferne und Nähe, ihre Weite und Enge.“²³⁹

Dabei ist diesem Streit von Welt und Erde gerade auch die „perfect continence“ im Sinne der vollkommenen Selbstgenügsamkeit gegeben, denn die Welt, als Bestimmtheit und Ansprechbarkeit überhaupt, ist „selbstgenügsam“. Die Welt „duldet als das Sichöffnende kein Verschlussenes“, wie auch die Erde dahin neigt „als die Bergende jeweils die Welt in sich einzubeziehen und einzubehalten.“²⁴⁰ Diese Selbstgenügsamkeit der Welt muss im Weiteren noch genauer betrachtet werden.

Hier kann aber das Verhältnis von Welt und Erde, zunächst formal als Bestimmtheit und sich entziehende Unbestimmtheit, greifbar gemacht werden kann. Nun muss deutlich sein in einer solchen formalen ersten Bestimmung,

Technozän bezeichnet werden müsste. Zudem muss man sich deutlich machen, dass man dem Streit von Welt und Erde auch auf dem Mars nicht entkommt. Die Frage ist also, warum das „müheles-unermüdliche“ (GA 05, S. 32) der Erde auch dort gilt, wo keine Natur im Sinne einer Lebensganzheit des Planeten Erde gegeben ist.

²³⁸ Ebd., S. 33.

²³⁹ Ebd., S. 31.

²⁴⁰ Ebd., S. 35.

dass dieses Nichts der Unbestimmtheit hier und im Folgenden immer auch Leere oder Abwesenheit der Intelligibilität ist, aber eben in der fundamentalen Form, dass hiermit ein Nicht-Offenbar-sein-*können* gemeint ist, nicht aber eine bloß epistemische Unschärfe des Erkennens. Die Erde kann daher auch nicht vergehen, wie auch die Leere bei Spencer-Brown nicht verschwinden kann. Ist dies angenommen, ist der Streit selbst eine *wesentliche andere Unbestimmtheit* gegenüber derjenigen der Erde. Denn er ist als Verhältnis von Leere und Bestimmtheit weder bestimmt oder bestimmbar, noch ist der Streit unbestimmt im Sinne der Leere. Zusätzlich gibt es keinen Hinweis Heideggers auf eine „Versöhnung“ dieses Streites, und dieser muss selbst unvermittelt und unvermittelbar sein, da es keine versöhnende Einheit gibt. Gleichzeitig wird dieser Streit selbst mit der Sprache, deren Wesen als „Zeigen“ wiederholt bestimmt wird,²⁴¹ identifiziert: „Die Sprache der zum Ereignis gehörige Wiederhall, in dem es sich als Erstreitung des Streites in diesen selbst (Erde-Welt) verschenkt.“²⁴²

Also kann durchaus davon gesprochen werden, dass die bei Spencer-Brown in den Blick genommene Oszillation von Bestimmtheit und Unbestimmtheit auch als solche, in der Indikation oder im Zeigen, bei Heidegger aufgegriffen wird. Die Weisen, in welcher diese je geschehen, mögen unterschiedlich, im Ergebnis scheinen sie sich ähnlich zu sein. Daher lässt sich auch die Blicknahme auf die Begründbarkeit des Zählens als Metapher, wie es Miller tut, im Hinblick auf die heideggersche Verwendung des Begriffs der Dichtung beziehen. Denn wenn die Anzeige in ihrem oszillierenden Selbst-Anzeigen gleichzeitig auch als Dichtung zu greifen ist, dann fordert dies eben auch die Zurückweisung der Perspektivierung Heideggers als Dichterphilosoph, insofern Dichtung hier jenseits von philosophischer Strenge angesetzt würde.

II.2.5. Die Dichtung als Indikation

Diese Bevorzugung der Dichtung von Heidegger ist unter anderen von Alain Badiou kritisiert worden, der behauptet, dass Heidegger damit versuche, im Poem etwas wiederzubeleben, das bei den Griechen aus guten Gründen gegen die Klarheit der Mathematik eingetauscht wurde. Allerdings lässt sich an dieser Differenz auch deutlich machen, warum die Differenz Poem/Mathem, wie

²⁴¹ Vgl. GA 12, S. 233.

²⁴² GA 65, S. 497.

Badiou sie bei Heidegger liest,²⁴³ hinter die Komplexität des heideggerschen Gedankens zurückfällt.

Dies ist ein wesentlicher Punkt, der in der vorliegenden Untersuchung gezeigt werden soll: Heideggers Denken ist keine Dichtung im Sinne des Dichtwerkes eines Dichters.²⁴⁴ Dennoch sieht Heidegger selbst jedes philosophische Denken, auch das strengste, immer auch als Dichtung, wenn Dichtung spezifisch im Sinne Heideggers verstanden wird.²⁴⁵ Meine Interpretation stellt, gerade in Hinsicht auf die Auslegung Heideggers als Dichterphilosoph, diese Auslegungspraxis und damit eben auch diejenige von Badiou, infrage. Denn wenn nach diesem heideggerschen Begriff der Dichtung selbst streng schließende Denker, wie z. B. Fichte und Spinoza auch dichterisch sind, so lässt uns der Alltagsbegriff der Dichtung vollends im Stich. Gleichzeitig stellt Heidegger zwar das dichtende Denken der Berechnung gegenüber, allerdings löst sich auch diese – scheinbar so sicher durch Badiou's Differenz von Mathem und Poem ausgedrückte – Differenz in eine Schein-Differenz auf, wenn man sie genauer betrachtet.

Wenn Heidegger von der Berechnung spricht, so hat er das „*Mathematische*“ im Sinne, welches seiner Auffassung nicht aus der Mathematik als Wissenschaft kommt, sondern eine bestimmte Auffassung eben auch der Mathematik ist, aber weitergehend auch auf anderes übertragen wird. Die Mathematik ist nach Heidegger durch das *Mathematische* bestimmt und nicht umgekehrt.²⁴⁶ Mathematisch ist nach Heidegger eine solche Form der Bezugnahme auf Seiendes, welche analytisch dasjenige ausarbeitet, was zuvor selbst hineingelegt wurde.²⁴⁷ Dies lässt sich noch deutlicher hervorheben, wenn man die Differenz der Demonstration einer Konsequenz, die berechnet werden kann und eines Beweises, welcher nicht durch Berechnungen demonstrierbar ist, in der Mathematik selbst an diesen Gedanken des *Mathematischen* heranführt.²⁴⁸ Diese Differenz übernehme ich hier von George Spencer-Brown, der dies in den „*Laws of Form*“ ausführt und belegt. Ich will kurz skizzieren, was damit gemeint ist:

²⁴³ Vgl. Badiou 2005, S. 24.

²⁴⁴ Vgl. GA 06.1, S. 293. Dort geht Heidegger mit eben jener Unterscheidung Badiou's hart ins Gericht: „Diese Unterscheidung ‚theoretisch – poetisch‘ entspringt einem verwirrten Denken.“

²⁴⁵ Vgl. ebd.

²⁴⁶ Vgl. GA 41, S. 68ff.

²⁴⁷ Vgl. ebd., S. 75.

²⁴⁸ Vgl. Spencer-Brown 1979, S. XXIIff.

Eine Demonstration einer Konsequenz entspricht vollständig dem, was Heidegger das Mathematische nennt, es ist ein folgerndes Schließen, eine Berechnung, welche ausgehend von verschiedenen Grundannahmen oder Axiomen Folgerungen expliziert, welche jedoch vermittels der Grundannahme bereits gesetzt jedoch nicht explizit sind. Gleichzeitig sind diese impliziten Folgerungen auch berechenbar, d. h. sie sind durch eine endliche Folge von Rechenschritten demonstrierbar.

Eine andere Sache hingegen ist ein Beweis. Als Beispiel soll hierfür der Satz von Euklid dienen: Es gibt mehr Primzahlen als jede vorgelegte Anzahl von Primzahlen.²⁴⁹ Da dieser Satz eine Aussage darüber ist, dass es unendlich viele Primzahlen gibt, kann er nicht in einer endlichen Menge von Schritten demonstriert werden, sondern muss anders belegt werden. Euklid tut dies negativ, indem er annimmt, dass es nur endlich viele Primzahlen gibt P_1, \dots, P_n . Wenn dies der Fall ist, dann muss es eine größte Primzahl N geben. Wenn nun aber die gesamten Primzahlen von P_1 bis P_n miteinander multipliziert werden, so erhalten wir die hypothetische Zahl M , die keine Primzahl sein kann, da N die größte Primzahl ist und M durch alle Primzahlen P_1 bis P_n teilbar ist. Nimmt man nun die Zahl $M+1$, so folgen zwei mögliche Folgerungen aus dieser: $M+1$ ist offenbar nicht durch eine der Primzahlen (P_1, \dots, P_n) teilbar, da diese alle einen Rest von 1 lassen. Dann gibt es entweder eine Primzahl, die größer als N ist, oder $M+1$ ist selbst eine Primzahl und daher größer als N . Daraus folgt, dass es keine mögliche größte Primzahl gibt, sondern unendlich viele Primzahlen.

Dieser Beweis von Euklid ist offenbar keine Berechnung oder Demonstration, da er nur die Möglichkeit einer Berechnung der größten Primzahl ausschließt. Zudem wird dieser Beweis an der Beobachtung der Form einer angenommenen größten *individuellen* Primzahl gewonnen. Der Satz des Euklid lässt sich daher nicht als ein Schluss fassen, der auch nicht unter die Heideggerschen *mathemata* fällt. Allerdings sind solche Aufweisungen, wie die von Euklid, auch nicht betroffen von Heideggers Kritik am Mathematischen, denn Heidegger selbst verwendet in seiner „aufweisenden Grundfreilegung“ oder der „formalen Anzeige“ eben ein ähnliches Konzept, welches die formalen Strukturen aufweisen soll, welche dem konkret Beobachtbaren zugrunde liegen. Dieses Aufweisen versteht Heidegger aber als Dichtung.

²⁴⁹ Vgl. Euklid: Buch IX Proposition 20.

Die Dichtung, wie Heidegger sie versteht, wird also, von der Bedeutung von ahd. *tithón* her, gedacht. Dieses hängt im Wortstamm zusammen mit dem griechischen *δείχνουμι* und meint ein Zeigen oder eben eine Indikation.²⁵⁰ Das Dichten fasst Heidegger als „ein Sagen in der Art des weisenden Offenbarmachen“. Dichtung wird also nicht als Ausdruck von Etwas verstanden, sondern als eine besondere Art des Zeigens, welche als Offenbarmachen weiter bestimmt wird. Dieses Offenbarmachen wird auch im Satz von Euklid benötigt, gerade deswegen, weil der angeführte Beweis den Satz selbst nicht stützt oder begründet, sondern nur offenbar macht. Der Beweis des Satzes ist ein Offenbarmachen des Satzes.²⁵¹ Hier ist genau deshalb von einer Dichtung zu sprechen, weil die „Ersetzung“, die auch hier stattfindet, eine Unbestimmtheit als Etwas markiert, was durch das endliche Folgern nicht gezeigt werden kann, sondern die Bedingung einer Folgerung ausmacht.

Gleichzeitig ist deutlich, dass die beschriebene Ersetzung *keine* Analogie ist, sondern eine Bestimmung einer virtuellen Unbestimmtheit. Diese Bestimmung muss aber eine Notwendigkeit besitzen, da retroaktiv von der Zahlenreihe her gesehen die Entdeckung des Satzes von Euklid eine Wesensbestimmung bestimmter Zahlen ausmacht, und ist daher ein *Sichtbarmachen*. Virtuell ist diese Möglichkeit des Satzes von Euklid in dem Sinne, dass durch sie das so Bestimmte sein Wesen durch die Bestimmung ändert.

Wenn dieser Begriff von Dichtung angenommen wird, so lässt sich Heidegger schon im Kunstwerkaufsatz so lesen, dass er versucht, in dem „Streit von Welt und Erde“ eine grundsätzlich dynamische Prozessform herauszuarbeiten. Wenn diese dann in einem Axiom *festgehalten* werden kann, wird sie aber gleichzeitig verfälscht, insofern im Axiom diese Spannung zwischen Freiheit und Notwendigkeit nicht mehr als Spannung liegt. Die Axiomatik Badiou setzt daher die Dichtung *in Heideggers Sinne* nicht bloß voraus, sondern bedient sich ihrer auch beständig. Zuletzt ist darauf hinzuweisen, dass Heidegger, bei aller Ablehnung der „mathemata“ *als Grundstruktur philosophischen Denkens*, diese sowohl beherrscht wie auch in seinen philosophiehistorischen Analysen beständig anwendet. Die Differenzierung Badiou zwischen Mathem und Poem stellt keine Umkehrung des heideggerschen Denkens dar,²⁵² sondern ein Ver-

²⁵⁰ Vgl. GA 39, S. 30.

²⁵¹ Dasjenige, was das Offenbarmachen damit herausstellt, ist aber weder die konkrete Erfahrung des Nichts oder die Behauptung einer solchen Erfahrung noch das angstvolle Auffüllen der Leere, wie Badiou es meint. Vgl. Badiou 2005, S. 145ff.

²⁵² Vgl. ebd., S. 146.

fehlen des Grundgedankens. Denn während Badiou sich letztendlich in der mathematischen Ontologie auf Axiome berufen muss, d. h. quasi einen fichteschen Machtspruch der Vernunft fordert, um seine Vorstellung von einer „Reinheit“ der Vielheit aufrechtzuerhalten,²⁵³ ist Heidegger vielmehr an der Bedingung der Möglichkeit eines solchen Machtspruches interessiert.²⁵⁴ Sein ist daher grundsätzlich unterschiedlich zu bestimmen bei Heidegger und Badiou, stark verkürzt lässt sich sagen, dass Heidegger Sein als Prozess versteht, während Badiou Sein als vorhandene, d. h. zeitlose Vielheit fasst. Also versucht Heidegger in der dynamischen Prozessform des Streites einen Ab-Grund, d. h. eben nicht ein Prinzip zu finden, sondern eine nicht grund- oder prinzipartige Struktur, die Gründe oder Prinzipien aber dennoch fundiert. Denn dieses Gründen aus dem Abgrund virtueller Möglichkeiten kann, wenn es sich tatsächlich auf ein Nichts bezieht, nicht ein Verhältnis von Grund und Folge oder Ursache und Wirkung sein. Daher ist Heidegger auch explizit nicht an den Konsequenzen von Grundsätzen interessiert, sondern an deren Grund und Grundsetzung.²⁵⁵ Damit geht einher, dass für Heidegger die Allgemeinheit von Prinzipien als Wesensbestimmungen eine *Konsequenz* oder „Folgebestimmung“²⁵⁶ des Wesens als Grund ist und damit in den Bereich der „mathemata“ fällt.

II.2.6. Die Frage als Indikation

Insofern diese Bedingung eines Grundes als prozessuale und damit wesentlich unbestimmte Indikation der Leere bzw. mit Heidegger gesprochen als Anzeige des Nichts verstanden werden soll,²⁵⁷ muss deutlich werden, inwiefern überhaupt Indikation eines Unbestimmten zu fassen ist. Die unmittelbar naheliegende Antwort, besonders mit Blick auf Heideggers Werk, besteht darin, die Frage selbst als eine solche Weise der Indikation zu verstehen. Damit muss

²⁵³ Vgl. ebd., S. 84.

²⁵⁴ Vgl. GA 28, S. 80ff.

²⁵⁵ Vgl. auch ebd., S. 166. Hier kritisiert Heidegger Fichtes Wissenschaftslehre gerade in Hinblick darauf, dass diese die entgegengesetzten Grundsätze durch die Folgerungen entschärft und übergeht.

²⁵⁶ GA 45, S. 64.

²⁵⁷ Hier lässt sich nun auch ein Hinweis einbringen, warum das „Nichts nichtet“. Da hier zwei Formen des Nichts (der Unbestimmtheit) unterschieden werden können, ist es die höhere Unbestimmtheit, welche als Nichts der ontologischen Differenz nichtet, weil diese wesentliche Grundform der Indikation als Nichts auf Nichts (Leere) bezogen ist.

auch die Position der Frage in Heideggers Denken problematisiert werden, welche Derrida vorschlägt:

„Mais il n'a *presque* jamais cessé, me semble-t-il, d'identifier le plus haut et le meilleur de la pensée avec la question, avec la décision, l'appel ou la garde de la question, cette ‚piété‘ de la pensée“.²⁵⁸

Statt also die Frage oder das Fragen als höchste Form des Denkens bei Heidegger zu verstehen, gilt es eher zu fragen, was die Frage als ein Zeigen über das Zeigen als solches sagen kann. Denn, dass die Frage nicht die Grundform der Indikation ist, sondern die Indikation als Zeigen Voraussetzung der Frage ist, lässt sich schon am Fragesatz selbst zeigen. Es soll also nicht, wie Derrida es vertreten hat, die Frage als Grundfigur des heideggerschen Denkens verstanden werden, sondern die Indikation.

Wie lässt sich das Fragen in seiner Struktur zunächst bestimmen? Zunächst kann man die Frage als Fragesatz betrachten. Bei diesem kann man in Bezug auf den Kontext zunächst unterscheiden zwischen „echten“ und „unechten“ Fragen.²⁵⁹ Unter die „unechten“ Fragen fallen z. B. rhetorische Fragen, wie auch Prüfungsfragen, da die Antwort dieser Fragen vom Fragenden gekannt wird, während bei den „echten“ Fragen die Antwort unbekannt ist. Die Struktur echter Fragen ist aber nicht so, dass in ihnen bloß ein Nichtwissen zum Ausdruck kommt, sondern dass dieses Nichtwissen als Bereich durch die Frage selbst angezeigt wird.

Durch den Fragesatz wird dabei ein Bereich für die Antwort eingegrenzt, da ein Bereich bestimmt wird, in welchem die Antwort liegen muss. Wenn beispielsweise gefragt wird „Welche Farbe hat der Tisch?“, so wird in dieser Frage der Antwortbereich eingegrenzt auf Antworten, welche sich auf die Farbe des Tisches beziehen. In der Frage in dieser Hinsicht ist also eine bestimmte Unbestimmtheit gefasst, welche nach einer Aufklärung verlangt,²⁶⁰ die durch einen Urteilssatz gegeben werden kann. Die Frage fordert nach diesem Verständnis eine Antwort und ist dann und nur dann sinnvoll, wenn eine Antwort gegeben werden kann. Die in einer solchen Frage gefasste Unbestimmtheit ist also nicht das gesuchte Nichts, sondern eine epistemische Unbestimmtheit, welche eine Antwort verlangt und vermittels eines Noch-nicht der Bestimmtheit gedacht ist. Dieses Fragen ist daher grundsätzlich auf Voraussetzungen

²⁵⁸ Derrida 1987, S. 24f.

²⁵⁹ Moritz 1940, S. 129.

²⁶⁰ Vgl. ebd., S. 141.

angewiesen, mit welchen es sich dann indikativ auf Noch-Unbestimmtes beziehen kann. Diese epistemologische Unbestimmtheit ist daher eine Unbestimmtheit für mich, nicht an sich.

Heidegger benennt in der Vorlesung „Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache“ vom Sommersemester 1934 einen weiteren Typus in der Form des Fragens.²⁶¹ Er unterscheidet die Wesensfrage als ein Fragen von denjenigen Fragen, welche im Sinne der oben beschriebenen Fragesätze bereits ein Wissen über ihren Gegenstand voraussetzen. Die Wesensfragen sind hingegen immer Fragehorizonte, niemals einfache Sätze. Diese Wesensfragen bestimmt Heidegger über drei Hinsichten. Zunächst ist jede Wesensfrage eine Vorfrage, wenn sie den Bereich, welcher in der alltäglichen Frage vorausgesetzt wird, überhaupt erst eröffnen will. Sie bezieht sich also auf ein Ganzes, welches überhaupt erst eröffnet werden soll. In zweiter Hinsicht greifen solche Wesensfragen die grundsätzlichen Strukturen des Bereiches heraus, welcher bestimmt werden soll. Sie fragen nach dem inneren Zusammenhang eines Bereiches. In dritter Hinsicht fragt die Wesensfrage unabhängig von Einzelfragen eines Bereiches, da sie diesen vorausgeht.

Die Wesensfrage bezieht sich daher nicht auf eine epistemische Unbestimmtheit innerhalb eines gegebenen Bereiches, insofern dieses Fragen sich nicht zunächst auf eine einzelne Antwort richtet. Sondern sie soll nur den Bereich dessen bestimmen, was in Einzelfragen dann erfragt werden kann. Die Wesensfrage versucht hingegen, ein Ganzes zu bestimmen. In dieser Hinsicht ist sie auch der ausführenden Aussage über das Ganze vorgängig. Warum sollte diese Wesensfrage aber anders sein im Hinblick auf die Weise der Unbestimmtheit ihres Gegenstandes?

Zwar zeigt sich nun auch, dass die Frage als Wesensfrage wesentlich indikativ ist, warum diese jedoch in diesem Anzeigen eine Ganzheit anzeigt, die außerhalb des Bereiches von epistemischen Fragen steht, ist damit nicht deutlich geworden. Heidegger selbst unterscheidet zwischen zwei Wesensfragen der Philosophie, die in dieser Hinsicht grundlegend sind: zwischen der Leitfrage „Was ist das Seiende?“ und der Grundfrage „Was ist das Sein?“.²⁶² Sofern diese Fragen sich nicht auf einzelne Bereiche innerhalb dessen beziehen, was „ist“, sondern den Bereich des Seienden als solchen befragen, müssen diese, da zur Indikation die Unbestimmtheit außerhalb des indizierten gehört, also

²⁶¹ GA 38, S. 19f.

²⁶² GA 65, S. 6.

den Kontext befragen, welcher in „Was ist Metaphysik?“ als „Seiendes und sonst nichts“ gefasst wird. Hierbei kann aber bei der Frage „Was ist das Seiende“ kein Rahmen der Bestimmung mehr gegeben sein, in welchem diese Frage eine bestimmte Unbestimmtheit indiziert, da der Rahmen der Bestimmung schlichtweg nichtseiend ist. Die Frage „Was ist das Seiende?“ in ihrer Struktur verweist daher wieder auf die Indikation, wie sie von Spencer-Brown gefasst wird. Da die Frage „Was ist das Sein?“ hingegen diese Struktur, unter welcher überhaupt von Seiendem gesprochen werden kann, betrachtet, muss sie, wenn das Wesen der Sprache nun überhaupt indikativ ist,²⁶³ gleichzeitig auch nach dem Wesen der Sprache fragen, wenn sie nach dem Sein fragt. Anstelle des Vorrangs der Frage im Allgemeinen, den Derrida annimmt, muss stattdessen der Begriff Wesensfrage als Selbstindikation und d. h. von der Indikation selbst her verstanden werden. Denn weil die Frage als Wesensfrage eine Indikation im Sinne Spencer-Browns ist, muss, wenn der Antwortbereich erfragt werden soll, die Frage sich auf ihre eigene Struktur als Indikation richten. Allerdings betont Heidegger, dass eine solche Selbstbefragung des Fragens als Selbstindikation der Sprache auf ein wesentliches Problem stoßen muss:

„Manches spricht dafür, daß das Wesen der Sprache es gerade verweigert, zur Sprache zu kommen, nämlich zu der Sprache, in der wir über die Sprache Aussagen machen. Wenn die Sprache überall ihr Wesen in diesem Sinne verweigert, dann gehört diese Verweigerung zum Wesen der Sprache.“²⁶⁴

Damit gehört diese Selbstverweigerung der Sprache zum Wesen der Sprache und zeigt sich durch dieses Sich-entziehen selbst an, worin nach Heidegger „die Verweigerung des Sprachwesens – spricht“²⁶⁵. Dieses Verweigern als selbst zum Wesen der Sprache gehörend, muss anzeigbar sein, und zwar vermittelt über dieses Abwesen; so „bringt sich das Wesen der Sprache auf seine eigenste Weise doch zur Sprache“²⁶⁶. Nun kommt der Sprache, die im Wesen

²⁶³ Vgl. GA 12, S. 240: „Der Aufriß ist die Zeichnung des Sprachwesens, das Gefüge eines Zeigens, darein die Sprechenden und ihr Sprechen, das Gesprochene und sein Ungesprochenes aus dem Zugesprochenen verfügt sind.“

²⁶⁴ Ebd., S. 175.

²⁶⁵ Ebd.

²⁶⁶ Ebd.

auch als Zeigen bestimmt ist, gerade im Spätwerk Heideggers eine besondere Rolle zu:

„Die Sprache ist als die Sage des Weltgeviertes nicht mehr nur Solches, wozu wir, die sprechenden Menschen, ein Verhältnis haben im Sinne einer Beziehung, die zwischen Mensch und Sprache besteht. Die Sprache ist als die Weltbewegende Sage das Verhältnis aller Verhältnisse. Sie verhält, unterhält, reicht und bereichert das Gegen-einander-über der Weltgegenden, hält und hütet sie, indem sie selber – die Sage – an sich hält.“²⁶⁷

Dieses „Verhältnis aller Verhältnisse“, das untersucht werden muss, wenn die Seinsfrage gestellt wird, zeichnet sich durch eine aktive Selbstverweigerung aus, welche als solche betrachtet werden muss. Weil nun die Indikation im Zentrum einer solchen Frage stehen muss, lässt sich der Begriff des Streites von Welt und Erde als ein Versuch der Explikation der Struktur lesen, in welcher diese Selbstverweigerung auftritt und gegeben ist.

Nimmt man so den Begriff des Streites, also des unbestimmten Oszillierens zwischen dem Bestimmten der Welt und dem Unbestimmbaren der Erde, so zeigt sich eben als eigentlicher Fragehorizont der Seinsfrage die wesentliche Unbestimmtheit des Streites. Wenn so nach dem Sein gefragt wird und diese Frage in Richtung des Streites von Welt und Erde als einer Oszillation von Bestimmtheit und Unbestimmtheit geht, dann gilt es zunächst deutlich zu machen, wie dieser Streit als solcher erfahren wird und wie diese Frage zu stellen ist.

II.3. Der Zusammenhang von Indikation und Ganzheit

Wenn nun die Seinsfrage und damit auch die einleitend angesprochene Spannung des Seins als Seyn erst im Hinblick auf den Streit als einer Oszillation von Bestimmtheit und Unbestimmtheit sinnvoll gestellt werden kann, dann ist es nötig, weiter zu klären, wie auf diese ontologische Unbestimmtheit Bezug genommen werden kann. Denn die Begriffe der Anzeige oder der Indikation scheinen sich im unmittelbaren Sprachgebrauch zunächst auf einzelne Objekte zu beziehen, Heideggers Denken hingegen ist schon in „Sein und Zeit“ wesentlich auf die horizontalen Bedingungen des Gegebenseins und von deren Zeitlichkeit gerichtet. Zwar ist eine erste Hinsicht auf Zeitlichkeit schon in Hinsicht auf die Zirkularität der Streitbewegung thematisiert worden, Heideggers eigene Begrifflichkeit der Zeitlichkeit ist jedoch noch nicht in

²⁶⁷ Ebd., S. 203.

Bezug auf den Streit fassbar geworden. Zunächst ist es jedoch nötig zu betrachten, wie Horizontalität oder eine Ganzheit in der Indikationsbewegung selbst unmittelbar zum Tragen kommt. Hierfür macht es Sinn, noch einmal zu der Bewegung der Bestimmung selbst zurückzugehen und diese zu betrachten. Denn an dieser zeigt sich in der Betrachtung des Grenzziehens selbst eine Kontextabhängigkeit dieses Ziehens einer Grenze. Dies kann man sich deutlich machen, indem man eine Unterscheidung im Hinblick auf die Perspektive oder intentionale Gerichtetheit der Indikation hin betrachtet, welche mit dem Kontext der Indikation notwendig zusammenhängt.

Ein solcher Zusammenhang wird im Indikationskalkül von Spencer-Brown jedoch nur angerissen, daher ist es nötig, den Begriff der Anzeige bei Heidegger in dieser Hinsicht genauer zu klären. Spencer-Brown demonstriert die Verknüpfung der Anzeige mit einer Horizontalität, indem er als Gedankenexperiment eine indikative Unterscheidung von Orten im Sinne einer Umgrenzung auf der Erde als Planeten vornimmt. Nimmt man an, dass durch den Äquator eine Linie gezogen wird und eine weitere um Australien, so können die derart Eingeschlossenen bzw. Ausgeschlossenen scheinbar in grundsätzlich unterschiedlichen formalen Verhältnisdarstellungen zueinanderstehen, je nachdem, von wo aus man die Eingrenzungen betrachtet. Von der Nordhalbkugel her gesehen stellt sich folgende Umfassung dar: Betrachter (Südhalbkugel (Australien)). Steht der Betrachter hingegen in Afrika, so zeigt dieselbe Situation sich derart: (Nordhalbkugel) Betrachter (Australien). Beide Formalisierungen der Eingrenzungen sind korrekt, jedoch in dieser formalen Hinsicht, welche die Perspektive auf den Kontext immer je mit einfasst, unterschiedlich. Was Spencer-Brown selbst damit zeigen will, ist, dass eine formale Betrachtung der Indikation nicht frei von Perspektivität ist und letztlich mit dieser sogar zusammengeht,²⁶⁸ was eine notwendige Unbestimmtheit der Formalisierung einer Indikation erzwingt, da je nach Perspektive nur eine Formalisierung korrekt ist.²⁶⁹ Die ontologische Unbestimmtheit, welche die Indikation selbst betrifft, muss in einem wesentlichen Sinne auch auf eine Ganzheit des Kontextes der Indikation bezogen sein. Insofern eine Indikation gleichzeitig auch Grenzziehung ist, ist diese verknüpft mit dem Kontext dieses Grenzziehens. Die Unterscheidung innerhalb eines Raumes ist eine andere als die Unterscheidung zweier Wissenschaften. Damit ist diese aber sowohl auf das konkrete

²⁶⁸ Vgl. Spencer-Brown 1979, S. 102f.

²⁶⁹ Vgl. ebd., S. 105.

Anzeigen bezogen wie auch unmittelbar auf das Feld, in welchem diese Anzeige vollzogen wird.

Auch bei Heidegger lässt sich, da die Anzeige als Sprache den Streit von Welt und Erde umfasst, ein solcher unmittelbarer Zusammenhang von Anzeige und dem Kontext der Anzeige zeigen. Denn dieser Streit kann *nicht* verstanden werden als Indiziertes und als unbestimmter Kontext der Indikation. Das Unbestimmte ist nicht einfach das Umgebende der Indikation, wie in Bezug auf dessen Virtualität schon gezeigt wurde, vielmehr ist es Teil der Indikation selbst. Weder Erde noch Welt sind bei Heidegger entsprechend Teile eines Seienden oder auch des Seienden im Ganzen, sondern sind selbst die „Wesung des Seienden im Ganzen“:

„Die Erde nicht ein Ausschnitt aus dem Seienden im Ganzen. Die Welt nicht ein Ausschnitt aus dem Seienden im Ganzen. Das Seiende nicht auf diese zwei Abschnitte verteilt. Erde ist Wesung des Seienden im Ganzen. Welt ist Wesung des Seienden im Ganzen.“²⁷⁰

Wenn „Wesung“ hier als Nominalisierung des heideggerschen Verbs „wesen“ genommen wird, also den Begriff des „Wesens“ im Sinne eines sich vollziehenden Prozesses denkt, kann die hier thematische Ganzheit des Seienden nicht als die Welt gefasst werden, sondern dieser Begriff der Welt ist ein Aspekt des *Prozesses* der Wesung des Seienden im Ganzen, die der Streit selber ist. Der Streit kann daher auch nicht versöhnt oder aufgehoben werden, da dieser selbst Bedingung des Wesens ist.

Als Problemhorizont lässt sich daher festhalten, dass in der indikativen Bewegung selbst ein unmittelbar horizontales und gleichzeitig perspektivisches Verhältnis zu einer bisher in ihren formalen Eigenschaften nicht genauer bestimmten Ganzheit liegt. Hiermit ist auch derjenige Punkt erreicht, an welchem die rein formale Betrachtung Spencer-Browns keine unmittelbaren Ansatzpunkte mehr bietet, um diese Indikation in ihrer Horizontalität zu greifen. Für Heidegger hingegen ist die Ganzheit, welche mit der Anzeige oder Indikation zusammenhängt, beständig im Blickfeld. Da sowohl die Anzeige wie auch der Streit von Welt und Erde zunächst als wesentliche Bestimmung von Sprache gefasst wurden, lässt sich annehmen, dass auch dieses Verhältnis zur Ganzheit oder zum Horizont einer Indikation zunächst in der Sprache selbst zu suchen ist.

²⁷⁰ GA 69, S. 19.

II.3.1. Die Sprache als Ganzheit

In den „Grundbegriffen der Metaphysik“ greift Heidegger dieses Problem über den Begriff des Seins in der Sprache, also das „ist“ im Gesprochenen auf. Er stellt dort zunächst negativ fest, dass die Verwendung des „ist“ im Satz sowohl das „Was-sein, sei es in der Form des So-seins und Wesens-seins, das Daß-sein und das Wahr-sein“ ausdrücken kann, und zwar in ein und demselben Satz.²⁷¹ Diese Vieldeutigkeit, welche Heidegger dort zunächst durch den historischen Vergleich der Verwendung der Seinsbegriffe erarbeitet, ist allerdings als Vieldeutigkeit ein positives Phänomen des Seins als „ist“. Entsprechend sagt er:

„Es gilt, diese eigentümliche Indifferenz und Universalität des ‚ist‘ als ursprüngliches und primäres Wesen der Kopula bzw. dessen, was man äußerlich als Kopula bezeichnet, zu begreifen.“²⁷²

Der Ausgangspunkt des Seins im Satz ist daher „die volle ungeschiedene Mannigfaltigkeit“ dieses Bedeutungshorizontes des „ist“. Wie lässt sich diese ungeschiedene Mannigfaltigkeit genauer fassen? Heidegger selbst sagt, dass sie dem Wesen des $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ vorausgeht, wobei $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ für Heidegger immer mehr ist als eine prädikative Logik und in dem hier dargestellten Sinne einer vorprädikativen Logik der Anzeige oder des Streitigen, wie sich im Weiteren zeigen wird, entspricht. Dieser $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ wird von Heidegger als die „Möglichkeit des ‚entweder wahr oder falsch‘, des ‚sowohl positiv als auch negativ“²⁷³ verstanden, wobei Heidegger dieses „sowohl ... als auch ...“ von Negativität und Positivität besonders betont.

Um diese Mannigfaltigkeit zunächst zu fassen, geht Heidegger hierfür von einem beschreibenden Satz aus, der eine Situation im Hörsaal beurteilt: „Die Tafel steht ungünstig.“²⁷⁴ Dieser Urteilsatz, offensichtlich bezogen auf eine tatsächlich in dieser Vorlesung gegebene Tatsache, setzt unabhängig von der Wirklichkeit der Tafel aber Weiteres voraus. Dieses Weitere charakterisiert Heidegger als eine grundsätzliche Offenbarkeit des Hörsaals, als ein Erfassen des Seienden der Tafel und des Hörsaals *in Einem*. Was soll das aber heißen, unter welchen Bedingungen ist denn eine solche Einheit überhaupt fassbar, besonders wenn Heidegger betont, dass es nicht um ein Zusammenfassen des

²⁷¹ Vgl. GA 29/30, S. 481.

²⁷² Ebd., S. 482.

²⁷³ Ebd., S. 489.

²⁷⁴ Ebd., S. 501.

Seienden geht?²⁷⁵ Dieses Ganze des Hörsaals ist explizit nicht als Ganzheit der Sachen oder Dinge gefasst und ist auch nicht eine Ganzheit des Seienden. Heidegger führt das Beispiel der ungünstigen Tafel folgendermaßen aus, um deutlich zu machen, dass der Satz „Die Tafel steht ungünstig“ nicht ein subjektives Werturteil ist, sondern ganz konkret die Wirklichkeit als Zusammenhang eines Ganzen erfasst. Der Hörsaal als Ganzes ist für einen bestimmten Zweck geschaffen. Im Zusammenhang mit diesem Zweck des Ganzen steht die Tafel nicht bloß für einige Zuhörer ungünstig, sondern sie steht für den ganzen Zweck des Hörsaals und seiner Verwendung ungünstig. Der Aussagesatz „Die Tafel steht ungünstig“ steht in einem Zusammenhang mit demjenigen, was Heidegger in „Sein und Zeit“ als „Bedeutsamkeit“ bezeichnet hat. Diese Bedeutsamkeit ist eine, zunächst nicht durch einen unmittelbaren Bezug zu Seiendem charakterisierte, alltägliche Ganzheit von Bezügen der Bewandtnis. Die einzelne Bedeutung einer Bewandtnis ist zunächst nur durch das Eingefasst-sein in diese Bedeutsamkeit gefasst, also durch eine sachunabhängige Relationsganzheit.²⁷⁶ Hierbei ist zentral, dass die Bedeutsamkeit einer Umwelt, wie es der Hörsaal ist, den Charakter eines Sprachspiels hat, und daher unabhängig von Sachbezogenheit die alltägliche Umwelt organisiert. Denn im Hinblick auf diese Bedeutsamkeit betont Heidegger schon in „Sein und Zeit“, dass diese zunächst nur eine Ganzheit von Verweisungen ist,²⁷⁷ die aus sich heraus nicht auf Seiendes verweist, sondern die Bezugnahme auf Seiendes als solches nur ermöglicht. Eine Bedeutung besteht daher nicht in einem Bezug auf Seiendes, *sondern in dem Verhältnis zu anderen Bedeutungen*. Dieser Begriff von Bedeutung, das zeigt sich zudem im Hinblick auf Texte vor „Sein und Zeit“, wird vom „Deuten“ als Zeigen, also von der Indikation her verstanden. Diese Bedeutung, das hält Heidegger schon in seinem Frühwerk fest, orientiert sich ursprünglich nicht an dem unmittelbar gegebenen, sondern an dessen „Wozu“²⁷⁸ oder „Um-zu“. Dieses „Wozu“ ist ursprünglich praktisch, es liegt in dem ursprünglichen Auskennen-mit-etwas, d. h. es ist immer schon in einem Relationszusammenhang von Bedeutungen eingefasst, welcher über jedes konkret Gegebene immer schon hinweggegangen ist.²⁷⁹ Heidegger beschreibt dieses Hinweggehen auch an anderer Stelle so, dass wir z. B. einen

²⁷⁵ Ebd., S. 505.

²⁷⁶ Vgl. SZ, S. 87ff.

²⁷⁷ Vgl. ebd., S. 87.

²⁷⁸ GA 21, S. 143f.

²⁷⁹ Vgl. ebd., S. 147.

Tisch mit jenen assoziieren, mit denen wir an diesem regelmäßig sitzen.²⁸⁰ Daraus lässt sich folgern, dass Bedeutsamkeit nicht bloß die abstrakten Verweisungen des Tisches, als Möbel etc. meint, sondern an einer bestimmten Praxis orientierte Verweisungen beinhaltet. Die Bewandnis ist also nicht bloß Verweisung, sie ist intentionale Verweisung, die je übernommen werden kann. Dieses Übernehmen ist, negativ aus der Bestimmung des Seins zum Tode zu greifen, und zwar als *Vertretbarkeit der Bewandnis*, welche sich gerade von der Unvertretbarkeit²⁸¹ des Zu-Ende-kommens im Bezug zum eigenen Tod unterscheidet.

Diese Vertretbarkeit der Bewandnis bezeichnet Heidegger auch als das Man; im Weiteren wird dieses in Hinsicht auf die Sprache noch genauer zu fassen sein. Zunächst aber ist wesentlich, dass dieses Man, die alltägliche Bedeutungsganzheit, die auch von Heidegger als „primärer Begegnischarakter der Welt“²⁸² bestimmt wird, nicht einfach neutral ist. Stattdessen ist diese durch eine spezifische Unzugehörigkeit, einen Ausschluss gegenüber dem Dasein bestimmt:

„Das scheinbar gleichmäßige freischwebende Sein einer Sprache, in dem das Dasein sich immer zunächst bewegt, ist nur ihre Unzugehörigkeit zu einem bestimmten, jeweiligen Dasein, d. h. ihr nächster Seinsmodus im Man.“²⁸³

Dabei ist aber wesentlich, dass das Bedeuten nicht ursprünglich durch den Satz bestimmt ist, sondern auf ein praktisches „Wozu“ hin orientiert ist, welches als der Verweisungscharakter der Wörter eingelassen ist in eine Wortmannigfaltigkeit,²⁸⁴ die als eine Ganzheit von zusammenhängenden Wortbedeutungen organisiert ist. Diese Wortbedeutungen sind dabei eben in einem wesentlichen Sinne als vertretbare Bedeutungen praktisch-formal. Das meint, dass sie zwar als Wozu oder Um-zu des alltäglichen Handelns bestimmt sind, sich dabei aber zunächst auf nichts anderes beziehen als auf weitere Formen des „Wozu“ und „Um-zu“. Der Umgang mit dem konkreten Gegenstand hingegen ist dann ein Zurückkommen auf diesen, von den praktisch-formalen Bedeutungen her.²⁸⁵ Diese Doppelbestimmung als praktisch und formal ist dabei wesentlich, denn die Praxis ist hier, als eine Form des Wissens ver-

²⁸⁰ GA 64, S. 25.

²⁸¹ SZ, S. 242.

²⁸² GA 64, S. 25.

²⁸³ GA 20, S. 373.

²⁸⁴ Vgl. ebd.

²⁸⁵ Vgl. GA 21, S. 148.

standen, ein Auskennen-mit-etwas, in welchem man immer schon lebt.²⁸⁶ Die Doppelbestimmung aus diesem Wissen heraus kann von dem Wissenden in Vertretung der Form selbst übernommen werden. Diese Vertretung ist dann das Man-Selbst, da das Dasein sich aus dieser heraus selbst versteht.

Der formale Charakter von diesem so Vertretenen bedeutet zunächst, dass die hier angesprochene Bedeutsamkeit oder die gesuchte Ganzheit des Hörsaals, sofern sie nicht auf etwas verweist, als eine in sich und auf sich bezogene Relationsganzheit zu fassen ist, die nur auf der Ebene des Signifikanten denkbar ist, wie ihn Saussure fasst. Denn weil Bedeutsamkeit sich als wesentlicher Aspekt von Weltlichkeit als eine Ganzheit von Verweisungen ausdrücken lässt, gibt es in ihm keine unmittelbare Verweisung auf ein Bedeutetes oder ein Signifikat. Wörter in diesem Sinne sind folglich primär Verweisungen, allerdings nicht einfache oder bestimmte Verweisungen, sondern geben einen Verweisungsrahmen vor: Das bedeutet, dass der Zusammenhang von den Wörtern „Hörsaal“ und „Tafel“ und, damit eingeschlossen, von den möglichen „Wozu“ dieser Wörter, zunächst in einem solchen Verweisungsrahmen besteht. Formal bedeutet also nicht, dass hier die Form der Sachen artikuliert wird (ihr „Was“), sondern formal wird eigentlich in dem Sinne verwendet, dass betrachtet wird, wie sich etwas verhält (ihr „Wie“). Heidegger hält verschiedentlich fest, dass die Ganzheit, aus welcher heraus gesprochen wird, ein praktisches Auskennen ist, welches zunächst nicht als Satz, sondern in einer Verweisungsmannigfaltigkeit strukturiert ist. Diese bezeichnet er auch als Wortmannigfaltigkeit, wobei Wörter dann im Sinne von Indikationen von Verhaltensweisen verstanden werden, welche je in sich wieder auf andere Wörter verweisen. Daher sind diese nicht in sich auf Seiendes bezogen, sondern auf das Verhältnis zu Seiendem.

Eine Möglichkeit, das Ganze des Hörsaals zu denken, besteht darin, dieses als eine Signifikantenkette zu fassen, wie es Lacan ausdrückt.²⁸⁷ Mithilfe der Untersuchungen des Signifikanten, die Lacan vorgenommen hat, lässt sich eine formale Struktur der ursprünglichen Mannigfaltigkeit darstellen, welche Heidegger wahrscheinlich in dem Beispiel des Hörsaals denkt. Denn hier liegt eine Struktur vor, von welcher Heidegger sagt, dass diese Ganzheit sprachlich strukturiert ist, sich dabei an Wörtern orientiert, nicht an Sätzen, und dass diese sachunabhängig sind und durch ein Entlanggehen an den Verweisungen

²⁸⁶ Ebd., S. 146f.

²⁸⁷ Lacan: Schriften II, S. 26ff.

des „Wozu“ miteinander verknüpft sind. Wenn die sprachlichen Verweisungen gleichzeitig je und je ausgelegt werden müssen und transformiert werden können, liegt es nahe, die Ersetzbarkeit, welche Lacan als Eigenschaft des Signifikanten ansetzt,²⁸⁸ auch bei Heidegger zu vermuten.

Dass ein Bewusstsein dieser Struktur, wie sie Lacan denkt, auch bei Heidegger vorliegt, lässt sich an dessen Problemstellungen verdeutlichen. Die Figur der Darstellung eines Kontextes oder eines Problemfeldes, durch die Darstellung der historischen und ideengeschichtlichen Signifikantenketten, ist eine von Heidegger immer wieder wiederholte Methode der Einführung in verschiedenste Fragen.²⁸⁹ Heidegger verweist mit dieser Ganzheit, wenn sie als Signifikantenkette zu verstehen ist, auch auf die Sprachstruktur. Diese kann auch durch den Begriff der „Metonymie“²⁹⁰ gefasst werden, also durch die Bedeutung als Ersetzbarkeit durch andere Bedeutungen innerhalb eines bestimmten Kontextes von Signifikanten. Auf welche schon der frühe Lacan bei der Erarbeitung der Struktur des Signifikanten in seinem Kontext verweist.²⁹¹ Die Signifikanten von Hörsaal und Tafel stehen so in einer Ganzheit von Ersetzbarkeiten, oder, mit Heidegger gesprochen, in dem Kontext, welcher durch das „Als-Phänomen“ bestimmt ist.²⁹² Diese Ersetzbarkeit ist dabei insofern zentral, als bestimmte Kontexte z. B. eben der Hörsaal als Universitätshörsaal, diese Ersetzbarkeit durch ein spezifisches „Wozu“ orientieren.²⁹³ Dieses Als-

²⁸⁸ Lacan: Die Bildungen des Unbewussten, S. 73 (20. Nov. 1957).

²⁸⁹ Einige gängige Beispiele hierfür: der Begriff der Doxa als Ansicht (GA 34, S. 251ff.), der Begriff des Bauens (GA 07, S. 148), der Begriff der Langeweile (GA 29/30, S. 120), der Begriff der Logik als Rede (GA 21, S. 2ff.) etc.

²⁹⁰ Metonymie wird hier und im Folgenden verwendet im Sinne der Bedeutung, die Roman Jakobson um die letzte Jahrhundertwende als Analysatoren von Aphasie ausmacht. Dieser unterscheidet zwei grundsätzliche Formen der Aphasie. Zum einen die Sprachstörung, in welcher die Form der Metapher, wie oben dargestellt, also als Ersetzung eines Kontextes durch einen anderen fehlt und damit nur die Regelmäßigkeit des Sprechens erhalten bleibt. Die andere Sprachstörung der Metonymie verhindert effektiv das Bilden von Sätzen und erlaubt es dem Betroffenen, nur noch sich über ungeordnete Worthäufungen zu artikulieren, welche metaphorische Ähnlichkeit aufweisen. Metonymie ist in diesem Sinne nicht einfach eine Ersetzung eines Begriffs durch einen ihm übergeordneten oder untergeordneten Begriff, sondern meint die rein formale Ordnung der Begriffe, insofern sie durch eine solche Austauschbarkeit als Kontinuität und Ordnung bestimmt ist. Vgl. Jakobson 2003.

²⁹¹ Dabei ist diese Ersetzbarkeit innerhalb der metonymischen Signifikantenketten zu unterscheiden von der Ersetzbarkeit, welche in der Dichtung zum Tragen kommt. Diese ist ein Verhältnis von Wörtern zueinander, jene ein Verhältnis eines Wortes zur Unbestimmtheit.

²⁹² SZ, S. 149.

²⁹³ Die spezifische Bewegung dieser Ersetzungen wird im Weiteren betrachtet in Hinsicht auf die heideggerschen Begriffe von Hang und Drang (Vgl. hier IV.1.1.).

Phänomen wird schon in „Sein und Zeit“ so bestimmt, dass in ihm die Zusammenhänge, durch welche die Ersetzbarkeit bestimmt ist, die Bedeutsamkeit einer Sache artikulieren, und zwar schon *vor* einer expliziten Auslegung des Als-Verhältnisses. Auch später verwendet Heidegger als zentrale Bestimmung der Sprache eben eine solche Ersetzung von einem für ein anderes.²⁹⁴ Ein „Wort“ ist in dieser Hinsicht eine offene Relationsganzheit, im Sinne der möglichen Erweiterbarkeit, die in sich nur besteht in den Verhältnissen von Ersetzbarkeit zu anderen Relationsganzheiten und welche sich je in der Ersetzbarkeit gegenüber dritten Relationsganzheiten unterscheidet. In dieser Hinsicht ist auch die Bestimmung dieser Ganzheit als „vorprädikative“²⁹⁵, aber gleichzeitig auch als artikulierte zu fassen. Eine Prädikation ist in diesem Sinne, eine Eigenschaft von Aussagen, die als Aussage ein reduzierender oder spezifizierender Akt aus dieser unbestimmten Ganzheit möglicher Ersetzbarkeiten heraus gesprochen werden, indem sie herausgreifend das Ganze der Ersetzbarkeit nivelliert, um damit ein Einzelnes hervorzuheben.²⁹⁶

Das Verhältnis von Hörsaal und Tafel zueinander liegt also zunächst darin, dass diese in der Bedeutsamkeit so zueinander stehen, dass sie in einer bestimmten Ersetzbarkeit gefasst werden können, und zwar in derjenigen Zusammengehörigkeit, welche es von dem Satz aus „die Tafel steht ungünstig“ erlaubt zu sagen „der Hörsaal ist ungünstig gestellt“. Diese Sätze lassen sich je von einem, an sich rein formalen, metonymischen Zusammenhang der Signifikanten „Tafel“ und „Hörsaal“ her aussagen. Formal ist der Zusammenhang deswegen, weil das Verhältnis von Tafel und Hörsaal eben zunächst nur in dem metonymischen Zusammenhang liegt und dieser nur als Verweisungszusammenhang einzelner Wörter, nicht aus Sätzen, besteht. Gleichzeitig ist diese Ersetzbarkeit durch das Man orientiert, welches zum einen in einer bestimmten Praxis diese Ersetzbarkeit auslegt und damit eine bestimmte Seinsweise in diese legt. Daher betont Heidegger auch „die anfängliche Zugehörigkeit des Wortes zum Sein“²⁹⁷ und nicht eine Zugehörigkeit des Urteils oder des Satzes, welche er als unzureichend fundiert ansieht, denn die Fundierung des Satzes muss gerade in diesem metonymischen Wortverhältnis von Ersetzungen liegen.

²⁹⁴ Vgl. z. B. GA 34, S. 281.

²⁹⁵ GA 29/30, S. 494.

²⁹⁶ Vgl. sowohl GA 21, S. 154ff. wie auch SZ, S. 150.

²⁹⁷ GA 09, S. 318.

Nun verweist Heidegger hier aber eben nicht einfach nur auf ein metonymisches Verhältnis von Hörsaal und Tafel, sondern auf das ungünstige Stehen von dieser, worin der praktische Aspekt des Praktisch-Formalen zum Vorschein kommt. Weil dieses formale Verhältnis der Metonymie sich nicht in lexikalischen Wortbezügen erschöpft, sondern aus dem alltäglichen und praktischen *Sprechen* als Artikulation im Sinne der metonymischen Ordnung dieser Bedeutsamkeit erwächst, kann das Stehen der Tafel als Abweichung von der bloß formalen Ordnung von lexikalischen Ersetzungen gefasst werden. Gleichzeitig verweisen die Worte „Tafel“ und „Hörsaal“ aber scheinbar auf nichts. Trotzdem weist Heidegger in der Thematisierung dieses Satzes besonders auf den nur scheinbar „subjektiven“ Charakter von diesem hin, bei welchem er besonders betont, dass gerade das „ungünstig stehen“ eigentlich eine objektive Eigenschaft der konkret angesprochenen Tafel ist, mehr noch als ihre Farbe. Angenommen also, dass „Die Tafel steht ungünstig“ als Beispiel für die Ganzheit der ursprünglichen Mannigfaltigkeit steht, aus welcher heraus die konkrete Bestimmung zu fassen ist, muss diese Offenheit daher zwischen der Ebene von weltlich sprachlicher Bedeutsamkeit im Sinne des Signifikanten und dem Seienden als solchem liegen, denn der Satz „Die Tafel steht ungünstig“ verweist darauf, dass es eine Differenz von möglichen formalen Ganzen der Signifikantenkette und der konkreten Erfahrung einer Tafel gibt, in welcher dennoch eine Ganzheit als Ganzheit erfasst wird.

Hier geht daher, nach Heidegger, eine wesentliche Dimension von Negativität in das *konkrete und damit unmittelbar praktische* Erfassen des Ganzen ein, gleichzeitig ist diese Negativität aber nicht einfach Teil des Ganzen, sondern wird auch als ein Überschuss charakterisiert, welcher zwar als solcher gefasst werden kann, nicht aber anders als negativ. Die Signifikanten „Hörsaal“ und „Tafel“ verweisen in diesem Beispielsatz aufeinander und auf ein Nichts als ein Nicht-Sprachliches. Dieses Nicht-Sprachliche wird von Heidegger wiederholt als eine Verweigerung gefasst, die nur praktisch, d. h. hier konkret im Erleben des Daseins, erfahren werden kann.²⁹⁸ Dies heißt also nicht, dass die formale und im Hinblick auf einen Sachgehalt außerhalb der Verweisung hin leere Bedeutsamkeit unwesentlich ist oder ein Verfehlen der Sachen ist. Denn Heidegger sieht gerade in dieser Ganzheit von Verweisungen – als einer auf

²⁹⁸ Vgl. z. B. das Aufscheinen von Etwas in seinem Sein, im eigentlichen Sinne in seinem Gestört-sein (SZ, S. 355), oder auch die in „Was ist Metaphysik?“ angesetzte Bestimmung des Nichts als einem Versagen und Erleiden (GA 09, S. 117).

die Leere bezogener Ganzheit von Verweisungen –, die Möglichkeit, sich auch das Seiende zu beziehen.²⁹⁹ Der Bruch, den Saussure zwischen Signifikant und Signifikat ansetzt, muss aus der Perspektive Heideggers als Bedingung für den Zusammenhang gelesen werden. *Der Begriff des Horizontes markiert in diesem Sinne allein das Verhältnis von formaler Ersetzbarkeit und praktischer Nicht-Ersetzbarkeit.*

II.3.2. Der Begriff der Offenbarkeit

Wie sind diese Erschlossenheit des Ganzen und sein negativer Überschuss nach Heidegger strukturiert? Heidegger selbst nennt diese Ganzheit des Gegebenseins, folgend auf das Beispiel des Hörsaals, die Offenbarkeit.³⁰⁰ Diese wird von ihm in drei Strukturmomenten gefasst: in dem der Ergänzung, der Verbindlichkeit und der Enthüllung. Es sind Momente des Kontextes eines möglichen indikativen Heraushebens. Welche als Ganze der Offenbarkeit in der Bezüglichkeit zum Seienden je vorausgesetzt ist, soll hier in den von Heidegger verwendeten Begriffen kurz skizziert werden.

Das Ganze, da es keine Addition einzelner Seiender ist, sondern die Struktur, in welcher das Seiende uns gegeben ist, wird als „Ergänzung“³⁰¹ grundsätzlich als *Ganzes* erfasst. Dieses Ganze ist daher nicht ein intentionales Gegebensein von Etwas, sondern der vorintentionale Horizont eines Sprechens, in welchem „[...] jede Aussage in eine Offenbarkeit im Ganzen hineinspricht und zugleich aus einer solchen herauspricht.“³⁰² Vorintentional ist dieses Ganze der Ergänzung in der Hinsicht, dass hiermit der virtuelle Horizont von Ersetzbarkeit, aber eben als unrealisierter und damit intentional ungebundener, gefasst ist. Diese Offenbarkeit im Ganzen, sofern sie sprachlich ist, ist also vom Sprechenden deswegen getrennt, als dieser nur durch den Bezug zu ihr überhaupt spricht, und zwar dann, wenn die Aussage nur in Bezug auf diese Ganzheit hin artikuliert werden kann. Hier ist also eine Eigenständigkeit dieses Sprechens vom Sprecher gefasst, welche auf das bekannte Zitat „Die Sprache spricht“ verweist. Wenn der Horizont dieses Sprechens durch Signifikantenketten organisiert ist, wie es Lacan denkt, liegt aber diese Eigenständigkeit der Sprache nicht in einem Supersubjekt des Sprechens, sondern man müsste an

²⁹⁹ Vgl. SZ, S. 88.

³⁰⁰ Vgl. GA 29/30, S. 500ff.

³⁰¹ Ebd., S. 506.

³⁰² Ebd., S. 501f.

diesem Punkt vermuten, dass diese Eigenständigkeit der Ganzheit in den formalen Strukturen der Ersetzbarkeit liegt.³⁰³

Wobei hier nicht übergangen werden darf, dass eben die formalen Strukturen, die hier im Anschluss an Lacan als Signifikantenkette verstanden werden, nicht das Ganze der Offenbarkeit sind, sondern eine Sicht auf dieses Ganze. Diese Eigenschaft der Signifikanten als überschüssig und ersetzbar lässt sich auch mit der Indikationsform zusammenbringen, denn dasjenige, was in der Streitform Bestimmung ist, weist in sich selbst über sich selbst hinaus. Nimmt man also ein Wort als indikative Bezugnahme an, so gleitet dieses aus seiner Bestimmungsform notwendig in das nicht von dieser Indikation Begrenzte oder Bestimmte heraus. Die Indikation bzw. die Streitform verlangt also von sich her die Ersetzung der ersten Indikation als Ergänzung durch weitere. Diese Ergänzungen sind daher auch notwendigerweise unabschließbar. Die Metonymie ist also durch die Unabgeschlossenheit des Signifikanten bzw. hier der Indikation ermöglicht.³⁰⁴

So weist der Begriff der Ergänzung, in der Synthese seines alltagsprachlichen Sinnes und des so von Heidegger angezeigten Sinnes der Mit-gegebenheit von Ganzheit, auf eine spezifische Erscheinung derselben hin. Denn die „Ergänzung“ im alltagsprachlichen Sinne meint ein Vervollständigen eines Unvollständigen, z. B. eines Lückensatzes im Lehrbuch. Da Heidegger hier auch ein Vervollständigen mit im Sinne hat und die Offenbarkeit den Zusammenhang von Ganzheit und Negativität klären soll, kann angenommen werden, dass dieses Ergänzen hier einen Zusammenhang von Negativität und Horizont impliziert, wie er im Begriff des Virtuellen bereits anklang.

Daher kann dieses Sprechen keine bloß neutrale Horizontstruktur verknüpfter Wortbedeutungen sein, sondern diese Horizontstruktur selbst steht nach Heidegger in einem konkreten Spielraum von Angemessenheit und Unangemessenheit, in welchem etwa die Tafel überhaupt erst als ungünstig situiert offenbar wird. Der Spielraum des Hörsaals in seiner „*Verbindlichkeit*“³⁰⁵ ist es daher, welcher ein Maß für die im Satz vorkommende Bewertung liefert. Dieses Maß ist zunächst die Verbindlichkeit der Bedeutsamkeit des Hörsaals, da von dieser her ein *bestimmter* Zusammenhang des Offenbaren gegeben sein

³⁰³ „Die Sprache spricht. Der Mensch spricht nur, indem er der Sprache entspricht. Diese Sätze sind nicht die Ausgeburt einer phantastischen ‚Mystik‘.“ (GA 09, S. 72)

³⁰⁴ Vgl. auch Lacan: Identification, 14.3.62.

³⁰⁵ GA 29/30, S. 502.

muss: nicht in dem Sinne, dass dieser überhaupt geregelt ist, sondern *wie* diese Regel je im konkreten Sprachkontext organisiert ist. Heideggers Beispiel aus dem Hörsaal würde somit die Stellung der Tafel im Hörsaal so betreffen, dass diese eben von allen Studenten gut einsichtig ist, weil sie eine bestimmte Bedeutung innerhalb des Hörsaals zum Zweck der Lehre hat. Was Heidegger hierbei als Verbindlichkeit anspricht, ist der durch das Einzelseiende eingeschränkte Ersetzungshorizont, in welchem die Einzelseienden des Hörsaals sowie der Tafel überhaupt Sinn machen. In einem Tanzsaal würde die Tafel eben nicht als Tafel stehen. Diese Ordnung der Verbindlichkeit muss in einem Vorgriff als konkrete Ordnung des Sprachkontextes des Hörsaals schon gegeben sein, bevor die Tafel überhaupt begegnet. Das Begegnen der Tafel selbst hingegen negiert bestimmte Ersetzungsverhältnisse z. B. im Saal-Wort. Damit greift diese Verbindlichkeit jedoch negativ über das in der Signifikantenkette Artikulierbare hinaus, in eine grundsätzliche Bezogenheit von dieser Verbindlichkeit auf das Seiende. Wobei diese Bezogenheit nur als Negation aufzuscheinen vermag. Daher ist aber auch jedes Sprechen über das Seiende wesentlich prekär. Wie in der Metapher erscheint es nur als Verzerrung des Sprechens.³⁰⁶ Verbindlichkeit ist daher im doppelten Sinne des Wortes zu nehmen, einmal als „Verbindung“ zum Seienden und als „Verpflichtung“ des Sprechens auf die Ordnung des Hörsaals. Weil von dieser Verbindlichkeit her eine Indikation innerhalb dieses Kontextes des Hörsaals erst sinnvoll ist, lässt sich dieses Beispiel auch auf einen weiteren Rahmen beziehen, den Heidegger als „Seinsweise, ein Wie des Begegnens“³⁰⁷, greift. Insofern Seinsweise der Kontext ist, welcher bestimmt, wie ein Seiendes als Seiendes anzusprechen ist und daher festlegt, wie über bestimmtes Seiendes zu sprechen ist, im Sinne der differenzierenden Indikation von Seiendem, umfasst der Begriff der Seinsweise formal dasselbe wie der Kontext einer Indikation.³⁰⁸ Heidegger selbst

³⁰⁶ Harman weist auch auf diese „distortion“ des „Als-Phänomens“ hin, übergeht dabei aber, dass diese gerade als solche letztlich den Zugang zum Objekt als „weird content“ leistet. Vgl. Harman 2014, S. 251.

³⁰⁷ GA 17, S. 14.

³⁰⁸ Dass dieser Begriff der Seinsweise notwendig ist, wenn von der abstrakt formalen Indikation zu einer jeglicher konkreten Indikation übergegangen werden soll, kann anhand der notwendigen Differenz von Unterscheidungsformen eingesehen werden. So ist die Unterscheidung als solche von Mathematik und Soziologie eine andere als die Unterscheidung von Flächen auf einem Papier. Beide Unterscheidungen rekurren *in sich* auf ihren Kontext bzw. die Seinsweise des in ihnen gefassten Seienden.

unterscheidet in diesem Sinne wiederholt die Seinsweise des Daseins von der Seinsweise der Dinge.

Dieser Begriff der Seinsweise als Begriff des „Maßes“ wird darüber hinaus in den dreißiger Jahren von Heidegger weiter ausformuliert, als solcher beschreibt er dann nicht nur die Regelmäßigkeit der Bedeutsamkeit einzelner Umweltkontexte,³⁰⁹ sondern bestimmt darüber hinaus den Sprachhorizont als Ganzen. So weist Heidegger z. B. darauf hin, dass Gewissheit und Vernunft als Maßstäbe der Seiendheit galten,³¹⁰ sodass „Maß“ hier also keine umweltliche Struktur meint, sondern eine ontologische Funktion, welche die konkrete Verbindlichkeit einer jeden Umwelt fundiert. Entsprechend sieht Heidegger auch in dem neuzeitlichen Sein der Technik eine Seinsweise, hier jedoch nicht auf die konkrete Unterscheidbarkeit innerhalb eines Kontextes bezogen, sondern als Maß für Indikation überhaupt:

„Eines der wesentlichen Momente der Seinsweise des derzeitigen Seienden (der Verfügbarkeit für einen planmäßig gelenkten Verbrauch) ist die Ersetzbarkeit, die Tatsache, daß jedes Seiende wesentlich ersetzbar wird in einem allgemein gewordenen Spiel, wo alles an die Stelle von allem treten kann.“³¹¹

Dieses Maß als Seinsweise meint also die Ordnung, welche festlegt, was als Seiendes gilt und was nicht und gleichzeitig,³¹² wie Seiendes im Zusammenhang steht. Sie bestimmt also, was Seiendes ist, wie auch, was nicht als Seiendes gilt, da die Bestimmung aus dem Horizont der Signifikantenkette vollzogen wird, aber über diese auch ins Nichts hinausreicht. Der Begriff des Maßes ist daher eine ontologische Kategorie des Kontextes einer möglichen Bestimmung und meint nicht ein normatives Urteil oder einen normativen Begriff, sondern muss als Ordnungsstruktur der Indikation bezeichnet werden. Damit ist aber auch die Reflexion dieses Maßes in jeder möglichen Indikation notwendig, denn die Grenzziehung, welche je durch die Indikation vollzogen wird, entspricht notwendigerweise in ihrer Weise des Grenzziehens dem Kontext.³¹³ In diesem Maß als Bedingung der Verbindlichkeit muss daher das Sein des Seienden mit diesem Ganzen *enthüllt* sein, was als „Enthüllung“ das dritte

³⁰⁹ Umwelt ist hier im Sinne von SZ, S. 66ff. gemeint.

³¹⁰ Vgl. GA 09, S. 143f.

³¹¹ GA 15, S. 368f.

³¹² GA 05, S. 8.

³¹³ Man bedenke hierbei auch folgendes Beispiel: Eine gerade Linie kann eine zweidimensionale Fläche auf dem Papier teilen, wenn dieses Papier jedoch zu einem Möbiusband geklebt wird, kann die Teilung plötzlich keine mehr sein. Eine Teilung muss also dem Geteilten entsprechen.

Moment der Offenbarkeit ausmacht.³¹⁴ Dieses Maß als Maßstab für das Seiende wird im Folgenden weiter ausgeführt.³¹⁵

Diese drei Strukturmomente der Offenbarkeit als Enthüllung, Verbindlichkeit und Ergänzung, welche je die „*Artikulation*“³¹⁶ dieses Ganzen durch den λόγος ermöglichen, müssen aber in einer Einheit verstanden werden. Zusammengefasst lässt sich sagen: Die Ergänzung bestimmt die Struktur der Offenbarkeit als eine immer schon im Voraus als Ganze gefasste. Die Verbindlichkeit als Art und Weise dieses Voraus des Ganzen grenzt das Seiende in seiner virtuellen Ersetzbarkeit ab und damit wird die Enthüllung des Seins des Seienden im Voraus unter ein je bestimmtes Maß der Verbindlichkeit gestellt. Damit dieses Ganze jedoch überhaupt als solches artikuliert werden kann, muss aber diese Artikulation selbst verdeutlicht werden. Nun kann nicht derjenige Logos hiermit angesprochen sein, welcher qua formaler Logik unter bestimmten Aussageformen, die so beschriebene Offenbarkeit voraussetzt (siehe das oben Gesagte). Heidegger versucht daher, eine spezifische Form dieses Logos als eine des Sprechens herauszustellen, welche zwar auch in der Voraussetzung der Offenbarkeit steht, diese aber selbst explizit machen kann.

II.3.3. Der apophantische Logos

Dieses Explizit-machen der Offenbarkeit sieht Heidegger nur als möglich in dem, was er als apophantischen Logos versteht, der die Selbst-Anzeige der Anzeige sein muss. Diesen Begriff des apophantischen Logos liest Heidegger aus Aristoteles, welcher nach Heideggers Lesart sagt: „ἀποφαντικός ist nur der λόγος, ἐν ᾧ τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι ὑπάρχει, in dem das Wahr- und Falschsein vorkommt.“³¹⁷ Dieses Wahr- und Falschsein versteht Heidegger in seinem Sinne als Verbergen und Entbergen.³¹⁸ Nun betont Heidegger an diesem besonders, dass dieses „und“ einschließend sein muss, also apophantisch nur derjenige Logos sein kann, welcher sowohl entbergend wie auch verbergend ist.³¹⁹ Dies ist aber nicht darin gegründet, dass eine wahre Aussage auch falsch sein könnte, sondern Heidegger betont, dass es ihm um das bewusste Einschließen der Verbergung geht. Damit geht nun auch eine bestimmte Eigen-

³¹⁴ GA 29/30, S. 503ff.

³¹⁵ Vgl. hier III.2.

³¹⁶ SZ, S. 161.

³¹⁷ GA 29/30, S. 449.

³¹⁸ Ebd.

³¹⁹ Ebd., S. 450.

heit der Sprache, wie Heidegger sie versteht, einher, denn wenn die Sprache dieses Negative der Offenbarkeit umfassen soll, dann muss sie die Sachen selbst irgendwie auch erreichen. Sprache kann also nicht bloß eine repräsentative Struktur des Geistes sein, sondern muss notwendig darüber hinausgehen. Wenn nun das Verborgene explizit gemacht werden soll, zeigt sich ein Zusammenhang der Entsprechung mit der Offenbarkeit, weil diese eben immer auch auf ein in ihr enthaltenes Negatives verweist, welches aber gleichzeitig wesentlich die Bezugnahme auf Seiendes fundiert. Damit stellt sich nun aber mit Dringlichkeit die Frage, wie Negativität in diesem emphatischen Sinne, da diese wesentlich zum Erschließen von Welt und Seiendem beiträgt, überhaupt zu denken ist. Formal lässt sich zwar über Negativität reden, allerdings bleibt dabei beständig fragwürdig, ob diese Negativität nicht auf der Ebene des Signifikanten verbleibt, wo ein Nicht-Anwesendes ohne Probleme artikuliert werden kann, allerdings deswegen nicht unbedingt Sein aufzeigt. Um diese Dimension der Negativität zu erfassen, muss der apophantische Logos genauer eingeordnet werden. Dieser apophantische Logos ist im Sinne von „Sein und Zeit“ gegründet in der „Rede“ und muss durch dasjenige zu verdeutlichen sein, was Heidegger in „Sein und Zeit“ schon als Artikulation bezeichnet:

„Die Rede ist mit Befindlichkeit und Verstehen existenzial gleichursprünglich. Verständlichkeit ist auch schon vor der zueignenden Auslegung immer schon gegliedert. Rede ist die Artikulation der Verständlichkeit.“³²⁰

Eine solche Artikulation der Rede ist nicht zunächst nur ein Sprechen, sondern eine grundsätzliche und mit Entwurf und Stimmung³²¹ gleichursprüngliche ordnende Struktur, deren Ordnung durch ein Maß bestimmt ist, welches hier zunächst als Sein im Sinne des oben besprochenen Maßes verstanden werden soll. Wenn die Sprache aber in dieser Hinsicht Stimmung und Entwurf ordnet, ist die Sprache im Sinne der Rede, also nicht eine Weise des „Sprechens über“, sondern eine Grundstruktur mit Stimmung und Entwurf überhaupt, welche als apophantischer Logos sich selbst aufzeigen soll.

Der apophantische Logos muss im Folgenden so gefasst werden, dass zwei Ebenen in ihm deutlich hervorgehoben werden: zum einen das Verhältnis von Stimmung und Entwurf, welches Heidegger als artikuliert sieht durch die Sprache, und zum anderen das Verhältnis vom Ganzen und der wesentlichen Unbestimmtheit als Streit. Diese beiden Ebenen müssen

³²⁰ SZ, S. 161.

³²¹ Hier werden die Begriffe Entwurf und Stimmung verwendet, denn diese liegen als Strukturelemente dem Verstehen und der Befindlichkeit zugrunde bzw. lösen diese Begriffe ab.

letztlich, da die ontologische Unbestimmtheit schon in der formalen Betrachtung nur im Hinblick auf die Zeit heraustritt, mit dieser in Zusammenhang gebracht werden.

Wie aber soll dies geschehen? Das konkrete Herausheben und Sichtbarmachen aus der signifikanten Ganzheit im Beispiel des Hörsaals, welche im Hintergrund bestimmter Artikulationen als Aussagesatz liegt, ist nicht die gesuchte Struktur. Da dieses Konkrete und damit *alltäglich* vorprädikativ Erschlossene als Erschlossenes keinen explizierten Zugang zu demjenigen Verborgenen hat, welches mit der Ordnung der Signifikanten zusammen ist. Da dieses Erschließen als Erschließen zwar als Ganzes die Leere umfasst, jedoch nicht eigens thematisiert.³²² Ein solches Erschließen ist zunächst eine Konsequenz des indikativ Bestimmten. Die Indikation aber, wenn sie wie oben mit der Metapher als Verhältnis von Unbestimmtem und einem bestimmbareren Bedeutungsfeld gefasst ist, könnte diesem Sprechen genügen. Der gesuchte apophantische Logos soll aber auch die Bewegung und damit den Vollzug des Heraushebens als Unverborgenheit selbst thematisieren. Da diese Einheit von Verborgenheit und Unverborgenheit jedoch nur als Prozess greifbar sein kann, also in seinem konkreten Auftreten gefasst werden muss, ist daher von dem Bereich gefordert, in welchem der apophantische Logos „spricht“, dass dieser in besonderer Weise diesem Verhältnis von Unverborgenheit und Verborgenheit entspricht. In „Sein und Zeit“ ist diese Konkretion des Streitverhältnisses, wengleich noch nicht als solches gefasst, die Existenz.

II.3.4. Die Existenz und ihr Verhältnis zur Unbestimmtheit

Der Begriff der Existenz wird in „Sein und Zeit“ zunächst als Möglichkeit des Daseins, „es selbst oder nicht es selbst zu sein“³²³, bestimmt. Diese Möglichkeit wird so als das Sein des Daseins verstanden. Nun stellt sich unmittelbar die Frage, wie eine Möglichkeit des Daseins das Wesen des Daseins sein soll, denn zunächst würde man annehmen, dass das Dasein Möglichkeiten hat, selbst aber ein Wirkliches ist. Existenz meint daher nicht dasselbe wie das logische [E(x)] „Für (mindestens) ein/einige/manche x gilt; Es existiert/gibt ein x, für das gilt“, sondern es muss anders verstanden werden. Dieses Möglichen des Daseins ist nach Heidegger zunächst in Bezug auf sein eigenes Stehen

³²² Da gerade die Erfahrung des Nichts und auch das Un-zuhause der Unheimlichkeit den Austritt aus der Alltäglichkeit überhaupt markieren. Vgl. SZ, S. 188f.

³²³ Ebd., S. 12.

in seinem Möglichkeitshorizont zu fassen. Das Dasein ‚hat‘ also nicht Möglichkeiten, sondern es *ist* seine Möglichkeiten.

Diese Möglichkeiten sind primär, aber nicht ausschließlich zukünftig, und deswegen ist das Verhältnis zur Möglichkeit grundsätzlich ein Vollzug, d. h. eine Zeitstruktur.³²⁴ Dasein wird also als Existenz verstanden, wenn es als Prozess gefasst wird, zu welchem virtuelle Möglichkeiten gehören. Diesen Vollzug zur Zukünftigkeit, wie auch zu den anderen Zeiterstreckungen der Vergangenheit und Gegenwart, bezeichnet Heidegger als die Ekstasen der Zeitlichkeit.³²⁵ Die Existenz des Daseins als sein Sein ist, als Bezogenheit auf Seinsmöglichkeiten, daher nicht eine Anzeige, dass es ein Dasein neben anderem Seienden gibt, sondern sie meint die grundsätzliche Zeitlichkeit desselben. Zu dieser Zeitlichkeit gehört als Möglichkeit aber damit auch ein wesentlich nicht vorhandenes Moment bzw. etwas, das es nicht gibt. All diesen Ekstasen als den Strukturen dieses Prozesses kommt zu, dass sie Weisen des „Außer-sich“³²⁶ sind, und dies ist in „Sein und Zeit“ eine der grundsätzlichen Bestimmungen von Zeit überhaupt: „Zeitlichkeit ist das ursprüngliche ‚Außer-sich‘ an und für sich selbst.“³²⁷

Diese Zeitlichkeit ist daher auch für die Bestimmung des Begriffs der Existenz wesentlich. Sichtbar wird dies auch, wenn Heidegger den Begriff der Existenz zu Anfang der dreißiger Jahre so abwandelt, dass er dort von der „Ek-sistenz“³²⁸ spricht, also das Außer-sich als ek-sistere denkt. Dieser Begriff der Ek-sistenz ist, gegen die Verwechslung mit dem logischen Begriff der Existenz, deutlich auf das Verwiesen- und Außer-sich-sein hin bestimmt. Wo hinein ist aber das Dasein als Außer-sich gestellt? In „Vom Wesen der Wahrheit“ spricht Heidegger davon, dass das Dasein in die „Offenheit des Offenen“³²⁹ gestellt ist. Diese Offenheit ist zugleich das Erfassen einer Ganzheit des Seienden,³³⁰ hängt also mit der vorprädikativen Erschlossenheit als Offenbarkeit

³²⁴ Daher wird das Sein des Daseins, wenngleich die Existenz in „Sein und Zeit“ gleichursprünglich neben Verfallen und Geworfenheit genannt wird, dennoch mit der Existenz bezeichnet. Denn die in der Gegenwärtigkeit fundierte Ekstase des Verfallens und die in der Stimmung fundierte Ekstase der Gewesenheit sind zwar gleichursprünglich mit der Existenz, allerdings kommt dieser eine Vorrangstellung zu, insofern die anderen Ekstasen durch die Existenz bestimmt sind.

³²⁵ Vgl. SZ, S. 329.

³²⁶ Ebd.

³²⁷ Ebd.

³²⁸ GA 09, S. 189.

³²⁹ Ebd.

³³⁰ Vgl. ebd., S. 191.

zusammen. Das Dasein ist in seinem Außer-sich-sein ein Nexus, in welchem ein virtuell unbestimmter Möglichkeitshorizont und ein bestimmtes Inne-sein zusammenkommen und damit strittig werden müssen.

Die Ek-sistenz, das Herausragen oder Herausstehen, kann im Sinne der Indikation als ein Zwischen-stehen von Seiendheit und Leere in der offenbaren Ganzheit verstanden werden. Daher müssen im Folgenden besonders die Ekstasen untersucht werden, welche auf eine solche doppelt bestimmte Struktur verweisen. Dies sind zunächst die Stimmung als Gewesenheit und die Zukunft als Entwurf. Hier soll zunächst mit der Stimmung begonnen werden, da Heidegger diese als die Grundart des Außer-sich bezeichnet,³³¹ und zudem auch als besonderen Zugang zum Sein versteht:

„Der Mensch ist weder zum ‚Greifen‘ – ‚Hören‘ verordnet, noch ‚zum Sehen geboren‘, ‚zum Schauen bestellt‘ – sondern in die Gestimmtheit geworfen zum Sein berufen – d. h. daß er das Sein ermächtigt. Lange und bitter genug ist das Seiende berührt worden durch das ‚Haptische‘ und ‚Optische‘.“³³²

Diese Grundart des Außer-sich muss daher vor der Zukünftigkeit thematisiert werden, auch weil die Bestimmung der Vergangenheit durch die Zukünftigkeit erst vermittelt eines Sich-öffnens der Vergangenheit möglich ist. Einen anderen wesentlichen Hinweis auf den Zusammenhang von Stimmung und Sprache gibt Heidegger zudem in den Vorarbeiten für „Zum Ereignis“. Dort sagt er, dass die Sprache „als zugehörig zur Stimmung“³³³ verstanden werden muss.

³³¹ GA 06.1, S. 100.

³³² GA 65, S. 46.

³³³ GA 66, S. 425.

III. Der existenziale Streit I: Stimmung

Da nun eine strukturelle und formale Grundlage der Interpretation Heideggers geschaffen wurde, welche die Auslegung am Begriff der Anzeige als Indikation leiten soll, kann die sachliche Befragung des Denkens Heideggers beginnen. Diese Befragung muss nun, dies zeigte sich im Hinblick auf die in der Indikation mitgegebene Ganzheit, in Betrachtung der existenzialen Zeiterstreckungen geschehen. Wobei Zeit zunächst in einem einfachen Sinne genommen werden muss, als ein Verhältnis von Zuständen, welche zueinander in einem noch zu bestimmenden Verhältnis stehen. Denn dies ist zunächst die Form, welche die logische Reflexion auf Indikation vorschreibt. Zwar scheint Heideggers Kritik am vulgären Zeitbegriff gegen diesen vorläufigen Zeitbegriff zu sprechen, allerdings wird mit dem bloßen Wechsel von Zuständen noch nichts über die Linearität oder den Zusammenhang der Zeitekstasen gesagt. Insofern nun nicht Einzeldinge im Fokus sind, sondern die formale Ganzheit, erklärt sich warum bei der Stimmung angesetzt werden muss. Bereits in „Sein und Zeit“ wird die Stimmung als die grundsätzliche Möglichkeit des Erschließens ontologisch weltlicher Strukturen verstanden: „Wir müssen in der Tat *ontologisch* grundsätzlich die primäre Entdeckung der Welt der ‚bloßen Stimmung‘ überlassen.“³³⁴ Der Annäherungspunkt an die Ganzheit und die in ihr mitgegebene Negativität muss daher zunächst die in der Stimmung gefasste Zeiterstreckung sein. Die Stimmung kann dies sein, da sie im Gegeben-sein des Seienden eine Weise des Mit-gegeben-seins eines Horizontes oder einer Ganzheit ist.³³⁵ Dabei wird gerade in dem Begriff der Stimmung zugleich das Moment der Veränderlichkeit von Zuständen der Stimmung von Heidegger eigens betrachtet: „Gerade im unsteten, stimmungsmäßig flackernden Sehen der ‚Welt‘ zeigt sich das Zuhandene in seiner spezifischen Weltlichkeit, die an keinem Tag dieselbe ist.“³³⁶ Dieses „flackernde Sehen“, welches gerade als ein solches die spezifische Weltlichkeit der Zuhandenheit aufweisen soll, muss den Ansatzpunkt geben, von welchem aus diese Ganzheit zunächst zu fassen ist. Die Stimmung ist also nicht bloß ein möglicher Zugang zur Veränderung von Zuständen in

³³⁴ SZ, S. 138.

³³⁵ Vgl. ebd., S. 186; GA 29/30, S. 208; GA 39, S. 88.

³³⁶ SZ, S. 138.

der Welt, sondern wird von Heidegger gerade als herausragender Zugang in Hinsicht auf die Veränderung ausgezeichnet.

Diese Veränderung muss als formal abstrakte Zeitlichkeit zunächst betrachtet werden, um gleichzeitig zu klären, wie der Begriff der Indikation, welcher als Streit unmittelbar Veränderung als Oszillation beinhaltet, verortet werden muss. Denn bisher ist zwar deutlich, dass mithilfe des Begriffs der Indikation bestimmte Aspekte des Denkens Heideggers geklärt werden können. Allerdings ist der systematische Ort der Indikation bisher unklar. Als Ansatzpunkt für diesen systematischen Ort wurde oben die existenzielle Zeitlichkeit gefasst, die nun zunächst in Hinsicht auf die Vergangenheit als Zeiterstreckung gefasst werden soll. Hier fällt auf, dass gerade die Stimmung sowohl die Vergangenheit als Zeiterstreckung betreffen wie auch eine Veränderlichkeit abbilden soll. Diese Veränderung zeigt sich besonders deutlich an den sogenannten Grundstimmungen. Schon in dieser Klärung des Begriffs der Veränderung wird sich zeigen, dass in der Stimmung, die wie zitiert die Welt eröffnet, also eine Ganzheit des Gegebenen, nicht ein Einzelnes, in dem bereits oder schon-da ein Unbestimmtes liegt. Dabei wird exemplarisch an der Angst der Begriff der Entsetzung geklärt werden, in welchem dieses Unbestimmte in der Stimmung eine begriffliche Anbindung an die philosophische Tradition erfährt und *damit wird gleichzeitig das Problemfeld eröffnet, in welchem sich Heideggers Frage nach dem Sein verortet*. Dabei wird deutlich werden, dass der Begriff der Stimmung nicht nur zur Verdeutlichung der spezifischen existenziellen Situation des Daseins von Heidegger herangezogen wird, sondern auf ein bestimmtes Problem im Begriff der Setzung reagiert. Die Stimmung der Angst ist nicht bloß ein Gegebenes eines Ganzen, sondern ist als Begriff in Auseinandersetzung mit dem Begriff der Setzung zu fassen. Eine Nicht-Setzung der Setzung entgegenzustellen ist dabei aber nicht das Ziel, sondern einen Bereich im Setzen selbst auszumachen, welcher als Entsetzung zwar im Setzen und Gesetzen liegt, aber kein Gegensatz im starken Sinne zu diesem Setzen ist. Die Stimmung ist daher in ihrer Form als Indikation greifbar, insofern in ihr das Ausgeschlossene als Bedingung einer Setzung explizit werden soll. Dieses zunächst formale Inne-sein des Entsetzens in der Setzung kann dann am Heideggerschen Begriff der Metaphysik existenziell entwickelt werden. Da Heidegger den Begriff der Setzung am Satz orientiert und somit die Bedingtheit dieser Setzung auch als sprachliche fasst, muss entsprechend, die Verortung der Indikation auf die Sprachstruktur blicken, welche in der Stimmung fassbar und verändert

wird. Denn an diesem Begriff des Setzens wird sich zeigen, dass Metaphysik im Sinne Heideggers verstanden eine gesetzte sprachliche Ganzheit ist, die ein ausgeschlossenes Unbestimmtes immer schon in sich trägt und durch dieses bedingt ist. Allerdings ist der Begriff der Metaphysik in diesem Sinne gerade als eine Indikation zu fassen, die ihr Ausgeschlossenes zwar in sich trägt, aber es, wie bei Frege gezeigt, übergeht. Dieses Übergehen ist dabei aber kein zufälliges Moment, sondern liegt in der Sprache als „Man“ selbst begründet und stellt darin eine gedoppelte Dimension der Unbestimmtheit dar, zum einen als fundamental für die Setzung, aber zum anderen auch als nichtiges Nichts. Wenn nun in der Sprache als Metaphysik bzw. als Alltäglichkeit dieser Ausschluss liegt, welcher über die Entsetzung greifbar wird, so ist deutlich, warum diese Sprache und Entsetzung im Zusammenhang betrachtet werden müssen.

Zuletzt wird sich so eine Struktur der Stimmung zeigen, die sowohl dieses verbergende Moment wie auch das Herausgehen in das vollständige Indikationsverhältnis umfasst. Diese kann am Modell der Todesangst des Einzelnen gefasst werden. Die eben ein Herausgehen aus der Alltäglichkeit bzw. Metaphysik erzwingt. Darin wird sich auch zeigen, dass trotz der Orientierung an der Ganzheit der Stimmung sich der Streit, welcher in der Stimmung liegt, gerade am Seienden, also am Ding zeigt. Dieses Verhältnis von Einzelem, welches sowohl das Subjekt wie auch das Ding betrifft, eröffnet dann den Horizont zur Untersuchung des Entwurfes als zweitem Element des existenzialen Streitbegriffs: in welchem nicht die Eröffnung der Unbestimmtheit zentral ist, als Bewegung dieses Unbestimmten in die Alltäglichkeit hinein, sondern die Bewegung auf diese zu.

III.1. Die Bedingtheit der Setzung: Das Ent-setzen

Ansatzpunkt für eine Betrachtung der existenziell bewegten Gegebenheit von Ganzheit müssen in Heideggers Werk die Grundstimmungen sein, die Heidegger selbst als fundierend betrachtet und welche die methodischen Ausgangspunkte vieler Untersuchungen sind. Zunächst ist festzuhalten, dass es offenbar verschiedene Stimmungen gibt, und unter diesen betrachtet Heidegger selbst besonders die Grundstimmungen. Diese Grundstimmungen sind als solche zumeist Grund-Stimmung für ein Denken, für welches sie den Rahmen umgreifen oder, um in der hier eingeführten Begrifflichkeit zu bleiben, die Perspektive auf das Verhältnis von weltlicher Bedeutsamkeit und Negativität

zu bestimmen. Weil es verschiedene Stimmungen gibt, lässt sich dieser Zusammenhang offenbar in verschiedener Hinsicht perspektiveren. Heidegger selbst bestimmt die Hinsicht auf die Grundstimmungen folgendermaßen:

„... die Stimmungen, aus denen die philosophische Ergriffenheit und Begrifflichkeit sich erhebt, [sind] notwendig und immer Grundstimmungen des Daseins, solche, die den Menschen ständig und wesenhaft durchstimmen ...“³³⁷

Grundstimmungen sind also zum einen fundamentale Perspektivierungen dieses Verhältnisses von Welt und Negativität, in welchem sich gewöhnliche Stimmungen dann weiter verorten lassen, zum anderen sind sie aber auch der Grund, aus welchem heraus sich philosophische Ergriffenheit und Begrifflichkeit erheben sollen. Nun ließe sich hier leicht über die „Begrifflichkeit“ hinweggehen, wenn der Schwerpunkt auf die Ergriffenheit gelegt würde. Was hier aber zunächst interessiert, ist die Frage, inwiefern sich aus dem unsteten Flackern der Stimmung so etwas wie Begrifflichkeit erschließen lässt. Insofern das Flackern gerade in Bezug auf die Struktur von Sprache verstanden werden kann, lässt sich vermuten, dass vor allem in Bezug auf die Sprache und Begrifflichkeit die Veränderung oder Verwandlung eines Zustandes greifbar wird.

Zunächst gibt es für Heidegger verschiedene Weisen dieses Stimmens, da es mehr als eine Grundstimmung gibt, müssen diese zunächst in der Hinsicht gleich sein, dass sie die Welt auf eine bestimmte Weise eröffnen. Wobei sie, dies muss als vorläufige Interpretation des Stimmungsbegriffs genommen werden, je eine andere Tonalität dieser Eröffnung leisten, dabei ändert sich die sachliche Struktur des Eröffneten aber nicht. Tonalität ist hier so zu verstehen, dass in den Stimmungen ein Gleiches je anders gegeben ist. Bei dieser Metapher der Tonalität muss aber beachtet werden, dass für die Stimmungen zunächst nicht anzunehmen ist, dass es einen Grundton gibt. Wenn eine solche Tonalität in einer sprachlichen Ganzheit gegeben sein soll, muss diese – im Sinne Heideggers gesprochen – die Ersetzungen des „Als“-Phänomens leiten. Was soll aber eine solche Leitung von Ersetzungen konkret bedeuten? Heidegger stellt fest, dass mit dem Auftreten einer Stimmung zugleich ein Wandel der Gegebenheit des Ganzen auftritt.³³⁸ Dies gilt grundsätzlich und für jede Stimmung. Insofern aber das Moment dieser Ganzheit, welches die Strukturierung von Ersetzbarkeit ist, also die Bedeutsamkeit bzw. die Welt,

³³⁷ GA 29/30, S. 10.

³³⁸ Vgl. ebd., S. 208.

kann diese sich ausgehend von dem Begriff der Tonalität selbst nicht wandeln, der Wandel des Ganzen muss in der Art und Weise gefasst werden, wie die Welt mit ihrem Gegenbegriff der Erde als Negativem zusammenhängt. Also muss dieser Streit in dem Verhältnis von strukturierter Sprache und der Negativität, auf welche diese bezogen ist, gesucht werden. Tonalität kann daher nicht unmittelbar das metonymische Verhältnis der bedeutsamen Verweisungen betreffen, sondern muss die Art und Weise betreffen, in welcher diese Verweisungsganzheit auf die Negativität ihres „Außen“ trifft. Wenn von Tonalität die Rede ist, dann daher, weil die Verweisungsganzheit selbst in einer je anderen Weise in den Streit von Welt und Erde eingefügt ist.

Was bedeutet aber dieses Anders-gegeben-sein? Denn bisher wurde im vorliegenden Text besonders auf die formale Struktur als einer Indikation abgehoben, wie fügt sich die Rede von einem Anders-gegeben-sein dieser formalen Struktur ein? Eine solche Tonalität des Horizontes von Gegebenheit, insofern diese sich verändert, müsste die Wandelbarkeit des Streites, also den Rahmen, in welchem die Bedeutungsganzheit auftritt, aufzeigen. Dieses Ganze betrifft dann aber nicht zuerst die Sprache als metonymischen Horizont, sondern primär der Zusammenhang dieses Horizontes mit dem Negativen. Gerade in dieser Hinsicht ist die Stimmung als eine grundsätzliche Weise des Daseins, in der Zeit zu sein, gefasst, also eine Weise eines Heraus-stehens. Insofern dies als wesentliche Eigenschaft der Indikation gefasst wurde, muss dieses Herausstehen, dann ins Nichts stehen. Dieses Herausstehen ins Nichts wird aber gleichzeitig von Heidegger auch als ein Affiziertes gefasst, so formuliert Heidegger dieses Herausstehen auch als Hineingehaltenheit in „Was ist Metaphysik?“: „*Da-sein heißt: Hineingehaltenheit in das Nichts.*“³³⁹

Die ex-statische Dimension der Eröffnung eines Ganzen, die wesentlich durch Negativität bestimmt ist, muss daher auch als ein Erleiden dieser Negativität gefasst werden. Entsprechend sind auch eine ganze Reihe von Heideggers Untersuchungen zur Stimmung auf dieses Herausstehen als ein Erlittenes gerichtet, welches eben dieses Hineingehalten-sein eröffnen, so z. B. die Langeweile oder auch die Angst.

Dass dieses Verhältnis nun zentral auch für die zeitliche Vorgängigkeit der Stimmung ist, zeigt sich auch an dem Begriff des Ent-setzens. Dieser wird als Grundstimmung des „Ent-setzens“³⁴⁰ auch durch diesen Bindestrich in ein

³³⁹ GA 09, S. 115.

³⁴⁰ GA 65, S. 482f.

Verhältnis zu den Voraussetzungen desjenigen gesetzt, was im Idealismus als Setzen des Subjekts verstanden wird. Der Begriff der Setzung muss daher in der Untersuchung der Stimmung eine zentrale Stellung einnehmen. Zwar kann man einwerfen, dass Heidegger den Begriff des Setzens nur am Rande verwendet, jedoch ist das Problem des Verhältnisses von Stimmung und Setzung hier nicht aus einer vergleichenden Analyse des heideggerschen Denkens mit den Idealisten hineingeschoben, sondern wird durch Heideggers eigenes Sprechen vom „Ent-setzen“ als Bindestrichwort exponiert. Die Stimmung, gerade als Eröffnen der Geworfenheit, muss daher auch ein Verhältnis von Setzung und Ent-setzen eröffnen. Daher steht das Verhältnis von Ent-setzen und Setzen zunächst im Vordergrund der weiteren Untersuchung.

Sofern in dieser Grundstimmung Voraussetzungen eröffnet werden, ist auch der Zeitcharakter der Stimmung wesentlich ein Aspekt dieses Voraus-setzens, welches in der Stimmung zu thematisieren ist. Der Zeitcharakter des je in der Stimmung gegebenen, wird nach Heidegger auch als ein „schon da“ erfasst³⁴¹, wobei dieses Schon-da des Gegebenen in allen Stimmungen wesentlich ist. In der Stimmung als Zeitekstase liegt die „Gewesenheit“, welche durch das Schon-da in der Stimmung offenbar wesentlich bestimmt ist. Dieser Zusammenhang wird auch in der Untersuchung der existenzialen Zeitlichkeit mit dem Zusatz des „schon“ von Heidegger markiert.³⁴² Gleichzeitig scheint hier aber ein Widerspruch zu liegen, denn Heidegger sagt dort auch, dass die Befindlichkeit das pure „daß es ist“ dem Dasein eröffnet, „Woher und Wohin“ bleiben hingegen uneröffnet.³⁴³ Dieser Bezug der Stimmung zur Zeitekstase der Gewesenheit eröffnet also nicht das Gegebene in seiner Geschichtlichkeit im Sinne des Historischen, sondern in einer Zeitstruktur, welche mit dem zu eröffnenden Ganzen offenbar anders zusammenhängt. So fasst Heidegger den „existenziale[n] Grundcharakter der Stimmung“ auch als ein „ein *Zurückbringen auf*“³⁴⁴. Dieses „Zurückbringen auf“ soll in der Stimmung der Angst, das Dasein auf eine eigentümliche „Wiederholbarkeit“ seiner Geworfenheit zurückführen.³⁴⁵ Dass diese wesentlich mit dem Entwurf zusammenhängt, wurde bereits einleitend hervorgehoben. Daraus lässt sich bereits vermuten, dass das Zurückbringen

³⁴¹ Vgl. SZ, S. 343.

³⁴² Vgl. ebd., S. 137.

³⁴³ Ebd., S. 134.

³⁴⁴ Ebd., S. 340.

³⁴⁵ „Vor die Wiederholbarkeit bringen ist der spezifische ekstatische Modus der die Befindlichkeit der Angst konstituierenden Gewesenheit.“ (SZ, S. 343)

auf ein Wiederholbares, eine Bezugnahme auf die Voraus-Setzung einer bestimmten Geworfenheit ist. Allerdings ist diese Struktur der Zeitlichkeit dennoch wesentlich *Eine*: „Die Zukunft ist *nicht später* als die Gewesenheit und diese *nicht früher* als die Gegenwart.“³⁴⁶ Zwar durchgreift das Stimmen, wie auch der Entwurf als eigentliche Zukünftigkeit, alle Zeitekstasen gleichursprünglich, aber es eröffnet als solches das Sich-schon-befinden in einer bestimmten Weise und als solche die Bedingtheit durch eine bestimmte Voraussetzung, aus welcher her diese Geworfenheit des Daseins sich zu den anderen Zeitekstasen verhält. Dementsprechend ist nicht einfach Emotionalität Thema der Analysen der Stimmung bei Heidegger, sondern Stimmung als eine grundlegende Modifikabilität unseres Weltbezugs. *Darin wird die Welt gleichzeitig in ihrer Ganzheit, neben dem Nichts bzw. einer Verborgenheit fassbar. Das Nichts aber in der Stimmung als „Positives“ zu fassen sein, denn es wird nicht etwas abgezogen, da in den verschiedenen Stimmungen nicht je Anderes fehlt, sondern das Negative ist als solches je anders gegeben. Dieses Gegebensein des Negativen, welches als Negatives positiv als „Erde“ gefasst wird, ist dabei gleichzeitig verknüpft mit einem zeitlichen Bezug auf die Bedingtheit des positiv in der Welt Gegebenen.* Im Folgenden werden von diesen Grundstimmungen exemplarisch Angst und Trauer untersucht, um zu verdeutlichen, wie in der Stimmung der Streit von Welt und Erde zu greifen ist.

Da der Begriff des Ent-setzens offenbar als Kompositum mit Bindestrich sowohl eine Anlehnung an das mit der Angst verknüpfte Entsetzen wie auch das Setzen als philosophischem Begriff erlaubt, soll zunächst die Angst als Stimmung entwickelt werden, um von dieser aus, den Begriff des Setzens im Verhältnis zum Begriff der Stimmung zu betrachten. Die, zunächst in Anbetracht der Angst zu stellende, Frage ist also: Was zeigt sich in der Stimmung?

III.1.1. Angst

Die Angst wird von Heidegger in „Sein und Zeit“ zunächst im Unterschied zur Furcht herausgehoben, diese Differenzierung soll hier kurz nachvollzogen werden, da sie auch das Vorhergehende nochmals erläutert und exemplifiziert. Furcht ist zunächst ein Verhältnis zu Seiendem, welche sich stets auf etwas Bestimmtes richtet. Wir fürchten ein wildes Tier oder um die Rente, diese Formen der Furcht ziehen grundsätzlich ein Bedürfnis nach dem Verhindern oder Aufheben des Furchtgrundes mit sich. Die Furcht ist entsprechend immer eine bestimmte Form von Gestimmtheit, welche sich je auf einen Gegenstand

³⁴⁶ Ebd., S. 350.

als solchen bezieht.³⁴⁷ Schon die ersten Punkte von Heideggers Bestimmung dieses Gegenstandes der Furcht zeigen, dass diese nicht infrage kommt als Stimmung im obigen Sinne:

„1. das Begegnende hat die Bewandnisart der Abträglichkeit. Es zeigt sich innerhalb eines Bewandniszusammenhangs. 2. Diese Abträglichkeit zielt auf einen bestimmten Umkreis des von ihr Betreffbaren. Sie kommt als so bestimmte selbst aus einer bestimmten Gegend.“³⁴⁸

Da der Gegenstand der Furcht innerhalb der Bewandnis verortet ist und in dieser in einem bereits bestimmten Kontext von Bedeutungen anzutreffen ist, kann bei der Furcht zwar durchaus ein Verhältnis zu Unbestimmten bestehen oder mit Heidegger gesprochen zu etwas, welches als „nicht ‚geheuer‘“ und nicht „beherrschbar“³⁴⁹ erfasst wird. Allerdings hat diese Ungeheuerlichkeit des Furchtgrundes nicht die Bewegtheit der Erde, die „als die Bergende jeweils die Welt in sich einzubeziehen und einzubehalten“³⁵⁰ vermag. Die Furcht ist also nicht ein solches, welches außerhalb der Welt auf diese bezogen ist, sondern ist mit ihrem Furchtgrund strukturell ein Teil der Welt als Bewandniszusammenhang. Der Furchtgrund ist eine kontrollierte und letztlich durch die Furcht selbst *gebundene und damit bestimmte* Unheimlichkeit. Die Furcht ist daher an eine konkrete intentionale Bezugnahme innerhalb einer vorprädikativen Erschlossenheit gebunden und wird in einem bestimmten Kontext erfahren, *daher kann von der Furcht nicht im eigentlichen Sinne als einer Stimmung gesprochen werden*. Es wird so deutlich, dass die Befindlichkeit der Furcht den oben dargestellten Charakteristika von Stimmungen nicht entspricht.

In der Analyse der Angst zeigt Heidegger hingegen, dass in dieser eine grundlegend andere Struktur vorliegt. Denn die Angst richtet sich eigentlich nicht auf etwas, sondern auf „Nichts“³⁵¹, kann auch nicht intentional, d. h. auf ein Etwas im weitesten Sinne gerichtet sein. Daher sagt Heidegger auch, dass das „Wovor der Angst“, im Gegensatz zum Furchtgrund kein „innerweltliches Seiendes“ ist, sondern das in der Angst bedrohliche ist sogar „völlig unbestimmt“³⁵². Angst hebt gerade dasjenige, was Heidegger als innerweltliche Bedeutsamkeit bestimmt, also die Relationsganzheit von Bezügen oder die sym-

³⁴⁷ Ebd., S. 186.

³⁴⁸ Ebd., S. 140.

³⁴⁹ Ebd.

³⁵⁰ GA 05, S. 35.

³⁵¹ SZ, S. 276.

³⁵² Ebd.

bolische Ordnung als Welt in sich *scheinbar* auf.³⁵³ Dieses Aufheben ist aber nicht ein Verschwinden der vorprädikativen Ordnungsstruktur der *Verbindlichkeit*,³⁵⁴ sondern deren Explizit-werden, allerdings in einer negativen Weise, sodass die Welt als solche bedrohlich wird, die Unheimlichkeit also nicht einen Bereich in der Welt betrifft, sondern diese als Ganze.

Diese Bedrohlichkeit der Welt kann in der Angst auch als eine besonders deutliche Form des Maß-gehens charakterisiert werden. Dieses Maß-geben ist von Heidegger als eine andrängende Negativität gefasst, die es zunächst zu bestimmen gilt, denn zunächst ist nicht klar, warum der oben bestimmte Ersetzungshorizont durch eine Negativität strukturiert werden soll. Dennoch betont Heidegger, dass die Strukturierung des Maßes durch das Bedrohliche der Angst im strengen Sinne „Nirgends“³⁵⁵ ist. Ein Nichts wird also als das Strukturierende des Maßes verstanden. Da gerade die Stimmung der Angst schwer an Beispielen des Alltags greifbar wird, in Horrorfilmen oder der Horrorliteratur aber besser bestimmt werden kann, lässt sich dort besonders gut verdeutlichen, was die andrängende Negativität ist. Ich will daher zunächst an einem fiktiven Beispiel dieses Maß-gehens der Angst aufzeigen, und zwar am Film „Alien“ von Ridley Scott aus dem Jahr 1979:

Im Jahr 2122 ist das Raumschiff Nostromo, ein Erzfrachter, durch den Welt-raum auf dem Rückweg zur Erde, als es ein Funksignal von einem weitab vom Kurs liegenden, scheinbar unbewohnten Himmelskörper auffängt. Als die Crew dieses Funksignal untersucht, wird eines der Crewmitglieder von einer fremden Lebensform angegriffen. Darauf kehrt die Crew von der Oberfläche des fremden Planeten ins Landeschiff zurück. Auf dem Planeten hatte sich die fremde Lebensform an eines der Besatzungsmitglieder geheftet und ließ sich nicht entfernen. Nachdem diese aber plötzlich tot abfällt, will die Crew so schnell wie möglich den unbekanntem Planeten verlassen und sich in die vertraute Umgebung der Nostromo begeben. Nach dem Angriff und der Konfrontation mit der fremden Lebensform scheint die begründete Furcht der Crew verschwunden. Im Film wird das Ergebnis dieser Flucht mit dem vertrauten, wenngleich unterschwellig konflikthafte Verhalten der Crew im hellen Aufenthaltsraum der Nostromo dargestellt. Dies ist eine Rückkehr zur Alltäglichkeit nach der Konfrontation mit einem bedrohlichen, aber räumlich be-

³⁵³ Ebd.

³⁵⁴ Vgl. hier II.3.2.

³⁵⁵ SZ, S. 276.

stimmbaren Ort. Bis zu diesem Punkt kann zwar die Darstellung von Furcht erfasst werden, nicht aber die einer ungerichteten Angst. Beim gemeinsamen scherzhaften Essen, bevor die Crew sich in den Kälteschlaf zurückziehen will, kommt es jedoch zu einem Einbruch in diese alltägliche Normalität. Der auf dem fremden Planeten verwundete Kane erbricht sich plötzlich. Dann bricht das titelgebende Alien aus seinem Brustkorb heraus und verschwindet vor den Augen der verdutzten Crew. Diese sucht in einer deutlich dunkleren Szene in den Gängen der Nostromo nach dem Alien, jedoch ohne Erfolg. Bereits hier ist eine Wandlung der Stimmung deutlich. Die Nostromo, eben noch hell erleuchtet, wirkt jetzt dunkel, sogar nebelig. Bei der Suche stellt sich auch die Nostromo selbst als unberechenbar heraus, da der Strom und damit das Licht in Teilen ausgefallen sind. Bei einem ersten Versuch, das Alien mithilfe eines Bewegungsmelders zu fangen, scheitert die Crew, da sie anstatt des Aliens die Schiffskatze verfolgt. Dieses erneute Auftreten der Katze, eines Alltagsphänomens, wird jedoch durch den Schockmoment der Szene selbst Teil des Aufbaus der Spannung. Als das Crewmitglied Brad nun allein nach der Katze sucht, wird dieser, als er sie gefunden hat, von dem nun ausgewachsenen Alien getötet und in die dunklen Schächte und Tunnel der Nostromo verschleppt. Die Crew findet nur noch sein Blut von einem nebeligen Schacht tropfen, dessen Ende nicht erkennbar ist. In der darauffolgenden Jagd auf das Monster nimmt die Crew der Nostromo weiterhin eine erfolgreiche Auflösung der Krise und eine Berechenbarkeit der Situation an, da das Alien in einem geraden Schacht zu sein scheint. Der Film bewegt sich hier bewusst auf der Ebene der Furcht, jedoch um diese zu unterminieren. Denn gerade in der Jagd erscheint das Alien wie aus dem Nichts heraus und tötet den sich systematisch durch die Schächte arbeitenden Captain, obgleich dies unmöglich schien, da die Schächte nur eine begrenzte Bewegung zulassen. Der Captain verschwindet spurlos.

Was hierbei zunächst auffällt, ist die *unerwartete* Wirkungslosigkeit eines technischen und logischen Vorgehens, die Auflösung der Normalität durch das Alien macht nicht halt vor dem technisch-lösungsorientierten Verhalten zur Welt. Diese Aufhebung der Berechenbarkeit geht noch weiter, denn es stellt sich schließlich heraus, dass die eigentliche Mission des Schiffes war, das Alien für den Konzern, der Eigentümer des Schiffes ist, zur Erde zu bringen. Alle Mitglieder der Besatzung galten als ersetzbar und sollten nötigenfalls dem Missionsziel geopfert werden.

Für die Besatzung hat sich die ehemals vertraute Nostromo in einen gänzlich unheimlichen und unkontrollierbaren Ort verwandelt, insofern das Leben auf dem Raumschiff nun einem fremden und unbekanntem Willen gehorcht. Die Welt der Nostromo ist vollends durch den Verrat des Wissenschaftsoffiziers, welcher sich als Android herausstellt, gewandelt. Die Technik der Nostromo ist also selbst Teil des Unheimlichen geworden. Alle vorhergehende Alltäglichkeit und Selbstverständlichkeit erscheint nun *retroaktiv* ebenfalls als unheimlich, und auch eine mögliche Zukunft der Crew verschwindet nach dem Verhör des großteilig zerstörten Androiden, da dieser das Alien als unzerstörbaren und perfekten Organismus beschreibt. Hierbei muss beachtet werden, dass nicht das Alien als Manifestation der Angst wesentlich ist, sondern auch, dass dieses als eine Art Wandler der bisher bekannten Umgebung auftritt.

Diese Transformation des Bekannten als ein Moment der Verzweiflung, in welchem alle möglichen Handlungsmöglichkeiten der noch lebenden Crew negiert sind, kann verdeutlichen, was Heidegger mit Angst meint. Dabei ist die konkrete Furcht vor dem „Alien“ an sich eben nur der Ausgangspunkt dieser Angst. Als Furcht lässt sich noch der Zustand fassen, in welchem die Crew annimmt, dass die Gefahr durch das Alien begrenzt und damit berechenbar ist, diese schlägt genau in dem Moment um, in welchem klar wird, dass das Alien nicht durch die von ihnen als sicher angenommenen Tatsachen gehindert ist. Die Angst ist damit eine Modifizierung des Horizontes, welche in der Fragwürdigkeit dieser bisher absoluten Selbstverständlichkeiten liegt. Dabei ist nebensächlich, ob diese Angst in einer Panik aufgenommen wird oder einem ruhigeren Verhalten. Denn es geht im Begriff der Angst um die Negation der alltäglichen Welt als Verlässlichkeit der symbolischen Ordnung. Dies ist aber nicht das Verschwinden der Welt als solcher, im Gegenteil verändert sich eigentlich der Zugang zu dieser, da die Welt als Ganze unsicher und geradezu bedrohlich wird.

Hier begegnet einem nicht einfach ein Außerhalb der Ordnung, sondern die Ordnung der Welt wird zunächst verfremdet. Was sich hier zeigt, ist die Welt im Ganzen gerade *als andrängende und bedrohliche* Nichtigkeit dessen, was einst als wichtig und relevant gegeben war. Nicht in dem Sinne, dass sich hier zunächst ein Leersein der Welt zeigen würde, sondern ein Erleiden des Fremdseins kommt zur Welt hinzu. Man könnte also annehmen, dass die Verdrängung der

Leere innerhalb der Welt,³⁵⁶ welche oben durch Miller bei Frege aufgezeigt wurde, in der Angst aufgehoben wird. Und zwar so, dass das Maß, welches die Verbindlichkeit der Bedeutsamkeitsordnung ist, bei Frege die Bestimmung der Wahrheit, nur scheinbar aufgehoben ist, und nun Ordnung stattdessen in einer *scheinbar* widersinnigen Weise weiterbesteht, als symbolische Un-Ordnung (nicht als bloße Abwesenheit derselben). Wobei diese Widersinnigkeit sich durch das ursprüngliche Maß, also bei Frege die Bestimmung der Wahrheit, erst konstituiert. Mit dieser Negation des Maßes zeigt sich daher aber nicht bloß die Abwesenheit von Maßgabe und Maßnahme, sondern das Maß, welches die metonymische Ordnung des Sprechens sinnvoll macht, wird als begrenzt und bestimmt durch das von ihm ausgeschlossene erfahren. Besonders die darin liegende Abgrenzung gegen das Nichts zeigt sich selbst in einem verwandelten Modus. Diese Verwandlung ist aber nichts anderes als die Einbeziehung des Ausgeschlossenen. Im Gegensatz zur Furcht, die wir zumindest analog bei Tieren sehen, ist Angst ein fundamental sprachliches Phänomen. Denn was in dieser offenbar wird, ist die Ersetzbarkeit und Wandelbarkeit des Maßes, d. h. der Grenze zwischen sprachlicher Ordnung und dem Nichtseienden. Die Stimmungen machen, wenn die These der Sprachlichkeit des Ganzen des Daseins angenommen wird, die Marginalien aus, welche den Sinn des Ganzen zu verändern vermögen, indem sie die Tonalität des Ganzen eröffnen, ohne aber den „Text“ der Ersetzbarkeiten selbst zu verändern. Daher ist die Ganzheit der Welt, insofern ihre Marginalien mitbetrachtet werden, enorm wandelbar.

Diese *Wandlung selbst* in die andrängende Nichtigkeit zeigt gerade eine eigentümliche Ganzheit, nämlich die der Welt als im Streit liegende, und damit als *unvollständige Ganzheit*. Denn was in der Stimmung gegeben wird, ist nicht die *Verwandlung* eines einzelnen Seienden, sondern der *Wandel* der Ganzheit der Bezüge. Mit diesem ist nun die Welt in ihrer Weltlichkeit gegeben,³⁵⁷ und der Begriff der Ergänzung erhält scheinbar seinen phänomenalen Ausweis, insofern hier die Bezugsganzheit mit dem Unheimlichen der Angst miterfasst wird. Um diese weiter zu greifen, soll zunächst ein weiteres Beispiel betrachtet werden. Eine literarische Beschreibung dieser Gegebenheit der symbolischen

³⁵⁶ Ein solches Verdrängen durch die Welt findet sich auch im Kunstwerkaufsatz: „Die Welt trachtet in ihrem Aufruhen auf der Erde, diese zu überhöhen. Sie duldet als das Sichöffnende kein Verschlussenes.“ (GA 05, S. 35)

³⁵⁷ SZ, S. 187.

Un-Ordnung, um diese weiter zu differenzieren, kann man auch Vladimir Nabokovs Kurzgeschichte *Terror* entnehmen:

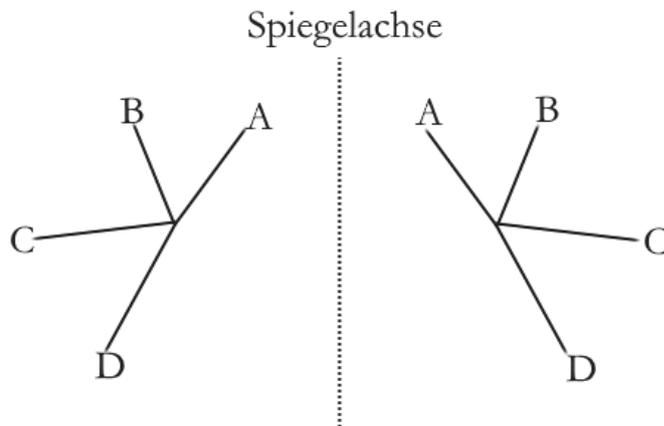
„In vain did I try to master my terror by recalling how once in my childhood, on waking up, I raised my still sleepy eyes while pressing the back of my neck to my low pillow and saw, leaning toward me over the bed head, an incomprehensible face, noseless, with a hussar's black mustache just below its octopus eyes, and with teeth set in its forehead. I sat up with a shriek and immediately the mustache became eyebrows and the entire face was transformed into that of my mother, which I had glimpsed at first in an unwonted upside-down aspect.“³⁵⁸

Hier wird erneut deutlich, dass es sich bei der Angst um eine Un-Ordnung der erwarteten und bisherigen Ordnung handelt, dass zwar Nase, Augen und Zähne durchaus erkannt werden, jedoch als herausgerissen aus ihrem alltäglichen Erscheinen. Wesentlich hierbei ist, dass sich keine Gegenstände ändern, die Stimmung der Angst verändert, wie auch im Beispiel von „Alien“ nicht das Seiende.

Wie kann man diese Un-Ordnung in der Angst weiter fassen? Denn offenbar bleiben die Gegenstände selbst, wenngleich verändert erhalten. Eine Möglichkeit wäre, analog ausgehend von der Erfahrung der Spiegelung diese Verfremdung der Ordnung zu denken. Wenn man in einen Spiegel schaut, so sieht man zwar sich selbst, aber in einer grundlegenden Weise verfremdet. Was sich im Spiegel ändert, ist aber nicht eine Veränderung von Farben oder Formen, sondern vom Bild als Ganzen, also dem Verhältnis, welches als Ordnung der Farben und der Linien ein Bild sein lässt. Diese Differenz scheint uns im Alltag banal, wir selbst erkennen uns im Spiegel, wir sind in dieser Differenz uns selbst gegenüber sogar wesentlich vertrauter als in einem ungespiegelten Bild. Die Spiegelung als Differenz erfahren wir aber so nicht, da das im Spiegelbild Gegebene, wenngleich kein Verhältnis in ihm identisch ist mit dem

³⁵⁸ Nabokov 2011, S. 177.

Urbild, dennoch je dasselbe gibt, was in diesen Verhältnissen steht. Ein Beispiel hierfür:



Das Verhältnis zwischen den Punkten A, B, C und D hat sich verändert, wie auch die Position dieser in dem Verhältnis selbst. Die Problematik einer solchen Verhältnisverwandlung ist aber nicht irrelevant, sondern kann als höchst bedeutsam gefasst werden. Dies kann auch anhand des chemischen Begriffs der Enantiomorphie verdeutlicht werden. Dieser Begriff aus der Chemie bezeichnet eine besondere „optische Aktivität zweier Substanzen, wenn sie die Polarisationssebene des sie durchquerenden (polarisierten) Lichtes spiegelbildlich zueinander drehen“.³⁵⁹ Ein einfaches Beispiel dafür sind die eigenen Hände, welche nur identisch unter Bedingung der Vermittlung durch eine Spiegelachse sind. Folglich sind im Verhältnis der beiden Enantiomere die Hände in der Form different, und sie können nur vermittels einer Spiegelachse in eine formale Identität gesetzt werden. Allerdings ist diese formale Identität selbst immer unvollständig, da jede Spiegelung je eines der Enantiomere abbildet und gleichzeitig dieses in eine Differenz zum Gespiegelten setzt. *Jedes Enantiomer ist Modifikation des Anderen vermittels eines Dritten*. Aber dieses Dritte ist kein Urbild, und die Regel zur Bildung des einen Enantiomer liegt nur in dem Dritten als *Weise der Modifikation des Enantiomers*, d. h. in keinem der Enantiomere selbst. So gibt es nicht *die Hand* außer ihrem Auftreten als linke oder rechte Hand. Das Dritte als Vermittelndes tritt daher nicht als Regel, Begriff oder Prinzip auf, sondern ist nur im Moment des Übergangs als nicht zum Enantiomer gehörend und nicht zum Gespiegelten gehörend. Insofern die Veränderung der Wandlung des In-der-Welt-seins mit der Enantiomorphie

³⁵⁹ Waloschek 2006, S. 1397.

gefasst werden soll, so muss dieses Dritte, nicht aber das andere Enantiomer, als diejenige Negativität gefasst werden, die in der Angst offenbart wird. Diese eigentliche Wandlung, welche über die Spiegelachse geschieht, kann sich in der Angst aber nur als Spur der Wandelbarkeit zeigen.

Insofern in der Stimmung selbst eine solche Vermittlung der Wandlung durch ein Drittes liegen müsste, welches weder dem Zustand vor dem Auftreten der Stimmung entspricht noch dem aktuell in der Stimmung Gegebenen, lässt sich daher eine Enantiomorphie im Wechsel der Stimmungen behaupten. Dieses Dritte ist dabei aber bisher unbestimmt. Zunächst gilt es aber, die Wandlung im Verhältnis zu diesem selbst zu betrachten. Dabei ist aber zentral, dass dieses Dritte von sich aus, eine verschwindende Vermittlung ist, also ein nicht zum Gegebenen oder Vergangenen selbst Gehörendes ist, welches außerhalb von diesen liegt. Weil das in der Stimmung der Angst gegebene Negative, von Heidegger eben gerade über dessen Ungegebenheit als Nichts bezeichnet wird, aber dennoch als Strukturierendes des Maßes verstanden wird, liegt zunächst die Vermutung nahe, dass es sich um eine solche verschwindende Vermittlung handelt. Da diese nicht bloß der Angst, sondern auch anderen Gestimmtheiten des Weltlichen zugrunde liegen muss, ist sie deren Vergangenheit, ohne eine inhaltlich bestimmte Vergangenheit zu sein. Die Stimmung ist so zunächst die Weise, in welcher ein verschwindendes Moment im *Verhältnis zum Gegebenen*, dem „*Wie*“ des Gegebenen, selbst gegeben ist.³⁶⁰ Dieses Gegebene „*Wie*“ ist aber zunächst nur fassbar in der konkreten Erfahrung der Wandlung selbst, als *Spur* im Gewandelten. Insofern diese Spur im Gewandelten in der Angst als Unheimlichkeit des Heimatlichen auftritt, kann man annehmen, dass diese Transformation in die Unheimlichkeit das Fundament des Terrors ist, welchen Nabokov beschreibt.

Des Weiteren betont Heidegger, dass das Auftreten einer Stimmung, also die Wandlung der Modifikationen des Vollzugs nicht durch das Dasein ist, sondern in einer noch zu bestimmenden Weise kontingent ist und im Dasein nicht von diesem bewirkt wird.³⁶¹ Dieses Nicht-bewirkt-sein hängt zudem eng mit dem Aspekt des Negativen in den Grundstimmungen überhaupt zusammen.

³⁶⁰ GA 29/30, S. 99ff.

³⁶¹ GA 09, S. 118.

Relevant ist zudem, dass *mit* dieser Negation sich ein Zugang zu dem Bereich dessen eröffnet, was Heidegger als Seyn anspricht:

„Die Grundstimmung der Angst steht das Ent-setzen aus, sofern dieses Ent-setzen in ursprünglichem Sinn nichtet, das Seiende als solches ab-setzt, d. h. dieses Nichten ist kein Verneinen, sondern, wenn es überhaupt aus dem stellungnehmenden Verhalten gedeutet werden dürfte, ein Bejahen des Seienden als solchen als des Ab-gesetzten. Allein, Nichtung ist eben die Ab-setzung selbst, wodurch sich das Seyn als Ent-setzung der Lichtung des ereigneten Da übereignet.“³⁶²

Was hier angesprochen wird, ist die Gegebenheit einer anwesenden Abwesenheit durch die Angst. Wobei diese Negativität als die „Ab-setzung selbst“ nicht das Ab-gesetzte ist, also auch nicht die Un-Ordnung der Angst. Insofern die Ab-setzung selbst transformierend ist, entspricht sie dem Begriff der Enantiomorphie nur als verschwindendes vermittelndes Drittes. Es zeigt sich, dass in der Stimmung selbst zwei Negativitäten gegeben sind, zum einen die des Leergelassen-seins der Verbindlichkeiten des Alltags, die Unheimlichkeit der Welt, welche aber nur die Spur der anderen verschwindenden Negativität des Wandels ist. Auch lässt sich hier bereits vermuten, dass die Negativität der Leere mit dieser Enantiomorphie zusammenhängt. Das bedeutet: Die bisher angesprochene Dimension der Negativität oder Leere, welche mit dem metonymischen Horizont und von diesem als verdrängt gegeben ist, soll in der Angst und daher als Anwesende erfahren werden. Hier wird erneut deutlich, dass die Angst wesentlich auf dieser Dimension der sprachlichen Artikulation verortet werden muss, denn eine gegebene Leere ist bedingt durch eine Artikulation von Ganzheit, Vollständigkeit oder zumindest Struktur. Ein „Loch“ oder eine „Leere“ kann es nur im eigentlichen Sinne in Bezug auf den schon organisierten Horizont hin geben.³⁶³ Über diese Leere ist dem Zitat zudem zu entnehmen, dass auf einer fundamentalen Ebene die Negation eben eine Bejahung des Seienden als solchem, d. h. auch des Seienden als eines philosophischen Inbegriffs ist.³⁶⁴ Diese Bejahung weist daher auf eine Dimension des Nichts, welche in bestimmten Interpretationen des Nichts scheinbar übergangen wird. Heidegger weist aber mit dem Begriff des Ent-setzens auf eine tiefere Struktur – als die des bloß Verdrängten – hin. Allerdings muss, um den

³⁶² GA 65, S. 482.

³⁶³ Zu diesem Problem des Lochs vgl. auch Lacan: Die Objektbeziehung, S. 40f., S. 60f. und S. 296f.

³⁶⁴ Vgl. auch diesen Gedanken in Auseinandersetzung mit Nietzsche: GA 06.1, S. 270ff.

Begriff des Ent-setzens zu bestimmen, zunächst deutlich sein, was mit „Setzen“ als dessen Gegenbewegung gemeint ist.

III.1.2. Setzende Subjektivität

Das „Setzen“ ist für Heidegger eine zentrale geschichtliche Struktur in dem Sein der Moderne. Was also meint „Setzen“, wenn man mit Heidegger philosophisch davon spricht? Das Setzen wird für Heidegger primär in der Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus zum Problem, besonders deutlich lässt sich dies hervorheben an Heideggers Erörterung von Fichtes und Kants Verständnis des Seinsbegriffs. Ausführungen hierzu sind mehrfach in Heideggers Werk zu finden, so z. B. in der Vorlesungsschrift „Der deutsche Idealismus“, welche 1929 in Freiburg gehalten wurde. Hier findet sich eine kurze „Zwischenbetrachtung über Satz, Setzung und Sein“³⁶⁵, welche hierzu herangezogen werden kann. Ausführlicher wird diese Problematik zudem in dem Aufsatz „Kants These über das Sein“ von 1962 expliziert, die Erarbeitung der Problematik muss Heidegger aber schon früher geleistet haben, da die Parallelen zwischen den beiden Erläuterungen sehr stark sind. Hier ist daher nicht gefragt, inwiefern Heideggers Auslegung dem Forschungsstand der Kant- oder Fichte-Forschung entspricht, sondern primär, was Heidegger unter „Setzen“ versteht, damit klar werden kann, wie hier Ent-setzen zu verstehen ist.

Der Begriff der Setzung ist bei Fichte von Kant übernommen, und dieser hat ihn aus der überlieferten Metaphysik übernommen. Setzen hat zunächst zwei Bedeutungen, welche von Fichte und Kant äquivalent verwandt werden: zum einen das Gesetzte, das „Was“ des Satzes. Dieses ist der Gehalt, das Gleichsein des „A ist A“, zum anderen aber das „Wie“ des Satzes, das Setzen als Gewisssein dieses Gleichseins, als der Bezug auf dieses oder seine Weise des Gegebenseins. Setzen ist in dieser Äquivalenz dieser beiden Bedeutungen ein metaphysisch-ontologischer Begriff, welcher die Setzung als aktive Bezugnahme meint, welche je ihren Gehalt fundiert. In dieser Äquivalenz wird die Setzung in einen Zusammenhang mit dem Seinsbegriff gebracht.

³⁶⁵ GA 28, S. 56.

Bei Kant wird diese Äquivalenz noch deutlicher ausgedrückt:

„Sein ist offenbar kein reales Prädikat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könnte. Es ist bloß die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst.“³⁶⁶

Diese These Kants enthält nach Heidegger zwei Aussagen. Zum einen die verneinende, welche dem Sein den Charakter eines realen Prädikats, d. h. einer Sacheigenschaft abspricht. Zum anderen die positive Aussage, dass das Sein „bloß die Position eines Dinges“ meint. Erstere Aussage verneint zunächst zweierlei. Zum einen, dass das Sein keinen gegenständlichen oder Sachgehalt hat.³⁶⁷ Es ist, wenn wir mit den Begriffen der formalen Anzeige arbeiten, gar nicht als Gehalt zu kennzeichnen. Zum anderen, dass es nicht als Sachgehalt von etwas prädiziert wird, was nicht bedeutet, dass es nicht prädiziert werden kann. „Sein“ kann daher dennoch als Prädikat verwendet werden, aber nicht als reales Prädikat, d. h. als Gehalt prädiziert werden. Dieser ersten Aussage stimmt Heidegger bedingungslos zu, auch in seinem Verständnis können wir Sein nicht als Gehalt oder Gegenständliches verstehen, welcher dem Begriff einer Sache hinzukommt, noch weniger wäre es sinnvoll, vom Sein als einem Gehalt selbst zu sprechen.

Die zweite Aussage des Seins als bloße Position ist hier mehrdeutig, zum einen versteht Heidegger „bloß“ als rein, d. h. dieser Position, wie immer sie verstanden wird, kommt nichts zu außer den Bestimmungen, welche aus dem nicht-gegenständlichen Bereich des Positionierens selbst kommen. Kant selbst übersetzt den Begriff der Position zwar durch „Setzung“, aber auch dieser ist mehrdeutig. Der Interpretationsvorschlag, welchen Heidegger einführt, um diesen Begriff zu klären, ist folgendermaßen: „das Setzen eines Gesetzten als solchen in seiner Gesetztheit“, welchen er aus den verschiedenen Bedeutungsmomenten von Setzen entwickelt.³⁶⁸ Dieser Begriff vom Setzen muss zudem im Verhältnis zur Vorstellung verstanden werden, insofern die Vorstellung das Vermögen unseres Verstandes ist, welches diese Setzungsleistung vollzieht.³⁶⁹ Sein als Position meint die „Gesetztheit von etwas im Setzenden vorstellen“³⁷⁰.

³⁶⁶ Kant: Kritik der reinen Vernunft, A 598, B 626.

³⁶⁷ Heidegger interpretiert „real“ also hier als sachhaltig, von „res“ her und nicht im Sinne des Wirklichen oder Tatsächlichen. Vgl. GA 09, S. 451.

³⁶⁸ „1. Setzen, Stellen, Legen als Handlung. 2. Das Gesetzte, das Thema. 3. Die Gesetztheit, die Lage, die Verfassung.“ Vgl. ebd., S. 453.

³⁶⁹ Vgl. ebd., S. 456.

³⁷⁰ Ebd., S. 453.

Je nachdem, wie die Vorstellung diese Setzung vollzieht, hat jedoch das Sein einen anderen Sinn. Das Sein als „ist“ im Satzbau kann zwei verschiedene Bedeutungen haben, von denen eine die logische als Kopula ist, als Verbindung von Subjekt und Prädikat. Auch bei Fichte wird das „ist“ gemäß dieser Bedeutung als Verbindung des Prädikats mit dem Subjekt verwandt. Das „ist“ hier ist jedoch „nicht noch ein Prädikat obenein, sondern nur das, was das Prädikat beziehungsweise aufs Subjekt setzt.“³⁷¹ Das „ist“ ist demnach sowohl eine Setzung der Beziehung zwischen Prädikat und Subjekt, d. h. aus dem Denken heraus dessen Gehalt, also das gedachte bzw. erkannte Verhältnis von Subjekt und Objekt. Gleichzeitig wird bei Fichte jedoch dieses „ist“ als *Wie* verwendet im Sinne des „Gott ist“, d. h. das „ist“ drückt aus: „es existiert“.

Sein in dieser Hinsicht ist das Wirklich-sein einer Setzung als Position, dieses ist nicht bloß Gehalt, sondern etwas anderes. Sein in dieser Hinsicht wird daher verstanden als „die Gesetztheit des im Setzen Gesetzten.“³⁷² Diese Setzung des Existierens ist aber grundsätzlich anders als die erste „logische“ Setzung, da hier durch „das Prädikat des Daseins“ nichts „zum Dinge hinzu“ kommt, sondern „das Ding selbst zum Begriffe“³⁷³. Diese Setzung nennt Kant die „absolute Position“³⁷⁴ eines Dinges im Gegensatz zu der relativen oder logischen Setzung. Da diese Setzung trotz des Titels einer *absoluten* Position gleichsam eine Relation markiert, aber nun eine andere als die von Subjekt und Prädikat, nämlich die „Position der Beziehung zwischen Ich-subjekt und Objekt“, ist der Begriff des Seins in dieser Hinsicht reicher als der einer bloß logischen Kopula, es ist hier ein bestimmtes Verhältnis zwischen der Sprache und der Sache gesetzt.³⁷⁵ Diese Beziehung wird zudem weiter bestimmt durch die verschiedenen Weisen ihres Auftretens, die als Modalitäten von Kant unter den Namen Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit behandelt werden. So zitiert Heidegger Kant: „Möglichkeit, Dasein und Notwendigkeit ,lassen sich durch nichts belegen [...], wenn alle sinnliche Anschauung (die einzige, die wir haben) weggenommen wird.“³⁷⁶

Daher kommt der Beziehung zwischen Ich-Subjekt und Objekt die Modalität dieser Beziehung nur dann zu, wenn dieser Position der Beziehung durch die

³⁷¹ Kant: Kritik der reinen Vernunft, A 598/9, B 626/7.

³⁷² GA 28, S. 58.

³⁷³ Kant: (WW Akademieausgabe XVIII, n. 6276) zitiert nach GA 09, S. 454f.

³⁷⁴ Ebd., S. 454.

³⁷⁵ Vgl. ebd., S. 455.

³⁷⁶ Kant: Kritik der reinen Vernunft, B 302.

sinnliche Anschauung etwas gegeben wird³⁷⁷, wenn sie *konkret* vollzogen wird. Erst diese Setzung „als Position einer Affektion“ macht daher nach Heidegger deutlich, was für Kant das „Sein von Seiendem bedeutet.“³⁷⁸

Eine Affektion ist durch unsere Sinne jedoch nach Kant immer als eine Mannigfaltigkeit gegeben. Damit dieser Fluss von Mannigfaltigkeit zum Stehen kommt und ein Gegenstand sich zeigen kann, muss dieses Mannigfaltige jedoch bereits geordnet sein. Dieses Verbinden des Mannigfaltigen ist jedoch nicht durch die Sinnlichkeit gegeben, sondern durch die Vorstellungskraft als das Setzen dieser Position durch eine Synthesis geleistet. Die Position der Beziehung zwischen Ich-Subjekt und Objekt hat daher den „Charakter der Proposition d. h. des Urteils, wodurch etwas als etwas vorgesetzt, ein Prädikat einem Subjekt durch das ‚ist‘ zugesprochen wird.“³⁷⁹ Insofern diese Proposition sich notwendig auf das in der Affektion Gegebene bezieht, kommt dem „ist“ aber über die propositionale Relation etwas hinaus zu. Die Kopula „ist“ hat daher neben dem Sinn einer Proposition einen objektiven Sinn.³⁸⁰ Die Einheit der Mannigfaltigkeit in der Affektion entsteht jedoch nicht erst in der konkreten Beziehung selbst, sondern ist über dem verbindenden Setzen der Proposition durch den Verstand anzusetzen.

Diese Einheit ist daher diejenige, welche jede Setzung erst entspringen lässt als „ursprüngliche synthetische Einheit“, welche in allem Vorstellen immer schon dabei ist. Diese ist die Einheit der ursprünglichen Synthesis der Apperzeption. Diese ermöglicht das Sein des Seienden, weil sie den gegebenen Gegenstand ermöglicht und heißt „transzendente Apperzeption.“³⁸¹ Apperzeption besagt nach Heidegger daher: „1. zum voraus [sic] in allem Vorstellen mit dabei als einigend; 2. bei solcher Vorgabe von Einheit zugleich angewiesen auf Affektion.“³⁸² Die transzendente Apperzeption ist als oder Punkt, an welchem die Logik, im Sinne einer transzendentalen Logik, überhaupt hängt, da diese erst die Urteilsstruktur des Setzens bzw. der Position ermöglicht.³⁸³ Diese synthetische Einheit der Apperzeption wird jedoch von Kant als *Grundsatz* gedacht, muss also der Struktur des Gehaltes (Subjekt–

³⁷⁷ Vgl. GA 09, S. 458.

³⁷⁸ Ebd.

³⁷⁹ Ebd.

³⁸⁰ Vgl. ebd., S. 459.

³⁸¹ Vgl. ebd., S. 460.

³⁸² Ebd., S. 461.

³⁸³ Vgl. ebd.

Prädikat) entsprechend bestimmt und *gleichzeitig* durch die Affektion bestimmt sein. *Sein in diesem Sinne ist ein verbindendes Verhältnis von Affektion und sprachlichem Horizont, und genau in diesem Sinne baut Heideggers Seinsbegriff auf demjenigen von Kant und Fichte auf.*

Hiermit vollzieht sich für Heidegger allerdings ein wesentlicher Wandel in der Bestimmung des Seins des Seienden, welches auch für seine eigene Philosophie wesentlich ist, denn das „Denken ist“ damit „eingesenkt in die durch die Sinnlichkeit betroffene, d. h. endliche Subjektivität des Menschen.“³⁸⁴ Da diese oberste Synthesis sachlich nach der Struktur der Subjekt-Prädikat-Relation gedacht ist, wird damit gleichzeitig ein Begriff des Seins verwandt, welcher eine Substantialität des Seienden als Substanz und Akzidenz ansetzt. Denn das Wesen des Bezogen-seins wird *als* Subjekt-Prädikat Struktur gedacht. Das Seiende ist so gesetzt als gesetzte Gegenständlichkeit, da das transzendente Verhältnis zum Seienden als Urteilstruktur gesetzt ist. Allerdings, wie bereits oben festgestellt wurde, ist die Urteilstruktur nach Heidegger nicht ausreichend, um die Komplexität der Position zu fassen, denn in einer solchen notwendig präsentischen Position ist das Verhältnis der Affektion als erlitten selbst nicht ausreichend erfasst, insofern das Erleiden letztlich nur als Gesetztes ist.

Diese Problematik wird nach Heidegger auch von Kant gesehen, allerdings da dieser das „Wie“ dieses Verhältnisses als die „Postulate des empirischen Denkens überhaupt“³⁸⁵ denkt und problematisiert. Postulate, als Forderungen verstanden,³⁸⁶ eröffnen nach Heidegger auch sogleich den Problemhorizont, da eine Angewiesenheit auf Affekte in ihnen liegt. Ohne hier konkret auf diese einzugehen, ist festzuhalten, dass Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit Weisen sind, „wie“ etwas gegeben ist. Diese Weisen erweitern die durch sie vermittelten Gegenstände gerade nicht in irgendeiner Weise prädikativ, sondern präzisieren bloß unser Seinsverhältnis zu diesen über die Affektion. Sie sind daher keine realen Prädikate, allerdings ontologische Prädikate,³⁸⁷ damit bleiben sie, als Prädikate gedacht, jedoch in dem gegenständlichen Seinschema. Allerdings endet damit für Heidegger die von Kant vollzogene Bestimmung des Seins.

³⁸⁴ Ebd., S. 462.

³⁸⁵ Ebd., S. 464.

³⁸⁶ Ebd., S. 465.

³⁸⁷ Ebd., S. 467.

Dieses bleibt eingelassen in den *Vorgriff*, die Strukturen aus den Verstandesvermögen des Menschen zu bestimmen. Damit bleibt die *Seinsfrage* nach Heideggers Verständnis letztlich ungestellt. Zwar wird das Sein als eine Relation zwischen dem Ich-Subjekt und dem Objekt erfasst, jedoch unter gleichzeitiger Preisgabe einer Untersuchung desselben als Zusammenhang von Sprache und Affektion, da diese Relation unmittelbar unter das Schema des Satzes gestellt wird. Da diese Setzung gleichzeitig vom Ich her als dessen gewisse Selbstsetzung gefasst wird, also als der Bezug des Ich zum Gehalt der Beziehung, ist diese hier als identisch mit dem ontischen Gehalt bestimmt. Das „Was“ und das „Wie“ dieses Bezugs als Setzung oder Tathandlung sind identisch. Dies bedeutet, dass das eigentliche „Zwischen“ des uns affizierenden und der durch uns bedingten Öffnung für dieses, als transzendente Apperzeption, gar nicht eigens beachtet wird, da es von vornherein unter dem gefasst wird, was Heidegger in Bezug auf Hegel die Subjektivität des Subjekts nennt.

Was meint dies? Heidegger versteht den Begriff des Subjekts im Sinne eines Grundes, welcher Träger des von ihm im Sein Gehaltene ist. Dieser Begriff des Subjekts ist zunächst nicht alleine auf den Menschen anzuwenden, sondern Subjekt ist die Übersetzung des griechischen *ὑποκείμενον* als ontologischer Träger von Akzidenzien, Eigenschaften, Handlungen oder Habitus.³⁸⁸ Wenn nun der Mensch – ob als Individuum, Menschheit oder Gesellschaft macht hier keinen Unterschied – als eigentliches Subjekt verstanden wird, bedeutet dies, dass jegliches Seiende in seinem Sein, also darin, dass es als Wirkliches ist, auf dieses Subjekt bzw. die Subjektivität des Menschen gegründet ist. Daher wird der Mensch „zur Bezugsmittel des Seienden als solchen“³⁸⁹. Diese Gründung des Seienden in seinem Sein auf den Menschen, ist jedoch nicht so, dass darin auch das Seiende an sich eine Eigenständigkeit besäße, sondern so, dass jedes Seiende immer schon aus einem Seinsverständnis heraus begegnet, welches dessen Sein radikal einschränkt.

Dieses überdeckt nämlich das durch Affektion gegebene, nicht-gesetzte Wesen der Endlichkeit des Daseins, dem wir ausgeliefert sind und auf welches wir unser Denken dennoch gründen müssen. Hiermit wird deutlich, warum Heidegger die Stimmung, in welcher die hinzutretende Negativität thematisch ist, ins Verhältnis zur Setzung stellt. Denn die Negativität, welche in der Stim-

³⁸⁸ Ritter et al. 1971-2007, Bd. 10, S.373.

³⁸⁹ GA 05, S. 88.

mung zur Welt hinzutritt und diese ändert, ist erlitten, aber als ein Hinzutreten. Nach Heidegger ist aber die bei Kant und in dessen Nachfolge im deutschen Idealismus eröffnete Dimension des Seins als Gesetztheit des Gesetzten mehr als bloß eine abstrakt-philosophische Herangehensweise an dieses Zwischen, sondern eine geschichtliche Weise, wie dieses Zwischen, gegen seine Eigenständigkeit, eröffnet wird. Daher muss gegen diese metaphysische Verdeckung des Verhältnisses, *welche selbst eine bestimmte Weise dieses Verhältnisses* ist, eine Eröffnung dieser Eigenständigkeit geleistet werden.

Dieses Zwischen muss nun, wenn die Stimmungen also im Ent-setzen dieses gegen seine Verdeckung eröffnen, so gefasst werden, dass in ihm der für die Stimmung der Angst zentrale Zusammenhang von Sprache und Negation liegt. Aus dieser Bestimmung der Setzung heraus kann nun deutlich werden, warum die Angst die prävalente Struktur der Subjektivität des Subjekts überwinden kann und uns tatsächlich als Ent-setzen in jenes Zwischen versetzen kann. Denn die Stimmungen betreffen gerade den Bereich einer horizontalen Sprachstruktur und der mit dieser gegebenen Negativität. Dieses Heraussetzen aus dem Setzen ist aber letztlich das, was Heidegger mit der Überwindung der Metaphysik anspricht.

III.2. Die Metaphysik als unvollständige Indikation

Was versteht Heidegger aber unter Metaphysik? Eine der konkretesten Artikulationen seiner Metaphysikkritik ist im „Brief über den Humanismus“ zu finden. Dieser Text ist zwar erst nach den dreißiger Jahren erschienen, es lässt sich aber dennoch ein wesentlicher Gedanke zum formalen Begriff der Metaphysik an diesem verdeutlichen, vor allem weil Heidegger hier selbst die Schriften „Sein und Zeit“ sowie „Was ist Metaphysik?“ und „Vom Wesen des Grundes“ auslegt.³⁹⁰ Formaler Begriff deshalb, weil, wie sich zeigen wird, Metaphysik eine reine Formstruktur für Heidegger ist und keine unmittelbare inhaltliche Bestimmung trägt. Diese Formstruktur ist diejenige einer unvollständig erfassten Indikation des Ganzen. Unvollständig daher, weil das Moment der Unbestimmtheit in ihr übergegangen wird. Dies zeigt sich deutlich an Heideggers Kritik am Begriff des Humanismus.

Er kritisiert im Humanismusbrief den Begriff des Humanismus als metaphysisch, indem er darauf verweist, dass jeder formulierte Humanismus die „hu-

³⁹⁰ Vgl. GA 09, S. 322.

manitas“ je durch eine formale Ausgrenzung fasst, welche Heidegger das „Wesen“³⁹¹ des Menschen nennt und somit einen wahren Menschen von einem falschen oder barbarischen Menschen unterscheidet.³⁹² Das Wesen des Menschen wird indikativ so erfasst, dass Menschen und Nicht-Menschen unterschieden werden. Hierfür zeigt Heidegger die Begriffsgeschichte des Humanismus auf, ansetzend beim römischen homo humanus, welcher dem homo barbarus entgegengesetzt wird. Da nun der römische Humanismus nach Heidegger dasjenige ist, welches die Renaissance wiederbelebt, findet sich derselbe Ausschluss, wenngleich auf andere Vorstellungen bezogen, dort erneut. So stellt der Humanismus der Renaissance dem homo humanus seiner Zeit einen homo barbarus in Form des scholastischen Mittelalters entgegen. Diese Entgegensetzung gegen das In-humane ist für Heidegger also als die Grundform der historischen Humanismen zu greifen. „Wesen“ des Menschen ist nicht bloß die positive Bestimmung des Menschen, sondern auch dasjenige, welches als anwesende Abwesenheit mit dieser Bestimmung zusammengefasst ist, das Inhumane ist daher immer Teil des Humanismus selbst. Was hierbei nun zentral ist, ist nicht die konkrete Bestimmung des Humanismus durch Heidegger, sondern die Form, welche er hier anspricht.

Wenn diese Entgegensetzung aber nun nicht im Humanismus selbst gefordert ist, wie es Heidegger bei Sartre, Marx oder im Christentum versteht, so gründet das „Wesen“ des Menschen in einer anderen Weise auf einem Entgegensetzen, denn diese „kommen doch darin überein, daß die humanitas des homo humanus aus dem Hinblick auf eine schon feststehende Auslegung der Natur, der Geschichte, der Welt, des Weltgrundes, das heißt des Seienden im Ganzen bestimmt wird.“³⁹³ Sofern nun der Mensch als vernünftig angesetzt wird, fundieren die Humanismen im Wesen des Menschen als „animal rationale“.³⁹⁴ Heidegger kritisiert dies, aber nicht im Hinblick auf die Bestimmung des Menschen als vernünftig, sondern darauf hin, dass diese Bestimmung des Menschen aus der animalitas vollzogen wird.³⁹⁵ Dabei geht es Heidegger nicht unmittelbar darum, dass der Mensch aus der Tierheit her verstanden wird, sondern darum, dass der Mensch „innerhalb des Seienden als ein Seiendes unter

³⁹¹ Ebd., S. 319.

³⁹² Vgl. ebd., S. 321ff.

³⁹³ Ebd., S. 321.

³⁹⁴ Ebd., S. 322.

³⁹⁵ Vgl. ebd., S. 323.

anderen“³⁹⁶ angesetzt wird. So wird der Bereich des Seienden als zentral gesetzt und der Mensch aus seinem Verhältnis zu anderen Seinsweisen innerhalb dieses Bereiches bestimmt. Damit wird gleichzeitig ein unbestimmter Ausschluss vollzogen, welcher den Bereich des Seienden überhaupt als solchen bestimmt. Dabei wird das Ein- und Ausschließen, welches diesen Wesensbegriffen zugrunde liegt, aber nicht beachtetet, sondern als gegeben vorausgesetzt. Die Weise, in welcher dieses Voraussetzen dieser Differenz geschieht, ist wesentlich. Dieses Problem zeigte sich bereits in Heideggers Lesart von Kants Begriff des Seins, denn dort liest Heidegger Kant so, dass ein Aspekt dessen, was als Zwischen bezeichnet wurde, herausgehoben ist: Damit wird gleichzeitig das scheinbar bloß Negative der Affektion übergangen, welches nicht vom Subjekt her gesetzt sein kann. Dieses Wählen oder Entgegensetzen als Konstituierung des so verwendeten Seinsbegriffs wird jedoch nicht eigens betrachtet:

„Die Metaphysik stellt zwar das Seiende in seinem Sein vor und denkt so auch das Sein des Seienden. Aber sie denkt nicht das Sein als solches, denkt nicht den Unterschied beider.“³⁹⁷

Heidegger jedoch fordert, dass diese Ansetzung eines Unterschiedes selbst be-
dacht wird und somit diese formale Struktur des Ausschließens selbst zum
Thema der Untersuchung wird, unabhängig davon, welche Vorstellungen dem
jeweils Ein- oder Ausgeschlossenen zukommen. „Metaphysik“ meint in die-
sem Sinne die formale Struktur eines Seinsbegriffs, welche durch eine Auswahl
zustande kommt, die nicht weiter gegründet ist. Diejenigen Seinsbegriffe, wel-
che Heidegger derart identifiziert, sind „Anwesenheit“ als Seinsbegriff der An-
tike, „Geschaffensein“ als Seinsbegriff des Mittelalters und die „Berechenbar-
keit“ oder das „Gestell“ in der Moderne. Alle diese Seinsbegriffe bestimmen
die Wirklichkeit des Gegebenen jeweils aus einem bestimmten Bereich des
Seienden her und setzen gleichzeitig einen Bereich des Unwirklichen.³⁹⁸

Entgegengesetzt zu der metaphysischen Bestimmung des Menschen will
Heidegger die Bedingung des „Wesens“ des Menschen durch diese Grenzzie-
hung selbst thematisieren und versteht daher das Wesen des Menschen als ek-

³⁹⁶ Ebd.

³⁹⁷ Ebd., S. 322.

³⁹⁸ In diesem Sinne interpretiert Heidegger den Begriff der „Ousia“ in den „Grundbegriffen der Aristotelischen Philosophie“, als ein Seiendes, welches zum Modell des Seinsverständnisses wird. Vgl. GA 18, S. 24ff.

sistent, also als in einer solchen Grenzziehung immer über das Eingeschlossene hinausragend. Dieses Ein- und Ausschließen selbst, da es durch den Menschen als ek-sistent erfahren wird, ist jedoch durch die Sprache bestimmt, oder genauer, es macht ein bestimmtes formales Moment an der Sprache aus, welches die „lichtend-verbergende Ankunft des Seins selbst“³⁹⁹ ist. Weil als Metaphysik ein solches Verhältnis verstanden wird, welches Ein- bzw. Ausschließen ist, aber als solches nicht erfasst wird, kritisiert Heidegger die Metaphysik als nicht grundlegend genug für das philosophische Fragen. Daher meint Metaphysikkritik nicht ein Aufgeben klassischer metaphysischer Fragen, wozu auch die Transzendenz im klassischen Sinne gehört, sondern deren Neuverortung.

Der Mensch hingegen ist gerade dadurch bestimmt, dass er ek-sistent, also immer schon auf der Ebene dieses Ein- und Ausschließens steht und durch diese Ebene bestimmt wird, wenn Ek-sistenz im Sinne einer logischen Indikation verstanden wird. Gleichzeitig macht Heidegger deutlich, dass sowohl am Grunde der Kantischen Begrifflichkeit des Seins wie auch am Beispiel des Humanismus eine Auswahl liegt, welche ein Eingeschlossenes als Wirkliches und eben auch ein Ausgeschlossenes produziert. Wenn aber der Mensch als Ek-sistenz niemals bloß innerhalb dieses metaphysischen Einschlusses steht, ist dieses Ausgeschlossene damit aber nicht einfach verschwunden, wie man am Beispiel des Humanismus sieht, sondern geradezu verdrängt worden, wie Heidegger zu Beginn von „Was ist Metaphysik?“ schließlich betont: „Aber merkwürdig – gerade in dem, wie der wissenschaftliche Mensch sich seines Eigensten versichert, spricht er, ob ausdrücklich oder nicht, von einem Anderen.“⁴⁰⁰

Was Heidegger hier also sagt, ist, dass in der Sprache sich das Ausgeschlossene weiterhin zeigt und somit nicht bloß nicht ist, sondern als dieses Nichts eben eine Spur der Auswahl ist. Diesen gerade in der „Hermeneutik“ Heideggers wesentlichen Zug eines im Text liegenden „Unbewussten“, welches dem Autor fremd und doch das Wesentliche des Textes sein kann, findet sich auch an in dem Aufsatz „Platons Lehre von der Wahrheit“: „[...] bis sich die Einsicht gefestigt hat, daß Platons Denken sich einem Wandel des Wesens der Wahrheit unterwirft, der zum verborgenen Gesetz dessen wird, was der Denker

³⁹⁹ GA 09, S. 326.

⁴⁰⁰ Ebd., S. 105.

sagt.⁴⁰¹ Dieses verborgene Gesetz bestimmt sich allerdings aus der von „einer künftigen Not“ her geforderten „notwendigen Auslegung“.⁴⁰² Dabei ist offensichtlich, dass diese Auslegung nicht „bloße“ Interpretation ist, sondern dem Zusammenhang des Textes mit seiner geschichtlichen Wirkung entspringen muss. Ganz ähnlich sagt Heidegger auch schon in der frühen Vorlesung „Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie“ über Aristoteles, dass das Schicksal der aristotelischen Forschung in Kants Denken liegt.⁴⁰³ Heidegger nimmt also eine Verknüpfung der im Text gegebenen Verdrängung mit den geschichtlichen Konsequenzen des Textes an. Dabei ist diese Verknüpfung den Zitaten nach offenbar so organisiert, dass die Konsequenz eines Textes diesen in seinem Wesen selbst bestimmt. Was sich hierbei andeutet, ist ein struktureller Zusammenhang zwischen der formalen Figur der Metaphysik als Verdrängung eines Negierten und der Aussage Heideggers, dass die Zeitekstase der Zukünftigkeit grundlegend ist. Dies bedeutet aber zunächst auch, dass Heidegger zeigen muss, inwiefern diese Verdrängung in der Metaphysik, welche er mit dem Alltäglichen gleichsetzt, eigentlich vonstattengeht. Denn offenbar ist diese Verdrängung ein Prozess oder Vollzug, in welchem das Verhältnis zum Verdrängten, insofern es durch seine Konsequenzen bestimmt ist, dynamisch sein muss.

III.2.1. Metaphysik als Sprache

Diese Ek-sistenz muss zunächst verortet werden, denn wenn Heidegger das einschließende Ausschließen der Metaphysik in der Existenz strukturiert sieht, muss dieses Verhältnis sich auch in der Existenz als ontologischer Struktur verorten lassen. Dies bedeutet auch, dass im Hinblick auf die Struktur, welche oben als Enantiomorphie bezeichnet wurde, zunächst der Ausgangspunkt der Wandlung bestimmt werden muss. Die Überwindung der Metaphysik wird nämlich zunächst von Heidegger in der Verwandlung des konkreten Menschen gedacht.⁴⁰⁴ „Metaphysik“ versteht Heidegger zunächst in dem als unmittelbar erscheinenden Vollzugssinn dieses Ein- und Ausschließens, welcher in der Alltäglichkeit fundiert ist und welchen Heidegger in „Sein und Zeit“ als

⁴⁰¹ Ebd., S. 218.

⁴⁰² Ebd.

⁴⁰³ GA 18, S. 12.

⁴⁰⁴ Vgl. GA 65, S. 14.

das „Man“ anspricht. Entsprechend betont Heidegger im Brief über den Humanismus, dass dieses Man zumeist falsch ausgelegt wird:

„Was in ‚Sein und Zeit‘ (1927), §§ 27 und 35 über das ‚man‘ gesagt ist, soll keineswegs nur einen beiläufigen Beitrag zur Soziologie liefern. Gleichwenig meint das ‚man‘ nur das ethisch-existentiell verstandene Gegenbild zum Selbstsein der Person. Das Gesagte enthält vielmehr den aus der Frage nach der Wahrheit des Seins gedachten Hinweis auf die anfängliche Zugehörigkeit des Wortes zum Sein.“⁴⁰⁵

Diese Zugehörigkeit des Wortes zum Sein ist oben bereits betrachtet worden. Dass diese nun im Man begrifflich gefasst werden soll, macht erforderlich, dieses Man entsprechend auszulegen. Oben wurde bereits auf die Metonymie als Struktur des Wortes hingewiesen, daher gilt es nun, diese Struktur genauer zu fassen, denn wenn Heidegger in den Begriffszusammenhängen um das Man eine solche Zugehörigkeit erläutert, muss die Alltäglichkeit des Daseins selbst als Grundform von Artikuliertheit verstanden werden, anstatt in der Alltäglichkeit bloß einen methodischen Übergang zum „eigentlichen“ Dasein zu sehen. Nun sagt Heidegger tatsächlich auch, dass im Man die Alltäglichkeit als Seinsweise fundiert ist: „Das Man, das kein bestimmtes ist und das Alle, obzwar nicht als Summe, sind, schreibt die Seinsart der Alltäglichkeit vor.“⁴⁰⁶ Gleichzeitig ist aber das Nicht-Alltägliche eine „existentielle Modifikation des Man“⁴⁰⁷, daher muss die Seinsart der Alltäglichkeit, mehr sein als eine bloße Dekadenzbewegung, sondern fundiert eben mehr noch als bloß das uneigentliche Sprechen auch das eigentliche Sprechen. Die Seinsweise der Alltäglichkeit ist also mehr als die soziologische Struktur von Geplapper.

Diese Ordnung liegt in der gesprochenen oder im weitesten Sinne objektivierten Sprache. Daraus lässt sich zunächst folgern, dass die Sprache, oder genauer das Sprechen, welches Heidegger hier thematisiert, ein solches Sprechen ist, welchem begegnet wird, und zwar selbst dann, wenn „ich“ der Sprecher dieses Sprechens bin. Deswegen finde ich mich in diesem Sprechen vor. Diesem Sprechen ist somit jeder ausnahmslos entfremdet, wenn man diesen Begriff verwenden will. Mit Heideggers eigenen Worten ausgedrückt, ist die Sprache etwas, dem wir als Menschen begegnen und welches durch uns spricht.⁴⁰⁸ Die Art und Weise, wie dies geschieht, ist im Alltag eben das Sprechen des Man.

⁴⁰⁵ GA 09, S. 317f.

⁴⁰⁶ SZ, S. 127.

⁴⁰⁷ Ebd., S. 130.

⁴⁰⁸ Vgl. GA 12, S. 254.

Das alltägliche Sprechen im Man hat nun auch eine besondere Weise, in welcher es vorschreibend ist, diese ist das „Gerede“, als derjenigen Grundform der Rede, welche diese Ordnung konstituiert,⁴⁰⁹ die durch das Man ausgesprochen ist.

Dieses faktische Sprechen ist schon in „Sein und Zeit“ das Grundphänomen der Sprache, also jene Struktur des Daseins, die Heidegger als Rede benennt. Von dieser sagt er, dass sie die „Aussprache“ der „befindlichen Verständlichkeit des In-der-Welt-seins“ ist, also der Einheit der grundsätzlichen welterschließenden Zeitektasen von Stimmung und Entwurf. Mit diesen grundlegenden Zeitstrukturen des Daseins ist die Rede gleichursprünglich, insofern in der Rede dasjenige „zu Wort“ kommt,⁴¹⁰ was als „Bedeutungsganzes der Verständlichkeit“ der wesentliche Charakter der Welt ist. Auf diese gliedernde Gleichursprünglichkeit der Sprache mit Befindlichkeit und Verstehen, nicht im Sinne eines dritten ursprünglichen Existenzials, sondern als Gliederung, d. h. Form derselben, hat auch von Hermann aufmerksam gemacht.⁴¹¹ Dieser Sprachvollzug ist, als dieses Zu-Wort-kommen, „Artikulation“⁴¹², ein gliederndes Ordnen der mit ihm gleichursprünglich gefassten Strukturen von Befindlichkeit und Verstehen.⁴¹³ Die Rede ist so Struktur im Sinne der Erscheinung, des In-der-Welt-seins. Diesem Ordnen der Artikulation der Rede kommt zudem zu, dass sie dem in ihr inhaltlich Gegebenen, vorgängig im Sinne der Konstitution ist: „Die Artikulation des Verstandenen in der auslegenden Näherung des Seienden am Leitfaden des ‚Etwas als etwas‘ liegt vor der thematischen Aussage darüber.“⁴¹⁴

Daher ist diese gesprochene Rede nicht einfach das Ausgesprochene als Form und Inhalt desselben, sondern zunächst die Form, allerdings im Sinne der *Vollzugsform* des Ausgesprochenen, denn als faktische Rede ist diese Ordnung zunächst im Sprachvollzug. Da diese Artikulation über das Als-Phänomen orientiert ist, muss das Artikulieren des Man, auch da es in der Rede als Artikulation von Welt verstanden wird, immer eine Ganzheit von Artikulationsregeln strukturieren. Insofern macht es Sinn anzunehmen, dass die im Als-Phänomen gefasste metonymische Ordnung zunächst im Man zu verorten ist. Wie

⁴⁰⁹ Vgl. SZ, S. 167.

⁴¹⁰ Ebd., S. 161.

⁴¹¹ Vgl. Hermann 1974, S. 112.

⁴¹² SZ, S. 161.

⁴¹³ Vgl. Ebenda.

⁴¹⁴ SZ, S. 149.

aber lässt sich in dieser Ordnung, das schon in Bezug auf Kant als ein bestimmtes Ein- und Ausschließen Markierte, verorten? Da dieses Ein- und Ausschließen eine Art von Maß annimmt, kann vermutet werden, dass dieses Maß im „Vorschreiben der Seinsweise“ des Man liegt. Wie ist dieses Vorschreiben von Heidegger aber zunächst charakterisiert? Die Beispiele, die Heidegger verwendet, um den Begriff des Man verständlich zu machen, sind Sätze wie: „wir ziehen uns auch vom ‚großen Haufen‘ zurück, wie *man* sich zurückzieht“ oder „wir lesen, sehen und urteilen über Literatur und Kunst, wie *man* sieht und urteilt“.⁴¹⁵ Nimmt man diese Sätze aber bloß als Darstellungen eines oberflächlichen Urteilens oder Handelns, so ist unklar, was hier die Fundierungsstruktur des Man sein soll. Anstatt diese Beispielsätze also als Bilder zu nehmen, die den Begriff des Man verdeutlichen sollen, kann man sie aber auch als Hinweise für das *Ordnen des Man* nehmen.

Wenn Heidegger davon spricht, dass Urteilen und Sehen durch das Man organisiert sind, so kann dies nur bedeuten, dass in der Sprache, gewisse Verhältnisse innerhalb der Wortmannigfaltigkeiten naheliegender sind als andere. Heidegger betont, dass die Rede die grundlegenden Formen des In-der-Welt-seins als Artikulation strukturiert, daher muss die Organisation der Wortmannigfaltigkeiten auch für das Urteilen und Sehen gelten, denn diese sind der grundsätzlichen Verhältnisstruktur des In-der-Welt-seins nachgeordnet. Also fokussiert das Man bestimmte Ersetzbarkeiten innerhalb von Signifikantenketten und reduziert andere, wählt aus dem Rahmen von Bestimmung, welcher je durch Wörter gegeben ist, aus, um darin bestimmte Ersetzungsverhältnisse zu priorisieren. So konstituiert das Man eine Auslegung der gesprochenen Sprache. Was heißt aber in diesem Sinne „Auslegen“? Zunächst ist zu bemerken, dass zu einem jeden Gesprochenen immer auch das Unausgesprochene hinzukommt. Dies lässt sich verdeutlichen an Heideggers Begriff des Auslegens, welcher zentral für das Verstehen einer wie auch immer objektivierten Sprache ist. Dass sich dies besonders gut an den großen Denkern zeigen lässt, heißt dabei nicht, dass es nicht auch für die alltäglichste Sprache gilt. Auslegen ist dabei zunächst eine Art des Übersetzens: „Wir müssen z. B. Kants ‚Kritik der reinen Vernunft‘ jedesmal zuerst übersetzen, um sie zu verstehen.“⁴¹⁶

⁴¹⁵ Ebd., S. 126f.

⁴¹⁶ GA 55, S. 63.

Nun ist in einer Übersetzung eben gerade das Unausgesprochene eines Wortsinnes ein besonderes Problem. Dies lässt sich leicht demonstrieren, auch an Übersetzungen von Heideggers Werk, so wird z. B. der deutsche Ausdruck „Fuge“ im Englischen häufig als „fugue“ im Sinne der musikalischen Fuge übersetzt. Dass Heidegger jedoch Fuge auch im baulichen Sinne als Lücke und im Sinne des Fügens versteht, wird in solchen Fällen unterschlagen. Daher muss Übersetzen immer auch ein Auslegen sein, sowie Auslegen eben auch ein Übersetzen ist, da es fixieren und explizieren muss:

„Jede Übersetzung, bloß für sich genommen ohne die zugehörige Auslegung, bleibt allen nur möglichen Mißverständnissen ausgeliefert. Denn jede Übersetzung ist in sich schon eine Auslegung. Unausgesprochen trägt sie bei sich alle Ansätze, Hinsichten, Ebenen der Auslegung, der sie entstammt.“⁴¹⁷

Dieses Unausgesprochene ist dabei – in dem oben bereits thematisierten virtuellen Raum, den jedes einzelne Wort umgreift und welcher das Wort im Sinne einer Signifikantenkette bestimmt – wesentlich. Hierbei muss beachtet werden, dass, das Nichtgesagte eben in diesem Sinne immer mitgesagt wird, selbst wenn es nicht intendiert ist. Das trägt zur Komplexität der Bedeutungsganzheit bei. Heidegger selbst betont diese Komplexität gerade als Auszeichnung der großen Denker:

„Dabei entsteht dann bisweilen der merkwürdige Anschein, daß der Ausleger ‚eigentlich‘ den Denker ‚besser‘ verstehe, als dieser sich selbst verstand. Für die leere Eitelkeit der bloß gescheiterten ‚Köpfe‘ ist dieser Anschein gefährlich. Sie schließen daraus, daß in diesem Fall Kant selbst nicht recht gewußt habe, was er eigentlich wollte, daß jetzt aber der nachgekommene Ausleger dies genau wisse. Doch dies, daß ein Denker ‚besser‘ verstanden werden kann, als er sich selbst verstand, ist durchaus kein Mangel, der ihm hinterher angerechnet werden dürfte, sondern das ist ein Zeichen seiner Größe.“⁴¹⁸

Dabei ist auffällig, dass Heidegger hier die Genauigkeit des Auslegens gerade kritisiert, so ist er auch in seinen eigenen Auslegungen umso mehr bemüht, Komplexitäten nicht zu reduzieren, sondern aufrechtzuerhalten. Dies ist daher nötig, weil das Unausgesprochene wirklich Teil des Ausgesprochenen ist.

⁴¹⁷ Ebd.

⁴¹⁸ GA 35, S. 63.

Dies lässt sich an Heideggers Begriff der Vollendung der Geschichte explizit zeigen:

„Die Vollendung der Neuzeit ist zugleich die Vollendung der metaphysischen – von der unausgesprochenen und ausgesprochenen Metaphysik getragenen – Geschichte des Abendlandes.“⁴¹⁹

Daher muss entsprechend, da ohnehin Metaphysik und Alltäglichkeit wesentlich gleichgesetzt werden, dem Gerede dieselbe Einheit von Ausgesprochenem und Unausgesprochenem zukommen. In der Sprache liegt also eine Differenz von Ausgesprochenem und Unausgesprochenem, wobei das Unausgesprochene offenbar eine Vielheit von Auslegungen zulässt, und zwar nicht akzidentell, sondern notwendigerweise. Aber dies bedeutet nicht, dass die Sprache dadurch falsch oder noch nicht vollständig ist, sondern nur, dass es eine notwendige Unvollständigkeit in der Bedeutsamkeit gibt. Dass diese, selbst bei dem Sprechen Kants und sogar besonders bei diesem, ihre Unvollständigkeit als positives Moment in sich trägt, ist dabei zu bemerken. Hier liegt daher keine Sprachkritik Heideggers vor.

Zweierlei ist zunächst festzuhalten für den Ausgangspunkt von Ek-sistenz in der Alltäglichkeit: Zum einen ist dieser bereits extern, weil dieser mir als objektivierte Sprachlichkeit begegnet, und zum anderen ist diese externalisierte Sprache nicht distinkt, sondern bewegt sich immer in einer Spannung zwischen Ausgesprochenem und Unausgesprochenem. Gleichzeitig ist diese Sprachlichkeit, sofern sie Artikulation, d. h. Ordnung von Befindlichkeit und Verstehen ist, obgleich sie mir außerhalb von mir begegnet, auch mein Verhältnis zum Seienden. Darin liegt nun also der existenzielle Ausgangspunkt dessen, was zunächst formal als die Unbestimmtheit in der Bestimmung gefasst wird. Im Man zeigt sich also die existenzielle Verankerung der indikativen Grundstruktur. Daher kann jetzt auch, über den zunächst bei der Sprache genommenen Ausgangspunkt der Indikation die Verortung des Subjekts in diesem vorgenommen werden.

III.2.2. Das Subjekt in der Sprache

Wer ist aber Subjekt dieses Sprechens? Der Begriff des Man scheint, trotz aller Bekundungen Heideggers, doch eine Dekadenzbewegung eines autonomen Subjekts zu sein. Heidegger sagt allerdings von diesem Subjekt, dass „diese

⁴¹⁹ GA 66, S. 25.

Weise zu sein“, also das Man als „Subjekt der Alltäglichkeit“, nicht bloß keine „Herabminderung der Faktizität des Daseins“ ist, sondern im „Gegenteil, in dieser Seinsart ist das Dasein ein *ens realissimum*, falls ‚Realität‘ als daseinsmäßiges Sein verstanden wird“.⁴²⁰ Dies muss, wenn die Erläuterung aus dem Humanismusbrief ernst genommen wird, wirklich so gelesen werden, *dass das Reden des Man, das Gerede, die fundamentale Konstituierung des Seins des Daseins ist*. Diese Grundannahme hat Heidegger auch, trotz des Verschwindens des Begriffs des „Man“, nicht aufgegeben, wie eine Anmerkung zu einer Zeitungsmeldung aus den Überlegungen VII von 1939 belegt: „wenn das nur eine gleichgültige Zeitungssphrase wäre, wenn die Zeitungssphrase nicht die wirklichsste Wirklichkeit wäre und keineswegs nur eine flüchtige Wiedergabe.“⁴²¹ Das Man oder das Sprechen der Alltäglichkeit bleibt also „ens realissimum“ des Daseins, und die zitierte Passage aus „Sein und Zeit“ kann damit nicht als bloße Provokation abgetan werden, sondern muss als solche ernst genommen werden. Daher ist auch die Lesart des Man als fundiert in einem „ursprünglichen Selbstsein“⁴²² irreführend, denn sie übergeht die ursprünglich im Man gefasste Fundierung der Ordnung der Welt.

In der Vorlesung „Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie“ (1924) bestimmt Heidegger Sprache zunächst in Hinsicht auf eine allgemeine Verständlichkeit: „Im Hineinwachsen in eine Sprache wachse ich hinein in eine Verständlichkeit der Welt, der Sprache, die ich von mir aus habe, sofern ich in der Sprache lebe.“⁴²³ Diese Verständlichkeit ist eine „Grundmöglichkeit des Lebens selbst“⁴²⁴. Sprache ist hier zunächst als Sprechen verstanden, und dieses Sprechen als die gemeinsame Verständlichkeit wird Heidegger zufolge von den Griechen „in der natürlichen Vorfindlichkeit, dazu benutzt, um das Sein des Menschen selbst in seiner Eigentümlichkeit zu bestimmen.“⁴²⁵ Das Verhalten zur Sprache ist dann durch die Differenz von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit geprägt. Dabei muss im Blick behalten werden, dass Heidegger in „Sein und Zeit“ die *eigentliche* Sprache in einem Abhängigkeitsverhältnis zur durchschnittlichen Verständlichkeit bestimmt. Diejenige Verständlichkeit, die Heidegger in „Sein und Zeit“ als eigentliche bezeichnet, ist nämlich eine

⁴²⁰ SZ, S. 128.

⁴²¹ GA 95, S. 4.

⁴²² Hermann 1974, S. 74.

⁴²³ GA 18, S. 20.

⁴²⁴ Ebd.

⁴²⁵ Ebd.

„existentielle Modifikation des Man“⁴²⁶. Die durchschnittliche Verständlichkeit ist daher keine Verfallsbewegung, sondern zunächst die Weise des Erscheinens von Sprache als Ausgesprochenem. Diese ist „als festgelegte“ eben notwendig „anderen verfügbar“, und als solche „gehört sie jedem“⁴²⁷. Von dieser „durchschnittlichen“ Verständlichkeit her fasst Heidegger auch den Begriff des ζῶον λόγον ἔχον, und dieser ist ein „Sichaussprechen als Sprechen über ... ist die Grundweise des Seins des Lebens, d. h. des Seins-in-einer-Welt“⁴²⁸. Die Uneigentlichkeit ist zunächst nichts anderes als ein Übernehmen der Verweisungen der Sprache. Dieses Übernehmen ist im Hinblick auf „Sein und Zeit“ negativ aus der Bestimmung des Seins zum Tode zu greifen, als *Vertretbarkeit*, welche sich gerade von der Unvertretbarkeit⁴²⁹ des Zu-Endekommens im Bezug zum eigenen Tod unterscheidet. Denn im Sein zum Tode ist mein Verhältnis zu mir, und das heißt, auch zu meinem Sprechen, unvertretbar, es kann also von niemandem übernommen werden und ist damit anderen nicht verfügbar und gehört auch nicht jedem.

Was ist mit dieser Vertretung im Sprechen gemeint? Dasjenige, was vertreten wird, ist zunächst die „Bewandnis“⁴³⁰. Heidegger expliziert dies an der Bedeutung des Begriffs der Οὐσία: „Οὐσία ist ein solches Seiendes, das in einer betonten Weise für mich da ist, sodaß ich es brauchen kann, daß es mir zur Verfügung steht, mit dem ich tagtäglich zu tun habe [...]“⁴³¹. Das Wort Οὐσία bezieht sich also nicht auf eine Vorstellung oder eine Sache, sondern ist zunächst die Form eines Umgangs im Alltag. Diese Praxis des Handelns in einer Umwelt bezeichnet Heidegger in „Sein und Zeit“ als Bewandnis. Sie ist jedoch nicht einfach die Struktur des praktischen Umgangs in einer Umwelt, sondern immer auch ein Verweisen auf anderes hin, „wobei es die Bewandnis hat“⁴³². Bewandnis ist das „*Worin*“, in welchem „das Dasein sich vorgängig versteht im Modus des Sichverweizens.“⁴³³ Die in der Bewandnis liegende Verweisung (das Bedeuten) geht jedoch gleichermaßen weder auf Sachen noch auf Vorstellungen, sondern ist je auf andere Bewandnis bezogen: „zum Beispiel *mit* diesem Zuhandenen, das wir deshalb Hammer nennen, hat es die

⁴²⁶ SZ, S. 130.

⁴²⁷ GA 18, S. 20.

⁴²⁸ Ebd., S. 21.

⁴²⁹ Vgl. SZ, S. 242.

⁴³⁰ Ebd., S. 84.

⁴³¹ GA 18, S. 25.

⁴³² SZ, S. 86.

⁴³³ Ebd.

Bewandtnis beim Hämmern, mit diesem hat es seine Bewandtnis bei Befestigung, mit dieser bei Schutz gegen Unwetter.“⁴³⁴ Seiendes ist daher durch Bewandtnis und das in der Bewandtnis liegende Bedeuten organisiert und strukturiert. Diese Struktur als Ganze (Welt) ist das Sein des begegnenden Seienden⁴³⁵, welche Heidegger später als „Seiendheit“ bezeichnet im Unterschied zum „Sein selbst“.

Die der Sprache zukommende Vertretbarkeit bezieht sich damit auf das Vertreten einer Bedeutungsganzheit durch das subjektive Übernehmen von Bezügen in dieser. Daher kann Bedeuten als eine formale Subjektivität verstanden werden, insofern jede Bewandtnis selbst in sich schon Sein des Seienden setzt. Dieses formale Setzen⁴³⁶ wird je übernommen im Handeln, und darin hebt sich gleichzeitig das einzelne Subjekt in seinem Vertreten auf, da die Setzung nur übernehmend vollzogen wird. Das Subjekt hebt sich als Man-Selbst auf. Darin liegt nun das Problem der ontologischen Differenz, denn offenbar ist von diesem Sprachbegriff aus gesehen keine Bezugnahme auf Seiendes selbst möglich (im Sinne des „zu den Sachen selbst“). Es wird nur solches gesetzt, was in einem „*apriorischen Perfekt*“⁴³⁷ bereits vor-gesetzt ist.

Wenn das Dasein im Man aber Subjekt und damit auch Subjektum der alltäglichen Sprache ist, so muss dieses Subjekt genauer gefasst werden, denn hier muss das eigentliche Maß dieses Seins liegen. Das Subjekt als dasjenige, welches Heidegger als das „Man“ anspricht, ist nun phänomenal im „Wer“ des „Sprechers“ gegeben.⁴³⁸ Neben dem Geredeten, welches zunächst nur Form ist, ist auch dieser Sprecher im Sinne einer formalen Struktur,⁴³⁹ also leer und neutral, gefasst: „Das Wer ist nicht dieser und nicht jener, nicht man selbst und nicht einige und nicht die Summe Aller. Das ‚Wer‘ ist das Neutrum, *das Man*.“⁴⁴⁰ Dieses Neutrum ist aber zudem weiter bestimmt als Niemand: „Das

⁴³⁴ Ebd., S. 84.

⁴³⁵ Vgl. ebd.

⁴³⁶ Die Annahme, dass Heidegger den idealistischen Begriff des Setzens als Aspekt der durchschnittlichen Verständlichkeit denkt, lässt sich aus dem Bindestrichwort des Ent-setzens vermuten, welches als solches gerade dem alltäglichen Verfallen entgegenwirkt (Vgl. GA 66, S. 229).

⁴³⁷ SZ, S. 85.

⁴³⁸ Ebd., S. 114ff.

⁴³⁹ Hier stimme ich Peter Trawny grundsätzlich zu: „Mit dem ‚Begriff‘ des ‚Man‘ kommt Heidegger dem Phänomen von Funktionalisierungen und Neutralisierungen entgegen, die wir im Alltag ‚faktisch‘ anzuerkennen haben“ (Trawny 2003, S. 58). Allerdings meine ich, dass dem Man mehr strukturelle Bedeutung zugesprochen werden muss, insofern die Funktionalisierung und Neutralisierung in der Moderne zu sich selbst kommt.

⁴⁴⁰ SZ, S. 126.

Man, mit dem sich die Frage nach dem Wer des alltäglichen Daseins beantwortet, ist das Niemand, dem alles Dasein im Untereinandersein sich je schon ausgeliefert hat.“⁴⁴¹

Nun lässt sich einwenden, dass aber eine solche Rede, wenn sie bloß durch niemanden gesprochen wird, doch ungehört verbleiben müsste. Allerdings ist der „Niemand“ des Man keine Abwesenheit eines Sprechers, sondern eine unpersönliche „Ausgesprochenheit“, die sich durch uns in unserem Sprechen mitteilt und in der wir in der „Botmäßigkeit der Anderen“⁴⁴² stehen. Es ist dieses Sprechen, dem wir je begegnen. Wobei diese Anderen von Heidegger sehr spezifisch gefasst sind: „Diese Anderen sind dabei nicht bestimmte Andere. Im Gegenteil, jeder Andere kann sie vertreten. [...] Man selbst gehört zu den Anderen und verfestigt ihre Macht.“ Das Man als Anderer nimmt also weniger die Form eines Inter-Subjekts an, sondern die Artikulationsordnung ist so strukturiert, dass sie je und je von jedem übernommen werden kann. Heidegger expliziert hier die Struktur, in welcher uns Sprache begegnet. Entsprechend ist dieser Modus des Man aber keine positiv, durch gegenseitige Anerkennung gestiftete Einheit. Denn der Andere im genuinen Sinne, als mir gegenüber Stehender, verschwindet im Man genauso wie das Selbst: „Diese Anderen sind dabei nicht bestimmte Andere. Im Gegenteil, jeder Andere kann sie vertreten.“⁴⁴³

Jeder kann daher als der Andere erscheinen und in diesem Sinne die „Herrschaft der Anderen“ sichern, insofern das normative Sprechen des Man jedem offen (gegenüber)liegt, wobei diese Funktion des Anderen offenbar auch von jedem selbst übernommen werden kann.⁴⁴⁴ Das Sprechen des Man ist grundsätzlich nicht individualisiert, aber immer konkret, insofern diese Regeln der Artikulation das gesprochene Wort betreffen, nicht aber unmittelbar die Grammatik.

Dieser unbestimmte Andere ist aber, als ein als Niemand bestimmter, in sich selbst ein Negatives, zumindest sofern er nur als formales Selbst auftritt, welches als blindes, d. h. hier nicht-reflexives, Folgen einer Regel realisiert ist. Dieser Niemand ist gerade das Verschwinden von Subjektivität im Sinne des autonomen Akteurs, als dieser Akteur selbst.⁴⁴⁵ Nicht so, dass „der Uneigen-

⁴⁴¹ Ebd., S. 128.

⁴⁴² Ebd., S. 126.

⁴⁴³ Ebd.

⁴⁴⁴ Ebd.

⁴⁴⁵ Ebd., S. 128.

liche“ kein Subjekt ist, dies wäre eine sowohl menschenverachtende wie auch völlig sinn- und zusammenhang-lose Auslegung, sondern so, dass in der Übernahme der Bewandnis selbst eine Spannung besteht, welche zwar Subjektsein ermöglicht, es aber gleichzeitig aufhebt. Dabei spielt aber offenbar für diese Übernahme der Bewandnis des Anderen der „Blick“ der Anderen eine besondere Rolle, insofern die Ordnung des Sprechens dieses allsehende Auge des Anderen offenbar grundsätzlich impliziert, aber gleichzeitig nirgends verortet. Heidegger verweist darauf auch in Bezug auf das Gewissen, wo er eine Allgemeinheit als Grundlage des Gewissens verneint:

„Mehr noch, dieses ‚allgemeine‘ Gewissen wird zum ‚Weltgewissen‘ aufgesteigert, das seinem phänomenalen Charakter nach ein ‚es‘ und ‚Niemand‘ ist, also doch das, was da im einzelnen ‚Subjekt‘ als dieses Unbestimmte spricht.

Aber dieses ‚öffentliche Gewissen‘ – was ist es anderes als die Stimme des Man?‘⁴⁴⁶

Insofern dieser Blick aber nicht zu verorten ist, also Niemand diesen Code des Sprechens aktiv verlangt, muss der Blick eine formale Struktur des Sprechens des Man selbst sein, insofern dieser sich nicht als bloße Form ausspricht, sondern dabei die Einhaltung der Form selbst fordert. Es muss sich bei dem Anderen, welcher im Man zur Herrschaft kommt, also um eine Funktion des Sprechens selbst handeln. Es liegt nahe, in diesem Sprechen des Anderen, den „großen Anderen“ Lacans und somit eine Funktion des Sprechens selbst zu sehen. Die Form, in welcher das Man spricht, ist so verstanden das selbstverständliche Artikulieren einer Regel.

Diese Darstellung eines *phänomenalen Sachverhalts* muss zunächst irritieren, wird damit doch gesagt, dass im Sprechen des Einzelnen eine unbestimmbare Allgemeinheit, nicht einfach liegt, wie ohne Schwierigkeiten zugestanden wäre, sondern sich ausspricht. Dies wird allerdings plausibler, wenn man sich den empirischen Sachverhalt vor Augen führt, welcher in dieser Form eines unbewussten und nicht-individuellen, aber ordnenden und auch (selbst-)überwachenden Sprechens in der Psychoanalyse, besonders bei Jaques Lacan, intensiv untersucht wurde.⁴⁴⁷ Bereits Freud wies schon vor Heidegger auf dieses faktische Sprechen des Unbewussten hin.⁴⁴⁸ Auch dort zeigt sich im Sprechen eben

⁴⁴⁶ Ebd., S. 278.

⁴⁴⁷ Der Automatismus der Sprache, die im Sprechen der Sprache liegt, wird bereits im Frühwerk von Lacan hervorgehoben. Vgl. Lacan: *The Psychoses*, S. 307.

⁴⁴⁸ Vgl. Freud: *Die Traumdeutung*, S. 315ff.

die Artikulation von Sinn, welcher nicht vom Subjekt intendiert ist (wobei eben dieser Sinn, auch dort wesentlich in einer metonymischen Sprechordnung, dem Als-Phänomen Heideggers liegt). Diese Artikulationsstruktur ist als Ordnungsstruktur nicht mit einer prädikativen Sprachstruktur zu verwechseln, wenngleich sie diese ermöglicht. Streng genommen kann hier dennoch von einer logischen Funktion gesprochen werden, wenn dabei deutlich ist, dass es eine Funktion der Indikation als Sprechen ist.

Dass in diesem scheinbar zufälligen faktischen Sprechen ein Sichaussprechen einer Ordnungsstruktur liegt, die hinter und gleichzeitig in dem intendierten Sprechen des Daseins steht, sagt daher zunächst nichts anderes, als dass die formale Struktur des Sprechens als gesetzmäßige strukturiert ist. Wobei die Gesetzmäßigkeit primär in der Differenz von Ausgesprochenem und Unausgesprochenem liegen muss, worauf oben bereits hingewiesen wurde. Worauf Heidegger hier hinweist, ist die Fundierung des faktischen In-der-Welt-seins eben durch diese Gesetze der Artikulation.⁴⁴⁹ Hierbei wird auch das „Entlastende“ des Man erklärlich, es geht hierbei nicht um ein einfaches unkompliziertes Leben, welches sich nicht bekümmert um abgehobene „Probleme“, sondern die Entlastung des Man liegt darin, dass dieses die formale Struktur des Sprechens ist, welche wir je in unserem Sprechen benötigen, um unsere Welt zu artikulieren.

Die „Entlastung“, die Heidegger in der Untersuchung dieses Man betont, ist daher auch immer zweideutig, denn das normative Vorschreiben des Sprechers als Niemand strukturiert zwar die Sprache und damit auch das Aussprechen von „Etwas“. Wenn aber das Man redet, sagt es aber Nichts, denn der ganze Vorrang dieses Sprechens geschieht „auf Grund des Nichteingehens ‚auf die Sachen‘“.⁴⁵⁰ Dann spricht aber im Man „Niemand“ über „Nichts“ allerdings so, dass in diesem, von den Sachen entzogenen Diskurs, bestimmt wird, „wie“ zu sprechen ist. Damit wird erst bestimmt, „worüber“ gesprochen werden kann.

Damit ist das Man grundsätzlich ein *faktischer* formaler Vollzug, der von einer sachbezogenen Sprache abständig bleibt, die Form von dieser aber vorgibt, da das eigentliche Selbst-sein des Daseins als Sprechen *von den Sachen* eine „exis-

⁴⁴⁹ Es ist wichtig, hier deutlich zu machen, dass hier nicht ein Gesetz im Sinne des Naturgesetzes gemeint ist, sondern ein Gesetztes als regelhafte Form der Artikulation und dieses daher auch geschichtlich ist.

⁴⁵⁰ SZ, S. 127.

tentielle Modifikation des Man“ ist.⁴⁵¹ Damit ist das Man aber eine reine Form des Sprechens ohne Inhalt, die allerdings aus sich selbst heraus keinen Sachbezug ermöglichen kann. Von daher lässt sich auch die Bemerkung Heideggers einordnen, dass „auch die traditionelle Logik angesichts dieser Phänomene versagt“⁴⁵², sofern das Man, als Phänomen des Sprechens, eine rein „logische“ Funktion ist, welche die Regelmäßigkeit des Sprachvollzugs ausmacht.

Dadurch kann die Alltäglichkeit des Man als „Welt schlechthin“⁴⁵³ verstanden werden, also als das praktisch-formale Fundament, von dem aus, jeder Versuch zu den Sachen zu gelangen, vollzogen wird, und welches jeden Ausgang aus ihm wieder in sich inkorporiert. Dann ist die Alltäglichkeit, in abgeleiteter Weise, in ihrer formalen Struktur universal. So wie Heidegger das Man denkt, ist dieses das zugrunde liegende Phänomen jeglicher „universaler“ Ordnung des Sprechens, wobei diese Universalität primär durch die Abständigkeit des Sprechens fundiert ist. Diese Abständigkeit sagt dabei zunächst nichts anderes, als dass in dieser universalen Ordnung des „Wie“ des Sprechens keine Vorstellungen oder Gegenstände sind.

III.2.3. Unvollständigkeit der Metaphysik

Auch nach „Sein und Zeit“ ist diese durch das Man gefasste Alltäglichkeit weiterhin thematisch. So formuliert Heidegger den Versuch, über den im Man liegenden Formalismus hinauszugehen, auch in den „Beiträgen zur Philosophie“, immer gerichtet gegen „den Anspruch auf letzte Verständlichkeit eines alltäglichen machenschaftlichen Verstandes als Maßstab.“⁴⁵⁴ Dieser „machenschaftliche Verstand“ kann als die Verortung der Gesetze der Artikulation des Man auf der Ebene der Geschichte verstanden werden. Damit wird aber die Artikulationsstruktur des Man durch einen geschichtlichen Prozess fundiert. Wie charakterisiert Heidegger zunächst diese Machenschaft? Zunächst als eine „[...] Auslegung des Seienden als des Vor-stellbaren und Vor-gestellten. Vorstellbar heißt einmal: zugänglich im Meinen und Rechnen; und heißt dann: vorbringbar in der Her-stellung und Durchführung.“⁴⁵⁵

⁴⁵¹ Ebd., S. 130.

⁴⁵² Ebd., S. 129.

⁴⁵³ GA 34, S. 29.

⁴⁵⁴ GA 65, S. 328.

⁴⁵⁵ Ebd., S. 108f.

Hier liegt zunächst auf der Hand, dass Heidegger auch die Vorstellung im Grunde durch bestimmte formal-praktische Sprachoperationen fundiert sieht. Dies soll nicht bedeuten, dass das Bild nicht eigenständig ist, aber dass Heidegger die diesem Bild zugrunde liegenden Kategorien als satzmäßig strukturiert versteht. Diejenigen Bestimmungen der Kategorien nun, welche Heidegger in der Machenschaft begründet sieht, lassen sich zunächst über dasjenige bestimmen, was er als Rechnen bestimmt.

Die Zugänglichkeit im Rechnen der Machenschaft macht zunächst dasjenige aus, was Heidegger als mathematisches Seinsverständnis ausmacht. Diese mathematische Struktur des modernen Seins ist dabei nicht an Zahlen gebunden. Eine vorschnelle Kritik der Mathematik von Heidegger darin zu sehen, trifft nicht das Problem, sondern verdeckt es eher noch.⁴⁵⁶ Es ist im Gegenteil so, dass die Mathematik nach Heidegger, wie oben bereits angesprochen, durch das Mathematische bestimmt ist und nicht umgekehrt.⁴⁵⁷ Mathematisch ist nach Heidegger eine solche Form der Bezugnahme auf Seiendes, welche analytisch dasjenige ausarbeitet, was durch die Bezugnahme auf das Gegebene selbst hineingelegt wurde.⁴⁵⁸ Mathematisch bedeutet also, dass in dem Gegebenen nur liegt, was in dieses durch eine axiomatische Grundsetzung bereits hineingesetzt wurde: Wirklichkeit in diesem Sinne ist daher nur dasjenige, was sich als Folge oder Konsequenz eines ursprünglichen Grundes erweist. Die mathematische Struktur des Seins der Moderne muss daher mit einem solchen zusammengedacht werden, was durch diesen Grund in die Dinge hineingelegt wird. Dieses Hinein- oder Untergelegte ist die Regelhaftigkeit, die nicht schon per se in diesem Mathematischen liegt.

Nach Heidegger liegt das Wesen der Regelhaftigkeit in der von Descartes übernommenen Bestimmung der Wahrheit als gewisser Wahrheit. Diese Gewissheit wird von Descartes noch als Vollendung des eigentlichen Menschenseins im Erkennen des Wahren verstanden. Descartes will diese Vollendung des Menschen sichern, indem er die Erkenntnis der Dinge an einer bestimmten Methode orientiert, welche das menschliche Erkennen auf dieses Ziel ausrichten soll. Die Vollendung menschlichen Daseins wird so zur *Regelnahme*.⁴⁵⁹ Das Erkennen wird aber bei Descartes wesentlich durch das Moment des

⁴⁵⁶ Es macht Sinn, sich hier vor Augen zu führen, dass Heidegger selbst Mathematik studiert hat.

⁴⁵⁷ Vgl. GA 41, S. 68ff.

⁴⁵⁸ Vgl. ebd., S. 75.

⁴⁵⁹ Vgl. GA 17, S. 196.

Zweifels bestimmt. Sicher erkannt werden kann nur dasjenige, welches unzweifelhaft ist, also der Regel genügt, von allem anderen muss sich der Erkennende enthalten.⁴⁶⁰ Diese Sicherheit ist nach Heidegger nun die Gewissheit als Wahrheit. Diese kann, wenn die Prinzipien von Regelmäßigkeit und dem Mathematischen zusammengefasst werden, nur dasjenige als wahr anerkennen, welches in der Regel selbst schon gesetzt ist. Daher geht Regelmäßigkeit als das Mathematische auch mit der „Subjektivität des Subjekts“ zusammen, die Heidegger als die idealistische Organisationsstruktur dieses Seins der Menschheit versteht. Diese ist der Mensch als „Bezugsmittel des Seienden als solchen“⁴⁶¹, die oben bereits angesprochen wurde. Denn der in der Subjektivität liegende Systemgedanke, zusammen mit der Regel als Wesen des Wirklichen, impliziert dann eben eine universale Mathematik, als universale Setzungsstruktur des Subjekts. Dieses Subjekt muss sich selbst in der Menschheit entsprechend als Regel aufgreifen, aber als Regel des Setzens des Subjekts. Weil nun diese Regel an die Ordnungsstruktur der „mathemata“ gebunden ist, kann eben nur wirklich sein, was der Regel und damit dem Setzungsvermögen des Subjekts entspricht. Damit ist diese Regel faktisch an die Umsetzbarkeit und Machbarkeit gebunden. Diese Faktizität des Machbaren wird aber erst wirklich zur Menschheit mit der Erfindung der Dampfmaschine. Mit dieser tritt der grundsätzlich veränderte Begriff der Kraft, die nun als Energie, nach den Gesetzen der Thermodynamik verstanden, eine Berechenbarkeit der Setzung als Machen und Herstellen verlangt. Hierin liegt dann auch der „Nihilismus“ des Menschheitlichen, insofern dieses die „Herrschaft eines Vorgangs ist“, welcher „sich darauf beschränkt, fortgesetzt Mittel bereitzustellen, ohne sich dabei an irgend eine Setzung von Zwecken zu kehren.“⁴⁶² Auch versteht Heidegger die Technik im Sinne der Menschheit, gleichsam wie das Man, als ein Sprechen, indem in ihr der „Anspruch spricht, die Natur auf die Bereitstellung und Sicherung von Naturenergie herauszufordern“⁴⁶³, ohne dass darin etwas anderes liegen würde als die fortgesetzte Sicherung dieses Sprechens des Anspruchs selbst.

Damit ist das Subjekt der Alltäglichkeit, das Heidegger im Man in „Sein und Zeit“ herausarbeitet, nicht mehr bloß die faktizitäre Struktur einer unbe-

⁴⁶⁰ Descartes, *Meditatio IV*, 10-12.

⁴⁶¹ GA 05, S. 88.

⁴⁶² Heidegger 1989, S. 19.

⁴⁶³ Ebd.

stimmten Alltäglichkeit, sondern wird in der Machenschaft als ein geschichtliches Phänomen der Welt bzw. des Welthorizontes gefasst. Dieser Welthorizont kann nun als eine in ihrem Erscheinen absolute, wenngleich konstitutiv diese Absolutheit nicht einlösen könnende (weil sie ihr Unausgesprochenes mit sich trägt), sprachliche Bezugsganzheit gefasst werden. Gleichzeitig lässt sich nun der Begriff des Seins (nicht des Seyns) bestimmen. Sein ist eben dieser sprachliche Horizont, welcher die Aussagbarkeit des Seienden fundiert. Dieses Sein ist aber als Verhältnis von Sache oder Affektion und Sprachhorizont nun dadurch zu bestimmen, dass es dieses Verhältnis geradezu verhindert. Denn als Sein der Moderne ist die Machenschaft gerade diese Abständigkeit von Sprachhorizont und der Sache selbst. Wobei anzumerken ist, wenn die Sache selbst, auf welche der Sprachhorizont bezogen sein müsste, als Nichts bestimmt wird, die Auflösung dieses Problems nicht einfach die richtige Herstellung dieses Verhältnisses ist. Mithin stellt sich die Frage, wie man überhaupt vermittels der Sprache zu den Sachen selbst gelangen soll. Heideggers Antwort darauf ist zunächst: die Grenzerfahrung der Vertretbarkeit in der Unvertretbarkeit des Seins zum Tode. Was in dieser Unvertretbarkeit nämlich erfahren wird, ist das eigene Dasein als dieses Seiende selbst. Die Unvertretbarkeit zeigt also, dass es einen Bezug auf Seiendes gibt, welcher artikuliert werden kann. Diese Erfahrung der Begrenztheit des apriorischen Perfekts ist eine Perspektive, die auch weit in die 1930er Jahre hinein gegen „den Anspruch auf letzte Verständlichkeit eines alltäglichen machenschaftlichen Verstandes als Maßstab“⁴⁶⁴ gerichtet ist. Sprache als gesprochene ist zwar festgelegt und gehört jedem, dennoch ist sie nicht schon vollends fest in ihrem Sinn und Verweisungscharakter. Dies betont Heidegger bereits in „Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie“: „Vieldeutigkeit kann der Index dafür sein, daß der Wortbereich in seiner Vieldeutigkeit erwachsen ist aus einem echten Verhältnis zu, einer echten Vertrautheit mit den Sachen [...].“⁴⁶⁵ Diese echte Vertrautheit mit den Sachen setzt aber zunächst voraus, dass es auch eine Ebene der Sprache gibt, welche nicht bloß Artikulation der Weltlichkeit der Welt ist. Als „eigentliche“ Sprache wird dieser Bereich noch bis „Sein und Zeit“ bezeichnet und wird auch in „Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie“ zunächst aus einem vollen Möglichkeitshorizont des Sprechens verstanden, im Gegensatz zu einem eingeschränkten Horizont einer durchschnittlichen Verständ-

⁴⁶⁴ GA 65, S. 328.

⁴⁶⁵ GA 18, S. 22.

lichkeit. Die Aufhebung dieser Einschränkung überwindet jedoch die Weltlichkeit nicht, sondern vermag diese bloß zu modifizieren. Das letzte und eigene „Um-zu“ als Sinn des Bedeutens, welches in der im Tode erfahrenen Grenze als Ganzheit des Daseins gründet und aus welchem heraus das konkrete Dasein sich zur Welt verhält, reicht daher nicht aus, um ein eigentliches Sprechen (als dynamisches Verhältnis von Seiendem und Sein) zu bestimmen, insofern sich auch dieses nur in der Welt verhalten kann. Die durchschnittliche Artikulation der Ganzheit des Bedeutens ist letztlich begrifflich identisch mit der Welt. Dies führt gerade dazu, dass Heidegger den Begriff des In-der-Welt-seins in der Folge von „Sein und Zeit“ und in den dreißiger Jahren kaum noch verwendet. Stattdessen beginnen 1930 die Untersuchungen Heideggers zur „Zerklüftung des Seins“⁴⁶⁶, in welchen er den Bereich des Sprechens nicht mehr bloß aus der Welt her versteht, sondern im Sprechen selbst einen Konflikt verortet. Damit wird die Sprache selbst als Ort des Streites von Welt und Erde verstanden.⁴⁶⁷

Dieser andere Bereich der Sprache ist, ähnlich wie die Grenzerfahrung, durchsetzt von Negativität sowohl in der Sachebene dessen, was in ihm mit der Welt zusammen aufscheint (die Erde als „wesenhaft Sichverschließende“ und „wesenhaft Unerschließbare“⁴⁶⁸), wie auch in Bezug auf die Markierung dieses Bereiches als Streit selbst. Jedoch greift Heidegger hier nicht mehr auf einen Begriff von Ganzheit zurück, da der Streit im Sein nicht aufgehoben oder versöhnt werden kann, sondern ontologisch gleichzeitig unvollständig und überbestimmt ist: „Zerklüftung: Einsturz und Überfluß. Auseinander in eins gebogen.“⁴⁶⁹ Entsprechend wird gerade die Abwesenheit in ihrem Verhältnis zum Anwesenden zu einer zentralen Problemstellung, in welcher die transzendental-horizontale Fragerichtung von „Sein und Zeit“ im doppelten Sinne aufgehoben wird. Sie bleibt zwar Teil des Fragehorizontes, aber nur sofern sie auf das Sein als ein „Befremdlichstes“ verweist, dessen Befremdlichkeit im Fragen nicht überwunden, sondern gesteigert werden soll.⁴⁷⁰

⁴⁶⁶ GA 71, S. 10.

⁴⁶⁷ Vgl. GA 05, S. 61.

⁴⁶⁸ Ebd., S. 33.

⁴⁶⁹ GA 94, S. 79.

⁴⁷⁰ Vgl. ebd., S. 367.

III.3. Die Stimmung als Aufzeigen der Unbestimmtheit

Das Problem, welches sich nun stellt, ist zunächst die Bestimmung des Wandels oder Wechsels, welcher oben als verschwindende Mitte der Enantiomorphie gefasst wurde. Dieser ist offenbar nur über seine Spur in der Unheimlichkeit zu greifen, wenngleich diese Spur offenbar auch in der Uneigentlichkeit liegen muss.

Wenn obige Gleichsetzung der symbolischen Struktur des Man mit der Welt ernst genommen wird, so muss dieses Man als sicher erscheinendes praktisches Wissen nämlich schon im Streit mit demjenigen stehen, was Heidegger die Erde nennt. Da mit Heidegger gesprochen die Welt mit der Alltäglichkeit zusammengeht und daher gleichzeitig in einem wesentlichen Sinne das Erscheinen des Seins⁴⁷¹ ist, muss das Man als Struktur der Alltäglichkeit in diesem grundsätzlichen Streit stehen. Nun wurde bereits festgestellt, dass Alltäglichkeit und die Sprache wesentlich zusammengehen, und es liegt nahe, den Streit selbst auch in der Sprache als Alltäglichkeit zu suchen. Auch Heidegger selbst macht diesen Zusammenhang von Streit und Sprache deutlich: „Die Sprache der zum Ereignis gehörige Wiederhall, in dem es sich als Erstreitung des Streites in diesen selbst (Erde-Welt) verschenkt.“⁴⁷²

Weil also Welt und Man gleichgesetzt werden können, muss aus dem Alltäglichen heraus ein Bezug bestehen auf das Andere innerhalb des Streites. Dies kann auch an einer der Machenschaft zukommenden Bestimmung gezeigt werden, weil der in der Machenschaft oder Technik, die von Heidegger als Sein der Moderne verstanden wird⁴⁷³, liegende „Januskopf“, auch schon in der formalen Struktur des Man fassbar werden müsste. Denn selbst wenn aus dem Man heraus keine Bewegung zu diesem Streit als der „Wesung des Seyns“⁴⁷⁴ tendiert, so muss im Man dennoch im Grunde eine Dimension des Strittigen und Abgründigen liegen, in welcher die Bezogenheit auf die Erde greifbar wird.

Diese Dimension liegt aber gewissermaßen schon im oben diskutierten „Niemand spricht über Nichts“ des Man. Das Man artikuliert nämlich weder selbst einen Bezug zu Seienden, insofern es letztlich eine Funktionsform des Sprechens überhaupt ist, noch spricht hier „jemand“ im eigentlichen Sinne, son-

⁴⁷¹ GA 09, S. 158.

⁴⁷² GA 65, S. 497.

⁴⁷³ GA 69, S. 24.

⁴⁷⁴ GA 65, S. 503.

dern die Sprache spricht vermittelt der Sprechenden, die als diese Sprechenden, gleichzeitig sich als Akteure selbst aufheben, da sie als Individuen für dieses Sprechen irrelevant sind. Damit ist aber diese Nichtigkeit des Artikulierten nicht gleichzeitig als solche gefasst und damit für das Selbst im Man auch nicht offenbar, insofern es zuvor in die Unheimlichkeit versetzt werden müsste. Wobei diese Unheimlichkeit als Unheimlichkeit gerade über die Nichtigkeit des Sprechens bestimmt ist. Damit liegt eine Dimension von Negativität im Man, die eben immer auch droht, dieses aufzuheben, welche aber nicht entfaltet ist.

Daher muss durch die Angst eben jene scheinbare Abgeschlossenheit des Man gegenüber dem Unbestimmten durchbrochen werden, bzw. die ursprüngliche Setzung des Man als eines Abgeschlossenen muss durch eine Entsetzung aufgehoben werden. Was ist dann aber Entsetzen anderes als zunächst die Eröffnung der inneren Struktur des Man, das *Niemand-spricht-über-Nichts*? Dies bedeutet aber ein Scheitern des Sprechens, dass durch das Unheimlich-werden der Welt mit dem Dasein geschieht, wobei das Sprechen die Negativität der Unheimlichkeit *erleidet*. Da aber Welt und Sprache nicht innerhalb des Daseins verortet sind, findet diese als Affektion oder Erleiden im Bezug des Daseins zur Welt statt. Ein Scheitern oder Bruch markiert damit das Konkret-werden der Sprache. Daher kann die Eröffnung der Sachen im eigentlichen Sinne nicht durch das Selbst als Man geleistet werden. Es muss von etwas anderem her zu dieser Differenz von Sache und Sprechen ermöglicht werden, dieses Andere muss die Negativität oder das Nichts als Erlittenes sein.

Dieses Erleiden als Nichts des Man wird schon in „Sein und Zeit“ im „Gewissen“ des Daseins behandelt, denn nach Heidegger wird dort dem Dasein die eigentliche Negativität der logischen Struktur des Man offenbar. Heidegger sagt, dass das Offenbar-werden des „eigentlichen“ *Selbst-seins* durch das Gewissen ermöglicht wird, insofern in diesem eben die eigene Negativität des Daseins eröffnet wird. Dies bedeutet aber, wenn das Dasein in seinem Wesen zunächst das Man selbst ist (als *ens realissimum*) und in dieser Struktur eine Abständigkeit gegenüber dem Seienden erfährt, dann kann das eigentliche Selbst-sein, wenn es tatsächlich ein reflexives Erfassen dessen ist, was das Dasein selbst ist, *nur diese Abständigkeit als solche erfassen*. Reflexives Erfassen kann hier mit dem Begriff des stimmungshaften Erfassens gefasst werden, denn die Transformation, welche hier besprochen wird, ist keine Veränderung der Struktur, sondern ein Offenbar-werden als Fremdwerden. Das Dasein muss

sich selbst also als Niemand erfassen. Diese Einsicht in sein Selbst, wird durch eine Aufforderung, den Gewissensruf, ermöglicht:

„Der Rufer ist in seinem Wer ‚weltlich‘ durch *nichts* bestimmbar. Er ist das Dasein in seiner Unheimlichkeit, das ursprüngliche geworfene In-der-Welt-sein als Un-zuhause, das nackte ‚Daß‘ im Nichts.“⁴⁷⁵

Dieser Ruf *artikuliert* so die Stimmung der Angst. Aber hier spricht im Dasein das Dasein als Nichts scheinbar zu sich selbst, ohne jedoch selbst der Sprechende dieses Rufes zu sein. Nach Heidegger erscheint dem angerufenen Man-Selbst dieser Rufer „wie eine fremde Stimme“, die „schweigend“⁴⁷⁶ ruft. So liegt in dem, was Heidegger als Unheimlichkeit oder Un-zuhause bezeichnet, eine grundsätzliche Negativität des Sprechens überhaupt, welche sich aber *auspricht*, und zwar *vom Subjekt dieses Sprechens her*, dem Man als einem Anderen. Der Gewissensruf ist daher nicht im Dasein als einem Subjekt, sondern zunächst in der Sprache als Struktur von Intelligibilität. Ermöglicht wird diese Unheimlichkeit, wenn das Zusammenhängen von Welt und Nichts als Unheimlichkeit gelesen wird, aber nur insofern der notwendige Zusammenhang von Negativität und Welt immer schon in der Welt selbst liegt, welches damit dem oben eingeführten Begriff der wesentlichen Unbestimmtheit oder der Wandlung in der Enantiomorphie entspricht. Dieses Ermöglichende ist zunächst der im Man schon liegende, aber verdrängte Streit als eine Negativität zweiter Ordnung. Allerdings versteht Heidegger diesen nicht als den Möglichkeitshorizont des dem Dasein Entspringenden, insofern dieser nicht gesetzt ist, sondern der Streit wird als Endlichkeit von Setzungen des Man verstanden. Damit wird das Dasein selbst auch als ein Marginalisiertes bestimmt:

„So endlich sind wir, daß wir gerade nicht durch eigenen Beschluß und Willen uns ursprünglich vor das Nichts zu bringen vermögen. So abgründig gräbt im Dasein die Verendlichkeit, daß sich unserer Freiheit die eigenste und tiefste Endlichkeit versagt.“⁴⁷⁷

In der dieser tiefsten Endlichkeit soll aber gleichzeitig die Verfestigung der Metaphysik als alltägliche Praxis wegfallen. Dies kann aber dann nicht durch eine bloße Negation derselben geschehen, sondern muss durch ein Eröffnen der Endlichkeit dessen geschehen, was Heidegger als Kern der Metaphysik greift. Das Problem, welches Heidegger so stellt, ist die Forderung der Über-

⁴⁷⁵ SZ, S. 276.

⁴⁷⁶ Ebd., S. 277.

⁴⁷⁷ GA 09, S. 118.

windung der Metaphysik. Dabei ist dieses Überwinden jedoch offenbar an etwas gebunden, welches nicht vom Dasein her selbst ist und nur als Spur der Wandlung in der Unheimlichkeit erfasst wird.

III.3.1. Die Todesangst als Modell

Heideggers bekannteste Behandlung dieser Transformation findet sich in der Behandlung des Todes in „Sein und Zeit“. Diese soll im Folgenden aber nicht in Hinsicht auf das unmittelbar in ihr Behandelte betrachtet werden, sondern soll einen Anhalt für die formale Struktur des Wandels liefern. Wie fasst Heidegger diese Angst vor dem Tod? In der Todesangst bricht unser Inne-sein in den praktischen Vollzugstrukturen und des Sprechens über die Welt ab. Der Tod in der Todesangst wird als „*jeden Augenblick möglich*“ verstanden, und mit dieser Gewissheit des Todes geht die „*Unbestimmtheit* seines Wann zusammen“⁴⁷⁸, sie ist also ein Zusammen von Bestimmtheit und Unbestimmtheit in der Zeit. Diese jederzeit gegebene und daher notwendige Möglichkeit, d.h. jederzeit als Möglichkeit gegebene, ist als eine solche Möglichkeit herausragend, da sie das Dasein selbst in seinem Sein betrifft. Heidegger nennt diese Möglichkeit in „Sein und Zeit“ die „die eigenste, unbezügliche, gewisse und als solche unbestimmte, unüberholbare Möglichkeit des Daseins.“⁴⁷⁹ Diese Möglichkeit muss nach Heidegger im „Sein zum Tode“ „ungeschwächt als Möglichkeit verstanden, als Möglichkeit ausgebildet und im Verhalten zu ihr als Möglichkeit ausgehalten werden.“⁴⁸⁰ Denn die Möglichkeit des Todes kann nicht durch das Dasein verwirklicht werden, denn ist sie verwirklicht, so ist das Dasein nicht mehr. Daher ist dieses Festhalten an der Möglichkeit des Todes, die eben nicht durch ihre Bewegung zur Wirklichkeit hin bestimmt ist, sondern durch einen Zustand permanenter Spannung, zumindest strukturell in einer Nähe zur Unbestimmtheit als Oszillation oder Streit zu verorten. Damit wird nun die Gewissheit, die Heidegger als Gewissheit des Todes versteht, zu einer Gewissheit der Unbestimmtheit.

Weil der Tod von Heidegger als die eigenste Möglichkeit des Daseins verstanden wird und da diese Möglichkeit des Sterbens nicht von anderen übernommen werden kann, betrifft die Gewissheit der Unbestimmbarkeit der eigenen Endlichkeit das Dasein selbst. Sein Sterben hat das Dasein je selbst zu über-

⁴⁷⁸ Ebd.

⁴⁷⁹ SZ, S. 258f.

⁴⁸⁰ Ebd., S. 261.

nehmen, denn der Tod „beansprucht dieses als einzelnes“⁴⁸¹, daher ist der Tod eine unbezügliche Möglichkeit, denn er kann nicht übernommen werden von anderen. Hier wird also ein einzelnes Seiendes, das Dasein, als dieses Einzelne erfasst. Dadurch, dass diese Vereinzelnung in ihrer Wirklichkeit durch den Tod gewisser ist als jede andere Möglichkeit, ist dem so vereinzeln Dasein kein Halt möglich, nicht durch die Alltäglichkeit, noch durch von dieser her übernommenen Sicherheiten. Worin liegt aber diese Haltlosigkeit? Denn wenn Heidegger sagt, dass die Welt als ganze inklusive dem eigenen Selbst, vor der Tatsache des eigenen Verschwindens im Tod bedeutungslos wird, inwiefern hebt die Todesmöglichkeit die Gegebenheit der Welt als alltägliche auf? Zunächst in zweierlei Hinsicht, denn zum einen zeigt sich ein Bruch in der Bedeutsamkeit und dem Vollzug von dieser. Der Tod verweist nicht mehr auf ein weiteres Um-zu, sondern stellt ein zufälliges Ende der metonymischen Sinnkette dar, die schlichtweg droht unterbrochen zu werden. Zum anderen unterbricht der Tod die Abgeschlossenheit der Alltäglichkeit, er tritt als Möglichkeit auf, welche nicht mit dieser versöhnbar ist. Denn der Tod unterliegt im Gegensatz zur universalen Ersetzbarkeit, welche die Gegenstände in der Alltäglichkeit charakterisiert, keiner gegebenen Ersetzbarkeit oder Vertretbarkeit, wie Heidegger es formuliert.

In dieser Un-heimlichkeit bricht die gewöhnliche Vertrautheit mit der Welt weg, ohne jedoch, dass dasjenige, womit diese Vertrautheit besteht, also die Bedeutsamkeit als Sinnkette, auch wegfällt.⁴⁸² Diese Befremdung des Unheimlichen und Ungewöhnlichen muss daher auch in dem engen Sinngehalt der Unheimlichkeit verstanden werden. Das „Unheimliche“ ist nicht dasjenige, welches bloß fremd ist, dies wäre das „Fremde“, welches zwar „befremden“ kann, aber nicht muss. Das Unheimliche hingegen ist das Heimliche als das Heimatliche, welches einmal vertraut schien, sich jedoch als im Grunde befremdlich erwiesen hat.⁴⁸³ Dieser Bruch im Vertraut-sein, welcher so als phänomenaler Bruch der Alltäglichkeit gefasst werden kann, verweist schon hier auf eine fundamentalere Stellung einer ontologischen *Zweideutigkeit*, welche im Spätwerk gegenüber der sehr kurzen Behandlung in „Sein und Zeit“ eine bedeutendere Rolle einnimmt. Gleichzeitig thematisiert Heidegger in der Todesangst offenbar den Wandel selbst.

⁴⁸¹ Ebd., S. 263.

⁴⁸² Vgl. ebd., S. 185.

⁴⁸³ Vgl. auch: „Das Geheure ist im Grunde nicht geheure; es ist un-geheure.“ (GA 05, S. 41)

In der Unheimlichkeit, als Folge von diesem Wandel, ist dann nicht das Seiende als Mathematisch-Naturwissenschaftliches gegeben, als bedeutungsloser Rest der Wirklichkeit, sondern der Mangel an Eindeutigkeit und Verstehen tritt als positives Phänomen dem Seienden, das wir selbst sind, als vom Tod bedrohtes, entgegen. Die Welt als Ausgesprochenheit macht keinen *abschließenden* Sinn mehr, sie spricht, aber ihr Sprechen ist sowohl sinnlos und gleichzeitig voller geworden, denn der Verlust des Sinns eröffnet gleichzeitig einen Raum möglicher oder virtueller Bestimmung und Neubestimmung. Darin liegt die eigentliche Dimension der Angst. In dieser Angst erweist sich in einem wesentlichen Sinne das alltägliche Sprechen als ungebunden an den aus ihr herausragenden Sprecher.

Dieses Nichts als ein solcher Mangel im Sprechen ist jedoch eine Erscheinung eines Außen des Sprechens und auch jenseits der Setzungen des Man. Daher liegt gerade in diesem Bezug zum Mangel des Sprechens die Ekstase. Eine Ekstase im eigentlichen Sinne des „Zu den Sachen selbst“, als Heraustreten aus dem Gerede, wird nur im Scheitern des Sprechens erfahren. Dieses Scheitern wirft daher das Dasein, welches als Man-Selbst sich selbst im Man verortet hat, also seine Selbst-Repräsentation in diesem verortet und auch verorten muss, auf sich selbst zurück, indem ein Bruch und eine Distanz zwischen Sprechen und Dasein eröffnet wird. Dieser Bruch liegt zwischen dem Seienden (in diesem Fall dem Dasein) und der Art und Weise, wie dieses zunächst gegeben ist (als Repräsentation im Sprechen). Diese Negativität als Erleiden des Bruches und unsere Unfähigkeit, sie in die alltägliche Bezugsstruktur einzufügen, ist nicht ein abstraktes Nichts. Als abstraktes Nichts wäre diese Leere in Heideggers Sinne noch metaphysisch interpretiert.⁴⁸⁴ Heidegger spricht hierbei sowohl von einer „wesenhaften Zugehörigkeit des Nicht zum Sein“⁴⁸⁵, die einen unbestimmten Möglichkeitshorizont durch die äußerste Möglichkeit des Todes überhaupt eröffnet,⁴⁸⁶ wie auch, dass „das Sein zum Tode die unergründliche Wesensfülle der ‚Notwendigkeit‘“ birgt.⁴⁸⁷ Das Notwendige hier ist offenbar gerade über das Erleiden des Bruches bestimmt, da

⁴⁸⁴ Vgl. GA 09, S. 122.

⁴⁸⁵ GA 65, S. 282.

⁴⁸⁶ SZ, S. 263: „Die nächste Nähe des Seins zum Tode als Möglichkeit ist einem Wirklichen so fern als möglich. Je unverhüllter diese Möglichkeit verstanden wird, um so reiner dringt das Verstehen vor in die Möglichkeit als die der Unmöglichkeit der Existenz überhaupt. Der Tod als Möglichkeit gibt dem Dasein nichts zu ‚Verwirklichendes‘ und nichts, was es als Wirkliches selbst sein könnte.“

⁴⁸⁷ GA 65, S. 282.

dieser zunächst nicht anderes zeigt als die Abständigkeit des Seienden vom Sprechen. Damit zeigt sich aber auch eine Wesensfülle, denn das Seiende zeigt sich so als nicht durch die Bedeutsamkeit vollends erfasst und bestimmt. In ihm liegt eine wesentliche Unbestimmbarkeit und damit auch die Möglichkeit, das Sprechen je zu erweitern. Das Seiende, das wir selbst sind, zeigt sich somit als strittig, insofern es sowohl in der Bedeutsamkeit der Welt als auch außerhalb von dieser steht. Daher ist das Unheimliche nicht „bloß“ eine „subjektive“ Auslegung der Welt, sondern verweist auf das Fundament von dieser: „In der Ungewöhnlichkeit und Einzigkeit des Todes eröffnet sich das Ungewöhnlichste in allem Seienden, das Seyn selbst, das als Befremdung west.“⁴⁸⁸ Hier weist Heidegger zudem darauf hin, dass diese Befremdlichkeit, welche in „Sein und Zeit“ noch primär das Dasein betrifft, offenbar auch in anderem Seienden begegnen kann. Damit wird aber auch dem Seienden selbst eine Negativität zugesprochen, die gerade als Nicht-Sprachliches zu greifen ist. Die Leere des Man wird daher nicht überwunden oder verlassen, sondern diese wird sich selbst offenbar, allerdings eben nicht als positive Identität, sondern als Nicht-sein. Heideggers Begriff der Eigentlichkeit mit Authentizität gleichzusetzen wäre verfehlt.⁴⁸⁹

Das Unheimliche als Anderes in der Stimmung bleibt also als dieses Andere dasselbe wie der Ausgangspunkt der Wandlung. So ist das eigentliche Dasein im Sinne des Seins zum Tode eine Modifikation des uneigentlichen Daseins. Im Sinne der Aufhebung der Verdrängung des Nichts in den Streit, weil das eigentliche Sprechen sich selbst als eine Oszillation zwischen allgemeinem Seinsverständnis und unbestimmter als Nichts erscheinender Wirklichkeit eröffnet. Unheimlichkeit und Uneigentlichkeit müssen daher zusammengehören und gleichursprünglich das eigentliche Dasein bestimmen, wobei dieses nicht eine Überwindung der Negativität darstellen kann, sondern ein Zu-sich-selbstkommen von dieser.

Wird dies ernst genommen, so muss der oben entwickelte Begriff der Enantiomorphie erweitert werden. Denn im Verhältnis von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit, die offenbar in ihrer Struktur des Gegebenen kaum voneinander zu unterscheiden sind, liegt gleichzeitig die Spur einer Differenz, die sich nicht auf das von ihr Differenzierte reduzieren lässt. Der Durchgang durch die Todesangst erscheint daher wie eine Wanderung auf einem Möbiusband,

⁴⁸⁸ Ebd., S. 283.

⁴⁸⁹ Vgl. z. B. Dreyfus et al. 2000.

sofern das Erreichen des Ausgangspunktes spiegelverkehrt zum Ausgangspunkt selbst steht. Daher ist, um zum Ausgangspunkt zurückzukehren, eine weitere Bewegung notwendig, die man mit dem Verfallen identifizieren könnte, insofern dieses als solches erst sichtbar wird, nachdem der Ausgangspunkt bereits verlassen ist. Gleichzeitig verschwindet die Differenz von Ausgangspunkt und Ergebnis im Ergebnis selbst, denn dieses bleibt im Ausgangspunkt, und das von diesem scheinbar ausgeschlossene zeigt sich als schon immer in diesem enthalten. Damit zeigt sich schon hier die einleitend aufgezeigte Retroaktivität in Heideggers Denken, die offenbar um den Begriff des Streites organisiert ist.

Damit zeigt sich nun dieser Streit in zwei wesentlichen Hinsichten, die im Weiteren betrachtet werden müssen. Zum einen ist der Streit an ein konkretes Seiendes gebunden: im Fall der Todesangst an das Dasein, welches wir je selbst sind, zum anderen ist der Streit aber als die verschwindende Verhältnisstruktur in der Enantiomorphie des Horizontes, in welchem dieses Konkrete je begegnet. Die Bruchlinie verläuft hier also auf zwei verschiedenen Ebenen, welche es zunächst zu klären gilt: zunächst den Bruch als Aspekt und Erscheinung des Seienden und zum anderen aber auch das Sein dieses Seienden als den Horizont, in welchem der Bruch des Seienden gleichermaßen aufscheint.

III.3.2. Der phänomenale Bruch im Seienden

Insofern der Bruch im Dasein, welchen Heidegger in der Todesangst aufdeckt, einen genuinen Bezug zu dem Dasein als Seiendem in seinem Sein ausmacht, muss die Struktur, welche Heidegger hier aufdeckt, auch für anderes Seiendes gelten. Diese Problematik des phänomenalen Bruches wird von Heidegger ausführlich in der Untersuchung zum Ursprung des Kunstwerkes ausgearbeitet. Der Titel „Der Ursprung des Kunstwerkes“ lenkt hier bereits unmittelbar den Blick darauf, dass in dieser Abhandlung Heideggers nicht einfach nach dem Kunstwerk selbst gefragt wird, sondern nach dessen Ursprung oder Grund. Um dies zu erreichen, geht Heidegger in der Untersuchung einen bestimmten methodischen Weg, dieser ist zunächst historisch, indem drei verschiedene traditionelle Konzeptionen diskutiert werden, um das Dinghafte des Kunstwerkes zu greifen.

Ausgangspunkt ist zunächst das unmittelbar gegebene Kunstwerk als Ding neben anderen Dingen. Zwar wird dem Kunstwerk auch zugesprochen, Symbol zu sein, allerdings ist es dies so, dass es in seiner Dingheit „ein Anderes

offenbart⁴⁹⁰. Diesem Anderen gilt es sich hier zunächst zu nähern, denn es muss jenseits des Sprechens des Man liegen. Heidegger verwirft zunächst drei Ansätze, dieses Dingliche des Kunstwerks zu denken. Zunächst geht er vom Ding als Subjekt mit Eigenschaften aus und verweist darauf, dass dieser Begriff des Dinges dem Aussagesatz entnommen ist und daher die oben besprochenen vorprädikativen Strukturen nicht aufweisen kann. Der zweite Ansatz ist das Ding als die Einheit der Mannigfaltigkeit von Eindrücken. Bei diesem Modell verweist er auf unsere Wahrnehmung, weil wir nicht zunächst Farb- oder Form-Eindrücke haben, sondern unmittelbar einen Gegenstand als dasjenige sehen, was er ist. Wir machen nach Heidegger nicht die Erfahrung einer bestimmten Form, mit einer bestimmten Farbe und schließen auf oder synthetisieren dies in eine Einheit, sondern diese Gestalt ist uns als Erste gegeben und die Mannigfaltigkeit von Eindrücken kann erst in der Abstraktion von dieser erfasst werden.⁴⁹¹ Zuletzt diskutiert Heidegger das Ding als Form und Materie, hier merkt er jedoch auch an, dass diese Konzeption vom Zeug, also vom geschaffenen Ding her gedacht ist und daher in ihrer Übertragbarkeit als Dingbegriff überhaupt problematisch ist.

Zuletzt, und dies interessiert hier besonders, sagt Heidegger, dass von dem Dingbegriff diese drei Ansätze überhaupt zunächst ferngehalten werden müssen, um in die eigentliche methodische Betrachtung einzusteigen. Das bloße Zulassen des Dinges in seinem Gegebensein soll stattdessen leitend für seine Untersuchung sein. Was dies bedeutet, ist daher im Folgenden zu klären.

Dabei fällt zunächst auf, dass Heidegger mit einer Darstellung des Misslingens der Bestimmung des Dingbegriffs mithilfe von drei Ansätzen aus der Tradition beginnt. Jedoch ist dieses Misslingen, dieses Scheitern der traditionellen Erklärungen des Dingbegriffs nicht einfach nur ein Scheitern. Denn gerade die Unbestimmbarkeit des Dinges ist etwas, das Heidegger als positives Phänomen herausgreifen will, denn hier soll sich der phänomenale Bruch zeigen. Gerade das Scheitern der Dingbegriffe liegt damit auch in der Tradition.⁴⁹² Die Probleme der Bestimmung des Dingbegriffs sind daher nicht bloß eine methodische und historische Einordnung der Frage nach dem Ding, sondern weisen als Versuche des Weltbezugs selbst direkt auf das zentrale Phänomen des Dings selbst. Diese Perspektivierung einer Unbestimmtheit oder Nega-

⁴⁹⁰ GA 05, S. 4.

⁴⁹¹ Ebd., S. 10f.

⁴⁹² Vgl. ebd., S. 17.

tivität war bereits in der Untersuchung der Angst zentral, hier werden nun von Heidegger auch die Metaebene des Textes sowie die historischen Versuche einer Antwort auf die Frage nach dem Ding in das Problem der Negativität mit einbegriffen.

Die Welt, also die horizontale Struktur unseres Bezugs zu Seiendem, welcher im Man immer schon als Nicht-Bezug kollabiert ist, soll nun in einem bestimmten Zusammenhang so gefasst werden, dass sie in ihrer Genesis sichtbar wird. Es muss sich so eine Überwindung des rein Weltlichen, d. h. des Man, am Dingbegriff zeigen. *Daher will Heidegger im Kunstwerk, weil es weltbildend ist, die Welt und ihr Anderes als Konstituens des Phänomenalen genauer fassen.*⁴⁹³ Diese Weltbildung, von welcher her der Dingcharakter des Werkes her gefasst werden muss, versteht Heidegger als „die Wahrheit des Seienden ins Werk“⁴⁹⁴ setzen. Zunächst ist hier zu klären, wie Heidegger hier „setzen“ verwendet, denn oben ist bereits eine Kritik am Begriff des Setzens formuliert worden, welcher hier offenbar nicht greifen darf. Wie wird das Werk „gesetzt“? Heidegger sagt, dass das „Sein des Seienden“ in das „Ständige seines Scheinens kommt“.⁴⁹⁵ „Setzen“ ist hier offenbar in einem Sinne gemeint, welcher dem obigen zumindest teilweise widerspricht. Hier ist nicht die Rede von einer Zentralstellung des Menschen im ontologischen Sinne, wenngleich der Bedeutungsgehalt hier ähnlich ist. Zunächst ist festzustellen, dass auch dieses Setzen mit dem Entsetzen der Angst in Zusammenhang stehen muss, und auch hier ist das Positionieren offenbar zentral. In der Weltbildung ist offenbar eine ähnliche Struktur am Werk wie im kritisierten Setzen, als einem Zwischen von Welt als sprachlicher Position im Man und einem Anderen, aus welchem heraus eine Weltbildung möglich ist, im Gegensatz zum Begriff der Setzung bei Kant will Heidegger dieses *Zwischen hier* explizit aufgreifen. Hier soll im Kunstwerk nicht analytisch etwas, das bereit durch den Bezug als Zwischen hineingelegt ist, herausgehoben und damit positioniert werden. Sondern das Setzen ist, soweit man die Kritik der Dingbegriffe mit einbezieht in diese Untersuchung der Weltbildung, als eine Artikulation der *Grenzen* des Weltlichen zu fassen.

Das Setzen wird somit positiv verstanden, also nicht als vollends aktive Tätigkeit, sondern als ein Zusammenbringen von Seiendem mit dessen Grenzen, als Herausgreifen dieser Differenz im Werk, welche nicht allein vermittels der

⁴⁹³ Vgl. ebd., S. 30.

⁴⁹⁴ Ebd., S. 21.

⁴⁹⁵ Ebd.

Bedeutsamkeitsstrukturen der Welt in die Wirklichkeit gehoben ist. Aus dem vorprädikativen Bereich des Erschlossenen wird also nicht etwas als etwas herausgehoben. Ein solches wäre eine Artikulation bestimmter Aspekte der Welt, aber nicht weltbildend, da unter den Bereich des Unverborgenen der Welt nicht bloß das sprachlich Prädizierte fällt, sondern auch das vorprädikativ schon Erschlossene.⁴⁹⁶ Würde dieses ein unbewusst Erkanntes eröffnen, so wäre vielleicht eine größere Klarheit gewonnen, aber das Werk würde Ähnliches leisten wie die analytische Deduktion, weil dies bloß das Gewiss-machen der bereits eröffneten Strukturen leisten würde. Stattdessen muss das Setzen im Werk etwas Außerweltliches fassen. Natürlich muss das Werk sich dafür auch in einem bereits eröffneten Welthorizont befinden, es ist also eingeordnet in einen Bedeutsamkeitszusammenhang, welcher das Werk als solches zugänglich macht.⁴⁹⁷ Da aber die Welt in einer weltbildenden Weise des Daseins angesprochen werden soll, so kann das Werk nicht nur auf die Welt bezogen sein, sondern muss außerhalb dieser ein Anderes der Welt eröffnen.

Dieses Andere nennt Heidegger die „Erde“.⁴⁹⁸ Was Heidegger mit dem Begriff der Erde einführt, ist etwas, das offenbar als ein Außerhalb des In-der-Welt-seins verstanden werden muss, denn Welt und Erde stehen in dem oben bereits angeführten Streit von Welt und Erde. Die Erde ist im Gegensatz zum „Sichöffnen“⁴⁹⁹ der Welt, d. h. dem erfassbaren Möglichen und Intelligiblen, eine ontologische Verbergung⁵⁰⁰, die als solche nicht bestimmt werden kann, ohne dass sie selbst verschwindet.⁵⁰¹ In dem Begriff der Erde ist formal das Unbestimmte als Unbestimmbares gefasst. In dem in der Angst erfahrenen Nichts ist daher in gewisser Hinsicht der Begriff der Erde vorgezeichnet, wie Heidegger ihn im Kunstwerkaufsatz formuliert. Heidegger spricht von der Erde als das „wesenhaft Sichverschließende“ und nennt diese die „wesenhaft Unerschließbare“.⁵⁰² Die Erde kann zudem nur erfasst werden, wenn sie sich als diese unentborgene und unerklärte zeigt.⁵⁰³ Diese steht aber eben im Streit

⁴⁹⁶ Vgl. GA 09, S. 130: „Die Satz Wahrheit ist in einer ursprünglicheren Wahrheit (Unverborgenheit), in der vorprädikativen Offenbarkeit von Seiendem gewurzelt, die ontische Wahrheit genannt sei.“

⁴⁹⁷ Vgl. GA 05, S. 26.

⁴⁹⁸ Ebd., S. 28.

⁴⁹⁹ Vgl. ebd., S. 35.

⁵⁰⁰ Vgl. ebd., S. 33.

⁵⁰¹ Vgl. ebd.

⁵⁰² Ebd.

⁵⁰³ Vgl. ebd.

mit der Welt, die oben mit dem Man identifiziert wurde. Insofern dieses sich aber nur als Unerklärtes zeigt und bei jedem Versuch, dieses zu klären, unerfasst bleibt, muss sie als Unbestimmtes im Sinne der Leere von sprachlicher Intelligibilität verstanden werden. Insofern diese aber nicht einfach Leere im Sinne des Nichtseins ist, sondern als eine fundierende und wirkliche Unbestimmtheit gefasst werden soll, ist der Begriff einer ontischen Unbestimmtheit sinnvoll. Diese ontische Unbestimmtheit wird über den Streit als ontologische Unbestimmtheit allerdings erst greifbar, wenn sie sich in diesem als Bruch oder Loch von weltlicher Intelligibilität zeigt.

Entsprechend konkretisiert Heidegger auch den Begriff der Ek-sistenz, da dem Dasein so eine Transzendenz des In-Seins der Welt zugesprochen werden muss, denn das Dasein ist nicht bloß in-der-Welt, sondern im Streit von Welt und Erde.⁵⁰⁴ Dabei ist die Erde aber nicht einfach entgegen der eröffnenden Struktur der Welt ein nicht eröffnendes und in sich unbestimmtes Chaos. Würde die Erde bloß verborgen sein, wäre sie für uns nicht fassbar und daher nicht relevant, da wir keinerlei möglichen Bezug zu ihr hätten. Stattdessen ist sie als ein „müheles-unermüdliches“, also bewegtes, Verbergen charakterisiert.⁵⁰⁵ Soll diese Unbestimmtheit eine Rolle für die Dimension der Weltbildung haben, so muss diese Unbestimmtheit in dieser Bewegtheit selbst offenbar sein. Würde die Welt aber nur aus der Alltäglichkeit her gefasst, wie oben dargestellt, markiert der Begriff der Erde eine Unmöglichkeit, da die Erde nicht vermittels des metonymischen Horizontes gefasst werden kann.

Das Offenbar-sein der Erde nennt Heidegger in „Der Ursprung des Kunstwerks“ das „Aufgehen“.⁵⁰⁶ Das Aufgehen als ein Gegebensein des Unbestimmbaren ist aber durch „die Erde als das Bergende“ ein Eröffnet-sein von etwas, was konstitutiv verborgen ist, aber in dieser Verborgenheit. Dass dieser Streit nun in der Stimmung und in der Erfahrung mit der durch sie eröffneten Unheimlichkeit liegt, mag hier zwar einleuchten, allerdings sagt Heidegger in Bezug auf die Angst dies nicht explizit. In der Trauer um die Flucht der Götter hingegen, welche im Folgenden untersucht werden soll, sieht Heidegger explizit den Streit von Welt und Erde.

Diesen Streit formal als Verhältnis von Bestimmtem und Unbestimmtem zu verstehen und dem Bestimmten den Grundcharakter der Alltäglichkeit zuzu-

⁵⁰⁴ Vgl. GA 65, S. 30.

⁵⁰⁵ Vgl. GA 05, S. 32.

⁵⁰⁶ Ebd., S. 28.

sprechen, ermöglicht eine erste Annäherung an den Begriff der Weltbildung. Denn da die Alltäglichkeit als ein absolut erscheinender sprachlicher Horizont nicht von sich aus produktiv oder setzend sein kann, da sie aus der Innenperspektive vollständig erscheint, muss jede Form von wirklicher Veränderung oder wirklichem Schaffen, welches die Welt als Raum des Bestimmten transformieren soll, aus dieser ausgreifen. Diese verweisen damit auf einen Bereich, außerhalb des absolut erscheinenden, der bisher unbestimmt sein muss. So können diese, das Gründen der Welt in der Erde und das Aufrufen auf dieser, durchaus so verstanden werden, dass das Bestimmen, als aktiver Prozess, zunächst Bereich des Unbestimmten verlangt und damit jede Neu-Bestimmung den Bereich, welchen sie verändert, als zuvor teilweise unvollständig bestimmt erweist. Eine Bestimmung, insofern sie neu ist, setzt so immer einen Bereich des noch-nicht Bestimmten voraus, welcher durch die Struktur der Bestimmung selbst immer als Außen von ihr gegeben ist.⁵⁰⁷ Das Abgründige der Unbestimmtheit muss daher die Voraussetzung für eine begründete Bestimmtheit sein. Dennoch bleibt eine solche formale Überlegung außerhalb des Gedankenganges, daher gilt es, den Streit in seinem Vollzug noch einmal als Stimmung, und damit horizontal zu fassen und damit den Begriff des Abgrundes des Daseins,⁵⁰⁸ welchen Heidegger in „Das Wesen des Grundes“ formuliert, in diesem Vollzug zu fassen.

III.3.3. Die Trauer im Sein

Wie nähert man sich nun dem Streit als einer horizontalen Struktur? Zwar ist ansatzweise gezeigt worden, dass Heidegger offenbar den Streit besonders im Ding ansiedelt und damit der *konkreten* Endlichkeit eine besondere Stellung einräumt, aber gleichzeitig ist der Streit als Streit von Welt und Erde immer auch ein Streit in den horizontalen Bedingungsstrukturen, aus welchen heraus erst – und diese Vorgängigkeit des Horizontes betont Heidegger wiederholt – ein Ding als Gegebenes erfahren wird. Die Art und Weise, in welcher diese Horizonte erfassbar sind, wurde bereits als Stimmung charakterisiert. Zwar liegt dieser Streit auch in der Angst, jedoch thematisiert Heidegger diesen besonders anhand der Stimmung der „Trauer über die Flucht der Götter“. In der Vorlesung „Hölderlins Hymnen ‚Germanien‘ und ‚Der Rhein‘“ wird diese Grundstimmung der Trauer von Heidegger thematisiert, welche als sol-

⁵⁰⁷ Vgl. die einfache bildliche Darstellung der Bestimmung in II.2.1.

⁵⁰⁸ GA 09, S. 174.

che, den Streit zwischen Welt und Erde als Schmerz und Leiden eröffnen soll.⁵⁰⁹ Diese Trauer wird von Heidegger als „heilige Trauer“⁵¹⁰ bestimmt, wengleich heilig hier anscheinend nicht in einem unmittelbar religiösen Sinne gemeint ist, denn Heiliges wird zunächst über die von Hölderlin genommene Bestimmung der Uneigennützigkeit gefasst.⁵¹¹ Dieses Uneigennützigkeits der heiligen Trauer wird nun von Heidegger so verstanden, dass die Trauer zunächst nicht um ein bestimmtes Objekt bekümmert ist, sondern in umfassender Weise die Strukturmomente eines Weltbezugs umfasst,⁵¹² wie er auch schon systematisch in „Sein und Zeit“ als „Selbst“, „Weltlichkeit“ und „In-Sein“ gefasst ist. Dieser wird hier über drei Momente aufgegriffen, welche in der Uneigennützigkeit liegen.

Als erstes der innere Grund der Uneigennützigkeit, welcher als „In-sich-ruhen“ und „echte Selbstständigkeit“⁵¹³ bestimmt ist. Diese echte Selbstständigkeit ist insofern uneigennützig, als hier eine Weise des Selbst gefasst wird, in welcher dieses nicht als aktives und tragendes Subjekt verstanden wird, sondern als Selbstzwang zur Offenheit. Dies wird besonders deutlich, wenn zweitens die Weltlichkeit als Bezugnahme zu Gegenständen beachtet wird. Die Weise des Verhältnisses zum Gegebenen muss so zum Gegenstehenden eröffnet sein, dass sie sich diesem „hingeben“ kann, um sich gleichzeitig selbst dabei zurückzustellen.⁵¹⁴ Der Bezug zum Gegenstand ist so verstanden ein solcher, welcher gerade nicht den Strukturmomenten des Man folgt, die durch Neugier, Gerede und Zweideutigkeit sich an ihren Gegenstand verlieren und ihn gleichzeitig übergehen, sondern das Gegebene soll gerade unter Anstrengung der Zurückhaltung offengehalten werden. Hier wird der Gegenstand explizit als Unbestimmter, also von der Sprache gelöst, thematisiert. Das dritte Moment der Uneigennützigkeit ist, dass der Bezug zum Gegebenen als „Zwischen“⁵¹⁵ explizit erfasst wird, ohne diesen gegen die anderen Momente zu überhöhen und das Bezogene bloß noch aus der Beziehung zu fassen. Gerade die Gleichursprünglichkeit dieser drei Momente ist es, welche Heidegger hier betont.⁵¹⁶

⁵⁰⁹ Vgl. GA 39, S. 87ff.

⁵¹⁰ Ebd., S. 82.

⁵¹¹ Vgl. ebd., S. 84.

⁵¹² Vgl. ebd., S. 86f.

⁵¹³ Ebd., S. 86.

⁵¹⁴ Ebd.

⁵¹⁵ Ebd., S. 87.

⁵¹⁶ Ebd.

Löst man sich nun aus der von Heidegger gewählten Sprache, lässt sich diese Uneigennützigkeit, in welcher diese bestimmte Trauer gefasst ist, in Beziehung setzen zu der phänomenologischen Methode als dem Offenbarmachen dessen, was sich selbst zeigt. Uneigennützigkeit kann so als eine theoretische (im Sinne des Schauens) Bezugnahme auf das In-der-Welt-sein gefasst werden. Dies wäre allerdings keine sonderlich neue Perspektive, würde diese nicht in allen drei Aspekten auf der Unbestimmbarkeit des je Gegebenen beharren. Diese Unbestimmbarkeit soll sich nun im Verhältnis zur Trauer zeigen. Wie muss in dieser Hinsicht nun die Trauer gefasst werden?

Zunächst muss der Begriff der Stimmung hier wieder deutlich als die ganze Dimension umfassend verstanden werden, welche die drei Momente der Uneigennützigkeit bereits umfassten. Die Bestimmung der Trauer als heiliger Trauer scheint zunächst eine schlichte Verdoppelung des bereits als Stimmung Bestimmten zu sein. Denn Stimmung ist ohnehin nicht „subjektiv“, sondern umfasst die Strukturmomente eines Weltbezugs gleichermaßen. Daher spricht Heidegger auch davon, dass wir „in eins mit dem Seienden, in Stimmungen ver-setzt“ sind. Denn die Stimmung ist eine umfassende Strukturbestimmung, welche die in „Sein und Zeit“ als In-der-Welt-sein gefasste Ganzheit des Daseins als Ganzen durchwirkt. Wie ist daher in dieser scheinbaren Verdoppelung von Strukturmomenten in der Trauer der oben beschriebene Bruch von Welt und Erde deutlicher?

Die Trauer bezieht Heidegger hier auf die Flucht der Götter, welche in der Trauer ausgehalten und auf deren Anwesenheit verzichtet wird. Aber, wenn gleich vielleicht deutlich ist, dass hier weder der christliche Gott noch andere Götter gemeint sind, was bedeutet hier „Götter“, und warum muss ihre Flucht ausgehalten werden? Zunächst kann von Heidegger selbst ein Hinweis genommen werden, wie diese Flucht der Götter für uns in der Stimmung der Trauer gefasst ist. Heidegger spricht in der Interpretation Hölderlins davon, dass seit „der Flucht der Götter“ „die Erde weglos“⁵¹⁷ sei. Im selben Abschnitt weist er darauf hin, dass der Rhein (als Fluss) das „gewaltsame Bahnen und Grenze Schaffende auf der ursprünglich pfadlosen Erde“⁵¹⁸ sei. Nun wird in der Interpretation der Stromdichtung „der Rhein“ deutlich, dass Heidegger den Rhein in dem gerade genannten Sinne als Halbgott denkt. Löst man sich an diesem Punkt von der ganzen Dramatik der Interpretation und von dem

⁵¹⁷ Ebd., S. 93.

⁵¹⁸ Ebd.

überdeterminierten Begriff der Götter und bleibt schlicht in den Bestimmungen des „weglosen“ und „weschaffenden“ in Verhältnisses auf den tatsächlichen Rhein, so wird deutlich, was hier gemeint ist.

Der Rhein war in der Antike Grenzfluss des römischen Reiches und ist auch heute noch eine der verkehrsreichsten Wasserstraßen des Planeten, er hat wahrscheinlich seit Beginn der Besiedlung seiner Ufer das Leben der Menschen und die Kulturen, welche um ihn siedelten, massiv geprägt. Er war gleichzeitig Grenze und Verkehrsweg und hat damit die Geschichte der europäischen Kulturen immer wieder durch seine Anwesenheit beeinflusst. Der Rhein ist ein außergeschichtlicher Maß und Ordnung schaffender Einflussfaktor in der Geschichte, und wir (als Menschheit) sind erst seit relativ kurzer Zeit in der Lage, unsere Geschichte in ähnlicher Weise zu beeinflussen, wie der Rhein durch seine Anwesenheit wirkt.⁵¹⁹ Das Verhältnis der Menschen zu den Göttern kann als Verhältnis zu den natürlichen Einflüssen auf unsere Geschichte gedacht werden. Diese Einflüsse kommen aber bereits seit der Antike immer weiter in unseren eigenen maßgebenden Einfluss, wir können sie verändern oder sogar gänzlich aufheben, wenngleich die Kontrolle auch heute nicht unbedingt möglich ist. Dieser Widerstand gegen die Götter⁵²⁰ ist nur unter der Bedingung unserer Sprache möglich, denn diese ermöglicht uns überhaupt, gegen solche Einflüsse anzugehen, da diese durch Sprache und Denken erfassbar sind. Diese Veränderung unseres Verhältnisses zur Natur oder genauer gesagt zum Außergeschichtlichen, ist aber eine massive Veränderung unserer Weise, überhaupt in der Welt zu sein.

Diese Veränderung *aufzunehmen* soll gerade die Stimmung der Trauer leisten. Sie betrauert die Flucht der Götter als das Verschwinden eines aufgegebenen Maßes und der natürlichen Grenzen unseres In-der-Welt-seins, welche wir durch die Technik überwunden haben. Aber nicht so, dass nun eine Flucht vor der Technik von Heidegger empfohlen wird, wenngleich diese Interpretation des Technikbegriffs immer wieder vorgetragen wird. Dem steht gerade der Begriff der heiligen Trauer entgegen, weil dieser gerade fordert, die ontologische Unbestimmtheit, welche durch die Trauer gegeben ist, als solche aufzunehmen und nicht durch ein anderes Maß zu ersetzen. Im Gegenteil ist die

⁵¹⁹ Vgl. auch den Begriff des Anthropozän für die Moderne (vgl. den Sammelband von Ehlers und Krafft 2006).

⁵²⁰ Vgl. GA 39, S. 66ff.

Trauer durch eine „Entschiedenheit des Entbehrenwollens“⁵²¹ gegenüber der Möglichkeit, etwas zu erbitten oder Leitung zu suchen, geprägt. Daher fragt Heidegger, ob die Technik in die „Da-seinsgründung“ als Bergung möglich sei⁵²² oder ob die Technik in ihrem Wesen so gewandelt werden kann, dass sie nicht zur Zerstörung des Planeten führt.⁵²³ Heidegger fordert vom technischen Denken, die ihm eigene Maßlosigkeit einzugestehen und dadurch ein anderes Denken zu werden, ohne deswegen die Maßlosigkeit aufzugeben. Denn derselbe Weg, den die Eigentlichkeit in Bezug auf das Dasein fordert, wird nun vom Denken als dem Reflektieren des abwesenden Maßes gefordert. Dass diese Einschätzung der Technik nicht bloß als ein Problem, sondern als wegweisend in seynsgeschichtlicher Hinsicht von Heidegger beibehalten wird, findet sich auch in der Formulierung des Januskopfes des Gestells in dem „Protokoll zu einem Seminar über ‚Zeit und Sein‘“, zumal Heidegger die Technik dort sowohl als Vollendung des metaphysischen Seins versteht wie auch als Vorform des Ereignisses. Als Vorform eines anderen Denkens ist es gerade als die Verdoppelung von Unbestimmtheit im Weltbezug. Denn es wird nicht nur dem Seienden eine epistemische Unbestimmtheit zugesprochen, sofern im Bezug zu Seiendem diese ernst zu nehmen gefordert ist, sondern es wird darüber hinaus wird die Unbestimmtheit selbst als Gewissheit und Orientierungspunkt gesetzt.

Dabei muss man sich vor Augen halten, dass dieses Entbehrenwollen zwar als Verhalten zum Horizont selbst auf die Sprache bezogen ist, damit also eine Dimension der Sprache offenbar gemacht werden soll, welche den in ihr liegenden Streit offenbar machen soll. Damit aber gleichzeitig im Sprachlichen das Nicht-Sprachliche eröffnen kann. Das bedeutet, dass in der Trauer nun über das Nicht-Absolute des Sprechens die oben angesprochene Bewegtheit der Erde als diese Unbestimmtheit selbst erscheinen soll, wobei diese nur vermittels der ontologischen Unbestimmtheit der Sprache erfassbar ist und so als vom Menschen erlitten charakterisiert ist. Dabei erfährt dieser notwendig unvollständige Sprachhorizont nicht diesen Mangel durch den Menschen, sondern hat diesen *unabhängig von unserem konkreten Verhalten zur Sprache* schon. Heidegger nimmt hier eine Art apriorisches Defizit im Logos an, gleichzeitig

⁵²¹ Ebd., S. 82.

⁵²² Vgl. GA 65, S. 275.

⁵²³ Vgl. GA 66, S. 183f.

ist dieses Defizit nicht einfach eine unüberschreitbare Grenze, sondern tritt als positives Phänomen der Unbestimmbarkeit hervor.

III.3.4. Der Streit als Ding

Entsprechend der dargestellten Problematik nimmt das Ding als phänomenaler Bruch auch eine wesentliche Rolle in den Arbeiten Heideggers ein, dabei ist die Ausarbeitung im Aufsatz „Das Ding“ für die vorliegende Untersuchung äußerst relevant. Denn in diesem Aufsatz scheint es zunächst so, als würde der Begriff des Streites von Heidegger aufgegeben. Wenn aber der Streit ein zentraler Begriff Heideggers sein soll und nicht bloß ein übergängliches Interpretament, dann muss sich gerade auch hier dieser zeigen lassen.

Allerdings wird das Ding in dem Aufsatz aus der „Einfalt“ des „aus sich her einigen Gevierts“⁵²⁴ gedacht, der Streit als eine absolute Differenz scheint hier nicht mehr vorzuliegen. Die Dimension des „Werks“ im Kunstwerkaufsatz als ein wesentlicher Bruch in der Welt scheint hier also aufgegeben. Allerdings ist es hierbei vielleicht nötig, diesen Text „gegen den Strich“ der verwendeten Sprache zu lesen. Heidegger verändert seine Rhetorik zwischen den dreißiger Jahren, die hier zum Ausgangspunkt genommen wurden, um den Begriff des Streites zu explizieren, und den fünfziger Jahren wesentlich. So gibt es auch keinen Streit mehr zwischen Welt und Erde, sondern die Welt ist die „Einfalt“ des „aus sich her einigen Gevierts“⁵²⁵, aus welchem her das Ding gedacht wird. Allerdings lässt sich diesem scheinbaren Vorrang des Einheitlichen und Synthetischen entgegenhalten, dass der Aufsatz beginnt, indem Heidegger im Blick auf die Moderne feststellt, dass diese alles Entfernte in eine gleichförmige Abstandlosigkeit zusammenschwemmt.⁵²⁶ Diese Weise des totalen Zusammenkommens in der Moderne bezeichnet Heidegger dann als wesentlich unheimlicher als die Bedrohung des „Auseinanderplatzens von Allem“ durch die Atombombe. Hier liegt somit ein Hinweis vor, dass die Unheimlichkeit der Moderne in einer allzu glatten Zusammengehörigkeit und mangelnden Abständigkeit besteht. Diese Abständigkeit soll aber gerade in dem Ding erfahren werden, insofern die „Einfalt“ des „aus sich her einigen Gevierts“ sich

⁵²⁴ GA 07, S. 179.

⁵²⁵ Ebd., S. 181.

⁵²⁶ Vgl. ebd., S. 167f.

in diesem als eine Differenz zeigt, also die von der Sache her geforderte Abständigkeit als Selbstständigkeit des Dings erfüllt:

„[...] verweilend bringt das Ding die Vier in ihren Fernen einander nahe. Dieses Nahebringen ist das Nähern. Nähern ist das Wesen der Nähe. Nähe nähert das Ferne und zwar als das Ferne. Nähe wahrt die Ferne. Ferne wahren, west die Nähe in ihrem Nähern.“⁵²⁷

Sofern nämlich jedes der Vier des Gevierts in sein Eigenes freigegeben wird und dabei dennoch notwendig auf die Anderen bezogen ist, bleibt die Differenz hier Zentrum der Begrifflichkeit Heideggers. Stärker noch wird der Zusammenhang der Nähe gerade darin bestimmt, dass dieser nicht bloß einen Unterschied gibt, sondern eine Ferne, also eine Differenz, die das so Differenzierte gerade als einander fremd und abgeschieden fasst. Diese Abgeschiedenheit des Unterschiedenen ist es dann, welche die Nähe greift. Was Heidegger hier metaphorisch greift, ist eine Differenz, die erst im Ding, also der Versammlung, in ein Verhältnis kommt, nicht aber vor dieser Versammlung schon in einer Einheit steht, in welcher die Unterschiedenen als Momente gefasst werden. Hinzu kommt dann noch, dass jedes der Vier in sich schon eine Dimension von Gegensätzlichkeit trägt, wenngleich diese in „Das Ding“ nicht als solche thematisiert wird. So wird aber auch hier z. B. der Himmel sowohl über die absolute Verlässlichkeit der Sterne wie auch die Unbeständigkeit des Wetters bestimmt, auch die Götter werden als „winkende Boten“⁵²⁸, aus deren verborgenem Walten der abwesende Gott her erscheint, bestimmt. Sterbliche und Erde werden hier zwar nicht in einer solchen Gegensätzlichkeit explizit gefasst, aber die bisher hier dargestellten Verwendungsweisen lassen auf eine ähnliche Struktur schließen. Daher kann die Versammlung, welche Heidegger als wesentliche Eigenschaft des Dinges betrachtet, gerade als eine Versammlung des Streites gedacht werden, nur dass in diesem späten Text der Streit viermal in sich selbst gefaltet ist.

Daher lässt sich dennoch feststellen, dass das „Ding“ und das „Werk“ die grundsätzliche Dimension des Streites teilen. Damit besitzen sowohl das „Ding“ als auch das „Werk“ als Seiendes in dem Streit eine wesentliche Dimension, in welcher es gerade durch seine Unaussprechbarkeit *positiv* bestimmt ist. Gleichzeitig ist diese Unaussprechbarkeit, als Versammlung verstanden, der eigentliche Ort, an welchem die horizontal strukturierten Phänomene Welt und

⁵²⁷ Ebd., S. 179.

⁵²⁸ Ebd., S. 180.

Erde bzw. die Aspekte des Gevierts zusammenkommen. Heidegger bezeichnet das Verhältnis zum Ding in den „Beiträgen“ zudem als „Bergung“, wobei Bergung als „Bestreitung des Streites“⁵²⁹, als der genuine Ort, an welchem der Streit als solcher verortet werden muss, gefasst wird. Das Seiende kann daher nicht als ein Jenseitiges des Seins oder Unwesentliches verstanden werden, sondern muss als das Verhältnis der Zerklüftung und damit als diese Kluft selbst gefasst werden.

Diese Stellung des Seienden als zerklüftet zwischen Beschreibbarkeit und einem die Beschreibung selbst unabschließbar machenden Sich-entziehen des Objekts beschreibt auch Graham Harman in dem Aufsatz „On the Horror of Phenomenology: Lovecraft and Husserl“. Harman vergleicht dort die Weise der Beschreibung des intentionalen Objekts bei Husserl mit der Beschreibung des Unheimlichen bei Lovecraft, wobei Harman hervorhebt, dass sowohl Husserl wie auch Lovecraft eine grundsätzlich phänomenologische Herangehensweise an Beschreibungen von Objekten haben.⁵³⁰ Dabei betont Harman eben auch, dass der Horror bei Lovecraft nicht jenseits des Phänomens als Gegebenen ist, sondern in diesem Gegebenen selbst. Lovecraft eröffnet dies nach Harman, indem er die Beschreibung des Unheimlichen bewusst scheitern lässt.⁵³¹ Dieses Scheitern, welches in der Erzählung immanent im Gegenstand als Objekt selbst liegt⁵³², wird aber durch diese paradoxe Beschreibung erst möglich. Harman vergleicht diese paradoxe Beschreibung mit dem intentionalen Objekt bei Husserl, weil dieses gegenüber dem realen Objekt eine permanente Unabgeschlossenheit besitzt, während das reale Objekt gerade durch diese Unabgeschlossenheit des intentionalen Objekts eine exzessive Präsenz zeigt, die sich als Entziehen in der Beschreibung zeigt.⁵³³ Was Harman hiermit zeigen will, ist der „weird realism“ welcher als Sich-entziehen im intentionalen Objekt greifbar wird. Reale Objekte sind gerade durch ihre exzessive Präsenz charakterisiert.

Nun kann man aber, anstatt Harmans Begriff des realen Objekts als Grenzbestimmung der beschreibenden Sprache zu übernehmen, eben den sprachlichen Charakter der Zugänglichkeit dieser exzessiven Präsenz verdeutlichen. Zwar liegt diese auch in der sinnlichen Vorstellung, welche Husserl in der Be-

⁵²⁹ GA 65, S. 392.

⁵³⁰ Vgl. Harman 2008, S. 340f.

⁵³¹ Vgl. ebd., S. 339.

⁵³² Vgl. ebd., S. 345.

⁵³³ Vgl. ebd., S. 353.

schreibung des intentionalen Objekts zugrunde legt, allerdings wird gerade bei Lovecraft deutlich, dass es weniger das Sichtbare oder Bildliche ist, das die Horrorwirkung vermittelt, sondern die metaphorische und Unmögliches implizierende Sprache. Harman selbst betont auch diesen Aspekt an Lovecrafts Beschreibungen:

„The near-incoherence of such descriptions undercuts any attempt to render them in visual form. The very *point* of the descriptions is that they fail, hinting only obliquely at some unspeakable substratum of reality.“⁵³⁴

Dieses verzerrte oder unscharfe Verweisen auf eine unaussprechliche Dimension des Realen geht also sowohl über die bloße Sinnlichkeit als auch gleichzeitig über die Sprache als widerspruchsfrei hinaus. Was Harman hier aber thematisiert, ist die Eigenschaft der Sprache, vermittels des Widerspruchs und der Inkonsistenz Aussagen über das Reale zu treffen. Die exzessive Präsenz der Dinge ist also nur greifbar, wenn sie vermittels der symbolischen und gleichzeitig imaginären Beschreibung derselben thematisch wird. Harman selbst macht auf diese Spannung in der Sprache als „tension“⁵³⁵ derselben aufmerksam, sieht dies aber bloß als Zeichen des Unzureichendseins der Sprache. Bei Heidegger hingegen, wie sich im Folgenden zeigen wird, ist dieser Punkt der „tension“ als Streit ein positives Moment der Sprache. Der Punkt, der hierbei aber zu beachten ist, ist die Weise, in welcher Heidegger dieses Sich-entziehen des Dinges als Erde greift. Denn das Sich-entziehen, welches bei Husserl wesentlich epistemisch ist, ist dies bei Heidegger nicht, es bleibt immer erhalten. Daher ist Lovecraft näher an Heideggers Denken als an Husserl, denn der kosmologische Horror, wie ihn Lovecraft denkt, kann nicht aufgehoben werden, wie auch die Erde nicht aufgehoben werden kann. Gleichzeitig ist dieses Unaufhebbare nicht eine unbestimmte Horizontale Struktur hinter den Dingen, sondern an und in den Dingen als ein Horizont.

Damit zeigt sich auch eine Transformation in Heideggers Denken, welche am Dingbegriff geschieht. Denn so sehr sich der frühe Heidegger bis zum Aufsatz „Der Ursprung des Kunstwerks“ scheinbar in einer Kritik einer vom Vorhan-

⁵³⁴ Ebd., S. 339.

⁵³⁵ Harman 2014, S. 5.

denen ausgehenden Verdinglichung bewegt und entsprechend in „Sein und Zeit“ festhält:

„Die ontologische Frage nach dem Sein des Selbst muß her-ausgedreht werden aus der durch das vorherrschende Ich-sagen ständig nahegelegten Vorhabe eines beharrlich vorhandenen Selbstdinges.“⁵³⁶

So sehr scheint sich aber gerade diese Verdinglichungskritik zu wandeln in eine Hervorhebung des Seienden. Der Ausgangspunkt dieser Verdinglichungskritik wird dabei zwar aufrechterhalten, gewinnt aber eine neue Dimension im Dingbegriff. Wie einleitend dargestellt, steht das Dasein in der Mitte des Streites und ist damit in jene wesentliche Unbestimmtheit gestellt, welche sich im Entwurf eigentlich klären soll: „Da-sein läßt sich nie auf-weisen und beschreiben wie ein Vorhandenes. Nur hermeneutisch zu gewinnen, d. h. aber nach ‚Sein und Zeit‘ im geworfenen Entwurf.“⁵³⁷

Nun stellt aber Heidegger im Kunstwerkaufsatz diesen Streit von Welt und Erde dar, um die Dinglichkeit des Dinges zu bestimmen. Insofern das Dasein daher im Streit von Welt und Erde steht, steht es gleichzeitig an derselben Stelle, welche durch das Dingliche des Dinges markiert sein soll. Insofern Heidegger feststellt, dass gerade die Dinglichkeit des Dinges diese Nicht-Fassbarkeit wesentlich ausmacht, also nicht ohne die Unbestimmbarkeit des Streites gefasst werden kann.⁵³⁸ Wobei Heidegger aber auch einschränkend betont, dass eigentlich das Werk als Kunstwerk gesucht ist, nicht aber zunächst das Ding: „Das Dinghafte am Werk soll nicht weggeleugnet werden; aber dieses Dinghafte muß, wenn es schon zum Werksein des Werkes gehört, aus dem Werkhaften gedacht sein.“⁵³⁹

Das Ding wird so weiterhin von dieser Zentralstellung im Streit abgewehrt, weil im Werk zumindest in gewisser Hinsicht noch ein „Setzen“ und damit eine Leistung von Subjektivität, wenngleich als Spur und mit Bezug auf eine Kontingenz dieser Setzung gedacht ist. Stellt man dieser Position allerdings die im Spätwerk formulierte Position des Daseins zum Ding gegenüber, stellt

⁵³⁶ SZ, S. 323.

⁵³⁷ GA 65, S. 321.

⁵³⁸ GA 05, S. 17.

⁵³⁹ Ebd., S. 25.

man fest, dass das Ding dann zu einer Stellung gelangt, welche derjenigen von „Sein und Zeit“ scheinbar geradezu diametral gegenübersteht:

„Wenn wir das Ding in seinem Dingen aus der weltenden Welt wesen lassen, denken wir an das Ding als das Ding. Dergestalt andenkend lassen wir uns vom weltenden Wesen des Dinges an-gehen. So denkend sind wir vom Ding als dem Ding gerufen. Wir sind — im strengen Sinne des Wortes die Be-Dingten. Wir haben die Anmaßung alles Unbedingten hinter uns gelassen.“⁵⁴⁰

Von der Kritik der Verdinglichung des Daseins hin zur Be-Dingtheit scheint ein zu wesentlicher Schritt zu sein, welcher sich gerade in den dreißiger Jahren in Heideggers Denken vollzieht, um diesen nicht ins Zentrum der vorliegenden Betrachtung zum Entwurfsbegriff zu stellen: besonders, da es gerade die funktionale Stelle des Entwurfes ist, an welcher sich diese Wandlung zu vollziehen scheint. Daher gilt es zunächst, den Entwurf weiter zu bestimmen, um zu sehen, an welcher Stelle diese Wandlung von jemandem, welcher sich entwirft, zur „Be-dingung“ des Menschen geschieht. So muss diese Wandlung des Vollzugs irgendwie mit dem Ding zusammenhängen und sich aus dem Verhältnis zu diesem gewinnen lassen. Denn auch in den Beiträgen ist die „Bergung“, d. h. das Verhältnis zum Ding, dieses Scharnier zwischen dem Zukünftigen und dem Gegebenen.⁵⁴¹ Auf der anderen Seite zeigt sich hier offenbar eine Art Widerspruch, denn wie kann es sein, dass gerade der notwendigerweise abstrakteste Teil der Sprache und des Sprechens, welcher Negation und Negativität artikuliert, sich gerade am Seienden bzw. am Ding zeigt. Zunächst wäre zu vermuten, dass eine Negativität im Seienden sich bloß als Abwesenheit innerhalb eines normativen Kontextes oder mit Heidegger gesprochen innerhalb der Bewandnisganzheit zeigt. Um ein von Heideggers Werk fremdes Beispiel hierfür zu geben, liefert Arthur Conan Doyle ein bekanntes Beispiel in „The Adventure of Silver Blaze“, in welchem Sherlock Holmes mit einem Polizisten von Scotland Yard spricht:

„Gregory: ‚Is there any other point to which you would wish to draw my attention?‘

Holmes: ‚To the curious incident of the dog in the night-time.‘

Gregory: ‚The dog did nothing in the night-time.‘

Holmes: ‚That was the curious incident.‘“

⁵⁴⁰ GA 07, S. 182.

⁵⁴¹ Vgl. GA 65, S. 382ff.

Heidegger selbst macht auf ein ähnliches Phänomen aufmerksam, wenn er darauf hinweist, dass ein gestohlenen Fahrrad als Abwesendes erfahren werden kann.⁵⁴² Sowohl das Nichtstun des Hundes wie auch das abwesende Fahrrad werden weder im Sinne eines Sinneseindrucks erfahren, noch ist in ihnen ein Seiendes als solches gegeben, was stattdessen gegeben wird, ist zwar Seiendes, aber nur insofern ein solches erwartet wird und ausbleibt: mit Heidegger gesprochen ein Anwesen der Abwesenheit von Etwas. Diese Anwesenheit des Abwesenden ist offenbar eine solche Struktur, die nicht denkbar ist, ohne einen sprachlichen Horizont. Lacan drückt dies sehr pointiert aus:

„Das reale Loch der Privation ist schlechthin eine Sache, die nicht existiert. Ist das Reale von seiner Natur her voll, so muß man, um ein reales Loch zu machen, ein symbolisches Objekt darin einführen.“⁵⁴³

Eine solche „Abwesenheit“⁵⁴⁴ ist, wie Heidegger es ausdrückt, eine Anwesenheit eines Symbolischen, aber dabei negativen Objekts, welches als anwesende Abwesenheit gefasst wird. Ein Vergleichbares und dabei ebenfalls rein symbolisches Objekt ist die Null, die ebenso wenig vorfindlich wie vorstellbar ist. Allerdings, und darauf weisen sowohl Heidegger wie auch Lacan hin, gibt es offenbar verschiedene symbolische Strukturen, welche als Abwesenheit gefasst werden können. Da diese Abwesenheit aber für Heidegger immer auch als Aspekt des Streites zu greifen ist, reicht der Rekurs auf symbolische Negationen nicht aus, um diese begrifflich zu fassen. Denn weder das Ding noch das Werk sind einfach eine Leerstelle, an welcher Anderes erwartet wird, denn diese sollen offenbar mit der Erde bereits eine gewisse Leere umfassen, ohne primär die Markierung einer bloßen Leere zu sein.

III.4. Zwischenbetrachtung I

Offenbar ist der Bruch oder Streit, welchen Heidegger fasst, nicht einfach die Differenz von Sprache und den Sachen, sondern liegt sowohl in dem Seienden, welches wir je selbst sind, wie auch in dem Seienden, welches uns je gegeben ist. Hierbei muss man sich deutlich vor Augen halten, wie Heidegger damit das epistemologische Verhältnis zur Welt „außerhalb“ unterläuft. Das Problem ist nicht einfach, dass dem Subjekt keine objektive Wirklichkeit

⁵⁴² Vgl. GA 09, S. 296.

⁵⁴³ Lacan: Die Objektbeziehung, S. 296 (27. März 1957).

⁵⁴⁴ GA 09, S. 297.

gegeben ist, da dieses immer je durch einen transzendentalen Apparat geht, sondern dass der scheinbare sichere Ausgangspunkt des Subjekts genauso durch einen Streit unterlaufen ist, welcher nicht das Subjekt von der Welt trennt, sondern quer durch Subjekt und Objekt geht und beide als problematisch erfasst.

Dieses ist zunächst zu verdeutlichen, indem man es skizzenhaft von einer bestimmten Lesart des Cartesianismus abgrenzt, wie es Heidegger wiederholt tut. Diese Abgrenzung geschieht zumeist Seinsgeschichtlich, wobei dies hier zunächst nicht relevant ist. Wesentlich ist hingegen, wie nach Heidegger das Verhältnis von Subjekt und Objekt durch Descartes organisiert wird. Nach Heidegger bestimmt Descartes nämlich das Subjektum als das Zugrundeliegende des Weltbezugs, als das *ego cogito*.⁵⁴⁵ Dieses Subjektum ist zwar zunächst als das einzelne Subjekt im modernen Sinne gedacht, weist aber über dieses hinaus:

„Vor allem denkt Descartes offenkundig an das ‚Ich‘ seiner selbst als der einzelnen Person (*res cogitans* als *substantia finita*), wogegen allerdings Kant das ‚Bewußtsein überhaupt‘ denkt. Allein, Descartes denkt auch sein eigenes einzelnes Ich bereits im Lichte der freilich noch nicht eigens vorgestellten Ichheit. Diese Ichheit erscheint bereits in der Gestalt des *certum*, der Gewißheit, die nichts anderes ist als die Sicherung des Vorgestellten für das Vorstellen.“⁵⁴⁶

Das bedeutet, dass das Verhältnis Subjekt–Objekt immer aufrechterhalten wird von der Ichheit als transzendentaler Verhältnisstruktur, welche aber im Subjekt als Substanz des Verhältnisses gegründet sind. Dieses Verhältnis kann folgendermaßen schematisiert werden:

$$\frac{S - O}{S}$$

Denn das Objekt des Subjekts muss sich selbst als subjektiv erweisen, weil es durch den transzendentalen Apparat in seinem Sein strukturiert ist. Dabei wird jedoch, und Heidegger weist auf dieses Problem der Subjektphilosophie schon in „*Sein und Zeit*“ hin, sowohl die Gegenständigkeit des Objekts als Vorhandenheit gesetzt, wie auch die Objektivität des Subjekts selbst übergangen⁵⁴⁷, um ein Verhältnis oder eine Korrelation zu setzen, obgleich Kant dieses

⁵⁴⁵ Ebd., S. 397.

⁵⁴⁶ GA 07, S. 84.

⁵⁴⁷ SZ, S. 59.

Nicht-Subjektive, welches in dieser Setzung des Objekts immer auch als Affektion mit eingeschlossen ist, nach Heidegger nicht vollends aufhebt. Objektivität in diesem Sinne wird verstanden als dasjenige Reale, welches sich nicht in den Artikulationsmöglichkeiten von Sprache überhaupt fassen lässt, aber immer in der Bezugnahme auf Seiendes, sei es als Ding oder in Bezug auf das Dasein selbst, als Bedingung derselben Bezugnahme enthalten ist. Insofern muss die obige Formel modifiziert werden, da das Objekt je nur als Ausgestrichenes greifbar ist. Die Sprache als Artikulation des In-der-Welt-seins ist daher nur scheinbar das Vorstellungsverhältnis wie es oben dargestellt ist, sofern das Objekt O sich eigentlich als die subjektive Setzung des ausgestrichenen Affektes, erweist, was Heidegger wie oben gezeigt an Kant kritisiert. Diese Subjektive Setzung beinhaltet jedoch gleichermaßen ein Ausgestrichenes. Denn zum einen ist der Begriff der klassischen Setzung für Heidegger mit dem metaphysischen Ich, also dem Man-Selbst verknüpft. Wenn aber vermittels dieses Man-Selbst ein Objekt gegeben ist, was alle alltägliche Bezugnahme auf Gegenstände im weitesten Sinne betrifft, übergeht es gerade dasjenige Dasein, welches diese Bezugnahme konkret subjektiviert, also übernimmt. Das Subjekt selbst ist hierbei gleichermaßen wie das Objekt gebrochen, insofern sein Setzen selbst nur vermittels des Ausschlusses des eigentlichen Selbst vollzogen ist. Statt nun dem Verhältnis von Subjekt und Objekt eine zentrale und damit Grund-legende Rolle zuzusprechen, fordert Heidegger zunächst, dass diese Zerklüftung zu thematisieren ist. Dabei ist nicht zu übersehen, dass die „Zerklüftung“ der logischen Figur der Indikation entspricht.

Die Stimmung wurde oben eingeführt, um das ek-statische Außer-sich-sein des Menschen zu thematisieren, nun hat sich gezeigt, dass dieses wesentlich weiter greift als eine bloß existenzielle Bestimmung eines konkreten Daseins. Stattdessen hat sich herausgestellt, dass diese Ek-sistenz begrifflich einen Versuch darstellt, die Brüche und die Unvollständigkeit, welche eine Subjektphilosophie nach Heidegger notwendig produziert, zu fassen und in einen eigenen Strukturzusammenhang zu stellen. Dabei wird der subjektphilosophische Standpunkt als Alltäglichkeit und Man in einem weiteren Zusammenhang des Streites aufgehoben.

Dabei ist auffällig, dass die aus diesem Streit her angezeigten Bestimmungen von Selbst und Welt, wie im besprochenen Sinn, Anzeigen oder Indikationen sind. Denn an diesen Bestimmungen von Selbst und Welt zeigt sich eben die der Indikation selbst zugesprochene Bestimmung, einen unbestimmten Rest

zu produzieren, sowohl außerhalb des Indizierten als auch in einer möglichen Selbstindikation. Um mit Heidegger zu sprechen: Das „eigentliche“ Selbst, sofern es seine Ek-sistenz erfasst, muss sich selbst als ein Verhältnis von einer ungefähren und damit eben alltäglichen Bestimmtheit und einem letztlich nur negativ markierbaren Nichts verstehen, wobei dieses „Nichts“ oder der „Rest“ der Indikation nicht *weniger* ist als der alltäglich bestimmbare Teil, sondern in einem emphatischen Sinne mehr ist, insofern dieser Grund der Grund der Virtualität der Indikation selbst ist. Nun ist aber zentral, und in dieser Hinsicht wird der Streit von Welt und Erde zunächst im Kunstwerkaufsatz eingeführt, dass mithilfe des Begriffs des Streites die *Weltbildung* diskutiert wird, die daher mit dieser Virtualität der Indikation wesentlich zusammenhängen muss. Der Streit kann also nicht bloß das Verhältnis von Welt und dem Unbestimmbaren als Erde sein, sondern muss gerade als das indikative Ganze in sich ein dynamisches Moment tragen.

Insofern kann nun der Streit vorläufig definiert werden als der imaginäre Zustand der Indikation, also die nur vermittels der Zeit fassbare ontologische Unbestimmtheit des Oszillierens der Indikation. Diese ist weder eine Vorstellung noch ein Etwas, sondern eine Bewegung, aus welcher heraus der Begriff der Weltbildung verstanden werden muss. Von dieser Bewegung her gesehen ist die Stimmung, die zunächst thematisiert wurde, um die Existenz als Ek-sistenz zu greifen, jedoch nur ein Aspekt. Oben wurde bereits eingeführt, dass in den Stimmungen das Schon-da des Gegeben greifbar wird. Nun ist deutlich geworden, dass dieses Schon-da als Vorfindlichkeit des Man, in welches wir *immer schon* versetzt sind, gleichzeitig auch das Schon-da des unbestimmten virtuellen Restes ist, der als Erde greifbar wird. Warum diese als Rest jedoch auch die Welt „gründet“⁵⁴⁸, kann erst bestimmt werden, wenn die Bewegung, die hier gefragt ist, selbst thematisch wird. Die Grundlage dafür ist insofern nun gelegt, als der Streit im Ausgangspunkt des Alltäglichen erfasst wurde.

⁵⁴⁸ GA 05, S. 42.

IV. Der existenziale Streit II: Entwurf

In dem so entwickelten Begriff der Stimmung zeigt sich zum einen das Verhältnis von Bestimmtheit und Unbestimmtheit und zum anderen, dass dieses Verhältnis von Heidegger als ein dinglicher oder objektivierter Streit gedacht werden muss. Allerdings ist bisher nur das Problem der Setzung als eines Komplexes von Bestimmtheit und Unbestimmtheit damit expliziert, aber es ist weder die Wirkung des Unbestimmten auf das Bestimmte gefasst, noch ist eine Bewegung des Bestimmten definiert. Es gilt also, in einem zweiten Schritt darzustellen, inwiefern das Nicht-Gesetzte der „Gegenstand“ und „Wirkliches“ einer Bewegung sein kann und inwiefern aus dieser Bewegung dann die Setzung nicht bloß problematisch wird, sondern auch resultieren kann.

Wenn nämlich der Grund der Zeitekstase des Gewesenen in der Zukunft, d. h. im Entwurf liegt, dann muss dieser als Grund konkret an Heideggers Explikation der Entwurfsstruktur zu zeigen sein. Da Heidegger, wie in der Einleitung bereits angesprochen, eine zeitliche Priorität der Zukunft annimmt und die Stimmung als orientiert an der Vergangenheit einen Zusammenhang mit dem Begriff der Setzung zeigte, muss angenommen werden, dass die Bedingung der Setzung in der zeitlichen Struktur des Entwurfes liegt. Besonders muss sich dann im Entwurf diejenige Negativität zeigen, welche in einem Zusammenhang mit der ontologischen Unbestimmtheit des Horizontes als Abwesenheit eines Maßes steht. Da der Entwurf dann aber als Grund oder Ab-Grund verstanden werden soll, muss sich diese Negativität als produktiv erweisen.

Auf den ersten Blick ist an der Zukunft das Negative der Unbestimmtheit als offene Zukunft selbst greifbar, da diese nicht feststeht wie das Vergangene. Aber es reicht nach dem bisher Festgestellten nicht, auf die Kontingenz der Zukunft als Unbestimmtheit zu verweisen, sofern anzunehmen ist, dass die Unbestimmtheit, welche die Stimmung offenbar macht, nicht bloß über die Kontingenz möglicher zukünftiger Handlungen her gefasst werden kann, da sonst zum einen die Bestimmung des Gewesenen durch den Entwurf ungeklärt bliebe sowie die „Eigenständigkeit“, welche dieses Entwerfen annehmen kann und die sich zentral im Ding zeigt, aber als Dingliche dennoch den Horizont gleichermaßen transformiert.

Weil nun dieser Dingbegriff sich an der Stimmung als zentral gezeigt hat, um die Negativität derselben zu bestimmen, liegt es nahe, dass auch im Entwurf eine solche Dingstruktur als Streit liegt. Das bedeutete nun gerade für die Frage nach dem weltbildenden Wesen des Streites, dass diese offenbar in der Bedingtheit oder der Dingbezogenheit des Entwurfes zum Problem wird. Es muss daher ein solches Ding thematisiert werden, welches diese Dingbezogenheit des Entwurfes zeigt – sozusagen um die Bedingtheit des Entwerfens greifbar zu machen.

Dies geschieht wesentlich in drei Schritten. Zunächst gilt es, erneut die Bewegung zum Unbestimmten hin aus dem Alltäglichen heraus zu greifen, denn die Figur, welche sich in der Stimmung gezeigt hat, war zunächst passiv, d. h. in ihr gab es keine aktive Bezugnahme auf das Unbestimmte. In dieser Zeitlichkeit des Entwerfens muss sich selbst im Modus der Alltäglichkeit schon ein Bezug auf die Unbestimmtheit in einem verdeckenden Modus zeigen. Es wird im Folgenden daher die Alltäglichkeit, in Hinsicht auf die in ihr liegende aktive Bewegung, betrachtet. Dabei werden zunächst die *pathologisch* anmutenden Strukturen von Hang und Drang thematisiert, in welchen ein Rahmen um den zunächst gesuchten alltäglichen Entwurf gezogen werden kann. In einem weiteren Schritt wird dieser alltägliche Entwurf als Sicherheit geschichtlich verortet und mit dem Begriff des Wahrverhaltes, den bereits der frühe Heidegger entwickelt, in einen Zusammenhang gebracht. Dieser Wahrverhalt, da Heidegger ihn von vornherein an Negativität bindet, muss dann vom Irrtum getrennt werden und kann so, allerdings zunächst negativ, den Ausgang aus dem alltäglichen Entwurf greifbar machen.

Aus dieser Bewegung heraus kann in einem zweiten Schritt die eigentliche Transzendenz der Alltäglichkeit auf die Unbestimmtheit gefasst werden, und zwar zunächst in Hinsicht auf die formale Struktur, welche im Entwurf liegt. Darin wird zunächst mit Rückgriff auf das Indikationskalkül Spencer-Browns ein Begriff der Virtualität als Unbestimmtheit gefasst. Diese Unbestimmtheit ist aber als solche nicht nur Leere als Abwesenheit, sondern muss als Unbestimmtheit ein Grund von Bestimmtheit sein. Diese fundierende Unbestimmtheit scheint dabei aber zunächst nur spekulativ erfassbar. Allerdings – und dies zeigt sich auch in dem Wagnisbegriff Heideggers – ist die Schwierigkeit dieser Fasslichkeit kein Hindernis, sondern deren Ansatzpunkt. Denn in diesem Wagnisbegriff wird nicht bloß das Erkenntnisverhältnis zu dieser fundier-

enden Leere erfasst, sondern gleichzeitig gesagt, dass die Fundierungsleistung der Unbestimmtheit selbst bereits prekär ist.

Im dritten Schritt wird dann anhand eines aus dem Problemfeld des alltäglichen Entwurfes und des Wagnisses ein indikativer Begriff des Entwurfes entwickelt. Dieser orientiert sich an dem heideggerschen Begriff der „Urworte“. Diese Urworte stellen einen Ansatzpunkt für die bisher entwickelte Dinglichkeit des Streites dar, da Worte von Heidegger als dinglich verstanden werden. Daher soll an diesen Urworten zunächst die Vollzugsform des Streites als ein Kräfteverhältnis betrachtet werden, in welchem die bereits thematisierte Aktivität des Negativen fasslich wird. Dabei zeigt sich, dass Heidegger im Begriff der „Gabe“ ein dem Setzen entgegengesetztes aktives Moment einer Grundsetzung denkt. Dieser Streit als Kräfteverhältnis wird dann als objektivierte Vollzugsform im Urwort betrachtet, wobei mit dem Begriff des Urwortes eben jene metaphorische Operation in Heideggers Denken markiert ist, an welcher die eigentliche Leistung des Entwerfens gefasst werden soll. Dabei zeigt sich, dass diese metaphorische Operation sich für Heidegger je nur als dingliche oder objektivierte realisieren kann. Somit soll das in Kapitel III. dargestellte Problem der Leere nun von dem bloß subjektiven Erleiden des Negativen zu einer Betrachtung der eigentlichen Bewegtheit, welche dieses Erleiden ausmacht, getragen werden.

IV.1. Die Zeitlichkeit des Entwerfens

Um diese Bedingtheit des Entwerfens zu fassen, macht es wie oben dargestellt zunächst Sinn, die Annäherung an den Begriff des Entwurfes auf der Basis der oben dargelegten Problematik der Alltäglichkeit als Ausgangspunkt und ens realissimum zu orientieren. Um die spezifische Zukünftigkeit des Entwurfes zu fassen, soll im Folgenden zunächst, ausgehend von „Sein und Zeit“, die Sorge als formale Struktur dieser Bewegung auf die Zukünftigkeit interpretiert werden. Gleichzeitig wird in diesem Sein des Daseins als Sorge⁵⁴⁹ explizit das problematisierte Ganz-sein des Daseins thematisiert.⁵⁵⁰

Welches Problem wird aber mit dem Begriff der Sorge zunächst thematisiert? Die Sorge wird zunächst von Heidegger als die zeitliche Bewegtheit des Daseins in die Zukunft hinein bestimmt und ist in „Sein und Zeit“ durch zwei

⁵⁴⁹ Vgl. SZ, S. 191.

⁵⁵⁰ Vgl. ebd., S. 234.

ihr innewohnende Modifikationsformen weiter differenziert: durch die Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit, wobei hier zunächst nicht wesentlich ist, wie diese weiter zu bestimmen sind, sondern dass die Sorge Modifikationen besitzt, welche sie je immer ganz ist.⁵⁵¹ Wenn Heidegger nun besonders betont, dass die Sorge diese Modifikation je immer ganz ist, so muss ein Begriff der Modifikation ferngehalten werden, welcher diese bloß in Teilen verändert. Die Modifikation ist also keine akzidentelle Veränderung. Daher gilt es zunächst, die Sorge als Prozess oder Vollzug zu betrachten und diesen Vollzug in Hinsicht auf die Möglichkeit einer Modifikation oder eines Wandels ihrer selbst zu thematisieren. Letztlich muss nämlich diese Modifikabilität der Sorge, insofern sie in ihrer eigentlichen Struktur aus dem Möglichkeitshorizont des Entwerfens heraus vollzogen wird, einen Ansatzpunkt bieten, um dieses Unbestimmbare an dem Entwurf genauer zu bestimmen und zu umgreifen. Heidegger bestimmt diese Sorge in „Sein und Zeit“ noch als „Sich-vorweg-im-schon-sein-in-einer-Welt“⁵⁵², wobei schon in dieser Formulierung das hier thematisierte Jenseits der Welt, welches Heidegger später als Erde fassen wird, in diesem Sich-vorweg als angedeutet gelesen werden kann.

Weil die Sorge ihre Modifikation immer ganz ist, kann das Verhältnis von Modifikation und Vollzug der Sorge nicht als Substanz-Akzidenz-Verhältnis verstanden werden. Die Sorge ist immer konkret realisiert, als immer schon faktische in einer konkreten Welt existierende Sorge. Wenn diese modifiziert wird, so wird nicht der Sorge ein Aspekt hinzugefügt oder ein Teil von ihr verändert, sondern diese als ganze ändert sich in ihrer Struktur.⁵⁵³ Sie ist nicht mehr dieselbe nach einer Modifikation, kann aber dennoch, wie am Begriff der Enantiomorphie gezeigt wurde, trotzdem in ihrer inhaltlichen Erscheinung gleichbleiben. Daher ist auch das „Was“ des Daseins als der konkretisierte Gehalt des Daseins verstanden, immer zu wenig, um das Dasein zu beschreiben, da eine solche Befähigung zum Wesenswandel nur auf einen Moment der Wandlung selbst reduziert wird. Denn wenn von einer „Substanz“ des Daseins die Rede sein soll, muss diese der wesentlich wandelbare Vollzug selbst sein.

Darin ergibt sich ein Grundproblem der Untersuchung der Struktur der Zukünftigkeit. War es in Bezug auf die Stimmung so, dass sie in diesem Ganzen

⁵⁵¹ Vgl. ebd., S. 196.

⁵⁵² Ebd., S. 192.

⁵⁵³ Vgl. ebd., S. 195.

etwas Jenseitiges eröffnet, welches nicht durch sie selbst zu bestimmen war, so muss in Bezug auf die Zukünftigkeit des Entwurfes gesagt werden, dass dieser Entwurf nur je als wirkliches Entwerfen in diese Jenseitigkeit *sein* kann. Das Jenseitige des Entwerfens, da es als Transformation des Ganzen gedacht wird, ist aber schlichtweg nicht von seiner Vergangenheit her bestimmbar, sondern diese ist von dieser Transformation her zu fassen. Daher steht eine Untersuchung des Begriffs des Entwurf vor der Schwierigkeit, dass sie diese Zeitekstase der Zukünftigkeit nur je an Vergangenem eröffnen kann, weil das Entwerfen in wesentlichen Zügen immer auch unbestimmbar ist, da es immer eine Wandlung eines Vollziehens ist und somit nicht von einer substanziellen Stabilität her gedacht werden kann.

Wenn diese Problematik so aufgegriffen wird, muss die Interpretation erst recht von substanziellen Bestimmungen der ontologischen Strukturen Abstand halten. Denn das Wesen wird von Heidegger nicht als eine statische Struktur verstanden, sondern als im Vollzug fundiert, es wird dynamisch bestimmt im „es west“. Die Sorge, wenn sie in ihrem Vollzug modifiziert wird, wird also in ihrem Wesen verändert, denn ihr Sein ist sie gerade als dieser Vollzug des Seienden, dem es in seinem Sein um sein Sein geht, daher ist das Dasein auf diese Wandelbarkeit auch wesentlich selbst bezogen. Vollzug und Modifikation müssen daher als Kernstrukturen bestimmt werden, sodass der Vollzug, wenn er sich modifiziert, sich in seiner Gänze und seinem Wesen ändert.

Diese Wesensänderung selbst muss auch als ein Teil der Vollzugstruktur verstanden werden. Weil es der Vollzug auf die Zukunft hin ist, welcher als grundlegende Zeitekstase betrachtet wird, muss die Transformation der Sorge als Vollzugsstruktur aus der Jenseitigkeit des Horizontes der Zukunft her gefasst werden, auf welche hin das Dasein sein Selbstverhältnis ausgerichtet hat. Dass bedeutet, dass dasjenige, was sich vollzieht, seine Bestimmung damit ändert, dass der Vollzugsinn, bzw. die Orientierung dieses Vollzugs auf ein Jenseits hin sich modifiziert und damit die Bestimmung seines „Was“ und das „In-Sein“ oder des „Wohnens“ in der Welt dieser Wandlung anheimgibt.

Damit ist die Sorge als dieser Prozess immer auch unvollständig, sofern dieser keinen Halt kennt. Es gibt in ihr kein endgültiges *Telos*, in welchem sie sich verwirklicht, sondern sie bleibt dauerhaft im Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit stecken. Diese Übergänglichkeit der Sorge wird von

Heidegger allerdings nicht als Mangel gefasst, sondern ist als „Ausstand“⁵⁵⁴ eine wesentliche Bestimmung der Sorge selbst. Das Dasein als Ganz-sein ist daher primär diese Übergänglichkeit, dieses Möglichsein seiner selbst.

IV.1.1. Drang und Hang

Dieser zu untersuchende Begriff des Entwurfes als einer Bewegung in die Zukunft muss sich zunächst an dem orientieren, was der alltägliche Modus von dieser Bewegung ist, insofern dies ihr notwendiger Ausgangspunkt ist, wie oben dargestellt. In „Sein und Zeit“ ist die Sorge als Bewegung und Vollzug durch zunächst alltägliche Weisen dieses Bewegens wie „Hang“ und „Drang“ bestimmt,⁵⁵⁵ da der Entwurf eine Bewegtheit des Daseins ist. Alle diese Vollzugsweisen der Sorge zeichnen sich zunächst durch eine grundsätzliche Bezogenheit auf Welt aus, allerdings so, dass sie wesentlich in der Alltäglichkeit beruhigt sind, d. h. sie orientieren die Weise des Bezuges auf vorgängig im Man erschlossene Vollzugsweisen zum Seienden. Ein Bezug zum Seienden ist grundsätzlich in diesem Entwerfen in seiner Alltäglichkeit gegeben, allerdings – und dies lässt sich nach der oben dargestellten Art des Selbstverhältnisses des Man vermuten – ist dieses Verhältnis als Verhältnis sich selbst nicht durchsichtig, weder in seiner Weise dieses Beziehens, noch darin, wie für dieses Beziehen ein Seiendes besteht, weil das Verfehlen der Sachen eine Grundbestimmung des Man ist. Hang und Drang werden daher zunächst als ein Verschließen der Möglichkeit des Daseins gefasst, wobei Möglichkeit im Sinne einer grundsätzlichen Modifikation des Daseins verstanden wird. Beide fundieren jedoch im Phänomen der vollen Sorge, welche in Hang und Drang als verdeckte bereits gegeben ist.

Der Hang wird von Heidegger so charakterisiert, dass das Dasein sich in dem Schon-da oder Schon-sein-bei einrichtet, welches oben als Charakteristikum des in der Stimmung erschlossenen Vergangenen bestimmt wurde. Das Dasein hat sich in seinem „Sich-vorweg-im-schon-sein-in-einer-Welt“⁵⁵⁶, welches die Sorge in ihrer eigentlichen Realisierung fasst, reduziert auf sein Verhältnis zum Vergangenen, sodass es nur etwas wünscht, aber im Hang verharret.⁵⁵⁷ Dieses Verhältnis zum Vergangenen ist aber nicht ein bloß ein lebenswelt-

⁵⁵⁴ Ebd., S. 234.

⁵⁵⁵ Vgl. ebd., S. 195f.

⁵⁵⁶ Ebd., S. 192.

⁵⁵⁷ Vgl. ebd., S. 195.

licher Konservativismus, der an bestimmten Weltstrukturen bloß festhält. Wie bereits gesagt spricht einiges dafür, die Strukturen der Alltäglichkeit als eine Logik des Sprechens zu fassen. Ein Verhältnis zu diesem Möglichen – oder hier zunächst als Unbestimmten gefasst – so zu reduzieren, dass es diesem Hang entspricht, bedeutet, dieses Jenseits des Sprechens zu negieren und so die Bewegtheit der Sorge zu reduzieren auf ein bloßes *Folgen und Folgern* in den metonymischen Gesetzmäßigkeiten des Sprechens. Damit muss aber im so isolierten Hang die spezifische Bewegtheit dieser Gesetzmäßigkeiten selbst liegen, sofern diese Gesetze des Sprechens und Sprachvollzugs nur je konkret sind. Dies mag dem Text von „Sein und Zeit“ nicht unmittelbar zu entnehmen sein, aber wenn das Man und die Strukturen der Bedeutsamkeit, wie oben dargestellt wurde, zusammen mit denjenigen Hinweisen, die Heidegger selbst im Humanismusbrief gibt,⁵⁵⁸ betrachtet werden, dann kann der „Hang des Daseins, von der Welt, in der es je ist, ‚gelebt‘ zu werden“, nur als primär formal-sprachliches Phänomen genommen werden.

Denn wenn die Strukturen der Welt wesentlich im Sprechen des Man fundiert sind und sich gleichzeitig in einer von den Sachen entfernten und formalen Alltäglichkeit artikulieren, dann kann ein „Nachhängen“ in diesen nicht anders gefasst werden als eine bestimmte Bewegtheit in diesen formalen Strukturen des Sprechens. Insofern dieses Sprechen als metonymisch interpretiert wurde, macht es Sinn, den Sinnzusammenhang, als welcher die Metonymie auftritt, als wesentlich bewegt oder als assoziative Bewegtheit zu fassen. Da diese Bewegtheit als Hang oder Nachhängen gefasst wird, impliziert dies ein langsames Bewegen in diesen Assoziationen der metonymischen Ordnung. Gleichzeitig ist diese Ordnung selbst wesentlich durch die Setzung, d. h. durch ein Folgern und Folgen aus grundlegenden Setzungen charakterisiert. Das bedeutet, dass im Hang eine beruhigte Bewegung durch die Folgen und Bestimmungen von Gründen erfolgt, diese allerdings als Gründe dabei ausgeblendet sind.

Dadurch trägt aber dieser Hang gleichzeitig ein Ungenügen in sich. Weil die Welt, der das Dasein nachhängt, „als das einzig Zuhandene im Lichte des Gewünschten“⁵⁵⁹ immer ungenügend ist, zeigt sich in dem Hang dieselbe Struktur von Sprache und Nichts, welche durch die Stimmung angezeigt wird. Der Hang ist so, eben weil er bloße Folge, der durch einen Bruch zum Seienden hin charakterisierten Sprache ist, dass sein Bezug zum Jenseits der Sprache

⁵⁵⁸ Vgl. GA 09, S. 318.

⁵⁵⁹ SZ, S. 195.

immer nur ein vergebliches Wünschen offenbart. Daher bezeichnen Wunsch und Hang dasselbe Phänomen einer unvollständigen Sorge. Dies bedeutet zusätzlich, dass das Verstehen von Wirklichkeit, da dieses die Form einer nur durch den Hang bestimmten Sprache ist, nur innerhalb der Alltäglichkeit verbleibt, da alle mögliche Artikulation desselben sich innerhalb des bereits vorprädiktiv Erschlossenen bewegt. Daher ist die Sorge selbst im Man so vollzogen, dass sie ihren Vollzugsinn als ontologische Struktur der Regelbefolgung hat. Der Wille im Man weiß hier nicht, was er will, da das Man den Rahmen seines Handelns nicht wählt, sondern sich einem Vorgegebenen immer schon überlassen hat, und ist damit in einem engeren Sinne nicht Wille, sondern bloß ein Hang zu etwas, eine Tendenz oder ein blindes Wiederholen schon vorgegebener Strukturen. Was so mit der Sorge, die im Hintergrund dieses Hangs steht, rein schematisch gefasst wird, ist ein in die Zukunft, d. h. auf Möglichkeiten seiner selbst gerichteter Prozess, welcher als Hang aber diese Möglichkeiten reduziert auf dasjenige, was ohne Weiteres artikulierbar ist, also diesseits des Sprechens verbleibt.

Der Drang hingegen wird bestimmt als „ein ‚Hin-zu‘, das von ihm selbst her den Antrieb mitbringt“, und dieses Hin-zu ist „um jeden Preis“, sodass der „Drang [...] andere Möglichkeiten zu verdrängen“ sucht.⁵⁶⁰ Der Drang als die Tendenz, andere Möglichkeiten zu verdrängen, ist in diesem Verdrängen auch als uneigentlich bestimmt, da dieser nicht auf dieses Möglichsein als solches gerichtet ist.⁵⁶¹ Dieses herausgehobene Mögliche ist aber selbst aus einem bestimmten, wenngleich im Sinne einer Verdrängung negierten, Möglichkeitshorizont gezogen. Gerade in dieser Reduktion des Möglichen ist es als Man-Selbst realisiert.⁵⁶² Denn sofern zur Sprache selbst der durch die Stimmung aufgewiesene Horizont des Jenseits des Sprechens gehört, kann sich das Verhältnis zum Möglichen in ein singuläres Mögliches reduzieren, welches dann absolut gesetzt wird. So kann der Drang, „die jeweilige Befindlichkeit und das Verstehen über-rennen“⁵⁶³, weil eben das in der Befindlichkeit als Stimmung Mit-gegebene dieses Jenseits des Sprechens zwar in gewisser Hinsicht erfasst, aber als dieses nur reduziert erfasst wird, und zwar notwendig aus der öffentlichen Auslegung des Man heraus. Wenngleich die im Hang absolut gesetzte

⁵⁶⁰ Ebd.

⁵⁶¹ Vgl. ebd.

⁵⁶² Vgl. ebd., S. 181.

⁵⁶³ Ebd., S. 195.

Struktur der Gesetzmäßigkeit hier scheinbar negiert wird, so ist sie dennoch wirksam, nur dass jetzt ein Aspekt aus ihr heraus absolut gesetzt wird. Beispiel dafür können Verschwörungstheorien sein, welche gerade ein Jenseits des öffentlichen Sprechens postulieren, welches als „wahres“ Sprechen verstanden wird und gleichzeitig über seine Verborgenheit die öffentliche Ordnung stützt. Eine ähnliche Figur findet sich auch im Begriff der Authentizität, wie er in den letzten Jahren in der Öffentlichkeit verwendet wird, aber auch in der Heidegger-Rezeption immer wieder als Übersetzung von Eigentlichkeit verwendet wird,⁵⁶⁴ sofern Authentizität in diesem Sinne als Echtheit oder Ursprünglichkeit verstanden wird, welche jenseits der durchschnittlichen Verständlichkeit des Man angesetzt ist. Diese ist aber keine Verfallserscheinung, sondern zunächst die Weise des Erscheinens von Sprache als Ausgesprochenem. Diese ist „als festgelegte“ eben notwendig „anderen verfügbar“, und als solche „gehört sie jedem“.⁵⁶⁵ Wäre Authentizität jenseits von dieser, dann wäre sie als eine Privatsprache unverständlich. Diese jedoch als notwendige und auch Erreichbare zu postulieren, entspricht eben dem Drang in das Jenseitige der Sprache, sofern das Jenseits des Aussprechens schlichtweg als Aussprechbares reduziert wird. Die Banalität einer solchen Reduzierung zeigt sich gerade an historischen oder auch bestehenden Geheimzirkeln, deren tatsächliches Jenseits des öffentlichen Sprechens häufig lächerlich wirkt, wird es tatsächlich öffentlich vorgetragen. So verweist z. B. Umberto Eco in „Das Foucaultsche Pendel“ gerade darauf, dass das Geheimnis nur als Motivation und Erklärung dienen kann, solange es als solches verbleibt, seine Aufschlüsselung verrät nichts anderes als die Durchschnittlichkeit desselben.⁵⁶⁶ Gleichzeitig greift Heidegger hier, insofern Eigentlichkeit eben nicht über die Struktur des Dranges organisiert ist, wenngleich sie Ähnlichkeit zu dieser besitzt, der Kritik am „Jargon der Eigentlichkeit“ vor, weil eine Vereigentlichung des Durchschnittlichen, wie Adorno sie dort kritisiert, letztlich nichts anderes ist, als dasjenige, was Heidegger im Drang beschreibt.

Hang und Drang sind daher beide im Man zu verorten, da sie ihre wesentliche Bestimmtheit letztlich aus der Welt nehmen, die durch das Sprechen des Man strukturiert ist.⁵⁶⁷ Da nun die Sorge die hinter dem Hang und dem Drang ste-

⁵⁶⁴ Vgl. z. B. Macann 1992 und Wrathall und Malpas 2000.

⁵⁶⁵ GA 18, S. 20.

⁵⁶⁶ Vgl. Eco 1989, S. 800ff.

⁵⁶⁷ Hier drängen sich zudem Parallelen zu den Begriffen von Neurose und Psychose in der Psychoanalyse auf, insofern die Psychose eine vergleichbare Reduktion der Welt auf eine

hende Ganzheit ist, welche je beide bestimmt, aber nicht als solche gegeben ist, steht auch die eigentliche Sorge in einem engen Verhältnis zu dem sprachlichen Horizont des Man, ist also nicht außerhalb von diesem, sondern muss, wie die Realisierung des eigentlichen Selbst, als Durchsichtigkeit der Struktur des Man gefasst werden. Die Gesetzmäßigkeit des Sprechens im Sinne eines Folgens und Folgerns aus dem explizit Gesagten und das Jenseits dieses Sprechens, welches durch die Stimmung erfasst wird, müssen daher beide in ihrem Zusammenhang die Struktur des Entwerfens der Sorge ausmachen. Daher muss das zunächst angesetzte Verhältnis von Vollzug und Modifikation in der Sorge immer schon in der umfassenden Welt des Man aufgehoben und negiert sein. Diese Sorge ist dabei aber wesentlich leer, da es bloße Übernahme und Individualisierung der Alltäglichkeit ist, da das Dasein als diese Sorge sich selbst nur versteht im Gerede, d. h. in der Weise des Horizontes des Sprechens, welcher die gesuchte Ganzheit der Sorge verdeckt. Daher ist das Man-Selbst in der Sorge ein „Niemand“. Das Sein-können des Daseins, als die Möglichkeit von Vollzug und Modifikation, ist zunächst eingegliedert in den öffentlichen Horizont der Auslegung der Welt, und damit sind gleichzeitig alle möglichen Modifikationen des Daseins eingeebnet auf den Bereich dessen, was „man kennt“, „man sollte“ und was „man für tragbar hält“.⁵⁶⁸ Darin liegt aber keine echte Modifikation, sondern im Wesentlichen nur die Gesetzmäßigkeit des Sprechens als Folgern und Folgen.

Das bedeutet nun aber auch, dass die in Drang und Hang gefasste Dimensionalität des Sprechens dafür einen wesentlichen Hinweis gibt. So sagt Heidegger, dass im Drängen die Sorge „*noch* nicht frei geworden [Hervorhebung vom Autor]“⁵⁶⁹ ist, obgleich diese im Drang auf das Dasein vereinzelt ist. So kann zunächst angenommen werden, dass die im Drang auffindbare Reduktion der Sorge auf je eine Möglichkeit einen Hinweis geben kann, nur darf diese nicht gleichzeitig den Horizont des Sprechens verschließen. *So muss auch der Horizont des Sprechens in seinem Zusammenhang des Folgens und Folgerns erhalten bleiben*, wengleich diese je gerade in diesem Zusammenhang auf ein Jenseits dieses Sprachhorizontes ausgerichtet bleiben müssen. Die Extremformen

Möglichkeit sein kann und die Neurose z. B. als Zwangsneurose sich vergleichbar stark auf die Gesetzmäßigkeit reduziert.

⁵⁶⁸ SZ, S. 127f.

⁵⁶⁹ Ebd., S. 196.

von Hang und Drang eröffnen daher den Horizont, in welchem die Sorge sowohl in ihrer Alltäglichkeit wie auch als Entwerfen gefasst werden muss.

IV.1.2. Das alltägliche Entwerfen

Diese Alltäglichkeit des Entwerfens als Hang und Drang gründet für Heidegger im Begriff der Gewissheit oder Sicherheit. Dies bedeutet auch, dass diejenigen Strukturen, welche hier als die logische Struktur des Aussprechens bestimmt werden, zunächst geschichtlich entstehend sind. Würde dies nicht bedeuten, dass das Gleiten oder Nachhängen in die Folgebestimmungen einer Setzung, die sich schon in einfachsten Schlussfolgerungen zeigt, damit zu bestimmten urgeschichtlichen Zeitepochen als solche existiert hat? Letztendlich gehört dies zu einer der Kernaussagen von Heideggers Geschichtsdenken, sofern er schon früh feststellt, dass die moderne Logik bestimmte ontologische Annahmen voraussetzt, welche sie selbst nicht begründen kann. Dies zeigt sich aber für Heidegger nicht darin, dass zu bestimmten Zeitepochen die Logik anders funktioniert, sondern dass Fragen ihrer Fundierung durch metaphysische Setzungen übergangen werden und damit das Immer-schon-gegeben-sein des Schlussfolgerns überhaupt zur Frage werden kann, wenn diese spezifische Zeitstruktur solcher Feststellungen betrachtet wird. Geschichtlichkeit des Schließens bedeutet daher nicht, dass vermutet wird, dass die Antike nicht eigentlich im Besitz logischen Denkens ist, sondern dass die wesentlichen Strukturmerkmale des Schließens als Wissen über das Schließen eine Geschichte haben. Darin liegt dann auch, dass das Schließen sich verändern kann, aber diese Bewegung ist reflexiv und nicht einfach evolutionär.

Diese Sicherheit, in welche sich das alltägliche Dasein flüchtet, ist für Heidegger nichts anderes als die aus der Metaphysik gegründete Gewissheit als Sicherheit des Wissens. Was aber versteht Heidegger unter Gewissheit, und ist dieser Begriff nicht primär wissenschaftskritisch? Auf den ersten Blick scheint dies so zu sein, bedenkt man aber, dass „die Wahrheit“ der Moderne „in der Gestalt der Gewißheit“⁵⁷⁰ auftritt, so muss der Begriff der Gewissheit grundsätzlich weiter greifen. Wahrheit meint aber nicht so sehr die Wahrheit einer Sache als vielmehr den Bezug zu dieser und wie dieser bestimmt ist.⁵⁷¹ Wahrheit wird so bereits vor „Sein und Zeit“ von Heidegger als Beziehung des Wahrverhaltes

⁵⁷⁰ GA 65, S. 141.

⁵⁷¹ SZ, S. 218.

gedacht.⁵⁷² In „Sein und Zeit“ denkt Heidegger diesen als Beziehung zwischen dem Erkannten und dem „Wie“ seines Erkennens,⁵⁷³ daher denkt Heidegger die Wahrheit entsprechend auch als Unverborgenheit,⁵⁷⁴ d. h. als das grundsätzliche Offensein eines Gegebenen vor jeder argumentativen Artikulation. Diese grundsätzliche Offenheit eines Gegebenen ist jene Ganzheit, in welcher oben die metonymische Sprachstruktur einen wesentlichen Teil von ausmacht, allerdings zusammen mit der Negativität. Die Gewissheit ist nun die Wahrheit, verstanden als eine *explizite und spezifische Artikulation*, d. h. als wahr wird dasjenige verstanden, welches vermittels eines Urteilsatzes artikuliert werden kann. Heidegger spricht sich nicht grundsätzlich gegen diese Art von Wahrheit aus, denn diese ist z. B. im Bereich der Wissenschaften notwendig: Ich brauche das Satzurteil, um meine Erkenntnisse anderen mitzuteilen. Daher gibt Heidegger die Mitteilung qua Gewissheit auch nicht auf. Was Heidegger aber fordert, ist, diesen Wahrheitsbegriff entsprechend zu fundieren im Wahrverhältnis selbst, d. h. das Verhältnis von Unverborgenheit als vorprädikativer Struktur und Verborgenheit zu explizieren und von daher den Begriff der Wahrheit zu fassen. Denn der Satz *als Fundament* ist, besonders wenn er schließend ist, nur metonymisch fundiert. Als Satz übergeht dieser sowohl den vorprädikativen Rahmen seiner Artikulation wie auch das Jenseits dieses Rahmens.

Die Fundierung dieses Wahrverhaltes, da er sich in die Verborgenheit erstreckt, muss nun aber auch die Bereiche erfassen, welche qua Stimmung als Unbestimmtheit, Versagung, Unvollständigkeit und damit als Erde gefasst sind. In diesen Bereich reicht allerdings die Urteils-wahrheit nicht herein, da sie Sicherstellung und Artikulation eines bereits metonymisch festgehaltenen Wissens ist. Daher verhindert die „Sorge der Gewissheit“ oder eben die „Sicherheit“ als „Macht“ das Offenbar-werden aller nicht urteilsgemäßen Strukturen,⁵⁷⁵ insofern der Satz als Fundament für Wahrheit genommen wird. Da die Gewissheit Artikulation des vorprädikativ Erschlossenen ist, aber so, dass als Wahres dasjenige anerkannt wird, welches der „*Richtigkeit* der Herleitung und Einpassung in eine gerichtete und errechenbare Ordnung“⁵⁷⁶ entspricht. Diese Ordnung ist aber als bestimmter Vollzug dem Verhalten zur Welt als

⁵⁷² Vgl. GA 20, S. 69f.

⁵⁷³ Vgl. SZ, S. 218.

⁵⁷⁴ Vgl. ebd., S. 219.

⁵⁷⁵ Vgl. GA 65, S. 120.

⁵⁷⁶ Ebd., S. 65.

Bezug vorgängig und wird durch die Abgeschlossenheit des alltäglichen verfestigt.

Weil nun diese Abgeschlossenheit ein seinsgeschichtliches Phänomen ist, hängt die Sicherheit mit dem Begriff des Setzens eng zusammen, denn nur dasjenige, welches vermittelt der Setzung *als Vollzugsmaß* gesetzt ist, kann für die Sicherheit als oberster Wert wirklich sein.⁵⁷⁷ Diese Sicherheit ist daher nach Heidegger das Maß des Seins als Subjektivität, nachdem dieses als Subjekt sich seiner Selbstsetzung gewahr geworden ist.⁵⁷⁸ Nur weil das Sein der Moderne als Subjektivität auftritt, also als Absolutes und gleichzeitig Setzendes, kann es das Wesen seines Seins, eben als Setzen, gleichzeitig auch als Maß der analytischen Bewertung dessen nehmen, was durch es als Wirklich oder Wert überhaupt gesetzt ist. Hierbei wird aber nicht eine Entität hinter diese Subjektivität gesetzt, sondern das Maß des Handelns und des Denkens wird als bestimmter Vollzugssinn gesetzt, welcher sich durch diese Maßsetzung eben das Fragen in seinen Grund selbst verbietet. Dieser Vollzugssinn ist deswegen keine Entität, weil er eben ein „Wie“ des Verhältnisses ist, welches oben als Zwischen gefasst wurde. Gleichzeitig ist derjenige Ort, an welchem solche Maßgabe als Grundsetzung möglich ist, vermittelt der Stimmung gegeben, welche aber eben außerhalb der Sicherheit als dem Maß der Subjektivität liegt. Dieser Gedanke Heideggers öffnet aber gerade nicht Tür und Tor für die Wertschätzung aller Unsicherheit, sondern fasst eben eine bestimmte Unbestimmtheit ins Auge, welche der Urteilswahrheit und damit auch der sprachlichen Artikulation zugrunde liegt und liegen muss.

IV.1.3. Die Unmöglichkeit als Erscheinung des Entwurfes

Nun lässt sich zuletzt die Erscheinungsform des eigentlichen Entwurfsbereiches klären. Denn was sich zunächst im Ausgangspunkt des Sprechens zeigte, solange aus ihm aber nicht herausgegangen wird, ist Folgendes: dass sich das Erscheinen desselben als ein Absolutes ausweist, da der Weltbezug der Alltäglichkeit kein „Anderes“ kennt bzw. Anderes als unmöglich und unwahr ausschließt. Daher versteht sich das Man in seiner Selbstausslegung als Fundament, auch im Hinblick auf die von Heidegger vollzogene Identifizierung der in der Metaphysik fundierten Bezugnahme auf die Welt als Vorhandenheit mit

⁵⁷⁷ Vgl. ebd., S. 181ff.

⁵⁷⁸ Vgl. GA 67, S. 182.

der Alltäglichkeit.⁵⁷⁹ So spricht Heidegger in „Die Geschichte des Seyns“ von dem Sein als der „Machsamkeit von Allem“⁵⁸⁰, damit ist die Fundierungsleistung des Man als „ens realissimum“ ausgeweitet. Denn die Vorhandenheit ist in ihrer seinsgeschichtlichen Herkunft ein Setzen eines Objekts durch ein Subjekt⁵⁸¹ und in der Universalisierung dieses Setzens als Macht und Machenschaft.⁵⁸² Das Man wird dann so verstanden, dass damit der als *unmittelbar* erscheinende Bezug zur Welt gedacht ist. Wie lässt sich dann ein Ausgangspunkt eines Entwerfens, welcher nicht alltäglich ist, genauer fassen?

Dies lässt sich an der Explikation des Verstehens in §32 in „Sein und Zeit“ verdeutlichen, denn diese Explikation wird getragen von der Hinsicht auf die Auslegung als alltäglichem Umgang mit der Welt. Allerdings weist Heidegger explizit darauf hin, dass die alltägliche Weise des Auslegens im „Modus der Echtheit“⁵⁸³ untersucht wird. Dieses alltägliche Verstehen ist also nicht bloß ein Fehler, sondern kann durchaus das Verstandene selbst treffen.

Verstehen hängt zunächst in einer fundamentalen Weise immer mit der Auslegung in dem Sinne, dass „Etwas als Etwas“⁵⁸⁴ verstanden wird, zusammen. Dieses Auslegen des Etwas liegt grundsätzlich im Rahmen der vorprädikativen Bedeutsamkeit.⁵⁸⁵ Das bedeutet, dass der vermittels der Möglichkeit erschlossene Horizont von Seinsmöglichkeiten durch das „Man“ der Alltäglichkeit immer schon bestimmt ist. Jede Auslegung versteht sich in einer Vor-Struktur aus dem Verstehen her, diese Vor-Struktur gibt den Rahmen vor, in welchem die Auslegung vollzogen wird. Diese Vor-Struktur hängt nun zusammen mit dem Entwerfen, sofern dieses gerade das Ergreifen einer Möglichkeit als Möglichkeit ist. Dieser Entwurf bestimmt den Rahmen dessen, unter welchem die Auslegung des „Etwas als Etwas“, also der oben bereits angesprochenen Als-Struktur vollzogen wird. Diese Als-Struktur kann auch, in einem grundsätzlichen Sinne, als Verstehen angesetzt werden, weil sie im Entwerfen fundiert ist.

Dass das Verstehen als Zukunft des Daseins in den Verweisungen des Man verwurzelt ist, macht Heidegger durch die sogenannte „Vor-Struktur“⁵⁸⁶ der

579 GA 29/30, S. 398ff.

580 GA 69, S. 38.

581 Vgl. GA 05, S. 132ff.

582 Vgl. GA 69, S. 72f.

583 SZ, S. 148.

584 Ebd., S. 149.

585 Vgl. ebd., S. 150.

586 Ebd.

Auslegung deutlich. Bevor ein beliebiges Etwas als Etwas ausgelegt wird, ist es bereits in dieser Auslegung bestimmt durch die *Vorhabe*, die den Bereich absteckt, in welcher das Auszulegende ist. Mit Blick auf die metonymische Dimension der Als-Struktur ist diese Vorhabe dann dasjenige Feld von Ersetzbarkeiten und Folgerungen, welches vom dem auszulegenden Etwas her erschlossen werden kann. Diese Vorhabe steckt daher nicht bloß den Bereich ab, in welchem ein auszulegendes Sein auftritt, sondern bestimmt dieses je auch durch diese Zugehörigkeit zur Bewandnisganzheit.⁵⁸⁷ Dabei ist hier aber auch die Verschiebung einer solchen Auslegung im Blick zu halten. Denn insofern die Bewandnisganzheit hier den Bereich eines Etwas bestimmt, reduziert sie dessen Sein wesentlich auf Ersetzbarkeit oder Folgebestimmung und macht dieses damit wesentlich verfehlbar, da äquivalent mit anderen Bedeutungen. Darin liegt, dass diese Vorhabe immer auch ein „Verbergen gerade durch ein Zeigen“⁵⁸⁸ impliziert, denn die sprachliche Indikation der Vorhabe verweist als solche gar nicht auf das je Auszulegende als Seiendes, sondern nur auf dasjenige Feld, in welchem bisher dieses Auszulegende begegnet ist, in welchem aber ein Abwesend-sein des Seienden liegt.⁵⁸⁹ Aus diesem metonymischen Feldbegriff der Bewandnis kann daher auch die dem Griechischen entnommene Begrifflichkeit Heideggers für Wahrheit verstanden werden. Die ἀλήθεια als Unverborgenheit verstanden, muss immer schon bezogen sein auf die Gefahr einer vorprädikativen Verborgenheit des Seienden dadurch, dass dieses nicht „in“ der Sprache ist.

Vermittels dieser Verborgenheit kann dann ein ψεύδειν als Fehlgehen durch die Möglichkeit der Verschiebung selbst auftreten.⁵⁹⁰ Daraus ergeben sich entsprechend zwei Weisen des Unwahren in der Alltäglichkeit. Einmal die Verborgenheit und des Weiteren die „Irre“, wobei diese zwei Weisen des Unwahren getrennt sind. Die Verborgenheit ist eine Grundbestimmung jedes Sprechens, wohingegen die Irre aus der „Vergessenheit der Verbergung“⁵⁹¹ entsteht. Diese Irre ist in ihrer Bestimmung schon in dem Vortrag „Vom Wesen der Wahrheit“ durch ein „Gehen“ und „Fortgehen“ im „Gangbaren, fort von

⁵⁸⁷ Vgl. ebd.

⁵⁸⁸ GA 34, S. 136.

⁵⁸⁹ Vgl. ebd., S. 140.

⁵⁹⁰ Vgl. ebd., S. 138.

⁵⁹¹ GA 09, S. 197.

einem Gängigen⁵⁹², der metonymischen Feldstruktur von Ersetzung und Folgebestimmung äquivalent und meint Lacans „Gleiten“⁵⁹³ der Metonymie. Aus diesem Gleiten heraus kann auch die *Vorsicht* verstanden werden, welche die Perspektive der Auslegung meint und damit dieses Etwas in der Vorhabe reduziert angeht, weil schlichtweg nicht alles an ihm gleichzeitig in den Blick kommen kann.⁵⁹⁴ Gerade aus dieser Perspektive kann jedoch, wenn das Gleiten der Metonymie mitbedacht wird, eben ein $\psi\epsilon\upsilon\delta\alpha\iota\nu$ im starken Sinne eines Sich-vormachens entstehen.⁵⁹⁵ Wenn eine Sache so reduziert aus der Welt heraus betrachtet wird, dabei aber die Verborgenheit nicht eigens thematisch ist, dann kann sich diese Sache durch dieses Gleiten zwar als bestimmt durch das metonymische Feld zeigen, dabei jedoch verdecken, dass es auf nichts verweist. Dabei kann das so Bestimmte, obwohl es an sich ontologisch zweideutig ist, als sicher und verlässlich erscheinen und damit die doppelte Indikationsstruktur, die der Bedeutung oder dem Signifikanten eigen ist, verdecken.

Aus dieser Vor-Struktur des Verstehens bestimmt sich zuletzt der Vor-griff,⁵⁹⁶ welcher die Begrifflichkeit meint, die sei sie endgültig oder vorbehaltlich, den Rahmen einer Herangehensweise an je Etwas bestimmt. Daher stehen wir mit Heidegger gesprochen immer schon in der Irre, welche aber, da sie die Begrifflichkeit unseres Verstehens immer schon mitbestimmt hat, sofern diese sich schlicht aus der Perspektivität selbst ergibt, gleichzeitig konstitutiv für die „Offenheit des Daseins“ ist.⁵⁹⁷ Wesentlich für jede echte Annäherung ist daher das Eingeständnis, dass diese Annäherung immer schon zwei-deutig ist, d. h. in einem doppelten Verhältnis zur Unwahrheit steht, welches im Streit von Welt und Erde zu fassen ist, der sich hier als Irre und Abwesenheit schon im Alltäglichen zeigt.

Was mit dieser Vor-Struktur angesprochen wird, ist das nur scheinbar einfache Phänomen, dass jeglicher Fakt immer in Rückbezüglichkeit auf bestimmte Auslegung ist, die in einer bestimmten Weise durch die Vor-Struktur modifiziert ist. Was diese Vor-Struktur jedoch bestimmt, als primär auf die Zukunft bezogen, ist die Auslegung des gegenwärtig Gegebenen im Hinblick auf die Erwartung dieser Annäherung. Die Vor-Struktur ist somit immer eingelassen

⁵⁹² Ebd., S. 196.

⁵⁹³ Vgl. Lacan: Schriften II, S. 180.

⁵⁹⁴ Vgl. SZ, S. 150.

⁵⁹⁵ Vgl. GA 34, S. 136.

⁵⁹⁶ Vgl. SZ, S. 150.

⁵⁹⁷ Vgl. GA 09, S. 197.

in eine vorprädikative Ganzheit von Möglichkeiten, welche im Verstehen von Welt gefasst ist. Die Vor-Struktur ist im Grunde ein Verstehen von Seinsmöglichkeiten, welche sich aus dem vorprädikativen Rahmen der Sprache bestimmen, daher kann das Verstehen als ein Verstehen des Daseins in seinem In-der-Welt-sein selbst gedacht werden.⁵⁹⁸ Daher ist die Irre auch nicht über das Fehltrüben zu fassen, sondern ein Sich-verlieren in den grundlegenden Sprachstrukturen und damit wesentlich identisch mit der Struktur des Man. Entsprechend braucht dieses Eingelassen-sein des Entwurfes in die Alltäglichkeit einen Einfluss, welcher nicht durch die prädikative Struktur der Sprache bestimmt ist. Was sich somit für Heidegger als Erscheinungsform desjenigen Bereiches zeigt, welcher durch den Entwurf eigentlich markiert werden soll, ist die Unmöglichkeit desselben aus dem Man heraus. *Die unmittelbare Erscheinungsform des Negativen oder Unbestimmten ist daher das Unmögliche oder schlichtweg Unwirkliche.*

Neben der durch die Stimmung vermittelten Öffnung des Seienden hin auf die in ihm schon liegende Negativität, wird diese Negativität daher gleichzeitig auch als Scheitern des alltäglichen Verstehens erfahren. Heidegger deutet dies an, wenn er in „Sein und Zeit“ vom „Unhandlichen“⁵⁹⁹ spricht. Der alltägliche Bezug des auslegenden In-der-Welt-seins kann gestört werden. In dieser Störung tritt jedoch nicht nur ein Scheitern der Auslegung hervor, sondern das sich der Auslegung entziehende tritt aktiv als Sich-entziehendes auf. In diesem Entzug treten aber die durch die alltägliche Auslegung eröffneten Bezüge des Um-zu und Wozu, also das „Etwas als Etwas“, erst als solche hervor. Heidegger nennt dafür folgendes Beispiel: Wenn mir der Hammer in der Hand bricht, so bin ich in meiner ganzen Aufmerksamkeit erst darauf gerichtet, dass dieser in seinem Sinn versagt. Diese alltägliche Störung kann daher analog zu der Störung gesehen werden, in welcher ein eigentlicher Entwurf fundiert sein muss, wenn dieser sich als explizit zweideutig verstehen soll. Diejenigen Störungen des alltäglichen Verstehens, die nicht bloß den alltäglichen Vollzug im Kleinteiligen stören, sondern den alltäglichen Vollzug unterbrechen, sind eben die Stimmungen. In den Grundstimmungen wird die alltägliche Auslegung so gestört, dass ihr Entwurf immer-schon gestört war und dies nun offenbar wird.⁶⁰⁰ Nur vermittels dieser Negation der Alltäglichkeit, als immer schon

⁵⁹⁸ Vgl. ebd., S. 158ff.

⁵⁹⁹ SZ, S. 355.

⁶⁰⁰ Ebd., S. 343.

teilweise negierter Welt, eröffnet sich aber der Bereich, den Heidegger als die eigentliche Entwurfsmöglichkeit des Daseins versteht; der Streit von Welt und Erde.

IV.2. Die Transzendenz des Entwurfes

Wenn bereits im alltäglichen Verstehen eine Verborgenheit gegeben ist, welche dieses Verstehen aber als unwahr ausschließen muss, dann muss ein eigentlicher Bezug zu dieser Verborgenheit denkbar sein. Das Verstehen ist in sich zunächst als zukünftig bestimmt, weil das Dasein aus den Möglichkeiten seiner selbst sowohl seine Vergangenheit wie auch seine Augenblicklichkeit oder Gegenwärtigkeit versteht. Dies mag zunächst eingängig klingen, meint aber gerade nicht, aus Plänen und Lebensentwürfen her unsere Situation zu fassen. Möglichkeit in Heideggers Sinne meint nicht, das Vermögen zu einem Lebensentwurf, aus welchem heraus dann die aktuelle Situation erfasst wird. *Möglichkeit im starken Sinne fasst nur das in der Einleitung bereits beschriebene Verhältnis von Stimmung und Entwurf als retroaktive Neustrukturierung eines Sinnhorizontes, in dem das Mögliche des Zukünftigen die Gegenwart und die Vergangenheit durchwirkt und bestimmt im starken Sinne.* Diese Bestimmung wird von Heidegger auch immer wieder als „Wagnis“ des Daseins gefasst. Besonders deutlich lässt sich dieser Begriff des Wagnisses an Heideggers Interpretation von Rilke zeigen: „Es [das Verhältnis des gründenden Seins zum gegründeten Seienden] besteht darin, daß das Sein jeweils das Seiende ‚dem Wagnis überläßt‘. Das Sein läßt das Seiende in das Wagnis los.“⁶⁰¹ Dieser Begriff des Wagnisses ist also unmittelbar im Zusammenhang mit dem Problem des Seins selbst verortet und damit gleichzeitig auch mit der Sprache: Denn Heidegger vollzieht eine starke Identifikation von Wagnis und Sein des Seienden: „[...]das Wagnis, das Sein des Seienden. Als dessen Bezirk dachten wir eigens die Sprache.“⁶⁰² Nun wurde oben bereits die Unterscheidung vom Sein des Seienden und dem Seyn als solchem eingeführt, dem hier scheinbar widersprochen wird, wenn mit dem Wagnis auch die volatile Wandlung selbst als das Seyn selbst angesprochen werden soll.

⁶⁰¹ GA 05, S. 279.

⁶⁰² Ebd., S. 315.

Aber Heidegger hat diese Differenz durchaus im Blick:

„Der Mensch ist zu Zeiten wagender als das Wagnis, seiender als das Sein des Seienden. Aber das Sein ist der Grund des Seienden. Wer wagender ist als der Grund, wagt sich dorthin, wo es an allem Grund gebricht, in den Abgrund.“⁶⁰³

Somit muss unterschieden werden zwischen dem Wagnis als Sein des Seienden und dem grundsätzlichen Wagnis vermittels des Abgrundes. Letzteres interessiert hier besonders.

Dieses Wagnis ist nun von seiner Struktur her identisch mit dem Entwerfen bestimmt. Dies lässt sich sehr gut verdeutlichen an der Eingeschlossenheit des Wagenden und des Entwerfers: „Zum Wagnis gehört das Loswerfen in die Gefahr. [...] Blicke das Losgeworfene außer Gefahr, dann wäre es nicht gewagt.“⁶⁰⁴ Da der Mensch nun besonders in diesem Wagnis steht, gerade weil er sich selbst mit wagt als eigentlich Gewagtes,⁶⁰⁵ dann lässt sich darin der Entwurf aus „Sein und Zeit“ lesen. Für den Entwurf gilt entsprechend, dass dieser „den Entwerfer [entfaltet] und [...] ihn zugleich in das durch ihn Eröffnete“⁶⁰⁶ einfängt, da durch diese Entfaltung des Entwerfenden der Horizont als Horizont gewandelt wird.⁶⁰⁷ Das heißt, ein solcher Entwurf ist immer auch Wandlung des Daseins als Entwerfer seines eigenen Seins. Der Begriff des Wagnisses meint, zugespitzt auf das abgründige Wagnis, zunächst ein Hineinbegeben in eine Wandlung, deren Konsequenz nicht einsichtig sein kann. Von daher lässt sich auch die in „Sein und Zeit“ über den eigenen Tod vermittelte eigentliche Entwurfsstruktur erläutern. In dieser wird der Bezug zur Möglichkeit im starken Sinne das *Vorlaufen* in den Tod als äußerste Möglichkeit verstanden,⁶⁰⁸ da in dieser die Selbst-Verwandlung offenbar werden kann. Die äußerste Möglichkeit muss daher diejenige sein, die als Möglichkeit (d. h. ohne Verwirklichung) das Dasein so verwandelt, dass von einer Transformation des Ganzen die Rede sein kann.

Die Bestimmung dieser Transformation muss sich also schon in „Sein und Zeit“ verorten lassen. Die formale Bestimmung der eigentlichen Zukünftigkeit ist dafür der beste Anhalt, denn diese bezieht sich auf diese äußerste Möglichkeit als eine unbestimmte und im Fall des Todes unbestimmbare Mög-

⁶⁰³ Ebd., S. 296.

⁶⁰⁴ Ebd., S. 280.

⁶⁰⁵ Ebd., S. 296.

⁶⁰⁶ GA 65, S. 56.

⁶⁰⁷ Vgl. GA 66, S. 326.

⁶⁰⁸ Vgl. SZ, S. 336.

lichkeit, welche nicht ein Vermögen-zu ist, sondern ein Offensein-für, welches nicht vom Dasein her bestimmt ist, aber dieses zu bestimmen vermag. Im Fall des Todes kann dies deutlich gemacht werden. Mein Vermögen-zum-Tode, meine formale Sterblichkeit ist etwas anderes als mein Verhältnis zum Sterben selbst. Dieses Verhältnis zum Sterben, mein konkreter Vollzug des Bezuges zur Sterblichkeit stellt mir die Unabgeschlossenheit meines Lebens vor Augen, das jederzeit und ohne Rücksicht auf einen möglichen Abschluss zum Ende kommen kann, gleichzeitig aber auch nicht abschließend bestimmt ist, also auch grundsätzlich wandelbar ist. Die Möglichkeit als Offensein ist so die Möglichkeit zur retroaktiven Neustrukturierung des Sinnhorizontes selbst. Dieser Begriff der Möglichkeit als eigentlicher Bezug des Daseins zur Zukunft⁶⁰⁹ muss daher in zwei Hinsichten gefasst werden, die zentral sind. Zum einen ist die Möglichkeit parallel zu Deleuze/Bergson als virtuell zu fassen, als eine nicht-numerische Vielheit bzw. für Heidegger eine Ganzheit, da der Entwurf sich auf das Ganz-sein des Daseins bezieht.⁶¹⁰ Zum anderen ist diese nicht numerisch, da sie bei jeder Differenzierung (Entscheidung) sich wesentlich wandelt und daher jede „einzelne“ Möglichkeit den Horizont als Ganzen verwandeln kann, d. h. es gibt ein *anderes*, ohne dass es *mehrere* gibt.⁶¹¹ Diese Wandlung des Horizontes ist gerade das Wagnis des Daseins, denn in der Wandlung des Entwurfes wandelt sich das Sein des Daseins und wird damit ein anderes.

Dieser Begriff der Virtualität, wie er von Deleuze in seiner Interpretation Bergsons ausformuliert wird, muss nun näher betrachtet werden. Dass Heidegger Bergson kannte, geht aus den Bezugnahmen in „Sein und Zeit“ hervor, daraus lässt sich aber noch keine Parallele zwischen dem Begriff der Möglichkeit bei Heidegger und dem der Virtualität bei Bergson konstruieren. Dieser Zusammenhang muss genauer erläutert werden, denn Heidegger benutzt den Begriff des Virtuellen nicht.

Der Begriff des Virtuellen, wie in Deleuze ausführlich, ist zunächst eine Eigenschaft, welche die kontinuierlichen Vielheiten bestimmt. Diese sind vor allem in der als subjektiv bestimmten Dauer (Zeit) gegenüber dem objektiven Raum als ein beständiger Übergang, ein Wandel und Werden bestimmt.⁶¹² Das

⁶⁰⁹ Vgl. ebd., S. 329.

⁶¹⁰ Vgl. ebd., S. 325.

⁶¹¹ Deleuze 2007, S. 59.

⁶¹² Vgl. ebd., S. 53.

Virtuelle ist nun die herausragende Eigenschaft der kontinuierlichen Vielheiten und wird in Hinsicht auf deren Teilbarkeit relevant. Interessant ist hier, dass Bergson zwischen der Teilbarkeit des Objektiven, dem Raum, und der Teilbarkeit des Subjektiven, der Zeit, unterscheidet. Objektiv ist in diesem Sinne dasjenige, welches auf unendlich unterschiedliche Weisen unterteilt wird, keine dieser Unterteilungen stört jedoch das Ganz-sein und Ungeteilt-sein des Objekts. Die kontinuierliche Vielheit des Subjekts (Zeit), hingegen teilt sich ohne Unterlass, allerdings nicht so, dass bei dieser Teilung Mehrere gegeben werden, sondern diese sind bloß der Potenz nach. Gleichzeitig erscheint diese Vielheit auf jeder Stufe ihrer Teilbarkeit als unteilbar, und zwar deswegen, weil jede Teilung nicht mehrere entlässt, sondern die Vielheit als ganze wandelt, d. h. in ihr wird ein Teil ergriffen und im selben Moment wandeln sich alle anderen Teile auch. Die Teile der Zeit jedoch sind nicht im selben Sinne zusammengegeben, wie es die Teile des Objekts sind, welches immer als Ganzes dieser unendlichen Teilbarkeit ist. Die Zeit hingegen ist zunächst virtuell, d. h. in ihr ist eine Vielheit von unrealisierten, aber wirklichen Potenzen gegeben, welche sich bei dem Ergreifen einer Potenz grundsätzlich wandeln.⁶¹³ Daher kann davon gesprochen werden, dass in der Zeit eine Vielheit gegeben ist (andere Potenzen), ohne jedoch, dass davon gesprochen werden kann, dass diese mehrere sind, da die Potenzen sich im Ergreifen einer nicht erhalten. Diese Vielheit der Zeit verschwindet aber nicht, sondern verwandelt sich in ihrer Ganzheit, d. h. in allen Potenzen. Entsprechend sind nicht viele Zeiten, sondern nur eine Zeit.⁶¹⁴ Die Aktualisierung dieser Virtualität ist von sich selbst als ganzer nicht trennbar und gleichzeitig kontinuierlich, da sie im Aktualisieren nicht vergeht, sondern beständig als Horizont erhalten bleibt.⁶¹⁵

Heidegger spricht sich nun in „Sein und Zeit“ gegen die von Bergson vertretene Zeitauffassung aus, aber kritisiert diesen nicht im Detail, sondern sagt vielmehr, dass diese grundsätzlich noch im Rahmen der Zeit als einem Aspekt von Ontologie verbleibt und damit nicht die Radikalisierung des Zeitbegriffs vollzieht, wie Heidegger sie in der formalen Anzeige bereits andeutet: nämlich, dass das Objektive im Sinne Bergsons abhängig ist von der Temporalität des Seins. Entsprechend muss die von Bergson gefasste Virtualität der Zeit bei

⁶¹³ Vgl. ebd., S. 57.

⁶¹⁴ Vgl. ebd., S. 107.

⁶¹⁵ Vgl. ebd., S. 59.

Heidegger im Zusammenhang mit der formalen Anzeige gedacht werden und deren Vorrangigkeit des Vollzugs. Der Entwurf, der durch jede Entscheidung für eine Möglichkeit sich selbst verwandelt, ist ein anderer als der durch die Objekte des Wahrnehmens bestimmte, als Entwurf wandelt sich in ihm der Vollzug des Daseins selbst. Der Entwurf „entfaltet“ also „den Entwerfer und fängt ihn zugleich ein in das durch ihn Eröffnete“⁶¹⁶, da durch die Entfaltung der Horizont gewandelt wird,⁶¹⁷ welcher durch seinen virtuellen Horizont gleichzeitig Bestimmungsgrund des Gegebenen ist. Dieser zukünftige Wandlungshorizont bleibt entsprechend auch grundsätzlich als Möglichkeitshorizont erhalten, da Möglichkeit immer Sein-können des Daseins meint und erst mit dem Tod als äußerster Möglichkeit vergehen kann.⁶¹⁸ Da die Möglichkeit grundsätzlich eine Dimension der Unbestimmtheit in sich fasst, diese aber gleichzeitig als virtuelle auf das Ganze geht und dieses wandelt, ist die in der Möglichkeit gefasste Wandlung nicht vermittels einer Substanz-Akzidenz-Struktur fassbar.

IV.2.1. Die Virtualität des Entwurfes

Der Streit von Welt und Erde muss nun zunächst in Verhältnis gesetzt werden zur Virtualität des Entwerfens. Eine detailliertere Möglichkeit, diesen Begriff der Virtualität zu fassen, lässt sich auch mit dem oben dargestellten Indikationskalkül der „Laws of Form“ Spencer-Browns greifen, die bereits als Streit gefasst wurde, und macht einen wesentlichen Schritt in dessen Argumentation aus. Dieser Schritt ist im Kalkül als „J1“ oder „Initial 1. Position“ der primären Algebra bezeichnet und ist wesentlich auch für die später gefasste Zeitform und die der Form eigene Reflexivität. Die Stellung von J1 wurde oben bereits erläutert, hier soll nur kurz verortet werden, worum es in Bezug auf den Entwurf geht. Dieses Initial J1 wird abgeleitet aus der „form of position“, die in Kapitel 5 „A calculus taken out of the calculus“ bestimmt wird. J1 ist hier interessant, da es die Stelle der Leere in einem Ausdruck innerhalb des Kalküls Spencer-Browns einnehmen kann, und zwar an jeder beliebigen Stelle des Ausdrucks, ohne jedoch den Wert von diesem zu verändern, da J1 bei jeder Einsetzung von Variablen äquivalent mit dem leeren Raum ist, was in Theorem 8 bewiesen wird. J1 hat daher zunächst einen ähnlichen Stellenwert im

⁶¹⁶ GA 65, S. 56.

⁶¹⁷ Vgl. GA 66, S. 326.

⁶¹⁸ Vgl. SZ, S. 245.

Indikationskalkül wie die quadratische Ergänzung in der elementaren Algebra. J1 ist dabei in der primären Algebra des Indikationskalküls vor allem deshalb wichtig, da durch das Einfügen von J1 gezeigt werden kann, dass bestimmte demonstrierbare Transformationen der Ausdrücke möglich sind. Dabei bleibt natürlich immer die Äquivalenz der Ausdrücke gegeben wie auch bei der quadratischen Ergänzung.⁶¹⁹

Hierbei ist philosophisch interessant, dass die Algebra, welche die Äquivalenz von bestimmten und bestimmbareren Gefügen betrachtet, unabhängig von den konkreten Ausdrücken in J1 explizit auf einen leeren Raum verwiesen ist, wenngleich dieser nicht als solcher virtuell ist, da hier noch keine Zeit im Kalkül betrachtet ist. Es lässt sich aber, wenn diese Äquivalenzen nur mittels J1 möglich sind, also auf eine Markierung der Leere angewiesen sind, und zwar auf dieser sehr einfachen Ebene algebraischer Austauschbarkeit und Ersetzbarkeit, gleichermaßen annehmen, dass auch die metonymische Struktur der Sprache in sich diesen Bedarf der Leere trägt. Was sich in der Form of Position so darlegen lässt, ist die universale Ersetzbarkeit der Leere durch die Form J1, was Voraussetzung ist, für die Demonstration der algebraischen Feststellung von Äquivalenz.

Insofern aber zusätzlich Zeit in die Betrachtung aufgenommen wird und ein Ausdruck des zweiten Grades betrachtet wird (Equations of the Second Degree), ist diese Äquivalenz nur Ausdruck eines möglichen Zeitmomentes. Denn streng genommen sind Ausdrücke des zweiten Grades nicht mehr algebraisch formulierbar,⁶²⁰ denn falls sie als solche betrachtet werden, folgen Ausdrücke der Form:

$$A \neq A$$

Hier wird eine Nicht-Äquivalenz einer Variablen mit sich selbst ausgedrückt, wobei dies eben nur gilt, wenn man annimmt, dass ein zeitlich notwendigerweise unbestimmter Ausdruck auf dieselbe Weise *festgehalten* werden kann,⁶²¹ wie ein Ausdruck der primären Algebra. Hiermit wird also die Äquivalenz eines Ausdrucks mit sich selbst als Bedingung der mathematischen Schlüsse, eingegrenzt, und ihr wird ein bestimmter Bereich zugesprochen. Daher kön-

⁶¹⁹ Auch für die quadratische Ergänzung gilt letztlich, dass sie nur mittels der Einführung der Null sinnvoll denkbar ist. Vgl. Kaplan 1999, S. 132ff.

⁶²⁰ Vgl. Varela 1975, S. 6ff.

⁶²¹ Vgl. Spencer-Brown 1979, S. 57.

nen die Variablen der Ausdrücke zweiten Grades nicht, wie es Varela kritisiert,⁶²² aufgelöst werden, sodass ein Widerspruch entsteht, da diese Variablen, insofern sie die Unbestimmtheit zeitlicher Erstreckung in Form einer Oszillation beinhalten, nicht in eine der Richtungen der Oszillation hin aufgelöst werden können, ohne dabei ihren Status als Ausdrücke zweiten Grades zu verlieren und damit zu falschen Ausdrücken der Algebra zu werden. Dies bedeutet aber nicht, dass die Algebra aufgegeben wird, sondern nur, dass ihre Wirklichkeit eingeschränkt ist.

Sie muss aber eingeschränkt sein, um sie überhaupt zu bestimmen, da sie, nachdem mit ihrer Hilfe die Folgen der Form in Demonstrationen untersucht wurden, nicht den Bereich dessen, was ein Theorem bei Spencer-Brown eigentlich ist, betreffen kann, insofern Theoreme rein aufzeigend sind und dabei Demonstrationen, die vermittelt Äquivalenz folgern, nur Hilfsmittel sind. Sie können deshalb nur Hilfsmittel sein, da alle Ausdrücke des zweiten Grades zeitlich sind und in einer möglicherweise unendlichen zeitlichen Erstreckung gedacht werden. Demonstrationen hingegen, die notwendig aus endlichen Schritten bestehen, können somit nur eingeschränkt Aussagen über Ausdrücke ermöglichen, die zeitlich sind. Aus diesem Grund können Variablen der Ausdrücke zweiten Grades nicht äquivalent gesetzt werden mit Ausdrücken der primären Algebra, Varelas Kritik muss daher zurückgewiesen werden. Theoreme sind hingegen für Spencer-Brown nicht demonstrierend, sondern beweisend oder eben anzeigend bzw. indikativ, wie z. B. der Satz von Euklid, und können daher durchaus unendliche oder zeitliche Prozesse klären.

Will man von Spencer-Brown her einen Blick auf eine Logik des Virtuellen entwickeln, so muss diese notwendigerweise einen Rekurs auf eine doppelte Unbestimmtheit in sich tragen. Zum einen auf die Leere, welche je als Bedingung für die bestimmbare Leere auftreten kann und so auch Bedingung der Möglichkeit von algebraischer Äquivalenz ist und zum anderen auf die wesentliche Unbestimmtheit, welche die erste bestimmte Unbestimmtheit der Leere umgreift, besonders deswegen, da die Ausarbeitung der Theoreme des zweiten Grades eben nur explizieren, allerdings hinweisend anstatt demonstrierend, was im Vollzug des Unterscheidens oder der Form, wie sie Spencer-Brown nennt, liegt. Zeitlichkeit ist von der Ausarbeitung her so zwar erst nach der Algebra und Arithmetik angesetzt, allerdings liegt sie als Bewegung der Indikation schon in der Form selbst.

⁶²² Vgl. Varela 1975, S. 6.

Allerdings muss bedacht werden, dass Theorem und Demonstration beide eine wesentlich explikative Rolle spielen, auch im Fall des Theorems, welches durch Beobachtung expliziert, wohingegen die Demonstration durch Schlüsse expliziert. Hier ist aber das Problem gegeben, dass jenes, zu explizierende Etwas, bei Spencer-Brown die Form (und damit auch die *Form des Schließens umfassend*) selbst ist. Da nun aber diese Form niemals nur Gegenstand der Explikation ist, sondern auch Methode der Explikation, ist ihre Explikation gleichzeitig Reflexion. Dennoch bleibt dabei ihre grundlegende Setzung außen vor und kann erst im letzten Schritt der Laws of Form angedeutet, aber nicht bewiesen werden: „We see now that the first distinction, the mark, and the observer are not only interchangeable, but, in the form, identical.“⁶²³

Die Form der „Laws of Form“ ist in diesem Sinne die Form der Beobachtung bzw. der hinweisenden Beobachtung. Diese hinweisende Beobachtung verweist jedoch als Beobachtung auf einen Bereich, welcher eben nicht selbst die hinweisende Beobachtung sein kann, auf die, in diesem Sinne der Identität von Beobachter und Form, auch der Beobachter bezogen ist. Insofern ist es konsequent, dass Spencer-Brown neben der Formreflexion immer auch die Leere mit einbezieht, denn dasjenige, was nicht Form ist, aber konstitutiv für die Form ist, kann in der Form nicht anders ausgedrückt werden als vermittels der Leere oder dem „Void“. Diese Leere wird aber immer nur in einer „severed and mutilated condition“⁶²⁴ gesehen, da die Form als hinweisende Beobachtung unterscheidend ist und damit das Beobachtete (was hier nur die Leere sein kann, da jede Form nur noch nicht eine auf die Leere Reduzierte ist) nicht in seiner eigenen Weise, sondern nur vermittels der Form ausdrücken kann. Hierbei wird deutlich, dass auch die Einsetzung von J1 keine Explikation der Leere ermöglicht, sondern nur die Bestimmung der Form ermöglicht. Die Form selbst ist die „severed and mutilated condition“ der Leere. Daher kann die Leere als diese aber Grundlage der Form sein. Man kann mit Alenka Zupančič auch über den Bruch der Leere als Form sagen: „What splits into two is the very nonexistence of the one.“⁶²⁵ Wobei hier diese „nonexistence“ nicht dasselbe ist wie das Nicht-sein eines bestimmten Etwas. Ähnlich kommt Spencer-Brown auch zu dem über seine Untersuchung hinausweisenden Hinweis: „[...] we must abandon existence to truth, truth to indication, indication

⁶²³ Spencer-Brown 1979, S. 76.

⁶²⁴ Ebd., S. 105.

⁶²⁵ Zupančič 2017, S. 46.

to form, and form to void, that has so held up the development of logic and its mathematics.“⁶²⁶

Hier sind Existenz und Wahrheit, wenn sie in den von Heidegger verwendeten Begriffen gefasst werden sollen, als Vorhandenheit und Gewissheit zu verstehen. Was aber festgehalten werden muss, ist die Fundierung der Leere bei Spencer-Brown. Insofern nun aber die Form hin auf die Leere aufgegeben werden soll, bedeutet dies nicht eine Auflösung des Formgedankens, sondern eine Aufhebung im doppelten Sinne, dass nämlich die Form als wesentlich durch die Leere bedingt zu verstehen ist.

Damit zeigt sich aber eine spekulative dritte Weise,⁶²⁷ diese Leere oder Unbestimmtheit zu verstehen, nämlich als Bedingung der Form. Dann ist die Leere immer auch der „Raum“, in welchen die Form als Unterscheidung sich einträgt und auf welchen sie auch nach der Eintragung immer noch bezogen ist. Damit wird allerdings keine Verursachung der Form angenommen, insofern diese fundierende Leere hier nicht ein bloß nicht-intelligibles Etwas ist, sondern schlichtweg leer oder nicht ist. Denn hier darf nicht vergessen werden, dass Form und Leere rein formale Bestimmungen sind, die Leere daher auch nur mit der Form gegeben ist.

Eine wesentliche Einsicht in dieses Eintragen der Form wird nun aber in der Verbindung der drei Momente der Leere gewonnen. Denn das erste Moment der Leere als bestimmte Leere verweist auf eben jene Virtualität der Form überhaupt, weil jede „severance“ oder „mutilation“ der Leere durch die Form nicht die Leere verringert, sondern diese Leere in ihrem Verhältnis zur Form vervielfacht. Die Form ist in diesem Sinne also eine Teilung der Leere, die ihre Teile nicht verringert. Dabei spannt sich diese Vielheit in eine unbestimmte Vielheit bestimmbarer Leere auf, sobald die Unbestimmtheit der Zeit hinzugenommen wird. Dieses *Aufblühen* der Leere durch die Form liegt dann gegründet in der ursprünglichen Form als hinweisender Beobachtung, die in sich und auch in jeder weiteren Form, welche in die Leere gesetzt ist, durch ihr Setzen unmittelbar in eine Vielheit bestimmbarer Leere eröffnet werden kann. Dabei ist eben zentral, dass Form hier nicht ursprüngliche Form heißt.⁶²⁸ Jede hinweisende Beobachtung setzt so aus sich heraus einen Möglichkeitshorizont wei-

⁶²⁶ Spencer-Brown 1979, S. 101.

⁶²⁷ 1. Unbestimmtes/Leere als Abwesendes; 2. Unbestimmtes/Leere als Oszillation; 3. Unbestimmtes/Leere als Ab-Grund.

⁶²⁸ Vgl. Spencer-Brown 1979, S. 84.

terer hinweisender Beobachtungen und ist selbst in dem Horizont der Leere fundiert, was Spencer-Brown in seinen zählenden Ausdrücken auch zeigt.⁶²⁹ Da jede Form den Möglichkeitshorizont dadurch verändert, dass sie gesetzt ist, kann auch im Hinblick auf Spencer-Brown von einer Transformation dieses Möglichkeitshorizontes gesprochen werden. *Gerade im Hinblick auf ihre Wandelbarkeit ist die Möglichkeit der Leere als Grund zu fassen, da in ihr die Möglichkeit der Transformation des Möglichkeitshorizontes selbst liegt.*⁶³⁰ Für Heidegger ist jedoch eine solche Wandlung nur vermittelt des „Wagnisses“ des Entwurfes möglich. Insofern mit Spencer-Brown diese Wandlung des Möglichkeitshorizontes im Setzen der Form liegt, muss „Wagnis“ also mit dieser Setzung wesentlich zusammenhängen, wenn die hier vorgetragene Interpretation stimmig sein soll. Was aber ist zunächst dieses Wagnis des Entwurfes?

IV.2.2. Das formale Wagnis

Aus diesem von Spencer-Brown her explizierten Begriff einer Virtualität der Leere lässt sich nun die Bestimmung der Verhältnisstruktur des Entwurfes weiter fassen. Unmittelbar wird dabei deutlich: Der Entwurf kann zunächst kein Verhältnis oder eine Beziehung sein im Sinne einer schon bestehenden oder vorhandenen Relation, auch ist er nicht einfach im Sinne einer intentionalen Bezugnahme zu fassen, in welcher Subjekt und Objekt gleichsam vorhanden sind. Wenn in dem Entwurf der oben positiv gefasste Begriff der Setzung eine Rolle spielen soll, so muss Setzung im emphatischen Sinne die Bedingung eines Verhältnisses oder dessen Setzung sein. Den Entwurf mit Spencer-Brown anzusetzen löst dieses Problem, wenn so die Setzung einer Indikation und damit auch eines Verhältnisses zur Leere als Entwerfen verstanden wird, da das Indizierte vor der Setzung nicht als solches besteht, sondern schlichtweg die Leere ~~ist~~. Hier besteht also kein Verhältnis zwischen zwei Elementen, sondern es wird nur ein Herausstehen aus dem Ausgangspunkt, oder, mit Heidegger gesprochen, ein ek-sistentes Verhältnis gesetzt. Die Setzung muss sich daher auch als das Bestehende auf die Leere beziehen, die allerdings nicht als Etwas gefasst werden darf, sondern nur in der bestehenden Gesetztheit in der „severed and mutilated condition“ erhalten ist, wobei dies bedeutet, dass ein Teil der ursprünglichen Leere nun als Bestimmtes gesetzt

⁶²⁹ Vgl. ebd., S. 62ff.

⁶³⁰ Sie kann somit „Grund“ für das Ganze des Möglichkeitshorizontes sein, und zwar als Wandler des Horizontes.

ist, ohne dass damit die Leere verringert ist. Hierbei ist immer im Blick zu behalten, dass die verdinglichende Sprache über die Leere nur Annäherung ist. Darin liegt eben auch ein Vorteil des Kalküls, denn in diesem wird die Leere nicht verstanden, sondern nur in ihren Wirkungen untersucht.

Nach dem, was sich in der Untersuchung der Stimmung ergeben hat, behält aber gerade das Ding im heideggerschen Sinne auch in seiner Bestimmung das Nicht-sein bei, allerdings als strittig. Im Begriffrahmen von Spencer-Brown ist das Ding somit eine „severance“ oder „mutilation“ der Leere und damit ein Unbestimmtes als Oszillation, welches sich als Anzeige auf die Unbestimmtheit als fundierende Leere oder Abgrund bezieht (wobei natürlich der sprachlich-symbolische Charakter dieser Bestimmung zu betonen ist, denn Nicht-sein kann nur innerhalb von sprachlichen Bezügen gefasst werden). Weil so ein Zusammenhang zwischen Ding und Horizont besteht, wie oben dargestellt, lässt sich zunächst annehmen, dass der Entwurf auch als Wagnis zunächst partikular anzusetzen ist. Das Entwerfen ist also immer ein konkretes Entwerfen als Setzung oder Markierung eines Dinges. Soweit sich dieser Entwurf nun sowohl als Bewegung, d. h. als Setzung einer Form im Sinne der Unbestimmtheit des Streites wie auch als Virtualität einer hinweisenden oder anzeigenden Bewegung verstehen lässt umgreift der Entwurf letztlich auch den Aspekt der Leere, welcher bei Spencer-Brown als Fundierung der Form aufgegriffen werden kann.

Alle diese Aspekte der Unbestimmtheit in Bezug auf die Form lassen sich auch mit dem partikularen Ding zusammenbringen, da keine Ur-Unterscheidung bei Spencer-Brown getroffen wird. Da bereits der Streit von Welt und Erde mit diesen Begriffen des Indikationskalküls zusammengebracht wurde und auch das Ding von Heidegger als Ort des Streites angenommen wird, lässt sich eine solche mögliche Gleichsetzung von Ding und Form hier begründet annehmen. Das Ding muss aber, wenn es so als Streit von Welt und Erde auftritt, daher auch immer als verschoben erscheinen oder eben als „severance“ und „mutilation“ des Abgrundes.

Diese Bestimmung als „severed and mutilated“ wird nun verstärkt, wenn sie auf die weiteren Bestimmungen des Entwurfes hin betrachtet wird. Wenn nämlich nun zunächst davon auszugehen ist, dass der Entwurf den Entwerfenden mit sich reißt, hier verstanden als Transformation des virtuellen Horizontes, nimmt diese Transformation die Bewegung des Entwerfens daher in den Entwurf als Wandlung selbst mit ein. Denn wenn der Entwurf als

Zeitekstase tatsächlich Bewegung ist und nicht bloß als zeitfreie Form betrachtet wird, ist zum einen der Ausgangspunkt des Entwurfes in dem Moment des Entwurfes bereits verlassen, weil der Prozess des Übergangs seinen Ausgangspunkt nicht zu erhalten vermag. Zum einen muss dieser Ausgangspunkt nämlich, solange er von der Bestimmtheit des alltäglichen Sprechens her erfasst ist, schlichtweg als Nichts erscheinen. Zum anderen muss man sich aber auch den oben dargestellten Begriff des Virtuellen vor Augen halten, denn wenn in der Verwandlung der Horizont der Möglichkeiten – und das bedeutet die Grundlage des Verstehens eines Gegebenen⁶³¹ – qualitativ wandelt, d. h. *in seinem Wesen als des ihm innewohnenden Maßstabs*, dann ist dasjenige, was als Leere Grund des Entwerfens war, im Entwerfen schon in seinem Nichts-sein auch durch die Bewegung selbst nur noch vermittels der „severed and mutilated condition“ erhalten.

Daraus folgt nun, dass diejenige Bestimmung der Form als „severed and mutilated“, sofern die Form selbst als ein sich vollziehendes Anzeigen der Leere als Abgrund verstanden wird, dass sie gerade in ihrer „severance“ und „mutilation“ ein Selbstverhältnis ausdrückt, welches sich über die Leere vermittelt. Die Formbestimmung als „severed and mutilated“ betrifft nämlich, an Heideggers Denken angelehnt, sowohl die alltägliche Struktur des Sprechens, welche sich in der Stimmung eben bereits als strittig erweist, wie auch eine jegliche über die Virtualität des Entwurfes vermittelte Neuordnung dieser Struktur des Sprechens. Das Verhältnis dieser beiden zueinander ist über ihren Grund als Abgrund gegeben, und damit ist die Wandlungsstruktur, die im Begriff der Enantiomorphie angesprochen wurde, hier erneut gegeben, und zwar als die fundierende Leere. Es ist jetzt möglich, das Verhältnis der Unbestimmtheit als „Spiegelachse“ zur Form weiter zu bestimmen. So hat sich in der Stimmung zwar eine dieser fundierenden Unbestimmtheiten der Leere gezeigt, und zwar als Wandelbarkeit und Unvollständigkeit der Sprache. Im Entwurf hingegen denkt Heidegger eine aktive Bezogenheit als Wagnis auf die Unbestimmtheit als Abgrund, die in der Stimmung eben nur als Effekt greifbar war.

Da allerdings die Eigenbewegtheit eines Entwurfes derart den in der Stimmung als strittig gefassten Ausgangspunkt des Entwerfens aufhebt, d. h. als Bewegung sich nicht selbst erhält, so liegt offenbar eine doppelte Verschiebung in einem solchen Prozess, zum einen diejenige, welche durch die

⁶³¹ Vgl. SZ, S. 146: „Der Entwurf betrifft immer die volle Erschlossenheit des In-der-Welt-seins.“

Unbestimmtheit der Erde Teil des Streites selbst ist, zum anderen aber auch die Problematik des Selbstbezuges im Entwurf, *weil der Ausgangspunkt als solcher ein immer schon verlorener ist und nur die Leere als Bezugspunkt gegeben ist*. Wenn das Wagnis zunächst die Eingeschlossenheit im Entwurf ausmacht, dann bezieht es sich sowohl auf die Unsicherheit dessen, was als Bestimmtheit des Maßes verstanden werden muss, wie auch auf das Verschwinden des Ausgangspunktes. Daher lässt sich übergreifend sagen, dass es nicht der Mensch ist, welcher bestimmt, was der Entwurf „leistet“, sondern er ist im Entwurf selbst der Verwandlung durch diesen Entwurf anheimgegeben und ausgeliefert.

Entsprechend dieser von Spencer-Brown her genommenen Bestimmung des Entwurfes lässt sich bereits in „Sein und Zeit“ ein ähnlicher Begriffszusammenhang finden. So ist der „existenziale Entwurf des Vorlaufens“⁶³² auch als eine Transformation zu greifen, wobei dieser Entwurf von Heidegger in „Sein und Zeit“ bereits so bestimmt wird, dass er sich auf „die Möglichkeit ungeschwächt *als Möglichkeit*“ beziehen muss und im „Verhalten zu ihr *als Möglichkeit*“ diese Möglichkeit ausgehalten werden muss.⁶³³ Er bezieht sich also nicht bloß auf eine Möglichkeit, sondern auf einen Möglichkeitshorizont, welcher gleichzeitig die Eingeschlossenheit des Daseins im Entwurf umfasst, denn dieser Möglichkeitshorizont ist mit der Endlichkeit des Daseins identisch. Daher muss das Dasein im Entwurf sich auf diese Möglichkeit als seine eigene Unvollständigkeit beziehen, sich also selbst als strittig setzen. Denn, da das Dasein selbst unter der indikativen Bestimmungsform gefasst ist, beinhaltet es als Ek-sistenz den Bezug auf seine eigene Unbestimmtheit oder Unvollständigkeit. Diese äußerste Möglichkeit des Entwurfes als Möglichkeit überhaupt und als die reine Form des Entwurfes bezieht sich in „Sein und Zeit“ daher auf den Tod als das ausstehende Ende des Daseins. Diese äußerste Möglichkeit hat sich oben bereits als Modell der Stimmung gezeigt hat:

„Die nächste Nähe des Seins zum Tode als Möglichkeit ist einem Wirklichen so fern als möglich. Je unverhüllter diese Möglichkeit verstanden wird, um so reiner dringt das Verstehen vor in die Möglichkeit als die der Unmöglichkeit der Existenz überhaupt.“⁶³⁴

Hierbei muss angemerkt werden, dass das Vorlaufen in den Tod und der existenziale Entwurf deswegen dasselbe sind, weil im Vorlaufen in den Tod das

⁶³² Ebd., S. 266.

⁶³³ Vgl. ebd., S. 261.

⁶³⁴ Ebd., S. 262.

Entwerfen in reiner Form vorliegt. Warum kann man dies sagen? Zunächst deshalb, weil in Bezug auf den eigenen Tod das Dasein sich selbst als Form im Sinne Spencer-Browns fasst, als eine unvollständige Bestimmung eines virtuellen Bestimmungshorizontes. Gleichzeitig ist es als Dasein dieses Bestimmen selbst. In Bezug auf den Tod ist es als Bewegung hin auf diesen bezogen, ein stetig in der Bestimmtheit transformiertes Bestimmt-sein, dessen Bestimmung immer in dieser Bewegung ist. Hier fällt also, mit Lacan gesprochen, der Signifikant in sein Signifikat, weil die Form des Entwurfes als Form die Sache des Entwerfens selbst ist. Daher ist die Feststellung Heideggers, dass diese Möglichkeit als Möglichkeit für das Dasein absolut gewiss ist zentral.⁶³⁵ Denn die Bestimmung des Streites, wenngleich dieser Begriff noch nicht für „Sein und Zeit“ gilt, wird vermittels des Vorlaufens in den Tod als Gewissheit fundiert. Diese Gewissheit liegt darin, da im Vorlaufen das Entwerfen sowohl als intelligible Form, wie auch die Sache selbst ist. Allerdings ist trotz der Gewissheit dieses Strukturmoments des Entwurfes – hinsichtlich dieser Gewissheit, d. h. der Realisierung der Möglichkeit – diese Gewissheit vollständig unbestimmt: „Die eigenste, unbezügliche, unüberholbare und gewisse Möglichkeit ist hinsichtlich der Gewißheit unbestimmt.“⁶³⁶

Der Bezug zur Möglichkeit des Todes ist deswegen wichtig, weil sie als Identität von Form und Sache des Entwurfes und damit auch der Stimmung genommen werden kann. Die Verwandlung des Möglichen reicht – als sie selbst – in die Unbestimmtheit des Möglichen hinein, aber so, dass im eigentlichen Entwurf diese Unbestimmtheit erkannt ist. Strukturell liegt hier in der Gewissheit des Todes eine Identität von Begriff und Sache vor, wobei dieser Sachverhalt später von Heidegger als Streit formalisiert wird.

Dieser Streit, sobald er zu einem zentralen Thema aufsteigt, wird von Heidegger vielfach auf den Abgrund bezogen: „Abgrund: als Zeit-Raum des Streits; der Streit als Streit von Erde und Welt“⁶³⁷. Dieser Abgrund ist nun gerade der Ort, an welchem Gründe überhaupt verortet werden, denn der Abgrund ist immer „Abgrund des Grundes, d. h. der Wahrheit des Seins.“⁶³⁸ Als

⁶³⁵ Vgl. ebd., S. 264.

⁶³⁶ Ebd., S. 265.

⁶³⁷ GA 65, S. 346.

⁶³⁸ Ebd., S. 33.

dieser Abgrund, also als Gründe im Allgemeinen fundierender, wird dieser eben auch mit dem Nichts und der Unbestimmbarkeit charakterisiert:

„Dieses [die Wahrheit des Seyns; Anm. des Autors] aber ist immer im äußersten Verbergung, die Entrückung in das Un-erreichbare und Einzige, an den schärfsten und höchsten Grat, der das Entlang dem Abgrund des Nichts ausmacht und selbst den Abgrund gründet.“⁶³⁹

Diese Wahrheit des Seyns wird aber über „den Entwurf, d. h. die gründende Eröffnung des Zeit-Spiel-Raumes der Wahrheit des Seyns“⁶⁴⁰ vermittelt. Daher lässt sich die hier vorgelegte Interpretation der Entwurfsstruktur sehr gut mit denjenigen Bestimmungen in Zusammenhang setzen, welche Heidegger selbst formuliert. So kann nun auch der einleitend thematisierte Begriff der „Zerklüftung“ in Bezug auf die „severed and mutilated condition“ aufgeklärt werden. Zunächst scheint es so, als würde die Bestimmung oder Setzung, wenn sie als „severed and mutilated condition“ der Leere verstanden wird, schlichtweg von dieser als einem Absoluten abhängen. Dies übergeht jedoch die Tatsache, dass jede Setzung von Heidegger wie auch von Spencer-Brown als konkrete Setzung betrachtet wird. Die Setzung, Bestimmung oder Form ist daher nicht eine Ur-Teilung, die ihren Grund nicht mehr zu erreichen mag, sondern wiederholt sich in jeglicher Bezugnahme auf die virtuelle Leere als Möglichkeitsraum. Daher wird gerade im Verhältnis zum Tod, welches das Da-sein absolut konkretisiert, diese eigentliche Möglichkeit als Möglichkeit gefasst. Es gilt nämlich, die Leere nicht zu substantivieren und unter der Hand in ein Absolutes zu wandeln, welches nur über die Abständigkeit des Streites greifbar wird. Heidegger spricht sich, wie sich auch in Heideggers Schelling-Rezeption noch zeigen wird,⁶⁴¹ explizit gegen eine Absolutsetzung dieses Abgrundes „hinter“ dem Streit aus.

Stattdessen muss die Leere als Abgrund dieselbe Leere sein, welche als Überschuss in der Stimmung aufkommt:

„Allein, die Grundstimmung stimmt das Da-sein und damit das Denken als Entwurf der Wahrheit des Seyns im Wort und Begriff.

Die Stimmung ist die Versprühung der Erzitterung des Seyns als Ereignis im Da-sein. Versprühung: nicht als ein bloßes Verschwinden und Verlöschen, son-

⁶³⁹ Ebd., S. 236.

⁶⁴⁰ Ebd., S. 5.

⁶⁴¹ Vgl. auch Kapitel V.1. Dort wird Heideggers Schelling-Rezeption untersucht und gerade dieser Rekurs auf eine ursprüngliche Ganzheit von Heidegger selbst ausgeschlossen.

dem umgekehrt: als Bewahrung des Funkens im Sinn der Lichtung des Da gemäß der vollen Zerklüftung des Seyns.⁶⁴²

Die Zerklüftung des Seins ist damit gleichermaßen die Zerklüftung des Seyns, weil der Streit, welcher sich in der Alltäglichkeit, also dem Sein des Seienden zeigt, nicht in Bezug auf das Seyn als solches aufzuheben ist. Das bedeutet, dass trotz der Ansetzung des Entwurfes als fundamentaler Zeitekstase, dieser nicht über die Stimmung hinausgeht, sondern eine andere Bewegtheit innerhalb der Ek-sistenz des Daseins ist, die aber komplementär zur Stimmung zu verstehen ist. Zerklüftung als Begriff muss den Streit selbst bestimmen, und zwar jetzt auch in Hinsicht auf dessen Wandelbarkeit. Die Formulierung einer „severed and mutilated condition“ kann daher irreführend sein, wenn angenommen wird, dass eine ursprüngliche Ganzheit angesetzt wird. Stattdessen muss in dem Verhältnis zu dieser Leere diese wirklich als leer verstanden werden.

Das bedeutet, dass innerhalb der grundständigen Störung des Alltäglichen, die als Grundstimmungen verstanden wird, mittels eines expliziten Verhältnisses zur Möglichkeit als Möglichkeit im Sinne des Wagnisses nicht bloß ein Bezug zur Zukunft besteht, sondern darin auch ein die Zeitekstasen umfassender Rahmen eröffnet wird. Die Unsicherheit, welche in den Stimmungen als Angst gefasst war, ist also die Gewissheit des Entwurfes. Gleichzeitig ist diese Gewissheit des Entwurfes eine Gewissheit des Scheiterns, nicht weil am Ende jeder stirbt, sondern weil jeder Entwurf, da er eine virtuelle Transformation des Möglichen leisten muss, weder aus seinem Ursprung noch aus seinem Ergebnis heraus verstanden werden kann. Der Entwurf ist, aus der ursprünglichen Intention seiner Setzung heraus verstanden, nicht das Intendierte, sondern dessen Scheitern.

Daher muss der Entwurf, insofern Heidegger diesen als Zeitekstase setzt, dieser – trotz seiner Gleichursprünglichkeit mit den anderen Zeitekstasen – fundamental sein. Er ist nämlich positiv bestimmt die scheiternde Transformation des Ganzen. Es muss sich also ein fundamentaler Zusammenhang von Stimmung und Entwurf vom Entwurf her bestimmen lassen, welcher gleichzeitig die wesentliche Struktur des Entwurfes eröffnet. Diese wesentliche Struktur des Entwurfes muss dann aber auf die „unbefreite Macht“ als Abgrund bezogen sein und aus dieser heraus den umfassenden Rahmen der Zeitekstasen bestimmen. Diese Bezugnahme auf den Abgrund ist somit eine virtuell mäch-

⁶⁴² GA 65, S. 21.

tige Indikation, nun gilt zu klären, wie diese Indikation eine Ganzheit zu wandeln vermag, wobei diese Ganzheit eben die ausgängige Bestimmtheit ist.

IV.3. Der indikative Begriff des Entwurfes

Insofern das Wagnis und die Alltäglichkeit Ansatzpunkt für eine Bestimmung des Entwurfes sind, muss das Entwerfen primär eine Weise zu sprechen sein, da sowohl Wagnis wie auch die Alltäglichkeit primär Phänomene der Sprachpraxis sind. Daher ist anzunehmen, wenn das Problem der Virtualität und das Problem des Wagnisses betrachtet werden, dass es sich bei dem Entwurf um eine Art prekäres Sprechen, genauer um eine metaphorische Operation der Markierung der Leere oder eben mit Heidegger gesprochen um eine Dichtung handelt, welche den Abgrund oder das Seyn eröffnen soll. Daher ist anzunehmen, dass ein Begriff des Entwurfes letztlich indikativ sein muss, wobei diese Indikation eben das Unbestimmte markiert. Das Entwerfen, so lässt sich vermuten, wird eine solche Markierung eines bisher Unbestimmten sein, welche bereits in der Einleitung als Fundament des Verhältnisses von Stimmung und Entwurf gefasst wurde.

Entsprechend wird dem Entwurf als diesem prekären Sprechen schon in „Sein und Zeit“ die Vorrangstellung in der eigentlichen Zeitlichkeit zugesprochen.⁶⁴³ Diese Vorrangstellung des Entwurfes führt zu der bereits angesprochenen Feststellung, dass die Zukunft bestimmt, wie die Vergangenheit war. Diese Vorrangstellung muss sich aber jetzt aus der spezifischen Struktur des Entwurfes ergeben, d. h. sie muss in der formalen Dimension des Sprechens als Aussprechen fundiert sein und muss nun im Hinblick auf die Struktur des Streitigen herausgestellt werden.

Die Stimmung, wie oben festgestellt wurde, ist die Weise, in welcher die metonymische Sprachganzheit, die Heidegger als Welt bestimmt in dem Zeitmodus des Schon-da, als Gewesene ist. Daher ist Welt zunächst bestimmt aus dem Gewesenen und den Folgen aus diesem. Damit muss sich die Transformationsleistung des Entwurfes aus einem übergreifenden Zeitbezug, welcher dieses Schon-da umfasst, fassen lassen. Denn bisher wurde nur gezeigt, dass Heidegger diesen als transformierend versteht. Es hat sich gezeigt, dass dasjenige, was die Stimmung primär eröffnet, eine sprachliche Ganzheit ist, mit welcher gleichursprünglich eine Negativität oder Leere gegeben ist. Es macht

⁶⁴³ Vgl. SZ, S. 329.

zunächst Sinn, kurz zusammenzufassen, was sich bis hier als existenzieller Zusammenhang des Streitigen ergeben hat:

Die Grundstimmungen geben dieses alltägliche Ganze so, dass in ihnen eine Wandlung der Weise des Gebenseins eintritt, die jenes Ganze als bereits unbestimmt eröffnet. Dieses Unbestimmt-werden als Abwesenheit von Bestimmung verwandelt dasjenige, mit welchem wir glauben, vertraut zu sein. Dies ist aber so zu fassen, wie oben gezeigt wurde, dass sich allein in der Intelligibilität des Gegebenen eine Änderung vollzieht. Das Ganze des Gegebenen, was auf der Ebene des Sprechens verstanden werden muss, erweist sich als Form im Sinne von Spencer-Brown oder eben als Streit. In diesem Fremdwerden des Gegebenen öffnet sich gleichzeitig ein Horizont für dessen Wandlung als Entwurf. Denn da der Bezug zum Gegebenen als unbestimmter, aber möglicherweise bestimmbarer, gegeben ist, eröffnet dieses Gebensein die Möglichkeit einer metaphorischen Markierung dieses Überschusses des Bestimmten. Es wird also vermittels des Wagnisses ein Versuch der Bestimmung der Leere unternommen. Weil dieses unbestimmte Feld als solches markiert wird, kann diese Markierung dann im Sinne eines virtuellen Entwerfens nach Deleuze als Wandlung des alltäglichen Horizontes gefasst werden. Das heißt: Eine Verwandlung des Gegebenen im Ganzen eröffnet den Freiraum für den Entwurf. Damit wäre aber das Verhältnis umgekehrt, und die Stimmung erweist sich als fundamentaler als der Entwurf.

Diese wesentliche Unbestimmtheit ist, wie oben festgehalten, in der Unheimlichkeit, der Leergelassenheit des Gegebenen und im Entbehren des Maßes, gegeben: dies aber in einem Modus des Schon-da. Was die Grundstimmungen geben, ist nicht bloß Unbestimmtheit, sondern die wesentliche Unbestimmtheit des Streitigen, die in den Sachen im Ganzen selbst liegt als dem Sein des Seienden. Sie eröffnet an den Sachen, dass die Sachen sind, was sie immer schon waren, das τὸ τί ἦν εἶναι der Sachen im Ganzen. Was die Sachen sind, ist daher von dieser Unbestimmtheit her zu bestimmen. Insofern Sprache zweideutig, also verweisend sowohl als Signifikant auf andere Signifikanten, aber gleichzeitig auch immer bezogen auf das Unbestimmte des Nichts ist, sind die Sachen, soweit sie als solche zu fassen sind, auch wesentlich durch die Unbestimmtheit bestimmt.

Eine mögliche Bezugnahme auf diese Unbestimmtheit im Sein des Seienden ist das Fragen. Eine andere und eben für Heidegger fundamentalere ist die Form der Metaphorik, die oben entwickelt wurde. Diese Metaphorik, als er-

möglichst durch die Unbestimmtheit der Stimmung, muss ein wesentliches Moment des Entwurfes selbst sein, gerade wenn dieser in seiner Unbestimmtheit selbst durchsichtig ist. Gerade diese Durchsichtigkeit hinsichtlich des Wesens der Möglichkeit fordert Heidegger bereits in „Sein und Zeit“ vom eigentlichen Entwurf.⁶⁴⁴ Der Entwurf ist als solcher dann immer bestimmt als eine Art von Maß-gabe, also ein Versuch Bestimmtheit zu setzen, allerdings eine ‚machtlose‘, da sie prekär ist. Als Vollzug auf die Unbestimmtheit des Horizontes wird in dem Entwurf als Metapher dann Wirklichkeit oder Sein so strukturiert, dass eine Weise des Bezugs zu diesem Horizont als maß-gebende Metapher versucht wird, welche ‚scheitern‘ kann oder nicht, da sie entweder ein tatsächlich unbestimmtes Feld innerhalb der Bestimmtheit der Welt eröffnet oder sich als Verschiebung, also als Irre erweist. Das muss aber bedeuten, dass die Offenheit, in welche der Entwurf sich wirft, als konkrete immer schon-da war, wenn gleich sie vielleicht gerade erst erkannt wurde. Da die Unbestimmtheit, welche durch die Stimmung gegeben ist, nicht einfach die epistemologische Unbestimmtheit mangelnder Erkenntnis, sondern eine ontologische Unbestimmtheit als Wesen der Welt ist.

In einer solchen Strukturierung einer Offenheit wird diese als Anzeigbare aber retroaktiv wirklich, d. h. als immer schon da Gewesene. Die eröffnete Offenheit des Entwurfes muss bisher eine unbestimmte, d. h. ungegebene Offenheit, gewesen sein, da die Stimmungen eben die Unbestimmtheit des Ganzen geben. Diese Unbestimmtheit ist letztlich, was Heidegger die verborgene Macht in der Geschichte des Seyns nennt. Damit diese Offenheit mehr wird als ein Wabern von Unerkanntem, muss sie irgendwie bestimmt sein, aber eben als bestimmte Unbestimmtheit.

Wenn der Entwurf als Metapher aber in sich die ontologische Unbestimmtheit als solche fasst, so muss er durch die Metapher die Unbestimmtheit selbst strukturieren und somit Offenheit als bestimmte Unbestimmtheit oder Fragehorizont setzen. Wenn die Offenheit als bestimmte Unbestimmtheit gefasst ist, so ist das Angezeigte, da die Metapher eben nicht ein bestimmtes Etwas fasst, sondern eine bestimmte Unbestimmtheit, ein vom Moment des Stellens an *immer schon* anzeigbar gewesenes. Hier gilt es aber, den Begriff des Wagnisses vollends einzubeziehen, denn nichts garantiert, dass diese Markierung des Unbestimmten gelingt, dieses kann immer auch in die „Irre“ gehen, d. h. sich im Alltäglichen verlieren. Das heißt, dass die Metapher im Grunde das Ganze

⁶⁴⁴ Ebd., S. 262.

modifizieren kann, da eine Metapher, *wenn sie tatsächliches etwas anzeigt, was sich dann als schon-da erweist* und so unseren Blick auf die Wirklichkeit verändert, nicht mehr verschwinden kann. Zu diesem Primat des Entwerfens, insofern es das Feld des Sinnhaften transformieren kann, kommt aber noch hinzu, dass das Entwerfen zudem als ein Verhältnis zur Leere als Abgrund gleichzeitig das gewisse Selbstverhältnis des Daseins ist.

Daher ist die Zukünftigkeit die primäre Ekstase der eigentlichen Zeitlichkeit, denn sie kann retroaktiv bestimmen, was fragwürdig und damit bestimmbar ist, und zwar weil sie vermittelt dieses Ungrunds oder Abgrunds ein gewisses Selbstverhältnis ist. Dabei ist aber dasjenige, was unbestimmt ist und im Entwurf bestimmbar wird, durch das Vergangene dennoch mitbestimmt:

„Deshalb muß die geschichtliche Besinnung, die immer nur aus dem schaffenden Denken kommt, dem Gewesenen stets Vor-gabe leisten, d. h. mehr und Ursprünglicheres darin zeigen; und deshalb ist sie immer historisch falsch, aber geschichtlich wahr. Für die kleinen Rechner ergibt sich daraus das Erfreuliche, daß ja dann Platon und Kant u. s. f. alle schon alles gewußt haben.“⁶⁴⁵

Dieses Mitbestimmt-sein ist in dem formalen Modell gleichermaßen angelegt, da die Leere als Abgrund nur als Zerklüftung ist, aber der virtuelle Raum mit jeder Setzung zunimmt, eröffnen die Setzungen als Schon-da nicht nur Bestimmtes, sondern tragen immer auch virtuell Unbestimmtes mit sich. Durch dieses Unbestimmte kann wieder je ein Entwurfsraum eröffnet werden kann. Was Heidegger hier als Verhältnis von Stimmung und Entwurf fassbar und formal strukturierbar machen will, ist das in der europäischen Geistesgeschichte verwirklichte Fragen-in-die-Voraussetzungen, welche durch dieses Anzeigen einer Unbestimmtheit Voraussetzungen setzen. Dieses Setzen der Voraussetzung darf jedoch nicht als „schon-gewusst-haben“ der Früheren verstanden werden, sondern tritt als eigentliche Bewegung erst durch eine entwerfende Metaphorik in die Sache ein. Ein Stehen-bleiben wäre daher immer auch denkbar.

Ein Beispiel für dieses metaphorische Entwerfen der Voraussetzung, welches in der Einleitung von bereits angerissen wurde, ist das Auftauchen kafkaesker Momente in der Literaturgeschichte vor Kafka. Eine ähnliche Position findet sich auch bei T. S. Elliot: „What happens when a new work of art is created is something that happens simultaneously to all the works of art that preceded

⁶⁴⁵ GA 94, S. 358.

it.“⁶⁴⁶ Diese Veränderung des ganzen Horizontes von Bedeutung vermittelt des Entwurfes ist es, die Heidegger denkt, wenn er sagt, dass in der eigentlichen Zeitlichkeit die Zukunft die primäre Ekstase ist, denn nur von dieser her lässt sich die Restrukturierung der Vergangenheit denken.

IV.3.1. Die Indikation als Kräfteverhältnis

Bei diesem Zitat von T.S. Eliot wird nun gesagt, dass dieses Zusammenkommen von Unbestimmtheit und Bestimmtheit der Zeitekstasen dort wirklich ist, wo es als Seiendes oder Werk gefasst ist. Auch der Streit, soweit er über die Stimmung zu fassen ist, hat sich wesentlich um das Ding orientiert. Es ist also anzunehmen, dass auch der Entwurf eine solche Realisierung im Ding hat. Bevor diese Dinglichkeit des Entwurfes aber angesprochen werden kann, muss ein Element der Markierung thematisiert werden, welches mit dem Dingbegriff vorausgesetzt wird, nämlich die Eigenständigkeit oder Eigenbewegtheit des Unbestimmten, welches in der Markierung durch die „severance“ und „mutilation“ betroffen wird. Diese Eigenbewegtheit ist bereits als Charakteristikum der Erde angesprochen, die sich im Streit in einem Kräfteverhältnis zeigt.

Die Frage, die sich hier aber stellt, ist, ob ein solches Kräfteverhältnis nicht letztlich einen Naturbegriff im Sinne des Außersprachlichen fordert. Denn wenn eine Bewegtheit des Unbestimmten angenommen wird, so scheint dies durchaus auf einen Begriff der Natur zu deuten. Dieser würde eben auch, da zunächst die Sprachlichkeit des Weltlichen als genuin unvollständig gefasst ist, nicht in einen Widerspruch mit dem bisher Gesagten treten.

Was sagt Heidegger selbst über das Verhältnis von Streit und Natur? In GA 73.1 hält er unter der Unterschrift „Was die Philosophie denkt. Die Seinsfrage“ in Bezug auf die Natur Folgendes fest:

„Natur – ganz ursprünglich und anfänglich – φύσις – aus Welt und Erde – (Ereignis)“.⁶⁴⁷

Die φύσις, wie Heidegger sie als Begriff der antiken Philosophie versteht, wird als ein wirkliches Werden verstanden,⁶⁴⁸ nur dann, wenn es ein ruhendes Werden ist, also zur Vollendung gekommen ist. Weil Heidegger hier die φύσις mit

⁶⁴⁶ Eliot 1921, S. 44.

⁶⁴⁷ GA 73.1, S. 165.

⁶⁴⁸ Vgl. Kapitel V.4.

der Natur identifiziert und aus dem Verhältnis von Welt und Erde her fasst, kann im Streit selbst nicht ein Naturbegriff vorliegen. Daher steht für Heidegger der „Streit von Welt und Erde“ zunächst als Bedingung dem Begriff der Natur voran:

„Welt ist ‚irdisch‘ (erdhaft), Erde ist welthaft. Erde ist in einer Hinsicht ursprünglicher als Natur, weil geschichtsbezogen. Welt ist höher als das nur ‚Geschaffene‘, weil geschichtsbildend und so dem Ereignis am nächsten.“⁶⁴⁹

Diese Geschichtsbezogenheit der Erde (im Gegensatz zur „Natur“) ist es aber auch, die Heidegger hier in die Nähe einer Naturphilosophie rückt, wie sie auch bei Schelling zu finden ist, allerdings mit dem gewichtigen Moment, dass die Natur im Sinne des Außersprachlichen hier als Erde immer schon auf die Geschichte bezogen ist. Eine Vorgeschichte gibt es dann insofern nicht, als der Geschichtsbegriff ein spezifisch sprachliches Phänomen ist, was nicht bedeutet, dass über Erdzeitalter vor dem Menschen nicht gesprochen werden könnte, sondern nur, dass diese erst mit der Geschichte intelligibel sind. Ein von der Geschichte unabhängiger Naturbegriff hingegen setzt eben die formale Intelligibilität der Indikation des Natürlichen voraus, ohne sich in ein Verhältnis zu dieser zu setzen.

Die Gleichursprünglichkeit hingegen, die ein Zusammen von Erde und Welt ist, ist dadurch unmittelbar geschichtlich, da sie das komplexe Zeitverhältnis unmittelbar einführt, welches als Zusammenhang von Stimmung und Entwurf gefasst wurde. Heidegger versteht hier Natur letztlich als eine bestimmte Sinnmarkierung innerhalb der Welt, dieser ist der Streit vorangestellt, weil er das Problem der Markierung überhaupt betrifft.

Damit ist nicht gesagt, dass der Streit, als wesentlich mit Sprachlichkeit verknüpft, nun ein Kulturphänomen ist. Stattdessen müsste man mit Heidegger davon sprechen, dass nur vermittelt der Sprache als Indikation dasjenige Phänomen der Negativität überhaupt ergriffen werden kann, welches dann, aber retroaktiv, als Fundament des Natürlichen gefasst werden kann. Dieses ist über das Erleiden der Negativität gerade kein immanentes Phänomen der Sprache, sondern deren Grenze als Unbestimmtheit und eben Unaussprechbarkeit. Dieses Erleiden des Nichts oder der Negativität stellt Heidegger, auch

⁶⁴⁹ GA 65, S. 275.

in Bezug auf die Bestimmung der Negativität überhaupt, schon in „Was ist Metaphysik?“ in den Vordergrund:

„Denn die Verneinung kann weder als das einzige, noch gar als das führende nichtende Verhalten angesprochen werden, darin das Dasein vom Nichten des Nichts durchschüttert bleibt. Abgründiger als die bloße Angemessenheit der denkenden Verneinung ist die Härte des Entgegenhandelns und die Schärfe des Verabscheuens. Verantwortlicher ist der Schmerz des Versagens und die Schonungslosigkeit des Verbietens. Lastender ist die Herbe des Entbehrens.“⁶⁵⁰

Die Negativität, die Heidegger in der Erde als ein Prinzip des Streites bestimmt, ist gerade durch ihre aktive Wirkung fasslich und wird so als ein aktives Prinzip gefasst, dessen Wirksamkeit ein Erleiden hervorruft. Daher muss die Gleichwertigkeit von Unbestimmtheit und Bestimmtheit nach Heidegger als ein Kräfteverhältnis betrachtet werden, welches der Streit ist. Welt und Erde sind als Momente dieses Streites aber wesentlich dadurch bestimmt, dass sie als Kräfte, und das heißt, für Heidegger als Widerstände gegeneinander zu fassen sind.⁶⁵¹ Damit richtet sich Heidegger auch gegen eine mögliche Lesart der hier entwickelten indikativen Seinslogik: denn falls diese primär von der Weltlichkeit her gelesen wird und diese Gleichursprünglichkeit von Bestimmtheit und Unbestimmtheit in Richtung der Bestimmtheit als Form und Formalisierung orientiert wird, dann tritt man in den Blick der Informationstheorie ein, welchen Heidegger ablehnt:

„Die Formalisierung, die rechnerische Bestellbarkeit des Sagens, ist das Ziel und die Maßgabe. Das im Willen zur Formalisierung gleichsam notgedrungen und vorerst noch zugestandene ‚Natürliche‘ der Sprache wird nicht im Hinblick auf die anfängliche Natur der Sprache erfahren. Diese Natur ist die φύσις, die ihrerseits im Ereignis beruht, aus dem die Sage in ihr Regsames aufgeht. Die Informationstheorie begreift das Natürliche als den Mangel an Formalisierung.“⁶⁵²

Offenbar kann Formalisieren hier für Heidegger grundsätzlich gleichgesetzt werden mit dem metaphysischen Setzen, von welchem aus das Nichtformalisierte schlichtweg als Mangel erscheint. Die Unbestimmtheit, die auch als Mangel an Formalisierung gefasst werden könnte, muss aber als erlitten verstanden werden, und gleichzeitig so, dass sie nicht vollständig formalisierbar ist. Diese Unvollständigkeit der Formalisierung ist auf Grund der grundständigen Vershobenheit von Bestimmtheit überhaupt notwendig, die oben als

⁶⁵⁰ GA 09, S. 117.

⁶⁵¹ Vgl. auch die Bestimmung der Kraft bei Aristoteles und Leibniz in GA 33, S. 90ff.

⁶⁵² GA 12, S. 252.

„severed and mutilated condition“ oder Zerklüftung verstanden wurde. Daher kann diese Unbestimmtheit nicht bloß als Gegensetzen oder Gegenstand des Setzens oder der Formalisierung bestimmt werden. Das bedeutet also, dass die Negativität, da sie eine Eigenbewegtheit besitzt, die sich sowohl im Entwerfen als auch in der Stimmung zeigt,⁶⁵³ in dieser Bewegtheit selbst erfasst werden muss.

Heideggers Versuch, diese Bewegtheit der Leere zu fassen, kulminiert nun meines Erachtens im Begriff der Gabe. Dasjenige, welches die im Entwurf thematische Transformation der Welt ermöglicht, ist in dem späten Text „Zeit und Sein“ als ein „Geben, das nur seine Gabe gibt, sich selbst jedoch dabei zurückhält“, verstanden. Heidegger verwendet so dieses „Es gibt“ im Aufsatz „Zeit und Sein“ gegen das vom setzenden Subjekt her gedachte Machen oder Konstituieren. Das Geben dieser Gabe ist so als Gegenbegriff des Begriffs der Setzung zu verstehen. Gerade dann, wenn Heidegger den Begriff der Setzung, wie gezeigt wurde, umdeutet, wird im Begriff der Gabe die gegenläufige Bewegung, welche so auch Bedingung eines Gesetzten ist, markiert. Damit ist also jene im Entwurf bisher nur als zufällig greifbare Fundierungsleistung der Leere jetzt als eine Bewegung der Erde zu bestimmen. Diese Fundierungsleistung der Erde spricht Heidegger entsprechend auch schon in der ersten Formulierung dieses Begriffs an: „Die Welt gründet sich auf die Erde, und Erde durchragt Welt.“⁶⁵⁴ Dieser Streit wird in GA 69 auch in eine deutliche Verbindung mit der Gabe gesetzt: „Streit als Stätte der Entgegnung, Gabe der Gegnis“⁶⁵⁵, wobei hier mit dem Begriff des Gegnis eben die Bewegtheit derselben gefasst wird.

Dabei ist zentral, dass das Entwerfen, selbst wenn in ihm eine Setzung vollzogen wird, nicht vollends bestimmbar ist. Wenn das Sein, wie oben angeführt, vermittelt der alltäglichen Welt erscheint und diese die Verfestigung eines vorausgehenden Wandels ist, dann ist dasjenige, was diesen Wandel gründet, nämlich die in einem Entwurf ergriffene Möglichkeit einer vorhergehenden Modifikation, weder ein Grund im Sinne eines Anderen noch aber in der Welt selbst. Denn diese Möglichkeit hat ihren Ausgangspunkt, d. h. Ihren Möglichkeitshorizont, in welchem sie als solche war, durch sich selbst so verändert, dass er in der ursprünglichen Gestalt nicht mehr besteht. Die Gabe, weil in ihr

⁶⁵³ Einmal als Unheimlichkeit und ein anderes Mal als Fundierung der Bestimmtheit.

⁶⁵⁴ GA 05, S. 35.

⁶⁵⁵ GA 69, S. 124.

das Fundierende des Entwurfes liegt, hat sich also im Geben, selbst entzogen. Hier ist die verschwindende Vermittlung, die im Begriff der Enantiomorphie bereits aufgetaucht ist. Der wandelnde Entwurf als das ursprüngliche Streitverhältnis ist als Grund der Modifikation abwesend, die Wandlung hat aus ihrem Ergebnis her gesehen immer-schon stattgefunden. Daher ist das Entwerfen, sobald der Begriff eines virtuellen Entwurfes gedacht wird, immer nur von seiner Vergangenheit fassbar, da das Entwerfen sich retroaktiv in den Verstehenshorizont einschreiben muss. Der eigentliche Entwurf ist daher nur noch negativ als Spur zu fassen. So wie kafkaeske Literatur vor Kafka wie eine zeitlich verkehrte Spur von Kafka in die Vergangenheit reicht, der Zustand vor der Genese des Kafkaesken aber unwiederbringlich verloren ist.

Nur in der Unheimlichkeit des Erscheinens der Welt lässt sich so eine Spur dessen finden, was als Abgrund und Schon-da zum Grund des Seins wurde. Aber ob ein Entwurf eine solche Modifikation leistet, kann nicht vom Entwerfenden bestimmt werden. Dieses Geben des „es gibt“, gibt das Sein, nicht aber als Ursache, sondern als Verwandlung des Seins. Das Seyn, als abgründige Bewegtheit im Streit, kann daher im Gegensatz zum Sein als Ruhe der Alltäglichkeit verstanden werden, es muss als das *Wesen* einer geschichtlichen Wandlung verstanden werden, und entsprechend wird der Begriff des Wesens von Heidegger mit dem der Gabe verknüpft: „Wesen‘ nicht als *essentia*, *quiditas*, nicht als ‚Idee‘ und ‚Regel‘, sondern das Währende im Sinne des Ge-währen-den, Gewahren-den — das Ereignis.“⁶⁵⁶

Gleichzeitig ist dieses Wesen durch die Weltlichkeit und Alltäglichkeit als Ausgangspunkt immer auch teilweise bestimmt, aber eben nur vermittelt, in den Auslassungen durch das Weltliche als der unbefreiten Macht des Seyns. Daher muss Heidegger auch sagen, dass die „ganze Zerklüftung des Seyns [...] damit in der Richtung ihrer anfänglichen Offenbarkeit und Verhüllung schon mitentschieden“ ist.⁶⁵⁷ Da somit die Bewegung der Gabe selbst immer auch mitbestimmt ist durch die virtuellen Möglichkeitsräume der Welt und deren Ausgreifen, als Entwurf in diese hinein, kann durchaus von einem Kräfteverhältnis gesprochen werden. Sobald diese Kräfte also wirklich aufeinanderstoßen, zeigt sich eben diese geschichtliche Wesensbestimmung eines bisher bloß Unbestimmten. Diese ist aber auf den Entwurf als eben jenen Ausgriff in den virtuellen Abgrund, welcher als Gegenbewegung zur Gabe gefasst wird, ange-

⁶⁵⁶ GA 76, S. 351.

⁶⁵⁷ GA 65, S. 236.

wiesen. Dieses Ergreifen als virtueller Abgrund ist es nun, da in ihm Gründe gesetzt werden können, welches letztlich das Verstehen auch des Gegenwärtigen und Vergangenen fundiert. Da diese Unbestimmtheit den Horizont verändern kann und aus dieser Veränderung heraus auch das Verstehen von Gewesenem und Gegenwart vollzogen wird, sind die Verwandlungen des Möglichkeitshorizontes gleichursprünglich auf alle Ekstasen bezogen. Was Heidegger in „Sein und Zeit“ damit schon andeutet und später ausformuliert, ist die Abgründigkeit als Offenheit oder Lichtung dieser virtuellen Zukünftigkeit. Sie hat, als Vollzug der eigentlichen Zeitlichkeit, einen Vorrang vor den anderen Ekstasen des Daseins, in welchen dieses außer-sich ist.⁶⁵⁸

Diese Vorrangigkeit fundiert aber eben darin, dass im Entwerfen eine Ekstase liegt, also ein Herausgehen aus dem, was Heidegger als Welt anspricht. Der Ort dieses Herausgehens muss nun dasjenige sein, was Heidegger als das Ding bestimmt, in welchem diese Struktur von Gabe und Setzung als Streit gefasst werden muss. Das Markieren, auch wenn das Beispiel des Werkes von Kafka genommen wird, ist nicht eine unmittelbare Bezugnahme auf ein Ganzes, sondern die das Ganze transformierende Markierung eines Einzelphänomens. Dieses wird durch die Markierung dann in seiner Eigenmächtigkeit losgelassen. Dieses Losgelassen-sein ist je für die Setzung und Gabe anders zu fassen. Denn das Losgelassen-sein der Setzung in der Welt ist die primär als Drang und Hang bewegte Sorge, welche wesentlich nichts anderes tut, als – ausgehend von den Setzungen in der Welt –, in deren Konsequenzen zu gehen. Wie oben festgehalten liegt im Drang und Hang die Tendenz, vom Bekannten auszugehen und dessen Möglichkeitsraum auszuformulieren, ohne aber den eigentlichen, d. h. reinen Raum von Möglichkeiten zu erreichen, welcher nur im Scheitern gefasst werden kann. Dabei ist aber dieses Durchgehen der unmittelbar erscheinenden Möglichkeiten keine bloß negative Erscheinung dieser Transformation, sondern ihre Entfaltung.

Die Gabe hingegen, welche hier *als ein Hinweis auf die Bewegtheit der Unbestimmtheit* zu fassen ist, muss ihre Bewegtheit gerade in der grundständigen Transformation des Möglichkeitshorizontes als eines solchen haben, sie muss auch dem Setzen der Welt vorrausgehen. Diese Bewegtheit gründet aber zunächst in dem Ausgreifen in die Unbestimmtheit, als ein metaphorischer Eingriff in die Leere, also einer bestimmten unbestimmten Setzung, welche nicht wesentlich mehr setzt als ein Feld von Unbestimmten oder eine allgemeine Eigen-

⁶⁵⁸ Vgl. SZ, S. 329.

schaft eines Feldes. Insofern diese Setzung durch das Wagnis charakterisiert ist, liegt ihre Aussagekraft aber nur darin, inwiefern sie „scheitert“, also auf eine ihr gegenstehende Negativität aufschlägt und dabei diese nicht verhüllt, sondern zur Sprache bringt. Dieses Aufschlagen der Setzung, wobei Setzung hier positiv als Ausgriff in die Unbestimmtheit zu verstehen ist, ist die Gabe, die insofern sie Gegenbewegung zur Setzung ist, eine positive Negativität ist. Von Setzung zu sprechen kann daher irreführend sein, wengleich diese die Gabe miteinbeziehende Setzung, wie oben in Bezug auf Heideggers Kant Lektüre gezeigt, durchaus bereits im Begriff der Setzung liegt. Stattdessen macht es mehr Sinn, von Markieren oder mit Heidegger von einem Zeigen oder Anzeigen zu sprechen.

Dieses Markieren oder Zeigen muss sich dabei offenbar so auf ein Seiendes beziehen, dass dieses sowohl in der Sprache ist wie auch gleichzeitig außerhalb von dieser. Daher muss die Transformation des Horizontes, welcher das Sein des Seienden ausmacht, als wesentlich durch das „Ding“ vermittelt, in der hier aufgezeigten Bestimmung als Ort des Streites liegen. Damit vollzieht sich aber diese Transformation nicht vermittels des Daseins, sondern wird von diesem angestoßen und in ihren Konsequenzen erfasst, aber sie bleibt diesem auch in einem wesentlichen Sinne fremd. Wenn nun diese wesentliche Transformation mit Heidegger als Ereignis bestimmt wird, so muss diese sich vermittels des Dinges vollziehen, wobei einiges dafür spricht, dass dasjenige „Ding“, das hier besonders im Blick sein muss, das Wort-Ding ist, denn eine Markierung mag auch von anderen vorgenommen werden, aber sie ist markierend oder anzeigend, insofern sie in der Sprache ist.

IV.3.2. Die Urworte

Der Begriff eines Wort-Dinges in dem hier dargestellten Sinne findet sich nun bei Heidegger so nicht, allerdings spricht Heidegger von Urworten, zu denen er besonders die $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ zählt.⁶⁵⁹ Damit würde die Struktur des Wagnisses so gefasst, dass sie existenzial dem Sprechen oder genauer der Rede als Aussprechen entspricht. Die Stimme, die nicht lauthaft sein muss, nur Äußerung, wird so zum Wagnis par excellence.⁶⁶⁰ Anhand dieser Bestimmung von Urworten lässt sich auch das Verhältnis von Entwurf und weltlichen Folgebestimmungen von diesem Entwerfen hervorheben. Diese Urworte bezeichnet Heidegger

⁶⁵⁹ Vgl. GA 45, S. 131.

⁶⁶⁰ Vgl. auch Lacan: Die Angst, S. 335ff. (5. Juni 1963).

als Antworten, die weitere Fragen fordern,⁶⁶¹ die also sinnvoll als Markierungen eines Fragebereiches gefasst werden können. Nun ist mit der bloßen Markierung eines solchen Urwortes nichts entschieden, und dieses kann auch nicht bloß durch eine solche Setzung zum Urwort gemacht werden, sondern, so Heidegger, es muss aus diesem Wort eine „Grundstimmung“⁶⁶² erwachsen, welche aus sich heraus eine „Not“ und „Notwendigkeit“⁶⁶³ des Erschließens des markierten Bereiches mit sich bringt. Dabei ist diese Notwendigkeit in ihrem Vollzug nicht dasselbe wie die Folge, wie sie in der Alltäglichkeit von Hang und Drang liegt, sondern zentral durch diese erlittene Not bestimmt. Der Durchgang durch die Folgen des Urwortes $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$, was Heidegger als die Eigenheit der antiken Philosophie fasst, ist nicht ein Phänomen des alltäglichen Vollzuges, sondern ein Teil von dessen Genese. Diese Genese trägt somit in sich das in dieser Betrachtung wiederkehrende Verhältnis von sprachlicher Bestimmtheit und horizontal virtueller Unbestimmtheit des Fragens. Gleichzeitig kann man mit Heidegger diese Urworte, zu denen wohl auch „ens creatum“⁶⁶⁴ und „Setzen“⁶⁶⁵ gehören, als ursprünglich den Dingbegriff in seiner Unheimlichkeit gründend verstehen. Denn das Unheimliche ist in sich wesentlich als Möglichkeitshorizont zu bestimmen, der als virtueller Horizont eine Aufhebung unmöglich macht. Inwiefern „nötigen“ aber diese Urworte? Heidegger denkt dieses nötigen als ein „Nicht-aus-und-ein-Wissen“⁶⁶⁶, welches er differenziert in das „Nicht-ein-Wissen“ und „Nicht-aus-Wissen“. Diese bestimmen als Rahmen eine durch diese Urworte bestimmte Topologie des Fragwürdigen, die als „jenes Zwischen, in dem noch nicht bestimmt ist, was seiend ist und was unseiend, und wo doch auch schon nicht mehr die völlige Verwirrung der Ungeschiedenheit des Seienden und Unseienden alles in alles fort- und umherreißt“⁶⁶⁷ gefasst ist. Dieses Zwischen wird auch als „das *Auseinanderwerfen* dessen, was sich alsbald als das Seiende in seiner Seiendheit gegen das Unseiende bestimmt“⁶⁶⁸, gefasst. Heidegger verwendet also zur Bestimmung dieser Not der Urworte zunächst Begriffe des Ein- und Ausschließens und der Topologie, insofern dieser eröffnete Bereich auch als

⁶⁶¹ Vgl. GA 45, S. 131.

⁶⁶² Ebd., S. 129.

⁶⁶³ Ebd.

⁶⁶⁴ Vgl. GA 76, S. 290.

⁶⁶⁵ Vgl. GA 09, S. 445ff.

⁶⁶⁶ GA 45, S. 152.

⁶⁶⁷ Ebd.

⁶⁶⁸ Ebd.

„Raum‘ (Zeit-Raum)“ angesprochen wird und zuletzt der Trennung von Bereichen. Diese Urworte müssen eigentlich als Namen oder Markierungen verstanden werden, weniger als Gattungsbegriffe, denn sie haben zunächst keinen Inbegriff, sondern ihr Sinn ist das Verweisen auf etwas Unbestimmtes. Ihr Versetzen in eine Not ist aber nur dann plausibel, wenn dieses Verweisen eben ein Unbestimmtes im bisher Bekannten eröffnet und dieses daher selbst fragwürdig macht. Gleichzeitig ist das Versetzen in die Not, wenn in ihr „das *Auseinanderverfen* dessen, was sich alsbald als das Seiende in seiner Seiendheit gegen das Unseiende bestimmt“⁶⁶⁹ geschieht, auch immer ein Bestimmen des Maßes, welches Seiendes und Unseiendes voneinander trennt. Das bedeutet nun, dass in den Urworten verschiedene Elemente zusammenkommen: sie sind selbst eine Markierung des Streitigen, sofern sie nicht bloß das Seiende bestimmen, sondern auch das Nichtseiende. Heidegger spricht davon, dass dieses Maß des Seins als Unterscheidung „umherreißt“. Das Maß als Grenze ist somit selber in Bewegung. Daher nennt Heidegger dieses Markieren eben auch „Nicht-aus-und-ein-Wissen“, was im alltäglichen Sprachgebrauch eine verzweifelte und unsichere Situation meint. Dies scheint wieder zurückzuführen zum Begriff der Stimmung, und entsprechend ist dieses Versetz-werden in das Zwischen auch charakterisiert:

„die Stimmung versetzt uns je so und so in diesen und jenen Grundbezug zum Seienden als solchem. Genauer: die Stimmung ist dieses Ver-setzende, das dergestalt versetzt, daß es den Zeit-Raum der Versetzung selbst mitgründet.“⁶⁷⁰

Da Stimmung und Urworte gleichermaßen dieses Zwischen eröffnen, ist anzunehmen, dass beide in Bezug auf dieses Zwischen im Verhältnis zueinander stehen. Die Markierung geht mit der Stimmung zusammen, welche den markierten Raum als Erfahrung einer Ganzheit von Unbestimmtheit „mitgründet“, also gleichursprünglich mit diesem gründenden Entwerfen ist, das die Markierung vornimmt. Diese Gleichursprünglichkeit von Stimmung und Entwurf ist oben auch von der Stimmung her gefasst worden, insofern diese einen Rahmen von Entwurfsmöglichkeiten eröffnet. Ein eigentlicher Entwurf ist daher jener Entwurf, welcher diesen Möglichkeitsrahmen offenhält, indem er diesen benennt, ohne ihn zu verdecken.

Dies tut er aber, indem dieses Versetzen bzw. Versetzt-werden eben keine begriffliche Setzung ist, die damit einen Inbegriff oder eine Menge bestimmt,

⁶⁶⁹ Ebd., S. 153.

⁶⁷⁰ Ebd., S. 154.

sondern es ist einem solchen Inbegriff vorgreifend eine Bestimmung von Unbestimmtheit, indem diese als solche nur *markiert* oder *benannt* wird.⁶⁷¹ Ein solcher Name oder eine solche Markierung der Grenze von Seiendem und Unseiendem ist nun aber damit auf die Gabe im Sinne der Erde bezogen und muss gleichzeitig eine weltliche, d. h. sprachliche Artikulation sein. Der Name oder die Markierung der Grenze von Seiendem und Unseiendem ist somit ein Ort des Streitens, der als eine oszillierende Unbestimmtheit sowohl sprachlich strukturiert ist als auch auf Nicht-Sprachliches verweist. Als markiertes Nicht-Sprachliches fordert die benannte Grenze weitere Bestimmung, weil sie als bestimmtes Unbestimmtes in die Bestimmungsmöglichkeit des Sprechens hereingeholt ist.

Dabei muss gerade der Charakter dieser Markierung als Urwort dieses eigentlich als Ding im hier angezeigten Sinne auszeichnen, denn weil das Urwort wesentlich *ein objektivierter oder ausgesprochener Name* ist und als solcher eben auf eine bestimmte Unbestimmtheit verweist, muss diese Versetzung durch die Nötigung eben in dasjenige versetzen, was Heidegger als „Inmitten des Seienden“⁶⁷² bezeichnet, da dieses Markieren selbst den Menschen in ein „Zwischen“ von alltäglicher Sprache und der Erde versetzt. Die zwingende Dimension eines solchen Sprechens betont auch Lacan besonders im Seminar X.⁶⁷³ Denn Ausgesprochenes wird gehört und kann im Hörenden sowie im Sprecher selbst wirken, unabhängig von deren Einstellung zum Gehörten. Dieses Gehörte ist dabei sowohl unabhängig von der Intention des Sprechenden wie auch vom Hörenden.

Darin liegt nun auch die eigentliche Leistung des Denkens, sofern dieses Unausgesprochene als solches und in Bezug auf das Sein, d. h. auf die Bestimmung des Maßes, sich ausspricht: „Das Denken bringt nämlich in seinem Sagen nur das ungesprochene Wort des Seins zur Sprache.“⁶⁷⁴

Insofern dieses Denken als das Aussprechen des Ungesprochenen damit wesentlich als einzelnes Wort zu bestimmen ist, da es Name und Markierung ist und zudem nur in der Gleichursprünglichkeit von Stimmung und Entwurf steht, kann auch die Bestimmung dieses Zusammenkommens als Aussprechen des Wortes des Seins in seiner „Endlichkeit“ gefasst werden.

⁶⁷¹ In diesem Sinne benutzt Heidegger hier den Namen nicht wesentlich anders als Frege als eine Markierung der Leere.

⁶⁷² GA 45, S. 152.

⁶⁷³ Lacan: Die Angst, S. 335ff. (5. Juni 1963).

⁶⁷⁴ GA 09, S. 361.

Dieser Begriff des Wortes bzw. Urwortes von Heidegger impliziert nun ein bestimmtes Verständnis des Charakters des Wortes. Denn „Wort“ meint in diesem Sinne offenbar nicht einen Teil eines Satzes, sondern im weitesten Sinne eine Markierung, so scheint es sinnvoll, vom Wort-Ding zu sprechen, da dieses Wort-Ding nicht in die vorprädikativen Bewandnisstrukturen des Man einfügbar ist, dennoch aber deren Bezüge ermöglicht. Gleichzeitig ist das Wort-Ding nicht im Subjekt oder als gesetztes Objekt greifbar, sondern entzieht sich diesen Setzungen grundlegend. Da auch die Eröffnung eines Bereiches durch eine Markierung nicht ohne Bezugnahme auf Bestehendes vollzogen wird, muss das Wort auch Metapher sein, Metapher in dem Sinne, dass es aus einem bestehenden Bereich heraus eine Weise der Versammlung oder eine Verhältnisstruktur nimmt und mit dieser einen bisher unbestimmten Bereich aufschließt. Dabei steht offenbar der ursprüngliche Bereich des Wortes, dem die Metapher entnommen ist, innerhalb von metonymischen Verhältnisstrukturen. Dadurch eröffnen sich dann diese Verhältnisse als Möglichkeiten der Auslegung des bisher unbestimmten Feldes, insofern sie als formale Relationen in das neue Feld eingeführt werden. Diese Auslegung wird aber nicht einfach ermöglicht durch das Setzen der Metapher, sondern durch die Möglichkeit, durch Analogie diese Metapher überhaupt zu setzen, die nach dem Bisherigen eben in der Gabe liegen muss.

Dabei kommt nun dem Wort eine besondere Stellung zu, und zwar nicht dem Wort als Repräsentation einer Vorstellung oder Verweisung auf Bilder, sondern zum einen dem Wort als einem symbolisch-logischen Nexus innerhalb metonymischer Verweisung. Diese Verweisungen wurden oben bereits mit dem Begriff der Signifikantenkette, der von Lacan übernommen wurde, bezeichnet. Wenn nun das Wort eine solche Signifikantenkette markieren kann und dabei gleichzeitig nicht den Sachgehalt derselben meinen muss, sondern allein die Verweisungsstruktur derselben ausmacht, dann markiert die Metapher als Begriff offenbar die Möglichkeit des Wortes, als freie Form innerhalb anderer Verweisungsstrukturen eingesetzt zu werden. Das Wort in diesem Sinne kann als eine Formel verstanden werden, die eine bestimmte Verhältnisstruktur darstellt. Dies betrifft aber nur die Setzbarkeit des Wortes als innerweltlichem, nicht aber wird das Wort dadurch schon vermittels der Gabe transformierend. Weil diese Verweisungsstruktur eine virtuelle Transformation leisten kann, ist sie auf eine die Metapher als sinnvoll ermöglichende Analogie in den Sachen angewiesen, die aber vor der Setzung der Metapher nicht

artikulierbar ist. Daher ist das Wort im Sinne des Dinges als im Begriff vom Urwort, wie Heidegger es verwendet, mehr als nur die Verweisungsstruktur, die ihm zukommt, da es eigentlich eine formale Markierung eines unbestimmten Bereiches als eines solchen ist. Dieser Bereich des Unbestimmten muss dem Markieren, wie Heidegger am Begriff der Gabe deutlich macht, aber entgegenkommen, kann aber in diesem Entgegenkommen nicht einfach Bestimmtheit sein, sondern muss sich gerade als ein virtuelles Feld darbieten.

Das Wort, wenn es als Ding genommen wird, ist die formale Markierung eines Streites, die gleichzeitig als diese Markierung das Ding selbst ist, weil ihr zukommt, dass sie sowohl Bestimmtheit ist und aus dieser als der Alltäglichkeit heraus zugänglich ist, wie auch eine konstitutiv unzugängliche, da unbestimmbare Komponente trägt, die sich eigentlich nur als Spur und Grund der Vielfältigkeit möglicher Auslegung zeigen kann. Diese Spur ist allerdings nur „weltlich“, verweist darin aber auf ein Anderes, eben auf diesen Grund der Vielfältigkeit selbst. Da aber diese Vielfältigkeit weiterhin von Heidegger als notwendig bestimmt wird, muss ihr Verhältnis zu dem, was in den verschiedenen Aspekten von Unbestimmtheit als Virtualität und Leere angesetzt wurde, betont werden. Diese Nötigung wird besonders deutlich, wenn klar wird, dass durch das Auslegen der Urworte, diese in ihrer Bestimmung des Feldes, welches sie ursprünglich markiert haben, nicht einfach nur genauer werden, sondern je in Transformationen genötigt werden, welche aus dem Ansetzen der Grundworte als Transformationen eines zunächst Unbestimmten in ein Feld möglicher Bestimmung folgen. Auch das Innen eines solchen Feldes ist letztlich unbestimmt ist und jede Neubestimmung steht zumindest in der Möglichkeit, das Feld zu verändern. Die Urworte sind also besonders herauszuhebende metaphorische Eingriffe in das Sein hinein, insofern sie aus dem Virtuellen oder Möglichen heraus das Bestehende und Artikulierbare verändern. Dabei ist nun aber das Problem zu beachten, dass eine solche Transformation in ihrem Effekt, und dies zeigt gerade das Wort-Ding als Ding, vielleicht nur auf der Ebene des Ausgesprochenen erscheint. Die Konsequenz des Streites als eines solchen Ereignisses liegt in der Welt und damit in der Alltäglichkeit. Heidegger benennt dieses Phänomen bereits in „Sein und Zeit“:

„Gerede und Neugier sorgen in ihrer Zweideutigkeit dafür, daß das echt und neu Geschaffene bei seinem Hervortreten für die Öffentlichkeit veraltet ist. Es vermag erst dann in seinen positiven Möglichkeiten frei zu werden, wenn

das ver-deckende Gerede unwirksam geworden und das ‚gemeine‘ Interesse erstorben ist.⁶⁷⁵

*Das bedeutet, dass der Streit, wenn er in einem Wort auftritt, im Moment seiner öffentlichen Verwendung sich bereits als der Welt zugehörig und nur dieser zugehörig zeigen kann.*⁶⁷⁶ Dieses Verfallen zeigt sich essenziell in der Retroaktivität des Entwurfes fundiert. Dabei ist aber ein solches Verfallen nicht eine ethische Verfehlung oder eine lebensweltlich unfundierte Orientierung von Begriffen, sondern ein logisches Problem, welches in dem Geben eines Namens oder einer Markierung gegeben ist. Hiermit ist gerade die Gegenbewegung zur Bewegung der Leere gefasst, denn in dieser Markierung, wenn diese nicht mehr als Prozess betrachtet wird, zeigt sich nur das Markierte, die Leere oder das Nichts hingegen sind scheinbar nur der Rest, welcher übrigbleibt. In diesem Rest als Gegebenen, der Welt ohne Erde, kann dann das Vorstellen identisch mit der Welt gesetzt werden.⁶⁷⁷ Damit zeigt sich nun auch eine fundamentale Endlichkeit in derjenigen Maßgabe, also dem Sein, welche bestimmt ob etwas Seiendes und Unseiendes ist, insofern die Maßgabe selbst, die nach allem bisher Gesagten das Seyn ist, nur in diesem verschwindenden Streit aufscheint. Hiermit ist nun auch der apophantische Logos greifbar geworden, und die beiden Eigenschaften, welche oben der Metapher zugesprochen wurden, also die Markierung einer Unbestimmtheit und ihr mögliches Verdeckt-werden, finden sich im Urwort wieder.

⁶⁷⁵ SZ, S. 174.

⁶⁷⁶ Diesem Zitat aus „Sein und Zeit“, welches scheinbar eine Überdeckung des eigentlichen Gehaltes einer solchen metaphorischen Einsetzung eines Wort-Dinges markiert, steht allerdings, und dies muss hier angemerkt werden, ein Hinweis aus dem Kunstwerkaufsatz entgegen: „Die ‚Ägineten‘ in der Münchener Sammlung, die ‚Antigone‘ des Sophokles in der besten kritischen Ausgabe, sind als die Werke, die sie sind, aus ihrem eigenen Wesensraum herausgerissen. Ihr Rang und ihre Eindrucksstärke mögen noch so groß, ihre Erhaltung mag noch so gut, ihre Deutung noch so sicher sein, die Versetzung in die Sammlung hat sie ihrer Welt entzogen.“ Hier ist offenbar das gemeine Interesse zwar erstorben, aber durch die metaphorische Versetzung eines Werkes in einen anderen Kontext, bei gleichzeitiger Aufhebung des ursprünglichen Kontextes, dominiert der Sammlungskontext. Dieses Zitat aus dem Kunstwerkaufsatz spricht daher nicht gegen diese Deutung, sondern unterstützt sie noch, da die Versetzung des Werkes ähnlich einer metaphorischen Operation vonstattengeht.

⁶⁷⁷ Vgl. GA 65, S. 136. Heidegger betont hier die Abwesenheit vom Nichts und einem Unmöglichen als Nicht-machbaren eben in dieser Welt als Vorstellung. Die Welt im Streit hingegen ist explizit bildlos. Vgl. GA 65, S. 91.

IV.4. Zwischenbetrachtung II

Da nun der Streit als existenzielles Verhältnis von Stimmung und Entwurf zur Darstellung gekommen ist, lassen sich einige allgemeine und zusammenfassende Beobachtungen an der Form des Streites machen. Von Georg Spencer-Brown wurde in Kapitel II. der Begriff der Indikation übernommen, diese Indikation wird in den „Laws of Form“ von ihm im Kalkül mithilfe des „cross“ \neg vorgenommen, wobei dieses zunächst eingeführt wird als eine Bewegung innerhalb einer ersten und zufällig getroffenen Unterscheidung. Nun ist aber für die „Laws of Form“ insgesamt wichtig, dass sie mit der „Re-entry into the Form“ enden. Was in den „Experimenten“ dort gezeigt wird, ist die Ununterscheidbarkeit des Zeichens für die Indikation als einer Markierung der Indikation und der Indikation selbst.⁶⁷⁸ Dies ist wichtig, da damit das Indikationskalkül, welches im „cross“ die Bewegung in einer Unterscheidung markiert hatte, mit der Unterscheidung selbst zusammenfallen lässt. Das bedeutet also, dass die herausgestellten Eigenschaften der Bewegung in der Unterscheidung gleichermaßen Eigenschaften der Unterscheidung selbst sind. Das bedeutet auch, dass der imaginäre Zustand, welcher vermittelt eines reflektiven Verhältnisses innerhalb einer Funktion eingeführt und dann als imaginärer Zustand gefasst wurde, ein Zustand der Form selbst ist. Spencer-Brown sagt eben dies auch explizit in der Betrachtung desselben:

„And since \neg and $\neg\neg$ represent the only states of the form hitherto envisaged, if we wish to pretend that E3 has a solution, we must allow it to have a solution representing an imaginary state, not hitherto envisaged, of the form.“⁶⁷⁹

Dieser imaginäre Zustand wird dann als Oszillation in der Zeit gesetzt. Allerdings lässt sich hier, und zwar von Heidegger aus, dieser Ansatz einer bloßen Oszillation von zwei gegenüberstehenden Seiten kritisieren: Da dieses Bewegen in der Unterscheidung selbst mit dem Unterscheiden nicht zu trennen ist, ist es nicht bloß ein Schwingen in der Zeit. Stattdessen muss angenommen werden, dass die Unterscheidung selbst, in ihrer Setzung selbst, wie Heidegger bei Kant zeigt, einen solchen imaginären Zustand hat, welchen Heidegger den Streit nennt.

Dies muss allerdings nicht als ein Verwerfen des imaginären Zustandes bei Spencer-Brown gewertet werden. Stattdessen muss unterschieden werden zwi-

⁶⁷⁸ Vgl. Spencer-Brown 1979, S. 69ff.

⁶⁷⁹ Ebd., S. 58.

schen dem imaginären Zustand als der Form selbst und den Konsequenzen dieser Form, welche auch die Oszillation derselben umfasst. Da sich bereits zeigte, dass diese Form selbst als „severed“ and „mutilated condition“ der Leere greifbar ist, lässt sich vermuten, dass die Strittigkeit der Form darin zu gründen ist. Wobei zu betonen ist, dass diese Leere nicht *die Leere*, sondern jede Leere sein kann. Inwiefern ist die Form als Form also strittig?

Um dies zu klären, ist es nötig, zur Form als Bestimmung zurückzukehren, denn wenn die Form in sich selbst bereits strittig ist, dann muss sich dies am Bestimmen selbst zeigen. Wie oben dargestellt zeigt sich eben dies auch für Heidegger in „Was ist Metaphysik?“, denn was er dort zu zeigen versucht, ist eben die Bedingung der Leere oder des Nichts für eine indikative Bestimmung. Dieses Nichts hebt aber die Sicherheit der Bestimmung auf, wenn es zur Bestimmung hinzukommt, wie die Stimmungen Angst und Trauer gezeigt haben. Denn was Heidegger in Bezug auf Kant zeigt, ist die innere Abhängigkeit des Bestimmens selbst, welche sich als unsichere und unabgeschlossene Bestimmtheit des Bestimmten zeigt. Damit ist das Bestimmte nicht aufgehoben, aber es steht so in einem Verhältnis zur Leere, das diese seine Bestimmtheit beständig bedroht, während diese Bestimmtheit selbst, da sie zunächst als Alltäglichkeit und Man gegeben ist, als abgeschlossen und vollständig erscheint. Obgleich Spencer-Brown keinerlei „soziale“ Dimension in den „Laws of Form“ thematisiert, so spricht er dennoch von eben dieser Abgeschlossenheit der Bestimmung in der ersten Definition: „Distinction is perfect continence.“⁶⁸⁰ Diese Definition wird aber aufgehoben, sobald der „imaginary state“ eingeführt wird. Wobei dieses Aufheben die ursprüngliche Form nicht zerstört, sondern, wie im Zitat oben gesagt, erweitert.⁶⁸¹ Wie aber lässt sich diese Erweiterung fassen? Schließlich ist offenbar, dass das Nichts oder die Leere nicht mit der Bestimmung gleichzusetzen ist. Denn auch der Begriff der wesentlichen Unbestimmtheit, als imaginärer Zustand der Form, ist nicht bloß die Zweiheit dieser beiden.

Stattdessen macht es mehr Sinn, ausgehend von dem Bestimmen oder Indizieren, dieses selbst als teilweise unbestimmt zu verstehen. Die Indikation produziert, wie gezeigt wurde, immer einen Rest oder einen Überschuss, welcher aber als solcher nicht einholbar ist, sondern in jedem Versuch, diesen zu markieren, wird die formal anzeigbare Unbestimmtheit umfassender, wie auch bei

⁶⁸⁰ Ebd., S. 1.

⁶⁸¹ Vgl. Schönwälder et al. 2004, S. 68ff.

Spencer-Brown, wenngleich sie nicht mehr wird. Sie wird umfassender, da jede Indikation das Unbestimmte oder die Leere nur qua „severance“ bricht, dabei aber weiterhin Bestimmbares eröffnet. Dies wurde oben bereits in der Betrachtung der Virtualität bei Spencer-Brown gezeigt. Daher kann zwar in einer bestimmten Indikation von der Leere oder dem Nichts gesprochen werden. Wenn der Vollzug der Indikation jedoch diskutiert wird, macht es mehr Sinn, von Unbestimmtheit zu sprechen, um die Verwechslung von Leere und leerer Menge zu vermeiden.

Statt eine Zweiheit von Bestimmtheit und Unbestimmtheit anzusetzen, welche durch den Streit oder den imaginären Zustand vermittelt ist, macht es mehr Sinn, die Form selbst als imaginär oder strittig zu fassen. Diese ist zwar immer auch bestimmt und damit distinkt, aber diese Differenz der Form ist vor einer Differenz von Differenten. Denn sie unterscheidet nicht zwei Elemente, sondern hebt Etwas als Eins hervor, zählt es also als Eins, wie es Badiou ausdrückt.⁶⁸² Ein Gegenüberstellen des Bestimmten und Unbestimmten als zwei Elementen benötigt hingegen eine weitere Indikation, welche die erste einrahmt und so zwei Teile in einem indiziert. Die Indikation als Form hingegen ist in sich selbst nicht so deutlich in zwei Teile geteilt, da sie selbst imaginär ist. Sie ist im äußersten Falle, wenn dieser Fall als Teilung verstanden wird, eine *inkonsistente Teilung*. Diese inkonsistente Teilung, die einen Überschuss produziert, welcher immer auch mehr ist als das bloß Bestimmte, kann gleichermaßen nicht als Gegenüber gefasst werden, weil es zwar als Bedingung der Weltlichkeit gefasst werden kann, aber dennoch niemals ohne diese erfasst sein kann.

Damit wird ein wesentlicher Punkt des Kapitels II überwunden, denn der imaginäre Zustand kann eigentlich nicht, und dies zeigte sowohl die Retroaktivität als Verhältnis von Stimmung und Entwurf wie auch das enantiomorphe Verhältnis in der Stimmung, als Sich-selbst-gleiches gefasst werden, welches dann auf ein Anderes bezogen wird. Stattdessen ist die Identität sowohl des Gegenstandes wie auch jeglicher Subjektivität bereits gebrochen, sie ist weder Zweiheit noch Dreiheit, sondern eine Ein-heit als Bruch oder Riss. Anstatt diese so dargestellte Logik, wie sie eben auch dem Indikationskalkül zugrunde liegt, als zweiwertig oder sogar dreiwertig zu bezeichnen, sollte sie, in Anlehnung an Lacan, als unäre Logik gefasst werden.

⁶⁸² Badiou 2005, S. 38.

IV.4.1. Lacan und der Rest als „Objekt a“

Nun kann die Frage gestellt werden, wie sich dieser metaphysische Begriff des Grundes, wenn er sich erst vermittels eines retroaktiven Entwurfes aus dem Streit heraus konstituiert, an sich selbst fassen lässt. Mit Lacan und in der Folge z. B. mit Žižek ließe sich das Argument formulieren, dass diejenige unbestimmte Struktur, welche hier mit dem Begriff der Erde angesprochen wird, eigentlich ein Rest ist, welcher mit der Strukturierung der Welt nicht vollends übereingeht und nur als Rest bezeichnet werden kann und nicht eine gleichursprüngliche Dimension bezeichnet. Die Erde ist dann die Unvollständigkeit der Welt, oder diese wäre ein „Nicht-Alles“, wie es von Žižek formuliert wird. Um diesem Argument zu entgegnen und damit auch deutlicher herauszuheben, wie die Figur des Streites im Sein von Heidegger greifbar ist und wie nicht, scheint es sinnvoll, zunächst diesen Begriff des Restes bei Lacan zu verorten. Dieser ist meiner Auffassung nach im „Objekt a“ zu fassen. Dieser Zentralbegriff Lacans kann hier in seiner Bestimmbarkeit als Rest nicht abschließend bestimmt werden, aber es ist möglich, dies zu skizzieren. Hier wird dieser Begriff zunächst zurückgewiesen, im weiteren Verlauf des Textes wird es allerdings noch nötig, darauf affirmativ zurückzukommen. Grundsätzlich wird der Begriff des „Objekt a“ eingeführt, um eine bestimmte Bezugnahme auf den Bereich zu markieren, welcher jenseits eines artikulierbaren Bedürfnisses steht. Dieses Objekt wird ausführlich im Seminar IV „Die Objektbeziehung“ diskutiert:

„Die schmerzhaft Dialektik des Objekts, das zugleich da ist und niemals da, des Objekts, an dem sie ausgeübt wird, wird uns [...] symbolisiert. [Anhand eines Spiels; Anm. des Autors] Dies[e] Dialektik; Anm. des Autors] ist der Grund der Beziehung des Subjekts zum Paar Anwesenheit-Abwesenheit, Beziehung zur Anwesenheit auf dem Grunde von Abwesenheit, zur Abwesenheit, insofern sie die Anwesenheit konstituiert. Das Kind verdrückt in der Befriedigung die grundsätzliche Ungestilltheit dieser Beziehung. Es lullt das Spiel in der oralen Beschlagnahme ein. Es erstickt das, was aus der grundlegend symbolischen Beziehung hervorgeht.“⁶⁸³

Hier wird unmittelbar deutlich, dass die Ungestilltheit der Dialektik des Objekts vermittels ihrer symbolischen, d. h. durch den Signifikanten strukturierten Beziehung, bestimmt ist, die in dem zum Beispiel genommenen Kinderspiel verdeckt wird. Diese Strukturierung der Ungestilltheit durch den Signifikanten ist zunächst durch zwei Momente bestimmt: zum einen durch die

⁶⁸³ Lacan: Die Objektbeziehung, S. 216 (27. Februar 1957).

Trennung von Signifikant und Signifikat, die grundsätzlich jede unmittelbare Verweisung auf Objekte im Allgemeinen verunmöglicht,⁶⁸⁴ zum anderen aber auch durch dasjenige, was Lacan als „Gleiten“⁶⁸⁵ des Signifikanten bezeichnet. Damit ist gemeint, dass dieser nur als metonymisches Netz wirklich ist und gleichzeitig durch den Trieb beständig durchwandert wird, was die Bedingung unter anderem für das psychische Phänomen der Verschiebung ist.

Weil nun diese beiden Bestimmungen zur Hand genommen werden, kann man bei Lacan zwischen zwei grundsätzlichen Objekten unterscheiden.⁶⁸⁶ Das eine ist das Objekt eines Subjektes, das letztendlich als Tauschobjekt charakterisiert ist,⁶⁸⁷ welches auch in seiner ersten Fassung bei Marx diese wesentlichen Wandlungsstrukturen des Gleitens als der Äquivalenz und des Abstandes, als Abgrund zwischen Signifikant und Signifikat, vom Gebrauchsobjekt wesentlich trennt, im Grunde schon besitzt. Dieses Objekt ist, mit Heidegger gesprochen, eingefügt in die Bedeutsamkeit und existiert nur in ihr.

Das andere Objekt hingegen, das Objekt *a*, ist als Objekt zwar immer auch den Verschiebungen des gewöhnlichen Objekts ausgesetzt, wird aber von Lacan nicht als Objekt einer Intention oder eines Begehrens verstanden, sondern ist hinter diesem Begehren als Grund von diesem verortet.⁶⁸⁸ Da es hinter dem Objekt verortet wird, welches durch die repräsentativen Strukturen der Signifikanten vermittelt Tauschobjekt ist, ist das Objekt *a* daher auch jenseits des sprachlich Ausdrückbaren zu verorten, es ist also gerade durch diese Jenseitigkeit gegenüber dem artikulierten Bedürfnis bestimmt. Das Hervorstechendste dieser Klasse der Objekte *a* ist der Phallus, an diesem wird das Objekt *a* zentral von Lacan herausgearbeitet.⁶⁸⁹ Dies begründet Lacan an dessen zentraler Stellung im Ödipuskomplex, in welchem das Kind sein Verhältnis zum Gesetzhaften des Bedürfnisses über den Signifikanten des Vaters erfährt, welcher als Träger des Phallus und damit als aktiv und mächtig bestimmt ist. Diesem Objekt des Phallus ist nun aber wesentlich zu eigen, dass es fehlt, denn dieses Objekt *a* als Grund des Begehrens ist ein verlorenes Objekt.⁶⁹⁰ Da der reale Vater des Kindes niemals der Vater als Signifikant und damit eigentlicher

⁶⁸⁴ Vgl. Lacan: *The Psychoses*, S. 261ff. (6. Juni 1956).

⁶⁸⁵ Lacan: *Schriften II*, S. 36.

⁶⁸⁶ Vgl. Lacan: *Die Angst*, S. 118 (9. Januar 1963).

⁶⁸⁷ Vgl. ebd., S. 134 (23. Januar 1963), Lacan: *Die Übertragung*, S. 273 (22. März 1961).

⁶⁸⁸ Lacan: *Die Angst*, S. 131 (16. Januar 1963).

⁶⁸⁹ Im Folgenden wird der Ödipuskomplex in der Lacanschen Fassung diskutiert, ein Vergleich zum Freudschen Ödipuskomplex würde diese Arbeit sprengen.

⁶⁹⁰ Lacan: *Die Angst*, S. 138 (16. Januar 1963).

Träger des Phallus ist, hat der Vater den Phallus in gewisser Hinsicht auch immer schon verloren. Als Folge des Ödipuskomplexes ist es aber als dieses Nicht-Objekt gerade im Begehren angesprochen und an sein Fehlen selbst gebunden, um überhaupt zu erscheinen,⁶⁹¹ weil das Fehlen des Phallus diesen als solchen markiert und ihn zu *dem* herausgehobenen Signifikanten macht. Dies ist daher der Fall, weil es eine wesentliche Eigenschaft des Signifikanten selbst ist, negativ zu sein, nichts zu bezeichnen, gleichzeitig aber Struktur zu sein. Der Phallus als Signifikant ist so das wesentlich strukturierende Moment des Ödipuskomplexes und der Ödipuskomplex gerade durch das Umherwandern des Phallussignifikanten als anwesende Abwesenheit, zunächst in der Mutter dann im Vater, organisiert ist. Daher bestimmt Lacan den Phallus auch als Signifikant des Signifikanten, denn die Struktur der Signifikation als orientiert um die Leere ist in ihm offengelegt.

Dieses Fehlen bzw. die Negativität dieses Objekts *a* wird von Lacan weiter als Erleiden eines Schnittes bestimmt.⁶⁹² Insofern das Objekt *a* aber, da es grundsätzlich nur als verlorenes Objekt auftritt, gleichzeitig im Jenseits des intentionalen gesetzmäßigen Objekts dessen Grund ist, also grundsätzlich auch als Nicht-Objekt gegeben ist, kann es als Mangel des intentionalen Objekts auftreten. In diesem Schnitt fallen dann auch bei Lacan Angst und Begehren zusammen,⁶⁹³ da das Begehren durch das Objekt *a* bestimmt ist, diese Bestimmung jedoch immer einen unbefriedigten Rest lassen muss, welcher die Unvollständigkeit des Begehrens selbst markiert. Der Schnitt, welcher dieses Objekt bestimmt, ist daher eine erlittene Trennung, die das Nicht-Haben des Phallus im Ödipus-Komplex markiert, welcher letztlich als Symbol von Macht verliehen wird und daher wesentlich abtretbar und so auch durch eine Verlustangst vermittelt ist.⁶⁹⁴ Das eigentliche Verhältnis zu diesem Objekt, in welchem es als es selbst am stärksten erfahren wird, ist auch von Lacan als die Trauer des Analytikers bestimmt, in welchem das Objekt *a* gänzlich verschwindet⁶⁹⁵ und wodurch sich das Objekt *a* als etwas erweist, welches es nicht gibt. Das Problem, dass es das Objekt *a* „nicht gibt“, muss hierbei genauer betrachtet werden.

⁶⁹¹ Vgl. ebd.

⁶⁹² Vgl. ebd., S. 269 (8. Mai 1963).

⁶⁹³ Vgl. ebd., S. 302 (15. Mai 1963).

⁶⁹⁴ Vgl. ebd., S. 394 (26. Juni 1963).

⁶⁹⁵ Vgl. Lacan: Die Übertragung, S. 480f. (28. Juni 1961).

Denn das Objekt a ist zwar kein artikulierbares und ansprechbares Objekt, aber dennoch als „Rest“ einer Operation gegeben.⁶⁹⁶ Hierin liegt nun gerade der Unterschied zwischen dem heideggerschen Ding und Lacans Objekt a, denn bei Heidegger, wie anfangs hervorgehoben, fallen Operand und Operator wesentlich zusammen, sobald die Ebene des Ontologischen gegenüber dem Ontischen abgehoben wird. Das heideggersche Ding ist auch eine endliche Operation, die sich an sich selbst vollzieht, dabei fällt nun kein Rest an, sondern dasjenige, was nicht-weltlich ist, ist nur in der Bewegung selbst fassbar. Innerhalb von einem solchen Ding bzw. Werk kann nun die Erde als Unbestimmtheit herausgestellt werden, indem diese als der Rest als solcher thematisiert wird. Allerdings ist damit der Streit bereits abgeschlossen, seine Spuren lassen sich dann in der Alltäglichkeit als Rest bestimmen.

Daher kann man sagen, dass dieser Rest erst anfällt, sobald das Ding abgeschlossen und seine spezifische Welt und Erde nicht mehr als solche zugänglich sind. Die Verborgenheit oder Entzogenheit der Erde ist im heideggerschen Ding zunächst nicht durch das Man gedoppelt. Im Man jedoch ist diese Verborgenheit wie im Objekt a doppelt, sie ist zum einen verborgen durch die Verschiebungen des Man, d. h. in der Irre als der Verbergung der Verborgenheit, zum anderen ist die Erde jedoch selbst unbestimmbar und in dieser Hinsicht auch verborgen. Insofern der virtuelle Raum dieser Unbestimmbarkeit gleichzeitig der Rahmen des Entwerfens ist und damit das Schon-da des Vergangenen bestimmt, kann dieser eben auch Bedingung für intentionale Bezugnahmen des Begehrens sein. Wenn der dem Dasein externe Prozess, den Heidegger das Ding nennt, nicht mehr im Vollzug ist, sondern sich in eine Vergangenheit als Bedingung der Gegenwart reduziert hat, die erst wieder durch Angst und Entwurf geöffnet werden muss, dann kann dieser als derjenige Rest angesprochen werden, den Lacans Objekt a meint.

Dies entspricht auch der grundsätzlich therapeutischen Ausrichtung der Lehre Lacans, insofern diese als Erotologie eine Lehre des Liebens ist und diese wesentlich mit dem Mangel zusammenhängt, der im Objekt a liegt.⁶⁹⁷ Sie will also das Verhältnis zu diesem Rest, der im Vergangenen liegt, eröffnen, um damit einen Entwurfsrahmen zu schaffen, welcher das Lieben beinhalten kann. Dabei muss sie grundsätzlich durch zwei Verbergungen hindurchgehen. Heidegger hingegen hat keinen therapeutischen Anspruch und orientiert sich

⁶⁹⁶ Vgl. ebd., S. 146 (23. Januar 1963).

⁶⁹⁷ Vgl. ebd., S. 58 (30. November 1960), Lacan: Die Angst, S. 149 (23. Januar 1963).

primär an demjenigen aktiven Prozess, welcher im Rest resultieren kann. Daher kann Heidegger auch nicht die Erde als Rest fassen, sie ist gleichursprünglicher Teil des Streites als des eigentlichen Seinsprozesses, welcher das Objekt a als Rest absondern kann. Von einem Rest der Erde lässt sich nur sprechen, wenn der Vollzug des Streites ausgeblendet bzw. vom Ergebnis her im Man, d. h. innerhalb der Welt, die Spuren des eigentlichen Prozesses gesucht werden. Diese Fragerichtung ist aber aus der Perspektive der heideggerschen Philosophie notwendig eine ontische Frage, da sie den Vollzugsprozess thematisiert, welcher das in sich geschichtliche Sein und den sich in ihr vollziehenden Streit von seinen Konsequenzen her bestimmt. Die oben angesprochene ontologische Unvollständigkeit, wie sie von Žižek vertreten wird, ist von einer Perspektive ontologischer Unbestimmtheit greifbar, da der Streit die Vollzugsform dessen ist, was sich als Unvollständigkeit und unbestimmbarer Rest ergibt.

Damit ist aber das Problem, welches sich im Objekt a stellt, nicht aus der „Welt“, denn es wird nötig, darauf zurückzukommen, sobald der Technikbegriff Heideggers entwickelt ist. Denn dasjenige, was Lacan Objekt a nennt, wenn es im Zusammenhang mit der heideggerschen Philosophie verstanden wird, ist etwas, was als solches erst in der Moderne hervortreten kann und sich damit auch als wesentliches Moment der Geschichte erweist. Dabei ist die Frage, ob Heidegger dieses Objekt a als ein wesentliches Moment der Moderne übersehen hat, noch offen. Hiermit wird also nicht Lacan kritisiert, sondern die Perspektive von Heidegger und Lacan zunächst getrennt. Denn das Objekt a, d. h. auch als eines, dass es „nicht gibt“, ist trotz der Tatsache, dass es nicht Teil der Operation des Streites ist, etwas, das dessen Über-sich-hin-ausgehen wesentlich ausmacht, denn der Rest des Objekts a ist gerade nicht weltlich und trotzdem gegeben.

IV.4.2. Heideggers Reales?

Damit stellt sich nun erneut eine sehr wichtige Frage, die gerade in der aktuellen Diskussion um den spekulativen Realismus diskutiert wird. Dieser spekulative Realismus kritisiert den angeblichen Korrelationismus Heideggers, den unter anderem Quentin Meillassoux als Angriffspunkt auf Heidegger nimmt:

„Thus, the notion of Ereignis, which is central in the later Heidegger, remains faithful to the correlationist exigency inherited from Kant and continued in

Husserlian phenomenology, for the ‚co-appropriation‘ which constitutes Ereignis means that neither being nor man can be posited as subsisting ‚in-themselves‘, and subsequently entering into relation - on the contrary, both terms of the appropriation are originally constituted through their reciprocal relation: ‚The appropriation appropriates man and Being to their essential togetherness.‘⁶⁹⁸

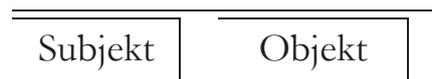
Nun lässt sich hier die Frage stellen, ob es, wenn der Streit von Welt und Erde eine Grundfigur Heideggers ist, einen so sauberen Korrelationismus bei Heidegger geben kann. Oder ob Heidegger hier nicht Meillassoux' Kritik von vornherein unterläuft, indem er schon mit Blick auf das Negative die Unmöglichkeit einer solchen einfachen Teilung oder Abgeschlossenheit denkt. Andererseits wurde in der vorliegenden Untersuchung wiederholt betont, dass es sich beim Streit um eine sprachliche, wenngleich vorprädikative Struktur handelt. Gleichmaßen wurde das Ding als Ort des Streites ausgemacht, jedoch darüber, dass als herausragendes Ding das Urwort gefasst wurde, scheint auch das Ding in die Sprache hereingeholt zu sein. Dennoch scheint es, wenn wir auch Spencer-Browns Hinweis auf die Fundierung der Leere ernst nehmen, die dennoch nur qua „severance and mutilation“ gefasst werden kann, die Sprache als Form etwas zu fassen, was eben nicht mehr Sprache ist, sondern mit dem Begriff der Gabe, der nur eine Bewegung des Unbestimmten markiert, gefasst wird. Der Korrelationismus wird schon in seinen Teilmomenten von Heidegger unterlaufen, da die Sprache in sich nicht vollständig ist. Ein Versuch, zu den Dingen selbst vorzudringen, im Sinne des Außerhalb der Sprache, scheint daher für Heidegger besonders vermittelt der fundamentalen Struktur der Sprache möglich zu sein. Was bedeutet dies aber? Einführend wurde die Phänomenologie gekennzeichnet als die Untersuchung der Form des Gegebenen. Wenn diese Form aber bloß der Form im Sinne Spencer-Browns entspricht, dann ist diese zwar immer unvollständig und besitzt einen virtuellen Horizont, aber es ist nicht klar, warum diese zu den Dingen gelangen sollte. Bei dieser Kritik wird jedoch übergangen, dass unter der Hand das Bewusstsein als Monade eingeführt wird und die Form des Gegebenseins als Vorstellungsform verstanden wird. Heidegger hingegen wendet, wie oben bereits angeführt, die Einsicht in die Form ganz konsequent auf die Subjektposition an, indem er feststellt, dass wir zum einen selbst nicht abgeschlossen sind, also keine fensterlosen Monaden sind, sondern immer schon denselben Bruch in uns tragen, welcher im Sein selbst liegt. Das „Außen“ setzt als Be-

⁶⁹⁸ Meillassoux 2008, S. 8.

dingung die Teilung voraus, welche die Form als Fundament verneint bzw. begründet. Wenn aber jede Teilung in sich bereits imaginär ist, also in einem strittigen Zustand von Kräften besteht, welche nicht auf eine Zweiheit reduziert werden können, dann kann einfach nicht von einem Außen im Sinne einer Trennung vermittelt der Relationalität von Subjekt und Objekt gesprochen werden. Denn der Bruch, den Heidegger im Sein verortet und welcher als Seyn gefasst wird, geht durch alle Elemente der Subjekt-Objekt-Relation hindurch und betrifft dabei eben auch die Relation selbst. Dies lässt sich mithilfe Spencer-Browns Kalkül leicht demonstrieren. Nehmen wir zunächst an, dass zwei Elemente indiziert sind, die hier als Subjekt und Objekt bezeichnet sind:



Da beide je durch ein „cross“ indiziert sind und zunächst namentlich verschieden sind, können diese nur nebeneinanderstehen, denn „distinction is perfect continence“. Sie haben also kein Verhältnis zueinander. Zwar ist deutlich geworden, dass die „distinction“ des „cross“ auch einen Zusammenhang bedeutet, und zwar als oszillierendes Schwingen, allerdings können Subjekt und Objekt nur oszillieren mit ihrem Außen. Diese können also nur durch ein weiteres „cross“ in einen Zusammenhang gebracht werden:



Jetzt sind Subjekt und Objekt für sich je distinkt, stehen aber dennoch in einem Zusammenhang in einem Dritten. Das Problem, das sich hierbei ergibt, ist, dass Subjekt und Objekt nur einen vermittelten Zugang zueinander haben, allerdings einen sowohl unvermittelten wie auch vermittelten, qua imaginärem Zustand ihres „crosses“. ⁶⁹⁹ Gleichzeitig ist die Relation dasjenige, worin Subjekt und Objekt stehen, gleichermaßen unabgeschlossen und imaginär. Damit löst sich das Problem des Zusammenhangs von Subjekt und Objekt nicht, sondern verschiebt sich zum Außen des Dritten. Wenn man allerdings den

⁶⁹⁹ Der hier gewählte Ausdruck ist, wenn man das Indikationskalkül in die Prädikatenlogik übersetzen will, equivalent mit $a \wedge b$.

Begriff der Ek-sistenz Heideggers auf das Problem bezieht, wenngleich er sich diesem nicht so widmet, muss das Verhältnis anders gefasst werden:



Wenn dieser Ausdruck prädikatenlogisch gelesen wird,⁷⁰⁰ und somit der imaginäre Zustand des „cross“ ignoriert wird⁷⁰¹, klingt er zunächst idealistisch: Subjekt → Objekt, oder: das Subjekt impliziert das Objekt. Diese Interpretation kann jedoch übergangen werden, da sie das Problem des „cross“ als eines Imaginären übergeht. Gleichzeitig kann auch hier der Zusammenhang von Subjekt und Objekt erneut nur durch die Einführung eines weiteren „cross“ indiziert werden:



Dieses weitere „cross“ verschiebt aber bloß das Problem, da man nun zwar das äußerste „cross“ erneut benennen, aber dessen Zustand nur durch ein weiteres „cross“ indizieren könnte. Das naive „Außen“ einzufangen wird somit zur Sisyphusarbeit, die nur durch einen willkürlichen Akt als abgeschlossen bezeichnet werden kann. Die Lösung, die Heidegger dabei letztlich vorschlägt, ist, zunächst bei der Ek-sistenz und Endlichkeit stehen zu bleiben, anstatt in die unendliche Wiederholung desselben zu gehen. Die eigentliche Frage nach dem Seyn als solchem liegt nicht darin, zum äußersten Umfassenden zu gehen, sondern zum Mittelsten als demjenigen, was die Differenz von Zweiheit erst bedingt. So fragt Heidegger sich in den Notizen aus GA 73.1: „Wenn aber das Prinzip der Philosophie das Seyn ist und dieses das ‚Endlichste‘ – d. h. weder das Höchste noch das Niederste – sondern das Mittelste?“⁷⁰²

Wenn das Verhältnis von Subjekt und Objekt betrachtet wird oder auch das Verhältnis eines wie auch immer gearteten Supersubjekts, sei dies Geist, Intersubjektivität oder Kultur, zur Natur oder dem realistischen Außen, so lässt sich mit Heidegger fordern, dass zunächst beachtet werde, wie diese Differenz denn *ist*. Wenn aber diese Differenz der Form auch quer durch das Subjekt-Objekt-Verhältnis genauso wie durch das Kultur-Natur-Verhältnis geht, dann

⁷⁰⁰ Vgl. Spencer-Brown 1979, S. 114.

⁷⁰¹ Vgl. ebd., S. 113.

⁷⁰² GA 73.1, S. 578.

ist die Frage nach dem „Außen“ als Realität vielleicht falsch gestellt. Stattdessen muss von Heidegger her gesehen diese Bewegung der Unbestimmtheit gefasst werden, die Gabe, die sich auch im „Innen“ selbst zeigt.

V. Der geschichtliche Streit

Wenn nun für Heidegger die Frage nach dem Realen als einem Außerhalb des Subjekts nicht sinnvoll ist, verbleibt Heidegger dann innerhalb einer nun geschichtlich organisierten und strukturell vermittelt des Streites ontologisch unvollständigen Transzendentalphilosophie? Weil Heidegger nicht ausgehend von einer Verhältnisstruktur von Subjekt und Objekt denkt, scheint diese Annahme problematisch. Diese Frage stellt sich aber, da Heidegger offenbar nicht bloß den Streit im Dasein und dessen Weltbezug, sondern darüber hinaus auch in der Geschichte verortet. Diese Verortung des Streites ist aber nicht bloß die Feststellung eines bestimmten Seinsverhältnisses zum Seienden, da die Begrifflichkeit des Streites sich nicht sauber in einem Verhältnis von Innen und Außen darstellen lässt. Gleichzeitig ist der Streit dadurch bestimmt, dass in ihm nicht zwei Gegensätze gefasst werden. Ein strittiges Verhältnis zum Seienden also als Gegenstand von Entwicklung zu begreifen, in welcher der Streit bloß den Bereich der Welt erweitert, reicht nicht aus. Daher ist es nötig, die Bewegung der Unbestimmtheit, die gerade den Moment des Streites ausmacht, welcher sich nicht in dieses Modell zwingen lässt, weiter begrifflich zu fassen.

Wenn der Streit bloß eine letzte Instanz des Weltverhältnisses wäre, würde dies auch bedeuten, den Streit als ein Absolutes zu setzen, welches selbst keinerlei Entwicklung durchmacht. Heidegger hingegen setzt den Streit gerade nicht als ein Absolutes in dieser Hinsicht an, stattdessen findet sich im Heideggerschen Werk eine geschichtliche Verortung des Streites, die nicht einfach die Entwicklung der Welt ist. Auch Heideggers Begriff der „Seinsvergessenheit“ als Interpretament der Geschichte kann dies verdeutlichen. Denn wird diese „Vergessenheit“ vor dem komplexen Zeitbegriff gelesen, der sich im Verhältnis von Stimmung und Entwurf zeigt, ist nicht unmittelbar klar, was hier Vergessen eigentlich bedeutet. Würde das Vergessen dann gegenläufig verstanden werden als eine rückläufige Entwicklung des Verstehens des Streites als ontologisch primärer Figur? Die Seinsvergessenheit müsste dann eine Superstruktur des „Verfallens“ sein. Diese Lesart der heideggerschen Geschichtsphilosophie als einer Aufforderung an die Moderne, zurück zu ihrem Ursprung zu kehren, ist verschiedentlich vertreten und entsprechend als

Antimodernismus kritisiert worden.⁷⁰³ Es soll im Folgenden gezeigt werden, warum diese Lesart in wesentlichen Hinsichten grundsätzliche Aspekte des heideggerschen Denkens ignoriert und ausblendet. Besonders ist zu fragen, ob der kritisierte Antimodernismus Heideggers sich nicht aus einer Lesart der Seinsgeschichte als Kausalverhältnis ergibt, die in Heideggers Texten so nicht zu finden ist.

Dabei soll es im Folgenden aber weniger um die Zurückweisung einer bestimmten Ausrichtung dieser Lesart gehen, sondern stattdessen soll die Zurückweisung in der Darstellung der heideggerschen Geschichtsphilosophie als Genesis der Intelligibilität des Streites gezeigt werden. Diese Genesis der Intelligibilität bedeutet auch, dass der Streit so zu sich selbst kommt, und zwar in der bestimmten Struktur, welche Heidegger „die Fuge“ nennt. Von diesem Begriff der Fuge her wird es dann möglich sein, den Begriff des Streites und des Gevierts in einen Zusammenhang zu stellen. Aus diesem Zusammenhang heraus kann dann die Geschichte des Seins und damit letztlich auch der Begriff der Technik geklärt werden, in welchem diese Geschichte des Seyns kulminiert. Dies impliziert auch, dass die Technik nicht einfach die höchste Form der Vergessenheit ist, sondern vielmehr ein geschichtlich gesehen erstes ontologisches Wissen um den Streit ist.

V.1. Heidegger und Schelling: die Genese der Fuge des Seyns

Dieser Begriff der Fuge soll dabei im Folgenden zunächst an Schellings Konzept eines kosmologischen Streites diskutiert werden, denn in der Auseinandersetzung mit diesem findet sich eine Entwicklung des Begriffs der Fuge bei Heidegger. Hierbei ist die Differenz Heideggers zu Schelling wesentlich dem Ausgang aus dem idealistischen Systemgedanken geschuldet, was sich in Heideggers Lesart von Schellings Freiheitschrift deutlich zeigt. Heidegger liest Schelling somit auch in gewisser Hinsicht gegen dessen Intentionen. Während Schelling nämlich sagt, dass das Absolute, und zwar als „absolute Indifferenz“⁷⁰⁴ dasjenige ist, was „vom höchsten Standpunkt aus, erst recht bewährt und völlig begriffen wurde“⁷⁰⁵, sieht Heidegger in der Ansetzung eines Abso-

⁷⁰³ Vgl. z. B. Žižek 2008, S. 8f.

⁷⁰⁴ Schelling: Das Wesen der menschlichen Freiheit, I. VII. 406.

⁷⁰⁵ Ebd., I. VII. 407.

luten gerade den Punkt, welcher Schelling von der Einsicht in die Seinsfrage abhält.

Dies formuliert er folgendermaßen:

„Die absolute Indifferenz ist das Nichts in dem Sinn, daß ihr gegenüber jede Seinsaussage nichts ist; aber nicht in dem Sinne, daß das Absolute das Nichtigte und reine Nichtsnutzige ist. Auch hier sieht Schelling nicht die Notwendigkeit eines wesentlichen Schrittes. Wenn das Seyn in Wahrheit vom Absoluten nicht gesagt werden kann, dann liegt darin, daß das Wesen alles Seyns die Endlichkeit ist und daß nur das endlich Existierende das Vorrecht und den Schmerz hat, im Seyn als solchem zu stehen und das Wahre als Seiendes zu erfahren.“⁷⁰⁶

Zwar sieht Heidegger einen Nutzen der Formulierung des Begriffs der absoluten Indifferenz, aber dieser Nutzen ist letztlich ein methodischer:

„Er enthält rückweisend die Warnung, beim Wesensentwurf der Werdebewegtheit des Absoluten dieses Werden nie so zu denken, daß zunächst und zuerst nur ein Grund sei und dann die Existenz von irgendwoher hinzukomme.“⁷⁰⁷

Heidegger spricht also der absoluten Indifferenz – oder genauer dem Gott als dieser ursprünglichen Einheit – letztlich nur zu, eine methodische Abwehr einer vorschnellen hermeneutischen Synthetisierung durch den Lesers zu sein, die er gleichzeitig bei Schelling selbst kritisiert, da er Schelling vorwirft, die „Notwendigkeit eines wesentlichen Schrittes“ nicht zu sehen.

Diese harsche Ablehnung Heideggers gerade des höchsten Standpunktes von Schelling muss hier nun im Auge behalten werden, weil es sich im Folgenden nicht um einen Vergleich von Heidegger und Schelling handelt, sondern um den Versuch, den Begriff der Fuge als struktureller Figur des Ereignisses oder des Seyns zu klären. Da nun Heidegger gerade diese Figur bei Schelling sieht und Schelling zugesteht, diese Struktur vor ihm bereits gedacht zu haben, kann daher im Blick auf Heideggers Lesart von Schelling diese Struktur als formale expliziert werden.

V.1.1. Schellings Begriff des Streitens

Im Folgenden soll zunächst die ursprünglich unter dem Titel „System und Fuge“ gehaltene Vorlesung, welche dann unter dem Titel „Schelling – Vom Wesen der menschlichen Freiheit“ in die Gesamtausgabe aufgenommen wurde, interpretiert werden. Die Auslegung wird somit gleitet von der Orien-

⁷⁰⁶ GA 42, S. 280.

⁷⁰⁷ Ebd.

tierung an der Explikation einer formalen Struktur, die Heidegger als Fuge bezeichnet und die, dem Titel der Vorlesung nach, in einem Zusammenhang mit dem Begriff des Systems steht. Da Heidegger den Systembegriff selbst ablehnt, lässt sich vermuten, dass der Begriff der Fuge eine Transformation des Systembegriffs ist. Heidegger betrachtet dort die Schellingsche Freiheitsschrift unter dem Blickpunkt des Verhältnisses von Mensch und Gott und hebt dieses Verhältnis gegen den Begriff der Fuge ab. Dabei wird der Begriff des Gottes von Heidegger zunächst als System bzw. lebendiges System betrachtet. Darin liegt nun zunächst, dass Heidegger selbst zunächst die Glaubensfrage ausschließt,⁷⁰⁸ aber auch, dass der Begriff der Fuge offenbar nicht ohne den Bezug auf das System expliziert werden kann. Um diesen Begriff des Systems bei Schelling genauer zu fassen, muss zunächst der Begriff des Lebendigen expliziert werden, welcher die Einheit der Differenz von Grund und Existenz Gottes bei Schelling ausmacht.

Hierfür muss zunächst die Differenz von Grund und Existenz im Sinne der heideggerschen Interpretation gefasst werden. Grund und Existenz entsprechen hier nicht vergleichbaren Verwendungsweisen in der philosophischen Tradition. Grund ist nicht eine Ursache oder ein Prinzip, es wird als Grund im Sinne des Fundamentalen, des Unterliegenden verstanden: gerade nicht als Grund der Ratio, sondern etwas dem Rationalen und Notwendigen Entgegen-gestelltes. Dieser Grund als Unterliegendes wird von Schelling als Wollen bestimmt, allerdings für sich allein betrachtet als ungerichtetes und zielloses Wollen.⁷⁰⁹ Ein reines Streben somit, welches nicht aus sich auf ein Ziel ausgerichtet ist. Das Verhältnis von Grund und Existenz muss sich daher entsprechend anders bestimmen lassen und darf nicht als Verhältnis von Existenz und Essenz verstanden werden. Unter Existenz versteht Schelling nach Heideggers Interpretation auch nicht das Vorhandensein von Etwas, sondern ähnlich seinem eigenen Begriff der Ek-sistenz als ein Aus-sich-heraustreten des Grundes.⁷¹⁰ Zudem hat Existenz hier aber auch die Bedeutung von Wirklich-sein im Sinne der Verwirklichung des im Grund nur als Potenz Liegenden. Die Nicht-Existenz des Grundes ist auch eine Art des Nicht-seins als Sein-können. Es ist daher anzunehmen, dass für Heidegger der Grund eine vergleichbare Struktur zu dem besitzt, was als ausgeschlossene und virtuelle Leere oben be-

⁷⁰⁸ Vgl. ebd., S. 112ff.

⁷⁰⁹ Vgl. ebd., S. 187.

⁷¹⁰ Vgl. ebd., S. 232.

stimmt wurde.⁷¹¹ Grund und Existenz sind so nach Heidegger keine dinglichen Bestimmungen, denn sie sind überhaupt nicht in dem Bereich des Seienden zu verorten, sondern sie werden als ontologische Vollzugsstrukturen der Lebendigkeit Gottes, also des Systems, verstanden.

Für die ontologische Vollzugsstruktur des Gottes gilt aber dennoch, dies ist im Ewigkeitscharakter Gottes schon inbegriffen, dass es in diesem Vollziehen eine ursprüngliche Indifferenz gibt, in welcher Grund und Existenz schon undifferenziert zusammenliegen, die damit eigentlich das Werden selbst ist. Diese Indifferenz, welche Grund und Existenz aneinander bindet vor jeder Differenz, insofern sie ihr Ur-Grund ist, wird von Heidegger, wie bereits gesagt, abgelehnt, es gilt daher, genau zu sehen, warum diese abgelehnt wird und was in Bezug auf den Begriff der Fuge daraus folgt.

Schelling geht nach Heideggers Interpretation hier von der Bestimmung Gottes als *causa sui* aus. Allerdings bestimmt er den Grund Gottes, als dasjenige, was in Gott nicht Gott selbst ist, während der existierende Gott, also der aus dem Grund herausgetretene Gott, als der absolute Gott bestimmt wird. Der Begriff des „Absoluten“ wird, wenn der Grund außerhalb vom absoluten Gott angesetzt wird, hier offenbar im Sinne des „absolvere“ als „loslösen, -machen, befreien“ verstanden, denn die Absolutheit des Gottes, wenn er auf der Ebene der bestehenden Differenz von Grund und Existenz angesprochen wird, kann nicht die Indifferenz selbst sein:

„Dieser Grund seiner Existenz, den Gott in sich hat, ist nicht Gott absolut betrachtet, d. h. sofern er existiert; denn er ist ja nur der Grund seiner Existenz, er ist die *N a t u r* – in Gott; ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterschiedenes Wesen.“⁷¹²

Schelling versteht die Selbstgegründetheit des absoluten Gottes als ein dynamisches Verhältnis innerhalb des Gottes selbst. Wobei dieser in sich auf den Grund, welcher er selbst nicht ist und welcher gleichzeitig eine Art Nicht-sein als Potenz ist, bezogen ist. Diese Figur ist bereits bei Heidegger als Verhältnis von Bestimmtheit und virtueller Leere aufgetreten. Dem Gott wird hiermit fundamental ein Werden zugesprochen, welches über seine Streitstruktur vermittelt sein muss. Der Gott Schellings ist daher für Heidegger letztlich ein

⁷¹¹ Vgl. hierzu auch Leinkauf 1998, S. 18.

⁷¹² Schelling: Das Wesen der menschlichen Freiheit, I. VII. 358.

geschichtlicher Gott, und das Verhältnis von Grund und Existenz ist selbst als das Werden zu fassen.⁷¹³

Diese Zeitlichkeit des Werdens ist allerdings, da hier von Gott gesprochen wird, nicht eine bloß verlaufende Zeit, sondern eine Ewigkeit als Gegenwärtigkeit, in welcher alle Momente des Gottes bleiben und nichts verschwindet. Das Werden des Grundes, welcher als solcher noch nicht existiert, also noch nicht Seiendes ist, sondern nur eine negative, aber strebende unbestimmte Potenzialität ist, wird nicht aufgehoben, sondern bleibt in der Ewigkeit immer auch als dieses Moment, als die ewige Vergangenheit Gottes, in diesem selbst erhalten.⁷¹⁴ Das bedeutet daher eben auch, dass diese Zeitbestimmung Gottes es ermöglicht, einen Streit in ihm selbst zu verorten, da der Grund nicht aufgehoben wird, sondern als solcher erhalten wird. Oben wurde bereits gezeigt, wie ein solcher Zustand des Aufgehobenseins gedacht werden kann: der Begriff der Virtualität kann eben diese Ewigkeit abbilden, ohne sie jenseits der Zeit zu verorten (vgl. Einleitung I.1.3). Wenn „Ewigkeit“ hier die formale Struktur des Zeitverlaufes selbst ist, beinhaltet dieser Zeitverlauf immer die Virtualität möglicher Entfaltungen in der Leere. Diese Figur des Streites in der Ewigkeit Gottes ist jedoch nur die formale Figur des Streites. Die wesentliche Eigenschaft der Streitfigur ist die ontologische Unbestimmtheit der Oszillation selbst und diese ist hier eigentlich nicht gegeben, sondern nur als Potenz bestimmbar.

Heidegger betont dabei, dass die Identität des existenten Gottes der Schöpfung nicht mehr diese ursprüngliche Indifferenz ist, sondern eine „Identität als das „Zusammengehören“⁷¹⁵ von Grund und Existenz in einer Differenz des Streites:

„[...] Schelling denkt nicht ‚Begriffe‘, er denkt Kräfte und denkt in Willensstellungen, er denkt im Streit von Mächten, die sich nicht durch eine Begriffskunst zum Ausgleich bringen lassen.“⁷¹⁶

Der absolute, d. h. sich verwirklichende Gott steht, im Gegensatz zum Gott der absoluten Indifferenz, eben in einem solchem Streit von Mächten. Dieser Streit von Mächten muss aber, um zu sich selbst zu kommen, eben auch in einen wirklichen Streit eintreten, in welchem die Mächte nicht von der Indif-

⁷¹³ Vgl. GA 42, S. 196f.

⁷¹⁴ Vgl. ebd., S. 203.

⁷¹⁵ Ebd., S. 191.

⁷¹⁶ Ebd., S. 193.

ferenz schon aufgehoben sind. Dieser wirkliche Streit liegt nun nach Schelling im Menschen als dem Zentrum des tiefsten Grundes und höchster Existenz, als dem Ort, an welchem beide Kräfte gleich stark aufeinandertreffen. Im Menschen ist der Geist daher auch ein endlicher, da es keine absolute Vereinigung der Prinzipien in ihm gibt. Daher steht der Mensch in einem starken Sinne im Streit von Grund und Existenz.

Diese Bewegtheit Gottes in der Selbstoffenbarung bestimmt Heidegger als die innere Strömung des Wesens der Seynsfuge.⁷¹⁷ Also derjenigen Begrifflichkeit, die Heidegger in dem ursprünglichen Titel der Vorlesung gegen das System abheben will. Diese Bewegtheit trägt so eine doppelte Bestimmtheit in sich, zum einen die der ursprünglichen Differenz in Gott, welche als Potenz bestimmt wird, die dann die Vollzugsform der wirklichen Differenz wird, wobei aber in dieser dadurch, dass der Streit wirklich wird, sich der Streit als Streit überhaupt erst zeigt. Insofern nun der imaginäre Zustand oder die Oszillation mithilfe von Georg Spencer-Brown oben als formaler Teil des Streites identifiziert wurde, lässt sich nun auch eine erste Vermutung machen, warum Heidegger sagt, dass „Schelling nicht die Notwendigkeit eines wesentlichen Schrittes“⁷¹⁸ sieht. Denn wenn der Streit bereits zur Bestimmung der formalen Struktur von Grund und Existenz nötig ist, dann droht für Heidegger die Indifferenz diese zu überdecken.⁷¹⁹

V.1.2. Die Selbstoffenbarung Gottes

Die spezielle Zeitbestimmtheit Gottes als Ewigkeit realisiert sich nun nach Schelling als solche durch die Selbstoffenbarung Gottes. Selbstoffenbarung ist nun einsichtigerweise ein Verhältnis. Da nun aber nach Schelling Gott sich nur in etwas offenbaren kann, was er selbst nicht ist, um ein solches Verhältnis herzustellen, und was gleichzeitig ihm ähnlich ist, da es ein Ebenbild sein soll und da es Geist sein muss, kommt für die Selbstoffenbarung nicht irgendein Geschaffenes infrage, sondern nur ein solches, in welchem die Differenz von Grund und Existenz sich in einer ähnlichen Weise realisiert wie in Gott selbst. Dies ist der Mensch.

⁷¹⁷ Ebd., S. 198.

⁷¹⁸ Ebd., S. 280.

⁷¹⁹ Ob Heidegger hier Schelling zu seinem Recht kommen lässt, ist zu bezweifeln, da Schelling das Problem des Absoluten und der Endlichkeit komplexer fasst. Vgl. Leinkauf 1998, S. 29f. Allerdings ist dies auch eine Frage, die hier nicht verhandelt werden soll.

Bei Schelling tritt hier zur Formstruktur des Streites die Notwendigkeit der Wiederholung dieser Form in dem von ihr Bedingten hinzu. Soll die erste Form der Potenzen sich als solche zeigen, so muss sie sich als Wiederholung in ihr selbst realisieren und dabei die Dimension des Streites eröffnen. Die Wiederholung ist hier also keine identische Wiederholung, sondern eine solche, die ihren Ursprung, als das, was sie wiederholt, erst als solchen erweist. Der Streit und damit das innere Verhältnis Gottes ist in gewisser Hinsicht retroaktiv durch den Streit bestimmt, allerdings für Schelling nicht der Sache nach, sondern der Erkenntnis nach. Es besteht jedoch eine Notwendigkeit darin, dass die ursprüngliche Form der Bewegung selbst schon Streit ist, aber eben nur als Potenz, die sich selbst nur als solche erweisen kann, wenn die in ihr ungeschiedenen Kräfte sich als differente zeigen. Daher muss Gott sich in einem anderen offenbaren, nämlich in dem Seienden, welches der Mensch als Ebenbild Gottes ist.⁷²⁰ Dieser entspringt auch dem Grund, also dem, was in Gott nicht er selbst ist. Denn Schelling denkt die Schöpfung als eine unterscheidende Selbstdifferenzierung Gottes, die sich in den Grund als eine bestimmte Unbestimmtheit hineinbewegt und somit weitere Unterscheidungen schafft, die letztlich im Menschen kulminieren. Gleichzeitig versteht Schelling den Menschen als geschaffen im tiefsten Grund und damit, da der Grund nicht der absolute Gott ist, unabhängig von Gott und damit frei. Gott benötigt den Menschen, um sich selbst als er selbst zu offenbaren, da der Mensch sowohl im Grund ist wie auch durch die Differenzierung der Existenz geschaffen ist.

Die Existenz Gottes ist daher Weltschöpfung und Selbstschöpfung in einem, da die Bedingung der Verwirklichung des eigentlichen Gehaltes der Bestimmungen Gottes die Offenbarung im Menschen ist. Der Gott benötigt den Menschen, um sich zu offenbaren, um aus sich herauszutreten, und der Mensch benötigt diese Offenbarung Gottes, da sie seine Schöpfung ist. Die Bedingung der Möglichkeit der Offenbarung Gottes, als Stehen im tiefsten Grund, ist aber zugleich die Bedingung der Möglichkeit des Vermögens zum Guten und zum Bösen, d. h. der Vollzugsform der menschlichen Freiheit, denn der Grund ist, da dieser nicht Gott selbst ist, von diesem unabhängig. Mit Blick auf die oben ausdifferenzierte logische Form der Indikation, die als Oszillation bzw. imaginäre Indikation sowohl Bestimmung wie auch Leere indizieren kann, lässt sich vermuten, dass dieses Stehen in der Freiheit für

⁷²⁰ Vgl. Schelling: Das Wesen der menschlichen Freiheit, I. VII. 362.

Heidegger eben der von Schelling realisierte Entwurf der eigentlichen Streitstruktur ist. Daher ist das Böse für Schelling nicht eine randständige Nebensächlichkeit, sondern wesentlicher Aspekt des Menschen selbst. Denn der Grund des Bösen ist nichts Geringeres als der Grund des Menschen und damit der Grund in Gott selbst. Der Grund des Bösen ist daher im höchsten Sinne etwas positives,⁷²¹ gerade deshalb, weil Heidegger hier den Begriff des Bösen offenbar nicht moralisch verstehen kann, sondern als Indikation des Nichts oder der Virtualität als unrealisierter. Schellings Beschreibung dieses Willens zum Bösen passt auch zu einer Beschreibung des Virtuellen als unrealisierter und damit ungeordneter Möglichkeit:

„[...] statt desselben herrscht ein bloßer Partikularwille, der die Kräfte nicht mehr unter sich, wie der ursprüngliche, vereinigen kann, und der daher streben muß, aus den von einander gewichenen Kräften, dem empörten Heer der Begierden und Lüste (indem jede einzelne Kraft auch eine Sucht und Lust ist) ein eignes und absonderliches Leben zu formieren oder zusammensetzen, welches insofern möglich ist, als selbst im Bösen das erste Band der Kräfte, der Grund der Natur, immer noch fortbesteht. Da es aber doch kein wahres Leben sein kann, als welches es nur in dem ursprünglichen Verhältnis bestehen konnte, so entsteht zwar ein eignes, aber ein falsches Leben, ein Leben der Lüge, ein Gewächs der Unruhe und der Verderbnis.“⁷²²

Der Grund, als un gelenkter und unverwirklichter Wille, wird so zum Grund des Bösen, sofern dieses ein ungeordneter Willen ist, wenn er sich in dieser Form realisiert. Der Mensch, als diesem Grund ausgeliefert, wird damit verstanden als der von Gott geschiedene und eigenwillige Geist. Das Seiende also, in welchem sich Gott als der ewige Geist offenbart, welches aber durch diese Stellung zur Umkehrung des ursprünglichen Selbstverhältnisses Gottes befähigt ist. Daher entsteht auch aus dieser Möglichkeit für Schelling ein Gegengeist zu Gott.

Die beiden im Streit liegenden Momente Gottes, der Grund und die Existenz bedingen nämlich, da sie in ihrem Ursein Willen sind, dass sich zwei fundamentale Formen des Willens in der Vereinzelung zeigen.⁷²³ Damit entsteht die „Sucht des Grundes zu sich selbst“, welche in den Einzelwesen als den gegliederten Einheiten als Form des Individualwillens realisiert ist, da der Grund die Bedingung der Unabhängigkeit von der Existenz ist. Die Existenz hingegen ist als Allgemeinwille das Streben nach Regelmäßigkeit und Gliederung.

⁷²¹ Vgl. GA 42, S. 208.

⁷²² Schelling: Das Wesen der menschlichen Freiheit, I. VII. 365f.

⁷²³ Ebd., I. VII. 365.

Daraus folgert Schelling eine grundlegende Schöpfungsordnung, weil er die „Kräfte“ von Grund und Existenz als variabel in ihrer Stärke im Verhältnis zu ihrem Ursprung sieht. Innerhalb der Natur bis hin zum Tier ist allerdings der Individualwille dem Allgemeinwillen untergeordnet. Die Sucht des Grundes zu sich selbst kann sich also nicht vollends in der Natur realisieren. Denn die Existenz realisiert ihre Scheidungen in den Grund hinein, und zwar als Prozess der Schöpfung, d. h. außerhalb des Zentrums des Grundes, da die Existenz gliederndes Heraustreten ist, muss immer der Allgemeinwille stärker sein. Das Tier ist zutiefst in den Regeln des Allgemeinen gefangen, sein Partikularwillen dient dem Allgemeinwillen. In dem tiefsten Zentrum des Grundes nun realisiert sich erst der Verstand als Streit, denn hier im tiefsten Grund realisiert sich der Grund mit der Existenz gleichursprünglich. Hier ist nach Schelling das Band der Seele am tiefsten geknüpft, da hier der Allgemeinwille der Existenz mit dem eigenständigen Grund in der Vereinzelung zusammenkommt. Mit Spencer-Brown lässt sich zudem feststellen, dass die Zunahme von Komplexität das virtuelle Nichts nicht geringer werden lässt. Wird der Mensch als höchster Punkt der Schöpfung verstanden, so muss ihm auch der größtmögliche virtuelle Raum zugesprochen werden.

Für Schelling ist nun die Schöpfung im Grund auch die Bedingung der Freiheit des Menschen und damit auch der Möglichkeit der Ebenbildlichkeit. Da der Grund in seinem Wesen als das Nicht-Göttliche in Gott von diesem als Absolutem getrennt ist, ist der Mensch als Selbstisches, also existentes, und gleichzeitig unabhängig strebendes Einzelwesen im Zentrum des Grundes. Der Mensch ist, als bestimmt durch die Allgemeinheit der Existenz und als durch den Grund so Vereinzelter, ein Zusammengehören von Grund und Existenz und damit in sich Geist. Im Gegensatz zum ewigen Geist ist dieser Geist jedoch nicht die Einheit von Grund und Existenz als ein eigentlich singuläres Prinzip der Indifferenz. Er kann sich, als im Streit stehend, zwischen Universal- und Individualwillen entscheiden,⁷²⁴ da er grundsätzlich Eigenwille qua Grund ist, aber durch die Allgemeinheit der Existenz strukturiert ist. Freiheit wird hier also als Oszillationspunkt oder eben imaginäre Stellung zwischen Existenz und Grund verortet. Darin zeigt sich nun aber eine Volatilität der ursprünglichen Potenzen, welche in der absoluten Indifferenz in Gott noch nicht eigentlich liegt. Diese erweist sich erst in ihrer Realisierung im Menschen als Potenzialität von Gut und Böse. Gleichzeitig ist dieser realisierte

⁷²⁴ GA 42, S. 246.

Streit Bedingung für die realisierte Selbstheit Gottes, die damit von der potenziellen Selbstheit Gottes absolut getrennt ist. Diese Wiederholung transformiert daher was die Potenzen selbst sind.

V.1.3. Das mephistophelische System

Diese Auffassung des Verhältnisses von Grund und Existenz zueinander im Menschen hat nun aber weitreichende Folgen, besonders im Hinblick auf das Böse und die Menschwerdung Gottes, welche besonders für die vorliegende Untersuchung relevant sind. Denn in dem Begriff der Freiheit zeigt sich *eine Umkehrung des Ebenbildverhältnisses von Mensch und Gott*. Diese Umkehrung muss nun genauer betrachtet werden, besonders da sie durch Heideggers Ausschluss der absoluten Indifferenz wesentlich wird. Das Böse als Prinzip ist zunächst struktureller Ausgangspunkt der Interpretation dieser Umkehrung. Das Böse entsteht durch die Entscheidungsfähigkeit des Menschen und wird von Schelling bestimmt als der Eigenwille, welcher sich über den Universalwillen erhebt. Durch diese Verkehrung, welche die Struktur des Bösen ausmacht, ergibt sich eine besondere Weise der Einheit von Grund und Existenz. In dieser Verkehrung wird die ursprüngliche Ordnung der Existenz, welche den Grund ordnet und artikuliert, in ihr Gegenteil verkehrt. In dieser Möglichkeit der Verkehrung liegt die oben benannte Möglichkeit eines Gegengeistes, eines verkehrten Gottes, welcher Widersacher gegen das Wesen der ordnenden Existenz ist und sich damit gegen den Willen des absoluten Gottes erhebt. So erhebt sich das Wesen des Grundes zur Existenz und setzt sich an ihre Stelle.⁷²⁵ Diese Umkehrung meint aber nicht einfach die Einführung des christlichen Teufels in die philosophische Konzeption eines Absoluten, sondern wesentlich mehr.

Die Verneinung der Ordnung der Existenz muss dagegen so verstanden werden, dass ihr Gegenteil, die Bejahung, nicht einfach Zustimmung zum Gegebenen ist, sondern das Einfügen des Einzelwillens in den Allgemeinwillen. Es ist die Zustimmung zur Einfügung in die Ordnung des Wesens Gottes. Insofern ist die Verneinung nicht einfach die Ablehnung dieser Ordnung, sondern sie setzt sich an deren Stelle als Unstimmigkeit und Chaos.⁷²⁶ Wenn in der Trennung der in Gott ursprünglich vereinten Prinzipien die Möglichkeit eines *Gegengottes* angelegt ist, so muss darin eine Transformation des ganzen Rah-

⁷²⁵ Vgl. ebd., S. 248.

⁷²⁶ Vgl. ebd., S. 249.

mens des Verhältnisses von Grund und Existenz ausgehend vom Menschen in seinem Entscheiden zum Guten und zum Bösen liegen.

Dieses Prinzip des Bösen ist nur dadurch, dass im Menschen die beiden Prinzipien von Grund und Existenz wirklich als Streit auseinandertreten. Der Gegengeist ist nicht außerhalb des Ortes des Menschen, da nur im Menschen der Urwille des Grundes sich als er selbst, als selbstischer Urwille erweisen kann.⁷²⁷ Das eigentliche Wesen des Streitigen, welcher in der Selbstbetrachtung Gottes daher so lange unvollständig bleibt, solange die Selbstheit Gottes unabhängig vom Menschen betrachtet wird, liegt nicht im Verhältnis von Grund und Existenz als Potenzen in Gott, sondern als Prinzipien im Menschen. Da aber der Streit der Prinzipien erst im Menschen Wirklichkeit wird, muss der Streit im Menschen auch die Selbstheit Gottes bedingen, insofern dieser erst im Menschen sich selbst als Grund und Existenz offenbaren kann und sich damit in seinem Selbstverhältnis durchsichtig werden kann, insofern nur im für sich stehenden Grund der Selbstwille, welcher auch Grund der Existenzbewegung war, erfasst werden kann. Daraus folgt eben auch die Persönlichkeit Gottes, die erst in der Schöpfung in ein Selbstverhältnis eintritt:

„so muß das im Gegensatz mit dem Bösen in die Welt gesprochene Wort die Menschheit oder Selbstheit annehmen, und selber persönlich werden“.⁷²⁸

Die Persönlichkeit oder Selbstheit Gottes wird erst in der Schöpfung selbst realisiert als diejenige Form des Geistes, welche das Verhältnis von Existenz und Grund von der strukturierenden und ordnenden Existenz her bestimmt. Gleichzeitig wird damit aber auch die Möglichkeit dessen wirklich, was Schelling als Gegengeist denkt. Aber der Begriff des Geistes markiert immer die Verknüpfung von Grund und Existenz, nicht einfach einen Avatar von einem der beiden Prinzipien. Der Gegengeist ist also nicht ein zweiter Gott, sondern die Umkehrung der Prinzipien des endlichen Geistes. Denn nur im Menschen ist der Streit wirklich und der Grund wirklich und kann als dieser Gegengeist Prinzip des menschlichen Streitigen sein. Weil aber im Streit der Prinzipien im Menschen erst die Selbstoffenbarung Gottes erfolgt, wodurch dieser sich als Einheit dieser zwei Prinzipien offenbart, kann der Gegengeist, als die Umkehrung des Artikulationsverhältnisses überhaupt, als Gegengott auftreten.

⁷²⁷ Vgl. ebd., S. 246.

⁷²⁸ Schelling: Das Wesen der menschlichen Freiheit, I. VII. 377.

Diese Trennung der Prinzipien ist aber als solche nur in der Endlichkeit des konkreten Streites. Ein formales Auseinanderstehen ist in der Schöpfungsbe-
wegung gleichermaßen wirklich, aber nicht als Unentschiedenheit, und ist da-
mit als *Wirklichkeit beider Prinzipien* gegeben. Wie aber kommt dieses Böse zur
Wirklichkeit? Nur so, dass der Mensch, der in dem Streit von Gut und Böse
steht, sich für eines der Prinzipien entscheidet.

Diese Entscheidung des konkreten Menschen fußt nun auf dem menschlichen
Vermögen von Gut und Böse. Ein Vermögen ist eine Weise des Verhaltens
zu einer Möglichkeit seiner selbst, welche im Menschen angelegt sein muss.
Diese Möglichkeit zu diesem Vermögen ist aber nur durch den als Schöpfung
besprochenen Prozess möglich und realisiert sich so im Menschen als Hang
zum Bösen oder Hang zum Guten, welcher Voraussetzung ist für das Vermö-
gen.⁷²⁹ Der Hang zum Bösen wird begründet in einem Anziehen des Grundes
im Menschen zum Bösen. Das Anziehen des Grundes, welcher eines der Zen-
tren ist, in welchem der Mensch ist, ist ohnehin als seine Grundeigenschaft
festgestellt worden, als in ihm gegenwärtiges Streben. Bedingung für dieses
gegenwärtige Streben ist aber, dass der Grund in kosmologischer Hinsicht
sich selbst überlassen wird. Dies ist eine Folge des Wirkens des absoluten Got-
tes, welcher als die Liebe den Willen des Grundes gewähren lassen muss, um
selbst seine Allmacht zu offenbaren, sonst wäre nichts gegeben, worin die
Liebe als Ebenbild offenbart würde. Heidegger übernimmt den Begriff der
Liebe folgendermaßen von Schelling: „Liebe ist die ursprüngliche Einigung
solcher, deren jedes für sich sein könnte und es doch nicht ist und nicht sein
kann ohne das andere.“⁷³⁰

Aber überdeckt dieser Begriff der Liebe Gottes hier nicht gerade den zentralen
Punkt der ganzen Neuformulierung des Gottesbegriffs? Sofern die Not des
Menschen und die Notwendigkeit der Menschwerdung auch für den Gott
selbst damit übergangen werden, scheint der Begriff der Liebe den wesentli-
chen Streit im Nachhinein zu verharmlosen, indem dieser im Nachhinein als
kosmologische Liebe bestimmt wird. Hier wird also die Einheit des Streites in
der Liebe gefasst. Dadurch aber, dass Heidegger die absolute Indifferenz aus
seiner Betrachtung als unwesentlich ausschließt, zeigt sich ein ganz anderer
struktureller Sachverhalt als der von Schelling dargestellte. Wenn nämlich der

⁷²⁹ GA 42, S. 257.

⁷³⁰ Ebd., S. 262 Heidegger übernimmt hier fast ad litteram die Bestimmung Schellings. Vgl. Schelling: Das Wesen der menschlichen Freiheit, S. 72.

Streit als Streit keine Wirklichkeit hätte, so wäre die Selbstoffenbarung Gottes gescheitert, Gott hätte schlichtweg kein Selbstverhältnis und keine Möglichkeit zu demselben. Daher kann die Liebe wie auch der Hang zum Bösen erst im wirklichen Entscheidungsraum des Menschen thematisiert werden, denn sie ist letztlich das Verhältnis von Grund und Existenz als ein Zusammengehören, anstatt einer Aufhebung des Grundes in einer ontischen Einheit. Wenn man Heideggers Lesart hier also folgt und die zugrundeliegende absolute Indifferenz oder die In-Eins-Setzung des Streites ausschließt, dann kann die als Grund angesetzte Liebe eigentlich nur den Streit selbst verdecken. Die Liebe würde sie in der Figur der Fuge auch aufrechterhalten wäre hier eine retroaktive Eintragung die den Streit als Einheit fasst, welcher dann als absolute Indifferenz angesetzt werden kann. Sie ist dann das Streitphänomen, dessen Aufhebung in den Ursprung des Streites selbst versetzt wird. Hierbei wird jedoch der wesentliche Schritt nicht mitgemacht, den Heidegger verlangt, da eine ursprüngliche Einheit angesetzt wird und somit der Streit entschärft ist. Die Entschiedenheit für das Gute und das Böse trägt somit in sich eine eigene Notwendigkeit, da Entscheidung nicht heißt, dass zufällig zwischen Gut und Böse gewählt wird, sondern so, dass die Entscheidung der Prinzipien das Wesen des Menschen selbst bestimmt. Notwendigkeit für den Menschen spiegelt die kosmologische Notwendigkeit der Entscheidung.⁷³¹ Daher wird nicht einfach zwischen Gut oder Böse entschieden, sondern der Zwiespalt zwischen Gut und Böse, zwischen Allgemeinwillen und Eigenwille, welcher sich als Geschichte vollzieht, nötigt dem Menschen das Entscheiden innerhalb der Geschichte auf. Wenn diese Entscheidung nicht wäre, so wäre nicht die Selbstoffenbarung des Ebenbildes im Grunde möglich, da dieses Ebenbild nicht selbst Geist wäre. Wäre hier der Grund nicht als solcher, d. h. in seiner ursprünglichen Mächtigkeit, welche die Existenz aus sich entlassen hat, könnte keine Selbstheit zwischen Grund und Existenz erkannt werden, weil Gott sich nicht auch als die Ohnmacht des Grundes erkennt. Aber nur durch die Endlichkeit

⁷³¹ Diese grundsätzliche Entschiedenheit, welche sowohl Schelling als auch Heidegger hierbei bemühen, indem sie beide in etwa sagen, dass zwar eine Entscheidung stattfindet, diese aber selbst eine quasi vorzeitliche Dimension besitzt, kann meines Erachtens auch im Sinne des geschichtlichen Zusammengangs gelesen werden, welcher sich im Zusammenhang von Stimmung und Entwurf zunächst als Vorform der Fuge zeigte. Auch dort zeigt sich wie der Entwurf über eine einzelne Indikation in das Schon-da des Vergangenen zurückgreift und dieses bestimmt.

als der Wirklichkeit von Möglichkeiten kann das Böse sein und der Grund sich zur Existenz und diese sich zum Grunde verhalten.

Daher folgt nach Heidegger auch, mit Schelling, dass das Unendliche keine Wahl hat, sich zu entscheiden, und dass die Existenz des Gottes als Selbst von der Freiheit des Menschen und der Opposition des Bösen abhängt.⁷³² Die Endlichkeit des Menschen ist also als Zentrum des Systems gesetzt. Der Gedanke der Absolutheit des Systems ist damit in einen weiteren, d. h. das System umfassenden Zusammenhang gestellt, welcher das Leben als diese endliche Entschiedenheit ist.⁷³³ Dieses Leben besteht aber nicht im Sinne eines Prinzips, sondern im Sinne einer dynamischen und auch *wesentlich nur in der Endlichkeit verorteten Struktur des Streites*. Diese Struktur von Grund und Existenz, die in der Endlichkeit des menschlichen Stehens im Streit zu sich selbst kommt, nennt Heidegger nun die „Seynsfuge“. Diese Seynsfuge ist nach Heideggers Verständnis bei Schelling aber *das Bestimmen des Absoluten durch die endliche Entschiedenheit*.

„Und nur weil Möglichkeit und Wirklichkeit des Bösen als einer Entschiedenheit des menschlichen Freiseins metaphysisch ins Absolute reichen und das Ganze des Seienden für sich in Anspruch nehmen, nur deshalb kann überhaupt die menschliche Freiheit auf den Grundcharakter eines Mittelpunktes des Systems einen begründeten Anspruch erheben.“⁷³⁴

Die Struktur, die Heidegger somit bei Schelling identifiziert, ist ein Verhältnis vom konkreten einzelnen Entscheiden des Menschen zum Ganzen, aber im Gegensatz zu einer prinzipienorientierten Perspektive hebt Heidegger mit Schelling das Konkrete in seiner Wirkung auf dieses Ganze hervor. Mehr noch ist die Bewegung der Selbstoffenbarung, die das Wesen des Ganzen als dessen Sinn bestimmt, vollständig abhängig von der Konkretheit des Konkreten, weil in diesem die Prinzipien erst auseinandertreten und dadurch in ein Selbstverhältnis treten können. Die Genesis des Gegengeistes bestätigt nun auch, dass dieses Konkrete nicht bloß formal auf das Ganze des lebendigen Gottes wirkt, sondern auch die Wirklichkeit von diesem verändert. Bei Schelling ist auch

⁷³² Vgl. GA 42, S. 276.

⁷³³ Vgl. ebd., S. 279.

⁷³⁴ Ebd., S. 275.

entsprechend die Menschwerdung Gottes die Reaktion Gottes auf den wirklichen Streit im Menschen, damit wird aber das Ebenbildverhältnis umgekehrt:

„[...] und zwar erscheint es [das Gute], um dem persönlichen und geistigen Bösen entgegenzutreten, ebenfalls in persönlicher, menschlicher Gestalt um als Mittler, um den Rapport der Schöpfung mit Gott auf der höchsten Stufe wiederherzustellen. Denn nur Persönliches kann Persönliches heilen, und Gott muß Mensch werden, damit der Mensch wieder zu Gott komme.“⁷³⁵

Diese Umkehrung des Verhältnisses von Prinzip und Prinzipiertem als Form, welche zwar nachträglich der ursprünglichen Verhältnisstruktur ist, aber sich als diese Verhältnisstruktur erst retroaktiv zu sich in ihrer eigenen Umkehrung bringt, ist es nun, die für Heidegger interessant ist. Denn hierin zeigt sich eine geradezu mephistophelische Umkehrung des Verhältnisses von Absolutem und Endlichem. Denn gerade die Bewegtheit des Gegengeistes als Hochschätzung des Selbstischen vor dem Allgemeinen bedingt in kosmologischer Hinsicht das Selbst-sein Gottes, insofern diese Kehre von Endlichkeit und Absolutem, das Absolute erst zu sich selbst kommen lässt. Dieses Problem einer Verkehrung des wirklichen Absoluten gegenüber dem Absoluten als Indifferenz liegt aber schon als positives Philosophem in Schellings Denken, es lässt sich nicht erst durch die Ausschaltung der Indifferenz, wie Heidegger es verlangt, denken. Diesen schon in Schellings Denken liegenden Streit hat Thomas Leinkauf auf den Punkt gebracht: „Dem Absoluten erscheint sein eigenes Sein als ein zufälliges Sein, die Form, die Wirklichkeit hat, als so von ihm nicht gewollt.“⁷³⁶ Heidegger greift hier also Schelling auf und versucht ihn zu radikalieren, indem er das Reflexionsverhältnis des Absoluten zwischen einem wirklichen Absoluten und einem retroaktiv gesetzten Absoluten versteht, welches in Heideggers Denken wohl dem „Man“ äquivalent wäre.

Daher ist diese Umkehr, die erst als solche das Verhältnis von Grund und Existenz als Selbstisches realisiert, nicht eine Ursache als Grund in der Vergangenheit, sondern ein zukünftiger Ab-grund, da sich vermittelt des unvermittelten Streites erst realisiert, was Grund des Streites selbst war. Damit zeigt sich aber dasjenige Zeitverhältnis erneut, welches als Verhältnis von Stimmung und Entwurf bereits angesprochen wurde. So zeigt sich aber auch im Verhältnis von Stimmung und Entwurf eine weitere Struktur innerhalb des Streites. Diese neue Streitstruktur ist, mit Blick auf Heideggers Schelling-Lektüre, der Begriff der Fuge als eine Bedingtheit der Prinzipien durch das von ihnen

⁷³⁵ Schelling: Das Wesen der menschlichen Freiheit, S. 46.

⁷³⁶ Leinkauf 1998, S. 26.

Prinzipiärte, welcher gleichursprünglich die Zeitstruktur aufgreift, welche zwischen Stimmung und Entwurf gezeigt wurde. Dieses weiter ausdifferenzierte Streitverhältnis, welches Heidegger als Fuge des Seyns fasst, muss der Ort sein, an welchem der Seynsbegriff als solcher zur Abhebung kommt.

Der Begriff der Fuge, so wie sich dieser in Heideggers Schelling-Lektüre zur Abhebung bringen lässt, ist also als die systematische Zentralstellung der Freiheit als Freiheit zur konkreten Entscheidung zu verstehen, welche, wenn sie getroffen wird, *immer schon* getroffen werden musste:

„Eigentliche Freiheit im Sinne der ursprünglichsten Selbstbestimmung ist nur dort, wo eine Wahl nicht mehr möglich und nicht mehr nötig ist. Wer erst noch wählt und wählen will, weiß noch nicht eigentlich, was er will; er will noch gar nicht ursprünglich. Wer entschieden ist, weiß es schon.“⁷³⁷

Die Entscheidung setzt also ihre eigene ihr vorangegangene Notwendigkeit, und zwar aus einem Streitpunkt heraus, welcher in der Folge der Entscheidung als immer schon entschieden bestimmt ist. Die Freiheit oder der Streitpunkt sind daher nur noch als Spuren oder genauer als enantiomorphe Spur zu postulieren. Denn durch die Entscheidung, besonders wenn das in ihr liegende Strukturmoment der Transformation betrachtet wird, wird ihr eigener Rahmen aufgehoben, sie kann nur spekulativ erfasst werden als Moment der Transformation. Nun orientiert Heidegger diese Entscheidung in seinem Denken, wie bereits gezeigt wurde, an der Markierung durch das Wort. Es steht also in der Entscheidung, die hier in der Fuge auftritt, nicht Gut gegen Böse, nicht eines gegen ein anderes, sondern das Entscheiden muss eine Weise der Markierung sein. Eine solche Markierung wählt nicht als Auswahl, sondern produziert erst einen Bereich des Auswählens: „Das, wogegen eine Entscheidung geht, wird durch die Entscheidung nicht beseitigt, sondern gerade gesetzt.“⁷³⁸

Wenn Heidegger daher sagt, dass die „Entscheidung aber ist, was sie ist, nur als das Heraustreten aus der Unentschiedenheit“⁷³⁹, dann thematisiert er bei Schelling nicht irgendeine Möglichkeit zur Freiheit des bestehenden Menschen, sondern die Entscheidung im Streit zum Bösen, welche die Menschwerdung Gottes erzwingt: eine konkrete Entscheidung, die im Auftreten des

⁷³⁷ GA 42, S. 268.

⁷³⁸ Ebd., S. 255.

⁷³⁹ Ebd.

Menschen als eines solchen geschieht, welche der Eingang des Menschen in die Geschichte erzwingt.

Dieser Begriff der Freiheit als Entscheidung kann als eine solche konkrete Entscheidung, die im Ding kulminiert, in der Eröffnung eines Seins als Bereiches, verstanden werden. Diese Entscheidung oder Freiheit wird damit auch unmittelbar in den Bereich des Geschichtlichen versetzt, denn insofern diese das Sein verändert, also die Aussprechbarkeit und Artikuliertheit der Welt als System, lässt sich sinnvoll von einer Geschichte des Seins sprechen, welche um Ereignisse der Transformation herum strukturiert ist. Diese Ereignisse der Transformation sind mit Blick auf Schelling eben jene Entscheidungen, welche das Ganze des Systems betreffen. Mit Heidegger muss man hingegen annehmen, dass dieses Phänomen der Fuge nicht bloß ein singuläres ist. Die Fuge muss also als eine den Streit umfassende Struktur verstanden werden, welche die Wi(e)derholungen eines grundständig Transformierten, aber Identischen denkt. Dabei wird das Verhältnis von Prinzip und Prinzipiirtem so gedacht, dass diese in einer Wechselwirkung stehen, in welcher das Prinzip durch seine konkrete Erscheinung bestimmt ist. Der Begriff der Fuge im musikalischen Sinne als Wiederholung tritt somit in einen Zusammenhang mit dem Begriff der Fuge in baulicher Hinsicht, als einer Struktur der Lücke, die entsteht, wenn zwei Unterschiedene zusammenkommen. Dieser Begriff der Fuge, wie Heidegger ihn an Schellings Freiheitschrift entwickelt, muss im Folgenden nun auf Heideggers eigene Geschichtsphilosophie bezogen werden.

V.2. Die Urgeschichte der Abwesenheit

Die Geschichte, die Heidegger primär interessiert, ist die Geschichte des Seins seit dem „Anfang der Philosophie“⁷⁴⁰, wobei „Philosophie“ hier konkret als Geschichte der Philosophie von Anaximander bis Nietzsche verstanden wird. Anfang wird hier in dem Sinne des „ersten Anfangs“ genommen, welchem ein neues Anfangen in Heideggers eigenem Denken entgegengestellt werden soll. Wenn nun sowohl von einer Notwendigkeit der Leere als einer unrealisierten Dimension des Denkens wie auch einer Bewegtheit dieser Leere gesprochen werden soll, so muss diese bereits im „Anfang der Philosophie“ zutage treten. Aber dieses erste Aufscheinen dieser notwendigen Abwesenheit ist gleich-

⁷⁴⁰ GA 05, S. 1.

zeitig vermittelt durch das Erscheinen dieser Abwesenheit als sie selbst in der Moderne.

Dieser erste Anfang der Philosophie, den Heidegger vor allem bei Anaximander, Parmenides und Heraklit verortet, wird in der Gesamtausgabe wiederholt aufgegriffen. Für das Folgende sind besonders Anaximander und Heraklit von Bedeutung, da zentrale Begriffe wie Streit und Fuge von Heidegger an diesen Denkern weiterentwickelt werden. Der Satz des Anaximander wurde von Heidegger in drei im Detail unterschiedlichen Interpretationen analysiert. Von besonderem Interesse für die vorliegende Untersuchung ist dabei die erste Vorlesung zum Anfang der abendländischen Philosophie, die 1932 von Heidegger gehalten wurde. Darin wird der Begriff der Fuge in einem anderen Kontext als der Interpretation Schellings entwickelt, gleichzeitig steht diese Vorlesung unter dem Eindruck der Erfahrung der Zerklüftung des Seins in Heideggers Denken,⁷⁴¹ wobei darauf hinzuweisen ist, dass eben Teile dieser frühen Interpretation von Heidegger sowohl in der nicht gehaltenen Vorlesung „Der Spruch des Anaximander“⁷⁴² und auch in dem Essay „Der Spruch des Anaximander“⁷⁴³ abgewandelt und zurückgenommen werden.

Das zentrale Interpretament der Fuge hingegen hält sich durch. Heideggers Herangehensweise ist hierbei schwerlich als historistisch zu fassen, wenngleich dies auf den ersten Blick zutreffen könnte. Allerdings geht es in der gesamten Auslegung Anaximanders nicht darum, Anaximander in seiner Eigenheit sprechen zu lassen, sondern darum, etwas, was für Heidegger als modernen Denker zutage tritt, im Denken Anaximanders antizipiert zu sehen. Wobei diese Antizipation eben darum Klärung über das moderne Denken ermöglicht, da in diesem ein geistiges Phänomen zutage tritt, welches sich erst in der Moderne als solches zeigt und zeigen kann. Als solches zeigen meint hier, dass Heidegger annimmt, ähnlich wie es in der Figur der Fuge bei Schelling aufgezeigt wurde, dass sich ein Prinzip, welches immer schon gegeben war, erst dann zeigt, wenn es in seiner Wirkmächtigkeit hervortritt, dann aber so zeigt, dass es immer-schon mitgedacht werden muss. Heidegger muss in Konsequenz aus dem Begriff der Fuge, wie er sich in der Schelling-Interpretation

⁷⁴¹ Vgl. GA 35, S. 225.

⁷⁴² Die Vorlesung findet sich in GA 78.

⁷⁴³ Vgl. GA 05, S. 321ff.

gezeigt hat, eine gewisse Retroaktivität der Begriffe annehmen. Daher hält Heidegger auch in den Notizen zur Vorlesung fest:

„Frage: wie weit das für Anaximander begrifflich klar [...] auseinandergedacht – nicht so wichtig – im Gegenteil – jetzt erst sogar in unausgedachtes zurück nehmen – und dann erst recht die dichtende Kraft vernehmen (nicht aesthetisch bestaunen).“⁷⁴⁴

Dabei erscheint das „jetzt erst sogar in unausgedachtes *zurück nehmen*“ als eigentliches Verhältnis Heideggers zur Geschichte, insofern es nicht darum geht, die vorhandenen Teile einer historischen Philosophie in ein systematisches oder geordnetes Ganzes zu bringen und damit ihre Eigenheit in der Geschichte der Philosophie zu erweisen und gleichzeitig sie in diese einzuordnen, sondern darum, dass dieses untersuchte Denken gerade in dem, was es nicht denkt, am geschichtsmächtigsten ist. Diese Wirkmächtigkeit des Nichts ist dabei aber in Heideggers Lesart von Anaximander doppelt bedeutsam, insofern zum einen die Abwesenheit eine zentrale Rolle in dem Begriff der Fuge einnimmt und zum anderen, insofern diese Abwesenheit als ein Grundphänomen des Heideggerschen Denkens gleichzeitig Zentrum der Interpretation selbst ist.

Gleichzeitig klingt in dem „jetzt erst [...] *zurück nehmen*“ eben die Zeitlichkeit an, wie sie schon in Hinsicht auf Stimmung und Entwurf dargestellt wurde. Erst jetzt, d. h. in der Interpretation durch Heidegger, soll dem Satz des Anaximander seine nur scheinbare Klarheit wieder genommen werden, und zugleich etwas Unausgedachtes zugesprochen werden. Wobei wesentlich ist, dass „unausgedacht“ hier in einem doppelten Sinne genommen wird: zum einen als nicht bloß erdacht oder erfunden, wenn sich nach Heidegger hier ein wirklicher Anfang der Philosophie finden soll,⁷⁴⁵ zum anderen aber auch als nicht-ausdifferenziertes Denken, welches einer wirklichen Frage entspringt.⁷⁴⁶ Dieses Denken muss also trotz der Tatsache, dass es dieses Nicht-Ausdifferenzierte wirklich auffindet, dennoch damit vor einem Problem stehen und sogar stehen bleiben. Gleichzeitig ist die Markierung einer solchen Unbestimmtheit eine wesentliche Struktur derjenigen Zeitlichkeit, welche die Zukunft als Bedingung des Vergangenen sieht, gerade dadurch, dass die so dar-

⁷⁴⁴ GA 35, S. 232.

⁷⁴⁵ Vgl. ebd., S. 1.

⁷⁴⁶ Vgl. ebd., S. 47f.

gestellte Unbestimmtheit oder Abwesenheit nicht-ausgedacht, also nicht bloß erfunden ist.

Wie charakterisiert Heidegger diesen Anfang bei Anaximander? Den Anfang, soweit dieser erfasst werden kann, verortet er im Spruch des Anaximander:

ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ
χρεῶν ὀριδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ
χρόνου τάξιν.⁷⁴⁷

Heidegger übersetzt Anaximander folgendermaßen:

„Woher aber die Herkunft ist den Seienden, dahin auch der Schwund sich ergibt (geschieht) nach der Nötigung (Zwang); denn es geben (die Seienden) Fug – Entspruch einander haltend, den Entspruch zueinander sich fügend – (in Rücksicht auf) zurück für den Unfug nach der Zeit Anweisung.“⁷⁴⁸

Diese Übersetzung muss nun interpretiert werden, nicht im Hinblick auf ihre historische Richtigkeit, sondern im Hinblick darauf, wie Heidegger darin den Anfang der Philosophie sieht. Gegenstand der Aussage „Woher aber die Herkunft ist den Seienden, dahin auch der Schwund sich ergibt (geschieht) nach der Nötigung (Zwang)“ ist zunächst das Seiende. Dies wird von Heidegger zunächst explizit abgehoben gegen das besondere Seiende, also bestimmte Bereiche des Seienden wie z. B. die Natur, stattdessen soll „Seiendes“ hier zunächst in einem weitestmöglichen Sinne genommen werden, als dasjenige Ganze, welchem zukommt, zu sein.⁷⁴⁹ Dabei ist von vornherein wesentlich, dass diese Bestimmung scharf an der Grenze steht, als „nichtssagendes Wort“⁷⁵⁰ zu gelten. Das Seiende wird von Heidegger zunächst nur negativ bestimmt: „das Seiende – ist mehr und zugleich weniger denn alles Seiende“.⁷⁵¹ Sowohl der Begriff einer Menge als dieses Seiende als auch die Bestimmbarkeit einer solchen Allheit wird abgewehrt.⁷⁵² Das „Seiende“ hat also nicht die Bestimmtheit einer mehr oder weniger gut definierbaren Menge, wird aber gleichzeitig auch als mehr als eine solche bloß postulierbare Menge bestimmt. Am Beispiel der Pflanze als Ganzes expliziert Heidegger, dass das Seiende mit

⁷⁴⁷ Simplicios in Phys., S. 24, 13f.; Theophrastos, Phys. op. fr. 2 Diels. (DK 12 A 9, B 1)

⁷⁴⁸ GA 35, S. 21.

⁷⁴⁹ Vgl. ebd., S. 4.

⁷⁵⁰ Vgl. ebd., S. 5.

⁷⁵¹ Ebd.

⁷⁵² Vgl. ebd., S. 4.

dem Verhältnis zusammengedacht wird, welches in einer Menge liegt, aber dabei über sie hinausweisend gefasst wird, also mehr ist als diese:

„Das Ganze der Pflanze, das ist nicht das Ergebnis jener Zusammenschiebung der Stücke, sondern ist vor allen Bestandteilen; selbst dann, wenn diese eigens gar nicht vorhanden sind, wie etwa im Keim und Samenkorn. Alles an der Pflanze ist nicht die seiende Pflanze, das ganze Seiende.

Und so werden wir sagen: das Seiende – wenn es mehr meint als alles Einzelne, dann meint es das ganze Seiende.“⁷⁵³

Insofern dieses „ganze Seiende“ jedoch nie als solches vollständig, sondern nur in einem unbestimmten Vorverständnis gefasst werden kann, ist es gleichzeitig weniger als das ganze Seiende. Daher spricht Heidegger von dem *Seienden im Ganzen*, welches nur in diesem groben Verständnis der Abgrenzung des mehr und weniger, nahe am nichtssagenden Wort, genommen werden soll. Hierbei ist diese vage Bestimmung des Seinsverständnisses, in welchem das Sein des Seienden erfasst wird, eine positive Bestimmung desselben.⁷⁵⁴

Daher wird auch in dem ersten Satz im Ganzen, nicht bloß über das Seiende gesprochen, sondern dieses wird in dem Zusammenhang von „Herkunft“ und „Schwund“ betrachtet. Herkunft und Schwund des Seienden versteht Heidegger als das Erscheinen von Seiendem überhaupt,⁷⁵⁵ wobei hier das Erscheinen als Intelligibilität und Gegebenheit im Vordergrund steht.

Es geht hier also zunächst nicht um das physische Auftauchen, sondern darum, dass Etwas als Etwas auch erkannt werden kann:

„Erscheinen ist das Auftauchen, nicht das Gesehen- und Aufgefaßtwerden, sondern als Charakteristik des Geschehens des Seienden als solchen, und demzufolge das Vernehmen und Habbarwerden eines Seienden.“⁷⁵⁶

Hierbei kommt dem Schwund zu, „nur eine ausgezeichnete Weise des Erscheinens“ zu sein, denn nur was „erscheinen kann, kann auch verschwinden“.⁷⁵⁷ Dabei ist zentral, dass das hier thematisierte Hervorkommen des Seienden, insofern es keine Sonderform des Seienden ist, sondern *das Seiende im Ganzen meint*, nicht aus etwas anderem Seienden her kommen kann. Denn nach Heidegger ist das Woher und Wohin des Seienden vom Seienden zu tren-

⁷⁵³ Ebd.

⁷⁵⁴ Vgl. ebd., S. 63.

⁷⁵⁵ Vgl. ebd., S. 7.

⁷⁵⁶ Ebd., S. 35.

⁷⁵⁷ Ebd., S. 7.

nen.⁷⁵⁸ Da aber das Seiende *im Ganzen* keine echte Jenseitigkeit von sich zulässt, bewegt sich eine Bestimmung der Bewegtheit des Erscheinens immer am „Rand des Nichts“⁷⁵⁹. Denn solange die Ganzheit im Sinne einer Abgeschlossenheit oder Absolutheit verstanden wird, können sowohl Herkunft wie auch Schwund nur aus dem Nichtseienden heraus gedacht werden. Dieser Rand des Nichts ist somit eine positive Bestimmung des Erscheinens des Seienden, insofern jegliches intelligible Seiende aus einer Nicht-Intelligibilität herausgekommen sein muss. Das bedeutet nicht, dass Einzelseiendes aus dem Nichts entsteht, sondern dass in der Welt Nicht-Erkennbares für uns zunächst gleichbedeutend ist mit dem Nichts. Insofern wir annehmen, dass dennoch etwas aus dem bisher Nicht-Erkennbaren übergehen kann in das Erkennbare, kommt es quasi aus dem Nichts.

Daher ist diese Bewegtheit von Herkunft und Schwund auch als Notwendigkeit (Nötigung/Zwang) charakterisiert, sie bewegt sich mit Notwendigkeit am Rand des Nichts, wobei hier nicht die Notwendigkeit eines bestimmten Erscheinens bedacht wird, sondern die Notwendigkeit der Einheit von Herkunft und Schwund.⁷⁶⁰ Diese Notwendigkeit des Erscheinens ist nicht eine Bestimmung des Seienden als Seiendem, also der Bestimmtheit von Seiendem als diesem oder jenem Seienden, sondern die Notwendigkeit des Erscheinens als Einheit von Herkunft und Schwund ist eine Bestimmung des Seins des Seienden. Diese Notwendigkeit des Erscheinens vom Sein des Seienden ist dasjenige, was Seiendes überhaupt als Seiendes fassbar macht. Da diese Einheit von Herkunft und Schwund als Seinscharakter nicht als Seiendes bestimmt werden darf, ist auch die Stellung am Rand des Nichts für das Sein des Seienden eine gültige Charakterisierung.

Dieser erste Teil des Satzes von Anaximander wird in einem zweiten Abschnitt begründet,⁷⁶¹ den Heidegger so übersetzt: „denn es geben (die Seienden) Fug – Entspruch einander haltend, den Entspruch zueinander sich fügend – (in Rücksicht auf) zurück für den Unfug nach der Zeit Anweisung“. Zunächst stellt Heidegger dabei fest, dass Schwung und Herkunft so verstanden im Erscheinen eine wesentliche Einheit ausmachen, welche als Oszillation, also das beständige Ineinander-übergehen beider, erst das Erscheinen ausmacht.⁷⁶²

⁷⁵⁸ Vgl. ebd., S. 8.

⁷⁵⁹ Ebd., S. 9.

⁷⁶⁰ Vgl. ebd., S. 11.

⁷⁶¹ Vgl. ebd., S. 10.

⁷⁶² Vgl. ebd., S. 11.

Diese Oszillation wird von Heidegger nach ihren formalen Teilmomenten des „Fug“ und „Un-fugs“ bestimmt, welche die Oszillation in dem ihr Notwendigen bestimmen soll.

Fug und Un-fug sind zunächst Begrifflichkeiten, die eine Bestimmung des Verhältnisses von Anwesenheit und Abwesenheit in der Erscheinung und diese beiden in der Art der Bewegung gegeneinander bezeichnen. Der Fug wird von Heidegger als Aspekt dieses Verhältnisses bestimmt, in welchem dasjenige, „was auf- und ineinander eingespielt ist“, ein Verhältnis des „Aufeinanderzu“⁷⁶³ hat. Der Fug ist nicht einfach eine Bestimmung von Abwesenheit oder Anwesenheit, sondern bestimmt deren Verhältnis, die Oszillation beider, als Bewegung aufeinander zu. Der Fug betont die Zugehörigkeit dessen, was in der Oszillation gefasst ist, als solche, wobei eine solche Zugehörigkeit dann unter einer „jeweiligen Abgemessenheit der Entsprechung“ steht: daher der Begriff „Entspruch“ in der Übersetzung.

Die Angemessenheit der Entsprechung des Fugs steht jedoch „in Rücksicht auf“ den Un-fug, d. h. diese Angemessenheit wird bestimmt in Hinsicht auf eine Verhältnisbestimmung der Oszillation, in welcher die Oszillierenden nicht zueinander gehörig sind, sondern sich entgegenstehen bzw. auseinander sind. Dabei gelten aber diese Begriffe von Fug und Un-Fug nicht für eine bestimmte Erscheinung, sondern für das Seiende im Ganzen. Die Verhältnisbestimmungen, welche in Fug und Un-fug angesprochen werden, sind daher zunächst nicht auf Konkretes bezogen.

Dabei ist jedoch zentral, dass der Fug und der Un-fug offenbar nicht gleichbedeutend sind, sondern der Fug in Rücksicht auf den Un-fug gedacht werden muss. Gleichzeitig richtet sich dieses Auseinander des Un-fugs nach der Zeit, wobei Heidegger hier unmittelbar entgegenhält, dass dieses Auseinander der Zeit nicht als Nachfolge oder Zeitlinie verstanden werden darf, denn es wird der Zusammenhang der Zeit im Hinblick auf das Erscheinen des Seienden im Ganzen thematisiert, und das heißt mit einer Oszillation von Anwesenheit und Abwesenheit im Erscheinen selbst.⁷⁶⁴ Zeit muss zunächst in Bezug auf dieses Oszillieren des Seienden im Ganzen betrachtet werden, und dieses Oszillieren von Anwesenheit und Abwesenheit steht dann unter dem Begriff des Fugs, welcher durch den Un-fug und die Zeit bestimmt ist.

⁷⁶³ Ebd., S. 13.

⁷⁶⁴ Vgl. ebd., S. 17.

V.2.1. Un-fug und Zeit

Der Begriff des Un-fugs führt nach Heidegger erneut an den „Rand des Nichts“⁷⁶⁵, da der *Un-fug des Seienden im Ganzen ein problematischer Begriff ist*, oder anders ausgedrückt: Das Nicht-Zusammen oder einfacher *die Differenz des Seienden im Ganzen ist ein Begriff, welcher uns kaum irgendetwas sagen kann*. Heidegger bewegt sich in solchen Begriffen offenbar eng an der Grenze zum bloßen Wortverstehen. Diese Grenze des Verstehens kann jedoch nicht einfach auf einen intellektuellen Obskurantismus zurückgeführt werden, dafür wird gerade dieses Bewegen an der Grenze des Verstehens zu deutlich hervorgehoben und zum eigentlichen Fragehorizont gemacht. Heidegger verlässt sich hier also nicht auf das bloße Wortverstehen, sondern behandelt diesen Grenzfall des Verstehens überhaupt als Problem. Der Un-fug des Seienden im Ganzen ist offenbar ein Begriff, welcher selbst in das Widersprüchliche reicht, denn wenn vom Seienden im Ganzen in Hinsicht auf dessen Nicht-Zusammengehörigkeit gesprochen wird, was soll dann „im Ganzen“ noch aussagen? Nimmt man diese Kritik jedoch an, so gilt dasselbe für den Fug, insofern die Problematik des Seienden im Ganzen als zusammengehörig gleichsam unfasslich bleibt. Die Perspektive, welche Fug und Un-fug als Begriffe der Bestimmung des Zusammenhangs des Abwesens und Anwesens in der Erscheinung eröffnen, betrifft als solche aber die Herkunft und den Schwund des Seienden in der Erscheinung, wobei Erscheinung, wie oben angemerkt, in dem weiten Rahmen von Gegebenheit gefasst werden muss. Daher muss die Frage nach dem Un-fug des Seienden im Ganzen erneut den Rand des Nichts markieren. Hiermit ist aber eigentlich die Begründungsebene desjenigen angesprochen, was in Bezug auf die Erscheinung von Heidegger als Rand des Nichts bezeichnet wird, d. h. dass hier nicht mehr ausgesagt wird, dass die Erscheinung aus einem Zusammenspiel von Anwesenheit und Abwesenheit bestimmt ist, sondern dass das Verhältnis von Anwesenheit und Abwesenheit selbst strukturiert ist, und zwar durch die Zusammengehörigkeit oder Identität von Abwesenheit und Anwesenheit und die Differenz von Anwesenheit und Abwesenheit. Identität und Differenz stehen jedoch selbst in einem Verhältnis zueinander, und zwar „nach der Zeit Anweisung“. Identität und Differenz sind also in Hinsicht auf die Zeit zu bestimmen.

⁷⁶⁵ Ebd., S. 15.

Hierbei ist aber Zeit nicht identisch mit dem Zeitbegriff eines Ablaufs oder einer Folge.⁷⁶⁶ Den Begriff der Zeit versucht Heidegger im Gegenteil über einen Rückgriff auf Sophokles zu klären, da dieser zeitlich näher an den Auffassungen Anaximanders liegt als die Philosophien von Aristoteles und Platon.⁷⁶⁷ Eine inhaltliche Nähe zeigt sich nach Heidegger gleichwohl auch in der Bestimmung der Zeit:

ἄπανθ' ὁ μακρὸς ἀναριθμητὸς χρόνος φέει τ' ἄδηλα καὶ φανέντα κρύπτεται⁷⁶⁸

Heidegger übersetzt und interpretiert dies als:

„Die gewaltige, unberechenbare Zeit läßt aufgehen alles Unoffenbare und alles in der Erscheinung Stehende verbirgt sie. [Der folgende Teil ist nicht im Griechischen Original enthalten, Anm. des Autors.] Alles hat die Zeit in ihrer Macht, (nämlich) aufgehen läßt sie das Unoffenbare, und das in der Erscheinung Stehende verbirgt sie (läßt sie verschwinden).“⁷⁶⁹

Sophokles sagt also nach Heideggers Interpretation, dass durch die Zeit Anwesen- und Abwesenheit geschieht. Wobei nach Heidegger damit nicht gesagt ist, dass der Wechsel von Abwesenheit und Anwesenheit *in* der Zeit geschieht, sondern durch sie.⁷⁷⁰ Nun ist dabei aber zentral, *wie* dieser Wechsel durch die Zeit geschieht. Einen Anhaltspunkt dafür zieht Heidegger aus der Formulierung „χρόνος φέει“ von Sophokles, denn φέειν meint ein Wachsen-lassen und hängt damit mit φύσις zusammen, was für Heidegger der Seinsbegriff der Antike ist.⁷⁷¹

Der Wechsel im Erscheinen wird in seinem Wesen mit der Art und Weise identifiziert, in welcher das Wachsende bewegt ist. Der Wechsel von Anwesenheit und Abwesenheit ist daher bei Anaximander als Hervorkommen und Aufgehen zu fassen oder durch ein Verbergen (κρύπτεσθαι) bestimmt, den Gegenbegriff von φύσις.⁷⁷² Wobei κρύπτεσθαι nicht bei Anaximander selbst vorkommt. Diese Bestimmung des Wechsels als φύσις wird somit nach Heidegger durch die Zeit strukturiert, die selbst, von sich aus, dieses Aufgehen und Verschwinden ist. Die Zeit ist dieses als Vor-stellen und Anwesen (Gegenwart), Zurück-nehmen (Vergangenheit) und Zurück-behalten (Zukunft). Der Wech-

⁷⁶⁶ Vgl. ebd., S. 16f.

⁷⁶⁷ Vgl. ebd., S. 18.

⁷⁶⁸ Sophokles, Aias 646/7.

⁷⁶⁹ GA 35, S. 18.

⁷⁷⁰ Vgl. ebd., S. 19.

⁷⁷¹ Ebd., S. 19f.

⁷⁷² Vgl. ebd., S. 20.

sel von Anwesenheit und Abwesenheit als die Erscheinung von Seiendem als Seiendem, d. h. in seinem Sein, ist also die Bewegung, welche die Zeit aus sich selbst heraus ist. Daher greift Heidegger so die Zeit als das „Sein zumessende“ im Satz von Anaximander auf, insofern der Wechsel von Herkunft und Schwund des Seienden im Ganzen durch die Zeit bestimmt ist. Dieses Wesen der Zeit als Wechsel von Anwesenheit und Abwesenheit ist allerdings nicht berechenbar, sowenig wie es eine Abfolge von Momenten ist.⁷⁷³ Dieser Punkt folgt schon aus dem oben dargestellten Verhältnis von Stimmung und Entwurf als einer komplexen und primär retroaktiven Struktur, welche keine saubere Differenzierung von Schon-geschehenem und bloß Unbestimmtem zulässt. Das durch die Zeit Bestimmte hat damit keine ontologische Konstanz, wie es die Gegenstände einer Berechnung benötigen würden. Zudem scheint hiermit die formale Struktur der ontologischen Unbestimmtheit wieder auf, wie sie dem Streit zugesprochen wurde.

Damit ist aber das wesentliche Problem, wie der Un-fug in Bezug auf die Zeit zu fassen ist, nicht gelöst. Besonders da im Satz von Anaximander die Zeit das Erscheinen in Rücksicht auf den Un-fug bestimmt. Diese Rücksichtnahme auf den Un-fug ist die wesentliche Mitte des ganzen Satzes von Anaximander. Heidegger betont die Stellung dieser Mitte noch, indem er darauf hinweist, dass, wenn der Unfug diese Mitte des Satzes darstellt, die Rücksicht auf den Un-fug „gemäß der Macht der Zeit“ also der „Wesensmacht des Seins“ geschieht.

Um dieses Problem zu klären, bestimmt Heidegger erneut Schwund und Herkunft im Erscheinen aus ihrer Grunderfahrung her, dem Wechsel von Tag und Nacht,⁷⁷⁴ wobei diese Grunderfahrung nicht als bloßes Gegenüber von Tag und Nacht verstanden ist: „Aus der Nacht in die Nacht geht der Tag. Er ist Licht im Übergang. Nicht die harte Klarheit des (stehenden) wesenden Seins.“⁷⁷⁵

Dem Schwinden und dem Schon-da des Schwundes ist von der Sache her eine größere Bedeutung zuzurechnen, insofern diese negative Struktur den Rahmen für die Herkunft ausmacht. Die Herkunft ist durch die Abwesenheit von bestimmter und deutlicher Erscheinung in der Nacht ein „Eintreten in den Umriss“. Als ein solches Umrissenes ist das Erscheinende aus dem Fug, also

⁷⁷³ Vgl. ebd., S. 21.

⁷⁷⁴ Vgl. ebd., S. 25.

⁷⁷⁵ Ebd., S. 186.

aus der undifferenzierbaren Identität der Nacht in die Differenz der Umrissenheit, im Un-fug. Fug und Un-fug stellen die spezifische Bewegung der Oszillation von Anwesenheit und Abwesenheit in Hinsicht auf die in der Erscheinung erfahrene Umrissenheit dar, oder, um in den oben eingeführten logischen Begriffen zu sprechen, die Erscheinung wird als Markierung erfahren. *Genauer ist die Erscheinung als eine Markierung aus der Leere heraus gefasst. Diese Grundstruktur des Erscheinens bezeichnet Heidegger 1932 als die Urerfahrung der Griechen. Diese dynamische Struktur der Umrissenheit gegen die Umrisslosigkeit in der Erscheinung ist das von den Griechen erfahrene Sein des Seienden.*

V.2.2. Die Fuge im Anfang

Sein und Zeit sind also in diesem Sinne eine einheitliche Struktur, so wie Heidegger sie bei Anaximander liest. Dabei kommt aber nun eine auffällige Beschaffenheit dieses Seinsbegriffs in den Blick, insofern das „Grenzenlose“⁷⁷⁶ von Heidegger hier weder als Ewigkeit noch als jenseitiges Prinzip verstanden wird, sondern als eine unmittelbare Bestimmung des Erscheinens selbst, die als solche erfahren ist. Erfahren ist hiermit aber nicht eine Überfülle einer offenbaren Jenseitigkeit, gerade wenn diese Bestimmung aus der Erfahrung der Nacht gegriffen wird, sondern eine Leere, welche zwar einen möglichen Umriss in sich verbirgt, dadurch auch Über-fluss und Über-macht ist, aber eben nicht aus sich heraus schon eine Fülle darstellt. Entsprechend verwendet Heidegger auch nicht „Überfluß“, sondern „Über-fluß“ und „Über-macht“, sofern hier anzunehmen ist, dass der hinzugefügte Bindestrich hier auf die Leere im Zusammenhang mit der Grenzziehung verweist. Diese Dimension von Leere und Grenze zeigte sich auch schon im Hinblick auf den ersten Versuch einer Konzeptualisierung der Logik Heideggers im Gegenspiel von Bestimmtheit und Unbestimmtheit. Die Fundierung der Bestimmung als „severed“ und „mutilated condition“ der Leere selbst hat bereits angezeigt wie eine solche Vorrangigkeit des Grenzen-losen zu denken sein kann.

Diese Fokussierung auf die gründende bzw. gleichursprüngliche Dimension der Leere wird von Heidegger mit Blick auf den zweiten von Anaximander überlieferten Satz „ἀρχὴν τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον“⁷⁷⁷ weiter verdeutlicht. Heidegger übersetzt diesen so: „Ausgang für das Seiende und zwar eben als

⁷⁷⁶ Ebd., S. 29.

⁷⁷⁷ Simplicios in Phys. S. 24,13f; Theophrast, Phys. op. fr. 2 Diels (DK 12 A9, B1).

ein solches, d. h. hinsichtlich seines Seins, ist das Grenzenlose“.⁷⁷⁸ Darin kommt wieder der von der Sache her gefasste Vorrang der Verbergung und des Schwundes zum Ausdruck:

„Im Erscheinen als solchem geschieht die ständige Bewährung des Grenzenlosen. Dieses hat in allem Erscheinen und Schwinden den Vor-schein – die Verfügung – die ermächtigende Macht.“⁷⁷⁹

Damit lässt sich nun die „Rücksicht auf den Unfug“ in der Übersetzung des ersten Satzes genauer fassen. Denn wenn der Fug, als das Zusammengehören von Anwesen und Abwesen in der Erscheinung des Seienden als Sein, in „Rücksicht auf den Un-fug“ zu verstehen ist, dann ist die Grenzenlosigkeit, d.i. dieses Zusammengehören als ineinander verschwimmend, welche im Fug gefasst wird, im Hinblick auf die Grenzziehung des Un-Fugs zu fassen. Sein ist so verstanden „erfügendes Fügen des Unfugs“, da das Sein im Gegensatz zu Seienden die notwendig unabgeschlossene Ganzheit der gleichursprünglichen Struktur von Fug und Unfug ist. Wobei trotz dieser Gleichursprünglichkeit der Fug den Vorrang hat, aber nicht als gründender Grund des Un-fugs, sondern als der immer mit dem Unfug als Grund einhergehende Abgrund der Leere. Der Un-fug ist hier also die „severed and mutilated condition“ des Fugs. *Hier lässt sich bereits die Umkehrung andeuten die Heidegger diesem Zusammenhang zukommen lässt, denn es ist nicht mehr die Markierung, die im Vordergrund steht, sondern die Ab-gründigkeit der Leere, auf welcher die Markierung aufbaut.*

Dieser Fug wird dann in den folgenden Auseinandersetzungen Heideggers mit Anaximander im Begriff der Fuge gefasst, welche den Ganzen Gang von Herkunft, Umrissenheit und Schwund umfasst: „Das je-wellig Anwesende west an, insofern es weilt, weilend ent-steht und ver-geht, weilend die Fuge des Übergangs aus Herkunft zu Hingang besteht.“⁷⁸⁰ Die Fuge umfasst so also sowohl Fug und Un-fug, wobei in ihr ein wesentlicher Schwerpunkt auf der Leere liegt. Insofern der Fug die Grenzenlosigkeit als Unbestimmtheit anspricht und der Un-fug die Umrissenheit gegen die Grenzenlosigkeit, also gleichsam eine Negation begrifflich fasst, bezeichnen beide Begriffe ein wesentlich Negatives. Gleichzeitig ist diese wesentliche Negativität, wie Heidegger

⁷⁷⁸ GA 35, S. 27.

⁷⁷⁹ Ebd., S. 35.

⁷⁸⁰ GA 05, S. 357.

in der Auseinandersetzung mit Heraklit festhält, für Heidegger das wesentliche Rätsel des griechischen Denkens:

„Dieses Nicht-Nennen der aller Entbergung zugrunde wesenden Verbergung ist ein Fehlen und Ausbleiben des Aussprechens, in dem vielleicht das innerste Geheimnis des Grundwesens des griechischen Denkens sich verbirgt.“⁷⁸¹

Dieses Grundwesen des griechischen Denkens, dessen Seinsbestimmung die Gegenwärtigkeit bzw. Anwesenheit als Gegenwärtigkeit im Un-fug ist, wird von Heidegger sowohl bei Anaximander wie auch bei Parmenides und Heraklit herausgearbeitet. Dies geschieht zwar je unter anderen Gesichtspunkten, wird jedoch grundsätzlich über die Einheit der Begriffe von φύσις und der ἀλήθεια hergestellt.⁷⁸² Denn insofern Unverborgenheit und Hervorkommen eine notwendige Einheit darstellen, stellen sie sich als Aspekte der Bewegung der Fuge dar, wenngleich unter Auslassung der Verborgenheit als wesentlichen Bestandteils von dieser. Gleichzeitig ist der Zusammenhang von Unverborgenheit und der φύσις als dem Aufgehen ins Unverborgene nach Heidegger im Griechischen (d. h. in der Philosophie der griechischen Antike) nicht eigens geklärt, sondern bloß vorausgesetzt.⁷⁸³

V.2.3. Die Götter der Antike

Nun ist auffällig, dass Heidegger in seiner Auseinandersetzung mit Anaximander nicht bloß den Begriff der Fuge klärt, sondern diesen auch in Bezug zu den „Göttern“ setzt. Diese „Götter“ werden auch in den Beiträgen von Heidegger als die „Unentschiedenen“⁷⁸⁴ bezeichnet. Der bei Schelling von Heidegger betonte Begriff der Entscheidung wird in derselben Zeit erschlossen wie die Erarbeitung der Beiträge in den Jahren 1936/37.⁷⁸⁵ Es lässt sich also vermuten, dass diese Unentschiedenheit der Götter auf den Streit als Zentrum der Entscheidung verweist. Dabei ist zu vermuten, dass in Bezug auf den Begriff der Götter aber nicht einfach auf dieselbe Weise von Unbestimmtheit zu sprechen ist, wie Unbestimmtheit es im Begriff der Erde zu verstehen ist.

⁷⁸¹ GA 55, S. 365.

⁷⁸² Vgl. ebd., S. 202.

⁷⁸³ Vgl. ebd.

⁷⁸⁴ GA 65, S. 18.

⁷⁸⁵ Vgl. ebd., S. 515.

Dies lässt sich allerdings nicht ohne den Blick auf den Begriff der Fuge klären, sofern Heidegger im Hinblick auf Pindar in GA 78 „Der Spruch des Anaximander“ das Wesen der Götter (in der Antike) als ein Aufscheinen-lassen und Aufgehen-lassen des Verborgenen bestimmt. Dieses Wesen wird weiter bestimmt: In ihm ist das Scheinen ein Erblicken, und die Götter sind daher die Hereinblickenden.⁷⁸⁶ Die in den Göttern angesprochene Unentschiedenheit, die durch ihren Gegenbegriff der Entscheidung als Unbestimmtheit verstanden werden kann, muss in Verbindung mit der Fuge geklärt werden.

Heidegger greift, um diesen Begriff von Göttern zu fassen, auf Pindars V. Isthmische Ode zurück, in welcher er die Gottheit der Götter bestimmt sieht. Gottheit ist hier im doppelten Sinne verstanden, einmal als bestimmte Göttin, zum anderen aber auch vermittels des Suffixes „-heit!“ im Sinne der Markierung einer Abstraktion. In der V. Isthmischen Ode versteht Heidegger die Mutter des Helios als diese Gottheit, insofern die Mutter des Helios der Grund für Helios selbst ist. Helios wird dabei als „der leuchtende Gott“ bestimmt, dessen „Blick“ als Tageslicht scheint.⁷⁸⁷ Hierbei geht es Heidegger aber nicht um eine bloße assoziative Ähnlichkeit der Sonne mit dem Auge, sondern um die Verbindung des Sehen-lassens mit einem perspektivischen Anwesen. Heidegger geht es also um die Verhältnisstruktur, die in einer metaphorischen Verbindung des Sehens mit der Sonne als einer Sichtbarmachenden besteht. Hierbei ist zu betonen, dass es sich hier um eine formale Verhältnisstruktur handelt, nicht um ein Bild, sondern um die Formstruktur, die dieses Bild organisiert. Diese Formstruktur ist das „reine Scheinen“:

„Das reine Scheinen ist wie das Aufgehen eines einzigen leuchtenden Blickes, aber eines Blickes, der nicht etwas nur erfasst, sondern der zuvor rein erstrahlt und strahlend reines Anwesen gibt und rein in dieses sich stellt.“⁷⁸⁸

Dabei ist wesentlich, dass dieses Scheinen als *reines* Scheinen, also nicht als Erscheinen im Sinne des Hervorkommens eines Konkreten gefasst ist, sondern als das Scheinen als Raum oder Möglichkeit eines Erscheinens. Heidegger versucht, dieses Scheinen als Scheinen, plastisch am Gold und seiner Wirkung auf den Menschen der Antike zu verdeutlichen, indem er den Glanz des Goldes betrachtet. Dieser besteht nicht darin, dass dieses Gold besonders wertvoll im Sinne des Geldwertes ist, sondern darin, dass das Goldene

⁷⁸⁶ Vgl. GA 78, S. 77.

⁷⁸⁷ Ebd.

⁷⁸⁸ Ebd.

in seiner Gegenwärtigkeit als Umrissenheit deutlicher hervorgehoben ist als das Nicht-Glänzende.⁷⁸⁹ Insofern Umrissenheit das Sein des Seienden als Gegenwärtigkeit ist, soll im Glanz das Scheinen als solches hervorgehoben werden. Wobei „Scheinen“ hier nicht gegenständlich zu fassen ist, sondern als Dimensionalität oder Horizont von Umrissenheit oder Anwesenheit. Wenn daher das Scheinen als Scheinen betrachtet werden soll und dabei das Scheinen im Zusammenhang mit dem Sein steht, dann hängt der Begriff der Götter mit dieser Horizontalität des Erscheinens zusammen. Daher wird von Heidegger das Blicken der Götter im Sinne des Scheinens als Wesen der Götter bestimmt: „Das Blicken in diesem Sinne, θεᾶσθαι, ist das Wesen der Hereinblickenden, der θεοί.“⁷⁹⁰

Dieses Hereinblicken der Götter kann so als die Eröffnung eines Horizontes oder einer Dimensionalität eines Bereiches im Sein gefasst werden. Die Götter sind damit nicht das Sein selbst, sondern *bestimmte* Dimensionen des Scheinens und daher Seiendes.⁷⁹¹ Dann liegt im Begriff der Götter, wie oben vermutet, das Offenwerden des Horizontes selbst, und zwar von diesem Horizont her.⁷⁹² Für diese These spricht weiter, dass in Bezug auf das Scheinen der Götter als Blicken dieses unmittelbar in den Anmerkungen zu dieser Interpretation Pindars mit dem Begriff des Ereignisses in Verbindung gebracht wird.⁷⁹³

Im Blick der Götter ereignet sich also eine Transformation oder Öffnung eines Horizontes an sich ist hier sogar der Begriff der Dimension angebrachter, da etwas überhaupt erblickbar wird, da es durch den Blick der Götter eröffnet wird. Dabei ist hier eben aber eine wesentliche Passivität des schauenden Menschen gedacht, insofern dieser weder die Perspektive noch das reine Scheinen selbst ermöglicht, sondern eher findet oder erfährt, wobei diese Passivität nicht eine Passivität des Handelns ist, sondern eine Passivität des Rahmens von möglicher Bezugnahme auf Handlungen und auf Seiendes. Das heisst das Heidegger hier in den Göttern das Gegeben-sein einer bestimmten Perspektive thematisiert, die nicht durch ein Wollen gesetzt ist, sondern affektiv erfahren wird.

Heidegger sagt aber noch mehr über den Bezug zu den Göttern als Dimensionen von Anwesenheit, nämlich dass die eigentliche Bezugnahme zu diesen

⁷⁸⁹ Vgl. ebd., S. 73.

⁷⁹⁰ Ebd., S. 77.

⁷⁹¹ Vgl. ebd., S. 82.

⁷⁹² Vgl. hier III.3.3.

⁷⁹³ Vgl. GA 78, S. 335f.

das Nennen ist: „[...] denn das Nennen wiederum ist nur das Sagen, das reines Scheinen nennt.“⁷⁹⁴ Wenn das „Nennen“ der wesentliche Bezug zum reinen Scheinen ist, dann liegt eben in diesem Verhältnis zu den Göttern ein wesentlicher logischer Topos und nicht einer der Theologie oder der Religion. Zwar ließe sich hier einwenden, dass doch die Götternamen und das Benennen durchaus ein theologischer und sogar ein uralter theologischer Topos sind, Heidegger aber betont an anderer Stelle sogar die Unmöglichkeit, in Bezug auf den griechischen Begriff der Götter von Religion zu sprechen, wobei auch die Theologie ausgeschlossen wird: „[...] die Götter und das Göttliche des Griechentums eignen sich nicht für eine Theologie [...]. Es gibt überhaupt keine griechische Religion.“⁷⁹⁵

Stattdessen ist der λόγος die eigentliche Bezugnahme auf die Götter: „In solchem λόγος [d. i. im nennenden λόγος; Anm. d. Autors] west der echte ‚Ruhm‘, d. h. das Erscheinen im offenen Licht der θεία [der Gottheit im obigen Sinne; Anm. des Autors].“⁷⁹⁶ Wenn aber die Götter primär eine „logische“ Struktur im Dasein bzw. in den Streitverhältnissen von diesem sind, so kann eine theologische oder gar christliche Interpretation des Gottesbegriffs bei Heidegger hier nicht ansetzen, auch da der (christliche) Gott in Heideggers Sinne selbst seiend und auch als Seiender zu verstehen ist, dabei aber nicht ein Seiender unter anderen seienden Göttern ist.⁷⁹⁷ Auch sind Heideggers nicht jenseits oder ontologisch über den Menschen, sondern letztlich nicht interne Funktionen des Erkennens.

Gleichzeitig wird hier deutlich, dass die Götter mit dem Begriff der Fuge zusammenhängen, sofern die Fuge selbst die Erscheinungsform von Anwesenheit aus und zur Abwesenheit ist. Das Scheinen der Götter greift also als Begriff in der Fuge eine Weise des Erscheinens auf, in welcher je Anwesenheit in einem bestimmten Modus wirklich ist. Die Gottheit der Götter ist Anwesenheit in der Fuge überhaupt und nicht nur Bedingung eines bestimmten Scheinens. Zentral ist hierbei, dass der Horizont nicht durch den Menschen eröffnet wird, sondern sich diesem eröffnet, und zwar so, dass Gewesenes durch diese Eröffnung retroaktiv transformiert wird: zum einen so, dass es sich als bisher Unbestimmtes erweist, weil diese Eröffnung durch die Götter

⁷⁹⁴ Ebd., S. 79.

⁷⁹⁵ GA 55, S. 13.

⁷⁹⁶ GA 78, S. 91.

⁷⁹⁷ GA 17, S. 188ff.

nur dort geschieht, wo überhaupt Offenheit ist, also die Erde als eine sich entziehende Negativität greift. Zum anderen transformieren die Götter gleichzeitig aber auch dieses Unbestimmte, da dieses als solches markiert wird. Diese Markierung eines offenen, d. h. unbestimmten Horizontes durch die Götter fasst Heidegger, wie oben zitiert, als „Nennen“, sofern er die Bestimmung der Gottheit bei Pindar als „reichnamige“ (πολυώνυμε) betont. Damit ist „das Sagen, das reines Scheinen nennt“⁷⁹⁸, also ein Bezug zu dem Horizont des Erscheinens und damit tatsächlich eine logische Figur, insofern hier die formale Markierung eines Sinnbereiches vorliegt, welche durch diese Markierung diesen Sinnbereich schafft, aber dennoch auf die Sachhaltigkeit desselben angewiesen ist. Hier fällt natürlich auf, dass diese Markierung immer als ex-post Markierung greifbar wird, allerdings ist dies genau das Problem, welches Heidegger mit dem zeitlichen Verhältnis von Stimmung und Entwurf aufzeigt und welches sich in der Schelling Interpretation als Fuge gezeigt hat.

Weil der Name bzw. das Wort einen bisher unbestimmten Bereich markiert, eröffnet sich darin ein Horizont möglicher Umrissenheit als Anwesenheit, wobei hier natürlich zwei Formen von Markierung unterschieden werden müssen: die Markierung bzw. Benennung eines Horizontes von Anwesenheit und die Umrissenheit als Bestimmung eines Anwesenden in seiner Anwesenheit. Dabei ist der Horizont offenbar nicht bloß ein Anwesendes, sondern muss sowohl Anwesendes wie auch Abwesendes umfassen, da er einen Bereich von möglichem Hervorkommen und Schwinden von Anwesendem bestimmt. Dieser ist ontologisch unbestimmt, allerdings als eine solche Unbestimmtheit gefasst bzw. bestimmt. Die Götter sind also ontologische Unbestimmtheiten und dabei immer Mehrere, wenn sie nur Bereiche von Anwesenheit markieren, nicht Anwesenheit überhaupt. Da diese Markierungen der Bereiche von möglicher Anwesenheit nun über den Namen und die Nennung vermittelt sind, lassen sich die Götter in diesem logischen Sinne nun auch in Beziehung zu den Urworten setzen. Die Möglichkeit einer Transformation eines virtuellen Horizontes, welcher in der vorliegenden Interpretation Heideggers als Zukünftiger immer auch sinnstiftend für die Gegenwart ist, wurde oben bereits aufgegriffen. Wenn die Götter nun eine Bewegung im Streit sind, welcher die virtuelle Leere immer umgreift, und zwar auf der Seite des Streitigen, welcher das Unbestimmte markieren soll, dann muss die Bewegung der Götter das reine Scheinen sein. Da die Bezugnahme auf dieses reine Scheinen durch ein

⁷⁹⁸ GA 78, S. 79.

Nennen bzw. durch den Namen, also durch eine konkrete Markierung erfolgt, ist anzunehmen, dass das reine Scheinen die Struktur des Erscheinens meint, welche die Transformation eines virtuellen Horizontes ist. Diese Transformation aber in der Hinsicht, dass in ihr Etwas zum Vorschein kommt, welches schon-da, aber unsichtbar war. Dafür muss diese Markierung aber nicht die Sichtbarmachung des Unsichtbaren leisten, sondern nur vermittels der durch sie erscheinenden Horizontveränderung ermöglichen. Diese Ermöglichung ist aber schlechterdings nicht setzbar,⁷⁹⁹ sondern sie kann nur sinnvoll über den Gegenbegriff zur Setzung, also über den Begriff der Gabe, gedacht werden. Die Eröffnung eines Bezirks des Seins ist somit eine Gabe der Götter. Damit ist nun eine logische Struktur gemeint, die innerhalb der Sprache geschieht und die Ansprechbarkeit des Seienden durch die Sprache verändert. Dabei ist aber zu beachten, dass diese Ansprechbarkeitsveränderung als Gabe eben ein Einwirken auf die Ansprechbarkeit von der Unaussprechbarkeit her ist, die gleichzeitig den Punkt eines formalen Naturbegriffs markiert.

Nun wurden die Götter oben mit der Bezeichnung durch Heidegger als „die Unentschiedenen“ eingeführt. Der Begriff der Götter in den Beiträgen verweist auch dort auf ein wesentlich unbestimmtes Moment an diesen. Allerdings muss der Begriff der Götter in der Antike eine Differenz zu demjenigen, welcher für die Moderne gilt, aufweisen, denn durch die „Flucht der Götter“ erscheinen diese ja als Abwesende. Dies kann nun nicht meinen, dass es keinerlei Transformationen der Horizonte von Anwesenheit mehr gibt. Die Flucht der Götter kann also nicht bloß ein Verschwinden der Götter meinen. Diese Transformation des Begriffs der Götter geht allerdings zusammen mit der von Heidegger zentral untersuchten Seinsgeschichte und muss im Hinblick auf diese betrachtet werden.

V.3. Zwischenbetrachtung III

Die bisherigen Zwischenbetrachtungen sollten das bei Heidegger Dargelegte und Interpretierte in einen formalen und von der Heideggerschen Sprache losgelösten Kontext stellen. Dies soll nun erneut geschehen. Zunächst gilt es drei Begriffskomplexe herauszustellen.

Erstens die Fuge als retroaktive Bestimmung des Ursprungs durch das von diesem Ursprung Abhängige. Diese retroaktive Bewegung macht den Begriff

⁷⁹⁹ Vgl. die Diskussion von Heideggers Kritik an der Setzung in III.1.2.

des Ursprungs oder das Prinzip paradox, denn wie kann der Ursprung von etwas gesetzt werden, das aus ihm folgt? Denkbar ist dies nur, insofern zum Zeitpunkt der Setzung dieses Ursprungs der Ursprung als solcher erst intelligibel wird. Zwar können wir von einer unmöglichen Metaperspektive her behaupten, dieser sei doch schon immer da gewesen, allerdings macht uns hierbei die Unmöglichkeit einer abschließenden Bestimmung des Ursprungs Probleme. Jede Setzung eines Ursprungs ist eine prekäre Annahme, die sich nur in ihrer Erklärungskraft validiert, aber niemals auf das Reale übergreift. Heideggers Lesart der Fuge bei Schelling lässt sich entsprechend als Kritik am Begriff des Prinzips oder Ursprunges lesen. Auch Hegels Ausspruch „die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug“⁸⁰⁰ geht in eine ähnliche Schlagrichtung. Hierin allerdings einen resignativen Zug zu sehen, wie es Herbert Marcuse Hegel vorwirft,⁸⁰¹ lässt sich in Heideggers Denken nicht finden. Denn wie sich in Bezug auf den Entwurf gezeigt hat, kommt die Sprache durchaus zur Sache, wenngleich nur darin, dass sie an ihr scheitert. Gerade dieses Scheitern wird in der Fuge bei Schelling deutlich hervorgehoben, denn die Selbstheit Gottes realisiert sich nicht als eine Ableitung der Persönlichkeit aus dem Absoluten, sondern in einer Neubestimmung des Ursächlichen durch eine individualisierte Entscheidung. Die scheinbar das Ganze invalidierende Entscheidung lässt das Ursächliche als anders erscheinen, als es bisher war.

Zweitens zeigt sich in den hermetisch wirkenden Begriffen von Fug und Un-Fug, dass die prekäre Fundierung einer Setzung nicht einfach ein epistemisches Problem ist, sondern einer eigenständigen Reflexion bedarf, welche die Elemente dieser prekären Setzung zur Darstellung bringen muss. Die sehr detaillierte, letztlich phänomenologische Betrachtung von Schwund und Herkunft ist dabei ein wichtiger Ausgangspunkt der Analyse des Seins. Diese Untersuchung ermöglicht es, die Möglichkeit einer Neubestimmung des Ursächlichen anhand der an Anaximander herausgestellten Phänomenstruktur von Bestimmtheit zu verstehen. Bestimmtheit bedeutet, dass Fug und Un-Fug in einem bestimmten Verhältnis zueinanderstehen, in welchem das Unbestimmte und damit immer auch das Möglicherweise-anders-zu-Bestimmende ein notwendiges Element ist. Diese Elemente lassen sich dann in jeglicher Ordnung und Bestimmung bereits auffinden und gehören zum formalen Ge-

⁸⁰⁰ Hegel 1972, S. 14.

⁸⁰¹ Marcuse 1962, S. 166.

rüst der Bestimmtheit selbst. Interessant ist, dass Heidegger in den Begriffen Fug und Un-Fug nicht einfach Bestimmtheit und Unbestimmtheit denkt, sondern diese in Bezug auf ihr Erscheinen genauer fasst. Der Un-Fug, also die Bestimmtheit, ist das Nicht-ineinander-Fallen von Anwesenheit und Abwesenheit. Anstatt also Bestimmtheit als Festes und Stabiles zu fassen, ist sie für Heidegger die Negation des Verschwimmens von Anwesenheit und Abwesenheit in der Erscheinung. Damit wird der Begriff der Bestimmtheit deutlich zu einer Prozessstruktur, die nicht ohne diesen Prozess zu fassen ist. Gleichmaßen wird Unbestimmtheit als Zusammengehen von Anwesenheit und Abwesenheit nicht als bloßes Nichts oder Leere gefasst, sondern als Nicht-Intelligibilität eines Prozesses, der folglich auch immer die Möglichkeit hat, sich in einer Weise als intelligibel zu zeigen, die nicht mit einer bisherigen Weise der Intelligibilität zusammengeht. Beide Phänomene, Bestimmtheit und Unbestimmtheit, müssen sich also in der Zeit und damit als ein Prozess zeigen, den wir als eine Oszillation oder Variation von Abwesenheit und Anwesenheit greifen können. Daraus folgt, dass Heidegger den Un-Fug als Mitte dieses Begriffsrahmens konzipiert, denn die so verstandene Bestimmung ist als das Nicht der Zusammengehörigkeit gefasst und ermöglicht so die Trennung und das Unterscheiden. Bestimmung als Un-Fug ist nur Differenz, die weder ihren Gehalt als das von ihr Umfasste noch das Getrennte bestimmt, sondern einen Unterschied einführt.

Drittens, dieser Bruch oder Riss im Zusammengehören, der das Bestimmte wesentlich ausmacht, wird auch als das „reine Scheinen“ bestimmt, als ein im Grunde durch Negation gestütztes Hervorbringen dessen, was sonst im Zusammensein von Anwesen und Abwesen als virtueller Unbestimmtheit verborgen bleibt. Dass dieser Bruch als Bestimmung nicht einfach auf der Ebene der Einzelseienden greifbar wird, sondern eine besondere Bedeutung hat, sobald er in Bezug auf Horizontstrukturen bezogen betrachtet wird, zeigt Heidegger vor allem in seinem Begriff der Götter. Denn der Riss oder Umriss, den Heidegger hier als Begriff verwendet, ist immer schon bezogen auf ganze Dimensionen der Intelligibilität. Wie lässt sich eine solche negative Eröffnung einer neuen Dimensionalität denken? Zum einen wird deutlich, dass Heidegger mit den Göttern ein Eröffnen denkt, welchem wir *ausgeliefert* sind, das also nicht einfach von uns gesetzt wird. Zum anderen wird die Bestimmung als Bruch verstanden. Das Ineinander, welches Heidegger bei Anaximander als Hervorkommen und Schwund liest, lässt sich mit Blick auf

die übrigen Bestimmungen kaum nur als Wahrnehmung lesen. Dieses Ineinander ist primär eines der Intelligibilität, d. h. das Verschwimmen, welches wir durch den Bruch unterbrochen sehen, ist durch ein *Unterbrechen der Gleichförmigkeit des Intelligiblen* bestimmt. Diese Unterbrechung fand sich bereits in Ansätzen in dem Begriff der Unheimlichkeit.

Da dieses Unterbrechen der Gleichförmigkeit des Intelligiblen auf ganze Dimensionen der Intelligibilität bezogen wird, lässt sich verdeutlichen, worum es Heidegger bei dem Begriff der Götter primär geht: Das Welt- oder Seins-Problem ist im Mittelpunkt der Betrachtung. Das Wesen der Unterscheidung, wie es Heidegger zufolge in der Antike, wenngleich implizit, gefasst wird, wird dort, dies zeigte die Analyse des Götterbegriffs, mit demselben Begriffsrahmen der Unterbrechung als Negation in Bezug auf die Intelligibilität als Horizont verwendet. Dieses Unterbrechen der Gleichförmigkeit der Intelligibilität ist es, welches im Folgenden als Geschichte des Seins thematisiert wird.

V.4. Die Geschichte des Seins: Von der $\Phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ zur Macht

Im Hinblick auf diese Transformation der Götter als der Dimensionalität von Intelligibilität überhaupt kann Heideggers Untersuchung zum Grundbegriff bzw. Urwort der $\Phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ weiterhelfen. Da der Begriff der $\Phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ wesentliche Bestimmung dessen ist, was oben als Fug bezeichnet wurde, gleichzeitig aber auch im Zusammenhang mit dem Begriff der Erde steht, muss zunächst die Differenz von Erde und $\Phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ geklärt werden. Nach dem Bisherigen ist zwar klar, dass der Begriff der Erde eine funktionale Dimension des Streites ist, allerdings setzt Heidegger gleichzeitig die Erde und die $\Phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ gleich. Heidegger betont zum einen, dass der Begriff der $\Phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ Grundlage des modernen Begriffs der Natur ist, und zum anderen trägt gerade der Begriff der Erde Assoziationen mit sich, die einen Begriff von Natur zu implizieren

scheinen.⁸⁰² Zuletzt scheint sogar explizit gesagt zu werden, dass Erde und $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ zusammenhängen oder sogar dasselbe meinen:

„Dieses Herauskommen und Aufgehen selbst und im Ganzen nannten die Griechen frühzeitig die $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$. Sie lichtet zugleich jenes, worauf und worin der Mensch sein Wohnen gründet. Wir nennen es die Erde.“⁸⁰³

Allerdings wird die Erde als in einem Streit mit der Welt liegend bestimmt. Daher muss es einen wesentlichen Unterschied geben, dieser wird bereits im Zitat angedeutet: Die Erde „lichtet zugleich jenes“, kann sich also auch auf etwas beziehen, welches zur $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ gehört, nicht aber die $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ selbst sein muss. Dieser Zusammenhang, der oben bereits angerissen wurde, soll hier also erneut expliziert werden, nun aber anhand eines Textes, der bereits die geschichtliche Bewegung des Begriffs der $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ expliziert. Dies soll im Folgenden zunächst durch eine Analyse des Aufsatzes „Vom Wesen und Begriff der $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ “ geschehen, der in den „Wegmarken“ veröffentlicht ist und 1939 verfasst wurde.

Dort wird Aristoteles' Begriff der $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ als Seinsbegriff des ersten Anfangs bezeichnet, also der vorsokratischen Philosophie von Anaximander, Parmenides und Heraklit:

„Vielmehr ist jener kaum recht ausgesprochene Satz, die $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ sei $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ τις ein Nachklang des großen Anfangs der griechischen und des ersten Anfangs der abendländischen Philosophie. In diesem Anfang wird das Sein als $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ gedacht [...].“⁸⁰⁴

Der Fokus soll also im Folgenden besonders auf der schon bei Aristoteles vorliegenden *Transformation* des Begriffs der $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ als Seinsbegriff liegen.

⁸⁰² Die Beispiele des Erdhaften am Stein implizieren eben diese Natur im Sinne des „Naturschutzes“: „Was ist die Erde, daß sie gerade in solcher Weise ins Unverborgene gelangt? Der Stein lastet und bekundet seine Schwere. [...] Versuchen wir solches, indem wir den Fels zerschlagen, dann zeigt er in seinen Stücken doch nie ein Inneres und Geöffnetes. Sogleich hat sich der Stein wieder in das selbe Dumpfe des Lastens und des Massigen seiner Stücke zurückgezogen. Versuchen wir, dieses auf anderem Wege zu fassen, indem wir den Stein auf die Waage legen, dann bringen wir die Schwere nur in die Berechnung eines Gewichtes. Diese vielleicht sehr genaue Bestimmung des Steins bleibt eine Zahl, aber das Lasten hat sich uns entzogen.“ Siehe GA 05, S. 33.

⁸⁰³ Ebd., S. 28.

⁸⁰⁴ Vgl. GA 09, S. 300.

V.4.1. Die Φύσις als Sein

Heidegger beginnt die Untersuchung des Begriffs der φύσις damit, dass er feststellt, dass der Naturbegriff im Allgemeinen sowohl „Wesen“ wie auch eine grundlegende „Entgegensetzung“⁸⁰⁵ eines anderen Grundbegriffs wie Geist oder Kultur meinen kann, wobei diese Entgegensetzung zumeist als Punkt einer solchen Abhebung eben immer auch mitbestimmt, was von ihr abgehoben werden soll. Diese beiden Verwendungsweisen liegen nach Heidegger im gemeinsamen Grund des Begriffs der φύσις, welchen Aristoteles in der „Physik“ entwickelt. Die aristotelische „Physik“ ist, da in ihr laut Heidegger der Seinsbegriff des ersten Anfangs noch wirksam sei, daher auch „das verborgene und deshalb nie zureichend durchdachte Grundbuch der abendländischen Philosophie“.⁸⁰⁶ Der Begriff der φύσις markiert so einen Grundbegriff der heideggerschen Geschichtsphilosophie des ersten Anfangs. Für Aristoteles ist nach Heidegger zunächst wesentlich, dass die φύσις eine Bewegtheit (κίνησις) ist. Diese Bewegtheit der φύσις ist aber keine Bestimmung eines Seienden, sondern grundlegend „die Grundweise des Seins“ des Seienden als φύσις. Um diese Bewegtheit jedoch genauer zu fassen, bestimmt Aristoteles nach Heidegger zunächst das Feld, in welchem nach der Bewegtheit der φύσις überhaupt zu fragen ist, denn es gibt sowohl Seiendes, welches durch die φύσις ist, als auch Seiendes, welches durch andere Ursachen ist. Die Bestimmung dessen, welches durch die φύσις ist, übersetzt Heidegger so: „Alles dies Genannte aber zeigt sich als ein Solches, das sich heraushebt gegenüber dem, was nicht von der φύσις her zusammen sich in einen Stand und Bestand gestellt hat.“⁸⁰⁷

Wobei Heidegger betont, dass das Ursache-sein der φύσις nicht kausal zu verstehen ist, sondern die Ursächlichkeit der φύσις ist dasjenige, „was die Sachheit einer Sache ausmacht“.⁸⁰⁸ Diese Sachheit der Sache wird nun so weiter bestimmt, dass sie zunächst im Stand und Bestand ein Zweifaches umfasst, welches sie von nicht durch die φύσις bestimmtem Seienden abhebt. Zum einen enthält sie das „In-sich-von-sich-her-Stand-habende“⁸⁰⁹ der Sache, d. h. diese *ist* nicht vermittels eines anderen. Zum anderen ist dieser Stand auch als

⁸⁰⁵ Vgl. ebd., S. 239.

⁸⁰⁶ Ebd., S. 242 (Im Original gesperrt gedruckt).

⁸⁰⁷ Ebd., S. 246.

⁸⁰⁸ Ebd.

⁸⁰⁹ Ebd.

Dauer und Währendes bestimmt. Heidegger benutzt hier die Mehrdeutigkeit des deutschen „Ständig“ als fest, bestimmt und dauerhaft. Dieses von-sich-her-Stand-haben wird dann von Heidegger weiter so bestimmt, dass die φύσις eine ἀρχή ist und als solche der „Ausgang für“ und die „Verfügung über Bewegtheit und Ruhe eines Bewegten“ ist, dass diese „ἀρχή in ihm selbst hat“.⁸¹⁰ Die ἀρχή ist also, dass diese Verfügung über die Bewegtheit dem Seienden an sich zukommt. Diese Verwendung der Doppelbedeutung des Stehens hat sich oben bereits in Heideggers Anaximander-Lektüre gezeigt.

Diese Bewegung wird bei Aristoteles nach Heidegger als μεταβολή sehr weit verstanden, was einen „Umschlag von etwas [...] zu etwas“ meint.⁸¹¹ Dabei betont Heidegger besonders, dass diese μεταβολή, wenn sie im griechischen Sinne verstanden wird, als eine Transformation von etwas Verborgenen und Abwesendem hin zum vorscheinen desselben in der Anwesenheit, zu denken ist. Hier steht bei Heidegger diejenige Bewegung im Hintergrund, welche oben als Fuge von Schwund und Hervorkommen bestimmt wurde. Bewegung meint so nicht in erster Linie Ortsveränderung, sondern zunächst eine Seinsbestimmung, die hier das Verfügen über die Bewegung in die Anwesenheit ist.⁸¹²

Heidegger hebt nun diese Verfügung über die Bewegtheit von einer anderen Form der Verfügung über Bewegtheit ab, indem er die φύσις als Selbst-Bewegtheit gegen die τέχνη, als Verfügung über die Bewegtheit (wieder im Sinne der μεταβολή) eines Anderen abhebt. Diese Unterscheidung ist für Heidegger absolut zentral, letztlich auch deswegen, weil er impliziert, dass Aristoteles diese Unterscheidung selbst nicht vollständig durchzuhalten vermag, insofern dieser den Grundcharakter der φύσις als Sein reduziert zu einem Seinsaspekt neben anderen. Wenn die Unterscheidung zwischen Selbst-Bewegtheit und Fremd-Bewegtheit aber fundamental ist, wird damit die Selbst-Bewegtheit, die letztlich auch Grund der Fremd-Bewegtheit der τέχνη sein muss, ihres Grundcharakters enthoben, bzw. dieser Grundcharakter wird verborgen. Diese Differenzierung zwischen τέχνη und φύσις nimmt nun den größten Teil des Aufsatzes ein und muss daher im Detail genauer betrachtet werden, um den Grundcharakter der geschichtlichen Bewegung des Begriffs der φύσις genauer herauszustellen.

⁸¹⁰ Ebd., S. 247.

⁸¹¹ Ebd., S. 249.

⁸¹² Vgl. ebd., S. 250.

Τέχνη wird dabei von Heidegger nun zunächst gegen den Begriff der Technik und der Kunst als Herstellen-können abgegrenzt. Τέχνη ist nach Heidegger nämlich zunächst ein Erkenntnisbegriff, welcher ein „Sichauskennen in dem, wobei eine Herstellung [...] ankommen und sich beenden und vollenden muß.“⁸¹³ Dasjenige, wobei eine Herstellung jedoch zum Ende kommt, indem sie ihr τέλος erreicht, muss jedoch bei der Herstellung, also vor bzw. während der spezifischen μεταβολή der τέχνη schon als „vorher erblicktes Aussehen“⁸¹⁴ als εἶδος προαιρετόν erfasst sein. Dieses εἶδος προαιρετόν ist das τέλος der τέχνη. Wobei τέλος nach Heidegger hier nicht als Ziel oder Zweck zu übersetzen ist, sondern die wesensbestimmende Vollendetheit des ins Anwesen Umgeschlagenen, und als solche kann diese dann als Ziel oder Zweck genommen werden. Ziel oder Zweck sind daher Intentionen, das τέλος ist hier jedoch das Wesen der so hervorgebrachten Artefakte, an denen sich die Intention orientiert. Entsprechend ist auch die Methodik als Bestimmung der Technik ein der τέχνη nachträglicher Begriff, da die Methode als ausformulierter Weg-zu-etwas-hin dieses τέλος des Vollendeten voraussetzt.

Bei Artefakten ist daher die ἀρχή als Verfügung über die Bewegtheit auch in ihrem Gefertigt-sein nicht in ihnen selbst, da ihre Bewegung auf ein nicht innewohnendes τέλος geht, sondern in einem Anderen liegt, der über die τέχνη als ἀρχή eines Gefertigten verfügt. Die Seienden hingegen, welche in ihrem Sein als φύσις bestimmt sind, heißen eben so, weil die ἀρχή ihrer Bewegtheit in ihnen selbst liegt,⁸¹⁵ wobei Heidegger eben hier betont, dass diese Abgrenzung von τέχνη und φύσις damit nicht abgeschlossen ist, sondern nur das Feld umrissen ist, in welchem über diese Differenz gesprochen werden muss. Denn die Artefakte, oder mit Heidegger die „Gemächte“, können in zweierlei Hinsichten angesprochen werden,⁸¹⁶ welche die oben getroffene Differenzierung betrifft.

Ein Artefakt, Heidegger verwendet das von Aristoteles übernommene Beispiel des Bettgestells, kann sowohl auf seinen Charakter als Geschaffenes, also hinsichtlich seines Aussehens (εἶδος) als ein Gebrauchsding wie auch in der Hinsicht, dass es als dieses Gebrauchsding aus Holz besteht. Als Bettgestell

⁸¹³ Ebd., S. 251.

⁸¹⁴ Ebd.

⁸¹⁵ Vgl. ebd., S. 252.

⁸¹⁶ Ansprechen im Sinne von Offenbarmachen wird von Heidegger als sinnhafte Übersetzung von κατηγορία als Nennung verwendet. Das Ansprechen in diesem Sinne ist daher ein Ansprechen apriori (vgl. ebd., S. 252f.).

hat es die ἀρχή seiner Bewegtheit nicht in sich selbst, als Holz hingegen hat es diese in sich selbst. Allerdings kann das Bettgestell, weil es als solches offenbar nicht in sich einen notwendigen Bezug auf das Holz hat, sondern nur hölzern ist, also aus Holz besteht, aber eben auch anders sein. Das Holz als Baumstamm hingegen ist nicht auch hölzern, sondern hat die ἀρχή seiner Bewegtheit in sich selbst. Also kann nur etwas, das ein Anderes als Holz ist, hölzern sein, da „hölzern“ ein Dabei-sein von Holz markiert. Wichtig ist hierbei, dass das Holz als Baumstamm die ἀρχή seiner Bewegtheit selbst hat, die ἀρχή ist hier nicht ein irgendwie bestimmtes Anderes oder außerhalb von diesem, sondern dieser Baumstamm an ihm selbst, von ihm selbst aus und auf ihn selbst hin verfügt über seine Bewegtheit.⁸¹⁷ Die ἀρχή der Bewegtheit ist also nicht ein Grund, welcher dann das Bewegte von sich entlässt, sondern ist in diesem und bleibt. Die φύσις des Holzes als dessen eigenverfügbare Bewegtheit liegt in diesem in der *ganzen Bewegung* des Umschlages ins Anwesen. Dabei muss betont werden, dass es sich hierbei eben um die Anwesenheit des Baumes selbst handelt, nicht um eine spezifische Eigenschaft des Baumes.

Daher ist die φύσις als Sein des Holzes auch nicht ein solches, „was sich eben dann *selbst* macht“.⁸¹⁸ Hier hebt Heidegger auch den Begriff der φύσις gegen moderne Begriffszusammenhänge des „Organismus“ ab, denn diese versteht Heidegger als sich-selbst-machend, also aus einem technischen Denken heraus fundiert. Die φύσις hingegen soll ohne Ableitung aus dem Machen heraus gedacht werden. Bei allem Gemachten ist so der Ausgang des Machens im weitesten Sinne außerhalb des Gemachten, sodass sich die ἀρχή nur von außen her einstellt, wie auch beim hölzernen Bettgestell.⁸¹⁹ Der τέχνη kommt wesentlich zu, dass sie dem durch sie Hergestellten beihergeht, insofern sie nicht das Hergestellte ist. Dabei gilt nun aber auch, dass die Bewegung der φύσις, welche nicht bloß ein Grund-sein ausmacht, sondern das Ganze der Bewegung in die Anwesenheit umfasst, in der Vollendung im τέλος nicht aufhört, Bewegung zu sein, sondern gerade in dieser die höchste Bewegtheit hat. Das Seiende hingegen, welches vermittels der τέχνη bewegt ist, hat jedoch diese Selbst-Bewegtheit nicht aus sich selbst, da sie immer das Beihergehen der τέχνη benötigt. Dies gründet letztlich darin, dass die Bewegtheit als μεταβολή zunächst den Umschlag von Verborgenen in Unverborgenes meint,

⁸¹⁷ Vgl. ebd., S. 254.

⁸¹⁸ Ebd., S. 255.

⁸¹⁹ Vgl. ebd.

das von der τέχνη Gemachte hingegen kein Verborgenes kennt, da sein Ausgangspunkt schon ein durch die φύσις Entborgenes ist.

Das bedeutet, dass der Unterschied zwischen dem Seienden, welches in seinem Sein seine ἀρχή vermittels der τέχνη hat, und dem Seienden, welches in seinem Sein seine ἀρχή als φύσις in sich hat, dass also der eigentliche Unterschied zwischen τέχνη und φύσις damit derjenige zwischen dem ist, „was sich im vorhinein von selbst zeigt, und dem, was sich nicht so zeigt“.⁸²⁰ Wobei dasjenige, was sich nicht von sich zeigt, also in sich selbst bewegt ist, nicht ohne das Selbst-Bewegte sein kann.

Damit ist nun aber die der φύσις als Seinsweise eigentümliche Bewegung noch nicht eigens erfasst, sondern nur abgehoben gegen die der τέχνη. Die eigentliche Bewegung der φύσις vollzieht sich aber zwischen zwei Momenten, der φύσις als ὕλη und der φύσις als μορφή,⁸²¹ Heidegger grenzt sich hierbei unmittelbar von den Übersetzungen „Stoff“ und „Form“, denn diese können die eigentliche Bewegtheit der φύσις nicht fassen. Ὑλη meint nach Heidegger nur einen solchen „Stoff“, welcher konkret aus dem Prozess der Bewegung selbst bestimmt ist, nicht einen Stoff, der für eine Herstellung verwendet wird. Auch versteht Heidegger μορφή nicht als ein Hergestelltes, sondern als „höchste Gestalt“, „und Gestalt ist eben die ‚Form‘, in die der ‚Stoff‘ durch Prägen und Kneten, d. h. durch das ‚Formen‘ gebracht wird“.⁸²²

Wie die μορφή als Teil einer Bewegung bestimmt ist, soll nach Heidegger bei Aristoteles folgendermaßen gefasst sein: „die μορφή, und das will sagen τὸ εἶδος, das gemäß dem λόγος“⁸²³ ist. Daher muss die μορφή vom εἶδος her verstanden werden, und zwar in der Beziehung auf den λόγος. Εἶδος wurde oben bereits angesprochen im Sinne des Aussehens. Nun konkretisiert Heidegger diesen Begriff des Aussehens dahin gehend, dass er es fasst als ein solches Aussehen, in welches das Seiende herausgestellt ist und in sich stehend anwesend ist.⁸²⁴ Wobei das Seiende nicht erst durch das Sehen zu diesem wird, sondern als ein „Sichtbietendes“⁸²⁵ bereits Aussehen ist. Dieses Sichtbietende ist aber nicht ein den Dingen noch zusätzlich zukommendes Gemeinsames, wodurch dieses erst sichtbar wird, sondern das Einzelne in seiner Sichtbarkeit

⁸²⁰ Ebd., S. 264.

⁸²¹ Vgl. ebd., S. 273.

⁸²² Ebd., S. 274.

⁸²³ Ebd., S. 275.

⁸²⁴ Vgl. ebd.

⁸²⁵ Ebd.

selbst. Daher betont Heidegger, dass Aristoteles gegen Platon nicht vermittels des εἶδος das konkrete Seiende als unseiend darstellen will, indem er das εἶδος selbst noch mal als ein zusätzliches Anwesendes in der Idee fasst. Denn darin würde er dieses als eigentlich Seiendes denken, das Konkrete hingegen demnach als unseiend. Dieser Begriff des εἶδος als in-sich stehenden Aussehens ist damit mit der bisherigen Bestimmung der μορφή insofern ähnlich, als diese als Moment und τέλος der Bewegung der in sich und durch sich bewegten φύσις ist. Denn vom Aussehen im Sinne des Sichtbietenden sprechen wir nach Heidegger erst dort, wo etwas schon μορφή, also bereits durch seine Bewegtheit geformt ist.

Dieser Begriff des Aussehens muss aber nun gemäß dem λόγος sein. Das heißt für Heidegger zunächst nicht, dass vermittels einer Aussage oder eines allgemeinen Verhältnisses dieses Aussehen bestimmt ist, sondern Heidegger liest λόγος hier als ein hinweisendes Sammeln.⁸²⁶ *Da Heidegger hier auch auf die Anzeige hinweist, ist dieser λόγος als Sichtbarkeit des Aussehens zu lesen. Heidegger verweist hier auf dasselbe Phänomen wie den Umriss.*

Wenn nun die μορφή so als τέλος der Bewegung der φύσις zu bestimmen ist, dann ist eben auch nicht die φύσις in zwei Hinsichten zu betrachten, sondern ὕλη und μορφή markieren zwei Momente einer Bewegung, von denen die μορφή als τέλος die φύσις im eigentlichen Sinne meint. Nach Heidegger ist daher die ὕλη als δύναμις zu fassen. Δύναμις „bedeutet das Vermögen, besser die Eignung zu“⁸²⁷. Hiermit soll daher die Bestimmung der ὕλη, die von der Weise der Bestimmung der μορφή abhängig gemacht wurde, folgen. Diese meint die Grundlage der Bewegung als das „eignungshaft Verfügliche, was wie Fleisch und Knochen zu einem Seienden gehört, das in ihm die ausgängliche Verfügung seiner Bewegtheit hat.“⁸²⁸ Auch hier wird von Heidegger festgehalten, dass die ὕλη, da sie Aspekt der Vollzugstruktur des Seienden ist, selbst nicht ein Seiendes ist, sondern eine Bestimmung des Seins als φύσις ist. Die ὕλη ist daher im Hinblick auf den Bereich von Schwund und Herkunft der Bewegung zu deuten.

⁸²⁶ Vgl. ebd., S. 279.

⁸²⁷ Ebd., S. 280.

⁸²⁸ Ebd., S. 281.

Warum ist aber so die μορφή als τέλος der φύσις bestimmt? Weil die „Griechen die Bewegtheit aus der Ruhe begreifen.“⁸²⁹ Diese Bestimmung der Bewegung aus der Ruhe her fasst Heidegger folgendermaßen:

„Deren reinste Wesensentfaltung ist dort zu suchen, wo die Ruhe nicht Aufhören und Abbruch der Bewegung bedeutet, sondern wo die Bewegtheit sich in das Stillhalten sammelt und dieses Innehalten die Bewegtheit nicht aus, sondern ein, ja nicht nur ein, sondern erst aufschließt[...].“⁸³⁰

Der τέλος ist daher nicht Ende der Bewegung als ein Aufhören, sondern eigentlicher „Anfang der Bewegtheit als auffangendes Aufbehalten der Bewegung“. Diese Bestimmung der Bewegung aus der Ruhe her wird nach Heidegger durch das grundlegende Seinsverständnis der Antike als Anwesenheit⁸³¹ ausgedrückt, da in dieser Anwesenheit als solche, ohne Abwesenheit gedacht ist. Die μορφή ist daher τέλος der φύσις, weil diese das Wesen des Seins als Anwesenheit ursprünglicher und umfassender verwirklicht, im Gegensatz zu dem Bereich von Schwund und Herkunft als ὄλη. Damit kann die der φύσις eigene Bewegung des Umschlags in die Anwesenheit dann als γένεσις bestimmt werden, die Heidegger als Entstehung übersetzt.⁸³² Dieser Entstehungsbewegung kommt aber die Charakteristik zu, dass sie von der μορφή her gedacht, als „Gestellung“ in den „Stand und Bestand“ selbst ist, und zwar als in einem ausgezeichneten Sinne diese Bewegung selbst.⁸³³

Dabei ist eben wesentlich, dass diese Gestellung in die Entbergung oder Anwesenheit, die Heidegger hier als Wesen der φύσις bezeichnet, eine Selbst-Bewegung ist, nicht im Sinne des Selbst als reflexivem Selbstbewusstsein, aber so, dass die φύσις als „Sich-selbst-Herstellen“⁸³⁴ gefasst wird. Herstellen wird hier aber nicht im Sinne des Machens verstanden, sondern als Hervorkommen in das Gestellt-sein oder eben den Umriss als Sichtsamkeit. Hiermit ist die ganze Bewegung in den „Stand und Bestand“ gefasst. Wobei dieses abgehoben wird gegen die ποιησις die etwas macht, aber nach einem außerhalb von ihr Liegenden orientiert ist. Die γένεσις hingegen ist eine Wandlung aus dem „In-sich-zurück“ und „Aus-sich-Aufgehen“. Selbst-Bewegung meint hier auch eine Anbindung der φύσις an die negativen Dimensionen des Werdens,

⁸²⁹ Ebd., S. 283f.

⁸³⁰ Ebd., S. 284.

⁸³¹ Vgl. ebd., S. 287.

⁸³² Vgl. ebd., S. 288.

⁸³³ Vgl. ebd., S. 291.

⁸³⁴ Ebd., S. 289.

weil diese wesentlich einen „Grund“ der Bewegung ausmachen, in der ὕλη jedoch nur unzureichend gefasst sind.

Damit wäre eigentlich die Bestimmung des Begriffs der φύσις abgeschlossen, Heidegger aber führt den Gedanken weiter, indem er auf die, seines Erachtens nach geläufige, Interpretation der ὕλη als bloß unverwirklichte und damit unseiende Materie eingeht. Diese liege gegründet in dem Satz, mit welchem Aristoteles' Ausführung über den Begriff der φύσις endet. Heidegger übersetzt diesen derart: „Die Gestellung in das Aussehen aber, und d. h. also auch die φύσις wird zwiefach angesprochen; denn auch die ‚Beraubung‘ ist so etwas wie Aussehen.“⁸³⁵

Diese zweifache Weise des Ansprechens, die bei Heidegger selbst sogar zur *sachlich geforderten Zweideutigkeit* erhoben wird, ist nun zentral, denn in ihr liegt sowohl der Grund, warum die φύσις zum „Grund“ von Form und Materie wird, aber auch die Grundform der in ihr liegenden Bewegtheit als γένεσις. Dasjenige, was diese zweifache Ansprechbarkeit bedingt, ist die στέρησις. Die wörtliche Übersetzung als „Beraubung“ ist nach Heidegger nicht hilfreich, da sie den Sachverhalt eher verdeckt. Der eigentliche Sachbereich ist nach Heidegger darin angesprochen, dass die στέρησις so etwas wie Aussehen, also εἶδος ist. Von diesem ist bereits so gesprochen worden, dass das εἶδος gemäß des λόγος ist, also wie oben angesprochen ein sammelndes Hinweisen, bzw. ein indikativer Bezug.⁸³⁶ Wenn nun die στέρησις im Zusammenhang mit dieser indikativen Bezugnahme steht, dann kann deutlich sein, was στέρησις meint. Da στέρησις als Beraubung aber eine Art „Weg-nahme“⁸³⁷ meint, muss die Anzeige, welche die στέρησις ist, daher eine Abwesenheit meinen. Allerdings nicht so, dass στέρησις das Gegenteil der Anwesenheit wäre, sondern so, dass στέρησις die *Anwesenheit oder Markierung der Abwesenheit* ist.⁸³⁸

Insofern nun die φύσις in ihrer Bewegtheit γένεσις ist, also selbst-bewegtes Umschlagen von etwas zu etwas, ist die φύσις daher ein „Unterwegs von einem ‚Noch-nicht‘ zum ‚Nicht-mehr‘“.⁸³⁹ Die anwesende Abwesenheit steht somit im Verhältnis einer Bewegung zu der Anwesenheit im Sinne der μορφῆ. Diese Bewegung als Selbst-Bewegung ist von sich aus und in sich bleibend auf das Negative, im positiven Sinne der στέρησις, bezogen.

⁸³⁵ Ebd., S. 294.

⁸³⁶ Vgl. ebd., S. 295.

⁸³⁷ Ebd., S. 296.

⁸³⁸ Vgl. ebd., S. 297. (Vgl. aber auch hier IV.1.2.)

⁸³⁹ Ebd.

Darin liegt nun aber die doppelte Ansprechbarkeit. Denn wenn die φύσις diese beständige Bewegtheit ist zwischen einer anwesenden Abwesenheit, die grundsätzlich als solche nur retroaktiv erfassbar ist, und der Anwesenheit im Sinne der Entbergung, dann kann so die στέρησις als bloß negativ aufgefasst werden und damit den Werdeprozess als solchen verdecken. Denn als Entborgenes in der Bewegung kann ein Moment dieser Bewegung als Stoff angesprochen werden, insofern er im Gegebenen aufgegangen ist. Gleichzeitig kann der Prozess, welcher als ein Zwischen von Nicht-mehr und Noch-nicht, die Strukturen des Vermögens als ὕλη sind, als unseiend gefasst werden, weil die στέρησις als bloß negativ gefasst wird, und kann somit als die Zweideutigkeit der ὕλη hervortreten, als bloß unverwirklichte und damit unseiende Materie, erscheinen. So erscheint die φύσις als Stoffwechsel,⁸⁴⁰ wobei jetzt die Perspektive derart verschoben ist, dass die Anwesenheit eines Vorhandenen für die Bewegung der φύσις gehalten wird. Demgegenüber steht jedoch die φύσις als Selbst-Bewegtheit in die Entbergung, in welcher die gegebene Anwesenheit immer auf eine anwesende Abwesenheit bezogen ist. Allerdings liegt diese Überdeckung des eigentlichen Wesens der ὕλη im Seinsbegriff der Antike als Anwesenheit, denn aus diesem heraus tendiert die Auslegung der ὕλη zum Nicht-Seienden oder Unwirklichen.

Mit dieser Interpretation von Heideggers Begriff der φύσις kann nun erneut das einleitende Zitat betrachtet werden:

„Dieses Herauskommen und Aufgehen selbst und im Ganzen nannten die Griechen frühzeitig die Φύσις. Sie lichtet zugleich jenes, worauf und worin der Mensch sein Wohnen gründet. Wir nennen es die Erde.“⁸⁴¹

Die Erde ist als dasjenige, „wohin das Aufgehen alles Aufgehenden und zwar als ein solches zurückbirgt⁸⁴²“, offenbar nicht das Anwesen der φύσις als μορφή. Und wenn die Erde sich nur zeigt als das „wesenhaft Unerschließbare“⁸⁴³, dann kann sie nicht Heideggers Begriff der φύσις sein, sondern markiert in der φύσις das Negative des Vermögens in einer besonderen Hinsicht. Insofern mit dem Begriff der Erde die wesentliche Bewegtheit in Bezug auf ihr noch-nicht und nicht-mehr als anwesende Abwesenheit gleichbedeutend und gleichursprünglich mit dem entborgenen Erscheinen verstanden wird.

⁸⁴⁰ Vgl. ebd., S. 298.

⁸⁴¹ GA 05, S. 28.

⁸⁴² Ebd.

⁸⁴³ Ebd., S. 33.

Sie entspricht daher nicht dem Begriff der φύσις, sondern ist eine Wandlung und systematische Hervorhebung des Begriffs der ὕλη als Vermögen in eben demjenigen existenziellen Möglichkeitsbegriff, welchen Heidegger schon in „Sein und Zeit“ gegen die Möglichkeit als Modalität formuliert. Die eigentliche Neuinterpretation der Sache, die gegenüber dem Begriff der φύσις eröffnet wird, ist der Streit von Welt und Erde. In dieser Interpretation ist die Erde aber nicht der Welt als einem τέλος des Streites untergeordnet, sondern in einem starken Sinne gleichgeordnet. Wie sich zeigen wird, wird sogar der Streit selbst eher in Hinsicht auf die Erde als bestimmendes Moment hin verstanden, sofern im Streit eine höhere, weil wesentliche Unbestimmtheit liegt.

Dies bedeutet, dass nicht bloß die Erde eine Wandlung eines vorhergehenden Begriffs der ὕλη ist, auch die Welt ist nicht bloß μορφή, sondern in einem bestimmten Sinne eine Transformation der Sache der μορφή. Wenn Heidegger in „Der Ursprung des Kunstwerkes“ das Verhältnis von Form und Materie verwirft, dann deswegen, weil er auf den Ursprung dieses Verhältnisses bei Aristoteles abzielt, allerdings in einer bestimmten Neuinterpretation, die dasjenige Moment der φύσις hervorheben soll, welches schon in der Antike nur noch als Spur des ersten Seinsbegriffs der φύσις vorlag, wobei Heidegger betont, dass die φύσις eben schon bei Aristoteles ihren ursprünglichen Charakter verloren hat, und zwar wegen der in ihr liegenden Zweideutigkeit, welche aus dem Seinsbegriff der Antike heraus notwendig ist. Diesen Gedanken führt Heidegger in der Einleitung zum Buch II der Nietzsche-Vorlesung (GA 6.2) aus. Hier betont er, dass diese Zweideutigkeit der φύσις zu einer Aufspaltung dessen geführt hat, was in ihr als Einheit liegt, das Verhältnis von Sein und Werden.⁸⁴⁴ Dieses wird gespalten, da die φύσις zum einen als Wechsel von Stoffen angesprochen werden kann, zum anderen aber auch als im Sinne eines andauernden Werdens.⁸⁴⁵ Diese Spaltung setzt aber voraus, dass das Nichts des Noch-nicht und des Nicht-mehr als nichtiges Nichts, d. h. als unwirklich und Nicht-sein verstanden wird. Wird dieses Nichts der Fuge aus dem Sein jedoch ausgeschlossen, dann lässt sich dies auch so ausdrücken: Dann ist die Anwesenheit eigentlich nur Präsenz, ihre Gewesenheit und ihre Zukunft sind aus dem Sein ausgeschlossen. Sein betrifft daher, sobald diese Trennung wirklich wird, eben nur dasjenige, was etwas *gegenwärtig* wahrhaft *ist*. Die Abwesenheit, welche nicht im Sinne der Zeit verstanden wird, markiert

⁸⁴⁴ Gemeint ist Sein im Sinne der Dauerhaftigkeit, also eher Seiendes in Heideggers Sinn.

⁸⁴⁵ Vgl. GA 06.2, S. 18.

hingegen die Kontingenz des Dass-seins.⁸⁴⁶ Dieser Ausschluss und damit die Aufspaltung des Seins und des Werdens in ein Was-sein und Dass-sein markiert nach Heidegger wesentlich die Entwicklung der Geschichte des Seins als Metaphysik. Das Dass-sein als Werden wird so zur „Auszeichnung des jeweiligen Dasein (τὸδε τι)“, wobei dieses sogleich das „Was-sein (εἶδος) zum Vorschein bringt“⁸⁴⁷, und wodurch nun da Sein von der stabilen Dauer her verstanden wird, das Was-sein bestimmt, was das Dass-sein ist.

V.4.2. Der Wille zur Macht als Transformation der φύσις

Um die Transformation des Begriffs der Welt zu fassen, muss zunächst betrachtet werden, wie die Sache der φύσις sich nach Heidegger in der Moderne, und das heißt im Abschluss des „ersten Anfangs“ transformiert hat. Diesen Abschluss sieht Heidegger in Nietzsches „Willen zur Macht“, der als dieser Abschluss auch eine Transformation des Sich-Selbst-Herstellers der φύσις ist. Nietzsche ist dabei in seiner Philosophie für Heidegger eine Umkehrung des Gefüges der bisherigen Philosophie, die sich durchaus in Nietzsches Selbstverständnis finden lässt:

„Ich kenne mein Los. Es wird sich einmal an meinen Namen die Erinnerung an etwas Ungeheures anknüpfen, - an eine Krisis, wie es keine auf Erden gab, an die tiefste Gewissens-Kollision, an eine Entscheidung heraufbeschworen gegen Alles, was bis dahin geglaubt, gefordert, geheiligt worden war. [...] Aber meine Wahrheit ist furchtbar: denn man hiess bisher die Lüge Wahrheit.“⁸⁴⁸

Nun ist diese Krisis oder Umkehrung aber die Folgebestimmung dessen, was Heidegger als ersten Anfang denkt. Hierbei ist aber im Folgenden wichtig, dass nicht eine Interpretation Nietzsches interessiert, es ist allein die Auslegung von Heideggers Nietzsche Lesart interessant, ob diese Nietzsche trifft oder nicht ist hierbei irrelevant. Heideggers Nietzsche Auslegung die zwei Bände der Gesamtausgabe und eine Reihe kürzerer Texte umfasst, soll hier nicht im Blick sein, es geht nur darum, inwiefern sich für Heidegger der Zusammenhang von Anwesenheit und Abwesenheit in der φύσις durch Nietzsche transformiert. Entsprechend ist das Folgende sehr kurzgehalten, weil Nietzsche keine grundlegende Transformation, keiner neuer Anfang für Heidegger ist, sondern nur der letzte Vertreter einer Modifikation des antiken Seinsbegriffs.

⁸⁴⁶ Vgl. ebd., S. 15.

⁸⁴⁷ Ebd.

⁸⁴⁸ Nietzsche und Pütz 1995, S. 185.

Als Umkehrung des ersten Anfangs ist Nietzsches Philosophie also nicht eine Abschaffung des Gefüges von diesem ersten Anfang, sondern eine Verwandlung des „Untersten, des Sinnlichen, in ‚das Leben‘ im Sinne des Willens zur Macht, in dessen Wesensgefüge das übersinnliche als Bestandssicherung einverwandelt wird“.⁸⁴⁹ Entsprechend ist der „Wille zur Macht“ kein An-sich der Dinge, welches nur unvollständig realisiert in Konkretem anzutreffen ist, sondern ist als „Bedingung der Lebendigkeit des Lebens“ zugleich das „eigentliche und einzige Daß des Lebenden“.⁸⁵⁰ Also sind in Heideggers Auslegung bei Nietzsche das Dass-sein und das Was-sein *wieder vereinigt*, aber diese Vereinigung eine Umkehrung der Vereinigung in der $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$.

Nun ist Nietzsches Philosophie für Heidegger aber nicht die Aufhebung des Bruchs von Sein und Werden in der $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$, wengleich die Einheit vom Willen zur Macht und der Ewigen Wiederkehr des Gleichen dies implizieren könnte:

„Im voraus sind die ewige Wiederkehr des Gleichen und der Wille zur Macht als Grundbestimmungen des Seienden im Ganzen und als solchen begriffen, und zwar der Wille zur Macht als die endgeschichtliche Prägung des Was-seins, die ewige Wiederkehr des Gleichen als die des Daß-seins.“⁸⁵¹

Stattdessen, da die ewige Wiederkehr eine „Beständigkeit“⁸⁵² des Werdens des Willens zur Macht ist, wird die Dimension des Werdens, und d. h. des Noch-nicht und des Nicht-mehr, wie auch im Begriff der $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$, als abkünftig vom Sein als dem dauerhaften (ewigen) Was gedacht. Bei Nietzsche ist aber nach Heidegger eben die Unterscheidung von Was-sein und Dass-sein, die in der Antike noch als Unterscheidung in der $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ ist, als *diese* Unterscheidung innerhalb einer Einheit vergessen.⁸⁵³ Durch dieses Vergessen sind aber die beiden Bestimmungen des Seienden im Ganzen, der Wille zur Macht und die ewige Wiederkehr des Gleichen, „metaphysisch heimatlos“, aber als Unbedingte gesetzt.⁸⁵⁴ Diese Heimatlosigkeit muss genau betrachtet werden, denn Heimat als „Macht der Erde“⁸⁵⁵ ist ein spezifischer Begriff Heideggers und keine umgangssprachliche Beschreibung.

⁸⁴⁹ GA 06.2, S. 16.

⁸⁵⁰ Ebd., S. 16f.

⁸⁵¹ Ebd., S. 14.

⁸⁵² Ebd.

⁸⁵³ Vgl. ebd., S. 16.

⁸⁵⁴ Vgl. ebd.

⁸⁵⁵ Wenn nämlich Heimat als Macht der Erde verstanden wird, dann gründet Heimat in der Unheimlichkeit der Erde und damit der Unheimlichkeit eines virtuellen Nichts.

Nietzsche übernimmt folglich in Heideggers Interpretation das Dass-sein als Werden und das Was-sein als Sein im Sinne der dauerhaften Wesensbestimmung. In der $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ jedoch ist das Werden erst wirkliches Werden, wenn es in der Vollendung der Gestellung, dem „Was“, ein ruhendes Werden ist. Insofern nun die ewige Wiederkehr des Gleichen auch eine Beständigung des Werdens ist, ist sie vergleichbar mit dem Werden in der $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$, jedoch ist diese Beständigung hier strukturiert durch den Willen zur Macht, d. h. das Werden beständig sich darin, dass es sich selbst in ein beständiges „Sichüberhören in die Werdemöglichkeiten“⁸⁵⁶ wandelt. Damit wird aber die Unterscheidung von Was-sein und Dass-sein so aufgehoben, dass die Anwesenheit selbst die eigentliche Dimension von Abwesenheit so in sich einbezieht, dass diese als Abwesenheit erst recht nicht mehr fassbar wird, denn das Werden wird als Anwesenheit gesetzt.

Nun lässt sich aus diesen Überlegungen von Heidegger schließen, inwiefern die seinsgeschichtliche Transformation auch in Bezug auf das Nichts der Erde hier zu verstehen ist. Denn die in der $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ liegende Selbstbezüglichkeit war auf sich bezogen im Sinne der Bezugnahme auf das eigene Nicht als „Noch-nicht“ und „Nicht-mehr“, diese sind zwar schon bei Aristoteles abgesunken zu Randbestimmungen der $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$, liegen aber noch in dieser. Bei Nietzsche hingegen ist die Selbstbezüglichkeit gänzlich in eine positive Bezüglichkeit der Anwesenheit auf sich gewandelt. Das Noch-nicht ist ein Noch-nicht der Selbstüberhöhung, und das Nicht-mehr ist bloß der letzte Standpunkt eines „Fortschritts“. Wobei diese Vorstellung des Wandels nicht ein unbestimmtes endloses Fortlaufen ist, sondern diesem geradezu entgegengestellt ist, weil sich das Wandeln immer in der Überhöhung, d. h. konkret aus dem Vorhergehenden bestimmt. Dieses Wandeln ist höchste Bestimmtheit, und es liegt kein Ort der Unbestimmtheit, also entsprechend kein Bezug auf die Erde, in ihr. Daher ist bei Nietzsche die Philosophie „heimatlos“ geworden, da diese keine Macht der Erde im Sinne der abwesenden Anwesenheit des Nichts kennt.

V.4.3. Die Machenschaft als Wesen der Technik

In der Folge dieser inneren Mutation der Metaphysik⁸⁵⁷ entsteht nun die Vollendung des Seins des ersten Anfangs in der Machenschaft. Die Selbstbezüglichkeit des Seins bei Nietzsche wird in der letzten Konsequenz so vollendet,

⁸⁵⁶ GA 06.2, S. 17.

⁸⁵⁷ Vgl. Malabou 2011, S. 1.

dass der Wille zur Macht nicht mehr gebunden ist an das individuelle Subjekt, sondern die Subjektivität in ihr Äußerstes kommt:

„Das Äußerste der Subjektivität ist dann erreicht, wenn der Anschein sich festgesetzt hat, die ‚Subjekte‘ seien zugunsten irgendeiner übergreifenden Dienstbarkeit verschwunden.“⁸⁵⁸

Warum diese übergreifende Dienstbarkeit die Vollendung der Selbstbezüglichkeit als Selbstüberhöhung ist, kann nun deutlich gemacht werden. Der Unterschied von τέχνη und φύσις bestand darin, dass in der τέχνη die Werdebewegung, das Herstellen, primär ein Wissen um dieses Herstellen als Vollendung der Bewegung war, zugleich dem Bewegten gegenüber äußerlich ist. Wohingegen in dem Herstellen der φύσις als γένεσις kein Wissen über die Bewegung ist, sondern die φύσις die Selbst-Bewegtheit in sich ist. Bei Nietzsche gehen diese beiden Momente nun zusammen, insofern Willen und Wahrheit gleichgesetzt werden. Dies liegt daran, dass nach Heidegger „Wahrheit“ im Sinne der Philosophie vor Nietzsche von Nietzsche selbst verstanden wird als das „im ständigen Fluß und Wechsel des Werdenden *Festgemachte*“.⁸⁵⁹ Da dieses Festgemachte als Festgemachtes gewollt ist, gründet also Wahrheit im Wollen.⁸⁶⁰ Dabei ist aber Wahrheit nicht als Wahrheit aufgehoben, sondern gedacht als „die Art von Irrtum, ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben können“. Wahrheit ist als dieser Irrtum aber nicht Unwahrheit, sondern von dem Sein her als Wille zur Macht gedachte Wahrheit. Denn Wissen oder Wahrheit ist von der Selbstüberwindung her zu denken, die in der Kunst am wesentlichsten hervortritt.⁸⁶¹ Da nun bei Nietzsche die Trennung vom Was-sein und dem Dass-sein in eins gedacht ist, können Wollen und Wissen eben auch in eins gehen, dies aber weil das Wollen „das Wissen vom Ereignis des Nihilismus“ fordert, welches zugleich den „Willen zu seiner Überwindung einschließt“.⁸⁶² Weil diese Überwindung aber gleichzeitig die beständige Selbstüberhöhung des Willens zur Macht ist, müssen Wissen und Wollen im Willen zur Macht eingeschlossen sein.

Wenn aber nun dieser Wille, da er sich selbst weiß und je um seine Selbstübersteigerung weiß und diese will, gleichzeitig aber nicht der Wille eines Men-

⁸⁵⁸ GA 06.2, S. 26.

⁸⁵⁹ GA 06.1, S. 347.

⁸⁶⁰ Ebd.

⁸⁶¹ Vgl. ebd., S. 219.

⁸⁶² Ebd., S. 223.

schen ist, sondern ein Wille dessen Subjekt sich als übergreifende Dienstbarkeit (Allgemeinwillen) denkt, so kann die Überhöhung, auch da sie keinen Halt außer sich selbst hat, nichts anderes wollen als die Ausweitung des Möglichen. Der Willen zur Macht ist somit die beständige Erweiterung dessen was ihm möglich ist. Da dieses Mögliche aber immer schon bestimmt ist durch die Überwindung, ist es die Einheit der Aspekte der $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ als Gestellung in den Bestand, allerdings wird nun diese Gestellung nicht mehr aus dem Festen und Beständigen her gedacht, sondern aus der Beständigung der Werdebewegung. Das Technische in der Moderne wird zum Gestell, wobei das Wissen der $\tau\acute{\epsilon}\chi\eta$ Wollen im Sinne des Willens zur Macht ist. Da nun das Beständige nicht mehr in einem $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$ gegründet ist, sondern in einer Bewegung der Gestellung ähnlich, als sich selbst Überwindung des je Bestehenden und Bestand-habenden weiss, die aber immer wieder auf einen solchen Bestand abzielt. Dieser muss gewusst werden und gleichzeitig wieder überwunden. Daher realisiert diese Transformation der $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ sich als ewiges Fortschreiten des Machbaren in der „Machenschaft“. In diesem ewigen Fortschritt liegt nun das wesentliche Moment der Technik als Sein der Moderne. Technik ist so weder identisch, noch meint sie dasselbe Phänomen wie die $\tau\acute{\epsilon}\chi\eta$, sondern sie ist eine Verwandlung der Struktur der $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$, welche die außerhalb ihrer selbst liegende $\tau\acute{\epsilon}\chi\eta$ als Wissen der „Herstellung von etwas“ in sich inkooperiert hat. Diese Inkorporation vollzieht sich über den Begriff des *ens creatum* in der christlichen Philosophie,⁸⁶³ wobei auf diese Inkorporation hier nicht weiter eingegangen werden soll. Wichtig hierbei ist vor allem, dass so dem Wissen eine grundsätzlich andere Rolle zukommt. Das Seiende in der $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ erwächst nicht aus dem Wissen, sondern aus dem Nicht-Intelligiblen der Abwesenheit, während das Seiende als *Ens-creatum* aus dem Wissen heraus *ist*.

V.4.3.1. Die Logik der Technik

Zentral ist nun, dass die Technik ein Seinsbegriff ist, wie auch die $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$. Das bedeutet, dass die Technik die Art und Weise bestimmt, in der Seiendes als Seiendes offenbar, d. h. intelligibel wird. Dieses Offenbarmachen der Technik ist dabei bestimmt durch das „herausfordernde Stellen“⁸⁶⁴, welches das Seiende so offenbar macht, dass dieses auf die Energie hin orientiert ist, welche

⁸⁶³ Vgl. GA 17, S. 188ff.

⁸⁶⁴ Heidegger 1989, S. 17.

das Seiende liefern kann, also auf den *steuerbaren und ermöglichenden* Charakter des Seienden. Diese Orientierung hin auf die Berechenbarkeit der in dem Seienden liegenden Energie fundiert aber in der Form der Technik, welche wesentlich in einer Verwandlung des Selbstbezuges, der schon in der $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ liegt, gründet. Da dieser Selbstbezug aber nicht mehr auf das selbstständige Offenbaren bezogen ist, sondern auf Wissen als Macht, d. h. auf sich selbst als Selbstüberhöhung, tendiert die technische Moderne auch zu der „Riesenhaftigkeit“, welche Heidegger ihr zuspricht. Riesenhaft in diesem Sinne ist die beständige Ausbreitung des Technischen. Aber in dem Sinne, dass beständig neue reflexive Ebenen der Sicherung des technischen Machens eingeführt werden, weil die Technik in der beständigen sich-wissenden Selbstüberwindung fundiert ist. In dieser Hinsicht versteht Heidegger auch das Verständnis von Wissenschaft als bestimmt durch die Technik als Sein, statt der Technik als angewandte Naturwissenschaft.⁸⁶⁵ Denn das herausfordernde Stellen als Grund der Technik ist gleichzeitig auch Grund des betrachtend-beschreibenden Stellens der Natur auf eine berechenbare Gegenständlichkeit hin, was eben die Naturwissenschaft ist.

Die Selbstüberhöhung des Technischen durch das Technische, also die transmorphierte $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ ist aber, durch diese Übersteigerung selbst, ein Anspruch, der nicht bloß vom Menschen an die „Natur“ gestellt wird, sondern der an den Menschen selbst gestellt wird und dem dieser sich nicht entziehen kann.⁸⁶⁶ Damit ist dieser Anspruch nicht mehr ein Anspruch von Menschen, sondern geht als Seinsweise der Moderne über das Menschliche hinaus. Dabei ist das Wesen der Technik aber, wie oben zitiert, janusköpfig und damit auf das Seyn selbst bezogen, ja, in gewisser Weise in der Technik selbst gegeben. Dies bedeutet nun aber, dass sich die Struktur, welche Heidegger den Streit nennt, im Wesen der Technik selbst auffinden lassen muss.

Gleichzeitig muss, wenn der Begriff der Fuge auch hier angemessen ist, ein Konflikt oder vielmehr ein Streit bestehen, der als solcher einen Streit im Vergangenen eröffnet. Nun wird mit der industriellen Revolution in gewisser Hinsicht das Prinzip der Dampfkraft zum Ordnungsprinzip des Weltverhältnisses des Menschen. Dies kann aber nicht durch die bloße technische Möglichkeit der Dampfmaschine erklärt werden. Die Technik als Seinsweise muss mehr umfassen als eine konkrete technische Maschine. Denn der Betrieb der Dampf-

⁸⁶⁵ Vgl. GA 76, S. 125.

⁸⁶⁶ Heidegger 1989, S. 19f.

maschine organisiert letztlich die Schichten der Arbeiter und deren Arbeitsabläufe, und zwar so, dass die Maschinen beständig laufen können. Dies macht so auch die Uhrenzeit erst in einer Breite gesellschaftlich notwendig, insofern erst der dauerhafte Betrieb der Maschinen und damit notwendig die Ausweitung der Produktion den Schichtbetrieb nötig machen.⁸⁶⁷ Was also auf den ersten Blick in der modernen Technik als Seinsweise entsteht, ist ein Strukturieren von der alltäglichen Wirklichkeit des Menschen, orientiert am Schalten und somit an der fabriklogischen Organisation der Lebenswirklichkeit des Menschen.⁸⁶⁸ Diese Organisation ist es aber auch, die von Beginn an auf eine „Riesenhaftigkeit“ zusteuert, welche sich auch im Bevölkerungswachstum zeigt. Denn allein in der industriellen Revolution verdreifacht sich die globale Bevölkerung seit 1650,⁸⁶⁹ die sich inzwischen noch einmal mehr als verzehnfacht hat. Aber auch schon in der Fabrik beginnt mit der Textilindustrie eine durch die Maschinen erzwungene Vergrößerung der Produktion, insofern die Dampfmaschine nur dann rentabel ist, wenn eine gewisse Größe des Betriebs gegeben ist.⁸⁷⁰ Die Maschine selbst ermöglicht daher nicht bloß Wachstum, sondern fordert dieses auch. Damit kommt nun aber auch die Technik als Sein, wie Heidegger sie bei Nietzsche liest, zum Tragen. Denn die Grundstruktur der Technik ist die Einheit der technischen Organisation der Lebenswelt zusammen mit ihrer spezifischen Weise, auf sich selbst gerichtet zu sein als Überhöhung, Selbstüberwachung und damit Selbsttransformation. Die mit diesem Sein der Technik einhergehende Transformation des menschlichen Lebens ist derart massiv, dass aus Historikersicht, der Engländer um 1750 in materieller Hinsicht näher am Zeitalter Caesars war als an der Lebenswirklichkeit seiner Urgroßenkel.⁸⁷¹

Dass die grundlegenden materiellen Koordinaten menschlichen Lebens in der Moderne eine Transformation erleben, *die keinen Vergleich kennt*, darf als unzweifelhaft angenommen werden. Dieser Ausgangspunkt muss bedacht werden, wenn man die Technik als Sein der Moderne bezeichnet, denn dass es eine Transformation in der Moderne gab, ist offensichtlich. Wie diese zu verstehen ist, ist aber eine Frage, deren Umfang wir dadurch noch nicht kennen, dass wir die Transformation wahrnehmen. Die Organisation der menschlichen

⁸⁶⁷ Vgl. Landes 1969, S. 2.

⁸⁶⁸ Vgl. ebd.

⁸⁶⁹ Vgl. ebd., S. 46.

⁸⁷⁰ Vgl. GA 76, S. 367.

⁸⁷¹ Vgl. Landes 1969, S. 5.

Lebenswelt um die Maschine herum macht so, nicht diese selbst, sondern ihren Betrieb, ihr beständiges Umwandeln von Energie im Hinblick auf die Selbstüberwindung, zum „Maß“ des Seienden in der Moderne. Die in der Fabrik entstehende Logik menschlichen Lebens orientiert sich also am Schalten von Energieströmen und an der Organisation von Kräften. Dass in einer solchen Schaltlogik bereits eine Verwendung des Nichts im Sinne der Erde liegt, zeigte sich bei Spencer-Brown ebenfalls. Dieser Hinweis mag zunächst spekulativ klingen, ist aber nicht unwesentlich, insofern die Spencer-Browsche Logik ursprünglich hinsichtlich des Problems einer Logik der elektrischen Schaltung entwickelt wird. Auch der Betrieb der Dampfmaschine ist nun fundamental an eine Schaltung von Energieströmen gebunden. Diese ist somit eine historische einschneidende Anwendung einer bestimmten Logik, welche in der modernen Technik wirklich dominant wird. Wenn nun aber die Logik des Schaltens von Spencer-Brown betrachtet wird und in dieser sich ein grundlegender Raum des virtuellen Nichts zeigt, so liegt dieser Raum notwendig auch in anderen Formen des Schaltens, welche die Form als Form nicht reflektieren, selbst wenn dies nicht offensichtlich ist. Zentral ist nämlich, dass die Moderne dieses virtuelle Nichts benötigt, nicht bloß in ihrer historischen Bedingtheit vom Begriff der $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ her, sondern so, dass dieses Nichts im Wesen ihres Organisierens immer noch nachweisbar und auffindbar ist und mehr noch, sogar zu einem zentralen Prinzip wird. Dieses Prinzip mag ein Verdrängtes sein oder mit Blick auf die Fuge und den ersten Anfang ein Ur-Verdrängtes, zentral ist aber, dass die Janusköpfigkeit der Moderne dies impliziert. Nun hat Heidegger die positive Seite dieser Janusköpfigkeit gerade nicht in dem Maße ausgearbeitet, wie dies in Hinsicht auf die inneren Probleme und Verdrängungen der Technik getan hat. Daher muss die Identität von Technik und Sein als Streit anders als über die Analyse der heideggerschen Technikbegrifflichkeit geschehen. Mithilfe von Foucault kann gezeigt werden, wie eine solche Identität denkbar ist. Denn Foucault denkt dieses historische Erscheinen einer technischen Organisation von Kräften als „Sicherheit“ gegenüber der „Disziplin“ und der „Souveränität“ als Machtform und Machttechnologie der jüngsten Vergangenheit.

V.4.3.2. Die Normalisierung als Wahrheit

Diese Machtform der jüngsten Vergangenheit ist dabei zwar erst in dieser wirklich, wird aber von Foucault als eine Entwicklung seit spätestens dem

16. Jahrhundert verstanden. Auf diese Entwicklung soll hier allerdings nicht eingegangen werden, da Foucault hier deswegen interessant ist, weil in seinem Begriff der Sicherheit eine bestimmte Streitfigur aufscheint, an welcher sich Heideggers Behauptung der Janusköpfigkeit der Technik zeigen lässt. Dies ist die in den Blick getretene Verwendung der Streitfigur als Bestimmung der Wirklichkeit, die Heidegger deswegen als Januskopf bezeichnen kann, da sie der Struktur des Streites zwar entspricht, aber diesen immer noch metaphysisch und folglich auf die Anwesenheit hin versteht. Daher wird das Nichts dabei zumeist nur als Leere greifbar, insofern die Abwesenheit seit der Antike durch die Anwesenheit bestimmt bleibt und diese Hinsicht auf die Abwesenheit in der Moderne vollendet wird. Dies ist meines Erachtens der wesentliche Gehalt vom Begriff der Seinsvergessenheit.

Was versteht Foucault aber nun unter Sicherheit bzw. dem Sicherheitsdispositiv? Die Sicherheit meint zunächst eine Form von Regierungstechnik, welche auf die „Normalisierung“ hin ausgerichtet ist, die Foucault von der Normierung unterscheidet. Normierung im Sinne Foucaults meint die eindeutige Einfeldorderung eines bestimmten Sollens als gesellschaftliche Operation. Ein einfaches Beispiel für eine solche Normation sind z. B. Verbote von Rauschmitteln, die eine bestimmte Norm festlegt, welche einen Bereich des Normalen und des Anormalen definiert und fordert. Dabei wird das Normale bestimmt als dasjenige, was einer Norm folgen kann, und entsprechend ist das Anormale dasjenige, welches dieser nicht folgt oder folgen kann.⁸⁷² Dieser Typus der Strukturierung gesellschaftlichen Ein- und Ausschließens ist dominant in derjenigen Form von Macht, welche Foucault die Disziplin nennt.

In dem Sicherheitsdispositiv hingegen wird das Verhältnis von Normal und Anormal anders verhandelt, wobei aber die in der Disziplin vorherrschende juristische Figur der Normation nicht verschwindet, denn „eine Inflation des juristisch-rechtlichen Gesetzbuchs, um dieses Sicherheitssystem selbst in Gang zu setzen“⁸⁷³, ist nötig. Diese Normalisierung lässt sich an Foucaults eigenem Beispiel des Umganges mit den Pocken gut verdeutlichen⁸⁷⁴, besonders da an diesen auch der Charakter der Normalisierung als Wahrheit, insofern sie als Maß des Wahren verstanden wird, zum Tragen kommt. Die Pocken sind dabei für Foucault zunächst interessant in Anbetracht ihrer Bekämpfung und

⁸⁷² Vgl. Foucault: Geschichte der Gouvernementalität I, S. 89f.

⁸⁷³ Ebd., S. 22.

⁸⁷⁴ Vgl. ebd., S. 90ff.

Identifizierung als Krankheit. Dabei zeichnen sich die Pocken als historisches Phänomen in vier Aspekten besonders aus:

„[...] schließlich sind die Pocken offensichtlich ein bevorzugtes Beispiel, da man ja von 1720 an, mit der sogenannten Impfung oder Variolation und dann von 1800 an mit der Vakzination über Techniken verfügt, die das vierfache, für die medizinischen Praktiken der Zeit absolut ungewöhnliche Merkmal aufweisen, erstens absolut präventiv zu sein, zweitens zuverlässig zu sein und nahezu totalen Erfolg mit sich zu bringen, drittens, im Prinzip und ohne größere materielle oder ökonomische Schwierigkeiten auf die gesamte Bevölkerung allgemein anwendbar zu sein; und schließlich und vor allem weist zunächst die Variolation und selbst noch die Vakzination am Anfang des 19. Jahrhunderts diesen vierten, beträchtlichen Vorteil auf, jeglicher medizinischen Theorie völlig fremd zu sein.“⁸⁷⁵

Gerade der letzte Punkt, dass die Behandlung der Pocken der medizinischen Theorie völlig fremd ist und nur durch eine andere nicht-medizinische Rationalität in den Blick gerät, macht sie auch im Hinblick auf Heideggers Begriff der Technik interessant. Was nämlich die Variolation als Behandlung fundierte, war die Statistik und die Wahrscheinlichkeitsrechnung. Mithilfe dieser mathematischen Betrachtung war es nämlich zunächst möglich, das Auftreten einer individuellen Krankheit als Fall einer Epidemie d. h. eines gesellschaftlichen Phänomens zu betrachten.⁸⁷⁶ Da diese Fälle von Pocken nun unterschiedlich verteilt waren, sowohl in Hinsicht auf ihre räumliche Verteilung wie auch im Hinblick auf das Alter der Betroffenen, lässt sich mithilfe der statistischen Untersuchung dieser Einzelfälle das Risiko der Infektion und dadurch auch das Risiko, welchem die Betroffenen durch Variolation und Impfung ausgesetzt waren, gegeneinander abheben.⁸⁷⁷ Durch diese Abhebung der Risiken gegeneinander lässt sich dann die jeweilige Gefahr, in welcher Teile der Bevölkerung stehen, betrachten.⁸⁷⁸ Dadurch erst werden die Variolation und später die Impfung legitimiert, da sie eben im Gegensatz zur damaligen Medizintheorie stehen.

Was aber wird hiermit als Beschreibbarkeit der Pocken und Legitimierung der Impfung eigentlich ersichtlich? Zunächst sind eine normale Mortalitätsrate gegenüber einer Mortalitätsrate der Pocken wie auch eine Mortalitätsrate der Impfungen gegeneinander abzuheben und stellen in Bezug auf die normale Mortalitätsrate, d. h. auf diejenige Mortalität, welche in epidemiefreien Zeit-

⁸⁷⁵ Ebd., S. 90.

⁸⁷⁶ Vgl. ebd., S. 94.

⁸⁷⁷ Vgl. ebd., S. 95.

⁸⁷⁸ Vgl. ebd.

räumen erfasst wird, eine Abweichung dar. Diese Abweichung ist aber nicht einfach das Anormale oder Verbotene, wie in der Norm, sondern kann im Ganzen dieser Betrachtung genutzt werden, um den Nutzen der Impfung zu legitimieren. Die Impfung ist nun nicht vergleichbar mit dem Ausschließen, welches in der Disziplin zur Anwendung kommt, wie in der Quarantäne z. B. zur Bekämpfung der Pest. In der Impfung wird hingegen die körpereigene Funktion von Immunität genutzt, zunächst durch eine abgeschwächte Variante der Krankheit in der Variolation. Mit der Impfung kann so nachweislich die Mortalitätsrate über einen längeren Zeitraum normalisiert werden. Das bedeutet nun konkret, dass die Wirkung der Krankheit selbst benutzt wird, um die angestrebte Normalverteilung zu erreichen. Dabei wird nun nicht mehr wie in der Normation der Pestkranken eine strikte Grenze zwischen Kranken und Gesunden gezogen, sondern Krankheit und Gesundheit werden in ihrem Zusammenhang betrachtet, und dieser Zusammenhang selbst wird zur Grundlage des gesellschaftlichen Umganges mit der Krankheit.

Durch die statistische Erfassung der Krankheit, die sowohl ihr Auftreten wie auch ihre Abwesenheit in das Verhältnis einer Durchschnittsverteilung stellt, wird somit der Gegenstand „die Pocken“ in einem Verhältnis von Anwesenheit und Abwesenheit oder Infektion und Gesundheit gestellt. Die Pocken sind dabei in Betrachtung dieser Verteilung nicht mehr eine anwesende Substanz, sondern als epidemische Krankheit eigentlich Kräfteverhältnisse, die innerhalb der Bevölkerung und als auf diese wirkend betrachtet werden. Der Gegenstand, um den es sich hierbei handelt, unterscheidet sich von einer substantiellen Bestimmung der Krankheit, besonders weil die Pocken sowie die Impfung oder auch die Variolation nicht innerhalb der Rationalität der Medizin zum Gegenstand werden, sondern Gegenstand einer Berechnung und Organisation durch staatliche Organe sind. (Heute ist natürlich die Epidemiologie ein Teil der medizinischen Forschungslogik.)

Daher kann man über diese Sicherheitsdispositive mit Heidegger auch sagen, dass sie ein Maß von Wirklichkeit oder Sein ansetzen, welches nicht mehr reduktiv auf Anwesenheit bezogen ist, sondern darüber hinaus Abwesenheit in ihren Gegenstand mit einbezieht. Dies gilt auch für all jene modernen Theoriemodelle, die hypothetisch arbeiten oder negative Größen zentral verwenden. Damit ist zwar noch keine Erde in Heideggers Sinne erfasst, aber die Grundfigur dieses Seins des Seienden ist eine Oszillation oder ein Streit von

Kräften. Damit liegt dieses Sein als „Berechenbarkeit“⁸⁷⁹ aber strukturell durchaus dem Seyn als Streit nahe. Dabei ist zu betonen, dass dieser Gegenstand, welcher durch die Statistik fassbar wird, keine Kritik der Mathematik oder der Statistik impliziert, sondern die Einfassung derselben in das Sein der Moderne. Gleichzeitig ist damit eine essenzielle Bestimmung von Gegenständen nicht ausgeschlossen. Dabei ist dennoch die Leere oder das Nichts zwar inbegriffen in der Berechenbarkeit, aber dieser Inbegriff erfasst eben nur einen kleinen Teil dessen, was als Erde, Leere oder Abwesenheit gefasst werden kann. Von dieser Teilhabe des Technischen an der eigentlichen Frage nach dem Seyn spricht Heidegger auch explizit in Bezug auf diesen statistischen Gegenstand:

„Aber die Frage, welche Gegenständlichkeit der statistischen Vorstellungsweise entspricht und wie diese mit der klassischen zu einigen sei, die Frage, ob hier nicht eine grundsätzliche Besinnung auf die Wahrheit des klassischen Entwurfs und seiner jetzt langsam zutage tretenden Geworfenheit notwendig werde, bleiben ungestellt.“⁸⁸⁰

Somit kann aber, gerade da Heidegger hier von der Wahrheit des klassischen Entwurfes, also von dem ersten Anfang der in der Transformation von $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ zur Macht seine Vollendung erfährt, eben auch eine Frage gestellt werden, wengleich Heidegger eben den technischen Wissenschaften vorwirft, sie nicht zu stellen:

„Trotzdem [ist] eine Frage angerührt, die allerdings die bisherige Lehre von Erkenntnis und Wahrheit nicht sah, die aber auch die Physik niemals behandeln kann, die Frage, die ebenso von der ‚Kunst‘ her und überhaupt, wo die Wahrheitsfrage gestellt wird, auftritt: die Einrichtung – Bergung der Wahrheit im Seienden selbst.“⁸⁸¹

Dennoch ist, dies wurde im Hinblick auf den Begriff der Fuge behauptet, in diesem Begriff des Gegenstandes gerade eine Struktur des Seins, die bisher in der Geschichte des Seins nicht so erscheinen konnte, als diese selbst aufgetreten. Dies ist der Punkt, in welchem die Technik selbst ein Ereignis ist, da die retroaktive Bestimmung des Vergangenen in ihr vollzogen wird. Zentral ist hier also, dass die Oszillationstruktur von Anwesenheit und Abwesenheit, wie Heidegger sie zunächst in der Antike aufdeckt, sich im Gegenstand der modernen Technik zeigt, und zwar unverdeckt. Diese Unverdecktheit der Oszil-

⁸⁷⁹ Vgl. GA 11, S. 43.

⁸⁸⁰ GA 76, S. 179.

⁸⁸¹ Ebd.

lation von Anwesenheit und Abwesenheit ist es dann auch die erst den Blick ermöglicht auf die erste Fassung derselben bei Anaximander. Heideggers Forderung des „– jetzt erst sogar in unausgedachtes zurück nehmen – und dann erst recht die dichtende Kraft vernehmen“⁸⁸² kann also erst jetzt wirklich verstanden werden, da mit dem Gegenstand der Technik erst dasjenige gegeben ist, was „unausgedacht“ oder in nuce schon bei Anaximander liegt.

Dieser Gegenstand der Technik ist zwar nicht der Streit als Streit, sondern eine geschichtliche Seinsweise, die aber auf diesen statistischen Gegenstand als Streitpunkt von Kräften retroaktiv immer schon hingerichtet ist, in welcher sich eben der Streit als Streit dann als hinausgehend über diese Entwicklung zeigen muss. Dies ist das Verhältnis von Anwesenheit und Abwesenheit im Begriff der $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$. Wie oben dargestellt versteht Heidegger $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ als ein Verhältnis von Anwesenheit und Abwesenheit, in welchem die Abwesenheit nur reduziert erfasst ist, sofern die Abwesenheit nicht eigens Teil des Gegebenen ist, sondern dieses auf seine Vollendung hin betrachtet ist. Die „Bergung der Wahrheit im Seienden selbst“, die nun mittels der Technik als Frage aufkommen soll, muss daher eben jene Negativität umgreifen, welche im Streit liegt, insofern die Leere in ihr als virtuelle Leere und Möglichkeitsraum gegeben sein muss.

Worauf Heidegger in dieser zitierten Kritik an einem statistischen Begriff von Unbestimmtheit hinaus will, ist die anfangs eingeführte Unterscheidung zwischen einer epistemischen Unbestimmtheit und einer ontologischen Unbestimmtheit. Die epistemische Unbestimmtheit, also das Unbestimmte als Zufall oder Unwissen, welches im Fall der Pocken das Auftreten oder Nichtauftreten derselben sind, kann offenbar bestimmt und durch Berechnung erfasst werden, dabei verliert diese Unbestimmtheit nicht ihren Charakter als unbestimmt, sondern dieser wird bloß als solcher markiert. Dabei ist diese durch die epistemische Unbestimmtheit fundierte Unbestimmtheit dennoch als Gegenstand eine ontologische Unbestimmtheit, denn diese markiert jene Form der Unbestimmtheit, in welcher unentscheidbar und unberechenbar ist, ob ein Anwesen oder Abwesen gegeben ist. Ein Beispiel für eine solche Unbestimmtheit, die dennoch innerhalb der Rationalität der Moderne liegt, ist die Zahl i oder $\sqrt{-1}$, diese Wurzel ist deswegen nicht entscheidbar wie eine reale Wur-

⁸⁸² GA 35, S. 232.

zel, weil sie sowohl 1 wie auch -1 ergibt und deswegen als i , d. h. imaginäre⁸⁸³ Zahl bezeichnet wird. Trotz dieser scheinbaren Widersprüchlichkeit werden imaginäre Zahlen aber sowohl in der Physik als auch in der Mathematik verwendet. Mit Heidegger gesprochen könnte man vielleicht sagen i sei also strittig, aber dies ist nicht der zentrale ontologische Streit. Dieser zentrale Streit hingegen ist in der Unabgeschlossenheit des Markierens und Gegenüberstellens überhaupt gegeben.

V.5. Die Götter und die Technik

Da nun Abwesenheit in der Technik zwar als Moment des Seins des Seienden aufgefasst wird, aber nicht zu derjenigen eigenständigen Kraft wird, die Heidegger im Wagnis des Entwerfens greift und die oben als aktive Negativität bestimmt wurde, muss sich eine Weise dieser Abwesenheit greifen lassen, die selbst von Heidegger als aktiv gedacht werden muss und damit den Streit als Streit ermöglicht. Diese ist als solche dennoch in der Technik zu verorten, aber eben in einem Modus der Verdeckung. Wie lässt sich nun der Begriff einer solchen aktiven Abwesenheit fassen? Zunächst vermutlich ausgehend von der Dimensionalität möglicher Horizonte, die im Begriff der Götter gefasst waren. Da für Heidegger explizit eine Transformation dieses Horizontes greifbar ist, da die Götter in der Moderne in ihrer Flucht anwesend sind,⁸⁸⁴ muss dieser Gedanke naheliegen. Da nun aber die Eröffnung eines Bezirks des Seins, die oben als eine Gabe der Götter bezeichnet wurde, nicht innerhalb des Horizontes einer sich selbst überwindenden und übermächtigenden Subjektivität gegeben sein kann, da die einzige legitimierte Erweiterung dieses Horizontes die reflexive Steigerung von Macht oder Effizienz ist, kann die eigentliche Struktur von möglicher Dimensionalität dennoch abwesend sein, wenn gleich bestimmte Formen möglicher Horizonte gegeben sind.

In dieser Abwesenheit einer solchen umfassenden Dimensionalität, wie sie in der Technik liegt, lässt sich dennoch die in der Sprache faktisch liegende Struktur solcher Dimensionalität nicht einfach aufheben. Zumindest insofern die Stimmungen, denen wir schlichtweg ausgeliefert sind, ein genuin sprachliches Phänomen sind und in der Sprache eine Dimension der Erde eröffnen, die in

⁸⁸³ Die Bezeichnung „imaginär“ ist irreführend, denn es handelt sich dabei weder um eine Vorstellung noch um ein Bild. Die Zahl i ist gerade unvorstellbar und im hermeneutischen Sinne sogar unverstehbar.

⁸⁸⁴ Vgl. GA 65, S. 158.

sich unbestimmt und unbestimmbar ist. Es besteht also ein Konflikt zwischen einer eigentlichen und uneigentlichen Verhältnisstruktur des Streites, die gleichzeitig, da die uneigentliche Verhältnisstruktur gleichzusetzen ist mit der Alltäglichkeit, während Eigentlichkeit ein genuiner Bezug zum Unbestimmten in der Alltäglichkeit ist, eine Wiederholung des Streites selbst ist. Dabei ist allerdings nun das Verhältnis von Eigentlich und Uneigentlich nicht mehr dasselbe wie in den zwanziger Jahren, denn der Streit zwischen Aussprechbarem und unausgesprochener, aber möglicher Dimensionalität offenbart eine fundamentale Figur, die zwar implizit schon in dieser Differenz in „Sein und Zeit“ liegt, aber nicht geschichtlich bestimmt ist. Tatsächlich findet sich die Begrifflichkeit der Eigentlichkeit auch in veröffentlichten Texten der fünfziger Jahre wieder:

„Das Dichten ist das Grundvermögen des menschlichen Wohnens. Aber der Mensch vermag das Dichten jeweils nur nach dem Maße, wie sein Wesen dem vereignet ist, was selber den Menschen mag und darum sein Wesen braucht. Je nach dem Maß dieser Vereignung ist das Dichten eigentlich oder uneigentlich.“⁸⁸⁵

Was sich hier zeigt, ist gerade jener Begriff der Fuge, wie er in Heideggers Schelling-Rezeption expliziert wurde. Das gründende Nichts ist als explizites Element der Theorie in der Antike verborgen, aber als dieses Verborgene im *Text* der Antiken Denker enthalten, selbst wenn diese Denker dieses Nichts als solches nicht bemerkt haben. Daher hält Heidegger in seiner Auseinandersetzung mit Anaximander auch fest:

„Frage: wie weit das für Anaximander begrifflich klar ... auseinander gedacht – nicht so wichtig – im Gegenteil – jetzt erst sogar in unausgedachtes zurück nehmen – und dann erst recht die dichtende Kraft vernehmen (nicht ästhetisch bestaunen).“⁸⁸⁶

Was sich in der Antike als Seinsbegriff der $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ zeigt, zeigt sich als dieser also zunächst nur aus der Perspektive der Moderne, in welcher die Technik schon zum Seinsbegriff geworden ist. Der antike Denker muss dieses nicht sehen und kann es wohl auch nicht. Denn gerade in diesem Nicht-können des

⁸⁸⁵ GA 07, S. 207.

⁸⁸⁶ GA 35, S. 282.

Explizierens des Verborgenen sieht Heidegger auch das große Geheimnis der Antike:

„Dieses Nicht-Nennen der aller Entbergung zugrunde wesenden Verbergung ist ein Ausbleiben und Fehlen des Aussprechens, in dem vielleicht das innerste Geheimnis des Grundwesens des griechischen Denkens sich verbirgt.“⁸⁸⁷

Hierbei muss allerdings „Geheimnis“ nicht verstanden sein als etwas, das in sich selbst eigentlich bestimmbar ist, denn daraus, dass dieses Nicht-Nennen ein Geheimnis der Griechen ist, folgt noch nicht, dass diese hätten sagen können, was ihm zugrunde liegt. Im Gegenteil spricht gerade von den hier explizierten Strukturen des heideggerschen Denkens her einiges dafür, anzunehmen, dass dieses Geheimnis in sich ein Zukünftiges ist, d. h. erst als solches erfassbar ist, durch seine vollendete Selbstexplizierung in der Technik. Dabei ist dies für Heidegger keine Herabminderung des Denkens der Griechen, sondern eine eigentliche Hochschätzung, hier bezogen auf Heraklit:

„Die Erläuterung versucht dem Denker die Ehre zu geben, indem sie zum voraus erstaunend anerkennt, daß er einst Ungesagtes und nie zu einem Ende Aus-sagbares ins Wort habe bringen müssen.“⁸⁸⁸

Die eigentliche Leistung des Denkens wird von Heidegger sowohl dem Eröffnen von Horizonten wie auch der explikativen Erforschung dieser Horizonte zugesprochen. Dabei ist diese Eröffnung eines neuen Horizontes aber nicht die Entdeckung eines neuen Bereiches des Denkens, etwa die Erfindung einer neuen Wissenschaft, sondern muss im „Geheuren“ und „Alltäglichen“ geschehen.⁸⁸⁹ Das bedeutet nun aber auch, und daher war der Exkurs in die Geschichtsdarstellung Heideggers mit dem Abschluss in dem statistischen Wahrheitsbegriff wichtig, dass eben im Alltäglichen sich dieses Hereinblicken bereits in Ansätzen zeigen muss und somit explikativ erfasst werden kann. Daher charakterisiert Heidegger das Wesen der Götter auch als die Hereinblickenden:

„Das Wesen der Götter, die den Griechen erschienen, ist eben dieses Erscheinen im Sinne des Hereinblickens in das Geheuere, so zwar, daß das in das Geheuere herein und so aus ihm heraus Blickende das Ungeheuere ist, das sich in dem Umkreis des Geheueren dargibt.“⁸⁹⁰

⁸⁸⁷ GA 55, S. 365.

⁸⁸⁸ Ebd., S. 377.

⁸⁸⁹ Vgl. ebd., S. 8.

⁸⁹⁰ Ebd.

Wenn im Begriff des Dinges dessen unheimlicher Charakter auffiel, so deshalb, weil in diesem der nun durch den Begriff der Götter weiter ausdifferenzierte Streit schon wesentlich ein Eröffnen eines *bisher* unsagbaren Horizontes liegt. In Foucaults Beispiel der Pocken lässt sich dies teilweise verdeutlichen, denn die Essenz, das „Was“ der Pocken, wurde erst 60 Jahre nach den ersten Impfprogrammen greifbar, dennoch wurde ein Gegenstand „Pocken“ vor der Klärung dieses „Was“ bereits greifbar, aber nur durch den neuen Gegenstandstypus der Statistik. Was aber ermöglicht diese Bestimmbarkeit? Zunächst die Transformation des Ausgangspunktes im Sprechen, welcher Seiendes und Nichtseiendes trennt, also das Maß des Seins. Dieses Maß, insofern es Grenze und Differenz von Aussprechbarkeit ist, markiert den eigentlichen Punkt des Ungeheuren. Mit der Entdeckung eines statistischen – oder genauer: eines die Unbestimmtheit umfassenden – Begriffs des Gegenstandes wird so nämlich die Notwendigkeit einer essenziellen oder substanziellen Einsicht als Wissenschaft eingeschränkt, aber nicht aufgehoben. Mit dieser Einschränkung, also der Überschreitung einer vormals sicheren oder geheuren Grenze, wird eben diese Grenze selbst problematisch. Dies kann auch als Kern des Begriffs des Nihilismus verstanden werden, denn dieser betrifft nicht die Seienden, sondern das Sein, dieses wird nichtig, aber im Sinne von Unbestimmt. Diese Grenze oder das Sein des Seienden, insofern es eine Differenz zum Nichtseienden ist, wird also ungeheuer oder ist ontologisch unbestimmt, da ihre Erweiterbarkeit oder Unabgeschlossenheit offenbar wird. Dieses Ungeheure darf daher nicht als epistemische Unbestimmtheit genommen werden, sondern markiert als Grenze dessen, was zum Seienden gehört, einen Bereich, der je und je erst durch die Zukunft entschieden werden kann, aber niemals abschließend zu bestimmen ist, was im Wesen des Bestimmens selbst liegt. Diese Grenze liegt aber nicht jenseits des Seienden, sondern, und dies zeigte sich im Dingbegriff, im Seienden selbst. Insofern die Götter, über die Grenze hinweg, die Hereinblickenden sind, müssen sie also auch *in* der Alltäglichkeit auf ein Außerhalb von dieser verweisen. Diese Grenze ist dadurch auch von der Alltäglichkeit her ontologisch unbestimmt, und daher sind die

Götter, auch als die über diese Grenze hereinblickend Anwesende, die Unentschiedenen:

„Die eigentliche Antwort auf die Fragen ‚Wer ist Artemis?‘ und ‚Wer ist Zeus?‘ verbirgt sich noch in unserer kommenden Geschichte, sofern nur diese selbst dem Gewesenen entgegnet.“⁸⁹¹

Der Hinweis auf die Zukünftigkeit auch der antiken Götter impliziert wieder die geschichtliche Figur der Fuge. Die anwesende Abwesenheit der Götter ist aber dann nicht per se ein Phänomen der Moderne, sondern bietet auch Verständnis dieses Phänomens als einer Transformation dieser Abwesenheit an, und zwar so, dass die Abwesenheit der Götter als Unbestimmte und Unentschiedene über die „Flucht“ erst wirklich bestimmt ist. Anzunehmen ist also, dass in der Flucht der Götter die Götter in gewisser Hinsicht zu sich selbst kommen. Dies muss nun geklärt werden.

V.5.1. Der letzte Gott

In welchem Zusammenhang formuliert Heidegger diesen Begriff der Flucht? Der Begriff der Flucht der Götter wird in den Beiträgen zur Philosophie explizit mit dem Begriff des letzten Gottes zusammengebracht.⁸⁹² Über diesen letzten Gott wird wenig Bestimmendes von Heidegger gesagt, was aber wiederholt festgehalten wird, ist dessen „Vorbeigang“⁸⁹³ und dass Ankunft und Flucht desselben „unentscheidbar“ sind.⁸⁹⁴ Das Verhältnis des Daseins zu diesem Gott wird als eine „Innigkeit jener Götterung des Gottes der Götter“ gefasst. Zuletzt hängt der letzte Gott zentral mit dem Begriff des Ereignisses und des Seyns zusammen:

„In der Wesung der Wahrheit des Seyns, im Ereignis und als Ereignis, verbirgt sich der letzte Gott.“⁸⁹⁵

Was zunächst greifbar wird aus diesen Bestimmungen ist eine Bewegtheit dieses Gottes, bzw. eine Bewegung, die offenbar zwischen Flucht und Ankunft entscheidet. Nun ist eine ähnliche Bewegung im Begriff der $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ schon angesprochen worden, und auch die Bestimmung der Götter im Rahmen der Anaximander-Vorlesung wurde im Hinblick auf diese Bewegung der $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$

⁸⁹¹ Ebd., S. 15.

⁸⁹² Vgl. GA 65, S. 12.

⁸⁹³ Ebd., S. 8.

⁸⁹⁴ Vgl. ebd., S. 24.

⁸⁹⁵ Ebd.

orientiert. Dort zeigten sich die Götter als Horizont von Anwesenheit überhaupt und waren so in die Bewegung der φύσις als Horizont des Entbergens eingelassen. Sofern der letzte Gott nun als Gott der Götter bestimmt ist und in dem Begriff der „Götterung“ bereits vom Wort her eine Dynamisierung des Begriffs der Götter liegt, liegt die Annahme nahe, dass der letzte Gott nicht eine Transformation der Götter, sondern der Gottheit ist, wie oben bestimmt, also des Prinzips von Horizontalität des Anwesens überhaupt. Die Bestimmung dieses Gottes als „Letzten“ würde sich dann darauf beziehen, dass das Prinzip von gegebener Horizontalität überhaupt ein finaler, da nicht hintergebarter Rahmen von Horizontalität überhaupt ist. Dieser Rahmen von Horizontalität muss offenbar im Begriff des Streites selbst verortet sein, denn der Streit ist es, aus welchem heraus sich überhaupt ein Horizont von Möglichkeiten bestimmen lässt. Da dieser Streit je geschichtlich anders bestimmt ist und damit die Geschichtlichkeit einer geschichtlichen Situation je eigen ist,⁸⁹⁶ kann die Bestimmung des „letzten“ Gottes zudem auf die geschichtliche Situation der Moderne verweisen, in welcher die Horizontalität von Anwesenheit im janusköpfigen Gestell überhaupt greifbar wird.

Wenn die „Innigkeit jener Götterung des Gottes der Götter“ aus einer „Erzitterung“ des Gefüges des Denkens kommt,⁸⁹⁷ oder anders formuliert, wenn der „Vorbeigang [...] die vom Gott gebrauchte Eröffnung der Zerklüftung“⁸⁹⁸ ist, liegt es nahe, den Begriff des Streites als zentral mit dem Begriff des letzten Gottes verknüpft zu lesen: und zwar so, dass im Vergleich zu der Eröffnung eines Bedingungsraumes des Alltäglichen als Ungeheures und Unbestimmtes, wie es der Begriff der Götter fasst, nun der Begriff des letzten Gottes nicht die je möglichen, aber unausgesprochenen Horizonte meint, welche durch die Götter und die Erde markiert werden, *sondern das Offenbar-werden der ontologischen Unbestimmtheit des Streites selbst meint*. Dann muss der Begriff der Flucht, also die dem Streit zugehörige ontische Unbestimmtheit, greifen. Das Offenbar-werden des letzten Gottes muss folglich auch mit dieser Flucht zusammenhängen. Die Unentscheidbarkeit von Flucht und Ankunft, Anwesenheit und Abwesenheit oder eben Bestimmtheit und Unbestimmtheit sind ja Bestimmungen des Streites selbst.

⁸⁹⁶ Vgl. ebd., S. 28.

⁸⁹⁷ Vgl. ebd., S. 4.

⁸⁹⁸ Ebd., S. 27.

Aber muss hier nicht entgegengehalten werden, dass dieses hier so besprochene Unbestimmte der Flucht nicht wesentlich ein bloß formaler Begriff ist? Ist nicht jeder mögliche Horizont durch ein solches Unbestimmtes des Noch-nicht-bestimmten charakterisiert? Ohne Frage ist dies der Fall, das hier besprochene Unbestimmte ist wesentlich ein abstrakter Begriff in dem Sinne, dass es als solches niemals Gegenstand einer sinnlichen Erfahrung wird. Denn wenn man Heidegger derart formalistisch liest, sodass es die oben vorweggenommene Konsequenz ist, dass die Eins sowie Einheit überhaupt, fundiert ist in einem Horizont von Negativität, dann verweist die logische Reflexion des Nichts im Grunde auf dasjenige, was Nietzsche den 'Tod Gottes' genannt hat und was aktueller von Alain Badiou im Satz „Es gibt nicht ‚das Eine‘ [l'Un], es gibt nur die Zählung-als-Eins“⁸⁹⁹ auf den Punkt gebracht wurde. So ist festzuhalten, dass grundlegende Ordnungen, besonders als System, immer vor dem Hintergrund dieses Nichts konstituiert sind und dieses Nichts gerade in seinem formalistischen Erscheinen dennoch dasselbe Nichts ist, welches existenziell in Langeweile und Angst erfahren wird. Aber diese Zusammenfassung, so richtig sie sein mag, sagt dennoch wenig über die Struktur dieser Unbestimmtheit. Daher stellt sich die Frage, ob es nicht als eine Verharmlosung oder Verdrängung des Problems des Nihilismus gelten könnte, wenn man sagt, dass das Nichts des Nihilismus zunächst ein logisches Nichts sei. Auch für Heidegger stellt sich in dieser Flucht und dem darin liegenden Nichts ein wirkliches existenzielles Problem:

„Die besondere Verdeutlichung der Seinsverlassenheit als Zerfall des Abendlandes; die Flucht der Götter; der Tod des moralisch christlichen Gottes; seine Umdeutung (vgl. die Hinweise Nietzsches). Die Verschleierung dieser Entwurzelung durch das grundlose, aber vermeintlich neu anfangende Sichselbstfinden des Menschen (Neuzeit); diese Verschleierung überglänzt und gesteigert durch den Fortschritt.“⁹⁰⁰

Aber dieses existenzielle Problem ist nicht zuerst die Sinnlosigkeit einer Welt ohne Gott. Zwar wird dieses Problem der Moderne durchaus in Bezug auf seine religiösen Konnotationen von Heidegger gesehen, allerdings nicht in theologischer Hinsicht, sondern gerade in der Hinsicht, dass eine religiöse

⁸⁹⁹ Badiou 2005, S. 38.

⁹⁰⁰ GA 65, S. 118f.

Interpretation die Frage, welche sich aus diesem Problem stellt, zu verdecken droht:

„Die Not der Notlosigkeit stößt, wenn sie ausbricht, auf den Ausbleib der Ankunft und Flucht der Götter. Dieses Ausbleiben ist umso unheimlicher, je länger und scheinbar beständig noch Kirchen und Dienstformen eines Gottes sich erhalten und dabei unkräftig sind, noch eine ursprüngliche Wahrheit zu gründen.“⁹⁰¹

Die Kritik, die hierin von Heidegger vorgetragen ist, wird wesentlich drastischer, wenn man sich klarmacht, dass Wahrheit, nicht Wahres, hier angesprochen ist. Wahrheit ist hier die Bedingung, überhaupt Wahres zu erfassen. Heidegger spricht hier der primär religiösen Begegnung des Phänomens des Nihilismus die Kraft ab, überhaupt ein Verhältnis zu diesem zu finden. Diese Schwierigkeit besteht nun eben darin, dass hier keine Entscheidung über die Existenz oder Nicht-existenz von Göttern oder dem Gott getroffen ist, sondern überhaupt der Rahmen bestimmt werden muss, in welchem eine solche Entscheidung zur Frage stehen kann. Denn wenn Heidegger von dem „Ausbleib der Ankunft und Flucht“ der Götter spricht, so ist dieses „und“ im Sinne des Streitigen zu lesen, also der Gottheit als solcher, die aber nicht entscheidbar auf eine Seite reduzierbar ist und gleichermaßen auch nicht eine bloße Indifferenz meint. Der Rahmen einer solchen Frage ist aber nicht bloß die Vorfrage zur Entscheidung von Atheismus oder Theismus, sondern die eigentliche Sache der Philosophie selbst, während die Entscheidung über die Götter von diesem Rahmen her bedingt ist:

„Wie, wenn jener Entscheidungsbereich im Ganzen, Flucht oder Ankunft der Götter, eben das Ende selbst wäre? Wie, wenn darüber hinaus das Seyn erstmals in seiner Wahrheit begriffen werden müßte als die Ereignung, als welche sich Jenes ereignet, was wir die Verweigerung nennen? Das ist weder Flucht noch Ankunft, auch nicht sowohl Flucht als auch Ankunft, sondern ein Ursprüngliches, die Fülle der Gewährung des Seyns in der Verweigerung.“⁹⁰²

Wenn der Vorübergang des letzten Gottes in dem Begriff des Streitigen zu greifen ist, dann meint der „letzte Gott“ hier wieder, wie auch der Begriff der Götter, einen Horizont oder einen Rahmen von Wirklichkeit. Nun aber so, dass dieser Rahmen nichts entbirgt, sondern die Unbestimmtheit des Streitigen als eines solchen hervorheben muss, welche die Götter als Horizonte bedingt und damit die Gottheit der Götter als Leere oder Verweigerung zeigt. Insofern

⁹⁰¹ Ebd., S. 237.

⁹⁰² Ebd., S. 405.

also diese letzte leere Gottheit der Horizont ist, in welchem sich überhaupt etwas zeigen kann, zeigt die Flucht der Götter erst was die Götter sind. Die Flucht der Götter ist daher ein notwendig zweideutiger Begriff, denn wenn der Entscheidungsbereich von Ankunft und Flucht der Götter das eigentliche Ende bzw. das ontologisch fundierende ist, dann kann von der Flucht der Götter nicht mehr als einem Problem oder Schicksal der Moderne gesprochen werden im Sinne eines Verfalls oder Abfallens.

V.5.2. Die Flucht der Götter als Fuge

Stattdessen muss dieser Entscheidungsbereich selbst als das sich als geschichtliche Fuge zeigende Fundament auch der antiken Götter erfasst werden. Deren Wahrheit, im Sinne des sie Bedingenden und ermöglichenden Grundes läge dann in ihrer Flucht, weil erst der durch die Technik entleerte, da reduzierte Horizont von Wirklichkeit überhaupt den Blick darauf lenkt, dass dieser Horizont als entleerter begriffen werden muss. Heidegger drückt dies in den Begriffen des Januskopfes der Technik und der Not der Notlosigkeit aus. Beide Begriffe markieren eine Zweideutigkeit, welche als solche erst durch die Wirklichkeit als Machenschaft verstanden offenbar wird.

Was ist aber diese erst durch die Machenschaft deutlich werdende Zweideutigkeit anderes als die Abwesenheit, welche im Begriff der $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ liegt, aber gleichzeitig nicht als solche anerkannt ist? Das müsste bedeuten, dass eben gerade in der Moderne, gerade im Zeitalter der Berechenbarkeit des Wirklichen, die Abwesenheit als Leere oder auch Unberechenbarkeit auftritt. Das würde zudem implizieren, dass Abwesenheit als solche nicht in den Blick kommen konnte, weil sie nicht als solche aus dem Sein ausgeschlossen war, sondern immer, wenngleich verschwindend, mitgemeint war im ungefähren Seinsverständnis.

Tatsächlich lässt sich diese Interpretation, dass die Abwesenheit oder Unbestimmtheit erst durch den Anspruch vollständiger Berechenbarkeit auftreten kann, auch an Heidegger gut belegen:

„Das Unberechenbare ist nicht ein Beliebiger einer beliebigen Rechnung als deren Grenze, sondern jenes, was schon angebrochen ist, sobald die Berechnung wesentlich wird für das Mensch-sein als das Subjektum für das Seiende im Ganzen.“⁹⁰³

⁹⁰³ GA 76, S. 105.

Zudem ist es aber dieses, hier formale, Unberechenbare in Bezug auf das Berechnen überhaupt, welches gleichursprünglich mit dem Verlust von Werten und Führung im Nihilismus der Moderne ist:

„Die Flucht vor dem Unberechenbaren, in welchem Stadium die Neuzeit jetzt steht, nimmt zunächst die Gestalt des Kulturbetriebes an. Man gibt sich mit diesem die Versicherung, die höchsten Werte nicht zu verachten, sondern viel eher ihr Herold zu sein [...]“⁹⁰⁴

Insofern der „Kulturbetrieb“ hier offenbar unmittelbar für ein Aufrechterhalten von Werten steht, also eine der Trauer entgegengesetzte Haltung einnimmt, sich dabei aber gegen das „Unberechenbare“ stellt, muss dieses mit dem Werteverlust im Nihilismus zusammenhängen. Entsprechend ist die Unberechenbarkeit hier nicht bloß ein formal Begrenzendes der Berechenbarkeit, sondern, da die Gegenbewegung gegen den Werteverlust als eine wesentlich ohnmächtige Gegenbewegung gegen diese Unberechenbarkeit verstanden wird, ein Bestimmendes der Moderne. Dabei stehen aber Berechenbarkeit und Unberechenbarkeit sich nicht eigentlich gegenüber, sondern sind Teil derselben wesentlich indikativen Bewegung. Daher ist Heideggers Ansatz nicht die Beseitigung des Nihilismus, sondern zunächst die Frage nach der „Herkunft des Wesens des Nihilismus und seiner Vollendung“.⁹⁰⁵ Deshalb kann er die Unbestimmtheit auch nicht als ein bloßes Grenzphänomen des Wirklichen verstehen, wenn sich derart erst die Moderne auf diese Unbestimmtheit richtet.

Darin kommt nun wesentlich zum Tragen, dass in der Reduktion des Anwesens auf Bestimmtheit, welche die Technik in der Moderne scheinbar so zentral verankert ist, diese Anwesenheit im Wahrheitsbegriff derselben längst aufgehoben ist. Wahrheit als eindeutig bestimmbare Wirklichkeit ist ein Begriff der Wissenschaften des 19. Jahrhunderts, Heidegger hingegen reagiert in seinem Begriff der Technik längst auf diese Transformation des Begriffs von Wirklichkeit, der letztlich der Begriff von Wirklichkeit als bestimmter Anwesenheit ist, also auf dem Begriff der $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ fundiert ist.

Wahrheit als Richtigkeit, als *methodisches* Vorgehen, schließt die Abwesenheit des Gegenstandes ein, diese bleibt jedoch im Blick dieser Wahrheit irrelevant. Heidegger betont hingegen, dass eine Frage, die der Methode vorrausgehen muss, diese Unbestimmtheit erst als solche erfassen muss und diese daher der Grund des methodischen Vorgehens ist. Dieser Grund als das Hervorkom-

⁹⁰⁴ Ebd.

⁹⁰⁵ GA 09, S. 386.

men, nicht von der Anwesenheit wie im Begriff der $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$, sondern von anwesender Abwesenheit, als Fragehorizont oder Seinshorizont, ist der eigentliche Begriff des Streitigen. In diesem kommt nun aber die in der $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ schon implizit enthaltene Abwesenheit erst zu sich und wird zum eigentlichen Begriff von Seyn, ohne etwas anderes zu greifen als dieses Hervorkommen des Fragehorizontes.

Die Flucht der Götter ist ihre Form der Anwesenheit in der Technik als der vorausgesetzte und unbefragte Fragehorizont des Technischen. Dieser negative Horizont ist aber im Technischen selbst als Nihilismus in der Moderne strittig geworden, weil er selbst hervortritt und neben und mit dem Horizont der Technik als unbestimmte Frage auftritt. Daher kommt in der Technik dasjenige zu sich selbst, was in der $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ nur angedeutet, jedoch nicht als solches wirklich werden konnte. Da die Abwesenheit nicht in den Streit eintreten konnte, ohne die Vollendung des Horizontes der Technik durch Nietzsche.

Mit diesem Begriff der Fuge des letzten Gottes wird nun allerdings die scheinbar hermeneutische Perspektive, die sich aus dem Verhältnis von Stimmung und Entwurf sowie der Figur der Fuge bei Schelling ergeben hat, vor einem Hintergrund gefasst, welcher keinesfalls hermeneutisch ist, und vor dem gleichzeitig eine Phänomenologie versagt. Denn der eigentliche Gegenstand, an dem sich Heideggers Philosophie dann orientiert, also der Streit als der letzte Gott, ist schlechterdings ein Unvorstellbarer, was jede Vorstellungsreflexion phänomenologischer Ausrichtung verunmöglicht. Dieser ist aber nicht unvorstellbar, weil er, wie es dem christlichen Gottesbegriff ohnehin zukommt, jenseits unseres Vorstellungsvermögens ist, sondern weil der Streit und damit auch der letzte Gott als Horizontalität überhaupt rein formale Begriffe sind, denen keinerlei Bild oder Vorstellung zukommt. Sie sind unmöglich in einen begrenzten und klaren Begriff zu bringen, nicht aber jenseits unseres Denkens oder unserer Vorstellungskraft, sondern schlichtweg ein Gehalt, der nur im Denken als dem Umgang mit rein formalen Strukturen gefasst werden kann. Dabei muss der Widerspruch aufrechterhalten werden, da Heidegger hier nicht Gegensätze denkt, sondern „Kräfte“. Dabei sind diese Kräfte aber nicht auf der Ebene des Gegebenen oder der Dinge verortet, sondern als Bedingung der Möglichkeit derselben, also im Sein wirkend, gedacht. Da diese Kräfte nur im und als Streit von Anwesenheit und Abwesenheit sind, welcher eben die Unentscheidbarkeit von Anwesen oder Abwesen ist, gibt es streng genommen auch kein Erscheinen derselben, was eben die phänomeno-

logische Betrachtung ausschließt. Diese kann nur nachträglich angesetzt werden, wenn das Ereignis hinübergegangen ist und dieses nur noch als Spur im Gegebenen gefasst werden kann.

Diese Nachträglichkeit der Untersuchung teilt die Phänomenologie aber auch mit der Hermeneutik, welche zwar das Sein des Seienden betrachten kann, nicht aber dessen Bedingung im Nichtverstehbaren. Zwar ist der Weg zum Begriff des Streites unmöglich ohne eine Bezugnahme auf hermeneutische Methoden, was sich im Begriff der Welt niederschlägt, der eben notwendiger Teil des Streites ist, dennoch ist gerade das in der Welt seiende, aber nichtverstandene Ding wesentlich für den Begriff des Streites, weil in diesem das Unverstehbare der Erde liegt. Dieses wird aber nicht jenseits der Welt greifbar, sondern in dieser als nicht zu dieser gehörig. Der Gegenstandsbezug, welcher aber nach Heidegger zuerst dieses Nichtverstehbare eröffnet, ist aber die Technik als Sein der Moderne.

Der Vorübergang des letzten Gottes, weil dieser Vorübergang nicht ein einmaliges Ereignis sein kann, sondern ein Vorübergehen als Horizontalität des Streites überhaupt, welcher phänomenologisch und hermeneutisch eben als Vorübergegangener gefasst werden muss, ist daher erst durch die Technik möglich. Der letzte Gott entspringt somit im wahrsten Sinne des Wortes der Maschinenteknik selbst, ohne selbst Teil des Technischen zu sein, Heideggers letzter Gott ist also im Wortsinne ein „Deus ex Machina“, der aber nicht plötzlich heraufkommt, sondern die Geschichte der Philosophie gebraucht hat, um zu sich selbst zu kommen. Gleichzeitig ist der Begriff dieses Gottes weder theologisch noch atheistisch, es ist schlichtweg der formale Begriff der Horizontalität und Unbestimmtheit, welche mit und in jeder Form von Bestimmtheit als diese selbst gegeben sind: daher auch der anfangs eingebrachte Hinweis, dass im Indikationskalkül die Oszillation bzw. der imaginäre Zustand Explikationen der grundlegenden Form sind, nicht ihre Folge. Als Gottheit wird diese ontologische Unbestimmtheit dann deswegen angesprochen, weil Heidegger im Begriff der Götter schon in der Antike eine transformative Dimension der horizontalen Struktur des Seins sieht.

Damit wird aber der Begriff des letzten Gottes scheinbar zu einem Absoluten. Nicht im Sinne des alles-umgreifenden Absoluten, aber doch im Sinne eines absoluten Fundamentes, desjenigen, was das Sein bedingt. Dabei gilt es allerdings, diese Absolutheit auf die Unbestimmtheit der Fuge zu begrenzen, denn weder ist Etwas in diesem Sinne absolut, noch kann diesem Absoluten mehr

zugesprochen werden als die horizontale und zeitliche Absolutheit der Unbestimmtheit der Fuge selbst. Somit ist es mit Heideggers Begrifflichkeit auch konsequenter, von der Zentralstellung einer absoluten Endlichkeit zu sprechen. Gleichzeitig kommt diese Unbestimmtheit als Endlichkeit erst zu sich selbst vermittelt der Technik.

Damit ist aber ein wichtiger Punkt angesprochen, welcher hier nur angerissen werden kann, nämlich, dass dieser Begriff der Fuge des Seyns der Technik und damit auch der modernen Naturwissenschaften, durchaus zuspricht, etwas über die Wirklichkeit und das Seyn auszusagen. Heidegger ist in diesem Sinne kein Pragmatiker, der sagt, Wissenschaft ist nur noch eine Beschreibung dessen, was berechenbar ist und funktioniert. Stattdessen taucht gerade in dieser Orientierung auf das Berechenbare in den Wissenschaften ein neuer Gegenstand auf, welcher aber nach Heidegger noch nicht als genuiner Gegenstand gefasst ist. Denn es sind nicht allein die positiven Aussagen, welche über die Wirklichkeit etwas sagen können, sondern diese stehen je im Verhältnis zum ontologischen Entzug.

VI. Schlussbemerkungen

Zu Beginn der vorliegenden Untersuchung wurde das Indikationskalkül von Georg Spencer-Brown bemüht, um die Begriffe der Anzeige, des Streites sowie der virtuellen Leere als Möglichkeitshorizont zu fassen. Dabei wurde zu Beginn eine Dreiheit in der Form der Indikation herausgestellt, die dann mit dem Streit von Welt und Erde identifiziert wurde. Im Verlauf der Untersuchung hat sich gezeigt, dass der Streit im eigentlichen Sinne als Unheimlichkeit auftritt, also nicht ein Kräfteverhältnis ist, in welchem Welt und Erde sich gegenüberstehen und durch ein Drittes vermittelt sind. Vielmehr ist im Ausgangspunkt der Welt ist diese selbst in Teilen, die sich als Ding und Urwort nur als in der Welt seiend greifen lassen, ihr eigenes Gegenteil als Erde. Diese Erde ist, ähnlich wie Schelling es formuliert, dasjenige, was in der Welt nicht die Welt selbst ist. Der Streit markiert somit ein nicht-sprachliches Moment innerhalb der Sprache, welches von der Welt her sowohl als Exzess wie auch als nichtig erscheint. Dies ist insofern wesentlich, als der Streit von Welt und Erde nicht ein Inneres meint, welches auf seine Außenseite bezogen ist. Stattdessen sind innerhalb der Bestimmtheit von Sein und Welt Elemente derselben zu greifen, bei welchen nicht entscheidbar ist, ob sie Teil der alltäglichen Weltlichkeit sind oder aber als Erde bzw. Götter über diese hinausgehen. Weil diese Elemente aber Ereignischarakter haben können, d. h. die retroaktive Neuformung der Weltlichkeit von diesen Elementen her zu denken ist, sind diese nicht bloß von der Weltlichkeit abhängig zu denken, sondern diese ist auch von dieser imaginären Leere bestimmt.

Das bedeutet, dass die Streitfigur nicht einfach eine Vermittlung von Erde und Welt oder Erde, Göttern und Welt ist. Stattdessen ist der Streit ein Aspekt von Bestimmbarkeit und Ansprechbarkeit als Sein des Seienden, welcher über Bestimmung und Ansprechen hinausweist auf die Bedingungen von Sprache und Welt. Dieses Hinausweisen hat allerdings nicht den Charakter klarer und deutlicher Prinzipien, sondern ist nur formal zu konstruieren als Zusammenhang einer enantiomorphen Transformation, die im Wesen von Form oder Bestimmung liegt. Dieser Form als Bedingung von Sprache und Welt kommt allerdings zu, dass sie nicht vollends als Teil derselben erscheint. Ein volles oder eigentliches Sprechen ist in diesem Sinne dann immer illegitim in Hinsicht auf die greifbaren positiven Strukturgesetze des Sprechens und der Sprache.

Dieses illegitime Sprechen kommt zu sich selbst aber nach Heidegger eben auch durch das Sein der Moderne als Technik, in welchem dieses Andere des Sprechens zu sich selbst kommt und daher offen zutage tritt, wenngleich es in seinem Zutagetreten nicht klar sein kann. In der vorliegenden Untersuchung wurde entsprechend Wert daraufgelegt, dieses Zutagetreten, wo es als Beispiel hilfreich sein konnte, vor allem aus Bezügen zu greifen, die selbst im Rahmen einer technischen Rationalität aufkommen.

Dies geschah aus zweierlei Gründen: zum einen scheint es sinnvoll, die Lesart von Heideggers Technikbegriff nicht vorschnell als Kritik an der Moderne zu verstehen, die dann eine Rückkehr in eine verlorene Vergangenheit verlangt. So liest aktuell z. B. Alain Badiou den heideggerschen Begriff der Seinsgeschichte und des Verfallens.⁹⁰⁶ Ähnlich wird Heidegger aber auch positiv rezipiert als ein Vorgänger einer Ökologie-Bewegung.⁹⁰⁷ Allerdings liegt in dem Technik-Begriff, wenn er im Kontext des Begriffs der Fuge verstanden wird, eine fast gegenteilige Bezugnahme auf die Technik. So sagt Heidegger zwar, dass die Technik uns bedroht und die Menschheit durchaus auch vernichten kann, wobei er an die Atombombe denkt, dabei aber die mangelnde Intelligibilität der Technik selbst als wesentlich gefährlicher bezeichnet.⁹⁰⁸ Diese mangelnde Intelligibilität der Technik wird aber nicht aufgehoben, indem die Technik verneint wird. Daher ist eben der „Januskopf“ ein Hinweis Heideggers und auch die spezifische Kritik an der Technik weist in diese Richtung, dass eigentlich eine radikalere Besinnung auf das Wesen der Technik gefordert ist.

Diese Vernachlässigung liegt allerdings eben auch am Begriff der Technik selbst, insofern die zu Beginn thematisierten „mathemata“ als Schließen aus der Voraussetzung, in der spezifischen Subjektstruktur der modernen Technik liegen, welche für Heidegger sowohl in einem auf Individualismen ausgerichteten „Liberalismus“, wie auch in dem auf ein soziales und gesellschaftliches Subjekt ausgerichteten „Kommunismus“ liegt.⁹⁰⁹ Insofern diese gesellschaftlichen Entwürfe gleichermaßen die „Subjektivität des Subjekts“ fordern, d. h. eines arbeitenden Subjekts, welches als primärer ontologischer Grund der Technik verstanden wird. Heidegger hingegen hält diesem Subjektbegriff eine

⁹⁰⁶ Vgl. Badiou 2005, S. 15.

⁹⁰⁷ Vgl. Rentsch 2001, XIII.

⁹⁰⁸ Vgl. GA 79, S. 8.

⁹⁰⁹ Vgl. GA 09, S. 340f.

starke Eigenständigkeit des Objekts entgegen, wenn er das Objekt nicht als vom Subjekt vollends gesetzt versteht, wenngleich er die Setzungsleistungen des Subjekts auch nicht aufhebt. Stattdessen wird das Objekt oder das Ding im Sinne des Gegebenen in seinem Sein verstanden als eine „Versammlung“ von Kräften, die gerade vermittels der Setzung und innerhalb der Gesetztheit des Objekts als ungesetzt erscheinen. Heideggers Dingbegriff ist in diesem Sinne einem Realismus verpflichtet. Daher liegt für Heidegger auch ein Schwerpunkt gerade auf jenen Versammlungen, welche als aktives Streitgeschehen greifbar sind, z. B. auf Kunstwerken. Diese Versammlungen als aktive Streitgeschehen sind dabei aber als grundlegende Formstruktur auch des klar und deutlich gesetzt erscheinenden anzusehen, insofern sie für Heidegger dessen abgründige Bedingung sind.

Damit stellt sich aber auch die Frage, ob Heidegger gerade mit Blick auf die gesellschaftlichen Formationen der Subjektivität des Subjekts konsequent ist. Denn wenn für Heidegger der Liberalismus und der Kommunismus die Extreme einer Gesellschaft darstellen, die sich dieser modernen Subjektstruktur verpflichten, wo verortet Heidegger dann den Nationalsozialismus? Die Antwort ist leicht gegeben:

„Der Nationalsozialismus ist nur dann eine echte werdende Macht, wenn er hinter all seinem Tun und Sagen noch etwas zu verschweigen hat – und mit einer starken, in die Zukunft wirkenden Hinterhältigkeit wirkt.“⁹¹⁰

Heidegger nimmt an, dass der Nationalsozialismus gerade den Streit als Streit realisiert – hier im Verhältnis von Tun und Sagen, sowie im Verschwiegenen als Wirkendem. Dieses Verständnis des Nationalsozialismus als die dem Menschen der Moderne angemessene Gesellschaftsform kann kritisiert werden als fehlgeleitete Identifikation einer ontischen Sache mit dem Ontologischen selbst. Wie aber gezeigt wurde, ist dieser Zusammenhang von Ontischem und Ontologischem im Ding durchaus gegeben und gefordert. Heidegger so zu kritisieren, reicht also nicht aus, um seine Philosophie vor einer Identifikation als nationalsozialistischem Denken zu schützen. Ob ein solcher Schutz sinnvoll ist, wäre dabei auch zu fragen, es scheint zunächst schlichtweg konsequent, dass Heidegger annimmt, dass es ein Ding in der Moderne gibt, welches den Streit als solchen realisiert.

⁹¹⁰ GA 94, S. 114.

In ganz anderer Hinsicht lässt sich jedoch Heidegger als Person hier mit Heidegger, als der Gesamtheit des Textwerkes, kritisieren. Gerade die von Heidegger angenommene „innere[] Wahrheit und Größe“⁹¹¹ des Nationalsozialismus folgt, wenn Heidegger den Nationalsozialismus als Streitding oder realisierte Fuge denkt, aus dem Nationalen, also für Heidegger, aus dem Deutschen als Grund dieser Fuge:

„Das Wesen der Deutschen: Daß sie in den Kampf um ihr Wesen gekettet sein dürfen und nur als dieser Kampf das Volk sind, das sie einzig sein können. Mit diesem Kampf taugt nur zusammen, was die höchste Fragwürdigkeit des Fragwürdigsten (des Seyns) zu erleiden vermag, ohne im Zeitraum zu seinem Wesensstolz zu wanken. Wer dem Un-wesen nur verneinend begegnet, ist auch dem Wesen nie gewachsen.“⁹¹²

Hierbei ergeben sich aber offenbar Probleme. Zunächst und offensichtlich ist der Streit ein Phänomen der Philosophiegeschichte seit der Antike, dies hält Heidegger selbst wiederholt fest. Mit der These, dass die Deutschen nun den Streit als solchen realisieren könnten, wagt Heidegger einen Entwurf, ganz im Sinne seines Denkens, als *einen ungesicherten Wurf in die virtuelle Leere*. Dies folgt daraus, dass er keinen Grund im Vergangenen ansetzen darf, welcher dem Deutschen diese Aufgabe aufbürdet. Heideggers Problem ist aber, dass die Deutschen diesem Entwurf nicht gerecht werden, im Gegenteil, statt sich dem Denken zu verpflichten, herrscht eine monströse Autorität, die sich im Holocaust zu einer industriellen und damit *vollends* entwürdigenden Vernichtung von Menschen steigert.⁹¹³ Die von Heidegger so hoch geschätzten Deutschen fallen gerade in diesem Entwurf unter das bloß Tierische, in eine Grausamkeit, die ohne Vergleich ist, und da liegt das eigentliche Problem Heideggers. Sein eigener Versuch, den anderen Anfang zu markieren, scheitert gerade dort, wo er versucht, seine Geschichtsphilosophie mit einer ähnlichen Gewissheit zu versehen, wie es der Tod für das existenzielle Verhältnis von Stimmung und

⁹¹¹ GA 40, S. 208.

⁹¹² GA 94, S. 1.

⁹¹³ Die auch philosophischen Schrecken fordernde Dimension des Holocaust als vollendete Desubjektivierung (im Sinne des philosophischen Subjekts) der Insassen der Vernichtungslager hat Agamben herausgestellt (Agamben 1999, S. 41ff.). Mit Agamben lässt sich so durchaus argumentieren, dass die Vernichtungslager die äußerste Dimension auch der Technik als Biomacht erreichen, die vollendete Entmenschlichung des Menschen, worin dieser zum bloß manipulierbaren und berechenbaren Objekt geworden ist (Agamben 1999, S. 82). Dieser von Agamben am „Muselmann“ hervorgehobene Tod des Subjekts, welcher nicht der Tod des Körpers ist, muss letztlich auch den Begriff des Subjekts transformieren. Heidegger aber kann dieser Forderung nicht gerecht werden, gerade weil er diese äußerste Erscheinung technischer Vernunft gerade nicht konfrontiert.

Entwurf ist. Eine Verbindung von Signifikant und Signifikat wäre hier zu leisten. Heideggers Reaktion als Person ist darauf aber ein Verdrängen, nicht nur gesteht er sich diesen Mangel nicht ein, er übergeht auch, dass die Distanz der Wissenschaften zum Denken des Seyns wesentlich geringer ist, als er behauptet. Heidegger selbst hat wohl auch den Mut nicht mehr aufbringen können, eine Neuformulierung des Streitens als Fuge in Moderne zu versuchen. Anders lässt sich der berühmte Satz aus dem Spiegel-Interview, dass nur noch ein Gott uns retten könne, kaum lesen, denn die Götter, die Heidegger in den dreißiger Jahren noch denkt, bedürfen des Entwurfes und damit einer existenziell verankerten Tätigkeit des Daseins. Heideggers Nationalsozialismus muss daher tatsächlich als philosophisches Problem gelesen werden, aber so, dass ein von Heidegger unbeantwortetes Problem der heideggerschen Philosophie damit bezeichnet ist.

Um diesen Streit oder die Zerklüftung des Seyns hervorzuheben und an seine Realisierung in der Moderne wieder anzubinden, scheint es sinnvoll, gerade gegen die Intuition Heideggers diese in der Kunst aufzuzeigen, innerhalb der Rationalität der Moderne auf Momente dieser Strittigkeit hinzuweisen. Daher wurde der Ausgangspunkt dieser Untersuchung in einem Vergleich heideggerscher Begriffe mit dem Kalkül Spencer-Browns unternommen und der Begriff der Technik orientiert an dem Streit als dem diesen Begriffen zugrunde Liegenden. Dabei ist auch das Augenmerk auf den mathematischen Begriff des Imaginären gefallen, welcher eben diese Strittigkeit als Unentscheidbarkeit teilt. Der Vorteil ist dabei nicht, dass die Zahl i schlichtweg mit weniger Vorbehalt in einer Hermeneutik der Berechenbarkeit angenommen wird, die in der gegenwärtigen Zeit dominant ist, sondern dass darin der Versuch besteht, diese selbst zu begreifen. Auch der Typus Gegenstand, welcher vermittels der Statistik aufgezeigt werden kann, für den Foucaults Darstellung der Pocken ein Beispiel war, kann als eine Markierung von Unbestimmtheit verstanden werden, welche die Grenze von Bestimmtheit und Unbestimmtheit selbst eingrenzt. Solche notwendig strittigen Begriffe sind darüber hinaus aber auch in anderen Wissenschaften zu finden, selbst wenn diese zur Begründung weder auf die Zahl i noch auf die Statistik zurückgreifen. Denn was Heideggers Begriff des Streitens auf formaler Ebene markiert, ist die grundlegende Bedingtheit der klaren, deutlichen und sicheren Begriffe durch eben jene immer schon prekäre Anzeige von Sinndimensionalität, die Heidegger als Götter fasst.

Was hier bei Heidegger herausgestellt wurde, ist eine Systematik, welche sich um die Unbestimmtheit im Wort als Geschichtlichem herum strukturiert. Allerdings muss der Begriff des Systems dann als wesentlich unabgeschlossen verstanden werden, denn aus einer Ontologie als Lehre vom Seyn her lässt sich keine Abgeschlossenheit eines Systems denken. Gleichzeitig kann schlechterdings diese Ontologie nicht als Korrelationismus, wie er von Meillassoux bestimmt wird, verstanden werden. Denn Heideggers Orientierung am Streit lässt keine starke Korrelation zu, und auch ein schwacher Begriff der Korrelation von Denken und Sein müsste gerade die Unabgeschlossenheit und Unvollständigkeit dieser Korrelation beinhalten, kann also diese Korrelation selbst nicht absolut setzen, was Meillassoux als Strukturmoment des Korrelationismus sieht.⁹¹⁴ Heidegger kann aber auch nicht in einen spekulativen Realismus eingeordnet werden, weil es eben immer noch die Sprache ist, welche als Horizont des Seins verstanden wird. Das wirkliche Ding tritt im eigentlichen Sinne erst in einem bestimmten Scheitern der Sprache auf, aber darin ist es eben immer noch von der Sprache her bedingt, aber nicht durch diese.

⁹¹⁴ Vgl. Meillassoux 2008, S. 5.

VII. Literaturverzeichnis

VII.1. Heidegger Gesamtausgabe

GA 05: Heidegger, Martin (1977): Holzwege. Hg. v. Friedrich-Wilhelm von Hermann (Gesamtausgabe, 05). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

GA 06.1: Heidegger, Martin (1996): Nietzsche. Erster Band. Hg. v. Brigitte Schillbach (Gesamtausgabe, 06.1). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

GA 06.2: Heidegger, Martin (1997): Nietzsche. Zweiter Band. Hg. v. Brigitte Schillbach (Gesamtausgabe, 06.2). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

GA 07: Heidegger, Martin (2000): Vorträge und Aufsätze. Hg. v. Friedrich-Wilhelm von Hermann (Gesamtausgabe, 07). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

GA 09: Heidegger, Martin (1976): Wegmarken. Hg. v. Friedrich-Wilhelm von Hermann (Gesamtausgabe, 09). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

GA 11: Heidegger, Martin (2006): Identität und Differenz. Hg. v. Friedrich-Wilhelm von Hermann (Gesamtausgabe, 11). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

GA 12: Heidegger, Martin (1985): Unterwegs zur Sprache. Hg. v. Friedrich-Wilhelm von Hermann (Gesamtausgabe, 12). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

GA 14: Heidegger, Martin (2007): Zur Sache des Denkens. Hg. v. Friedrich-Wilhelm von Hermann (Gesamtausgabe, 14). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

GA 15: Heidegger, Martin (1986): Seminare. Hg. v. Curd Ochwadt (Gesamtausgabe, 15). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

- GA 17: Heidegger, Martin (1994): Einführung in die phänomenologische Forschung. Hg. v. Friedrich-Wilhelm von Hermann (Gesamtausgabe, 17). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- GA 18: Heidegger, Martin (2002): Grundbegriffe. Der aristotelischen Philosophie. Hg. v. Mark Michalski (Gesamtausgabe, 18). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- GA 20: Heidegger, Martin (1979): Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Hg. v. Petra Jaeger (Gesamtausgabe, 20). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- GA 21: Heidegger, Martin (1976): Logik. Die Frage nach der Wahrheit. Hg. v. Walter Biemel (Gesamtausgabe, 21). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- GA 28: Heidegger, Martin (1997): Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart. Hg. v. Claudius Strube (Gesamtausgabe, 28). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- GA 29/30: Heidegger, Martin (1983): Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit. Hg. v. Friedrich-Wilhelm von Hermann (Gesamtausgabe, 29/30). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- GA 33: Heidegger, Martin (1981): Aristoteles Metaphysik IX 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft. Hg. v. Hermann Mörchen (Gesamtausgabe, 33). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- GA 34: Heidegger, Martin (1988): Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet. Hg. v. Hermann Mörchen (Gesamtausgabe, 34). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- GA 35: Heidegger, Martin (2012): Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides. Hg. v. Peter Trawny (Gesamtausgabe, 35). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

- GA 38: Heidegger, Martin (1998): Logik. Als die Frage nach dem Wesen der Sprache. Hg. v. Günther Seibold (Gesamtausgabe, 38). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- GA 39: Heidegger, Martin (1980): Hölderlin Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«. Hg. v. Susanne Ziegler (Gesamtausgabe, 39). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- GA 40: Heidegger, Martin (1983): Einführung in die Metaphysik. Hg. v. Petra Jaeger (Gesamtausgabe, 40). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- GA 41: Heidegger, Martin (1984): Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen. Hg. v. Petra Jaeger (Gesamtausgabe, 41). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- GA 42: Heidegger, Martin (1988): Schelling. Vom Wesen der menschlichen Freiheit. (1809). Hg. v. Ingrid Schüßler (Gesamtausgabe, 42). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- GA 45: Heidegger, Martin (1984): Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte »Probleme« der »Logik«. Hg. v. Friedrich-Wilhelm von Hermann (Gesamtausgabe, 45). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- GA 55: Heidegger, Martin (1979): Heraklit. Hg. v. Manfred S. Frings (Gesamtausgabe, 55). 3. Auflage 1994. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- GA 60: Heidegger, Martin (1995): Phänomenologie des religiösen Lebens. Hg. v. Matthias Jung, Thomas Regehly und Claudius Strube (Gesamtausgabe, 60). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- GA 61: Heidegger, Martin (1985): Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung. Hg. v. Walter Bröcker und Käte Bröcker-Oltmanns (Gesamtausgabe, 61). 2. Auflage 1994. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

- GA 64: Heidegger, Martin (2004): Der Begriff der Zeit. 1. Der Begriff der Zeit (1924). 2. Der Begriff der Zeit (Vortrag 1924). Hg. v. Friedrich-Wilhelm von Hermann (Gesamtausgabe, 64). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- GA 65: Heidegger, Martin (1989): Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis). Hg. v. Friedrich-Wilhelm von Hermann (Gesamtausgabe, 65). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- GA 66: Heidegger, Martin (1997): Besinnung. Hg. v. Friedrich-Wilhelm von Hermann (Gesamtausgabe, 66). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- GA 67: Heidegger, Martin (1999): Metaphysik und Nihilismus. Hg. v. Hans-Joachim Friedrich (Gesamtausgabe, 67). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- GA 69: Heidegger, Martin (1998): Die Geschichte des Seyns. 1. Die Geschichte des Seyns (1938/40). 2. Koinon, Aus der Geschichte des Seyns (1939/40). Hg. v. Peter Trawny (Gesamtausgabe, 69). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- GA 71: Heidegger, Martin (2009): Das Ereignis. Hg. v. Friedrich-Wilhelm von Hermann (Gesamtausgabe, 71). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- GA 73.1: Heidegger, Martin (2013): Zum Ereignis-Denken. Hg. v. Peter Trawny (Gesamtausgabe, 73.1). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- GA 76: Heidegger, Martin (2009): Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik. der neuzeitlichen Wissenschaft und der modernen Technik. Hg. v. Claudius Strube (Gesamtausgabe, 76). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- GA 78: Heidegger, Martin (2010): Der Spruch des Anaximander. Hg. v. Ingrid Schüßler (Gesamtausgabe, 78). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- GA 79: Heidegger, Martin (1994): Bremer und Freiburger Vorträge. Hg. v. Petra Jaeger (Gesamtausgabe, 79). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

GA 85: Heidegger, Martin (1999): Vom Wesen der Sprache. Die Metaphysik der Sprache und die Wesung des Wortes. Zu Herders Abhandlung »Über den Ursprung der Sprache«. Hg. v. Ingrid Schüßler (Gesamtausgabe, 85). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

GA 94: Heidegger, Martin (2014): Überlegungen II-VI. (Schwarze Hefte 1931-1938). Hg. v. Peter Trawny (Gesamtausgabe, 94). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

GA 95: Heidegger, Martin (2014): Überlegungen VII-XI. (Schwarze Hefte 1938/39). Hg. v. Peter Trawny (Gesamtausgabe, 95). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin (1989): Überlieferte Sprache und technische Sprache. Unter Mitarbeit von Hermann Heidegger. St. Gallen: Erker.

SZ: Heidegger, Martin (1967): Sein und Zeit. Elfte, unveränderte Auflage. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

VII.2. Andere Literatur

Agamben, Giorgio (1999): Remnants of Auschwitz. The witness and the archive. New York: Zone Books.

Aristoteles: Poetik. Hg. v. Hellmut Flashar (2008). Berlin: Akademie Verlag (Werke in deutscher Übersetzung, 5).

Assheuer, Thomas (2013): „Er spricht vom Rasseprinzip“. In: *Die Zeit* 2014, 29.12.2013 (1/2014).

Badiou, Alain (2005): Das Sein und das Ereignis. Berlin: diaphanes.

Beierwaltes, Werner (1977): Identität und Differenz, Zum Prinzip cusanischen Denkens. Opladen: Westdeutscher Verlag.

- Boole, Georg (1847): *The Mathematical Analysis of Logic, being an essay towards a calculus of deductive reasoning*. 1948. Aufl. New York: Philosophical Library.
- Borges, Jorge Luis (1964): *Kafka and his Precursors*. In: Jorge Luis Borges (Hg.): *Labyrinths*. New York: New Directions Publishing Corporation.
- Borges, Jorge Luis (Hg.) (1964): *Labyrinths*. New York: New Directions Publishing Corporation.
- Carnap, Rudolf (2004): *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*. In: Rudolf Carnap: *Scheinprobleme in der Philosophie und andere metaphysikkritische Schriften*. Hg. v. Thomas Mormann. Hamburg: Meiner Verlag.
- Carnap, Rudolf: *Scheinprobleme in der Philosophie und andere metaphysikkritische Schriften*. Hg. v. Thomas Mormann (2004). Hamburg: Meiner Verlag.
- Deleuze, Gilles (2007): *Henri Bergson zur Einführung*. 4. Aufl. Hamburg: Junius Verlag.
- Denker, Alfred; Zaborowski, Holger (Hg.) (2006): *Heidegger und die Logik*. Amsterdam, New York: Editions Rodopi B.V.
- Derrida, Jaques (1987): *De l'esprit, Heidegger et la question*. Paris: Editions Galilée.
- Descartes, René (1996): *Meditationes de prima philosophia. Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*. In: René Descartes: *Philosophische Schriften*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Descartes, René: *Philosophische Schriften* (1996). Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Dirven, René; Pöring, Ralf (Hg.) (2003): *Metaphor and Metonymy in Contrast*. New York, Berlin: Mouton de Gruyter.

- Dreyfus, Hubert L. (Hg.) (2005): *A Companion to Heidegger*. Unter Mitarbeit von Mark A. Wrathall. Malden, Oxford, Carlton: Blackwell Publishing.
- Dreyfus, Hubert L.; Malpas, J. E.; Wrathall, Mark A. (Hg.) (2000): *Heidegger, authenticity, and modernity*. Cambridge, Mass: MIT Press (Essays in honor of Hubert L. Dreyfus).
- Eco, Umberto (1989): *Das Foucaultsche Pendel*. 22. Auflage 2015. München: Carl Hanser Verlag.
- Ehlers, Eckart; Krafft, Thomas (Hg.) (2006): *Earth System Science in the Anthropocene*. Berlin, Heidelberg: Springer Verlag.
- Eliot, Thomas Stearns (1921): *Tradition and the Individual Talent*. In: Thomas Stearns Eliot (Hg.): *The Sacred Wood. Essays on Poetry and Criticism*. New York: Alfred A. Knopf.
- Eliot, Thomas Stearns (Hg.) (1921): *The Sacred Wood. Essays on Poetry and Criticism*. New York: Alfred A. Knopf.
- Fichte, Johann Gottlieb: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. Als Handschrift für seine Zuhörer. (1794). Dritte Auflage. Hg. v. Wilhelm G. Jacobs (1979). Hamburg: Felix Meiner Verlag (Philosophische Bibliothek, 246).
- Foucault, Michel: *Geschichte der Gouvernementalität I. Sicherheit, Territorium, Bevölkerung*. Vorlesung am College de France, 1977-1978. Hg. v. Michel Sennelart (2004). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Frege, Gottlob (2008): *Über Begriff und Gegenstand*. In: Gottlob Frege: *Funktion, Begriff, Bedeutung; Fünf logische Studien*. Hg. v. Günther Patzig. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Frege, Gottlob: *Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl* (1884). Breslau: Wilhelm Koebner.

- Frege, Gottlob: Funktion, Begriff, Bedeutung; Fünf logische Studien. Hg. v. Günther Patzig (2008). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Freud, Sigmund: Die Traumdeutung. Über den Traum. Siebte Auflage 1987. Hg. v. Anna Freud (1942). Frankfurt am Main: S. Fischer (Gesammelte Werke, zweiter und dritter Band).
- Harman, Graham (2002): Tool-Being, Heidegger and the Metaphysics of Objects. Peru, Illinois: Carus Publishing Company.
- Harman, Graham (2008): On the Horror of Phenomenology: Lovecraft and Husserl. In: *Collapse* (IV), S. 332–365.
- Harman, Graham (2014): Weird Realism, Lovecraft and Philosophy. Winchester, Washington: Zero Books.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Wissenschaft der Logik I. Erster Teil. Die objektive Logik. Hg. v. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel (1969). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1972): Grundlinien der Philosophie des Rechts. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Hermann, Friedrich-Wilhelm von (1974): Subjekt und Dasein, Grundbegriffe von „Sein und Zeit“. 3. erweiterte Auflage, 2004. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Hermann, Friedrich-Wilhelm von (1980): Heideggers Philosophie der Kunst, Eine systematische Interpretation der Holzwege-Abhandlung „Der Ursprung des Kunstwerkes“. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Jakobson, Roman (2003): The metaphoric and metonymic poles. In: René Dirven und Ralf Pöring (Hg.): Metaphor and Metonymy in Contrast. New York, Berlin: Mouton de Gruyter.

- Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft. Hg. v. Raymund Schmidt (1967). Hamburg: Felix Meiner Verlag (Philosophische Bibliothek, 37 a).
- Kaplan, Robert (1999): The nothing that is. A natural history of zero. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Käufer, Stephan (2005): Logic. In: Hubert L. Dreyfus (Hg.): A Companion to Heidegger. Unter Mitarbeit von Mark A. Wrathall. Malden, Oxford, Carlton: Blackwell Publishing, S. 141–155.
- Kiesel, Theodore (2006): Die formale Anzeige als Schlüssel zu Heideggers Logik der philosophischen Begriffsbildung. In: Alfred Denker und Holger Zaborowski (Hg.): Heidegger und die Logik. Amsterdam, New York: Editions Rodopi B.V.
- Lacan, Jaques: Schriften II (1975). Olten: Walter-Verlag.
- Lacan, Jaques: The Psychoses (1993). New York: W.W. Norton & Company (The Seminar of Jaques Lacan, 3).
- Lacan, Jaques: Die Objektbeziehung. 2. Auflage (2011). Hg. v. Jaques-Alain Miller (2003). Wien: Turia + Kant (Das Seminar von Jaques Lacan, IV).
- Lacan, Jaques: Die Bildungen des Unbewussten. Hg. v. Jaques-Alain Miller (2006). Wien: Turia - Kant (Das Seminar von Jaques Lacan, V).
- Lacan, Jaques: Die Übertragung. Hg. v. Jacques-Alain Miller und Peter Engelmann (2008). Wien: Passagen Verlag.
- Lacan, Jaques: Die Angst. Hg. v. Jaques-Alain Miller (2010). Wien: Turia + Kant (Das Seminar von Jaques Lacan, X).
- Lacan, Jaques: Identification. Hg. v. Cormac Gallagher (2011) (The Seminar of Jaques Lacan (Lacan in Ireland)). Online verfügbar unter http://www.lacani-nireland.com/web/wp-content/uploads/2010/06/Seminar-IX-Amended-Iby-MCL-7.NOV_.20111.pdf, zuletzt geprüft am 26.11.2020.

- Landes, David S. (1969): Prometheus unbound. Technological change and industrial Technological change and industrial development in Western Europe from 1750 to the present. Cambridge: Cambridge University Press.
- Leinkauf, Thomas (1998): Schelling als Interpret der philosophischen Tradition: zur Rezeption und Transformation von Platon, Plotin, Aristoteles und Kant. Münster: Lit (Münsteraner Philosophische Schriften, 5).
- Lovecraft, Howard Phillips (2008): The Fiction, complete and unabridged. New York: Barnes & Noble.
- Macann, Christopher (1992): Who Is Dasein? Towards an Ethics of Authenticity. In: Christopher Macann (Hg.): Martin Heidegger: Critical Assessments, Bd. 4. 4 Bände. London, New York: Routledge (4), S. 214–246.
- Macann, Christopher (Hg.) (1992): Martin Heidegger: Critical Assessments. 4 Bände. London, New York: Routledge (4).
- Malabou, Catherine (2011): The Heidegger Change, On the Fantastic in Philosophy. Albany: State University of New York Press.
- Marcuse, Herbert (1962): Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie. München: Luchterhand.
- Meillassoux, Quentin (2008): After Finitude, An Essay on the Necessity of Contingency. London, New York: Continuum International Publishing Group.
- Miller, Jaques-Alain (1977): Suture, elements of the logic of the signifier. In: *Screen* 18 (4), S. 24–34.
- Moritz, Manfred (1940): Zur Logik der Frage. In: *Theoria* 6 (2).
- Nabokov, V. (2011): The Stories of Vladimir Nabokov. New York: Knopf Doubleday Publishing Group.

- Nelson, Eric Sean (2006): Die formale Anzeige der Faktizität als Frage der Logik. In: Alfred Denker und Holger Zaborowski (Hg.): Heidegger und die Logik. Amsterdam, New York: Editions Rodopi B.V.
- Nietzsche, Friedrich; Pütz, Peter (1995): Der Antichrist. 8. Aufl. München: Goldmann (Goldmann-Klassiker, 7511).
- Pöggeler, Otto (1959): Sein als Ereignis, Martin Heidegger zum 26. September 1959. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 13.
- Rentsch, Thomas (Hg.) (2001): Martin Heidegger: Sein und Zeit. Berlin: Akad.-Verl. (Klassiker auslegen, 25).
- Ritter, Joachim; Gründer, Karlfried; Gabriel, Gottfried (Hg.) (1971-2007): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Basel: Schwabe Verlag.
- Scheler, Max (1957): Zur Ethik und Erkenntnislehre. München: Franke Verlag (Schriften aus dem Nachlass, I).
- Schelling, Friedrich Wilhelm Josef: Das Wesen der menschlichen Freiheit. Hg. v. Horst Fuhrmanns (1950). Düsseldorf: Verlag L. Schwann.
- Schönwälder, Tatjana; Wille, Katrin; Hölscher, Thomas (2004): George Spencer Brown. Eine Einführung in die „Laws of Form“. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.
- Sloterdijk, Peter (2016): Was geschah im 20. Jahrhundert? Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Spencer-Brown, Georg (1979): Laws of Form. (1979 Edition). New York: E.P. Dutton.
- Trawny, Peter (2006): Sprache als Ab-Grund, Zu Heideggers „Erschütterung der Logik“. In: Alfred Denker und Holger Zaborowski (Hg.): Heidegger und die Logik. Amsterdam, New York: Editions Rodopi B.V.

- Trawny, Peter (1999): Die Armut der Geschichte. Zur Frage nach der Vollen-
dung und Verwandlung der Philosophie bei Heidegger. Friedrich-Wilhelm
von Herrmann zum 65. Geburtstag. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 53
(3), S. 407–427.
- Trawny, Peter (2003): Martin Heidegger. Frankfurt am Main, New York: Cam-
pus Verlag.
- Varela, Francisco J. (1975): A Calculus for Self-Reference. In: *International Journal
of General Systems* (2), S. 2–24.
- Vattimo, Gianni (1993): The adventure of difference: Philosophy after
Nietzsche and Heidegger. Baltimore, Maryland: John Hopkins University
Press.
- Waloschek, Pedro (2006): Wörterbuch Physik. Berlin: Directmedia.
- Wrathall, Mark A.; Malpas, Jeff (Hg.) (2000): Heidegger, Authenticity, and Mo-
dernity. Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus. Cambridge, Massachusetts,
London, England: The MIT Press.
- Young, Julian (2002): Heidegger,s Later Philosophy. Cambrigde: Cambridge
University Press.
- Ziegler, Susanne (1991): Heidegger, Hölderlin und die Alētheia. Martin
Heideggers Geschichtsdenken in seinen Vorlesungen 1934/35 bis 1944.
Berlin: Duncker & Humblot (Philosophische Schriften, 2).
- Žižek, Slavoj (2008): The ticklish subject. The absent centre of political ontol-
ogy. [Nachdr.]. London: Verso (The essential Žižek).
- Žižek, Slavoj (2012): Less than nothing, Hegel and the shadow of dialectical
materialism. London, New York: Verso.
- Zupančič, Alenka (2017): What is Sex? Cambridge, London: MIT Press.

Die Logik des Streites

Marc Heimann

Das Buch untersucht die logischen Grundsatzfragen und Elemente, die dem Heideggerschen Werk zugrundeliegen. Zentrale Vorlesungen und Texte werden anhand des Begriffes des Streites als logische Reflexionen Heideggers exploriert, um so einen bisher wenig untersuchten Aspekt des Heideggerschen Denkens herauszustellen. Dabei wird eine Brücke geschlagen vom Spätwerk zum Frühwerk, letzteres also aus der später entfalteten Komplexität heraus interpretiert. Drei elementare Streitrelationen werden dabei als ineinandergreifend gedacht: der formale Streit als zugrundeliegende Form, der existenziale Streit, welcher den retroaktiven Zeitaspekt des Streites fokussiert und der geschichtliche Streit, welcher den Ereignisbegriff des Spätwerks klärt.

27,90 €

ISBN 978-3-8405-0252-1

