

Entstandigung

Philosophische Aufsätze

Michael Eldred



Durchgesehene, digitalisierte Version Dezember 2010.

© Michael Eldred 1988-2010. All rights reserved

www.arte-fact.org

This text may be used and shared in accordance with the fair-use provisions of copyright law, and it may be archived and redistributed in electronic form, provided that the author is notified and no fee is charged for access. Archiving, redistribution, or republication of this text on other terms, in any medium, requires the consent of the author. Available at URL: <http://www.arte-fact.org>

Inhaltsverzeichnis

<i>I. Vorwort</i> _____	7
<i>II. Vom Wesen der Polis und vom Unwesen des Beiläufigen</i> _____	9
II.i Das Wesen der Polis im Ausgang von Aristoteles Πολιτικῶν A 1 _____	9
II.ii Der Mensch als wesenhaft Polis-bewohnend _____	17
II.iii Der Wesenszusammenhang zwischen λόγος und τέχνη _____	22
II.iv Der Ausschluß des Beiläufigen aus der Metaphysik (<i>Met.</i> VI 2. und 3. Kap.) _____	27
II.v Die ständ-ige Anwesenheit der Polis und ihres Bewohners _____	40
II.vi Überfluß des Ereignisses des Seins _____	46
<i>III. Seinkönnen und Gestimmtheit: In Auseinandersetzung mit Heideggers Sein und Zeit und des Aristoteles Rhetorik</i> _____	53
III.i Verstehen, Befindlichkeit und Entschlossenheit _____	53
III.ii Entschlossenheit und Gelassenheit _____	60
III.iii Das Scheitern an der Temporalität _____	65
III.iv Rhetorik als vertrauengewinnende Technik _____	72
III.v Rhetorik als Schmeichelei: Das Wie des Sagens _____	78
III.vi Die Scham als Seinkönnen des Außer-Ruf-stehens _____	88

III.vii Die nachmetaphysische Aufgabe des Denkens als ein Sprengen der Grenzen der πόλις	91
<i>IV. Vom Wesen des Mannes: Zur philosophischen Ortung des Feminismus</i>	99
IV.i Einlaß der Frau in die Polis	100
IV.ii Die Polis vom Her-Stellen her gedacht	103
IV.iii Der Mann als maßgeblicher Her-steller	106
IV.iv Der Gewer als Werseinsraum des Mannes	108
IV.v Entlarvung des Werhaften als Entzug der ständ-igen Anwesenung	110
<i>V. Mannhaftigkeit und Metaphysik</i>	113
V.i Wie die Metaphysik den Mann zum Stehen bringt	113
V.ii Der Mensch braucht Grenzen	116
V.iii Männliche Kraft	119
V.iv Verwindung der Metaphysik als Parodie	120
<i>VI. Sprache (und Musik) nach Heidegger</i>	125
VI.i Das Zentrum ist besetzt	125
VI.ii Ursprünge: Platon und Aristoteles	127
VI.iii Heideggers Kunstwerk-Vortrag	133
VI.iv Heideggers Vortrag ‘Die Sprache’	144
VI.v Der Mensch als mus(ikal)isches ‘Wesen’	153
<i>VII. John Cage wird 80: Zur philosophischen Ortsbestimmung seiner Musik</i>	159
VII.i Kunst und Leben, Anarchie und Utopie	160
VII.ii Asiatische Einflüsse	161

VII.iii Neubestimmung der westlichen Musik _____	162
VII.iv Eine Musik, die dem Prinzip von Grund entkommt? _____	164
VII.v Eine Lücke in der Begründung zugelassen (Aristoteles) _____	166
VII.vi Zufallsmusik, die sich nicht verstehen läßt _____	168
VII.vii Das Zulassen von Unbestimmtheit und Unvorhersehbarkeit _____	170
VIII. Rezensionen _____	173
VIII.i Susanne Ziegler <i>Heidegger, Hölderlin und die</i> <i>Αλήθεια: Martin Heideggers Geschichtsdenken in</i> <i>seinen Vorlesungen 1934/35 bis 1944</i> _____	173
VIII.ii Charlotte Annerl <i>Das neuzeitliche</i> <i>Geschlechterverhältnis: Eine philosophische Analyse</i>	181
VIII.iii Ewald Richter <i>Heideggers Frage nach dem</i> <i>Gewährenden und die exakten Wissenschaften</i> _____	189

I. Vorwort

Die vorliegende Sammlung umfaßt Aufsätze und Rezensionen um das Ende der 1980er und den Anfang der 1990er Jahre. Da sie veröffentlicht wurden, sind sie nicht überarbeitet worden, sondern lediglich korrigiert. Die Aufsätze haben sprachlich einen Heideggerschen Geschmack, was heute noch im deutschsprachigen Raum auf Ablehnung stoßen wird. Heidegger findet mehr Beachtung im Ausland, während sich die Deutschen mit dem geschichtlich lange angebahnten Desaster immer noch schwer tun und so ihren größten Denker des 20. Jahrhunderts verleugnen. Deshalb die Flucht der Überreste deutscher Philosophie nach vorne in die anglophone analytische Philosophie, die von einer selbstgewollten, hartnäckigen Blindheit geschlagen ist. Phänomenologie heißt Sehenlernen.

Die Aufsätze legen die Grundlage für das, was später kommt. Die Auseinandersetzungen mit Aristoteles und Heidegger stehen im Zentrum, wobei unter dem Titel *Der Mann* mein erster Versuch einer Phänomenologie des Werdens damals bereits vorlag, der den Hintergrund für diese Arbeiten bildete. Das detaillierte Inhaltsverzeichnis bietet einen Überblick über das Spektrum der Themen. Alle diese unerläßlichen Erkundungen zahlten sich später aus; diese Grundsteine, weiter entwickelt, gedreht und elaboriert, finden ihren jeweiligen Platz in meinem späteren Denken. Vor allem die ersten beiden Aufsätze sind Arbeitstexte für Leser, die sie durcharbeiten möchten. Die Rezensionen gewähren kleine Einblicke in einen Ausschnitt der damaligen deutschsprachigen Diskussionen um Heidegger sowie des philosophischen Feminismus.

Der Titel *Entständigkeit* soll anzeigen, daß in unserer Zeit überall die Vollendung und Grenzen des abendländischen λόγος - was er an Seiendem, Mensch und Welt in Bewegung gesetzt und zu Stande gebracht hat - sichtbar geworden sind.

ME Köln im Dezember 2010

II. Vom Wesen der Polis und vom Unwesen des Beiläufigen¹

Marnie Hanlon gewidmet

II.i Das Wesen der Polis im Ausgang von Aristoteles Πολιτικῶν A 1

Es soll zunächst nach dem Wesen der Polis gefragt werden. Das ist freilich keine historische Untersuchung, die die antike griechische Polis als sogenannten Stadtstaat im Jahrhundert um die Lebenszeit von Platon und Aristoteles erforscht. Noch sollen die politischen Institutionen des Abendlandes im historischen Gegenlicht der griechischen Polis beleuchtet werden, um damit unsere heutigen Traditionen und unser Politik-Verständnis besser sehen zu können. Solche Vorgehensweisen setzen voraus, das Wesen der Polis sei in der ontisch-historisch gegebenen Polis zu finden, als wäre es selbst etwas Politisches. Wenn wir nach dem Wesen der Polis fragen, ahnen wir bereits, daß sie nichts bloß Historisches ist, sondern daß ihr Wesen in das Wesen des abendländischen Menschen selbst hineingehört als eine Wesensauszeichnung desselben.

In die Nähe des Menschenwesens kommen wir nur, wenn wir selber fragen und das Fragen aushalten. Aber in den blauen Dunst nach dem Wesen der Polis hineinfragen können wir kaum, denn dieses ist durch das abendländische Denken bereits erfahren und festgelegt worden. Dies heißt unvergleichlich mehr als zu sagen, die Tradition der Philosophie wiegt schwer und beeinflußt - vielleicht ungebührlicher Weise - unsere heutigen Auffassungen vom politischen Leben. Es heißt vielmehr: das Wesen des abendländischen Menschen ist als ein politisches Wesen schon festgelegt und zwar im Wesens-Zusammenhang mit der abendländischen Seinsgeschichte selbst. Wieso das? Weil die ersten,

¹ Zuerst erschienen in *prima philosophia* Bd. 2 Heft 2 1989 S. 185-216.

maß-geblichen Denker der Seinsgeschichte, Platon und Aristoteles, zugleich die Denker des Wesens der Polis sind und dies nicht lediglich beiläufig dadurch, daß sie auch Schriften über die Polis verfaßten, sondern dadurch, daß sie das Sein des Menschen selbst als politisch dachten und denken mußten.

Dies bleibt allerdings zunächst eine bloße Behauptung. Im Folgenden soll am maß-geblichen Beispiel des Aristoteles gezeigt werden, wie das Walten des Seins selbst, in das das Wesen des Menschen hineingefgt ist, mit dem Wesen der Polis zusammenhängt. Als Ausgangspunkt wählen wir die Aristotelische Schrift *Πολιτικῶν*, denn hier finden wir eine Brücke zwischen dem Wesen der Polis und der Metaphysik.

Πολιτικῶν eröffnet mit den Zeilen:

Επειδὴ πᾶσαν πόλιν ὀρῶμεν κοινωνίαν τινὰ οὖσαν, καὶ πᾶσαν κοινωνίαν ἀγαθοῦ ἔνεκεν συνεστηκυῖα (τοῦ γὰρ εἶναι δοκοῦντος ἀγαθοῦ χάριν πάντα πράττουσι πάντες), δῆλον ὡς πᾶσαι μὲν ἀγαθοῦ τινος στοχάζωνται, μάλιστα δὴ καὶ τοῦ κυριωτάτου πάντων ἢ πασῶν κυριωτάτη καὶ πάσας περιέχουσα τὰς ἄλλας; αὕτη δ' ἐστὶν ἡ καλοῦμένη πόλις καὶ κοινωνία ἢ πολιτικὴ. (A1252a1-8)

Da jede Polis, wie wir sehen, eine Weise des Miteinanderseins ist, und da jede Weise des Miteinanderseins um irgendeines Tauglichen willen zusammenkommt (um dessentwillen, was das Taugliche zu sein scheint, machen alle Menschen alles), ist es klar, daß jede Weise des Miteinanderseins irgendein Taugliches vermutet und darauf zielt, aber am meisten und auf das entscheidenste von allen <Tauglichen> zielt die entscheidenste von allen <Weisen des Miteinanderseins> diejenige, die alle anderen umfaßt. Diese aber heißt die πόλις oder die politische Weise des Miteinanderseins.

In diesem kraftvollen Anfang des Textes wird Mehrfaches gesagt: 1. Die Polis ist eine Weise des Miteinanderseins (κοινωνία τι), eine Seinsweise des Menschen, zu dessen Wesen das Miteinandersein gehört. 2. Die Polis als eine Weise des Miteinanderseins hat einen Grund (αἴτιος) und zwar diesen als ein Umwillen der Existenz. Die Polis taugt etwas für die menschliche Existenz. Dieser Grund als Telos bildet den bestimmenden Ausgang, nicht lediglich um die Entstehung der Polis in der Zeit zu erklären, sondern zuvor und in erster Linie um dem Wesen der Polis nachzusinnen. 3. In jedem Miteinandersein wird etwas

Taugliches für die Existenz vermutet und darauf wird gezielt. Es kann jedoch am Tauglichen ein Schein haften. 4. Die Polis ist die entscheidenste Weise des Miteinanderseins, erstens weil sie auf das entscheidenste Taugliche zielt, und zweitens weil sie alle anderen Weisen des Miteinanderseins umfaßt. Wir halten vorläufig die Frage fest: Was ist das tauglichste Umwillen des Menschseins?

Aristoteles weist dann irrige Auffassungen über die Polis ab, die sie mit anderen Weisen des Miteinanderseins, z.B. dem Königtum, dem Haushalt, der Despotie, gleichsetzt, und behauptet, die einzig mögliche Vorgehensweise ist die, die Polis in ihren "kleinsten Teile" (ελάχιστα μέρη) zu analysieren. Diese Einsicht setzt er sofort um in etwas, das eine Art historischen Aufrisses zu sein scheint:

Εἰ δὴ τις ἐξ ἀρχῆς τὰ πράγματα φύομενα βλέψειεν, ὥσπερ ἐν τοῖς ἄλλοις καὶ ἐν τούτοις κάλλιστ' ἂν οὕτω θεωρήσειεν. (A1252a24-26)

Wenn also jemand die Sachen aufgehend aus dem bestimmenden Anfang (Ausgang) ansieht, wie in anderen <Fragen> ist es auch in dieser wohl am besten, <die Sache> so zu betrachten.

Die ἀρχή, der bestimmende, verfügende Ausgang, muß und darf nicht in einem zeitlichen Sinn gelesen werden, auch wenn diese Lesart nahliegt, weil sie auf den ersten Blick den Zugang zur Sache erleichtert. Denn wenn "die Sachen" in einer zeitlichen Reihenfolge vorgestellt werden, ist es, als hätte man schon in der Zeit selbst einen 'Erklärungsansatz'. Allein, ein zeitlicher Anfang vermittelt letztendlich keine Einsicht in die Sache selbst (hier: die Polis), wie wir auch genauer sehen werden, sondern führt bloß Seiendes auf Seiendes zurück, ohne auf das Sein selbst in einer Art der Anwesenheit zu stoßen. Aristoteles erzählt nicht eine schlichte Entstehungsgeschichte, sondern gibt bereits beim Erzählen einer scheinbaren Geschichte zugleich einen Grund, ein Umwillen, an, um die Etappen, wie sie aus dem Ausgang aufgehen, zu ordnen. Die Tatsache, daß Gründe für die verschiedenen Weisen des Miteinanderseins zugleich angegeben werden, zeigt, daß der bestimmende Ausgang nicht als der bloße zeitliche Anfang zu verstehen ist. Der Ausgang, wenn wir die Sache genauer betrachten, ist bereits am Anfang, am bestimmenden Ausgang des Textes selbst angegeben, er ist

das Taugliche (ἀγαθόν) als das Umwillen der menschlichen Existenz. Die erste Etappe im Fortgang von diesem Ausgang, der iber jeden Schritt des Durchdenkens verfugt, sind die Zweierverbindungen zwischen Frau und Mann und zwischen Herrscher und Beherrschtem:

ἀνάγκη δὲ πρῶτον συνδυάζεσθαι τοὺς ἀνευ ἀλλήλων μὴ δυναμένους εἶναι, οἷον θῆλυ μὲν καὶ ἄρρεν τῆς γενέσεως ἕνεκεν καὶ τοῦτο οὐκ ἐκ προαιρέσεως, ἀλλ' ὥσπερ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζῴοις καὶ φυτοῖς φυσικὸν τὸ ἐφίεσθαι οἷον αὐτὸ τοιοῦτον καταλιπεῖν ἕτερον, ἄρχον δὲ καὶ ἀρχόμενον φύσει, διὰ τὴν σωτηρίαν (A1252a26-30)

Als erstes ist es notwendig, daß diejenigen eine Zweierverbindung eingehen, die ohne einander nicht vermogen zu sein, wie z.B. das Weibliche und das Männliche um der Fortpflanzung willen (und dies nicht aus freiem Entschluß, sondern wie auch bei den anderen Lebewesen und Pflanzen ist das Streben angeboren, ein Anderes so wie ein selbst zu hinterlassen), oder das physis-mäßige Herrschende und Beherrschte, des Schutzes wegen.

Die Fortpflanzung und der Schutz werden hier als “natürliche” (φύσει) Gründe genannt. Das Taugliche ist das, was der “Natur” gemäß ist. Zunächst wird das für die Menschen Natürliche vom Lebenden iberhaupt, von den Lebewesen und Pflanzen, her gedacht. Die fundamentale Form des Miteinanderseins ist die von Mann und Frau um der Fortpflanzung willen. Die Fortpflanzung ist das erste Taugliche für die Menschen, vorausgesetzt, sie werden zuallererst als Lebende iberhaupt gedacht. Die Fortpflanzung ist aber nicht “der Natur gemäß”, weil auch die Tiere und Pflanzen sich fortpflanzen, sondern weil auch die Tiere und Pflanzen von der φύσις her Seiende sind. Was die φύσις als *Seinsweise* bedeutet, soll im Folgenden allmählich klarer werden. Hier führen wir nur *ein* Merkmal der Fortpflanzung als “Physis-Geschehen” vor: die Fortpflanzung bringt das Gezeugte in die Anwesenheit hervor. Die Zeugung als Selbstbewegtheit ist vom τέλος des τέχνον, des Her-zu-stellenden, geführt. Tὸ τέχνον als das Her-zu-stellende heißt freilich nicht, daß ein Kind ein von den Eltern Gemachtes ist, sondern daß es durch die Zeugung in die Anwesenheit als ein Ständiges her-gestellt wird. Damit wird die Bewegtheit der γένεσις

vom Sein, von der οὐσία als Anwesenheit her gedacht.² Die Bewegung (κίνησις) der γένεσις eines Kindes, eines τέχνον, ist nur von ihrem Ende, dem Kind als τέλος, her, d.h. sie hat sich bereits im Ende und ist damit eine Gestaltung in das Aussehen eines Kindes.

Das zweite "naturgemäße" Taugliche für die Existenz ist der Schutz. Schon bei diesem zweiten Umwillen wird die Ebene des Lebenden überhaupt verlassen, was anzeigt, daß das Wort φύσει nicht in einem vormenschlichen, naturhaften Sinn gelesen werden kann. Denn Aristoteles erläutert sogleich die Naturhaftigkeit der Herrschaft um des Schutzes willen so:

τὸ μὲν γὰρ δυνάμενον τῇ διανοίᾳ προορᾶν ἄρχον φύσει καὶ δεσπόζον φύσει, τὸ δὲ δυνάμενον τῷ σώματι ταῦτα ποιεῖν ἀρχόμενον καὶ φύσει δοῦλον;... (A1252a32-34)

das Eine nämlich, das kraft des Vernehmens in die Ferne zu sehen vermag, ist der Physis gemäß das Herrschende und Gebietende, das Andere, das kraft des Körpers dies zu tun vermag, ist das Beherrschte und der Physis gemäß Sklave;...

Die δίανοια, das Vernehmen, ist kein tierisches oder pflanzliches Vermögen mehr, sondern die (metaphysische) Auszeichnung des Menschseins selbst. Das Vernehmen vermag in die Ferne zu sehen. Die Ferne hier bezeichnet die Weite des Blicks des Vernehmens, der die Welt, und d.h. metaphysisch das Seiende als Seiendes, zu erkunden und erschließen vermag. Im Hinblick auf dieses Vernehmen-können sind die Menschen von sich aus unterschiedlich, die δίανοια geht von sich aus in jedem Einzelnen mit unterschiedlicher Kraft auf. Die δίανοια als Wesensauszeichnung des Menschen steht dem σώμα gegenüber als dem Ζῶον-haften des Menschen, das der δίανοια unterworfen ist. Daraus ergibt sich für Aristoteles eine φύσις-gemäße Hierarchie und Herrschaftsverhältnisse im Miteinandersein. Die leichteste Art und Weise dies zu verstehen, wäre zu meinen, daß hier Aristoteles als Aristokrat sich auf den Standpunkt der Klassenverhältnisse der Athenischen Polis stelle und sie bejahe. Vielleicht hat Aristoteles als

² Es stellt sich sogar heraus, daß die γένεσις die Leitbedeutung für die φύσις abgibt. Vgl. Art. *Physik* B 1 193b.

selbstsicherer, adeliger Bewohner dies auch tatsächlich ‘gemeint’. Allein, wenn wir uns heute diesen Aristotelischen Text denkerisch aneignen wollen, dürfen wir uns die Sache nicht zu bequem machen und uns mit psychologischen oder sozialhistorischen Vor- und Unterstellungen begnügen.

Wenn wir die hier angesprochenen Herrschaftsverhältnisse nicht an ontisch vorgestellten Herrschern und Sklaven der vergangenen Antike festmachen, sondern uns vielmehr bemuhlen, der Wesensverbindung zwischen dem Weitblick des Vernehmens und der Herrschaft von Menschen über Menschen nachzusinnen, dann schimmert vielleicht eine Einsicht in das Wesen der Herrschaft im Abendland durch, nämlich daß sie im Vernehmen des Seins des Seienden wurzelt, für dessen Blick das Sein selbst verborgen bleibt. Die Weite des Weitblicks soll dem menschlichen Miteinandersein einen Schutz gewähren, aber es wird zunächst nicht gesagt, wie sie dies leistet. Der Weitblick ist der des Logos, der den Anblick des sich entbergenden Seienden in den Stand eines Aussehens versammelt, das den Menschen anspricht. Der Logos wird vom Sein des Seienden für seine Anwesenheit in Anspruch genommen; von der Anwesenheit her muß sowohl das Wesen der Herrschaft (ρχή-*sein*) sowohl wie des Schutzes als auch das der Physis entfaltet werden. Das Wesen des Schutzes besteht wohl darin, der Existenz Abtragliches nicht anwesen zu lassen, es in der Abwesenheit zu halten. Die Herrschaft als ρχή-*sein* ist ein Verfügen über die An- und Abwesenheit, über das Her- und Abstellen von Seiendem, sei es menschlich oder nichtmenschlich Seiendes.

Wir müssen uns zunächst damit begnügen, die Wesensverbindung zwischen dem Wesen der Herrschaft und der Anwesenheit zumindest angedeutet zu haben und gehen nun über zur nächsten Stufe des menschlichen Miteinanderseins. Später werden wir noch einmal auf die φύσις (s.u. v Die ständ-ige Anwesenheit der Polis und ihres Bewohners) zu sprechen kommen.

ἡ μὲν οὖν εἰς πᾶσαν ἡμέραν συνεστηκυῖα κοινωνία κατὰ φύσιν οἶκος ἐστίν, οὗς Χαρώνδας μὲν καλεῖ ὁμοσιπύους, Επιμενίδης δὲ ὁ Κρήσις ὁμοκάπους. (A1252b13-15)

Demnach ist das des Alltags wegen zusammenkommende Miteinandersein der Physis gemäß der Haushalt, d.h. diejenigen, die Charondas Tischgenossen <diejenigen, die den gleichen Brotkorb teilen> nennt und Epimenides der Kreter Bewohner desselben Gartens.

Die Menschen besorgen Alltägliches um ihrer Existenz willen. Das Miteinandersein kommt diesem Besorgen entgegen, indem es es erst ermöglicht. Nicht aber haben die Menschen tägliche Bedürfnisse, irgendwie vorhanden, die im Miteinandersein befriedigt werden können, denn sie sind niemals isolierte, schon zuvor mit einzelnen vorhandenen Bedürfnissen ausgestattete Subjekte, die dann noch unter dem Einsatz der adäquaten Mittel aus der 'Außenwelt' irgendwie befriedigt werden müssen. Für Aristoteles und für das Griechentum gibt es solche Bedürfnis habenden Subjekte nicht. Das Besorgen ist außerdem niemals vorhanden, sondern eine Grundweise der Existenz. Der Haushalt ist um der Existenz willen, denn innerhalb dessen gibt es die Vielfalt von Dingen und Menschen, die den besorgenden Umgang in Zusammenarbeit ermöglichen. Der Eßtisch und der Garten sind Orte des Zusammenseins der täglichen Existenz, sie ergeben sich von selbst im Besorgen des Tagtäglichen. Über den Haushalt hinaus ergibt sich aus der Existenz selbst das Dorf:

Ἡ δ' ἐκ πλειόνων οἰκιῶν κοινωνία πρώτη χρήσεως ἔνεκεν μὴ ἐφημέρου κώμη. (A1252b16-17)

Andererseits ist die erste Weise des Miteinanderseins, die aus mehreren Haushalten besteht, und zwar um des nicht-tagtäglichen Umgangs willen das Dorf.

Man kann sich die Sache leicht so vorstellen, daß einzelne Haushalte sich in ein Dorf zusammenschließen, aber die zeitliche Entstehung ist nicht das Entscheidende, sondern der angegebene Grund (τέλος) des Dorfes als eine Weise des Miteinanderseins, nämlich, daß es zum Wesen der Existenz gehört, daß der Umgang (χρήσις) nicht nur alltäglich ist. Wie ist dies zu verstehen?

Die Existenz erstreckt sich zeitlich, sie spannt sich über mehr als einen Tag, und ihr Besorgen entwirft sich aus der Zukunft. Auch das Tägliche erfordert ein vorausplanendes Entwerfen, das Brot kann nicht täglich im

Brotkorb liegen, ohne daß das Feld gepflügt wird, die Saat gesät, die Ernte geerntet, das Korn gemahlen und das alles jeweils zur richtigen Jahreszeit. Mit Nicht-tagtaglichem kann dies nicht gemeint sein, denn das Besorgen desselben fällt schon dem Haushalt als Aufgabe zu. Das Brot muß tagtäglich besorgt werden, das bewohnte Haus hingegen hält jahrelang und muß nicht tagtäglich erneuert werden.

Der Bau eines Hauses jedoch bedarf der Herstellung einer Vielzahl von Produkten, wie gehobeltes Holz verschiedener Stärken für das Gerüst und die Verkleidung, Ziegel für das Dach, Glas für die Fenster, Scharniere für die Türe, Eisen für den Herd. Diese Vielzahl an dauerhaften Produkten ergibt sich aus einer Arbeitsteilung, die jedoch die gemeinsame Arbeitskraft eines einzigen Haushalts übersteigt. Das dörfliche Miteinandersein ist deshalb gleichfalls um des täglichen und ubertaglichen Umgangs willen, oder als zeitlicher Entstehungsgrund gewendet: Aus dem Grund des Besorgens von ubertaglichem nimmt das Miteinandersein die Maße und Gestalt eines Dorfes an.

Schließlich auf der Ebene des mehr oder weniger voll entfaltenen Umgangs ergibt sich die Polis:

Ἡ δ' ἐκ πλειόνων κωμῶν κοινωνία τέλειος πόλις, ἤδη πάσης ἔχουσα πέρας τῆς αὐταρκειᾶς ὡς ἔπος εἰπεῖν, γινομένη μὲν οὖν τοῦ ζῆν ἔνεκεν, οὐσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν. διὸ πᾶσα πόλις φύσει ἐστίν, εἶπερ καὶ αἱ πρῶται κοινωνίαι. (A1252b28-32)

Und die vollendete, aus mehreren Dörfern bestehende Weise des Miteinanderseins ist die Polis, die nun also die Grenze der Selbständigkeit in beinahe allem erreicht hat, demnach um des Lebens willen entstehend, und d.h. um des Wohllebens willen. Deshalb ist jede Polis der Physis gemäß, wenn bereits die ersten <genannten> Weisen des Miteinanderseins das sind.

Die selbstbeherrschende Ständigkeit, die Autarkie der Polis ist um des beständigen Wohllebens willen, sie setzt die Bewohner der Polis in die Lage, sowohl ihrem tagtäglichen als auch ihrem weiterreichenden Umgang innerhalb der Polis selbst nachzugehen³. Der Umgang schließt

³ Bei Aristoteles findet sich keine Rede von menschlichen Bedürfnissen, die im Miteinandersein befriedigt werden müssen, denn die Rede von Bedürfnissen setzt eine Vergegenständlichung des Besorgens für ein Subjekt voraus.

Handel nicht aus, sondern gerade ein, denn gerade erst eine Polis ist in der Lage, aus einer Selbständigkeit heraus Handel zu betreiben. Aristoteles denkt unter der ἀυτάρκεια nicht die vollkommene Selbstsuffizienz einer Polis.

Das Wesen der Polis liegt im Telos des Wohllebens; dieses Umwillen geht in ihre Vollendung, wird entelés, mit der Autarkie der Polis, in der das Wohlleben eine Beständigkeit erreicht und von daher sich erst in seinem Ende *hat*. Die ἐντελέχεια der Polis ist eine beständige Einrichtung des Seienden um des Wohllebens willen. Darin liegt auch die wesenhafte Seinsvergessenheit der Polis bereits beschlossen. Die Vollendetheit des Lebens und damit des Miteinanderseins werden als die Fortpflanzung (die Sorge um die Generation), der lebenssichernde Schutz (‘Polit-sei’) und der Umgang bestimmt. Der Umgang (um der Existenz willen) ruht seinerseits auf dem Herstellen der einem Wohlleben dienlichen Güter. Die Polis als Grundweise des Miteinanderseins ist ein Von-sich-Aufgehendes, vom τέλος des Wohllebens aus sich selbst heraus Entstehendes und Bewegendes. Ihre φύσις-Gemäßheit besteht nicht darin, daß sie sich im ‘Einklang’ mit dem Von-sich-aufgehen des nichtmenschlichen, tierischen und pflanzlichen Seienden als eine irgendwie geartete ‘Naturgemeinschaft’ befindet, noch darin, daß das Telos des Wohllebens ‘natürlich’ ist oder der ‘menschlichen Natur’ entspricht, sondern in ihrer Entsprechung zum Wesen der φύσις als *Weise* der ständigen Anwesenung, d.h. als Weise der οὐσία. Dies bedeutet aber nicht, wie wir weiter unten u.a. sehen werden (v Die ständ-ige Anwesenung der Polis und ihres Bewohners), daß das Herstellen von Gütern im besorgenden Umgang selbst φύσις-haft gedacht wird, sondern daß dieses auf eine bestimmte Weise der φύσις gemäß ist.

II.ii Der Mensch als wesenhaft Polis-bewohnend

Aus diesem Gedankengang schließt nun Aristoteles,

ὅτι ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῶον (A1253a4)

daß der Mensch der Physis gemäß ein Polis bewohnendes Lebendes ist.

Mit dieser berühmten Stelle, die den Menschen als Polis bewohnend bestimmt, bringt nun Aristoteles die Grundbestimmung des Menschenwesens als Logos-habend zusammen:

οὐθὲν γὰρ, ὡς φαμέν, μάτην ἢ φύσις ποιεῖ, λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῶων. (A1253a9-11)

Die Physis, wie wir sagen können, bringt nichts ohne Grund hervor; und einzig unter den Lebewesen hat der Mensch den Logos.

Dies wird als Grund angegeben, warum der Mensch “mehr Polis bewohnend ist als jede Biene” (πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος ζῶον πάσης μελίττης; A1253a8). Wie soll aber die Auszeichnung des Menschen als Logos habend ihn wesentlich Polis bewohnend machen? Aristoteles antwortet diese Frage auf folgende Weise:

ὁ δὲ λόγος ἐπὶ τῷ δηλοῦν ἐστὶ τὸ συμφέρον καὶ τὸ βλαβερόν, ὥστε καὶ δίκαιον καὶ τὸ ἀδίκον, τοῦτο γὰρ πρὸς ταλλα ζῶα τοῖς ἀνθρώποις ἴδιον, τὸ μόνον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ τῶν ἄλλων αἰσθησιν ἔχειν, ἢ δὲ τούτων κοινωνία ποιεῖ οἰκίαν καὶ πόλιν. (A1253a14-19)

Der Logos also ist umdessentwillen, das Zutragliche und das Abtragliche offenbar zu machen und somit auch das Rechte und das Ungerechte. Dies nämlich ist gegenüber den anderen Lebewesen den Menschen eigen, allein die Wahrnehmung des Tauglichen und des Schlechten, des Gerechten und des Ungerechten und dergleichen zu haben, und die mitseiende Gemeinschaft in diesen Dingen bringt den Haushalt und die Polis hervor.

Wird durch diese Antwort der Zusammenhang zwischen dem Polis bewohnenden und dem Logos habenden Lebewesen geklärt? Auf einmal ist die Rede vom Gerechten und Ungerechten, vom Tauglichen und Schlechten und zwar als *Grund* (τέλος) für die Entstehung der Polis. Bisher indessen war nur von der Fortpflanzung, dem Schutz und dem Umgang als dem Tauglichen die Rede. Das Gerechte und Ungerechte und dergleichen kommen zu diesen hinzu als die sogenannten moralischen Qualitäten der Menschen. Haben wir hier eine Ungereimtheit in Aristoteles’ Gedankengang entdeckt? Sind nicht vielmehr das Gerechte und das Ungerechte auf den ‘nackten’ ‘materiellen’ Umgang und dergleichen aufgestockt? Wie gehört der

Logos als das Wahrnehmen des Gerechten und des Ungerechten in das Ende (das Umwillen) der Polis, nämlich das Wohlleben, hinein? Um mit diesen Fragen einigermaßen ins Reine zu kommen, müssen wir das Wesen des Logos entschiedener fassen.

Schon bei der Bestimmung der φύσις-gemäßen Herrschaft des Schutzes wegen war die Rede von dem weiten Blick der διάνοια, und d.h. des Logos, so daß die Wesensauszeichnung des Menschen schon vom Anfang an mit am Spiel ist. Der Logos wird in der eben zitierten Passage bestimmt als der Besitz der Wahrnehmung von Zu- und Abträglichem, sowie von Rechtem und Ungerechtem. Kurz davor wird das Wahrnehmen von Schmerzhaftem und Angenehem (αἰσθησιν λυπηροῦ καὶ ἡδέος; A1253a13) den Tieren mit Stimme (φωνή A1253a11) zugesprochen. Das Problem, mit dem Aristoteles hier ringt, kommt dadurch ein Stück weit in den Blick: er will sagen, daß die Tiere nicht Polis bewohnend sind und muß zu diesem Zweck auf die Wesensauszeichnung des Menschen als Logos habend zurückgreifen. Die Tiere haben auch Wahrnehmung (αἰσθησις), diese ist sogar die Wesensauszeichnung des Tiers gegenüber der Pflanze (vgl. *de an.* A2, 403b25ff). Wenn sowohl Tier als auch Mensch Wahrnehmung haben, d.h. wahrnehmen können, und wenn der Logos ein Erschließen von Welt und somit der Wahrnehmung vergleichbar ist, dann wird es nicht leicht sein, das Haben der Wahrnehmung vom Haben des Logos zu unterscheiden. Aristoteles sagt das auch ausdrücklich an einer Stelle in *Περὶ Ψυχῆς*:

τὸ αἰσθητικόν, ὃ οὔτε ὡς ἀλογον οὔτε ὡς λόγον ἔχον θεῖη ἂν τις ῥαδίως (III 9, 432a30f)

Keiner möchte leichthin bezüglich des Wahrnehmenkönnens ausmachen, ob das ein erkundungsloses oder ein kundiges Vermögen ist. (Übersetzung Heidegger GA Bd.33 S. 126)

Logos wird von Heidegger mit *Kundschaft* übersetzt und zwar als einer Vertiefung der Bestimmung des Logos als Lesen, Auslesen, Zusammenlesen, Sammeln, Zusammenlegen, sammelndes Fügen:

Λόγος ist die *Rede*, das sammelnde Darlegen, einigende *Kundmachen* von etwas; und zwar in dem weiten Sinne zunächst, der auch das Bitten, die

Bittrede, das Gebet, das Fragen, das Wünschen, das Befehlen und dergleichen umfaßt. (GA Bd. 33 S. 122)

Wenn der ursprüngliche Logos als sammelndes Fügen gedacht wird, dann ist es in der Tat nicht leicht, das Wahrnehmen des Tiers vom Erkunden des Menschen stichhaltig zu unterscheiden:

Das ζῶον hat sogar die Möglichkeit des Nehmens dessen, was sich in der Umgebung gibt, hat τὸ κριτικόν: die Möglichkeit des *Heraus-* und *Abhebens* von etwas, z.B. daserspähnen der Beute, das Auflauern, das Kundigsein, Kennen der Beuteplätze, das Sichschützen gegen Angreifer u.s.f. Dem Tier eignet also das Erkunden. Also ist das Tier μετὰ λόγου? (ebd. S. 124)

Die gleiche sachliche Schwierigkeit taucht auch an unserer Stelle in Πολιτικῶν auf. Der Bedeutungsunterschied zwischen dem Schmerzhaften und dem Abträglichen einerseits und zwischen dem Angenehmen und dem Zutraglichen andererseits ist keineswegs klar. Deswegen fügt Aristoteles gleich das Wahrnehmenkönnen des Gerechten und des Ungerechten als unzweideutige Wesensauszeichnung des Menschen hinzu. Was aber ist das Gerechte? Es ist das Fügliche, worunter der Mensch sich fügen muß. Das Fügliche betrifft wesentlich das Miteinandersein der Menschen, der Logos erkundet das Fügliche unter den Menschen und hat die Aufgabe, das Fügliche vom Unfüglichen zu unterscheiden und so dem Menschen das Richtmaß des Lebens im Guten zu geben. Das Leben im Guten (ἐν ἀγαθῷ) unterscheidet sich jedoch vom guten Leben des Wohllebens (εὖ ζῆν), das in erster Linie auf dem alltäglichen und übertäglichen Umgang beruht. Nur der Mensch schafft den Sprung vom Zutraglichen zum Füglichen, den Sprung ins Sein. Der Logos sammelt in das Aussehen eines Anwesenden, er nimmt das *Sein* des Seienden wahr, stellt das Seiende als Seiendes in die Anwesenheit. Was das Fügliche genauer ist, bleibt dunkel. Wir wollen es nicht vorschnell mit der ‘moralischen Freiheit des Menschen’ gleichsetzen, denn es obliegt uns gerade, die menschliche Freiheit frag-würdig zu machen. Der Mensch ist nicht ‘gerecht’ oder ‘ungerecht’, weil er frei ist, sondern er ist frei, weil er dem Fug des Seins ausgesetzt ist.

Aristoteles erläutert den Fug im Hinblick auf das politische Miteinandersein als “eine Ordnung, und der Fug ist das Urteil des

Füglichen” (ἡ γὰρ δίκη πολιτικῆς κοινωνίας τάξις ἐστίν, ἡ δὲ δίκη τοῦ δικαίου κρίσις. A 1 1253a38-39). Die politische Ordnung soll verhindern, daß der Mensch aus der Fuge gerät und z.B. der ἀφροδίσια καὶ ἔδωδὴν, dem Liebesgenuß und der Hingabe an das rein Angenehme (A 1 1253a37) verfällt, so unter das Niveau eines Tiers fallend. Der Liebesgenuß z.B. dient dem τέλος der γένεσις von Menschen und soll sich an ihm als seiner Grenze (πέρας) und εἶδος halten. Nur weil er die Anwesenheit des Seienden durch den Logos wahrnimmt, kann er überhaupt aus der Fuge geraten, was ein Tier nie zu tun vermag. Die politische Ordnung hält den Polisbewohnenden in der Fuge des τέλος durch das Urteil, das entscheidet, welche Arten von Streben dem politischen Miteinander zugelassen werden, und welche ausgegrenzt bleiben sollen. Auch das Urteil entstammt dem Fug.

Die Gemeinschaft im Füglichen soll nicht nur die Polis, sondern auch den Haushalt entstehen lassen (s.o.). Als Entstehungsgrund für den Haushalt wurde andererseits ganz deutlich gesagt, daß er auf den alltäglichen Umgang als sein Umwillen zielt. Deswegen braucht der Mann für seinen Haushalt abgesehen von einer “Frau” (γυναῖκα; A1252b12) “einen Ackerstier” (βοῦν τ’ ἀροτήρα; ebd.).

Wir nennen die Sorge um die Fortpflanzung, um den Schutz und um den täglichen sowie den beständigen Umgang die *Sorge der politischen Existenz*. Indem das Leben in der Polis der Sorge eine Beständigkeit verleiht, verwirklicht die Polis ihr τέλος, das Wohlleben, das wiederum ihr Wesen ausmacht, denn die Polis ist wesenhaft um des Bestandes des Wohllebens willen. Das Wohlleben wird wirklich (ἐντελής) in der Autarkie ihrer Bewohner in ihrem Umgang. Die Polis stellt die Autarkie als ihr εἶδος in die Anwesenheit durch ihre Selbstbewegtheit. Und umgekehrt: Der Mensch ist um des Bestandes des Wohllebens willen wesenhaft Polis bewohnend. Das Wohlleben als τέλος und εἶδος ist zugleich Selbstbewegung der Polisbewohnenden auf dieses τέλος hin. Deshalb schreibt Aristoteles:

Καὶ πρότερον δὲ τῆ φύσει πόλις ἢ οἰκία καὶ ἕκαστος ἡμῶν ἐστίν. τὸ γὰρ ὅλον πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ μέρους, (...) εἰ γὰρ μὴ αὐτάρκεις ἕκαστος χωριθείς, ὁμοίως τοῖς ἄλλοις μέρεσιν ἔξει πρὸ τὸ ὅλον, ὁ δὲ

μη δυνάμενος κοινωνεῖν ἢ μηθὲν δέιμενος δι' ἀυτάρκειαν οὐθὲν μέροσπόλεως, ὥστε ἢ θηρίον ἢ θεός. (A1253a19-21;26-29)

Und an erster Stelle kommt die Polis der Physis <als ausganglicher Verfügung über die Bewegtheit eines von ihm selbst her Bewegten> gemäß vor dem Haushalt und vor uns selbst als Einzelnen. Das Ganze ist nämlich notwendigerweise an erster Stelle vor den Teilen. (...) Wenn nämlich der Einzelne abgetrennt wohnend nicht selbständig ist, ähnlich wie den anderen Teilen verhält er sich zum Ganzen, während derjenige, der nicht einer Gemeinschaft eingehen kann oder es nicht muß wegen seiner Selbständigkeit kein Teil einer Polis ist, und damit entweder Tier oder Gott.

Die Bestimmung des Menschen als Polis bewohnend gehört so sehr zur Bestimmung des Menschseins, daß ein nicht Polis Bewohnender entweder unterhalb des Menschseins als Tier fällt oder oberhalb dessen als Gott steht. Aristoteles denkt indessen das Menschsein als das Logos habende Leben. Das Wesen des Lebens ist wiederum die Psyche. Ein Teil der menschlichen Psyche hat einen Logos (vgl. *Nik. Eth. Z 2*, 1139a4). Wie ist dies nun zu verstehen? Daß der Mensch als Einzelner eine Psyche in seinem 'Inneren' besitzt, wovon ein Teil durch den Logos geführt wird? Dann käme die Polis als seine 'Außenwelt' hinzu, um gleichsam sein Wesen dadurch abzurunden, daß sie ihm seine Moralität und Sittlichkeit im Miteinandersein verliehe. Oder ist die Wesensverschrankung von Logos und Polis ursprünglicher, so daß Logos-haben und Polis-bewohnen irgendwie das Selbe sagen? Welchen Wesens ist überhaupt der politische Logos? Denkt Aristoteles irgendwo einen Logos, der außer- oder apolitisch wäre? Oder ist ein solcher Logos der Grundfrage des Aristotelischen Denkens gemäß ein Unding?

II.iii Der Wesenszusammenhang zwischen λόγος und τέχνη

Was heißt genauer: Logos-haben als Wesensauszeichnung des Menschseins? Aristoteles gibt eine Auskunft auf diese Frage im IX. Buch der *Metaphysik*, Kap. 2. Da ist die Rede von den Logos geführt Vermögen (δυνάμεις), deren Seinsweise Aristoteles gerade herausarbeiten möchte und zwar dadurch, daß er die Logos geführt Vermögen auf eine Grundbedeutung von Vermgensein zurckfhrt.

Diese Leitbedeutung lautet: δύναμις κατὰ κίνησις (Vermögen im Hinblick auf Bewegung) ist ἀρχὴ μεταβολῆς ἐν ἄλλῳ ἢ ἢ ἄλλο, Ausgangsein für einen Umschlag in einem anderen oder sofern es ein anderes ist (IX 1 1046a10-11 Übersetzung Heidegger GA33:57⁴). Dieses Hauptanliegen des Aristoteles im Kap. 2 braucht uns hier nicht zu beschäftigen, allein die Charakterisierung der Führung durch den Logos interessiert uns. Aristoteles nennt als Logos geführte Vermögen nur “die Technai und d.h. die Weisen des Sichverstehens auf das Herstellen” (αἱ τέχναι καὶ αἱ ποιητικὰ ἐπιστήμαι; IX 2 1046b3). Die Eigentümlichkeit solcher Vermögen ist, daß sie notwendigerweise in sich auch auf das Gegenteil des eigentlichen Telos ihrer selbst bezogen sind:

καὶ αἱ μὲν μετὰ λόγου πᾶσαι τῶν ἐναντίων αἱ αὐταί, αἱ δ' ἄλογοι μία ἐνός, οἷον τὸ θερμὸν τοῦ αερμαίνειν μόνον, ἢ δ' ἰατρικὴ νόσου καὶ ὑγείας. (IX 2 1046b4-7)

Und zwar gehen nun die Kräfte <Vermögen>, die in sich kundig sind, alle je als dieselben auf das Entgegenliegende, die kundschaftslosen aber als eine auf ein Einziges, z.B. das Warme einfach nur auf das Erwärmen, die ärztliche Kunst aber auf Krankheit und Gesundheit. (Übersetzung Heidegger GA33:132)

Der Zusatz “alle je als dieselben” (αὐταί) ist entscheidend; die herstellenden ἐπιστήμαι sind durch einen Logos, eine Kundschaft, geführt, die schon *in sich* auf das Entgegenliegende bezogen ist und bezogen sein muß. Es ist nicht nur so, daß die herstellende Tätigkeit immer aufpassen muß, das Nichtgewollte zu vermeiden, und sich so aus Tun und Lassen zusammenfügt, sondern daß schon das τέλος als das Vor-Bild (εἶδος) des Herzustellenden erst durch ein Ein- und Ausgrenzen, ein Auslesen des Logos, zustandekommt. Dieses Vor-Bild dient als Geleit für die herstellende Tätigkeit, so daß am Schluß das Werk (ἔργον) in seinem Telos da stehen, vorhanden sein kann. In-

⁴ Martin Heidegger *Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3: Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft* Freiburger Vorlesung Sommersemester 1931 *Gesamtausgabe* Bd. 33 (Hg.) Heinrich Hüni, Klostermann, Frankfurt 1981.

seinem-Telos-stehen heißt griechisch ἔντελέχεια, ‘Wirklichkeit’. Heidegger erläutert dies wie folgt:

Das εἶδος sagt, was das Herzustellende sein soll. Dieses εἶδος, das so und so, als das und das <durch den Logos> Angesprochene, das in sich anderes ausschließt, beansprucht nun im Ganzen des Herstellungsvorgangs die Führung, es ist das Maßgebende, Regelnde und sagt, was regel-mäßig ist, von sich aus - καθ’ αὐτό (1046b13); aber dieses immer so, daß es anderes ausschließt. Dieses andere aber ist ständig das Mitvorhandene, Bei-läufige - κατὰ συμβεβηκός (ebd.), sofern der Stoff und alle Umstände, in denen das Herstellen je steht, ständig Gelegenheit zu Fehlgriffen und Fehlschlägen, zu Un-regelmäßigem geben. So ist der λόγος, das Ausgelesene und vor allem <vom Menschen> Angesprochene ständig das Ausschlieende, d.h. aber das das Gegenteilige Miteinschlieende. (GA33:142)

Heideggers Auslegung des IX. Buch der *Metaphysik* (Θ) zeigt nicht nur auf, wie der Logos in das Wesen der ἐπιστήμη ποιητική hineingehört, sondern wesentlicher: wie der λόγος selbst von der herstellenden Tätigkeit selbst her durch die Griechen gedacht wurde. Die Heideggersche Auslegung gipfelt in der Behauptung:

Die Griechen, Plato und Aristoteles, haben nun nicht nur die Interpretation dieses Phänomens der Herstellung durchgeführt, sondern die Grundbegriffe der Philosophie sind aus dieser und in dieser Interpretation erwachsen. (Warum das so ist und was das alles bedeutet und warum die antike Philosophie gerade doch nicht die Philosophie der Schuster und Töpfer ist, das ist hier nicht zu erörtern.) (GA 33: 137)

Für das griechische Denken wird der Zusammenhang zwischen dem εἶδος und dem λόγος erläutert

im ständigen Hinblick auf die Wesensverfassung der Herstellung des Werkes - als einer Grundverhaltung des Menschen nicht nur, sondern als einer entscheidenden Existenzbestimmung des antiken Daseins. (GA33:141)

Die herstellende Tätigkeit und damit auch die τέχναι als die ἐπιστήμαι ποιητικάί stehen sowohl im Mittelpunkt der griechischen Existenz als auch in dem des griechischen Denkens, der Metaphysik. Was heißt das anders, als daß der λόγος durch die Griechen Platon und Aristoteles immer schon als ein λόγος der πόλις gedacht wurde, wenn wir berücksichtigen, daß das Wesen der Polis von Aristoteles als das durch

den herstellenden Umgang herbeigeführte Wohlleben gedacht wird? Die Griechen wohnen auf der Erde wesenhaft durch ein herstellendes Schaffen ihres Zuhause. Das Herstellen ist wiederum wesensgemäß durch einen Logos geführt. Der antike Logos dient maßgeblich dem Herstellen und Hervorbringen im weitesten Sinn. Auch der Schutz des politischen Zusammenlebens und die Fortpflanzung sind dem herstellenden Logos untergeordnet, denn sie sind um der Bestandsicherung der Autarkie der Polis willen.

Für die hervorbringenden Wissensarten tritt außer dem Logos auch der Wille in den Vordergrund. Nicht nur der Logos ist vonnöten, um die zu bearbeitende Sache in ihre dem εἶδος gemäßen Grenzen zu schlagen, sondern auch das Entscheidende des Willens:

αὐται μὲν γὰρ πᾶσαι μία ἐνὸς ποιητική, ἐκεῖναι δὲ τῶν ἐναντίων, ὥστε ἅμα ποιήσει τ'ἀναντία, τοῦτο δὲ ἀδύνατον. ἀνάγκη ἄρα ἕτερόν τι εἶναι τὸ κύριον, λέγω δὲ τοῦτο ὄρεξιν ἢ προαίρεσιν. (IX 5 1048a8-11)

Diese <die nicht kündigen Vermögen> sind alle als eine auf das Eine hervorbringend, jene dagegen <die kündigen Vermögen> auch auf das Entgegenliegende <gerichtet>, so daß sie zugleich das Entgegenliegende hervorbringen würden; dies aber ist unmöglich. Notwendigerweise demnach ist etwas anderes: das Entscheidende; ich meine hierbei das Streben oder das Vornehmen.

Der Logos und der strebende Wille arbeiten zusammen bei der herstellenden Tätigkeit. Der eine erkundet die zu bearbeitende Sache und alles, was dazu gehört, unter der Leitung des Vorbildes, worein die Bestimmungen des letztlich Herzustellenden gesammelt sind. Der andere strebt und lenkt um der Verwirklichung des Vorgenommenen willen. Die Polis steht demnach unter dem Zeichen des hervorbringenden Logos sowohl wie des strebenden Willens; ihrem Wesen nach sind den verschiedenen Weisen des Sichverstehens auf Herstellen ein Ehrenplatz eingeräumt. Das Sichverstehen auf Herstellen, die ἐπιστήμη ποιητική als ein Verstehen des Seins von Herzustellendem, gibt das Leitbild ab für die griechische Seinserfahrung d.h. für die Anwesenung von Anwesendem. Ich nenne dies das *technisch-politische Seinsverständnis*,

das nichts anderes bedeutet als die λόγος-geführte Herrschaft über das Seiende.

Das technisch-politische Seinsverständnis prägt nicht nur die Aristotelische Metaphysik und ihr Fragen nach dem Seienden, sofern es Seiendes ist, sondern überhaupt die ganze abendländische Seinsgeschichte bis zu Hegel, Marx und sogar *Sein und Zeit*. Daß dies so ist, geht aus einer Bemerkung Heideggers hervor, die zeigt, wie sehr das Denken in *Sein und Zeit* durch das Aristotelische Seinsdenken bestimmt ist:

Was die Griechen als ἐπιστήμη ποιητική begriffen haben, war für ihr Weltverständnis selbst von prinzipieller Bedeutung. Man muß sich darüber klar werden, was das bedeutet, daß der Mensch zu den Werken, die er herstellt, ein Verhältnis hat. Deshalb ist in einem gewissen Buch *Sein und Zeit* von Umgehen mit dem Zeug die Rede; nicht um Marx zu korrigieren oder eine neue Nationalökonomie aufzustellen, noch auch aus einem primitiven Weltverständnis. (GA33:137)

Heidegger leugnet hier freilich die Tatsache, daß *Sein und Zeit* auch als eine Auseinandersetzung mit Marx gelesen werden kann, weil er selber diese Auseinandersetzung nicht ausdrücklich aufgenommen hat. Aber es ist nicht zu leugnen, daß sowohl Heidegger als auch Marx in der Auseinandersetzung mit Aristoteles stehen und insofern eine gemeinsame Herkunft haben. Die Fundamente der Nationalökonomie sowie der Marxschen Kritik derselben ruhen in der Aristotelischen *Metaphysik*, denn beide denken herstellende Tätigkeit, wenn auch in ihrer kapitalistischen (nach Aristoteles: chrematistischen) Form. Bei Marx ist die Bezugnahme auf Aristoteles ausdrücklich und mehrfach. Er sieht aber nicht, daß bei Aristoteles die herstellende Tätigkeit als Kern des politischen Umgangs das Umwillen der Polis und damit ihr Wesen ausmacht, wenn er schreibt:

...der Mensch ist von Natur, wenn nicht, wie Aristoteles meint ein politisches, jedenfalls ein gesellschaftliches Tier. ...Aristoteles Definition ist eigentlich die, daß der Mensch von Natur Stadtbürger. (*Das Kapital* Bd. I, MEW 23 S. 346)

Für Aristoteles ist Gesellschaft als herstellende Gemeinschaft gleich Polis, so daß Marx ihm ein neuzeitliches Verständnis des Politischen

unterstellt, wenn er zwischen gesellschaftlichem (kooperativ arbeitendem) ‘Tier’ und politischem unterscheidet.

Sowohl Heidegger (in *Sein und Zeit*) als auch Marx (in seinen Schriften zur Kritik der politischen Ökonomie) halten sich an die Aristotelische Wesensbestimmung der Polis, sofern sie das Sichverstehen auf Herstellen auf je verschiedene Weise in den Mittelpunkt ihres Denkens stellen. Das Miteinandersein der Polis ist eine arbeitende Gemeinschaft, die auf die Autarkie bezüglich der Sorge der politischen Existenz im täglichen und übertäglichen Umgang zielt. Diese Gemeinschaft stellt Hergestelltes in die Anwesenheit her. Auch wenn Aristoteles, Marx und Heidegger in ihrem Denken auf je verschiedene Weise über die herstellende Tätigkeit hinausgelangen, bleibt das technisch-politische Seinsverständnis ein gemeinsamer Bezugs- und gar Ausgangspunkt.

Da das technisch-politische Seinsverständnis das Denken über den Logos beherrscht, lohnt es sich zu fragen, was denn ab- und ausgeblendet werden muß, damit es den Ausgangspunkt für das metaphysische Denken bilden kann. In diesem Zusammenhang erhebt sich sodann die Frage: Kann das ursprünglichste Wesen des Miteinanderseins vom technischen Seinsverständnis her begriffen werden, wie Aristoteles es in Πολιτικῶν tut? Muß die Gestellung in die Anwesenheit für jedes menschliche Miteinandersein das Wesen bilden? Wir gehen diesen Fragen nach, indem wir unseren Blick auf das richten, was außerhalb des Blickfelds des metaphysischen Denkens liegt und liegen muß.

II.iv Der Ausschluß des Beiläufigen aus der Metaphysik (Met. VI 2. und 3. Kap.)

Der Hauptsatz des Aristotelischen Denkens ist: πολλαχῶς λέγεται τὸ ὄν, auf vielfache Weise wird das Sein gesagt (Met. VI 2 1026b2). Dieses Vielfache ist ein Vierfaches: das Sein des Seienden (τὸ ὄν ἢ ὅν) wird *erstens* nach den Kategorien, z.B. dem Wassein, dem Wie-beschaffen-sein, dem Wieviel, dem Wosein, dem Wannsein etc. gesagt, *zweitens* nach dem Vermögen (Möglichkeit, Kraft) und der Vollendung (δυνάμει

καὶ ἐνεργεία; Buch IX), *drittens* nach dem Wahr- und Falschsein als Sein und Nichtsein und schließlich *viertens* nach dem Beiläufigen (κατὰ συμβεβηκός) im Gegensatz zum An-sich-sein (καθ' αὐτό). Die beiden letzten Seinsweisen fallen allerdings aus der Metaphysik, d.h. aus dem Sichauskennen im Seienden, sofern es Seiendes ist, heraus. Warum das so sein muß, wird im Buch VI Kap. 2-4 dargelegt. Kap. 4 handelt vom Ausschluß des Wahr- und Falschseins (wobei Buch IX Kap. 10 berücksichtigt werden muß) und wird uns in diesem Aufsatz nicht beschäftigen. Unsere Aufmerksamkeit gilt vielmehr dem Ausschluß des Beiläufigen, also Kap. 2-3 des VI. Buches. Hierbei wird sich auch der Sinn des Gegenteils zum Beiläufigen, des An-sich-seins, erhellen. Wir folgen den Auslegungen des Aristoteles:

πρῶτον περὶ τοῦ κατὰ συμβεβηκός λεκτέον, ὅτι οὐδεμία ἐστὶ περὶ αὐτὸ θεωρία. σημεῖον δέ, οὐδεμιᾶ γὰρ ἐπιστήμη ἐπιμελὲς περὶ αὐτοῦ οὔτε πρακτικῇ οὔτε ποιητικῇ οὔτε θεωρητικῇ. (VI 2 1026b2-5)

Zuerst gilt es, über die Weise des Seins vom Beiläufigen her zu reden, denn es gibt keine Theorie <betrachtendes Verstehen> darüber. Ein Zeichen dafür ist, daß kein Verstehen, weder ein Sichverstehen auf das Handeln noch ein Sichverstehen auf das Hervorbringen noch ein betrachtendes Verstehen, sich um dasselbe kümmert.

Aristoteles führt zunächst nur ein Zeichen, ein Indiz, an, warum die Seinsweise des Beiläufigen nicht ein Gegenstand der Metaphysik sein kann. Er geht zunächst einmal aus von dem empirischen Tatbestand, daß keine bestehende Form des Sichverstehens, weder auf das Handeln, das Herstellen noch das Betrachten, sich mit dem Beiläufigen noch mit der Seinsweise des Beiläufigen befaßt. Die Metaphysik als das Sichauskennen im *Sein* des Seienden hält sich nicht mit dem Seienden selbst auf - hier: dem Beiläufigen -, sondern will nur das *Sein* des Seienden, seine *Art der Anwesenung*, klären. Deshalb ist es nur ein σημεῖον, ein Zeichen, daß die verschiedenen Weisen des Verstehens sich mit dem Beiläufigen nicht befassen, denn ihre Aufgabe ist es sowieso nicht, die Arten der Anwesenung für das Verstehen sichtbar zu machen. Das heißt hinsichtlich des Ausschlusses des Beiläufigen aus der Metaphysik, daß das Beiläufige selbst in *seiner Art der Anwesenung*

irgendwie doch nicht anwest, sondern vielmehr sich an sich hält, so daß seine Art der Anwesung selbst sich nicht verstehen läßt. Da die Metaphysik als ἐπιστήμη θεολογική die höchste betrachtende Form des Verstehens oberhalb der ἐπιστήμη φυσική und der ἐπιστήμη μαθηματική (VI 1 1026a19) ist, steht sie ja unter dem Anspruch des Verstehens, und zwar von *Seinsweisen*. Die verschiedenen Formen des Verstehens gehören zusammen als Weisen, in denen das Seiende (oder das Sein des Seienden) sich offenbart und zwar im Hinblick entweder auf das Handeln, auf das Herstellen oder auf das reine Betrachten. Aristoteles erläutert dann mit einem Beispiel aus dem Bereich des Herstellens das Gemeinte:

οὔτε γὰρ ὁ ποιῶν οἰκίαν ποιεῖ ὅσα συμβαίνει ἅμα τῇ οἰκίαι γιγνομένη, ἄπειρα γὰρ ἐστίν, τοῖς μὲν γὰρ ἡδεῖαν, τοῖς δὲ βλαβεράν, τοῖς δ' ωφέλιμον οὐδὲν εἶναι κωλύει τὴν ποιηθεῖσαν, καὶ ἕτεράν ὡς εἰπεῖν πάντων τῶν ὄντων, ὧν οὐδενός ἐστίν ἡ οἰκοδομικὴ ποιητικὴ. (VI 2 1026b6-10)

Nicht nämlich bringt der Hervorbringende eines Hauses das hervor, was beiläufig zusammengeht mit dem Entstehen des Hauses, denn diese sind unbegrenzt. Es hindert nämlich nichts, daß das Hervorgebrachte einigen angenehm ist, für andere schädlich und für andere wiederum nützlich, und verschieden von beinahe allen anderen Seienden; nichts von denen ist die hervorbringende Baukunst.

Das Beispiel zeigt, daß das, was beiläufig zusammengeht mit dem Bau eines Hauses, nicht in die τέχνη selbst als das Sichverstehen auf den Häuserbau hineingehört. Das Aussehen (εἶδος) des Hauses, das die Bautätigkeit leitet, sammelt und umfaßt nicht, wie das Haus seinen unterschiedlichen Bewohnern "liegen" wird, noch die unzähligen kleinen Unterschiede, die dieses besondere Haus von jedem anderen unterscheidet. Auch wenn der Baumeister die Wünsche und Erfordernisse des vorraussichtlichen Bewohners berücksichtigt und sie somit in das leitende εἶδος sammelt, besteht keine Gewähr, daß wegen Zufälligkeiten der Bauweise das Haus dem Auftraggeber doch nicht gefällt. Viele Einzelheiten fallen aus dem εἶδος heraus und machen das Gebaute zu einem Einzelnen, zu einem besonderen, eigen-artigen

Seienden. Diese Einzelheiten werden von der Baukunst nicht verstanden, noch können sie gezielt hervorgebracht werden. Die bearbeitete Sache ist dem Verstehen gegenüber gewissermaßen widerspenstig, am hergestellten Seienden gibt es immer - über das εἶδος hinaus - einen Überschuß an beiläufigen Einzelheiten.

Aristoteles bringt dann ein weiteres Beispiel aus der Geometrie und sagt, daß der Geometer nicht betrachtet, ob ein Dreieck sich von einem Dreieck mit zwei rechten Winkeln unterscheidet, denn dies könnte nur beiläufig der Fall sein. Die Mathematik betrachtet nur das, was notwendigerweise der Fall ist, d.h. das, was sich nicht anders verhalten kann. Das betrachtende Verstehen überhaupt zielt auf das, was notwendigerweise der Fall ist, was sich so oder anders verhalten kann, fällt außerhalb seines Blickes.

Die nächste klärende Bemerkung des Aristoteles betrifft Platons Kampf gegen die Sophisten, die mit dem beiläufig-zufällig Seienden argumentieren. Es zeigt sich, daß das Beiläufige (Nicht-notwendige) beinahe ein Nichtseiendes ist (εγγύς τι τοῦ μὴ ὄντος; VI 2 1026b21). Das Seiende in seiner entscheidenden Bedeutung stellt sich also für Platon heraus, als das, was notwendig ist. Wenn das Beiläufige kein Gegenstand der Metaphysik sein kann, dann handelt sie vom Gegenteil desselben, d.h. vom Notwendigen, von dem, was in irgendeiner Hinsicht sich nicht anders verhalten kann. Das V. Buch der *Metaphysik* (Delta), das die wichtigsten vorläufigen Begriffsbestimmungen darlegt, definiert das Beiläufige in der Tat als das Gegenteil des Notwendigen (vgl. V 5 und 30). Aber auch an der Stelle im VI. Buch, wo wir uns jetzt aufhalten, kehrt sich die Rede an das Notwendige, denn Aristoteles will klären τίς ἡ φύσις αὐτοῦ <τοῦ συμβεβηκότος> καὶ διὰ τίν' αἰτίαν ἐστίν, was die Physis des Beiläufigen ist und durch welche Ursache es ist (VI 2 1026b25f). Damit soll sich auch erhellen, warum es kein Verstehen vom Beiläufigen noch von seiner Seinsweise geben kann (ebd.).

ἐπεὶ οὖν ἐστὶν ἐν τοῖς οὖσι τὰ μὲν αἰεὶ ὁσαύτως ἔχοντα καὶ ἐξ ἀνάγκης, οὐ τῆς κατὰ τὸ βίαιον λεγομένης ἀλλ' ἐν λέγωμεν τῷ μὴ ἐνδέχεσθαι ἄλλος, τὰ δ' ἐξ ἀνάγκης μὲν οὐκ ἐστὶν οὐδ' αἰεὶ, ὡς δ' ἐπὶ τὸ πολὺ, αὕτη ἀρχὴ καὶ αὕτη αἰτία ἐστὶ τοῦ εἶναι τὸ συμβεβηκός, ὃ

γὰρ ἂν ἦ-μέτ' αἰεὶ μέθ' ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, τοῦτό φαμεν συμβεβηκὸς εἶναι.
(VI 2 1026b27-31)

Da also unter den Seienden manches sich immer auf dieselbe Weise verhält und aus Notwendigkeit, nicht im Sinne der Notwendigkeit der Gewalt, sondern wie wir sagen, daß es nicht angeht sich anders zu verhalten, anderes dagegen ist nicht aus einer Notwendigkeit heraus und nicht immer so aber doch zumeist so, und gerade dies ist der verfügende Ausgang und die Ursache des Seins des Beiläufigen. Was nämlich weder immer noch zumeist so ist, wie es ist, dies sagen wir ist beiläufig.

Das Beiläufige wird weiter negativ eingegrenzt: Es ist weder das, was immer der Fall ist, noch das, was meistens der Fall ist. Es ist widerspenstig gegen jede Regelmäßigkeit, es ist das *Un-Regel-mäßige*, das, *was sich nicht der Regel gemäß verhält*, die Ausnahme. *Das Sein des Beiläufigen wird in einem ersten Anlauf als das Nicht-notwendig-und-nicht-Regel-mäßig-sein bestimmt.* Deswegen ist z.B. der ἄνθρωπος λευκός, der weiße Mensch (1026b36) etwas Beiläufiges, denn Weißsein beim Menschen ist weder notwendig noch die Regel. (Mit dem gleichen Argument kann man behaupten, daß Mannsein dem Menschsein etwas Beiläufiges ist.) In einem weiteren Beispiel sagt Aristoteles, daß der Koch nur beiläufig die Gesundheit hervorbringt, da das Gesundmachen οὐ κατὰ τὴν ὀψοποιητικὴν, nicht (dem Wesen) der Kochkunst gemäß ist (1027a4). Die Kochkunst zielt nämlich auf das Angenehme und zwar so sehr, daß Platon in *Gorgias* sie eine "schmeichelnde Fertigkeit" nennt (vgl. *Gorg.* 465b). Dieses Beispiel zeigt, daß τὸ συμβεβηκὸς nicht ausschließlich das rein Zufällige ist, sondern das Beiläufige, das, was nicht in das εἶδος des λόγος paßt, sondern daneben fällt. Das Sammeln des paradigmatisch herstellenden Logos, das die Bestimmungen des εἶδος zusammenlegt, blendet all das aus, was dem τέλος, dem ὄν ἐνεκα, nicht entspricht. Dieses Beiläufige gehört nicht in das Wesen des Verstehens und wird von der betreffenden hervorbringenden Kunst nicht verstanden - und wohl auch von keiner anderen (1027a6f).

Die Ursache des Beiläufigen, wie schon oben zitiert, wird darin gesehen, daß τὰ πλεῖστα ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, das Meiste ist (nur) zumeist so, wie es ist (1027a10), was heißt, daß die Ausnahme, d.h. das

Beiläufige, auch ab und zu, unregelmäßig, auftreten muß. Dies ist freilich ein rein empirisches Argument, aber es wird wie folgt vertieft:

ὥστε ἔσται ἡ ὕλη ἡ ἐνδεχομένη παρὰ τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἄλλος τοῦ συμβεβηκότος αἰτία. (VI 2 1027a13-15)

so daß es die Materie sein wird, die sich anders als, wie es zumeist ist, angehen läßt, die die Ursache des Beiläufigen ist.

Die Ursache des Beiläufigen wird namentlich genannt, sie ist die ὕλη, die Materie. Wie aber ist die Materie zu verstehen? Haben wir hier in der Tat eine Erklärung vor Augen oder vielmehr eine Wesensbestimmung der Materie selbst? Ist die Materie dasjenige, was auf unterschiedliche, auch un-regel-mäßige Weisen angehen läßt? Es geht freilich nicht an, die Materie als eine formlose Masse, etwa wie ein Klumpen Ton, vorzustellen, die in unterschiedlichen Weisen geformt werden kann. Ist die Materie ein Stoff, eine Substanz überhaupt? Oder ist sie Ereignis schlechthin, das Unvollendete, das schlicht Unverfugliche, das, was sich keinem verfuglichen Ausgang (ἀρχή) fügt und außerhalb jedes τέλος immer schon *ist*? Die ὕλη ist einerseits δύνναμις, die Geeignetheit zu womöglich unterschiedlichen τέλη, aber auch das, was das Beiläufige, das Teloslose zu- und angehen läßt und deshalb in kein εἶδος gesammelt werden kann. Vielleicht ist sie der berflu des Seins, der in keinem noch so vollendeten Logos (als Sammlung von Verschiedenem oder als Anspreung der Anwesenheit) aufgeht. Wenn sie dieser berflu ist, dann ist das Beiläufige das, was insbesondere jeden herstellenden Logos und jedes Verstehen eines Menschen übersteigt und sich schlicht ereignet, d.h. un-regel-mäßig an- und abwest, ohne sich in ein εἶδος als ein beständiges Aussehen zu stellen. Ist dieses den Logos übersteigende die Dike, die das eigentliche Wesen der Polis, des Miteinanderseins, ausmacht? Oder ist es vielmehr ihr Unwesen, das sich nicht in die Grenzen des politischen τέλος der Autarkie um des Wohllebens willen schlagen läßt?

Fassen wir den weiterführenden Gedankengang des Aristoteles zusammen: Die Ursache und der Ort des Beiläufigen ist die ὕλη, die Materie, die als der Entzug der μορφή sich in kein beständig-

notwendiges Aussehen stellen läßt (s.u. v Die ständ-ige Anwesenung der Polis und ihres Bewohners). Die Materie ist an keinem notwendigen oder regel-mäßigen Telos der ποίησις oder φύσις gebunden. (Die φύσις und die ποίησις sind die beiden Grundseinsweisen in der Metaphysik des Aristoteles.) Das Beiläufig-sein ist dann irgendwie das ungebundene, grenzenlose Ereignis des Seins (Anwesenung). Aristoteles fährt an unserer Stelle fort:

ἀρχὴν δὲ τῆνδὶ ληπτέον, πότερον οὐδέν ἐστιν οὔτ' αἰεὶ οὔθ' ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, ἢ τοῦτο ἀδύνατον. ἔστιν ἄρα τι παρὰ ταῦτα τὸ ὅποτερ' ἔτυχε καὶ κατὰ συμβεβηκός. ἀλλὰ πότερον ἔστι μὲν τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, τὸ δ' αἰεὶ οὐδενὶ ὑπάρχει, ἢ ἔστιν ἄττα αἰδία; περὶ μὲν οὖν τούτων ὕστερον σκεπτέον,... (VI 2 1027a15-19)

Diesen verfügenden Ausgang ist zu nehmen, ob nichts ist, das weder immer noch zumeist so ist, oder ob dies unmöglich ist. Es ist also etwas neben diesen, das Eins-von-beiden-ereignete und d.h. etwas in der Seinsweise des Beiläufigen. Aber ob zwar etwas ist, das zumeist so ist, aber nicht immer hervorgeht, oder etwas Währendes ist, dies ist später zu untersuchen...

Der Ausdruck ὅποτερ' ἔτυχε, wörtlich, das Eins-von-beiden-ereignete, ist merk-würdig. Das Eins-von-beiden läßt sich nicht festlegen, es bleibt in der Schwebe und ereignet sich als eins von beiden, aber nicht nach irgendeiner Regel oder auf irgendeines festes εἶδος überhaupt. Die Frage, ob etwas *ist*, das immer der Fall ist, d.h. das sich immer auf die gleiche Weise ereignet, wird hinausgeschoben. Sie bezieht sich auf das währende Unbewegliche, das den höchsten Gegenstand der *Metaphysik* im XII. Buch bilden wird. Das Beiläufig-sein steht dem Beständig-sein dieses höchsten unbewegten Währenden und Verweilenden diametral gegenüber, als das, was immer anders, einmal so, einmal so, ist, als das, was *keine ständige Anwesenung von sich aus* hat und deshalb beinahe nicht ist. Der Himmel z.B. ist einmal klar, einmal bedeckt, der Wind kommt einmal vom Westen und einmal vom Süden, oder es ist Windstille. Das Beiläufige ist das, was keinen Bestand hat, was unstedet ist, was manchmal anwest und manchmal abwest. Selbst seine Abwesenung ist unbeständig. Das Eins-von-beiden des Beiläufigen ist die An-oder-Abwesenheit, es widerspricht jeder Art der beständigen Anwesenung. Das Beiläufige

sammelt sich in kein Aussehen, das in die Anwesenung kommt und so als solches angesprochen werden kann, es widerspricht der Ansprechnung durch den Logos und ibersteigt damit das Verstehen, die ἐπιστήμη. Das Eins-von-Beiden, die An-oder-Abwesenheit des Beiläufigen muß vom Menschen schlicht hingenommen werden als das, was ihm zugeworfen wird ohne Warum und ohne εἶδος. Das Beiläufig-sein als das Sichereignen des Überflusses des Seins macht aus dem Menschen ein Geworfenes in dem Sinn, daß er dem zufällig Sichereignenden ausgesetzt ist.

Das währende, verweilende Unbewegliche hingegen west ständig, d.h. von sich aus und *deshalb* ‘dauerhaft’, an, das Göttliche als das höchste Seiende der φιλοσοφία θεολογική wird als das selbst-ständig Anwesende in der höchsten ‘Potenz’ gedacht. Dies ist noch nicht zu behandeln, sagt Aristoteles, denn die zur Hand liegende Frage ist die nach dem Wesen und der Ursache des Beiläufigen, und diese ist durch die Angabe von dessen Ursache als der Materie als des grenzenlos Unselbst-ständigen geklärt worden. Soviel wird klar: Da das griechische Denken das Sein als beständige Anwesenheit erfährt und vernimmt, ist das, was keinen Bestand hat und wankelmütig ist, nicht seiend, μὴ ὄν. Dies bedeutet, daß der oben genannte (vom sammelnden λόγος aus gesehene) Überfluß des Seins für das griechische Denken das μὴ ὄν ist, das, was der οὐσία widerspricht. *Deswegen läßt sich das Beiläufig-sein von der griechischen Wesenserfahrung des Seins her nicht positiv denken, sondern nur ausgrenzen, nämlich aus den Grenzen des λόγος, der nur von der ständ-igen Anwesenung, d.h. von dem, was sich in die Grenzen eines εἶδος sammeln läßt, angesprochen wird.* Das Gegenteil des Beiläufig-seins, das Sein καθ’ αὐτό oder Selbst-Ständig-sein, ist eine Seinsweise, die sich einem herrschenden Ausgang fügt (und deshalb ein eigenes αἴτιος hat) und insofern dem Notwendig-sein oder zumindest der Regel-mäßigkeit entspricht. Das An-sich-seiende läßt sich vom Logos in ein von einem Ausgang beherrschten Aussehen einsammeln, das dann noch ausgesprochen werden kann. “Selbst-Ständig-keit” oder “Selbst-gemaheit” ist als Übersetzung von καθ’ αὐτό “An-sich-sein” vorzuziehen, denn auf die Ständigkeit und die

Selbst-Beherrschung der Anwesenung (durch eine ἀρχή) kommt es an, die durch einen Logos vernommen zu werden vermag.

In der oben zitierten Passage kann αἰεὶ nicht mit “Immerwährendem” oder dergleichen übersetzt werden, da es dabei in *erster* Linie nicht auf die ewige Dauer ankommt, wie dies naheliegt und schon in der Tradition ausgelegt worden ist. Heidegger legt das αἰεὶ auf folgende Weise (mit Bezug auf *Phys.* II 1 193a21-28) und in der Abgrenzung vom Beiläufigen als dem γινόμενον ἀπειράκις aus:

Aber das sog. Ewige heißt griechisch αἰδίων - αἰδίων; und αἰεὶ besagt nicht nur das “Immerzu” und “ohne Unterlaß”, sondern zuerst das Jeweilige - ὁ αἰεὶ βασιλεύων = derjenige, der *jeweilen* Herrscher ist, *nicht* etwa der “ewig” Herrschende. Im αἰεὶ ist es auf das Verweilen und zwar im Sinne der Anwesenung abgesehen; das αἰδίων ist das von sich her ohne sonstiges Zutun und *deshalb* möglicherweise ständig Anwesende. (...) das gibt den Fingerzeig zur rechten Deutung des Gegenbegriffes des γινόμενον ἀπειράκις; was entsteht und vergeht, ist griechisch gedacht Jenes, was bald an-, bald abwest, und zwar ohne Grenze <τὸ συμβεβηκός>; aber πέρα ist philosophisch gedacht nicht Grenze im Sinne des äußerlichen Randes, nicht das, wobei etwas aufhört. Grenze ist je das Grenzende, Bestimmende, Halt und Bestand Gebende, das, wodurch und worin etwas anfängt und ist. Was grenzenlos an- und ab-west, dies hat *von sich her* keine Anwesenung und verfällt der Bestandlosigkeit. (...) Das Entscheidende liegt vielmehr darin, daß das eigentlich Seiende von ihm selbst her anwest und deshalb als das je schon Vorliegende - ὑποκείμενον πρῶτον - angetroffen wird; das Unseiende dagegen west bald an, bald ab, weil es ja *nur* auf dem Grunde des schon Vorliegenden anwest, d.h. *bei* diesem sich einfindet oder ausbleibt. Das Seiende (im Sinne des “Elementaren”) ist das “Immer >da<“, das Unseiende ist das “Immer-fort”, wobei das “Da” und “Fort” auf dem Grunde der Anwesenung, nicht im Hinblick auf die bloße “Dauer” gemeint sind. (*Wegmarken* ²1978 267f, ¹1967 339f)

ἐπιστήμη μὲν γὰρ πᾶσα ἢ τοῦ αἰεὶ ἢ τοῦ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ. πῶς γὰρ ἢ μαθήσεται ἢ διδάξει ἄλλων; δεῖ γὰρ ωρίσθαι ἢ τῶ αἰεὶ ἢ τῶ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, οἷον ὅτι ωφέλιμον τὸ μελίκρατον τῶ πυρέττοντι ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ. τὸ δὲ παρὰ τοῦτο οὐχ ἕξει λέγειν, πότε οὔ, οἷον νουμηνία, ἢ γὰρ αἰεὶ ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ καὶ τὸ τῆ νουμηνία, τὸ δὲ συμβεβηκός ἐστι παρὰ ταῦτα. (VI 2 1027a20-27)

Jedes Verstehen ist nämlich das von Verweilendem oder von dem, das zumeist so ist. Wie denn anders könnte man lernen oder lehren? Es ist nämlich notwendig einzugrenzen entweder nach dem Verweilenden oder nach dem, was zumeist so ist, z.B. daß Honigmilch für den Fieberkranken zumeist nützlich ist. Das, was neben diesem der Fall ist, läßt sich nicht sammeln und sagen, wann nicht, z.B. bei Neumond, denn es ist immer oder zumeist so und deswegen auch bei Neumond. Das Beiläufige ist neben diesen Fällen.

Das Verstehen, das Sichauskennen, richtet sich auf das, was selbstständig anwest und deshalb ständig oder zumeist so ist, wie es ist. Es sammelt das, was sich ereignet, in die Regel ein und gibt dem, was ist, Grenzen. Die Regel kann dem Zufälligen keine Rechnung tragen, da es das Unberechenbare ist. Weil das Beiläufige das Unsammelbare ist, das in die Grenzen einer Regel nicht hineinpaßt, ist es auch das Unlernbare und Unlehrbare, es liegt neben der Regel und ereignet sich einmal so, einmal anders. Das Lehrbare, als das, was sich regel-mäßig sagen läßt, ist der Logos in der Gestalt des sehenlassenden Miteinanderredens ($\acute{\alpha}\pi\acute{o}\phi\alpha\nu\sigma\iota\varsigma$). Die Materie als der sichereignende Überfluß des Seins widersetzt sich dem verstehenden Sammeln des Logos, sie entzieht sich dem eingrenzenden Sammeln und läßt das Beiläufige entweder so oder so an- und abwesen. Sie ereignet sich und geht dadurch den Menschen an, ohne daß er verstünde, d.h. ihr Ereignen in eine Regel sammeln und sich damit in ihr auskennen könnte. Der lehrende Logos kann im Miteinanderreden und Durchsprechen nicht das weitergeben, was sich nicht sammeln und eingrenzen läßt. Das unlehrbare Beiläufige ist auch das Grenzenlose und Unendliche in einem echten phänomenologischen Sinn, denn es ist das überflüssige Ereignis des Seins, der An- und Abwesenung schlechthin, dem sich letztlich die Menschen fügen müssen. Die Fuge des Überflusses jedoch übersteigt den metaphysischen Logos. Der Logos übersteigende Fug ist die Materie, die sich wiederum keinem Logos, weder herstellendem noch betrachtendem, fügt. Der Blick der $\tau\acute{\epsilon}\chi\nu\eta$ auf das $\acute{\epsilon}\iota\delta\omicron\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\upsilon$ kann nur das erblicken, was sich einer Regel konform verhält, die Materie als das Formlose verhält sich ihrem Wesen nach nicht kon-form, nicht mit Form ($\acute{\epsilon}\iota\delta\omicron\varsigma$), weil sie kein Aussehen ($\acute{\epsilon}\iota\delta\omicron\varsigma$) hat und keinen Anblick bietet. Sie entzieht sich vielmehr den $\tau\acute{\epsilon}\chi\nu\eta$ -Blick und ist nie ein bloß vorhandener, zu

formender und so zu beherrschender Stoff. Der Stoff ist im Gegenteil die substantivierte Materie, das enteignete Ereignis des Überflusses des ansich-haltenden, ausständigen⁵ Seins.

Im 3. Kapitel des VI. Buches vertieft Aristoteles noch einmal die Betrachtung des Un-Wesens und der Ursache des Beiläufigen:

ὅτι δ' εἰσὶν ἀρχαὶ καὶ αἰτίαι γεννητὰ καὶ φθαρτὰ ἄνευ τοῦ γίγνεσθαι καὶ φθείρεσθαι, φανερόν. εἰ γὰρ μὴ τοῦτ', ἐξ ἀνάγκης πάντ' ἔσται, εἰ τοῦ γιγνομένου καὶ φθειρομένου μὴ κατὰ συμβεβηκὸς αἴτιον τι ἀνάγκη εἶναι. πότερον γὰρ ἔσται τοδὶ ἢ οὐ; ἐὰν γε τοδὶ γένηται, εἰ δὲ μὴ, οὐ. τοῦτο δ' ἐὰν ἄλλο. καὶ οὕτω δῆλον ὅτι αἰεὶ χρόνου ἀφαιρουμένου ἀπὸ μεμερασμένου χρόνου ἔξει ἐπὶ τὸ νῦν. (VI 3 1027a29 - b1)

Daß es herrschende Ausgänge und Ursachen gibt, die auftreten und verschwinden ohne Entstehen und Vergehen, ist offenbar. Wenn es nämlich nicht so ist, dann wird alles notwendig sein, nämlich sofern vom <jeden> Aufgetretenen und Verschwundenen notwendigerweise eine nicht beiläufige Ursache sein <geben> muß. Ob nämlich dieses sein wird oder nicht. Wenn dieses entsteht dann schon, wenn nicht, dann nicht. Und dieses wiederum, wenn etwas anderes <eintritt>. Und so es ist offenbar, daß von einer eingegrenzten <bestimmten> Zeit aus und fortwährend eine Zeit wegnehmend man bis zum Jetzt kommen wird.

Die herrschenden Ausgänge (ἀρχαί) und Ursachen (αἰτίαι) sind hier gedacht als Ausgangspunkte, die zugleich eine Reihenfolge von Umschlägen (μεταβολή) beherrschen, d.h. als Ursachen im Sinne von Kausalität. Diese ist eine beschränkte Bedeutung von Ursache, die grundsätzlicher gefaßt werden kann als "Jenes, was verschuldet, daß ein Seiendes *das* ist, was es ist."⁶ Aristoteles führt ein Argument ex negativo vor, das aufzeigt, daß, wenn alles Entstehende und Vergehende notwendige Ursachen haben, dann alles notwendigerweise hervorgehen muß aus dem, was schon hervorgegangen ist oder aus dem, was gerade jetzt hervorgeht.

⁵ Die Ausständigkeit des Seins ist das Leitthema im Denken Leo DümpelmannS. Meine Gespräche mit ihm sind hier zwischen den Zeilen anwesend.

⁶ Heidegger 'Vom Wesen und Begriff der Φύσις' in: *Wegmarken* 21978 S. 243 ¹1967 S. 315.

ὥστε ὅδε ἀποθάνειται νόσῳ ἢ βίᾳ, ἐὰν γ' ἐξέλθῃ, τοῦτο δ' ἐὰν διψήσῃ, τοῦτο δ' ἐὰν ἄλλο, καὶ οὕτως ἕξει εἰς ὃ νῦν ὑπάρχει, ἢ εἰς τῶν γεγονότων τι. οἷον ἐὰν διψήσῃ, τοῦτο δ' εἰ ἐσθίει δριμέα, τοῦτο δ' ἡτοῦ ὑπάρχει ἢ οὐ, ἦωστ' ἐξ ἀνάγκης ἀποθάνειται ἢ οὐκ ἀποθάνειται. ὁμοίως δὲ κ' ἂν ὑπερπηδέσῃ τις εἰς τὰ γενόμενα, ὁ αὐτὸς λόγος, ἤδη γὰρ ὑπάρχει τοῦτο ἐν τινι, λέγω δὲ τὸ γεγονός. ἐξ ἀνάγκης ἄρα πάντα ἔσται τὰ ἐσόμενα, οἷον τὸ ἀποθάνειν τὸν ζῶντα. ἤδη γάρ τι γέγονεν, οἷον τὰ ἐναντία ἐν τῷ αὐτῷ σώματι. ἀλλ' εἰ νόσῳ ἢ βίᾳ, οὐπω, ἀλλ' ἐὰν τοδὶ γένηται. (VI 3 1027b1-11)

So daβ dieser <Mann> sterben wird durch Krankheit, oder durch Gewalt, wenn er hinausgeht. Und dieses, wenn er dürstet, und dieses wiederum, wenn etwas anderes eintritt. Und so wird man ankommen bei dem, was jetzt hervorgeht, oder bei etwas <schon> Entstandenem. Z.B. wenn er dürstet, dieses aber, wenn er Salziges iβt. Aber dieses ist entweder so hervorgegangen oder nicht, so daβ notwendigerweise er entweder sterben wird oder nicht <durch Gewalt>. Auf ähnliche Weise gilt dieselbe Rede, wenn man übergeht zum Entstandenem, denn etwas geht in etwas hervor, ich meine das Entstandene. Alles, das sein wird, wird also aus Notwendigkeit sein, z.B. daβ das Lebende sterbe. Denn schon ist etwas entstanden, z.B. das Entgegengesetzte im selben Körper. Aber ob durch Krankheit oder durch Gewalt, ist noch nicht bestimmt, sondern erst wenn diese bestimmte <Ursache> entsteht <auftritt>.

Das Beispiel zeigt, wie anhand unserer Erfahrung, geschlossene, notwendige Kausalketten ad absurdum führen, denn vom Jetzt oder von einem vergangenen Zeitpunkt ist etwas schon entstanden, das die Ursache des Todes eines Mannes mit Notwendigkeit bestimmen würde, ohne daβ beilaufigerweise eine andere Ursache auftreten könnte, die die angenommene notwendige Kausalkette auβer Kraft setzte. Wenn der Tod eines Mannes durch Gewalt schon durch sein Essen vom Salzigen besiegelt ist, wäre es dann unmöglich, daβ etwa der gegessene Fisch beilaufigerweise giftig war, so daβ, statt hinauszugehen, er an einer Vergiftung stirbt, die “Entgegengesetztes” in seinem Körper freisetzt. Daβ Ursachen auftreten können ohne Entstehen, heiβt gerade, daβ sie nicht notwendig, d.h. beiläufig, sind. Eine solche Ursache kann sich anders verhalten, entweder so oder so, sie selbst hat keine notwendige Ursache, auf die sie zurückgeführt werden könnte:

δηλον ἄρα ὅτι μέχρι τινὸς βαδίζει ἀρξῆς, αὕτη δ' οὐκέτι εἰς ἄλλο. ἔσται οὖν ἢ τοῦ ὀπότερ' ἔτυχεν αὕτη, καὶ αἴτιον τῆς γενέσεως αὐτῆς ἄλλο οὐδέν. ἀλλ' εἰς ἀρχὴν ποίαν καὶ αἴτιον ποιῶν ἢ ἀναγωγὴ ἢ τοιαύτη, πότερον ὡς εἰς ὕλην ἢ ὡς εἰς τὸ οὐ ἔνεκα ἢ ὡς εἰς τὸ κινήσαν, μάλιστα σκεπτέον. (VI 3 1027b11-16)

Es ist offenbar also, daß bis auf irgendeinen bestimmenden Ausgang, aber nicht weiter in einen anderen. Dieser wird sein der Eins-von-beiden-ereignende, und eine weitere Ursache der Entstehung hat er nicht, sondern solche Zurückführung führt in einen irgendwie gearteten Ausgang und Ursache, und ob in eine materielle oder in ein Umwillen oder in eine Bewegungsursache muß vor allem untersucht werden.

Diese Zeilen schließen das 3. Kap. und damit die Erörterung des Ausschlusses des Beiläufigen aus der Prima Philosophia. Es wird hier nicht “erkenntnistheoretisch” argumentiert, daß man eben nicht alle Ursachen wissen kann, sondern daß es beiläufige Ursachen gibt, die jäh und unverhofft auftreten oder verschwinden. Die erklärende Ursachenkette bricht immer ab, ist immer dem plötzlichen Auftreten des Beiläufigen und zufällig Einfallenden ausgesetzt. Drei Arten von “ersten” Ursachen sind genannt, die an einer anderen Stelle zu behandeln sind. Die Frage, die sich nun für uns stellt ist die: Wie hängt die Ursache des Beiläufigen in der Materie mit der Tatsache zusammen, daß es beiläufige, jäh auftretende und verschwindende Ursachen gibt?

Die Materie, so haben wir gesagt, ist der Überfluß des sich ereignenden Seins, das zufällige Ursachen (der sogenannten Nebenwirkungen) sowie Ursachen zufällig zuschickt. Diese beiläufig zugeschickten Ursachen sind wiederum herrschende Ausgänge für einen Umschlag (μεταβολή) im Seienden. Das Verstehen vom Seienden ist auf diese Ausgänge und Ursachen angewiesen, vom Ereignis des Seins selbst jedoch ist es überwältigt. Der Überfluß des Seins überwältigt das Verstehen, das das beiläufig zugeschickte schlicht hinnehmen muß, denn man kann sich im Beiläufigen grundsätzlich nicht auskennen. Das Verstehen wird durch den Blick auf das εἶδος offengehalten, das für Aristoteles in erster Linie ein εἶδος τοῦ ποιητοῦ, ein Vorbild für das Herzustellende und in zweiter Linie ein εἶδος φύσει ὄντος, ein Vorbild für ein von der Physis her Seiendes ist. Dieser Blick eröffnet dem

Menschen seine Zukunft als Seinkönnen, denn er kann sich auf das erblickte εἶδος als τέλος entwerfen. (Das Entsprechende gilt auch für das handelnde Verstehen, die ἐπιστήμη πρακτική.) Das Beiläufige andererseits tritt jäh auf oder verschwindet genauso plötzlich, überfällt den Menschen und macht womöglich seinen Entwurf zunichte.

II.v Die ständ-ige Anwesenung der Polis und ihres Bewohners

Wie verhält sich nun das Wesen der πόλις zum (Un-)Wesen des Beiläufigen? Das Wesen der πόλις hat sich oben (I) herausgestellt als das Umwillen des Wohllebens, das durch die Autarkie, die selbstständige und selbstbeherrschende Sorge, in sein τέλος gestellt wird. Die Autarkie beruht vor allem auf herstellendem Umgang. Die ποίησις als die ἐπιστήμη ποιητική bildet das Fundament sowohl für die Polis (ontisch) als auch für das Aristotelische (und Platonische) Denken überhaupt (ontologisch). Die ἐπιστήμη ποιητική gibt das Vorbild ab für das Verstehen überhaupt, die ἐπιστήμη πρακτική und die ἐπιστήμη θεωρητική werden von der ἐπιστήμη ποιητική her bestimmt. Jene ist das Sichauskennen in denjenigen Tätigkeiten, die kein selbstständiges Hergestelltes (ἔργον) neben der Tätigkeit selbst zustandebringen, und ist damit gleichsam ein privativer Modus der ἐπιστήμη ποιητική. Letztere ist das Sichauskennen unter dem Seienden, wenn man weder herstellt noch handelt, d.h. wenn man lediglich betrachtet, und ist deshalb gewissermaßen ein noch privativerer Modus der ἐπιστήμη ποιητική.

Um das Wesen der Polis genauer zu fassen, müssen wir die drei genannten (sekundären) Umwillen derselben wieder heranziehen. Diese sind die Fortpflanzung (γένεσις), der Schutz (σωτηρία; auch Rettung und Sicherheit) und der tägliche und ubertagliche Umgang (s.o. i Das Wesen der Polis im Ausgang von Aristoteles Πολιτικῶν A 1). Die Autarkie der Polis umfaßt alle drei Umwillen, und diese sind ineinander verschränkt. Die Fortpflanzung zieht die Erziehung (παιδεία) nach sich und bedarf des ‘polit-sei-lichen’ Schutzes der Polis sowohl wie der

technischen Herstellung. Die Sicherheit der Polis bedarf z.B. des Nachwuchses an tapferen Männern sowohl wie der Herstellung von Waffen und dergleichen. Und die Herstellung muß sowohl gesichert als auch durch den Nachwuchs an Bevölkerung getragen werden. Alles in allem steht die auf Autarkie bedachte Polis immer schon im Telos, *den festen Bestand ihrer selbst einzurichten und zu sichern*. Dieser feste Bestand als τέλος ist aber nichts anderes als ihre *ständige Anwesenheit* (Vorhandenheit). Das Wohlleben der Polis ist eine Einrichtung, die die Mittel zur Erreichung ihrer jeweiligen Umwillen zur Verfügung stellt. Das Wesen der Polis als das letztendliche Umwillen des Wohllebens liegt ‘der Physis gemäß’ in der ständigen Anwesenheit desselben.

Was aber bedeutet genauer: ‘der Physis gemäß’, und wie wirkt die Physis ein helleres Licht auf das Wesen der Polis in ihrer ständigen Anwesenheit? Und ferner: mit welchem Recht können wir sagen, daß das Beiläufige nicht in dieses Wesen hineingehört, sondern vielmehr sich zu ihm als sein Unwesen verhält?

Wir erinnern uns: Aristoteles sagt nach seinem Gang durch die verschiedenen ‘Entstehungsstufen’ der Polis:

ἐκ τούτων οὖν φανερόν ὅτι τῶν φύσει ἡ πόλις ἐστὶ, καὶ ὅτι ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῶον (A 1 1253a3-4)

Aus all diesem ist es offenbar, daß die Polis ein von der Physis her Seiendes ist, und daß der Mensch von der Physis her ein Polis bewohnendes Lebendes.

Was ist ein “von der Physis her Seiendes”? Des Aristoteles Φυσικὴ befaßt sich mit einer Wesensbestimmung der φύσις bzw. des von der φύσις her Seienden und gibt sie zunächst an als ἀρχὴ κινήσεως τοῦ κινουμένου καθ’ αὐτό, als die ausgängliche Verfügung über die Bewegtheit eines von ihm selbst her Bewegten (vgl. z.B. 192b20-23). Die ἀρχὴ ist hierbei der Ausgang, der über das, was von ihm ausgeht, auch verfügt, sie hat einen Herrschaftsbereich und zwar beherrscht sie die Bewegtheit eines von ihm selbst her Bewegten, und d.h. sie schließt das Gegenteil des καθ’ αὐτό, das Beiläufige, aus der Bewegung heraus. Wie paßt nun diese Wesensdefinition des φύσει ὄν auf die Polis? In welchem Sinne ist die Polis ein von ihm selbst her Bewegtes und aus

welchem Ausgang? Sie ist ein Miteinander von zeugender, schutzgewahrender, verkehrender, gebrauchender und herstellender Bewegung, die es auf das Telos eines autarken, d.h. selbstbeherrschenden, wohllebenden Miteinanderseins abgesehen hat, d.h. das Umwillen des Wohllebens sammelt und beherrscht die Selbstbewegung der Polis.

Die φύσις wird indes von Aristoteles gleichwohl und wesenhafter als μορφή gedacht, worin er die iberlieferte Bestimmung der φύσις als ύλη, als Materie aufhebt. Die ganze Bemühung des 1. Kapitels des 2. Buches der Φυσική zielt eben auf diese Wesensbestimmung der φύσις als μορφή. Was besagt aber μορφή?

Μορφή darf nicht mit Form iberersetzt werden im Gegensatz zur Materie als formlosem Stoff, sie ist vielmehr eine Art der (ständigen) Anwesenung, d.h. der ούσία, und nichts Seiendes. Zum Einen heißt μορφή, wie Heidegger ibersetzt⁷, *Gestellung in das Aussehen* (εἶδος) als Bewegtheit (κίνησις) unter dem Leitbild des Aussehens. Zum Anderen ist diese gestellende Bewegtheit ein Gang oder Unterwegs-sein (ὁδός) vom Aussehen selbst her und durch sich selbst (καθ' αὐτό) auf das Aussehen des Selben zu, wie z.B. in der Fortpflanzung, wo ein Mensch aus einem Menschen entsteht (vgl. 193b8) oder ein Baum aus einem Baum, d.h. der Gang ist von einem von der φύσις her Seiendem zum einem von der φύσις her Seienden. Das Aussehen ist das Woher des Ganges selbst und nicht bloß ein παράδειγμα. Schließlich bestimmt sich die Bewegtheit aus der μορφή als Ruhe des gesammelten Aussehens, das der ούσία als *ständiger* Anwesenung am besten entspricht.

Die Polis als Bewegtheit ist die Gestellung in das Aussehen des Wohllebens und zwar von sich selbst auf sich selbst zu. Als Gestellung in das Aussehen entspricht die Polis bereits einer bestimmten Art der Anwesenung. Die Bewegung ist autark, d.h. durch die Polis selbst beherrscht. Das Wohlleben dient der Polis als εἶδος, als Aussehen eines Umwillen, das die Selbstbewegtheit der Polis ausganglich beherrscht. Die Polis ist selbstbewegt, denn es bewegt sie nichts von außen, sondern

⁷ ebd.

einzig aus ihrem eigenen Telos, und d.h. aus ihrer eigenen ἀρχή, heraus ist sie bewegt. Das selbstbeherrschte Wohlleben erfüllt die Wesensbestimmung der Polis gerade dadurch, daß es als Aussehen am ständigsten anwest. Die Bewegtheit der Polis, immer schon von diesem Aussehen beherrscht, steht schon in ihm als Her-gestelltem, als ἔργον; das Aussehen des autarken Wohlstandes ist ihr Im-Werk-stehen, ihre ἐνέργεια. Gleichwohl ist das Aussehen τέλος, sodaß die Bewegtheit der Polis sich auch ständig im τέλος hat und ist ἐντελέχεια.

Das Wohl des Wohllebens entstammt der Entsprechung zur beständigen Anwesenung; das Wohl ist Selbst- und Be-Ständigkeit und hat mit bloßem Wohlbefinden nichts zu schaffen. Das Sein der Polis als ein von der φύσις her Seiendes be-steht in der ständigen Anwesenung ihres Endes, vom Ende her hat sie ihren Seins-Bestand, d.h. ihre ἐντελέχεια. Das heißt freilich nicht, daß das τέλος der πόλις immer schon in sein Ende gegangen ist in dem Sinn, daß es sich in der πόλις immer "gut leben läßt", d.h. daß das Telos sich "verwirklicht" hat, sondern daß ihre Selbstbewegtheit immer eine Bewegung unter der vorbild-lichen Herrschaft des Aussehens und des Endes des beständigen, selbstbeherrschten Wohllebens ist. Die Selbstbewegtheit der Polis ist auf das Wohl des selbst-ständigen Lebens ausgerichtet, sie bewegt sich stets aus dem Verhältnis zu diesem Telos. Die Bewegung ist nicht nur eine Bewegung auf dieses Telos hin, sondern: in ihrer Bewegtheit steht die Polis immer schon in ihrem Ende als μορφή, denn sie ist eine ständige Gestellung in das Telos des guten Lebens. Das Leben in der Polis ist nämlich immer ein Leben und ein Gelebt-haben zugleich und hat sich deshalb schon im Ende. Das Entscheidende ist, daß das Leben der Polis aus dem Telos des Wohllebens ständig anwest. Als ständ-iges Wohlleben ist das Telos der Polis der Wohl-Stand. Aus dem Telos des Wohl-Standes heraus beherrscht die Polis sich selbst, d.h. ist αὐτο-ἀρχή. Der Wohl-Stand ist kein bloß bequemes Leben, sondern ein ständ-iges, aufspreizendes, das sich ständig in die Anwesenung stellt. Die αὐτάρκεια ist nicht in erster Linie die im herkömmlichen Sinn gedachte Selbstständigkeit und Selbstgenügsamkeit als die Unabhängigkeit von von außen kommenden Gütern und dergleichen,

sondern die Ständig-keit des Zusammenlebens, das die Polis *von sich aus* (καθ' αὐτό) aufstellt und so als selbstbeherrschte Bewegung anwesen läßt.

Von daher ist nun ersichtlich, warum das Beiläufige als das, womit sich nicht rechnen läßt, als unbeherrschte Bewegung und als das Eins-von-Beiden, das jedem Telos widerstrebt und es zunichte macht, zum Wesen der Polis nur als sein Unwesen gehört. Das Beiläufige als plötzlich und unregel-mäßig auftretender und verschwindender Ausgang einer Bewegung oder als das, was sich nur beiher einstellt, ist das, was vom Bestand der Polis als des Wohl-miteinander-lebens gerade möglichst ferngehalten werden muß. Das Beiläufige muß nicht ferngehalten werden, bloß weil es 'unangenehme Folgen' haben kann, sondern weil das ζῶον πολιτικόν ein ständ-iges Wesen ist, das sich und seinen Wohlstand vor allem mittels λόγος-geführten Wissens aufstellt. Daß der Mensch kein Tier ist, das nach dem Angenehmen strebt und das Schmerzhaftes vermeidet, heißt eben, daß er dem ersten Anfang des Abendlandes, nämlich dem Sein als ständiger Anwesenheit ent-spricht, indem er sein Leben ständ-ig aufrichtet. Das Beiläufige soll deshalb ständig in der Abwesenheit gehalten werden, auch wenn dies unmöglich ist, denn nur dasjenige kann ständig abwesen, was einer regelmäßigen Art der Anwesenheit entspricht. Nicht nur läßt sich das Beiläufige nicht verstehen - es gibt kein Sich-auskennen in ihm, es entzieht sich dem Logos, es läßt sich in kein Aussehen sammeln -, sondern es funkt herein und stört geradezu, wenn nicht das politische Telos selbst, dann aber die Beständigkeit seiner ἐντελέχεια, des Sich-im-Ende-*haben* eines bestandgesicherten Lebens. Als Störfaktor soll das Beiläufige - womöglich 'polit-sei-lich' - ausgegrenzt und getilgt werden, es gehört in die οὐσία nur unwesensgemäß hinein. Das heißt aber nicht, daß das Beiläufige als Seinsweise, als Art der Anwesenheit "aus der Welt geschaffen" wird noch geschaffen werden könnte, sondern daß es als das *ursprünglichste Unwesen* zur οὐσία auch dem τέλος der Polis widerspricht und entgegen-west. Von ihrem Wesen her ist die Polis darauf aus, das Beiläufige durch eine angemessene Einrichtung des Seienden in den Griff zu bekommen und es ihrer Selbstbeherrschung (αὐτάρκεια)

entsprechend möglichst zu beherrschen. Autark zu sein, heißt, sich dem Beiläufigen zu widersetzen.

Die griechische Erfahrung des Seins als (selbst-)ständiger Anwesenung entspricht dem Wesen der Polis - sonst könnte sie nicht ein von der φύσις her Seiendes sein. Die Selbst-Ständigkeit ihres Anwesens als Autarkie macht ihr Wesen aus. Erst die Autarkie gründet das gute Leben, das Gute des guten Lebens wird als seine Selbst- und Be-Ständigkeit griechisch erfahren und gedacht. Das Beiläufige hingegen läuft dieser Seinserfahrung zuwider und wird deshalb mit der Bezeichnung μή ὄν belegt. Die Seinsweise, worauf die Polis es in erster Linie abgesehen hat, ist die ποίησις, die wiederum vom εἶδος geleitet wird. Die ποίησις stellt in das Aussehen nicht durch die Bewegtheit eines Von-sich-her-bewegenden, sondern durch die Bewegtheit eines Herstellers. Das Holz z.B. wird in das Aussehen eines Bettgestells durch den Bettbauer gestellt, seine Bearbeitung schlägt allmählich aus in das anwesende Aussehen eines vorhandenen Bettes. Die ποίησις muß sich mit dem Bettbauen auskennen, sie muß die beiläufigen Ursachen, wie z.B. die Feuchtigkeit des Holzes, die eine unvorhergesehene Krümmung hervorbringen kann, möglichst fernhalten, und alle Aufmerksamkeit muß darauf gerichtet sein, daß genau die Bestimmungen des Aussehens 'Bett' dadurch in die Anwesenung kommen, daß sie als Grenzen in das Holz 'geschlagen' werden. Das Holz wird unter dem bereits zusammengelegten Leitbild des εἶδος in das Aussehen eines Bettes der ἐνέργεια nach ausgeschlagen, so daß am Ende der Ausschlag als ein Werk in seinem Aussehen steht. Τὰ συμβεβηκότα als die sich neben das Aussehen beiher einstellenden Besonderheiten, sollen nicht in die Anwesenung gestellt werden und können es auch nicht, weil zum Stellen ein εἶδος gehört. Ihrem Auftreten muß im Gegenteil durch das εἶδος geleitete Handeln möglichst entgegengewirkt werden. Die das Wesen der Polis bestimmende ποίησις läßt das συμβεβηκός nicht sein, sondern zielt im Gegenteil auf seine Ausgrenzung aus den Grenzen des jeweiligen εἶδος.

An dieser Stelle taucht eine weitere Frage auf: Wenn die Bewegtheit der Polis unter anderem durch die ποίησις gekennzeichnet ist, wie kann

die Polis ein von der φύσις her Seiendes sein, denn gerade die ποίησις ist für Aristoteles als Art der Anwesenung von der φύσις abgegrenzt. Zwei Aspekte müssen berucktigt werden: erstens, daß die Polis selbst ein von der Physis her Seiendes ist und zweitens, daß der Mensch der Physis gem polissbewohnend ist. Zum ersten Aspekt: Die Polis als eine Weise des Miteinanderwohnens umfaßt den besorgenden Umgang ihrer Bewohner; d.h. der Umgang, einschließlich der ποίησις, gehört zur Selbstbewegtheit der Polis unter dem Leitbild des Wohllebens. Zum zweiten Aspekt: Der Mensch selbst bewegt sich selbst, d.h. φύσις-gem, unter dem Leitbild der drei genannten Umwillen des Lebens: der Fortpflanzung, des Schutzes, des Umgangs, die wiederum im Aussehen des Wohllebens der Polis in ihrem Telos als Bewegtheit stehen. Die ποίησις selbst ist um des Lebens willen, d.h. die herstellende (machende) Tätigkeit stellt nicht nur z.B. ein Bettgestell her, sondern stellt das Leben des herstellenden Menschen selbst her in die Anwesenung, sofern das Bettgestell ihm irgendwie nützt. Die ποίησις ist deshalb der selbst-her-stellenden Selbstbewegtheit des menschlichen Lebens gem, und d.h. φύσις-gem, auch wenn sie als Seinsweise gerade nicht die φύσις ist.

II.vi Überfluß des Ereignisses des Seins

Bisher haben wir gesehen, daß das Wesen der Polis durch Aristoteles aus der Entsprechung zum Sein als ständiger Anwesenung, als οὐσία, gedacht wird. Das συμβεβηκός als das Unbeständige ist das beinahe μὴ ὄν. Dieses μὴ ὄν wiederum ist der Überfluß des Ereignisses des Seins, ein bloßer Seinsfunke wie die Sternschnuppe, die, jäh erscheinend und verschwindend, zwar anwest in der Unverborgenheit aber auf gänzlich beiläufige Weise, nebenher, ohne εἶδος und um keines τέλος willen. Der Überfluß als die Ausstandigkeit des Seins selbst (d.h. als Ausstandigkeit der οὐσία) hält sich an sich und gibt gleichsam nur Funken von sich - nebenbei.

Der Mensch als ζῶον πολιτικόν ist das Lebende, das auf den festen Bestand seiner Existenz bedacht ist; das beständige Aussehen des Wohllebens leitet seine Handlungen als τέλος. Durch seine ποίησις

wird der Mensch der, wer er ist, er versteht sich von seiner *ποίησις* her. Indem er das Herzustellende in das Ende seines Aussehens stellt, stellt er sich selbst in die Anwesenung als Hersteller. Sein Stand in der Polis ist durch das gegeben, was er herstellt, was er in die Anwesenung hervorbringt, anwesen läßt. Seine politische Existenz ist ein Ausstehen in der Polis als Hersteller eines so und so Aussehenden, seien es nun Töpfe, Schuhe, eingeführte Waren, Reden, Schriften oder Siege. Hiermit wird natürlich der engere Begriff der *ποίησις* erweitert, um jede andere Art von Her-Stellen und -Bringen, wie z.B. die Erwerbs-*τέχνη κτητική* des Handels (*ἐμπορική*), zu umfassen. Alles, was sich nicht in das Aussehen eines Hergestellten stellen läßt, ist für den Stand des politischen Menschen etwas Beiläufiges, sein Stand als Wer⁸ ergibt sich nur aus der immer wieder veranlaßten Ausgrenzung von Beiläufigem, das die Her- und Bestellung hindert. Er versteht sich aus dem zuverlässigen Umgang mit Seiendem, das sich kraft seines verfügbaren Ausgangs nicht anders verhalten kann oder zumindest zumeist sich nicht anders als vorgestellt verhält. Der polisbewohnende Mensch bringt das sich regelmäßig verhaltende Seiende durch die *δύναμις* seiner *τέχνη* unter seine Herrschaft.

Der Ort des Beiläufigen, wie wir oben sahen (iv Der Ausschluß des Beiläufigen aus der Metaphysik (Met. VI 2. und 3. Kap.)), ist die *ύλη*. Auch die *ύλη*, das Gegenteil der *μορφή*, wird von Aristoteles von der Gestellung in das Aussehen her gedacht und zwar als ihr Entzug (*στέρησις*), d.h. als die Abwesenung der Gestellung, als das Fehlen des *εἶδος* als *ἐντελέχεια*. Gerade im Fehlen des *εἶδος* bleibt die *ύλη* ständig darauf bezogen, denn Fehlen des *εἶδος* ist Anwesenung desselben *als* Abwesenung und nicht einfach nichts, d.h. die *ύλη* ist Eignung *zu* (*δυνάμει*) dem Aussehen. Die *ύλη* läßt sowohl die beiläufigen Ursachen als auch - als Geeignetes - die Gestellung in das Aussehen durch das Aussehen selbst (*φύσις*) oder durch den Hersteller (*ποίησις*) zu. Nur in Bezug auf die Gestellung in das Aussehen ist die *ύλη μορφή*

⁸ Zum Wer vgl. mein Buch *Der Mann: Geschlechterontologischer Auslegungsversuch der phallogologischen Ständigkeit* insbes. §§ 5ff.

und zwar als ihr Entzug; als Ursache des Beiläufigen und des Un-selbstständigen ist sie amorph, εἶδος-los und deshalb auch das Unwesen der φύσις.

Das ζῶον πολιτικόν muß die ὕλη, was auch immer sie im Einzelfall bedeuten mag, meistern, um selbst selbstständig zu werden. So z.B. in einem Rechtsstreit muß der Mann, der vor dem Gericht spricht, die ὕλη seiner Zuhörer ‘verarbeiten’, um sie in die für seinen Fall günstige Stimmung zu versetzen, er muß der Stimmung Rechnung tragen und versuchen, die Zuhörer umzustimmen⁹. Da die Stimmung als ein Eins-von-Beiden-sich-Ereignendes unbeständig ist und jederzeit zufällig, grundlos umschlagen kann, ist der Redner ihrer Beilufigkeit ausgesetzt. Die Gestimmtheit kann nicht in einem εἶδος zuverlässig versammelt und so zum Stand gebracht werden, selbst durch die πρῶξις der Aufführung etwa einer Tragödie; sie läßt sich nicht in den Stand eines Aussehens stellen, sie ist der an-sich-haltende Entzug jedweder μορφή und ist daher auch kein von der φύσις her Seiendes. Trotz der Widerspenstigkeit der Gestimmtheit ist der Gerichtsredner oder Rhetoriker bemüht, sie durch vertrauengewinnende Kunstgriffe zu lenken und eine ihm günstige Umstimmung hervorzubringen. An der Gestimmtheit des Miteinanderseins stößt die τέχνη an ihre Grenze im sichentziehenden Beiläufigen, im μὴ ὄν. Da jedoch die Polis ihrem Wesen gemäß auf dem festen Bestand ihrer selbst als ihrem Telos gründet, gilt die Gestimmtheit als das, worin es - ‘leider’ - kein zuverlässiges Sichauskennen gibt. Die Rhetorik ist gewissermaßen eine versuchte τέχνη des Beiläufigen und insofern eine unmögliche τέχνη.

Auch der um seinen Stand in der Polis bemühte Mann richtet sich nach der ständigen Anwesenheit der εἶδη und strebt gegen die Funken des dazwischen funkenden Ereignisses des μὴ ὄν von der Materie her danach, an hergestellten und sonstwie erworbenen Seienden seinen eigenen Selbst-Stand zu errichten und diesen Halt als Wer zu sichern. Er stellt *sich* in den Stand eines Mannes, der ein so und so regel-mäßig aussehendes Seiendes als ein Ständiges hervorbringen kann (d.h. fähig

⁹ Vgl. meinen Aufsatz *Seinkönnen und Gestimmtheit* insbes. Abschnitte IV-V.

dazu ist). Seine Anwesenung in der Polis ist das Zeigen von sich als einem selbst-ständig Könnenden. Das griechische Verb ἀποφαίνεσθαι enthält nämlich eine entscheidende Doppeldeutigkeit: einmal heißt es das Sehenlassen eines Seienden von ihm selbst her in der Rede, zum anderen aber heißt es sich mit seinem Können sehen lassen. Dieses ist auch das Sehenlassen eines Seienden von ihm selbst her, nämlich das Sehenlassen des Mannes von dem Beständigen an ihm selbst her. Das Sich-sehenlassen des Mannes in der Rede ist dann sein Ruf und zwar vorzüglich als der Ruf eines Berufs. Das Beruf-haben ist das Sich-im-Ende-haben eines Mannes. Im Beruf steht er in einem Aussehen, worin er zum Stand als Ständiges kommt. Das Im-Beruf-stehen als Aussehen ermöglicht sein Im-Ruf-stehen als Ansehen in der Rede der Polis. Diese Rede hält sich zumeist auf bei dem ständigen Aussehen eines Mannes oder bei dem, was dieses Aussehen angeht und steigert oder beeinträchtigt. Der Entzug des Aussehens ist das Versagen des Mannes in der Polis, der Mann fällt zurück auf die bloße Eignung-zu..., wo es ihm nicht gelingt, sich an die ständige Selbstanwesenung der Polis anzugliedern. Seine besorgende Bewegtheit in der Polis ist ἐνέργεια in dem Sinn, daß er im Werk als das, was er zu Stande bringt und was ihm einen Ruf einbringt, ständig steht; seine Bewegtheit *ist* nur vom Ende des Hergestellten und Ständigen her.

Warum verlieren wir uns in Ausführungen über das Aussehen des Mannes in seinem Beruf? Um zu zeigen, was es für den Mann heißt, ein von der Physis her polisbewohnendes Lebendes zu *sein*, und d.h. in die Anwesenung als ein Beständiges selbst-ständig (καθ' αὐτό) und eben nicht beiher anzuwesen. Es ist nämlich kein Zufall, daß ἀποφαίνεσθαι auch Sich-zur-Schau-in-seinem-Selbst-ständigen-Können-stellen bedeutet, denn dieses Sichzeigen entspricht der οὐσία, nun auf den Mann selbst rückbezogen. Kein Können zu haben, heißt, un-selbst-ständig, tendenziell ein μὴ ὄν, ein politisch Nichtseiendes zu sein.

Und warum ist die Rede nicht gleichermaßen von der Frau? Weil es eben der Mann ist, der 'natürlich' die Wesensbestimmung des Menschen als polisbewohnend auf herausragende Weise erfüllt. Die πόλις ist Geschichtsstätte des Mannes. Sie kann dies nur sein, weil die

Wesensbestimmung des Menschen als $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\nu \acute{\epsilon}\chi\omicron\nu$ mit der als $\zeta\hat{\omega}\omicron\nu \pi\omicron\lambda\iota\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$ ‘geschichtlich-natürlich’ verschränkt ist. Es ist allein der freie Mann, der $\pi\omicron\lambda\iota\tau\eta\varsigma$, der diese beiden ineinander verschränkten Wesensbestimmungen im vollen Maß erfüllt, denn nur er ist politischer Wortführer, der in der Lichtung der politischen Öffentlichkeit steht. Aus der Lichtung der Öffentlichkeit heraus werden die Männer ausgewählt, deren Schicksal es ist, als geschichtliche Personen, als Maskentrager des Geschicks, aufzutreten.

Aber auch der durchschnittliche $\pi\omicron\lambda\iota\tau\eta\varsigma$ ist hervorragend gegenüber Frau, Kind und Sklaven (vgl. z.B. 1259b2-5). Der freie Mann behält einen Weitblick über den herstellenden Umgang der Polis im weitesten Sinn und ist für ihren Schutz zuständig. Der Weitblick ist ein Können, das sich nicht auf die Ausübung einer einzelnen Kunst beschränkt, sondern sich eben auf ein Sichauskennen in der von der Polis ausgeübten Herrschaft über das Seiende im Allgemeinen erstreckt. Dadurch wird der Logos zum $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma \rho\eta\tau\omicron\rho\iota\kappa\acute{o}\varsigma$, der in der Öffentlichkeit das Vertrauen der Mitbürger soll gewinnen und die politische Einrichtung des Seienden dadurch soll beeinflussen können.

Der Kern der geschichtlich als Polis ausgeübten Herrschaft über das Seiende ist die $\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\eta\mu\eta \pi\omicron\iota\eta\tau\iota\kappa\acute{\eta}$, das Sichverstehen auf das Hervorbringen im weitesten Sinn. Frauen und Sklaven haben ein Minderes an Führung durch den Logos, weil sie im politischen Zusammenleben nicht herausragen; sie ek-sistieren im politischen Sinn nicht, sie führen kein $\zeta\eta\gamma\upsilon\nu \kappa\alpha\theta\prime \acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{o}$, kein selbständiges Leben. Der geschichtliche Träger im eigentlichen (hervor-ragenden) Sinn sowohl des $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma \tau\epsilon\chi\nu\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ als auch des $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma \rho\eta\tau\omicron\rho\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ ist der Mann gewesen. Durch allen geschichtlichen Wandel der $\pi\acute{o}\lambda\iota\varsigma$ in die res publica und in den Staat der Neuzeit hat der Mann seine Vorrangstellung behalten. Erst seit der Französischen Revolution gerät diese fraglose Vorherrschaft in die Fragwürdigkeit.

In den letzten 200 Jahren sind es eben die metaphysisch bedingten politischen Herrschaftsverhältnisse, die in Frage gestellt werden. Marx rekurriert für seine Kritik am Kapital auf eine dem Aristotelischen Denken sehr naheliegende Wesensbestimmung des Menschen als

Arbeiter; das Kapital ist nichts anderes als verselbständigte, vergegenständlichte, entfremdete Arbeit. Weit davon entfernt, den Aristotelischen Wesenszusammenhang zwischen dem Logos und dem Herstellen zu verlassen, wird er im Marxschen Denken geradezu auf die Spitze getrieben, denn der λόγος als ἐπιστήμη ποιητική wird zur Wesensbestimmung des Menschseins schlechthin erhoben, nur mit dem Unterschied, daß es nun der praktisch tätige Mensch ist und nicht mehr der theoretisierende, der die Leitrolle übernimmt. Das heißt jedoch, daß Marx das technisch-politische Seinsverständnis nicht hinterfragt, sondern vielmehr eine andere, herrschaftsfreie Einrichtung *des* Seienden fordert, das wir Polis oder Gesellschaft nennen, innerhalb einer sonst nicht angetasteten Herrschaft über das Seiende als Ganzes. Marx fordert eine Gesellschaft, die auf nicht entfremdeter Arbeit beruht. Allein, läßt sich die Aufhebung der Entfremdung noch innerhalb der Metaphysik, auch in einer Zuspitzung derselben denken und damit geschichtlich werden? Wie ist die Entfremdung als das uns Angehende heute noch zu denken?

Auch die Frauenbewegungen haben seit 200 Jahren um ihren Einlaß in die Gesellschaft gekämpft. Es geht ihnen darum, daß Frauen als volle Polisbewohnerinnen anerkannt werden, einerseits im Hinblick auf die Anerkennung ihrer Arbeit (λόγος τεχνικός), andererseits im Hinblick auf Entscheidungsverfahren, die die Einrichtung der Polis betreffen (λόγος ῥητορικός). In diesem politischen Kampf wird keine neue Wesensbestimmung des Menschseins ausgearbeitet, noch wird eine metaphysische Wesensbestimmung, wie bei Marx, umgewandelt oder zugespitzt, sondern es wird gefordert, daß auch Frauen zu geschichtlich gleichgestellten Trägerinnen *einer* geschichtlichen Ausprägung der metaphysischen Wesensbestimmung des Menschseins werden. Insofern ist der Feminismus noch in der Metaphysik verwurzelt. Gleichwohl gibt es allerlei Andeutungen und Behauptungen, zum Teil auch aus dem Feminismus selbst, daß die Frau eines anderen Wesens sei als der Mann. Diese Andersheit der Frau hat auch Tradition, nach ihr sei die Frau weniger 'vernünftig', weniger 'logisch', 'empfänglicher', 'wankelmütiger', 'gefühlvoller', 'durch Liebe bestimmt', 'intuitiver' usw. Die Bestimmungen des Fraulichen als eines Weniger und eines

Mangels müssen vor dem Hintergrund der Metaphysik, und d.h. vom Sein als ständiger Anwesenheit her, gedacht werden, denn die metaphysische Tradition denkt das Weibliche als den Mangel an Mannhaftem und das Mannhafte wiederum als das standhaft, von sich her anwesende Menschliche. Griechisch erfahren wird das Mannhafte u.a. als das ποιεῖν-hafte gedacht und dem Weiblichen als dem παθεῖν-haften gegenübergestellt. Damit ist das Weibliche auch in der Metaphysik gewissermaßen aufgehoben - eben als das mangelhafte Andere der ποίησις. Wenn jedoch das Weibliche als das in der Metaphysik stets Untergeordnete durch keine wie auch immer geartete Umkehrung derselben zur Ehre zu kommen vermag, dann müssen die Metaphysik selbst und die dazu gehörende Vorherrschaft der Unverborgenheit fragwürdig werden. Erst dann könnte das Weibliche als das Andere zum Mannhaften in seiner eigenen, an sich haltenden Wahrheit sich offenbaren.

III. Seinkönnen und Gestimmtheit: In Auseinandersetzung mit Heideggers *Sein und Zeit* und des Aristoteles *Rhetorik*¹⁰

III.i Verstehen, Befindlichkeit und Entschlossenheit

Es geht dem Dasein um das eigene Seinkönnen. Das Dasein ist als existierendes frei für bestimmte Möglichkeiten seiner selbst. (GA24:391)

So lautet eine Stelle in der Marburger Vorlesung vom Sommersemester 1927 *Die Grundprobleme der Phänomenologie*.¹¹ Seinkönnen heißt zunächst einmal: “frei für bestimmte Möglichkeiten seiner selbst”. Das Freisein-für ist die Grundbestimmung der existenzialen Freiheit des Daseins, wie Heidegger sie in der Zeit um *Sein und Zeit* denkt. Das Freisein-für des Daseins ist ontologisch nur möglich, weil es *als* In-der-Welt-sein sich selbst *versteht*:

Das sich selbst Verstehen im Sein des eigensten Seinkönnens ist der ursprüngliche existenziale Begriff des Verstehens. (ebd.; H.i.O.)

Verstehen besagt genauer: *sich entwerfen auf eine Möglichkeit*, im *Entwurf* sich je in einer Möglichkeit halten. ... Das, *woraufhin* sich das Dasein entwirft, ist ein Seinkönnen seiner selbst. Das Seinkönnen wird im und durch den Entwurf primär enthüllt... (GA24:392 H.i.O.)

Das Verstehen und der Entwurf gehören wesenhaft zusammen, Sichverstehen heißt Sichentwerfen und zwar auf ein Seinkönnen. Das Dasein

¹⁰ Die ersten drei Teile dieses Aufsatzes sind zuerst erschienen in *prima philosophia* Bd. 3 Heft 1 1990 S. 52-66. Diese drei Teile wurden am 28. Mai 1988 in der Fachhochschule München (FB Sozialwesen Bogenhausen) vorgetragen.

¹¹ Martin Heidegger *Die Grundprobleme der Phänomenologie* Marburger Vorlesung Sommersemester 1927 *Gesamtausgabe* Bd. 24 (hg.) Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, Klostermann, Frankfurt 1975.

“wählt”, “übernimmt”, “ergreift” sein Seinkönnen, und wenn das jeweils ergriffen-gewählt-übernommene Seinkönnen des Daseins sein *eigenstes* ist, existiert es als *eigentliches*. Was aber heißt hier “ergreifen”, “wählen”? Deckt sich die Bedeutung dieser Wörter mit “übernehmen”? Könnte es sogar sein, daß das Dasein, weit davon entfernt, sich selbst auf ein Seinkönnen zu entwerfen, vielmehr in sein eigenstes Seinkönnen *geworfen* wird? Daß es nicht einmal sein eigenstes Seinkönnen übernehmen, geschweige denn ergreifen oder wählen kann? Wenn das Dasein in sein eigenstes, eigentlichstes Seinkönnen *geworfen* wäre, wie könnte es noch *frei* sein? Wie ist die menschlich Freiheit noch möglich ohne die Freiheit des Willens? Ruht die Willensfreiheit in einer wesenhafteren Freiheit des Daseins?

In der Zeit um *Sein und Zeit* fragt Heidegger noch transzendental¹², und d.h. hier: er fragt begründend nach Bedingungen der Möglichkeit. Er denkt in die tiefsten *Gründe* des Da-seins hinein. Dazu gehört, daß er auch fragt: “*Was macht das Verstehen als solches möglich?*” (GA24:405 H.i.O.) Und antwortet für die eigentliche, *entschlossene* Existenz, die ihre eigenste Möglichkeit ergriffen hat:

Verstehen gehört zur Grundverfassung des Daseins; das Dasein aber gründet in der Zeitlichkeit. ... Inwiefern *gründet der Entwurf in der Zeitlichkeit?* Das Verstehen ist primär zukünftig, sofern es auf sich selbst aus der ergriffenen Möglichkeit seiner selbst zukommt. (GA24:405f H.i.O.)

Die zeitliche Ekstase der Zukunft wird als die primäre für das sich-entwerfende Verstehen herausgesondert:

In diesem Zukommen auf sich selbst aus der eigensten Möglichkeit kommt das Dasein auf das, was es ist, zurück und übernimmt sich als das Seiende, das es ist. Im Zurückkommen auf sich selbst *holt* es sich mit all dem, was es ist, *wieder* in sein eigenstes ergriffenes Seinkönnen hinein. Der zeitliche Modus, in dem es, wie und was es *gewesen*, ist, nennen wir die *Wiederholung*. ... Die Entschlossenheit zeitigt sich als das wiederholende Auf-sich-zurückkommen aus einer ergriffenen Möglichkeit, in die das Dasein auf-sich-zukommend *vorgelaufen* ist. (GA24:407 H.i.O.)

¹² Vgl. Ekkehard Frantzki *Die Kehre: Heideggers Schrift ‘Vom Wesen der Wahrheit’* 1. Kapitel Pfaffenweiler ²1987.

Wir sehen, daß das Übernehmen und das Ergreifen *nicht* gleichbedeutend sind, und zwar deswegen, weil das Ergreifen in der zeitlichen Ekstase der Zukunft gründet, während das Übernehmen als Auf-sich-zurück-kommen in der Wiederholung in der Gewesenheit gründet. Das Übernehmen ergibt sich aus dem Gewählt- und Ergriffen-haben. Aber vielleicht verhält es sich umgekehrt: Kann es sein, daß erst die bedingungslose Übernahme des Schwersten der eigenen Geworfenheit die eigenste Möglichkeit sich aufzutun läßt?

Schließlich, um diesen kurzen, zusammengedrängten Überblick über die zeitlichen Ekstasen des eigentlichen Verstehens abzurunden, merken wir an, daß das Dasein sich *gegenwärtigt im Augenblick*:

Der Augenblick ist *ein Gegenwärtigen* von Anwesendem, das zum Entschluß gehörig die Situation erschließt... (ebd.)

Statt sich aus seiner Verstrickung in den Dingen zu entwerfen, erschließt das eigentliche Verstehen die gegenwärtig anwesende Situation aus der ergriffenen Möglichkeit, die es im Auf-sich-zukommen entschlossen gewählt hat. Die Zukunft hat den Vortritt in dieser frühen Heideggerschen Auslegung der Zeitlichkeit der Entschlossenheit, d.h. des eigentlich entwerfenden Sichverstehens.

Wir interessieren uns hier nicht für die Zeitlichkeit des uneigentlichen Verstehens. In ihm hat die Zukunft als vergessend-gegenwärtigendes Gewärtigen noch die Vorrangstelle inne, aber nur insofern als sie sich aus dem Besorgten als Zu-besorgendem bestimmen läßt, d.h. gewissermaßen als "Sachzwang" (vgl. GA24:409ff). Vielmehr kommen wir auf die bereits gestellte Frage zurück: Wird oder kann das Dasein in sein eigenstes Seinkönnen *geworfen* werden? Geworfen impliziert, daß das Dasein keine Wahl hat, sich selbst in seinem eigensten Seinkönnen zu wählen, sondern daß, über seinen freien Willen hinweg, seine Freiheit sich mit Gewalt *aufdrängt* als ein Seinkönnen, dem es nicht entgehen kann. Die Geworfenheit als Existenzial gehört indes Heidegger zufolge nicht zum Sich-und-Welt-erschließen des Verstehens, sondern zu dem mit dem Verstehen gleichursprünglichen Welt-Erschließungs-Modus der *Befindlichkeit* oder des *Gestimmtseins*. Wenn das Dasein sich-und-Welt gleichursprünglich durch das Verstehen und das Gestimmtsein erschließt, dann kann die Entschlossenheit nicht unabhängig von der

Befindlichkeit in ihrer vollen existenzial-ontologischen Bestimmtheit gedacht werden. Es muß einen Modus der Gestimmtheit - eine bodenlose “Grundstimmung”? - geben, der dem Verstehen der Entschlossenheit entspricht. Im Verstehen der Entschlossenheit versteht das Dasein, wer es eigentlich zu sein hat. Bevor wir uns dieser Frage zuwenden, müssen wir zuerst ins Gedächtnis rufen, wie die Befindlichkeit nach dem frühem Heidegger zu denken ist.

Sein und Zeit denkt das Gestimmtsein als einen Grundmodus des Da, worin dem Dasein offenbart wird, “wie einem ist” (SuZ¹³ § 29 S. 134):

Diesen in seinem Woher und Wohin verhüllten, aber in ihm selbst um so unverhüllter erschlossenen Seinscharakter des Daseins, dieses “Daß es ist” nennen wir die *Geworfenheit* dieses Seienden in sein Da... (SuZ:135 H.i.O.)

In der Geworfenheit ist das Dasein seinem Da faktisch überantwortet.

In der Befindlichkeit ist das Dasein immer schon vor es selbst gebracht, es hat sich immer schon gefunden, nicht als wahrnehmbares Sich-vorfinden, sondern als gestimmtes Sichbefinden. (ebd.)

Heidegger sagt an drei Stellen im § 29 (S. 134, 136, 139), daß die Erschlieungstragweite der Befindlichkeit die des Erkennens (und des Wollens) *überragt*, “weil die Erschließungsmöglichkeiten des Erkennens viel zu kurz tragen gegenüber dem ursprünglichen Erschließen der Stimmungen, in denen das Dasein vor sein Sein als Da gebracht ist.” (SuZ:134) Heidegger unterscheidet das (anschauende) Erkennen vom Verstehen dadurch, daß, während das Verstehen ein ursprünglicher existenziell-existenzialer Modus des *Welt*-erschlieens ist, das Erkennen “als Verhaltung der Seele, des Bewußtseins” (SuZ:202) einer unabhängigen, realen “Außenwelt” gegenüber im Welterschlieen des Verstehens gründet. Wir fragen dessen ungeachtet, ob der Erschlieungsmodus der Befindlichkeit selbst den des Verstehens übertrifft oder übertreffen kann.

Obwohl Heidegger mehrmals betont, daß das Verstehen stets gestimmt ist (z.B. “Verstehen ist immer gestimmtes.” SuZ:142, vgl. auch SuZ:339), drückt er sich umgekehrt umständlicher aus:

¹³ 15. Aufl. 1979.

Befindlichkeit hat je ihr Verständnis, wenn auch nur so, daß sie es niederhält.
(SuZ § 31 S. 142)

Oder:

Sofern die Befindlichkeit mit Verstehen gleichursprünglich ist, hält sie sich in einem gewissen Verständnis. Ihr entspricht eine gewisse Auslegbarkeit. (SuZ § 34 S. 160)

Warum die Vorsicht in der Ausdrucksweise? Warum ist von “sofern” und “entsprechen” die Rede? Wie kann das Dasein in bestimmten Befindlichkeiten ein Verständnis “niederhalten”? Warum sagt Heidegger nicht den schlichten Umkehrsatz: ‘Die Befindlichkeit ist immer verstehend’? Vermutlich weil die Befindlichkeit, obwohl mit dem Verstehen gleichursprünglich, in ihrer Erschließungs-*möglichkeit* nicht nur irgendwie ‘weiter’ als das Erkennen, sondern auch als das Verstehen selbst trägt. Gleichursprünglich bedeutete demnach, daß weder das Verstehen vom Gestimmtsein noch das Gestimmtsein vom Verstehen abgeleitet werden kann, d.h. daß weder das eine noch das andere sein anderes in sich ‘enthält’ oder ‘inkludiert’, so daß beide auf der gleichen (Grund-)Ebene des Erschließens des Da stehen. Gleichursprünglichkeit schließt es allerdings nicht aus, daß das Gestimmtsein ‘weiter’ in die Welt ‘hinein’ als das Verstehen tragen *kann*.

Allein, was heißt hier ‘weiter tragen’? Heidegger grenzt das Erkennen vom Verstehen dadurch ab, daß jenes das Phänomen des In-der-Welt-seins immer schon übersehen hat, während dieses Welt in ihrer Bedeutsamkeit erschlossen hat (SuZ:203). Das Verstehen versteht die Bedeutsamkeit von Welt. Was jedoch besagt ‘Bedeutsamkeit’?

Das Worin des sichverweisenden Verstehens als Woraufhin des Begegnenlassens von Seiendem in der Seinsart der Bewandnis ist das Phänomen von Welt. (...) Den Bezugscharakter dieser Bezüge des Verweisens [unter dem Zeug in seiner Bewandnis und zum Dasein in seinem Worumwillen ME] fassen wir als be-deuten. (...) Das Bezugsganze dieses Bedeutens nennen wir die Bedeutsamkeit. (SuZ:86, 87 H.i.O.)

Entscheidend ist hier zu merken, daß die verstehende Erschlossenheit von Welt nur als die Bedeutungsganzheit von innerweltlich Seiendem in seinem Bezug untereinander und zum Worumwillen des Daseins *ist*, d.h. nur *über* das Seiende zeigt sich Welt. Das Dasein ist vertraut mit Welt

über den Umgang mit Zeug, mit Seiendem. Die Gestimmtheit hingegen läßt sich in solchen Bezügen nicht zergliedern, sie ist immer ein Ganzes, auch wenn sie sich an einem Seienden ‘festmachen’ läßt, z.B. an der Grammophon-Platte, die gerade ertönt.

Die Sonderheit der Gestimmtheit gegenüber dem Verstehen liegt darin, daß jene eine Dimension von Welt offenbart, worin die Welt als Ganzes aufleuchten und alles Seiende in eine Bedeutungslosigkeit sich auflösen kann. Aus gewissen Grundstimmungen heraus erschließt das Dasein die Bodenlosigkeit des Ek-sistierens, worin die Unverborgenheit des Seins des Seienden, d.h. jeder verstandene, vertraute Halt am Seienden, in einen Abgrund wegfällt. Die Stimmung setzt sich dann über das Verstehen von Welt darüber hinweg. Der Wegfall vom Seienden in seiner Bedeutsamkeit ist das Aufleuchten des Nichts der Welt. Da das Verstehen immer auch “‘etwas können’” (SuZ S. 143), d.h. eine Weise des Existierens, ein “‘Sein-können’” (ebd.) beinhaltet, heißt der Wegfall der Bedeutsamkeit von Welt immer auch ein Entzug des Könnens. In der Gestimmtheit und im Verstehen liegt die *Zwiespältigkeit* der Erschlossenheit von Welt. Jeder Erschlieungsmodus erschließt eine andere Dimension. Sie können sich ergänzen oder aber in Widerspruch zueinander geraten.

Um das Gemeinte zu verdeutlichen, wenden wir uns einer knappen Erörterung der ausgezeichneten “Grundbefindlichkeit” (SuZ:189) der Angst zu, worin, wie Heidegger sagt, die Möglichkeit des zur Eigentlichkeit gehörenden Entschlusses liegt. Die entscheidende Stelle befindet sich im § 40 von *Sein und Zeit*, wo davon die Rede ist, daß in der Angst die “völlige Unbedeutsamkeit” (S. 187) von Welt aufflackert. Diese “Unbedeutsamkeit” wird an einer späteren Stelle von *Sein und Zeit* erläutert. In der Angst ist es einem so:

daß alles Zuhandene und Vorhandene einem schlechthin nichts mehr ‘sagt’. Es hat mit dem umweltlichen Seienden keine Bewandnis mehr. Die Welt, worin ich existiere, ist zur Unbedeutsamkeit herabgesunken, und die so erschlossene Welt kann nur Seiendes freigeben im Charakter der Unbewandnis. ... das besorgende Gewärtigen findet nichts, woraus es sich verstehen könnte, es greift ins Nichts der Welt... (SuZ § 68b S. 343)

Das “besorgende Gewärtigen” bezeichnet die uneigentliche Zukunft des alltäglichen Verfallenseins. Die Welt kann nur zur “Unbedeutsamkeit” herabsinken, weil das uneigentliche Verstehen sich aus dem Bewandniszusammenhang des Zeugs entwirft. In der Angst begegnet das Zeug so, daß es “*gar keine* Bewandnis mit ihm haben und es sich in einer leeren Erbarmungslosigkeit zeigen kann” (ebd.). Das Dasein *versteht* die Welt nicht mehr, wenn die Angst es aus der Bedeutsamkeit des Bewandniszusammenhangs herausreißt:

Die in der Angst erschlossene Unbedeutsamkeit der Welt enthüllt die Nichtigkeit des Besorgbaren, das heißt die Unmöglichkeit des Sichertwerfens auf ein primär im Besorgten fundiertes Seinkönnen der Existenz. (ebd.)

Dies besagt so viel wie: in der Befindlichkeit der Angst ist das (uneigentliche) Verstehen nur als Nicht-Verstehen, die sichhängstigende Erschlossenheit von Welt *übertrifft* die Möglichkeiten des Verstehens, d.h. des Sichertwerfens aus dem Seienden. Das Nicht-Verstehen von Welt ist die Voraussetzung dafür, daß das Dasein in die Möglichkeit eines Entschlusses geworfen werden kann. Das Nicht-verstehen ist allerdings ein Sich-nicht-*entwerfen*-können, sofern das Verstehen stets an die Zukunft als das Entwerfen auf ein Seinkönnen gebunden ist. Die Auszeichnung der Angst aber ist es, daß, indem sie das Dasein aus seinem alltäglich-besorgenden Halt in der vertrauten Welt herausreißt, so daß es die Welt nicht mehr versteht, sie in eins damit das Dasein vor die Möglichkeit seines eigensten Seinkönnens zurückholt:

Die Angst offenbart im Dasein das *Sein zum* eigensten Seinkönnen, das heißt das *Freisein für* die Freiheit des Sich-selbst-wählens und -ergreifens. (SuZ § 40 S. 188)

Die Angst eröffnet nur die *Möglichkeit* des Entschlusses. “Die Angst bringt nur in die Stimmung eines möglichen Entschlusses.” (SuZ § 68b S. 344) Wenn das Dasein im Zurückgeholtsein aus dem Besorgen durch die Angst sich zu sich entschließt, versteht es Welt wieder aus seinem eigentlichen Entwurf, aus seinem eigensten Seinkönnen heraus. Aber mit welchem Recht können wir, mit Heidegger, behaupten, daß die Angst das Dasein vor die Möglichkeit des Sich-selbst-wählens und -ergreifens bringt? Ist es denn so ausgemacht, daß die nichts mehr verstehende

Unheimlichkeit der Angst ein Seinkönnen überhaupt eröffnet? Woher die Gewähr, daß aus der Angst heraus der Wille überhaupt noch eine existenzielle Möglichkeit ergreifen kann? Kann das eigenste Seinkönnen überhaupt ergriffen werden? Was heißt ein Können als Existenzweise, das sich nicht am Seienden - weder am Zeug noch am Mitdaseienden - festmachen läßt? Es wäre ein Verstehen von Welt, das über das Erschließen von Bedeutsamkeit hinausginge. Ein solches Können und ein solches Verstehen würden kein Seiendes entbergen oder hervorbringen, sondern die Offenbarkeit des Geheimnisses von Welt, daß Es Sein gibt, bewahren.

Wir kommen damit auf die bereits gestellte Frage abermals zurück, nämlich: Wird oder kann das Dasein in sein eigenstes Seinkönnen *geworfen* (werden)? Nach der Auslegung in *Sein und Zeit* kann das Dasein nicht in die Eigentlichkeit, sondern in der Angst höchstens vor die *Möglichkeit* des eigensten Seinkonnens *geworfen* werden. Unterdessen jedoch hat sich die Lage des Fragens weiter verwickelt oder vielmehr verschoben, indem nicht mehr so sehr die Geworfenheit selbst, sondern der Wille und seine Ohnmacht im Zentrum stehen.

Die mögliche Ohnmacht des Willens mit sich an der Mächtigkeit der um-werfenden Stimmung der Angst:

An der eigentümlichen Zeitlichkeit der Angst... erweist sich die Möglichkeit der Mächtigkeit, durch die sich die Stimmung der Angst auszeichnet. In ihr ist das Dasein völlig auf seine nackte Unheimlichkeit zurückgenommen und von ihr benommen. (SuZ § 68b S. 344)

Hier interessiert nicht speziell die Zeitlichkeit der Angst, (die vor die “Möglichkeit eines *eigentlichen* Seinkonnens” (ebd.) bringt), sondern die schlichte Macht der Stimmung. Wir fragen, ob der Wille dieser Macht gewachsen ist.

III.ii Entschlossenheit und Gelassenheit

Auf späteren Strecken des Heideggerschen Denkwegs zeichnet sich ein anderer Stellenwert des Willens ab. Der 1944/45 niedergeschriebene Text “Zur Erörterung der Gelassenheit” setzt bekanntlich beim Wollen als dem Wesen des metaphysischen, vor allem Kantschen Denkens an, um über den Umweg des Wollens des Nicht-Wollens in den Bereich des

vom Willen losgelassenen Wartens zu gelangen. Der Bereich des transzendental-horizontalen Vorstellens wird zugunsten des Wartens auf die Gelassenheit verlassen. Der Terminus "transzendental" ist dem Kantschen Denken entliehen. Seine Tragweite geht jedoch über Kant hinaus und zwar so weit, daß sie über den Einfluß Husserls, dem der Zusatz "horizontal" zu verdanken ist, das frühe Heideggersche Denken selbst erfaßt. Die Überschrift des 1927 selbständig veröffentlichten Teils von *Sein und Zeit* lautet nämlich:

Die Interpretation des Daseins auf die Zeitlichkeit und die Explikation der Zeit als des *transzendentalen Horizontes* der Frage nach dem Sein (SuZ:IX meine Hervorhebung)

Bekanntlich hat Heidegger nach *Sein und Zeit* den Weg der transzendentalen Begründung der Frage nach dem Sein verlassen - was ein Hauptmerkmal seiner berühmten "Kehre" ausmacht. Es ist freilich kein Zufall, daß der *Gelassenheit*-Text, ein Feldweg Gespräch zwischen einem Lehrer, einem Forscher und einem Gelehrten, den Namen einer ausgezeichneten Stimmung, nämlich der Gelassenheit, trägt. Können wir dies als ein Anzeichen dafür nehmen, daß der Stellenwert der Angst auf dem transzendentalen Weg als die ausgezeichnete Stimmung, die vor den Entschluß bringt, zugunsten einer Stimmung, die nichts will und woraus kein Können erfolgt, aufgegeben wird? (Das Auswechseln der einen Stimmung durch die andere darf freilich nicht psychologisch-existenziell als Heideggers persönlicher Erfolg in "Angst-Bekämpfung" verstanden werden.)

Um das Verhältnis des *Gelassenheit*-Textes zu *Sein und Zeit* zu erörtern, führen wir die *einzige* Stelle in jenem Text an, wo ausdrücklich auf *Sein und Zeit* verwiesen wird. Es hat eine merkwürdige Bewandnis mit ihr. Der Gelehrte sagt:

Man müßte dann z.B. das Wort "Entschlossenheit" so denken, wie es in *Sein und Zeit* gedacht ist: als das *eigens* übernommene Sichöffnen des Daseins für das Offene... (*Gelassenheit* S. 59)

Der Lehrer vollendet diesen Satz des Gelehrten wie folgt: "als welches wir die Gegnet denken. (ebd. S. 59)" Der Einwurf des Gelehrten folgt wiederum unmittelbar einer Bemerkung des Forschers, der sagt, daß:

“alle diese Namen die Gelassenheit sogleich ins Willensmäßige mideuten.” (ebd. S. 58) Wie aber kann man sinnvollerweise behaupten, daß die Entschlossenheit in *Sein und Zeit* als “das *eigens* übernommene Sichoffnen des Daseins *für* das Offene, als welches wir die Gegnet denken” gedacht wird? Ist es nur das Man (“Man müßte...”), das den Unterschied zwischen der in *Sein und Zeit* gedachten Entschlossenheit und der in “Gelassenheit” gedachten nivellieren könnte? Ist der in *Sein und Zeit* gedachte Entschluß nichts Willensmaiges? Wie kann das Dasein in der Entschlossenheit sich selbst *willenlos wählen*? Oder bedient sich Heidegger des dramatischen Mittels eines Feldweg-Gesprächs als Selbstdistanzierung in der Weise, daß er einen Gelehrten *Sein und Zeit* gegen den Strich und man-haft lesen läßt? Gibt er uns hier einen Wink mit dem Zaunpfahl, der aufblitzen läßt, wie sehr der transzendente, in den Grund der Ermöglichung zurucksteigende Weg des Denkens in *Sein und Zeit* verlassen und zurückgelassen worden ist? Oder hat Heidegger hier einfach Schwierigkeiten, offen Selbstkritik zu üben?

Auch wenn schon in *Sein und Zeit* die Entschlossenheit als “eigentliche Erschlossenheit” gedacht wird, d.h. als “das verschwiegene, angstbereite Sichentwerfen auf das eigenste Schuldigsein” (SuZ §60 S. 296f), liegt im Moment des Sichentwerfens noch der Wille. Die klare Einsicht, daß “alles Wollen im Lassen gründet” (“Einführung in die Metaphysik” S. 16 Einschub), geht Heidegger erst viel später, in den 1940er Jahren, auf. Der Einschub auf S. 16 in der 1953er Druckfassung seiner 1935 vorgetragenen Vorlesung zeigt deutlich den Bruch, denn der eingefügte Satz: “Der Bezug zum Sein aber ist das Lassen.” (ebd.) läßt sich nicht in frühere Schriften - weder in *Sein und Zeit* noch in die als Ergänzung zu diesem gedachte *Einführung in die Metaphysik* - zuruckdeuten. Der Wille muß noch gebrochen werden, bevor ein solcher Satz einem Denker aufgehen kann.

Der Horizont des transzendentalen Vorstellens muß verlassen werden, wenn das Dasein in die Gelassenheit zur Gegnet eingelassen werden soll. Das einzige an dem zitierten Einwurf des Gelehrten, der noch an einen Entschluß denken läßt, ist die Wendung “*eigens übernommen*”. Das besagt so viel wie: die entschlossene Gelassenheit vereinzelt, aber

darf nicht willensmäßig - und schon gar nicht als eine Stimmung, die in ein "Ergreifen" einmündet - gedacht werden. Es wäre vielmehr der Wille, der sich aus der Entschlossenheit als Offensein-für... rettet, um wieder in das vorstellende (das Sein des Seienden verstehende) Denken zu flüchten. Das gelassen-willenlose Warten selbst wirft, oder vielmehr läßt das denkende Dasein in die Entschlossenheit ein.

Daß die schelmhafte Umdeutung der Entschlossenheit in die Kehre des Heideggerschen Denkens hineingehört und somit zum ausdrücklichen seinsgeschichtlichen Denken gehört, wird dadurch bestätigt, daß der Gelehrte seine Rede fortsetzt, indem er "das Wesen der Wahrheit" anführt. Der Forscher faßt dies dann zusammen:

Dann wäre das Wesen des Denkens, nämlich die Gelassenheit zur Gegnet, die Entschlossenheit zur wesenden Wahrheit. (ebd.)

Die Entschlossenheit ist nicht mehr eine zum eigensten Seinkönnen, (das noch ergriffen werden kann), sondern zur "wesenden Wahrheit". Und gerade im 1930er 'Vom Wesen der Wahrheit' betitelten Vortrag ortet Heidegger selbst seine Kehre. Der Ort der Gelassenheit als Entschlossenheit zur wesenden Wahrheit ist die Kehre. Die kehrige, vom Willen losgesagte Entschlossenheit ist das Sichöffnen des Daseins für das Offene der Gegnet. Kehrig wird nichts mehr ergriffen, sondern empfangend-wartend zugelassen. Die machtlose Macht der Stimmung wird 1944/45 erfahren als der Einlaß in die Gegnet des Seins. Erst die gelassen-wartende Stimmung überwindet das willensmäßige Verstehen des transzendental-horizontalen Vorstellens - von *Sein und Zeit!* Die Gelassenheit ist keine Stimmung unter anderen, noch erschöpft sie sich in der Bezeichnung "Grundstimmung"; vielmehr nennt sie eine durchstimmte Grundhaltung des Menschenwesens, die eine geschichtlich-nachmetaphysische genannt werden muß. Eine solche Grundhaltung ist ein Ethos in einem ursprünglichen, griechischen Sinn, der mit einer Ethik im heutigen Sinn nichts zu schaffen hat.

Das Willensmäßige erreicht bei Heidegger seine äußerste Zuspitzung in der Rektoratsrede 1933¹⁴, also in der Zeit, wo Heidegger sich

¹⁴ Martin Heidegger *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität* Frankfurt a.M. 1983.

universitär-politisch einschaltet. Die ganze Rede steht unter dem Zeichen des Wollens - die "*Selbstbehauptung* der deutschen Universität" muß *gewollt* werden und zwar "im Wesenswillen zur Macht" (S. 10). Wenn die Lehrerschaft und Studentenschaft das Wesen der deutschen Universität "von Grund aus wollen" (S. 9), dann müssen sie sich der "härtesten Selbstbesinnung" (S. 9), "Zucht" (S. 17, S. 18), "Strenge" (S. 17), und "Kampf" (S. 18) aussetzen.

Aus der Entschlossenheit der deutschen Studentenschaft, dem deutschen Schicksal in seiner äußersten Not standzuhalten, kommt ein Wille zum Wesen des Universität. (...) Das Volk fordert von sich und für sich in seinen Führern und Hütern die härteste Klarheit des höchsten, weitesten und reichsten Wissen. Eine studentische Jugend, die früh sich in die *Mannheit* hineinwagt und ihr Wollen über das künftige Geschick der Nation ausspannt, zwingt sich von Grund aus zum Dienst an diesem Wissen. (S. 15, 16, meine Hervorhebung)

Die hier angesprochene Entschlossenheit ist eine seinsgeschichtliche des deutschen Volkes, die sich der "Größe des [fernen griechischen] Anfangs" (S. 13) "fügt", und nicht mehr eine aus der Vereinzelung des einzelnen Daseins in einer Grundbefindlichkeit. Aus dem sichhängstigen Vereinzelten ist ein mannhaftes Wir geworden. Am Schluß der Rede kommt das Wollen noch einmal verstärkt zur Sprache und gipfelt in der euphorischen Äußerung:

Wir wollen uns selbst. Denn die junge und jüngste Kraft des Volkes, die über uns schon hinweggreift, *hat* darüber bereits *entschieden*. (S. 19)

Dies sagt Heidegger zwei Monate nach der Machtergreifung durch die Nazis. Wir sehen, daß ein enger Zusammenhang - wenn auch keineswegs eine Identität - besteht zwischen der willentlich gedachten Entschlossenheit von *Sein und Zeit* und Heideggers verheerendem politischem Irrtum 1933. Dieser Fehlgang ist nicht "für sich bedeutungslos" wie Heidegger 1945 mit gestellhaftem Blick auf seinen (heroischen?) Versuch, die "Wesensveränderung [der Wissenschaft] in reine Technik" aufzuhalten, behauptet (S. 39). Der Irrtum deutet *auch* auf eine Bankrotterklärung des geschichtlichen Stellenwerts des Willens angesichts der Übermacht des Gestells. Durch die Überspitzung der Willensmacht *ist* die Rektoratsrede vielmehr bereits ungewollt diese Bankrotterklärung. Darüber hinaus läßt die Rektoratsrede auf eine

Verfallenheit Heideggers an das Große und Hinausragende schließen, die bis in die Größe des abendländischen Anfangs zurückreicht. Vielleicht ist eben diese Größe geschichtlich fragwürdig geworden.

Nicht nur wegen der Nähe zu politischen Gefahren des Denkens - das Denken läßt sich seine Fragen durch politische Maßstäbe nicht vorgeben, sondern fragt *vor* jeder politischen, "ethischen", moralischen oder sonstigen Vorgabe; deshalb bleibt ja das Denken *immer* gefährlich - fragen wir: Woran scheitert der in *Sein und Zeit* eingeschlagene transzendente Weg? Er scheitert wohl irgendwie an der Ohnmacht des denkenden Willens. Es führt kein Weg über den Willen von der Uneigentlichkeit zur Eigentlichkeit. Das Mannhafte des Willens ist geschichtlich-wesenhaft nicht mehr gefragt. Der Wille will immer *etwas*, hält sich immer am ständig anwesenden Seienden, das ergriffen werden kann. In das Nichts kann er nur greifen, wenn er sich mit leeren Händen zufrieden gibt. Und dennoch will er sich nicht dem "Zufall" (ebd. S. 13) überlassen, sondern fügt sich der "innersten Notwendigkeit des Daseins" (ebd.). Mit den Begriffen "Notwendigkeit" und "Zufall" sind wir allerdings im Herzland der Metaphysik angelangt.

Doch um dieser Frage nachzugehen, müssen wir den gescheiterten Versuch eines Übergangs vom zweiten zum dritten Abschnitt des ersten Teils von *Sein und Zeit* heranziehen, der im schon früher zitierten Band 24 der *Gesamtausgabe* abgedruckt worden ist.

III.iii Das Scheitern an der Temporalität

Das Schlüsselwort zum dritten Abschnitt des ersten Teils von *Sein und Zeit* lautet: *Temporalität*. Die letzten drei Paragraphen der 1927er Marburger Vorlesung handeln von der Temporalität und zwar als der "Bedingung der Möglichkeit des Seinsverständnisses" GA24:429) (von Seiendem):

Es gilt zu begreifen, wie aufgrund der die *Transzendenz des Daseins begründenden Zeitlichkeit* die *Temporalität* des Daseins *Seinsverständnis ermöglicht*. (ebd. H.i.O.)

Was aber heißt diese "Transzendenz", die durch die Temporalität begründet werden sollte?

Weltverständnis als Daseinsverstandnis ist Selbstverständnis. Selbst und Welt gehören in dem einen Seienden, dem Dasein, zusammen. ... Zur Grundverfassung des Seienden, das je meines ist, das je ich *selbst* bin, gehört das In-der-Welt-sein. Selbst und Welt gehören zusammen, sie gehören zur Einheit der Verfassung des Daseins und bestimmen gleichursprünglich das "Subjekt". Mit anderen Worten, das Seiende, das wir je selbst sind, das Dasein ist das *Transzendente*. (ebd. S. 422/3 H.i.O.)

Heißt die Tatsache, daß Heidegger nach 1930 sich veranlaßt sieht, den transzendentalen Weg von *Sein und Zeit* zu verlassen, daß selbst das transzendente Dasein die Zeit als den Sinn vom Sein irgendwie nicht erreichen kann?

Wir können hier nicht den ganzen, sich langsam entfaltenden Gedankengang Heideggers wiedergeben, sondern müssen uns darauf beschränken, das Wesentliche für unsere Frage nach dem Scheitern des transzendentalen Wegs von *Sein und Zeit* herauszuheben. Die Ausarbeitung dieses Scheiterns beinhaltet freilich keine beseitigende Kritik an Heideggers Denken, denn Kritik kann nur das Festgefugte einer Theorie und nicht das im Frag-würdigen bleibende Fragen eines Denkwegs treffen.

Heidegger will zeigen:

Der *ekstatische Charakter der Zeit ermöglicht den spezifischen berschrittscharakter des Daseins, die Transzendenz* und damit auch die Welt. (ebd. S. 428 H.i.O.)

Die Ekstasen der Zeitlichkeit (Gegenwart, Zukunft und Gewesenheit) sind nicht einfach Entruckungen in das Nichts, sondern Entruckungen zu einem Horizont, nämlich zu den temporalen horizontalen Schemata der Ekstasen. Die Aufgabe ist, das horizontale Schema der Ekstasen, d.h. den *Horizont*, auszulegen.

Die *Transzendenz des In-der-Welt-seins gründet* in ihrer spezifischen Ganzheit *in der ursprünglichen ekstatisch-horizontalen Einheit der Zeitlichkeit*. (ebd. S. 429 H.i.O.)

Heidegger unternimmt es, den Horizont exemplarisch an der charakteristischen Zeitlichkeit des Umgangs mit Zeug zu erlauern, und zwar indem er die Praesenz als den Horizont der Gegenwart in der zeitlichen Struktur des Umgangs mit Zuhandenem aufzeigt. Diese zeitliche

Struktur ist das behaltend-gewärtigende Gegenwärtigen, das das Verstehen von Zeug in seiner Zuhandenheit als ein Bewendenlassen und damit das *Verstehen des Seins* dieses Seienden erst ermöglicht (S. 432). Das Zeug wird als Um-zu aus einem Gegenwärtigen verstanden, das erst ein gewärtigendes Entwerfen auf das Zu-Besorgende ermöglicht. Was besagt aber Praesenz im Unterschied zur Gegenwart als der Horizont derselben?

Alles, was im Gegenwärtigen begegnet, ist aufgrund des in der Ekstase schon entrückten Horizontes, Praesenz, als Anwesendes, d.h. auf Anwesenheit hin verstanden. Sofern Zuhandenheit und Abhandenheit so etwas wie Anwesenheit und Abwesenheit, d.h. so und so modifizierte und modifikable Praesenz bedeuten, ist das Sein des innerweltlich begegnenden Seienden praesential, und das heißt grundsätzlich temporal entworfen. *Sein verstehen wir demnach aus dem ursprünglichen horizontalen Schema der Ekstasen der Zeitlichkeit.* (ebd. S. 436 H.i.O.)

Praesenz als Horizont besagt An- und Abwesenheit. Als Horizont ermöglicht sie Gegenwart und Gegenwärtigen und damit den verstehend-bewendenlassenden Umgang des Daseins mit Zeug. (Bewendenlassen heißt: Zeug in seiner Bewandnis bei... verstehen.) Zeug kann nur zuhänden oder abhänden gekommen sein aufgrund von An- und Abwesenheit. Das Dasein kann Zeug nur vermissen, weil es absent, d.h. abwesend, nicht praesent, ist. Es kann Zuhandenes nur gegenwärtigen, weil es an-west. Die Anwesenheit, (die ihr Negatives, die Abwesenheit einschließt), erweist sich somit als die Bedingung der Möglichkeit von alltäglich-*verstehendem* Besorgen, d.h. als die Bedingung der Möglichkeit von *Seinsverständnis*. Am Ende seiner Ausführungen faßt Heidegger sie zusammen auf eine Weise, die zeigt, daß der Aufweis der Temporalität als der Horizont des im Grund uneigentlichen Seinsverständnisses keineswegs zu Ende gedacht worden ist:

Eine hinreichend ursprüngliche Interpretation seiner <des Seinsverständnisses> Grundfassung überhaupt, d.h. die Herausstellung der Zeitlichkeit als solcher, muß den Boden abgeben, um aus der Zeitlichkeit, genauer aus dem horizontalen Schema der Zeitlichkeit, der Temporalität, die Möglichkeit des Seinsverständnisses aufzuklären. (ebd. S. 444)

Die Ausfüh­rungen zur Unzuhandenheit, Fehlen, Vermissen, Nichtvorfinden, Ab­senz von Zeug, die dem eben zitierten Passus vorangehen, sind nach Heidegger dazu da, um “auf einem Umweg zumindest eine *Vorstellung* davon zu verschaffen, wie im Gehalt der zur Zuhandenheit gehörigen Praesenz ein Reichtum verwickelter Strukturen liegt” (ebd. S. 439 meine Hervorhebung). Selbst diese Schilderung der Temporalität in ihrer Negativität bleibt unvollständig:

Wir sind nicht vorbereitet genug, um in dieses Dunkel vorzudringen. (ebd. S. 443)

Die Marburger Vorlesung enthält nicht mehr die weitere Entfaltung der Temporalität als des Horizontes des Seinsverständnisses. Das Scheitern der Vollendung des ersten Teils von *Sein und Zeit* rührt freilich nicht daher, daß Heidegger in seiner Vorlesung lediglich nicht mehr die Zeit hatte, schon Gedachtes vorzutragen. Wir müssen hier vielmehr vermuten, daß die Weiterführung seiner Ausfüh­rungen überhaupt unmöglich war und ist. An dieser Stelle, nach der zusammengedrängten Wiedergabe Heideggerscher Gedankengänge, sind wir auf uns selbst als Denkende zurückgeworfen, um eine wenn auch nur vorläufige Einsicht darein zu erlangen, warum das Denken der Temporalität als den transzendentalen Horizont der Frage nach dem Sein, und d.h. nach dem Verstehen von Sein, scheitern muß.

Es fällt auf, daß Heidegger in seiner in mehrfacher Hinsicht unvollständig skizzierten Auslegung der Temporalität nur den Horizont der Gegenwart für den gegenwartigenden Umgang mit Zeug in Betracht zieht. Damit bildet das durchschnittlich-alltägliche Besorgen bei der Zeugganzheit, d.h. der Hauptmodus des Verfallenseins, den Ausgangspunkt für seinen Aufweis. Warum ist das so? Warum bildet nicht ein Modus der Eigentlichkeit diesen Ausgang? Ist es nicht erst die Eigentlichkeit, die in die Erfahrung des Seins als Sein einläßt? Muß nicht in erster Linie der Horizont für die (eigentliche) Erfahrung des Seins als solchen aufgezeigt werden? Oder hat das eigentliche Dasein diesen Horizont schon erblickt und bedarf deshalb keiner transzendentalen Hinführung und Begründung? Ist die in *Sein und Zeit* praktizierte transzendentale Begründung noch aufklärerisch gedacht?

Das Sein, das im Umgang mit Zeug verstanden wird, ist das Sein des Zeugs selbst. Dies fügt sich zusammen in der Weltlichkeit von Welt, die als Bedeutungsganzheit des Bewandtniszusammenhangs ausgelegt wird. Nur für *diese* verstandene Weltlichkeit und für *dieses* verstandene Sein bildet die Temporalität von An- und Abwesenheit - zumindest zunächst - den Horizont. Nur innerhalb des temporalen Horizonts des besorgenden Umgangs wird Sein verstanden. Heißt das, daß, wenn das Denken diesen noch metaphysischen Horizont verläßt, es unverständlich wird, sogar daß dann Sein sich nicht mehr verstehen läßt? Ist es nicht gerade die Eigentlichkeit, die, recht verstanden, den Bezug zum Sein eröffnen soll - oder vielmehr dieser Bezug selbst *ist*? Und ist es nicht gerade die Angst, die die Weltlichkeit der Welt, für deren Verständnis die Temporalität den Horizont bildet, *unverständlich* macht? Sprengt nicht die Eigentlichkeit und schon die vor die Möglichkeit der Eigentlichkeit stellende Angst den Horizont von *Sein und Zeit*, so daß eine Begründung der Seinerschlossenheit in ihrer vollen Breite in der Temporalität unmöglich wird? Schafft nicht eben die Angst in *Sein und Zeit* den Sprung in die Bodenlosigkeit des Seins? Und vollends: Ist es denn so ausgemacht, daß das Dasein das Sein *verstehend*¹⁵ erschließt?

Der Boden des Seinsverständnisses ist immer das Seiende selbst, das Seinsverständnis macht sich an Seiendem (in *Sein und Zeit*: das Zeug) fest. Der temporale Horizont, von dem die Rede ist, ist ein Horizont für die An- und Abwesenheit *von Seiendem*. Es fällt auf, daß Heidegger in *Sein und Zeit* und anderswo häufig von Seinsverständnis spricht aber meines Wissens niemals von Seinsbefindlichkeit. Seinerschlossenheit wird sogleich mit Seinsverstehen gleichgesetzt. Ist der Bezug des Daseins zum Sein immer verstanden, oder gibt es eine ausgezeichnete Befindlichkeit oder Befindlichkeiten, worin das Sein selbst aufleuchtet und erschlossen wird, ohne verstanden zu werden? Für solche Befindlichkeiten verschwindet das Seiende als gegliedertes, bedeutungs-volles Ganzes, und das Seiende geht das Dasein

¹⁵ Zur Wesensbestimmung des Verstehens aus der *ποίησις* und der *χρησις* vgl. meinen Aufsatz 'Vom Wesen der Polis und vom Unwesen des Beiläufigen' in: *prima philosophia* Band 2 Heft 2 April 1989 185-216; s.o. in dieser Aufsatzsammlung.

stimmungsmäßig nur als ungegliedertes, unverstandenes oder vielleicht als völlig gleichgültiges Ganzes an.

Es kommt einzig und allein darauf an, den Bezug des Daseins zum Sein zu denken. Dieser eröffnet sich jedoch in bestimmten Befindlichkeiten. Deshalb kann Heidegger in einer Randglosse in *Sein und Zeit* zum Stichwort Angst vermerken:

d.h. Lichtung des Seins als Seins. (Randglosse a zu SuZ:322)

Die vollständige Stelle lautet:

Das Dasein ist eigentlich selbst in der ursprünglichen Vereinzelung der verschwiegenen, sich ^aAngst zumutenden Entschlossenheit.

Die Randglosse zeigt an, daß die Entschlossenheit unterdessen nachkehrig im Sinne von "Gelassenheit" gedacht wird, nämlich als die Entschlossenheit für den Einlaß in die Gegnet. Diese Angst steigt nicht mehr nur aus der Uneigentlichkeit der Verlorenheit an das Zu-Besorgende auf, sondern aus der Eigentlichkeit selbst. Die Befindlichkeit der Angst wirft nicht mehr lediglich *vor* die (noch nicht verwirklichte) Möglichkeit des Eigentlich-sein-könnens, sondern wirft *in* die Entschlossenheit als Seinkönnen selbst, d.h. in die "Lichtung des Seins als Seins" und nicht in die Lichtung des Seins des Seienden. Diese Möglichkeit muß nicht noch "ergriffen" werden, sie *ist* schon im Sichhängstigen Angang des Seins. Der Bezug zur Wahrheit (Entborgenheit) des Seins wird durch eine bestimmte Befindlichkeit, die Angst, getragen, worin Welt nicht (mehr) verstanden wird. Das Sein wird nicht (mehr) verstanden, sondern befindlich erschlossen in einem äußersten Angang von dem, was überhaupt möglich ist, d.h. vom Endechomenalen¹⁶ des Seins als solchen. In der Angst der Eigentlichkeit

¹⁶ Endechomenon ist eine Parallelbildung zum Phänomen aus dem griechischen Verb ἐνδέχεσθαι, das "auf sich nehmen", "annehmen", "zulassen", "möglich sein" bedeutet. Endechómenos als partizipiales Adjektiv bedeutet "angänglich", "möglich". Im Endechomenon liegt ein Angang und deshalb ein Sichzeigen, ein Phänomen. Hier jedoch soll es das äußerste Phänomen und Möglichkeit, das Letztangängliche des Seins als solchen zur Sprache bringen. Der Mensch muß aber immer noch die Gabe des Seins selbst zulassen und auf sich nehmen, auch wenn er sie nicht hervorbringen kann. Zum Endechomen

liegt kein Seinsverständnis (mehr), sondern ein Seins-Befund. Der Seins-Befund erschließt das Sichbergende des Seins als solchen in seinem Entzug.

Nur wegen der weiteren Tragweite der Stimmung gegenüber dem Verstehen in die Dimensionalität des Seins selbst hinein, ist es möglich, daß das Dasein eigens durch sie nicht-verstehend in den Bezug zum Sein gesetzt wird. Um das endgültige Scheitern des transzendentalen Wegs der sukzessiv tiefer werdenden Begründung in *Sein und Zeit* aufzuzeigen, bedarf es eines Nachweises, daß die versuchte Letztbegründung des Da des Daseins in der Temporalität mißlingt und mißlingen muß. Damit wird zugleich gezeigt, daß das in *Sein und Zeit* gedachte Seinsverständnis gewissermaßen ein Mißverständnis ist, weil die Begründung nur für das uneigentliche Dasein einen Sinn hat. Der transzendente Weg von *Sein und Zeit* versucht noch, das uneigentliche Dasein sachte zur Erfahrung des Seins als solchen hinzuführen. Es bedarf aber mehr als einer transzendentalen Begründung, um in die Nähe zum Sein zu gelangen; es bedarf der Sprengkraft einer bodenlosen Grundstimmung, um das Dasein in die Unheimlichkeit zu entwerfen.

Das Mißlingen der transzendentalen Begründung der Zeitlichkeit in der Temporalität ist durch das Denken von *Sein und Zeit* bereits deutlich genug vor Augen geführt. Zum einen stellt es sich heraus, daß der gesuchte Horizont der Zeitlichkeit den Sinn des Seins nicht nur nicht aufklärt, sondern vielmehr zum Sein selbst zurückführt. Die Praesenz als der Horizont der Gegenwart stellt das Denken nur erneut vor die Frage nach dem Sein und zwar vor die Frage nach der Praesenz, d.h. nach der (ständigen) Anwesenheit, der οὐσία. Das Anwesen selbst hat keinen Horizont mehr, sondern gibt höchstens den Horizont für das Anwesen *des Anwesenden* her. Die Frage nach der Anwesenheit selbst wiederum führt notwendigerweise in die Frage nach dem Wesen der Wahrheit, denn die οὐσία waltet nur in der Lichtung der ἀλήθεια seit den Anfängen der Philosophie, die ständige An- und Abwesenheit sind

siehe auch mein Buch *Der Mann: Geschlechterontologischer Auslegungsversuch der phallogischen Ständigkeit* Frankfurt a.M. 1989 § 15.

Weisen der *Entbergung* von Seiendem. Von der Daseinsanalytik in *Sein und Zeit* führt kein Weg zur Aufklärung der Frage nach dem Wesen der Wahrheit, der nicht ein neuer Ansatz wäre. Heidegger muß ab 1930 einen neuen Weg suchen, der das Sein selbst in seiner Wahrheit in den Blick nehmen läßt.

Zum anderen aber erweist sich die Temporalität als ein zu enger Horizont für das Denken der Gestimmtheit. Schon die in *Sein und Zeit* gedachte Angst sprengt diesen Horizont, denn sie reißt das Dasein aus dem Seinsverständnis als dem Verstehen von Welt als Bewandtnisganzheit in das Nichts von Sein. Wie aber wird die Weltlichkeit von Welt erschlossen, wenn Zeug bedeutungslos wird und das Nichts der Welt aufleuchtet? Das Nichts der Welt wird unverstanden-befindlich erschlossen. Im Nichts indessen waltet die Wahrheit des Seins als Sein, d.h. in der Nichtigkeit von Weltverständnis waltet Welt in einer noch aufdringlicheren Weise als im alltäglichen Besorgen. Die Daseinsanalytik von *Sein und Zeit* ist eine Vorbereitung für die Seinsfrage im eigentlichen Sinn nur dadurch, daß sie vom Alltäglich-Durchschnittlichen des Verfallenseins in das äußerste der Angst und des Seins-zum-Tode führt, wo erst - d.h. im Ungeheuren - die Seinsfrage überhaupt gestellt werden kann.

III.iv Rhetorik als vertrauengewinnende Technik

Wo ist der Ort der *Rhetorik*? Was rechtfertigt ihre Bezeichnung durch Heidegger als die “erste systematische Hermeneutik der Alltäglichkeit des Miteinanderseins”? Was heißt im Kontext der *Rhetorik* Miteinandersein? Aristoteles erwähnt sogleich in den ersten Zeilen von Buch A seiner *Rhetorik*, daß “alle” (παντες) sich mehr oder weniger veranlaßt sehen, “sich zu verteidigen und anzuklagen” (ἀπολογεῖσθαι καὶ κατηγορεῖν; A1354a5-6¹⁷). Die Männer der πόλις sind bisweilen “Teilnehmer an der Volksversammlung oder Richter” (ἐκκλησιαστής καὶ δικαστής; A1354b7), sie sind immer wieder in Beratschlagungen (συμβουλᾶις; B1377b25) und Rechtsverhandlungen (δίκαις; B1377b26) involviert. Sind die Ratsversammlung (ἐκκλήσια) und das

¹⁷ Zitiert nach der von W.D. Ross herausgegebenen Ausgabe, Oxford 1959.

Gericht (δικαστήριον) nur zwei Orte in der πόλις unter anderen, wo Männer mit- und gegeneinander sprechen, oder gibt es gute Gründe dafür, diese Orte auszuzeichnen als Orte, wo das Reden ein besonderes Gewicht gewinnt, ja sogar wo der Logos in sein eigenstes Element kommt? Die Ekklesia und das Gericht sind entscheidende Orte der πόλις, denn an diesen Orten werden vermittels der Auftritte logosführender Männer Entscheidungen und Urteile gefällt. In der Ekklesia werden die Angelegenheiten der πόλις besprochen und beschlossen, im Gericht werden die Rechtsstreite zwischen den Bürgern der πόλις, den Politeis, entschieden. Aber nicht nur das: diese entscheidenden Versammlungen sind Orte, wo die pólitische Existenz der Männer untereinander überhaupt zur Sprache kommt und zwar in allen ihren Varianten und Facetten. Die pólitische Existenz wird so auf eine alltägliche Weise unter die Entscheidung gestellt.

Aristoteles nimmt sich eine besondere Aufgabe in seiner “Rhetorik” vor, nämlich die, die Rhetorik (ρητορική; A1354a1) als einen “entsprechenden Teil” oder “Gegen-Stück” (ἀντίστροφος; ebd.) der Dialektik, die sich mit der Logik des kategorialen λόγος beschäftigt, herauszuarbeiten in der Auseinandersetzung mit seinen Vorgängern, den Redekünstlern, die sich ausschließlich darum bemühten, Vertrauen (πίστος) zu erzeugen durch die Lenkung der Affektionen (πάθη) der Zuhörer. Für Aristoteles dagegen besteht die erste und Hauptaufgabe der Rhetorik darin, die rhetorischen Syllogismen, die ἐνθυμήματα (A1354a14), darzulegen und zu ordnen, denn diese bilden den “Corpus der vertrauenerzeugenden Beweisführung” (σῶμα τῆς πίστεως A1354a15). Seine Vorgänger beschäftigten sich dagegen zumeist mit dem, was “außerhalb der Sache” (ἔξω τοῦ πράγματος; ebd.) liegt. In den Versammlungen soll nämlich - zumeist auf Biegen und Brechen - Vertrauen (πίστος) erzeugt werden.

Πίστος hat auf Griechisch eine Bandbreite von Bedeutungen, die sich von “Treue”, “Glaube” und “Vertrauen” bis zur “Beweisführung”, “Vertrag” und “Treibündnis” erstreckt. Das entsprechende Verb lautet πείθειν, “überreden, überzeugen”; das entsprechende lateinische Verb ist persuadere, d.h. durch einen Rat überreden. Man darf den Begriff des

ἐνθυμήµα nicht auf eine Art der ‘logischen’ Beweisführung reduzieren; das Moment des Schaffens des Vertrauens bei den Zuhörern muß mit einbezogen werden. Die Bedeutungsbreite entspricht auch der Breite des Phänomens, da das Schaffen von Vertrauen und Glauben in einem Publikum sich keineswegs auf die Aufgabe einer der zur Diskussion stehenden Sache angemessenen Argumentation beschränken läßt, d.h. die Rhetorik darf nicht aufgefaßt werden als lediglich eine weniger strenge Form der Dialektik, oder der Logik, die gerade der Situation paßt, wo Entscheidungen den Reden, oft ohne die Gelegenheit zu einem genügenden Nachsinnen, folgen. Vielmehr denkt sie dem λόγος des alltäglichen Miteinanderseins nach und anerkennt, daß die Entscheidungen der πόλις nicht lediglich des sachlichen Überredens, sondern maßgeblich des Umstimmens durch den λόγος bedürfen.

Daß die Aussage-Logik zu kurz greift beim Versuch, Glauben und Vertrauen unter Männern zu erzeugen, hat bereits Platon deutlich erkannt. Aus dem Munde des Sokrates im frühen Dialog *Gorgias* läßt er die Rhetorik, weit davon entfernt, als eine Kunst (τέχνη) zu gelten, sich sogar als eine bloße Fertigkeit bestimmen, die darüber hinaus sich lediglich mit der κολακεία, der Schmeichelei der Menschen, beschäftigt. Diese Wesensbestimmung der Rhetorik bei Platon als (eine Art) Schmeichelei läßt freilich nicht ihre logisch-wissenschaftliche (epistemische) Behandlung zu. Aristoteles dagegen möchte dieses harte, der πόλις gegenüber unfreundliche Urteil Platons und das daraus folgende Versäumnis nachholen und die Rhetorik als eine Kunst (τέχνη) in seinem Denken unterbringen. Er bestimmt ja die Rhetorik, wie bereits oben zitiert, als ein “Gegenstück der Dialektik” (ἀντίστροφός τῆ διαλεκτικῆ; A1354a1), während Platons Sokrates sie für ein bloßes “Gegenstück der Kochkunst” (ἀντίστροφον ὀπσοποιίας; 465d) erklärt. Es ist wohl kein Zufall, daß gerade am Anfang der Aristotelischen *Rhetorik* das Wort “ἀντίστροφος” auftaucht als eine Andeutung des denkenden Gesprächs und der Auseinandersetzung mit dem älteren Text Platons. Auch wenn Aristoteles die Rhetorik als die “Künste der Reden” (τέχνας τῶν λόγων; A1354a12) und nicht, wie der frühe Platon, als eine bloße schmeichelnde Fertigkeit (ἐμπειρία; 462c), die nur dem

Annehmlichen und Genüßlichen das Wort redet, anerkennen will, muß er zugleich zugeben, daß die Rhetorik sich in eine Sparte der Logik (als *Téchnä* der vertrauenerzeugend-beweisführenden *Enthymämata* A1354a14-15) nicht restlos aufheben läßt, denn in den öffentlich-politischen Orten des Redens muß vor allem der Stimmung und ihrer Macht Rechnung getragen werden. Wenn man ausschließlich auf den logisch überzeugenden Aufbau der Rede, d.h. auf das sachlich-rechnende Maß der Ratio, setzt, liefert man sich der Gefahr aus, daß die Macht der Stimmung einen Strich durch diese Rechnung macht.

Auch wenn die Gesetze, wie auf dem Areiopagos in Athen, das “Reden außerhalb der Sache” (*ἔξω τοῦ πράγματος λέγειν*; A1354a22-23) verbieten, sieht Aristoteles ein, daß

ὁ δὲ ἐκκλησιαστὴς καὶ δικαστὴς... καὶ τὸ φιλεῖν ἤδη καὶ τὸ μισεῖν καὶ τὸ ἴδιον συμφέρον συνήρτηται πολλάκις, ὥστε μηκέτι δύνασθαι θεωρεῖν ἱκανῶς τὸ ἀληθές. (A1354b7-10)

der Ekklesiast und der Dikast... oft so sehr mit Zuneigungen und Abneigungen und eigenen Interessen verwickelt sind, daß sie nicht mehr fähig sind, das Wahre auf zureichende Weise zu betrachten...

Für Aristoteles kommt es darauf an, die Wahrheit, das Unverborgene - auch in der Ratsversammlung und im Gericht -, erkennend zu betrachten (*θεωρεῖν*). Deswegen wird der Untersuchung der *Enthymämata*, der der Rhetorik geeigneten *Syllogismen*, der Ehrenplatz im ersten Buch gewährt. Da dies so ist, kann Aristoteles die *Enthymämata* - die vom Wort her auch als die “Einfälle in das Herz” des Redners zu verstehen sind - von der durch Aristoteles schon behandelten *Dialektik* her entfalten und somit eine *Theorie* der *Enthymämata* im Buch A aufbauen:

δῆλον ὅτι ὁ μάλιστα τοῦτο δυνάμενος θεωρεῖν, ἐκ τίνων καὶ πῶς γίνεται συλλογισμὸς, οὗτος καὶ ἐνθυμηματικὸς ἂν εἴη μάλιστα, προλαβὼν περὶ ποιά τέ ἐστι τὸ ἐνθύμημα καὶ τίνας ἔχει διαφορὰς πρὸς τοὺς λογικοὺς συλλογισμοὺς. (A1355a10-14 meine Hervorhebung)

Es ist klar, daß derjenige, der am besten *theoretisieren* kann, woraus und wie der *Syllogismus* entsteht, auch am einfallreichsten (*ἐνθυμηματικὸς*) sein

wird, wenn er hinzunimmt, wie das Enthymama beschaffen ist und welche Unterschiede es zum logischen Syllogismus aufweist.

Um die Rhetorik auf die Ebene einer der πόλις nützlichen τέχνη zu heben und dem Vorwurf zu entgehen, sie sei eine bloße Fertigkeit, Vertrauen und Glauben und Stimmung in anderen hervorzubringen, bestimmt sie Aristoteles als das “Vermögen in jedem besonderen Fall, die möglichen Mittel der Vertrauen gewinnenden Überzeugung theoretisch zu erfassen” (δύναμις περὶ ἕκαστον τοῦ θεωρηῆσαι τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν; A1355b25-26). Damit will er sich von den in der πόλις genügend bekannten Bestrebungen distanzieren, mit jedem rechten und schlechten Mittel, Vertrauen in anderen herzustellen. Die Rhetorik sei demzufolge, sowohl für Aristoteles als auch für jedes Denken, das dem Wesensbereich der Technik entstammt, in der Hand des Technikers und könne sowohl zu guten als auch zu schlechten Zwecken eingesetzt werden. Eine Technik müsse höchstens noch durch eine Ethik ergänzt werden, die die Sollensanweisungen vorgibt und festlegt.

Das schließt aber nicht aus, daß zu den Mitteln, Vertrauen bei anderen zu wecken, d.h. zu überzeugen, nicht auch atechnische Mittel, “wie z.B. Zeugen, Untersuchungen (mit Hilfe der Folter), Dokumente und dergleichen” (οἷον μάρτυρες βάσωνοι συγγραπὰ καὶ ὅσα τοιαῦτα; A1355b36-37) gehören.

Der technischen Mittel “durch den λόγος Vertrauen zustande zu bringen, gibt es drei Formen” (διὰ τοῦ λόγον ποριζομένων πίστεων τρία εἶδη ἔστιν; A1356a1-2):

αἱ μὲν γάρ εἰσιν ἐν τῷ ἤθει τοῦ λέγωντος, αἱ δὲ ἐν τῷ τὸν ἀκροατὴν διαθεῖναι πῶς, αἱ δὲ ἐν αὐτῷ τῷ λόγῳ διὰ τοῦ δεικνύναι ἢ φαίνεσθαι δεικνύναι. (A1356a2-4)

Diese sind nun zum einen durch die brauchmaige Haltung des Redenden, zum anderen dadurch, den Zuhörer in irgendeine <bestimmte> Stimmung zu versetzen, und schließlich durch den Logos durch echtes oder scheinhaftes Beweisen.

Diese drei Formen (εἶδη) der Vertrauen gewinnenden Uberzeugungsmittel geben dann den Rahmen her für den Aufbau der ganzen Schrift. Buch A beschäftigt sich hauptsächlich mit der dritten Form aber auch

mit der ersten - vgl. aber das 9. Kap., das von der “Tugend und dem Schlechten, dem Schönen und dem Häßlichen” (ἀρετῆς καὶ κακίας καὶ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ A1366a23-24) spricht. Buch B beschäftigt sich zum Teil mit der ersten aber hauptsächlich mit der zweiten Form, aber auch am Schluß (ab dem 20. Kap.) wieder mit der dritten, und Buch C fast ausschließlich mit der zweiten. Die erste und zweite Form lassen sich nicht auseinanderhalten, da das Einstimmen der Zuhörer davon abhängt, wie der Redende in seiner Haltung erscheint.

Der ersten Form, der der gewohnten Haltung des Mannes in seiner politischen Existenz, kommt die kürzeste Behandlung zu. Zugleich aber mißt Aristoteles ihr eine große Bedeutung bei und behauptet entgegen den “τεχνολογούντοις” (Technologisten A1356a11) sogar,

σχεδὸν ὡς εἰπεῖν κζριωτάτην ἔχει πίστιν τὸ ἦθος (A1356a13)

es läßt sich beinahe sagen, daß die ethische Haltung die gewaltigste Überzeugungskraft besitzt.

Der redende Mann muß sich den Anderen auf eine Weise zeigen, die ihn als glaubwürdig erscheinen läßt, denn dem Mann mit (anscheinend) gutem Charakter wird “mehr und schneller” (μᾶλλον καὶ θῆπτον; A1356a7) geglaubt. Er muß “wie Jemand” (ποιόν τινα; A1356a10), d.h. als ein gewisser Wer¹⁸, erscheinen. Diese Erscheinung als Wer soll sich indessen nicht auf etwas “schon Vorgegebenes” (προδεδοξάσθαι; A1356a10) wie einen Ruf beschränken, sondern soll “durch den Logos” (διὰ τοῦ λόγου; A1356a9) selbst herstellbar, und d.h. technisch einrichtbar, sein. Erst die technische Einrichtbarkeit macht z.B. die Anleitung im 9. Kapitel des Buch A “sinnvoll”.

Das Wie-Jemand-erscheinen (ποιόν τινα φαίνεσθαι; B1377b26 & 29 & C1403b11) macht das Ethos, d.h. die gewohnte Dauerhaltung des Mannes in seiner politischen Existenz, aus. Dieses werhafte Als-Jemand-erscheinen-und-somit-Wer-sein fällt nach Aristoteles besonders in den “Ratsversammlungen” (συμβουλαῖς; B1377b25) der πόλις ins Gewicht, aber auch “vor dem Gericht” (ἐν ταῖς δίκαις; B1377b26).

¹⁸ Vgl. *Der Mann* § 5.

Insbesondere muß der Redner als besonnen, tugendhaft und wohlwollend erscheinen (B1378a8).

Der Hauptteil der “außerhalb der Beweisführungen” (ξω των ἀποδείξων; B1378a7) liegenden, Vertrauen erweckenden Techniken des Umstimmens betrifft jedoch nicht das Scheinen des männlichen Ethos allein, sondern die Möglichkeit, die Zuhörer in eine bestimmte Stimmung zu versetzen, d.h. sie auf eine bestimmte Weise zu stimmen. Der griechische Ausdruck heißt “πως διακεῖσθαι” (B1377b27), “irgendwie durchstimmen”. Διακεῖσθαι ist eine mediale Bildung und heißt “gestimmt sein, sich in einem Zustand befinden, in eine Lage versetzt sein”. Der Stamm keimai bedeutet “liegen, sich befinden”. Demnach besagt διακεῖσθαι “wie einem liegt”. Die Zuhörer liegen in einer bestimmten, um-fassenden Be-Findlichkeit und können durch den Logos des Redenden auch in eine bestimmte andere Stimm(ungs)lage versetzt werden. Griechisch erfahren, ist die Stimmung ein In-der-Welt-liegen als ein Sichbefinden in einer bestimmten Lage. Auf die Möglichkeit, das Wie-den-Zuhörern-liegt durch den Logos Einfluß zu nehmen, d.h. technisch zu manipulieren, kommt es Aristoteles zufolge vor allem im Gericht an (B1377b30). Die Berechtigung sämtlicher Analysen bestimmter Stimmungen in den Kapiteln 2 bis 11 des Buch B beruht auf dieser Möglichkeit. Diese Stimmungen sind Zorn (ργη; 2. Kap.), Milde (πρατης; 3. Kap.), Freund-, Feindschaft und Haß (φιλῖα und χθρα τε καὶ μισεῖν; 4. Kap.), Furcht und Mut (φβος und θαρσος; 5. Kap.), Scham (ἀισχύνη; 6. Kap.), Gunst (χαρις; 7. Kap.), Mitleid und Unwille oder Empörung (λεος; 8. Kap. νέμεσις; 9. Kap.), Neid (φθνος; 10. Kap.) und schließlich Eifer (ζῆλος; 11. Kap.). Hier freilich können wir auf diese Einzelanalysen nicht eingehen. Später wird es allerdings angebracht sein, auf die Befindlichkeit der Scham zurückzukommen und sie eigens zu erörtern.

III.v Rhetorik als Schmeichelei: Das Wie des Sagens

Die Möglichkeit, Einfluß auf die Stimmung zu nehmen, ist das, was der Platonische Sokrates die Kolakeia nennt; das Wesen der Schmeichelei ist das Um-Stimmen. Die Kolakeia fällt für ihn in zwei Teile, eine

Schmeichelei des Körpers und eine der Psyche. Die Schmeicheleien des Körpers (σῶμα) sind die Koch- und Putzkunst, die der Psyche die Rhetorik und die Sophistik. Die psychischen Schmeicheleien und Kriechereien sind die Gegenbilder der Rechtspflege (δικαιοσύνη; 464c) und der Gesetzgebung (νομοσθετική; 464b), die zusammen die Πολιτική, die Kunst der pólitischen Ek-sistenz überhaupt, ausmachen. Durch diese Platonischen Bestimmungen werden die Psyche und die Politik in einen wesentlichen Bezug zueinander gesetzt und zwar so, daß die Psyche nichts anderes ist als der existenziale Bezug, d.h. der Seinsbezug, des Mannes zur πόλις, die πόλις ist (zunächst und zumeist) der Ort seines psychischen Wesens. Der Körper als das Andere der Psyche wird aus diesem wesenhaften Bezug zum pólitischen Sein ausgeklammert. Wir reden hier, dem Platonischen Dualismus gemäß, vom Körper und nicht vom Leib. Streng genommen, gibt es den Leib als Phänomen und Endechomen für das Platonische Denken nicht.

Die psychische Kolakeia, die Sophistik und die Rhetorik (für Aristoteles sind diese dasselbe), haben nach Platon einen besonderen Bezug zur Politik als der Téchnä der pólitischen Existenz: “Die Kunst des Schmeichelns, wahrnehmend, nicht verstehend sage ich, sondern ahnend” (ἡ κολακευτικὴ αἰσθομένη, οὐ γνοῦσα λέγω ἀλλὰ στοχασαμένη...; 464c), erschließt die Politik und versteckt sich hinter ihr, als gehörte sie zu ihr. Die Möglichkeit der Rhetorik überhaupt ist erst durch die Möglichkeit des Ahnens gegenüber der des Verstehens gegeben. Alles kommt darauf an, den Unterschied zwischen dem Verstehen (γνωρίζειν) und dem Ahnen (στοχάζεσθαι) zu erfassen. Wir sind geneigt, das Stochazesthai als ein intuitives Erfassen zu verstehen. Die Intuition wiederum ist ein unmittelbares Erschließen des Ganzen von Welt, das das Verstehen übersteigt. Doch es ist ratsam, das griechische Wort genauer zu betrachten. Ὁ στόχος heißt nämlich das Ziel sowohl wie das Zielen und die Mutmaßung. Was jedoch hat das Zielen mit der Mutmaßung zu tun?

Bezogen auf das Erfassen der Lage in einer irgendwie gearteten pólitischen Versammlung heißt der Stochos des Stochazesthai vermutlich das Erfassen der allgemeinen Stimmung, die jeweilig dort herrscht. Der

Redner muß diese erfassen und sich darauf einstellen. Nur so kann er als Glaub-würdiger die Anwesenden durch seinen Logos überreden; das Überreden des $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\omicron\varsigma$, $\tau\acute{o}$ $\pi\acute{\epsilon}\acute{\iota}\theta\epsilon\iota\nu$, ist immer schon ein *Um-stimmen*, d.h. ein Einwirken auf die allgemein herrschende Stimmung. Erfassen und beeinflussen kann er die Stimmung jedoch, nur weil sie ihn immer schon angegangen hat und ihn mit einer Ahnung gestimmt hat. Im Angang der Stimmung der Versammlung ahnt der Redner die Mitbefindlichkeit, d.h. er befindet sich stimmungshaft mit und bei den Anwesenden und ahnt, wie denen liegt. Wie den Anderen liegt, ist nicht die irgendwie geartete Summe ihrer individuellen Befindlichkeiten, vielmehr liegen sie selbst in einer allgemeinen Stimmung, die über die Versammlung waltet und sie durchstimmt. Diese Gesamtstimmung als Angang eines Ganzen trägt die Einzelnen so sehr, daß sie sich darin befinden und darin liegen, ohne daß sie die Stimmung eigens zur Sprache bringen oder gar merken. Die Stimmung geht an und wird offenbar, ohne daß sie sich in ihrer Ganzheit zeigt und so in ihren Grenzen definierbar und eindeutig erfassbar wird. In ihrem Angang entzieht sie sich zugleich, sie hält sich an sich und ist in diesem Sinn *epochal*. *Das Endechomenale als das Letztangangliche ist zugleich das Epochale*.

Weit davon entfernt, minderwertiger als das theoretische Erfassen und Erkennen zu sein, ist das vermutende Ahnen ein tieferer Weltangang als diese. Der Redner kann mit seiner Rede nur deswegen überhaupt ins Ziel treffen und die Mitte der Stimmung erfassen (und das schließt die Möglichkeit ein, das Ziel zu verfehlen), weil er mitbefindlich bei den anwesenden Männern immer schon verweilt und ihre Stimmung vermutend aufnimmt. Die Vermutungen des stimmungshaften Erschlieens lassen sich nie in ein theoretisches Erkennen überführen, sondern sind genau so flüchtig und unbeständig wie die Stimmungen selbst, die sie erfassen. Genausowenig sind sie so etwas wie “unbewußte Intuitionen”, denn das Erschließen von Welt wird hier vor allem Bewußtsein und Unbewußten gedacht. Vielmehr müssen das Bewußtsein und das Unbewußte von der atmosphärisch-stimmungsmaigen Erschlossenheit des In-der-Welt-seins her als neuzeitliche Ausprägungen derselben gedacht werden.

Aber auch abgesehen von der pólitischen Versammlung gibt es das Stochazesthai als das stimmungshafte Ahnen und Ins-Ziel-treffen der Stimmungslage, die Stimmung versammelt schon immer in den Angang des Seins im Ganzen, der sich in seiner Mitte durch die Stimmung des Menschen ahnend erfassen läßt. Auch die allgemein herrschende Stimmung in einer pólitischen Versammlung (heute vermittelt durch die Massenmedien) waltet nur als ein vom Menschen nicht Gemachtes, das das menschliche Maß grundsätzlich übersteigt. Die Rhetorik als Téchnä widerstrebt der schlichten Gegebenheit der Stimmung, indem sie versucht, durch das Stochazesthai in eine bestimmte Richtung Einfluß auf sie zu nehmen, sie will mit der Stimmung - wenn auch nur auf vermutende Weise - rechnen. (Die moderne mathematische Theorie der sogenannten stochastischen Prozesse versucht noch konsequenter, logisch-technisch in einem Kalkül mit dem Unberechenbaren zu rechnen, z.B. empirisch-statistische Meinungsforschung.)

Wie aber, die Stimmung in der Ratsversammlung oder im Gericht in Ahnungen und Vermutungen erfassend, nimmt der Redner auf seine Zuhörer Einfluß? Auf eine gewisse Weise bildet die *Rhetorik* als Ganzes eine Antwort auf diese Frage, andererseits aber nicht, denn der enthymatische Aufbau der Rede beruht, streng genommen, nicht auf dem Erschließen der Stimmung in der Versammlung, sondern auf dem Verstehen der zur Diskussion stehenden Sache selbst. Deshalb sieht sich Aristoteles im dritten Buch der *Rhetorik* veranlaßt, näher auf die Eigentümlichkeiten der in der Versammlung zu erahnenden Mitbefindlichkeit einzugehen. Buch C befaßt sich nämlich nicht mehr mit den Überzeugungsmitteln (πίσταις; C1403b7), die in den Büchern A und B bereits eingehend behandelt worden sind, sondern mit der Lexis (λέξις), d.h. mit dem Stil der Rede, und mit dem Ordnen der Teile der Rede (τάξαι τὰ μέρη τοῦ λόγου; C1403b7). Warum ist es Aristoteles zufolge notwendig, die Lexis eigens zu thematisieren? Weil:

οὐ γὰρ ἀπόχρη τὸ ἔχειν ἢ δεῖ λέγειν ἐχόμενον ἔστιν λέγειν, ἀλλ' ἀνάγκη καὶ ταῦτα ὡς δεῖ εἰπεῖν...(C1403b16)

Es genügt nämlich nicht zu haben, *was geredet*, sondern es ist auch notwendig zu haben, *wie es gesagt* werden muß. (meine Hervorhebungen)

Hier redet Aristoteles einmal vom Reden (λέγειν) und einmal vom Sagen (εἰπεῖν). Das Sagen ist das stimmende Wie des λόγος, die λέξις als Sagen ist das gestimmte und stimmende Benennen. Dieses Wie

συμβάλλεται πολλά πρὸς τὸ φανῆναι ποιόν τινα τὸν λόγον.
(C1403b17-18)

trägt viel zur Rede, wie sie sich <und deshalb auch der Redner> auf eine bestimmte Weise zeigt, bei.

Die Lexis als das sagende Wie des Logos gehört in den Wesenskern der Rhetorik. Sie umfaßt sowohl das Ordnen der verschiedenen Teile der Rede - ein Thema, das zur traditionellen Rhetorik vor Aristoteles gehört C1403b20 - als auch die Kunst des Darstellens (ὑπόκρισις; C1403b22). Η ὑπόκρισις ist die Darstellung des Schauspielers und des Redners, ihre Rolle, ihre Larve¹⁹; später, im Neuen Testament, bedeutet sie auch Heuchelei, die phänomenal mit der Schmeichelei und Kriecherei verwandt, aber nun christlich als Sünde verstanden ist. Das Neue Testament schreibt freilich von der Heuchelei in einem moralisch verwerflichen Sinn, der gerade hier fern gehalten werden muß, denn hier wird keinerlei moralische Kritik der πόλις betrieben. Aristoteles nimmt die Hypokrisis als einen eigentlichen Teil der Rhetorik, wie er sagt, zum ersten Mal auf. Sie ist die Möglichkeit des Rollenspiels, des Larventragens durch das Wie des Sagens. Als solche ist sie ein fundamentales Existenzial des pólitisch ek-sistierenden Mannes, das letztlich in der Gestimmtheit des Miteinanderseins ruht. Nur weil das Miteinandersein immer schon gestimmt *ist*, kann die Hypokrisis, d.h. die evtl. absichtlich schmeichelnde Larvendarstellung, seine Gestimmtheit beeinflussen. Wenn die Lexis als Terminus der wissenschaftlichen Linguistik auf die Akzentsetzung bei der Aussprache der Wörter etc. beschränkt wird, geht der volle fundamentale phänomenal-endechomenale Gehalt derselben als Existenzial verloren.

Worin besteht die Hypokrisis?

ἔστιν δὲ αὕτη μὲν ἐν τῇ φωνῇ, πῶς αὐτῇ δεῖ χρησθαι πρὸς ἕκαστον πάθος... (C1403b27-28)

¹⁹ Zur Larve und Larventrägerschaft vgl. *Der Mann* § 5.

Diese <die Hypokrisis> ist in der Stimme, wie es nötig ist, sie zu gebrauchen für jede einzelne Stimmung...

Dafür muß man die “Lautstärke, Harmonie und Rhythmus” (μέγεθος ἄρμονία ῥυθμός; C1403b31) im Blick behalten. Diese beinhalten das Πῶς, das Wie der Stimme, das das Mitsein stimmt. Die Beeinflussung der Stimmung durch das Wie der Stimme unterläuft das Urteil der Zuhörer, das allein durch den Logos, d.h. durch das Was des Redens, das Geredete, gebildet wird. Ἡ κρίσις ist die Entscheidung, das Urteil; die Hypokrisis ist die Unter-Scheidung und das Unter-Urteil, die durch das Unterlaufen des Geredeten des Logos erreichbar sind. Die Gestimmtheit unterläuft das Verstehen und ermöglicht dadurch die Hypokrisis, die durch ein larvenhaftes Sagen das Ur-Teil der Zuhörer ursprünglicher, stimmungshaft scheiden, und d.h. um-stimmen, kann. Die Hypokrisis gelangt durch das Unterlaufen des Geredeten in das Gesagte des Logos, d.h. sie gelangt in die ursprünglichere Sammlung des Mannes auf das ständig-flüchtige Aufgehen der Stimmung.

In der alltäglichen pólitischen Agonistik ist es nötig, Schauspieler zu sein; genauso wie in den poetischen Wettkämpfen (ἀγών) die Schauspieler die Kampfpreise (ᾠθλα; C1403b32) davontragen,

καὶ κατὰ τοὺς πολιτικοὺς ἀγῶνας, διὰ τὴν μοχθηρίαν τῶν πολιτικῶν.
(C1403b34-35)

so auch in den pólitischen Kämpfen, wegen der Untauglichkeit der Männer der πόλις.

Es ist nicht nur für das pólitische Ek-sistieren nötig, d.h. praktisch unumgänglich, Schauspieler zu sein; wegen des existenzialen Faktums, daß die Gestimmtheit des Miteinanderseins durch das Wie des Sagens, d.h. durch die Lexis, immer schon be-stimmt ist, ist der ‘Politologe’, d.h. der redende Mann der πόλις, auch immer schon sagender Hypokritäs, Schauspieler, Larventräger, hinter-listiger (im Sinne von: das Verstehen übersteigender und unterlaufender) Unter-scheider. Damit rechtfertigt Aristoteles die Aufnahme der Lexis in die Untersuchung der Rhetorik:

ἀλλ' ὅλης οὐσης πρὸς δόξαν τῆς πραγματείας τῆς περὶ τὴν ρητορικὴν, οὐχ ὡς ὀρθῶς ἔχοντος ἀλλ' ὡς ἀναγκαίου τὴν ἐπιμέλειαν ποιητέου,

ἐπεὶ τό γε δίκαιόν <ἐστι> μηδὲν πλέον ζητεῖν περὶ τὸν λόγον ἢ ὥστε μήτε λυπεῖν μέτ' εὐφραίνειν. δίκαιον γὰρ αὐτῶς ἀγωνίζεσθαι τοῖς πράγμασιν, ὥστε τᾶλλα ἔξω τοῦ ἀποδείξαι περίεργα ἐστίν; ἀλλ' ὅμως μέγα δύνανται, καθάπερ εἴρηται, διὰ τὴν τοῦ ἀκροατοῦ μοχθηρίαν. (C1404a1-8)

Aber man muß Sorge tragen für die Tatsache, daß das Ganze der Rhetorik auf den Schein <Ruf> der Sache zielt, nicht weil es so richtig ist, sondern notwendig, denn das Gerechte ist, durch die Rede nichts weiter zu suchen als weder zu schmerzen noch zu erfreuen. Es ist nämlich gerecht, mittels der Sachen selbst zu kämpfen, so daß alles andere außerhalb der Beweisführung Liegende überflüssig ist. Aber gleichwohl vermag <die Lexis des Schauspielens> viel, wie gesagt, wegen der Untauglichkeit des Zuhörers.

Die Rhetorik als Kunst des Redens ist also notwendig, weil das Reden sich auf die δόξα, den Schein, den Ruf der Sache beziehen muß, wie sie im Offenen der πόλις erscheint. (Damit ist aber auch gesagt, daß für Aristoteles die Rhetorik ein Schein- und Glanzlogos ist, der zur wahren Sache der Philosophie nicht gehören kann.) In der politischen Versammlung ist üblicherweise unter anderem ein Mann oder Männer die Sache, worüber geredet wird. Die Δόξα, der Schein eines Mannes ist sein Ruf, d.h. wie er durch den als Rede verstandenen Logos in der πόλις erscheint. Aristoteles will allerdings die Aufnahme der Lexis in die Rhetorik als ein Zugeständnis verstanden wissen, denn für ihn soll die Sache sich durch eine sachliche Beweisführung entscheiden, die auch die Entscheidung der Richter und der Beratenden werden soll. Was aber die Bemühungen des redenden Logos zunichte macht, ist die "Untauglichkeit" der Zuhörer. Diese Untauglichkeit soll nicht lediglich als eine moralische Schlechtigkeit verstanden werden, z.B. als nacktes Eigeninteresse. Die Mochtheria heißt auch die menschliche leidende Angestrenztheit und wurzelt existenzial ursprünglicher im Gestimmtsein der Existenz überhaupt als ihre Last, der der Mann immer schon ausgesetzt ist. Der politische Mann west existenzial ursprünglich als durch die Gestimmtheit belastet und deswegen als umstimmbar.

Der Mann wird wegen seines Immer-schon-gestimmt-seins den Erfordernissen der Beweisführung durch den reinen Logos (mittels des Enthymma und der Induktion (ἐπαγωγή; A1356b1)) niemals

vollkommen gerecht und wird dadurch ungerecht (ἄδικος). Er wird über die Beweisführung hinaus von der Stimme des Redenden als Sagenen gestimmt; das Wie des Sagens übersteigt stimmungshaft das Was des Redens. Dies besagt aber auch, der Logos als rein sachliche Rede genügt nicht dem politischen Miteinandersein der Männer, er versagt der Tendenz nach vor der Mächtigkeit der Gestimmtheit und insbesondere vor den Möglichkeiten, sie durch die schauspielende Lexis *technisch* zu beeinflussen. Der philosophische Logos, der die Rhetorik zu einer wissenden Kunst ausbauen will, muß vor dem Gestimmtsein des politischen Mannes kapitulieren, weil er diesem nicht völlig entspricht. Die Rhetorik als Lexis ringt um die Bestimmung der Gestimmtheit, ohne dabei die Ansprüche der sachlichen Rede zurückstellen zu wollen. Dieses Ungenügen des als Rede verstandenen Logos wird jedoch von Aristoteles als eine Untauglichkeit (μοχθηρία) - die auch moralische Schlechtigkeit bedeuten kann - *des Mannes* dargetan. Dennoch: muß nicht vielmehr der Logos dem Wesen des Mannes entsprechen als umgekehrt?

Das technische Denken kann nur dadurch mit diesem Umstand fertig werden, indem es darauf hinweist, daß der Mann die Téchnä (hier: die Rhetorik als schauspielerische Kunst) sowohl für gute als auch für schlechte Zwecke eingesetzt werden kann, (wie auch Gorgias in Platons Dialog es tut). Damit wird das Problem der Ethik auf eines der Moral, d.h. des Sollens, reduziert. Der Logos kann seine Vorherrschaft nur durch das denkbar schlechteste Mittel des Sollens behaupten: die sachliche Rede *soll* die Oberhand gegenüber dem gestimmten Sagen gewinnen. Statt die Gestimmtheit in ihrer Unheimlichkeit weiter zu verfolgen, will Aristoteles sie nur innerhalb des be-grenzten Rahmens der Téchnä denken. Die Unheimlichkeit soll damit durch den Logos der Logik von der πόλις fern- oder zumindest in Schach gehalten werden. Die Stimmung soll nur unter der Vorherrschaft des Logos, d.h. nur technisch verwaltet, das Geschick der πόλις bestimmen können. Dies Sollen wird allerdings dem Endechomen der Gestimmtheit nicht gerecht, sondern versucht auf hilflose Weise sie in die Bahnen des logischen Logos zu zwingen.

Ein Anderes wäre es indessen, endechomenologisch dem politischen Wesen des Mannes in seinem Immer-schon-gestimmt-sein denkend zu entsprechen, d.h. das ursprüngliche Ethos des politischen Mannes zu sagen. Erst dies wäre die eigentliche Aufgabe der Ethik. Aristoteles selbst denkt freilich nicht gänzlich an das Endechomen des Gestimmtseins vorbei, er deckt vielmehr das Phänomen des Wie des Sagens auf, und zwar auf eine Wiese, die die Ohnmacht des Logos angesichts der Macht der Gestimmtheit aufleuchten läßt. Bestimmte Phänomene der Rhetorik entgehen einer technischen Behandlung, d.h. sie lassen sich weder durch ein Was des Redens noch durch ein Wie des Sagens beeinflussen. Solche Phänomene kommen auch in Aristoteles Schrift zu Wort, freilich ohne daß er sie eigens bedenkt.

Das 9. Kapitel des Buch A, wie schon gesagt, geht nämlich auf das *Wer-sein* des Charakters, d.h. auf das Als-ein-bestimmter-Jemand-erscheinen, ein, indem das Tugendhafte und das Schlechte, das Schöne und das Häßliche zum Thema gemacht werden. Aristoteles sagt im Zusammenhang mit dem Häßlichen ($\tau\acute{\alpha}$ $\alpha\iota\sigma\chi\rho\acute{\alpha}$; A1367a7), daß es beschämend ist ($\alpha\iota\sigma\chi\acute{\upsilon}\nu\omicron\nu\tau\alpha\iota$; ebd.). Dagegen ist das Angestrebte schön ($\kappa\alpha\lambda\acute{\omicron}\varsigma$) und macht Männer furchtlos,

$\pi\epsilon\rho\iota$ $\gamma\acute{\alpha\rho}$ $\tau\acute{\omega}\nu$ $\pi\rho\acute{\sigma}$ $\delta\acute{\omicron}\xi\alpha\nu$ $\phi\epsilon\rho\acute{\omicron}\nu\tau\omega\nu$ $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omega}\nu$ $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron$ $\pi\acute{\alpha}\sigma\chi\omicron\upsilon\sigma\iota\nu$.
(A1367a16-17)

weil das, was in den scheinbaren Ruf des Guten trägt, sie <die Männer> so affiziert <stimmt>.

Unmittelbar nach dieser Erwähnung des Anziehenden des scheinbaren Rufes schreibt dann Aristoteles:

$\kappa\alpha\iota$ $\alpha\iota$ $\tau\acute{\omega}\nu$ $\phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\iota$ $\sigma\pi\omicron\upsilon\delta\alpha\iota\omicron\tau\epsilon\rho\omega\nu$ $\acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\alpha\iota$ $\kappa\alpha\lambda\lambda\acute{\iota}\omicron\upsilon\varsigma$ $\kappa\alpha\iota$ $\tau\acute{\alpha}$ $\acute{\epsilon}\rho\gamma\alpha$, $\omicron\iota\omicron\nu$ $\acute{\alpha}\nu\delta\rho\acute{\sigma}$ η $\gamma\upsilon\nu\alpha\iota\kappa\acute{\omicron}\varsigma$. (A1367a17-18)

Und die Vortrefflichkeiten und die Handlungen der der Natur nach Ehrenwerteren sind schöner (edler), z.B. die eines Mannes als die einer Frau.

Dies besagt, daß die Vortrefflichkeiten und Handlungen einer Frau der Natur nach, d.h. von-sich-aufgehend, häßlicher und weniger edel sind als die eines Mannes. Für diese Behauptung gibt es keinen begründenden Logos, denn sie ist ja von-sich-aufgehend. Damit fällt jedoch das

Phänomen der fraulichen Minder-Wertigkeit insofern aus der Rhetorik als *Téchnä* heraus, da es nicht möglich ist, das, was schlicht von Natur gegeben ist, technisch aufzuheben. Allenfalls kann die Minder-Wertigkeit der Frau technisch ausgeglichen werden. Die Frau sei von-sich-aufgehend weniger edel als der Mann und erscheine deshalb in ihrem bestimmten Jemand-sein als ihm unterlegen.

Darüber, daß die Frau in der Dimension der *Doxa* und des Edlen häßlicher als der Mann erscheint, kann man nicht reden, das Phänomen entzieht sich dem redenden *Logos*. Und trotzdem macht sich das Weniger in der Erscheinung der Frau unmerklich-*endechomenal* in der Stimmung bemerkbar. Da aber dieses unscheinbare Häßlichere ihrer Anwesenheit in der *πόλις* (oder sogar in den *pólitischen* Versammlungen, wenn dies erlaubt wäre) durch ihren Leib schon festgelegt ist, kann sie nicht umhin, als gerade ihren Leib einzusetzen, um ihre *pólitisch-rhetorische* Häßlichkeit auszugleichen. Der frauliche Leib west aber an nicht in einer rhetorischen, d.h. *pólitischen*, Dimension, in der der *Logos* noch gälte, sondern in seiner eigenen der leiblichen Schönheit, die mit der Macht der sexuellen Anziehungskraft spielt und so den männlichen Sexualtrieb lenkt. Die Frau ist daher darauf angewiesen, mit ihrem Leib die Stimmung zu beeinflussen und auf diese Weise den *Logos* zu unterlaufen. Diese Beeinflussung der Stimmung durch die leibhafte Anwesenheit wird freilich von Aristoteles in der *Rhetorik* nicht zum Thema gemacht, sondern bleibt als eine geschichtlich bedingte Selbstverständlichkeit verborgen. Wenn die *Lexis* schon an den Rand der Rhetorik gehört, als nicht zur Sachlichkeit des *Logos* zugehörig, fallen das Leibliche und die dazu gehörenden *Technai*, wie z.B. die sexuell anziehende Putzkunst und die Kunst der Körperbewegung, aus der Rhetorik heraus. Damit jedoch kommt das *Endechomenale* der Leibhaftigkeit nicht in den Blick, auch wenn es im weiteren Sinn zur *Hypokrisis*, d.h. zur Schauspielkunst, gehört. Wenn das, was häßlich ist, beschämend sein soll, - wie bereits erwähnt -, dann sollte die Frau im Vergleich zum Mann sich vor ihrer *pólitischen* Häßlichkeit schämen. Wir verlassen jetzt diese Spur, die, weiter verfolgt, in ein tieferes Nachsinnen über die geschichtlich-geschickhafte

Anwesenheit der Frau am Rand der πόλις, d.h. im Nebenpόlitischen, hineinführen würde, um einen anderen Faden wieder aufzunehmen.

III.vi Die Scham als Seinkönnen des Außer-Ruf-stehens

Wir sind nun vor die Aufgabe gestellt, das Endechomenale selbst, d.h. das, was sich nicht zeigt aber trotzdem durchstimmt und in eine bestimmte Lage versetzt, so weit wir es können, zu sagen. Vielleicht ist es uns heute gegönnt, dem Wesen des Endechomenalen näher zu kommen und es ins Wort hervorzubringen. Das heißt aber, daß wir darüber nachdenken müssen, “wie uns liegt”. Wir greifen nun die Analyse der Scham (αἰσχύνη) im 6. Kapitel des Buch B auf, um dieser Spur weiter zu folgen. Aristoteles definiert die Scham (ἡ αἰσχύνη) als:

λύπη τις ἢ ταραχὴ περὶ τὰ εἰς ἀδοξίαν φαινόμενα φέρειν τῶν κακῶν, ἢ παρόντων ἢ γεγονότων ἢ μελλόντων... B1383b12-14

einen Schmerz oder eine Unruhe über schlechte Dinge, die sich zeigen als etwas, das in das Außer-Ruf-stehen tragen, entweder gegenwärtig oder gewesen oder gewärtig.

Oder kürzer als:

περὶ ἀδοξίας φαντασία B1384a22

eine Phantasie über das Außer-Ruf-stehen.

Das Schlüsselwort ist die Adoxia: das Außer-Ruf-stehen, das Außer-Schein-sein, das Außerhalb-der-(guten)-Meinung-stehen, der Ver-ruf. Die Meinung ist die der πόλις, die einen Mann in seinem Ruf scheinen läßt oder aber ihm diesen scheinbaren Glanz verwehrt. Das Gegenteil von der ἀδοξία ist ἔνδοξος εἶναι, im Ruf stehen, berühmt, angesehen sein, aufgehoben sein in der Meinung der πόλις.

Der Ruf, und deshalb der Ver-ruf auch, ist nur durch das Reden in der πόλις, d.h. durch den pόlitischen Logos, und dies so sehr, daß Aristoteles schreiben kann:

οὐδὲν γὰρ διαφέρει μὴ δοκεῖν ἢ μὴ ἐξαγγέλλειν B1384b6

Nichts nämlich unterscheidet zwischen nicht scheinen und nicht bekannt gemacht werden.

Er meint damit, daß der Mann sich vor denjenigen schämt, die seine Missetaten in der πόλις bekannt machen werden, denn, wenn sie das nicht täten, wäre es, als wäre seine Missetaten nicht geschehen, so daß sie nicht schienen und seinen rufmäßigen Schein nicht beeinträchtigten, d.h. die schlechte Tat muß in der πόλις erscheinen, wenn sie Scham bei dem Betroffenen soll auslösen können. Die Scham ist also nichts anderes als die stimmungshafte Beugung vor der Meinung anderer, sie betrifft den Schein des Mannes im pólitischen Miteinander.

Aristoteles listet freilich all das auf, wovor sich Männer schämen und vor wem sie sich schämen. Alles, was in der πόλις schlecht im Ruf steht, wie Schmeichelei (κολακεία; B1383b30), Weichheit (μαλακία; B1384a2), Hochmut (ὕβριζεσθαι; B1384a18), Unmannhaftigkeit (ἀνανδρία; B1384a20), Feigheit (δειλία; B1384a20) und dergleichen, geben ein Wovor der Scham her. Dies muß uns hier nicht weiter beschäftigen. Wir suchen vielmehr den Faden, an dem entlang das Gestimmtsein im Zusammenhang mit dem Seinkönnen weitergedacht werden kann.

Die Scham exemplifiziert die Macht der Stimmung als eine Macht, die das Miteinander in der πόλις regelt und zusammenhält. Wir erinnern uns an die berühmte Stelle im ersten Buch der Πολιτικῶν des Aristoteles, wo er zwei Bestimmungen des Menschenwesens anführt (A1253a). Das ζῶον πολιτικόν, d.h. das In-der-πόλις-Lebende, ist auch ζῶον λόγον ἔχον, d.h. logos-habendes Lebendes, in dem Sinn, daß es durch die Macht der Rede gebunden ist und zwar so sehr, daß sie Scham bei ihm auslösen kann. Der Ruf *ist* nur im Logos des Miteinanderredens des Geredes, d.h. in dem Logos, der den Mann in die pólitischen Angelegenheiten im weiteren Sinn einbindet. Der Mann zeigt sich in der πόλις nur im Schein des Rufs, d.h. dadurch, daß über ihn als Träger eines Eigennamens geredet wird. Das Gerede ist Logos als Sammlung auf das Miteinandersein der πόλις. Es versammelt durch die Macht der Gestimmtheit, z.B. Scham im Mann auszulösen. Die Wesensverbindung zwischen dem ζῶον πολιτικόν und dem ζῶον λόγον ἔχον leistet die schmeichelnde Rede, d.h. diejenige Rede, die den Annehmlichkeiten des pólitischen Zusammenlebens das Wort redet und

es somit aufrechterhält. Das schmeichelnde Gerede heißt, dem Anderen nicht zu nah treten, sondern, die Macht der Stimmung achtend, ihn durch rhetorisches Geschick irgendwie umstimmen — eine nötige Kunst in der Demokratie, wo die Stimme von Jedermann zählt.

Eine harte Auseinandersetzung über eine Sache ist in der πόλις nicht möglich, denn die Männer sind “untauglich”, d.h. sie sind überanstrengt durch die Besorgnis, ihr Gesicht in der πόλις zu wahren und ihren Stand als Wer zu halten. Erst im Namenlosen, d.h. außerhalb des Wesens des Pólitischen, wo es nicht mehr auf die eigene vorgestellte Wer-haltung ankommt, wird eine solche Aus-ein-ander-setzung möglich. Das pólitische Zusammenexistieren auf die Grundstimmung der Kolakeia zurückzuführen, heißt keineswegs, - so schwierig dies auch anzunehmen ist - eine moralische Kritik an der πόλις zu üben. Die Kolakeia in ihrem Wesen verweist vielmehr völlig nüchtern auf *das, was ist*, d.h. sowohl auf das fundamentale Gestimmtsein des Mitseins als auch auf die Vorgestelltheit des Werseins und die Gebrechlichkeit des werseienden Mannes. Nur weil die Männer Wer sind und sein müssen, d.h. als ein besonderer Jemand in der πόλις gelten, muß der Logos darauf Rücksicht nehmen und so sich und den Anderen schonen. Der schmeichelnde Logos wagt nicht das Äußerste und bringt nicht das Äußerste zum Sagen, er ist vielmehr darauf aus, einen Halt in der Vorgestelltheit von sich und Welt zu sichern, er schmiegt sich notgedrungen und verfallend dem vorgestellten Seienden an. Die Wahrheit dieses Logos ist nicht einmal die schonungslose Angleichung an die Sache als ὁμοίωσις oder Richtigkeit, sondern die stimmungsmäßige Anschmiegung an die Stimmungslage. Das gewalttätige Durchbrechen der Stimmungslage durch äußerste Worte wird nicht verstanden, da sie zu viel auf einmal oder sogar das Pólitische selbst in Frage stellen. Das gewalttätige Wort wird damit als unwahr, d.h. als falsch und absurd, durch die pólitische Meinung, d.h. durch die Doxa als Schein der πόλις, abgelehnt. Diesen Schein zu durchbrechen, heißt, sich aus dem Scheinsamen der πόλις zu entfernen, ἄπολις zu werden, denn die gewalttätige Wahrheit tritt den werseienden Männern in ihren Vorstellungen von dem, wer sie sind, zu nah. Eine Auseinandersetzung

um das Äußerste muß außerhalb der πόλις ihre Statt finden — das unlösbare Dilemma des Sokrates, der für seine schonungslose Rede mit dem Leben zahlte.

III.vii Die nachmetaphysische Aufgabe des Denkens als ein Sprengen der Grenzen der πόλις

Was aber bedeutet die Gestimmtheit für das Seinkönnen des Mannes? Seine Ek-sistenz ist immer schon ein pólitisches Miteinandersein, das durch den Logos der πόλις maßgeblich bestimmt ist. Das Seinkönnen seiner Ek-sistenz wird durch die Möglichkeiten geregelt, seinen Ruf, d.h. seine logisch-pólitische Erscheinungsweise, dem Gerede zu unterwerfen. Die Scham ist die Gebundenheit an diese Herrschaft des den Ruf bestimmenden Geredes. Ihr Gegenteil ist zum einen die Schamlosigkeit, d.i. wie Aristoteles sagt:

ἡ δ' ἀναισχυντία ὀλιγωρία τις καὶ ἀπάθεια περὶ τὰ αὐτὰ ταῦτα.
(B1383b14-15)

Die Schamlosigkeit dagegen ist eine Verachtung oder Apathie gegenüber denselben Dingen <die als phantasiert Scham hervorrufen>.

Die Schamlosigkeit ist also die Ungebundenheit der Meinung der πόλις gegenüber, die hemmungslose Übertretung ihrer Normen.

Eine weitere Negation der Scham erhalten wir, wenn wir die bereits erwähnte Aristotelische Definition abändern: Eine Phantasie über das Im-Ruf-stehen, d.h. über die ἐνδοξία oder das ἐνδοξος εἶναι. Als Stimmung ist eine solche Phantasie die φιλοτιμία, die Liebe zur Ehre und zum Ansehen. Sowohl die φιλοτιμία als auch die ἀδοξία sind Weisen der Gebundenheit an die πόλις über den Ruf, d.h. über den Schein des männlichen pólitischen Wesens. Erst die Schamlosigkeit fällt aus diesem bindenden Schein heraus, sie verachtet den Schein. Der Schamlose fällt unter die Macht des üblen Rufs und wird allerorts abgeschnitten, so daß er zu Isoliertem wird, d.h. zu einem, der außerhalb des Rufs steht und zwar *unterhalb* desselben.

Eine Möglichkeit, durch die Scham sowohl wie durch die Philotimie, d.h. durch das Streben nach Ruhm und Ehre, nicht gebunden zu sein und

somit außerhalb des Rufs und seiner Dimension zu stehen, die mit der Schamlosigkeit nichts zu tun hat, ist erst durch die Macht einer anderen Stimmung gegeben, die aus den Normen der alltäglichen Ek-sistenz schonungslos und gewalttätig herausreißt. Diese Stimmung heißt die Un-Heimlichkeit. Erst sie ist der Angang des Seins als Sein. Sie macht alles Pólitische bedeutungslos und reißt in den Bezug zum sich ereignenden Sein als solchem. In der Unheimlichkeit wird das Sein offenbar, ohne verstanden zu werden, das Sein ist das Verständnislose schlechthin, das das Verstehen Übersteigende, das in seinem Angang zum Denken und Dichten nötigt. Das Denken und das Dichten, die, von einer Ahnung getragen, das Sein sagend benennen, ohne es jemals zu erschöpfen, sprengen die Grenzen der πόλις. Das Gestimmtsein in einer besonderen, ausgezeichneten Ausprägung erweist sich als das, was den Mann in den Riß des Seins nötigt, d.h. in sein eigenes *Seinkönnen*, die mehr als bloße Möglichkeit, sondern vielmehr eine Kraft und Fähigkeit beinhaltet.

Das Hinaussprengen aus der πόλις durch die be-fremdende Unheimlichkeit ist zugleich der Aufweis, daß *Sein und Zeit* ein Holzweg war, der transzendente Weg, der durch eine im Grunde noch heimelige logische Begründung zur Zeit als dem transzendentalen Horizont des Seins führen sollte, führt stattdessen jäh²⁰ und unverhofft über die Unheimlichkeit in den Angang des Seins, d.h. des Nichts selbst. Diese Feststellung eines Scheiterns bedeutet freilich - wie schon gesagt - keine Kritik an *Sein und Zeit* - es bleibt nach wie vor ein unersetzlicher, bahnbrechender Frage-Weg -, sondern zeigt unter einem bestimmten Aspekt, nämlich dem einer Klärung des Verhältnisses zwischen dem Seinkönnen und dem Gestimmtsein, wie Heideggers Denken Ende der 1920er Jahre zu einer transzendentalen Begründung nicht durchkam. Soviel deutet er auch im Vorwort zur 1953 erschienenen 7. Auflage von *Sein und Zeit* an, wo er ausdrücklich auf die gleichzeitig erscheinende *Einführung in die Metaphysik* hinweist. Diese soll Aufschluß über die Frage nach dem Sein geben, die nicht mehr als der dritte Abschnitt des

²⁰ Zur Jähweiligkeit des Seins vgl. Leo Dümpelmann 'Versuch einer Phänomenologie der Handlung' in: *Daseinsanalyse* 2:79-90 1985.

ersten Teils von *Sein und Zeit* abgehandelt werden konnte. Die *Einführung* gibt “den Text einer im Sommersemester 1935 gehaltenen Vorlesung” wieder. In ihr spielt die Unheimlichkeit als das Überwältigende des Seins und das Gewalt-tätige des vom Sein gebrauchten Menschen eine gewichtige Rolle, denn diese als die Gegenüberstellung von δίκη und τέχνη sollen den “Menschen” in sein geschichtliches Wesen fügen. (Hier ist nicht der Ort für eine Auseinandersetzung mit Heideggers Vorlesung.)

Im Kontext dieser Gegenüberstellung führt Heidegger das Chorlied der *Antigone* des Sophokles an, um die Selbigkeit vom Denken und Sein im berühmten Spruch des Parmenides zu klären. Im Chorlied heißt es, daß der Mensch als das Unheimlichste, τὸ δεινότατον, letztlich ὑψίπολις ἀπολις²¹, d.h. über die Polis hinausragend und polislos wird. Anders als die Schamlosigkeit, die nur nieder reißt und niedrig macht, reißt die Unheimlichkeit über die Maßstäbe der πόλις hinaus in die Auseinandersetzung mit der Fuge des Seins, und d.h. in der Sprache von *Sein und Zeit*, in die Eigentlichkeit. Die Eigentlichkeit des Denkens ist als Seinsdenken Philosophie. Der Philosoph ist aus der πόλις herausgerissen und so der Kolakeia enthoben. Er muß den Verlust des schmeichelnden Ansehens verschmerzen und die Verleumdungen derjenigen ertragen, die seiner unheimlichen Erscheinung nicht gewachsen sind, denn er erregt ein unliebsames Aufsehen mit seinen gewalt-tätigen, unschmiegsamen Worten. Die Gewalttätigkeit des Philosophenworts liegt nicht in irgendeinem umstürzlerischen Aufruf, sondern im unschmiegsamen Brechen mit den tragenden Denkweisen einer Gesellschaft oder gar einem Zeitalter.

Dieses Enthobensein aus der pólitischen Kolakeia kommt aus einem anderen, kynischen, Blickwinkel in einem Spruch des Krátas von Theben, des apolitischen Kynikers und Schülers des Diogenes von Sinope (365-285 v.Chr.), zur Sprache:

²¹ Martin Heidegger *Einführung in die Metaphysik* Niemeyer, Tübingen 1953 S. 116.

τίθει μαγείρῳ μινᾶς δέκ', ἰατρῷ δραχμὴν, κόλακι τάλαντα πέντε, συμβούλῳ καπνόν, πόρνη τάλαντον, φιλοσόφῳ τριόβολον. (Diogenes Laertius VI 86)

Leg dem Koch zehn Minen hin, dem Arzt eine Drachme, dem Schmeichler fünf Talanta, dem Ratgeber Rauch, der Hure ein Talanton, dem Philosophen drei Obolon.

Ein Talanton ist 60 Minen wert, eine Mine hundert Drachmen, eine Drachme sechs Obolon. Danach sind die Dienste des Philosophen kaum mehr Wert als die des Ratgebers, der nichts bekommt. Dagegen werden die Schmeichler des Körpers und der Psyche, der Koch, die Hure und der Schmeichler, gut bis sehr gut bezahlt. Diesen Spruch darf man nicht lediglich als die witzige, ironisch-spöttische Bemerkung eines Stadtstreichers verstehen, sondern zumindest auch als eine Einsicht in die Lage des Philosophen - der zuletzt erwähnt wird und deshalb den extremen Gegenpart zum nützlichen Koch darstellt - als ἄπολις. Eine halbe Drachme reicht wohl, um den Philosophen vom Verhungern zu bewahren, er gehört nicht mehr zur πόλις, die als Miteinandersein auf den sehr nützlichen Künsten des Schmeichelns von Körper und Psyche beruht. Schon der Arzt, der durch seine Kunst den Körper heilen kann, paßt nicht so glatt in die Schmeichelverhältnisse hinein - da er dann und wann Unangenehmes verabreichen muß - und schon gar nicht der Ratgeber, der die Männer der πόλις in ihrem genügsamen Lebensstil und eitlen Selbstmeinen mit ernstem Rat stören könnte, und der sich wohl für etwas Besseres hält. Die Rangordnung der Preise spiegelt also die Rangordnung der vorgestellten, scheinhaften Bedürfnisse der πόλις, die sich innerhalb der pólitisch-scheinhaften Wesensdimension der Schmeichelei einordnen, wider. Der Schein dieser Scheinhaftigkeit deckt die eigentliche Not der πόλις zu, er läßt sie nicht zur Sprache kommen, denn diese Not ist das Äußerste und Bedrohlichste und macht das gedanken-lose Sichkümmern um das bloß Angenehme und Angesehene mit einem Mal lachhaft.

Der Kyniker hat wohl am eigenen Leib erfahren, daß in der πόλις kein Bedarf nach einem In-Frage-stellen derselben besteht. Und doch hat

die Not den Philosophen über die πόλις hinausgetrieben, er muß das Schicksal auf sich nehmen, eine Randexistenz zu führen. Nach der Überlieferung hat seine Existenz außerhalb der festgefügtten Wohnverhältnisse der πόλις - die er mit seiner Gefährtin Hipparcheia teilte - Krates nichts ausgemacht, er sei sehr ausgeglichenen Wesens gewesen und verfaßte Parodien über das Leben in der πόλις. Wenn Heidegger das Wort des Sophokles über das ὑψίπολις ἄπολις aufgreift, hat er freilich etwas anderes im Sinn als lediglich eine unkonventionelle Existenzweise außerhalb der von der πόλις geforderten, konventionellen Haltungen, wenn auch der Denker, wie der Kyniker, gegen die Schmeichelei der Polis gefeit ist und die Möglichkeit, als jemand in ihr zu gelten und ein Ansehen zu genießen, für zu wenig hält.

Gerade dieses Zuwenig der erfolgreichen und angesehenen pólitischen Existenz ist das Frag-würdige. Der Kyniker steigt aus der πόλις aus und führt seine Existenz auf eine auffallend andere Weise, die die pólitische Lebensführung praktisch in Frage stellt und sie somit - oft bissig - kritisiert. Der Denker dagegen gehört scheinbar noch zur πόλις, aber ist durch seine Denkerfahrung vom Unheimlichen, d.h. vom Unbehausten und A-politischen im Wesenskern seiner Existenz ergriffen. Indem er seine Erfahrung der Un-heimlichkeit zur Sprache bringt, geht er - wenn er noch oder eines Tages gehört wird - die πόλις noch an und fordert sie auf das Äußerste heraus, denn er erschüttert ihre gewohnten fundamentalen Denkweisen und trägt dabei nichts Nützliches bei. Die Herausforderung des Denkers stellt ihren Anspruch an die πόλις auf unscheinbare Weise, es kommt nicht darauf an, daß der Denker in seiner Lebensführung auffällt und in einem Ruhm (ἐνδοξία) mit negativem Vorzeichen scheint. Er muß sogar als ein harmloser Träumer erscheinen, wenn er seiner eigensten Aufgabe soll nachgehen können.

Der von der Unheimlichkeit Angegangene, d.h. der in das Apolitische Hereingezwungene, der die Umrisse eines Zukünftigen erahnt und sie in eine denkerische Sprache hineinprägt, bedarf des Schutzes des Scheins eines passablen Rufs, damit er nicht als ein bloß Schamloser und Verrufener durch die pólitische Meinung völlig ausgegrenzt wird, und

damit er unbehelligt seine Arbeit weiterführen kann. Nietzsche wußte genau von der Lage des Denkers. Deshalb schreibt er immer wieder von der Notwendigkeit, mißverstanden zu werden und eine Maske zu tragen. Wenn einer ihn als Wanderer dazu drängt, zu sagen, was er zur Erholung bedürfe, antwortet er:

“Eine Maske mehr! Eine zweite Maske!” (*Jenseits von Gut und Böse* 278. Aphorismus)

Nicht mehr wird im Wort des Denkers auf die Stimmungslage der πόλις, wie z.B. im δικαστήριον, dem Gericht, anschmiegend Bezug genommen, denn der Denker nimmt nicht mehr Bezug auf das Gesetz der πόλις, d.h. auf die Rechtspflege des Gerichts oder auf die Gesetzgebung der Volksversammlung, sondern auf die δίκη als den Fug des Seins. Deshalb steht der Denker als der Unheimliche oft außer Ruf, wenn auch nicht gerade als Schamloser da. Das Unheimliche des Seins geht nämlich die Männer der πόλις als Angst an. Platons Απολογία zeigt, wohin das Denken, nämlich zum Todesurteil vorm Gericht, führen kann, denn Sokrates hat sich durch sein Fragen, wie er sagt, sehr verhat gemacht. Der Denker ragt über die πόλις hinaus und macht aus ihr die Geschichtsstatte, den Wohn-Raum der abendländischen Geschichte.

Freilich mündet der Angang des Seins in der abendländischen Geschichte in die Metaphysik ein, die nach dem Sein vom Seienden her denkt und somit den Bezug zum politisch Tauglichen der Τεχνη wiederherstellt. *Das Gewalt-tätige der Τεχνη bleibt doch geschichtlich innerhalb des Bannkreises der πόλις*; das Wesen der Technik, wenn auch nicht anfänglich politischer Herkunft, mündet in eine politisch-technische Zukunft, d.h. in die abendländische Geschichte, ein, denn die Technik dient der Herrschaft über die Bewegung jedweder Art, die politisch sehr nützlich und gar notwendig ist. Die Metaphysik ist das Seinsdenken, das die Grenzen der πόλις noch nicht sprengt, da sie auf diese zurückkommt und so immer noch auf sie verwiesen bleibt und sich um die angemessene Einrichtung derselben kümmert. Sokrates' Fragen nach dem Guten (ἀγαθόν), Platons Πολιτεία und Aristoteles' Πολιτικῶν beweisen dies zur Genüge. Das Sein wird in Seiendes umgemünzt.

Die Kyniker, insbesondere Diogenes von Sinope, haben gegen das pólitisch-metaphysische Denken Platons und Aristoteles opponiert, nicht mit dem Denken, sondern mit einem bissigen, ápolitischen Lebensstil, der nur dem Schein nach aus der πόλις herausfällt. Sie bilden das Gegenstück zu den Sophisten, die auf die Kunst der Schmeichelei und damit auf die pólitische Urbanität setzen. Die *Metaphysik* des Aristoteles wandelt den λόγος, der im Anfang des griechischen Denkens das Überwältigende des Angangs des Seins versammelt, in den der Kategorien, nach welchen das Sein des Seienden als Seiendes, d.h. als οὐσία, ausgesagt werden kann. Die Kategorien-Logik ist eine der Richtigkeit der Aussage im Gerichtshof der als Richtigkeit gedachten Wahrheit, sie nimmt wesenhaft Bezug auf die Anklagen (κατηγορία) im pólitisch-wissenschaftlichen Wahrheitsgericht, wo die Richtigkeit gegen die Falschheit verteidigt und durchgesetzt werden muß. Das Sagen des metaphysischen Denkers überragt die πόλις, um in seinem weiteren Verlauf auf die πόλις und ihre Einrichtung im Wesensraum der Wahrheit als Richtigkeit zurückzukommen. Die Dike als Fug des Überwältigenden des Seins wird in das Dikasterion der logischen Richtigkeit verwandelt, das das Seiende der πόλις nach dem richtigen Maß, d.h. nach der Ratio, richten und einrichten sollte. Das Unheimliche des Seins, das unabweislich in der Gestimmtheit angeht, wird dadurch verbannt, und das Sein des Seienden in den Griff des kategorischen Begriffs genommen.

Die durch Platon und Aristoteles in Gang gekommene Metaphysikgeschichte bleibt trotz aller Wandlungen innerhalb des von ihren Gründern ausgesteckten Rahmens der Wahrheit als Angleichung der Aussage an das Seiende, d.h. innerhalb des logischen Dikasterion. Erst die sichvollendende Metaphysik in den Gestalten von Marx und Nietzsche und die Nachmetaphysik Heideggers fangen an, tendenziell die Grenzen des Politischen selbst denkend-fragend zu sprengen, in der Epoche, wo die Polis als heraufkommende Weltgesellschaft unbewohnbar wird. Sie wird unbewohnbar, nicht weil die Technik sie nicht einrichten kann oder weil die Technik selbst die Erde zerstört, sondern weil das metaphysische Denken dem Menschenwesen selbst

insofern nicht gerecht wird, als es das, was den Menschen in seinem Wesen angeht, überspringt, leugnet.

Einen Ort außerhalb der $\pi\acute{o}\lambda\iota\varsigma$ und der Technik suchen, heißt heute, nach einem nicht logischen Logos zu fragen. Der logische Logos ist der Logos des aussagenden Redens, der an Kategorien gemessen und in eine Richtigkeit argumentativ eingewiesen werden kann. Die Bezugnahme der *Rhetorik* auf die Stimmung und ihr Versuch, die Stimmung in den Griff einer Technik zu bekommen, deuten bereits an, in welcher Dimension ein anderer Logos liegen könnte. Er liegt in der Dimension des Endechomens und fordert eine andere, der Gestimmtheit angemessene Sammlung. Diese Sammlung wäre das eigenste Seinkönnen des aus dem politischen Zusammenhang gesprengten Mannes. Sie wäre eine Rhetorik, eine Weise des Sagens, die weder Schmeichelei noch Technik wäre, und die somit sein lassen könnte. Vermutlich liegt in dieser endechomenalen Sammlung auch die geschichtliche Möglichkeit, das Wesen des Menschen so zu bestimmen, daß das Phänomen des Werseins in den *philosophischen* Blick kommt und damit fragwürdig wird, statt ausschließlich an die Komödie, die Literatur, die Psychologie verwiesen zu werden.

IV. Vom Wesen des Mannes: Zur philosophischen Ortung des Feminismus²²

für Rachel Eldred

Ein unwahrscheinlicher Titel, wo sonst in der Geschichte der Philosophie immer vom Wesen des Menschen die Rede war und ist. Man könnte vielleicht Verdacht hegen, daß hier der Versuch unternommen wird, ein Modethema (den Feminismus) mit der ehrwürdigen Tradition der Philosophie zu verbinden, um entweder den Feminismus zu veredeln, oder um die Philosophie - wie man sagt - aus der Studierstube in die noch unbequemen Fragen unserer Zeit zu ziehen. Ist jedoch der Feminismus ein Modethema? Gewiß, wenn man nur die letzten zwei Jahrzehnte im Blick hat. Dann wäre der Feminismus sozusagen ein altmodisches Modethema. Andererseits jedoch ist der Feminismus *epochales Thema*, er gehört ins Fragen nach der menschlichen Freiheit und nach der gesellschaftlichen Gleichheit seit dem Jahrhundert vor der Französischen Revolution, also seit drei hundert Jahren.

Kein Zweifel, daß der Feminismus unsere Existenzen bewegt, wenn auch hinterrücks. Gehört er jedoch in die Philosophie und zwar nicht nur in einen sogenannten Spezialbereich der Philosophie wie der politischen oder der Sozialphilosophie sondern in die Grundfragen der Philosophie

²² Vortrag gehalten bei der Schweizerischen Daseinsanalytischen Gesellschaft, Zürich am 2. Februar 1989 und veröffentlicht in *Daseinsanalyse* Vol. 7 No. 1 S. Karger Verlag, Basel S. 21-31. Wesentliches dazu habe ich einer längeren Studie 'Vom Wesen der Polis und vom Unwesen des Beiläufigen' in: *prima philosophia* 1989 Heft 2 S. 185-216 (oben in dieser Aufsatzsammlung) sowohl wie meinem Buch *Der Mann: Geschlechterontologischer Auslegungsversuch der phallogischen Ständigkeit* Frankfurt a.M. 1989 entnommen.

nach der menschlichen Freiheit? Gehört er sogar in das Fragen nach dem Wesen des Menschen?

IV.i Einlaß der Frau in die Polis

Es geht dem Feminismus seit drei hundert Jahren um den Einlaß der Frau in die Gesellschaft, d.h. um die Gleichstellung von Frau und Mann sowohl in der Anerkennung der Arbeit als auch darin, was die politischen Entscheidungsverfahren betrifft. Es kann dem Feminismus nur deswegen darum gehen, weil die Frau von der Gesellschaft ausgeschlossen worden ist. Ihre Existenz muß geschichtlich bisher in irgendeinem noch unklaren Sinn nicht gesellschaftlich gewesen sein. Wissen wir jedoch, was Gesellschaft heißt? Wir haben sie bereits durch zwei Merkmale charakterisiert: Arbeit und politische Entscheidungen. In der Neuzeit ist die menschliche Freiheit als in der Arbeit und in der politischen Meinungsäußerung angesiedelt erfahren und gedacht worden. Woher kommt es, daß die menschliche Freiheit als die Freiheit in der Arbeit und in der Rede erfahren und gedacht werden konnte? Vermutlich kommen dieses Denken und diese geschichtliche Erfahrung nicht von ungefähr.

Wir müssen nicht sehr weit herumschauen zu entdecken, von woher das Denken und die geschichtliche Erfahrung von Gesellschaft, Arbeit und Rede bestimmt worden ist, denn dies ist durch die Tradition, durch das, was uns überliefert und uns dadurch vorgegeben ist, bereits entschieden. Die maßgebliche Tradition reicht bis in die Anfänge der abendländischen Geschichte zurück. Sie reicht bis in die Antike und den Anfang des metaphysischen Denkens bei Platon und Aristoteles zurück. Im Griechentum heißt ‘‘Gesellschaft’’ ‘‘Polis’’. Aristoteles hat den Menschen als ein ζῶον πολιτικόν, als ein polisbewohnendes Lebendes, bestimmt. Wenige Zeilen nach dieser berühmten Aristotelischen Wesensbestimmung im ersten Buch der Schrift Πολιτικῶν, *Vom Politischen*, steht die ebenso berühmte Bestimmung des Wesens des Menschen als ζῶον λόγον ἔχον, als des Lebenden, das den Logos hat.

Ich habe mit Absicht die Wort‘er ‘‘Polis’’ und ‘‘Logos’’ unübersetzt gelassen, weil wir uns zuerst zu ihnen *übersetzen* müssen, bevor uns eine angemessene *Übersetzung* gelingen kann. Polis und Logos sind für

das Griechentum und deshalb auch für die ganze Metaphysikgeschichte auf eine eigentümliche Weise ineinander verschränkt. Das hat zur Folge, daß von einer politischen Philosophie oder einer Sozialphilosophie als abgetrenntem Bereich der Philosophie zu reden, wie das in unserer Zeit üblicherweise geschieht, unangebracht ist, denn die Frage nach der Polis kann nicht beantwortet werden ohne die Frage nach dem Logos im Gesichtskreis zu haben. Da unser Ausgangspunkt bei dem Stichwort 'Gesellschaft' liegt, fragen wir zuerst nach der Wesensbestimmung der Polis, um sie in groben Zügen auszumalen. Der Rahmen dieses Vortrages wird nicht ausreichen, um die Frage nach dem Logos eingehend zu erörtern. Über den Umweg über die Polis werden wir auf die Frage nach dem Wesen des Mannes zusteuern.

Die Polis, wie Aristoteles im allerersten Satz von Πολιτικῶν sagt, ist eine *Weise des Miteinanderseins* (κοινωνία τι). Wie jede Weise des Miteinanderseins, sagt Aristoteles weiter, ist die Polis um irgendeines Tauglichen willen (αγαθοῦ ἕνεκεν). Dieses Taugliche ist ein Taugliches für die Menschen, die Polis ist um der Existenz des Menschen willen. Was ist dieses Taugliche, um dessentwillen die Polis *ist*? Aristoteles gibt eine dreigliedrige Antwort darauf, die sich zunächst wie eine Entstehungsgeschichte der Polis anhört. Als erstes Umwillen wird die Fortpflanzung (γένεσις) genannt, um dessentwillen das Miteinandersein von Mann und Frau *ist*. Gleich als zweites Umwillen des Zusammenseins wird dann der Schutz (σωτηρία) genannt. Dies liegt dem Verhältnis zwischen Herrscher und Beherrschtem (ἄρχον καὶ ἀρχόμενον) zugrunde.

Das dritte Umwillen des Miteinanderseins, das schließlich in die Polis selbst einmündet, ist der Umgang (χρησις). Der Umgang, was sonst auch als Gebrauch übersetzt wird, ist das tagtägliche sowie sozusagen das übertägliche Besorgen von dem, was dem Wohlleben (εὖ ζῆν) dient. Die Polis wird nicht erfahren und gedacht als ein Zusammensein um der Bedürfniserfüllung willen, denn die Griechen haben keine Bedürfnisse sondern nur Weisen des Existierens. Nur Subjekte, und das sind wir, die neuzeitlichen Menschen, die sich als von der Welt abgeschnitten

erfahren, haben Bedürfnisse in sich, die dann durch die “äußere Welt” befriedigt werden müssen.

Die drei Umwillen, die den Grund der Polis als Weise des Miteinanderseins liefern, sind nur dem Schein nach als historische Entstehungsgründe von Haushalt, Dorf und Polis genannt. Die Polis umfaßt nicht nur die drei Umwillen des Wohllebens, wie das von Aristoteles gleich zu Anfang der Schrift gesagt wird, sondern: die drei Umwillen sind nach einer *steigenden* Rangordnung genannt. Das heißt, es ist in erster Linie der besorgende Umgang mit Seiendem, worumwillen die Polis ist. Nur deshalb kann Aristoteles die Selbständigkeit, die αὐταρκεία, als das Telos, als das vollendende Ende der Polis nennen. Autarkie heißt hier nicht Selbstgenügsamkeit oder Selbstsuffizienz sondern Selbstbeherrschung; die Polis selbst beherrscht ihren eigenen Umgang mit Seiendem, sie ist selbst der Ausgang, der über die Bewegtheit des Besorgens verfügt. In der Selbstbeherrschung liegt die Beständigkeit des Umgangs. Der Umgang besteht vor allem im Herstellen (ποίησις) aber auch im Erwerb (κτησίς) z.B. durch Handel. Dem Umgang werden die Fortpflanzung und der Schutz untergeordnet, d.h. sie sind auch letztlich um des Umgangs willen als der entscheidenden Weise des Wohllebens. Aristoteles sagt mehrfach während der Darlegung der Wesensbestimmung der Polis, sie sei ein von der Physis her Seiendes (φύσει). Was heißt das? Die Physis als eine Weise des Seins - und nicht als ein Seiendes - wird in der Aristotelischen Schrift Φυσική untersucht. Diese Untersuchung gehört genausoviel wie die in der Tradition Μετὰ τὰ φυσικά genannten Bücher in die Metaphysik, in ihr ist eine metaphysische Bestimmung der Physis zu finden. Was besagt diese metaphysische Bestimmung der Physis? Die Leitbedeutung von Physis wird schon im zweiten Buch der Φυσική angegeben und zwar - ich sage es zunächst auf Griechisch - als ἀρχὴ κινήσεως τοῦ κινουμένου καθ' αὐτό, als ein verfugender Ausgang über die Bewegtheit eines von ihm selbst her Bewegten. Z.B. ist die Fortpflanzung eine φύσις-mäßige Bewegtheit, sie verfügt über eine

Bewegung in einem Lebenden, wodurch es ein anderes Lebendes aus sich heraussetzt.

Auf die Polis bezogen, heißt diese Leitbedeutung, daß die Polis ihre eigene Bewegtheit beherrscht, sie bringt sich selbst in die Anwesenheit hervor als etwas Ständiges und zwar durch den Umgang. Eine Weise zu Sein heißt griechisch immer eine Weise der *Anwesenung*, eine Weise des In-die-Unverborgenheit-bringens oder -kommens. Die Polis läßt die Bewegtheiten der Fortpflanzung, des Schutzes (als der Abwehr von Abträglichem) und des Umgangs ständig anwesen. Ohne die Polis, d.h. ohne eine beständige Weise des Miteinanderseins, wären diese Bewegtheiten nicht selbständig. Und auf die Ständigkeit, auf die Selbstbeherrschung der Bewegung kommt es bei allem φύσις-mäßigen Seienden an.

Die Polis als ein von der Physis her Seiendes ist eine selbstständige Bewegtheit, aber worauf bewegt sie sich selbstständig? Sie bewegt sich auf das Telos des Wohllebens zu, ihre Bewegtheit steht ständig im Telos des Wohllebens, das sie ständig und beständig in die Anwesenung her-stellt. Die Bewegtheit der Polis hat sich schon in ihrem Ende, ihre Bewegtheit ist insofern ἐντελέχεια, ein Sich-im-Ende-haben. Nur weil die Polis sich schon im Ende hat, d.h. auf ihr Telos bezogen ist, kann sie eine selbstständige Bewegung sein. Die Polis stellt sich selbst durch ihre selbstbeherrschte Bewegtheit in die Anwesenung, sie ist eine Bewegung *von sich zu sich*, lateinisch gesagt: eine Re-produktion ihrer selbst, und d.h. griechisch, sie ist ein ständiges Wieder-hervor-geleiten ihrer selbst in die Anwesenung.

IV.ii Die Polis vom Her-Stellen her gedacht

Was heißt diese Wesensbestimmung der Polis als ein von der Physis her Seiendes für ihre Bewohner? Es heißt zum einen, daß der Polisbewohner als Polisbewohner in erster Linie vom Umgang her bestimmt wird. Was jedoch ist der Umgang genauer? Die maßgebliche Weise des griechisch erfahrenen Umgangs ist die ποίησις, das Herstellen im engeren Sinn, wie Bettenbauen, Hausbau und dergleichen. Aber auch die Verarztung (ιατρική) ist ποίησις im Sinn des Herstellens oder Wiederherstellens

von Gesundheit. Nicht nur steht die ποίησις als Existenzweise für die Griechen im Vordergrund; auch die maßgeblichen Begriffe der Aristotelischen Metaphysik wie ἐνέργεια und ἐντελέχεια sind von der ποίησις her gedacht. Diese zentrale Stellung der ποίησις müssen wir auch beim Nachdenken über das Wesen der Polis sowie der Physis berücksichtigen.

Aristoteles bestimmt die ποίησις genauso wie die Physis nicht als ein Seiendes, sondern als eine *Weise* des Seins, und d.h. er bestimmt sie als eine Weise der ständigen Anwesenung, als eine Weise des In-der-Unverborgenheit-stehens. Damit grenzt er sich von seinen Vorgängern ab, wie z.B. Antiphon, der die Physis als ὕλη, als ‘Materie’ bestimmt, und diese als das Verfassungslose, das erstlich vorliegt (πρῶτον ἀρρύθμιστον), dachte. Für die Metaphysik des Aristoteles kommt es auf die Ständigkeit der Anwesenung an, auf eine Anwesenung von sich aus an, auf eine Anwesenung καθ’ αὐτό. Ständig anzuwesen, heißt, einem bereits feststehenden Vorbild, dem εἶδος oder der μορφή, zu entsprechen. Alles, was nicht καθ’ αὐτό anwest, ist συμβεβηκός, beiläufig. Das Beiläufige wird als die Negation des καθ’ αὐτό, des Von-sich-her-anwesenden, vernommen. In der Tradition wird συμβεβηκός mit Akzidenz übersetzt. Es ist das, was aus dem Vorbild des εἶδος herausfällt und sich beiher einstellt. Der sichauskennende Blick erblickt nicht das Beiläufige sondern ausschließlich den Anblick des Vorbilds. Das συμβεβηκός ist das beiläufig Sichereignende, das sich in kein Vorbild sammeln lässt, sondern sich vielmehr schlechthin ergibt. Das συμβεβηκός entgeht dem vernehmenden Blick des νοῦς, der Vernunft.

Sowohl die φύσις als auch die ποίησις sind Bewegtheiten von sich aus, καθ’ αὐτό, einem Vorbild gemäß, und gerade nicht nur beilufigerweise, συμβεβηκός. Diese Bewegtheiten müssen als Weisen der ständigen Anwesenung gedacht werden. Genau dieses Durchdenken ist eine Hauptaufgabe der Aristotelischen Metaphysik. Die φύσις ist, wie bereits gesagt, eine verfügende Ausganglichkeit über ein von sich aus Bewegtes. Beispiele für eine φύσις-mäßige Bewegtheit sind die Fortpflanzung und das Wachstum. Die ποίησις hingegen ist eine

δύναμις μετὰ λόγου, ein durch den λόγος geführtes Können. Das Können wiederum ist ein verfügendes Ausgangsein für einen Umschlag in einem anderen oder, sofern es ein anderes ist, griechisch: eine ἀρχὴ μεταβολῆς ἐν ἄλλῳ ἢ ἢ ἄλλο.

Die Baukunst z.B. ist ein von der ποίησις her Seiendes, denn sie ist ein Sichauskennen im Hausbauen, d.h. sie ist Einblick in das Aussehen oder εἶδος eines Hauses. Durch den λόγος verschafft sie sich den Einblick darein, wie ein Haus aussieht. Der Einblick macht die Baukunst zur δύναμις, zum Können, nicht erst die Tätigkeit des Bauens selbst, die nur unter der Führung des λόγος vonstatten geht. Die Baukunst beherrscht und verfügt über einen Umschlag von Stein und Holz in das vorhandene Aussehen eines Hauses. Sie ist etwas anderes als der Stein und das Holz, die erst hergeholt werden müssen, damit ein Haus entsteht. Der Stein und das Holz werden in das Aussehen eines Hauses durch den Baukundigen "geschlagen", das fertige Haus ist gleichsam der Ausschlag des schon im εἶδος durch den λόγος Erblickten. Daß das fertige Haus dann auch noch z.B. einen verwinkelten Charakter besitzt, der Geborgenheit ausstrahlt, aber im εἶδος keineswegs erblickt wurde, stellt sich nur beiläufiger Weise ein.

Es wäre viel mehr über die ποίησις und die δύναμις als Seinsweisen zu sagen, was hier zu weit führen würde. Worauf es in unserem Kontext ankommt, ist, daß wir die Parallelität zwischen den Seinsweisen φύσις und ποίησις anmerken. Beide sind ἀρχαί, d.h. verfügendes Ausgangsein einer Bewegtheit, genauer eines Umschlags. Der wesentliche Unterschied liegt darin, daß im Fall der ποίησις ein anderer über den Umschlag verfügt, während im Fall der φύσις das Seiende selbst über einen Umschlag in sich selbst verfügt. Und jetzt kommt das Entscheidende: *die ποίησις gibt das Leitbild ab für das metaphysische Durchdenken der φύσις und nicht umgekehrt.* Die ποίησις ist für die griechische Erfahrung der Anwesenung die maßgebliche Seinsweise. Die ποίησις läßt anwesen, sie stellt Seiendes in die Anwesenung her. Aber auch die φύσις läßt anwesen, sie stellt Seiendes, nämlich sich selbst, in die Anwesenung her. Die γένεσις, die Fortpflanzung, nämlich gibt das

Leitbild ab für die Aristotelische Bestimmung der Physis. Die γένεσις ist verfugendes Ausgangsein über einen Umschlag in sich selbst, der sich selbst als Aussehen hervorbringt. Die Verfuglichkeit und die Ausganglichkeit der φύσις sind von der ποίησις als leitender Seinsweise übernommen, die γένεσις ist zwar als *eigene* Seinsweise in den theoretisierenden Blick genommen aber unter dem Leitbild der ποίησις. Die Vorrangstellung der ποίησις vor der φύσις entspricht auch dem Vorrang des Umgangs vor der Fortpflanzung in der Wesensbestimmung der Polis. Die Verfügung und Herrschaft über die Anwesenheit von Seiendem ist für die griechische Seinserfahrung maßgeblich, denn in der Vollendung des Griechentums hält in erster Linie die τέχνη das Sein für die Griechen offen.

IV.iii Der Mann als maßgeblicher Her-steller

Was haben nun diese Ausfuhungen zum Wesen der Polis, der Physis und der Poiasis mit der Frage nach dem Wesen des Mannes zu tun? Genau dies: der Mann ist der maßgebliche Polisbewohner, denn sofern er herrscht, d.h. einen Ausgang bildet, ist er frei. Als freier ist der Mann der vorbildliche, wesenhafte Mensch für das metaphysische Denken. Der freie Mann beherrscht wesensgema, den Ausfuhungen des Aristoteles in Πολιτικῶν nach, sowohl den Sklaven als auch die Frau. Das griechische Wesen des Menschen ist die Freiheit; Freiheit wiederum heißt, griechisch erfahren, verfugender Ausgang sein. Der Mann ist frei, denn er verfügt über die Bewegtheit von Frau und Sklavem, wie sie wiederum Seiendes anwesen lassen, und zwar entweder τέχνη-haft oder φύσις-haft her-stellen. Der Mann ist der maßgebliche Her-steller und versteht sich von seinem Her-stellen im weitesten Sinn her, d.h. er versteht sich als Konnender und Macher, der über die Anwesenheit von Seiendem als Vorhandenem verfügt. Das Können kann, aber muß nicht darin liegen, daß der Mann sich in einer τέχνη auskennt; er kann stattdessen über einige verfügen, die sich in der ποίησις auskennen. Dadurch ist seine Verfügungsgewalt und seine Freiheit noch größer.

Das Können und die verfügende Urheberschaft verleihen dem Mann seinen Stand in der Polis, denn das Machen und Können tragen zur

ständigen Anwesenung der Polis bei. Der Stand des Mannes in der Polis kommt im Phänomen des Rufes zum Vorschein, das wiederum damit zusammenhängt, daß der Mann einen Eigennamen in der Polis trägt und durch ihn bekannt ist. Das politische Miteinandersein heißt, einen Ruf zu haben als einer, der einen Eigennamen trägt und der etwas kann. Das Herstellen ist herrstellend. Der Ruf ist die Grundmaske des Mannes, die ihn zur Person macht und an der er festhält.

Die Polis als Weise des Miteinanderseins ist eine Lichtung, in der der Mann sich als verfügender Könnender zeigen kann. Durch das Sichzeigen *ist* der Mann *Wer*. Polisbewohner zu sein, heißt, Wer zu sein. Das griechische Verbum ἀποφαίνεσθαι enthält nämlich die Doppeldeutigkeit, ein Seiendes von sich her zeigen lassen oder aber, sich selbst in seinem eigenen Können zeigen lassen, anders gesagt, sich im Miteinander zur Schau stellen. Die Polis als Lichtung des Miteinanderseins bietet die Vielfalt von Möglichkeiten, sich als Wer zu zeigen, als die Einfalt der Lichtung. Als die Versammlung solcher Möglichkeiten, als Wer in die Lichtung hinein zu wesen, ist die Polis der *Gewer*.

Durch allen Wandel der Seinsgeschichte hindurch, in deren Verlauf die τέχνη sich in die moderne Technik zugespitzt hat, ist die Polis im Sinn des Gewer als Lichtung der Namen- und Maskenträgerschaft geblieben. Das Miteinandersein ist geschichtlich eine Versammlung der Ortschaften für den Auftritt und das Aufstehen als Wer geblieben. Selbst das Gestell ist noch Gewer, auch wenn der Mann zum bloßen Angestellten verkommen und seine Freiheit als Verfüger nichtig geworden ist. Dem Wer geht es um seine ständige Anwesenung im Gewer, d.h. um sein aufspreizendes Sich-Herstellen unter den Anblick der anderen, damit er gesehen wird und so im Ruf und Ansehen steht. Sein Stand im Gewer gibt ihm einen Halt in der Einrichtung des Seienden, denn der Gewer selbst ist darauf aus, den festen Bestand seiner selbst einzurichten und zu sichern und sich so in der ständigen Anwesenung zu halten.

IV.iv Der Gewer als Werseinsraum des Mannes

Der Gewer als das πόλις-hafte Miteinandersein der Männer ist, da in der Metaphysik verwurzelt, seinsvergessen. Das Sein selbst hält sich verborgen zurück und gibt nicht zu denken. Als Einrichtung der ständigen Abwesenung von Abtraglichem sowie der Anwesenung von zu besorgendem Zutraglichem steht der Gewer unter dem Zeichen der Entbergung von Seiendem - alles, was ist, soll in die Unverborgenheit als Bestand gestellt werden. Das, was ist, liegt als Vorhandenes vor. Das Gegeneinander und Messen der Männer aneinander im Gewer, wo es um ihre Nam-haftigkeit geht, dient der Entbergung und Sicherstellung von Seiendem und damit von sich selbst.

Und die Frau? Metaphysisch ist sie das mangelhafte Menschenwesen, das unter der Herrschaft des Mannes steht. Es ist allerdings nicht so, daß Aristoteles lediglich aus einer willkürlichen Selbstherrlichkeit heraus die Frau dem Mann unterordnet oder die griechischen Herrschaftsverhältnisse in seinem Denken bloß widerspiegelt, sondern daß das Weibliche selbst als ein Weniger an Anwesenung, als eine unbeständige und flackernde Anwesenung, erfahren und in den Logos gesammelt werden mußte, um der Existenzweise der Frau in der Polis zu entsprechen. Ohne dieses Mangelhafte und Weniger an der Anwesenung vom Weiblichen wäre es metaphysisch, d.h. von der Erfahrung des Seins als ständiger Anwesenung her, nicht möglich, die Frau als eine vom Mann Zu-Beherrschende zu bestimmen. Der geschichtliche Ort des Denkens ist anfänglich die Lichtung der Polis, die nur demjenigen Denken einen Platz gewährt, das der ständigen Anwesenung, und mithin der Erfahrung der Freiheit als Verfügung, entspricht.

Es geht freilich nicht an, demgegenüber aus einer modernen Haltung heraus zu behaupten, die Frau sei ‘an sich’ doch genauso beständig und ständig wie der Mann, wenn auch dies für die antike Frau in ihrer historischen und ‘kulturellen’ Lage wohl kaum möglich war. Eine solche Behauptung stünde noch in der Metaphysik und berücksichtigte nicht die Geschichtlichkeit des Menschenwesens. Erst seit dem Anbruch der Moderne und des Bewußtseins der menschlichen Gleichheit gibt es überhaupt die Unterdrückung der Frau, (durch die dann freilich die

frühere Geschichte gesehen wird). *Es geht vielmehr darum, durch eine langsame Besinnung einen Einblick darein zu gewinnen, daß das Männliche als das ständig Anwesende, das Weibliche dagegen als der Entzug der ständigen Anwesenheit sich zeigten und dementsprechend gedacht wurden.* Nur so, von der Schickung des Seins her, können wir lernen, was 'Unterdrückung' der Frau durch den Mann bedeutet, freilich nicht mit der Absicht, etwa den Vorrang der ποίησις durch einen der φύσις zu ersetzen, sondern um den Abschied vom Gegensatz zwischen ποίησις und φύσις, zwischen Männlichem und Weiblichem überhaupt durch ein fragendes Handeln vorzubereiten.

Die Entsprechungen vom Männlichen/Weiblichen zu metaphysischen Schemata kommen schon darin zum Vorschein, daß im 6. Kapitel des ersten Buches der *Metaphysik* das Männliche als Nachbild des Aussehens (μίμημα τοῦ εἶδους), das Weibliche als Nachbild der Materie (ὑλη) aufgefaßt werden (*Met.* A 6. 988a1-7). Außerdem stellt der männliche Samen her wie der τέχνη-kundige, der das Aussehen des Herzustellenden (hier: des Zu-zeugenden) bereits in sich enthält, so daß unter der Führung des εἶδος, d.h. des Aussehens - so sagt Aristoteles im 7. Buch der *Metaphysik* -, auch eine Frau aus einem Mann entstehe (*Met.* Z 9. 1034b3). Diese Feststellung rührt nicht daher, wie wir das heute gerne sagen würden, daß der Stand der medizinischen Kenntnis des Aristoteles mangelhaft gewesen sei oder dergleichen, sondern daher, daß einerseits die ποίησις als Seinsweise den Vorrang gegenüber der γένεσις behält, so daß diese von jener her - und nicht umgekehrt - gedacht wird; und andererseits daß das εἶδος als das Telos des Herzustellenden den Vorrang behält gegenüber der ὑλη, der Materie, die vom εἶδος her als Entzug desselben begriffen wird.

Entzug ist Mangel an Anwesenheit, ist Abwesenheit, und ist letztendlich ein Sichbergen in der Verborgenheit. Das Weibliche in seiner Entsprechung zur Materie gehört der Verborgenheit als dem Entzug der ständigen Anwesenheit, es ist das Ansichhaltende. Die ποίησις, das Machen bringt in die Anwesenheit unter der Leitung des λόγος, der das εἶδος im Blick hat, so daß das Hergestellte bereits während der Bewegung seiner Her-Stellung in seinem Telos steht. Das Männliche in

seiner Entsprechung zum εἶδος läßt anwesen und ist deshalb ἐντελέχεια, das, was ständig in der Anwesenung seines Telos steht. Das Stehen im Telos verleiht dem Poiatischen des Männlichen erst seine Selbständigkeit. Ἐντελέχεια wird traditionell mit “Wirklichkeit” übersetzt, insofern ist das Männliche das Wirkliche, das Weibliche dagegen das bloß Mögliche, Potenzielle. Die Wirklichkeit muß allerdings dann auch griechisch von der ständigen Anwesenung her als Vorhandenheit aufgefaßt werden.

IV.v Entlarvung des Werhaften als Entzug der ständ-igen Anwesenung

Damit aber müssen wir diese lapidaren Überlegungen zur metaphysischen Wesensbestimmung des Männlichen und des Weiblichen abbrechen. Kehren wir zu unserer heutigen Lage zurück:

Seit dem Anbruch der Moderne und der Epoche der Menschenrechte ist die Gleichstellung von Mann und Frau im Gewer gedacht worden und deshalb geschichtlich reif. Die Frau ist geschichtlich zum Wer herangereift, auch sie ist in die Ek-sistenz im Gewer geworfen worden. Sie erkämpft ihren Stand im Gewer. Die Gleichstellung von Mann und Frau ist geschichtlich schon längst entschieden, auch wenn die festen Tatsachen der heutigen Wirklichkeit es anders erscheinen lassen. Aber vielleicht ist es der Frau durch ihr geschichtliches Geschick in der Epoche der Metaphysik vorbehalten geblieben, irgendwie als Huiterin der Verborgenheit existiert zu haben. Vielleicht hat die Frau als metaphysisch mangelhaftes Wesen schon längst erahnt, daß es mit der ständ-igen Anwesenung des Seienden als Bestand eigentlich nichts ist.

Wenn diese Vermutungen überhaupt zu recht bestehen, dann kann es einem eigentlichen Feminismus, d.h. der Frau in ihrer geschichtlichen Eigentlichkeit, letztendlich nicht um den Einlaß in den Gewer gehen. Vielmehr gäbe die geschichtlich zurück- und ansichhaltende Existenz der Frau einen Wink auf das andere Wesen des Menschen, das mit dem Seinsdenken angebrochen ist. Die Wahrheit der ständigen Anwesenung fängt an, sich geschichtlich als die Offenbarkeit der Abwesenheit zu entpuppen. In eins mit diesem Wandel ereignen sich die Entlarvung des

Werhaften und die Möglichkeit, das Weibliche nicht mehr metaphysisch als Entzug und Mangel zu erfahren, sondern für sich als das Ansichhaltende.

Während dem Sozialismus, vor allem im Marxschen Denken, eine Zuspitzung der metaphysischen Wesensbestimmung des Menschen und zwar als Arbeiter, als Macher schlechthin, gelang - und diese Zuspitzung geschah in gewisser Weise im Rückgang auf Aristoteles - also während dem Sozialismus diese Zuspitzung gelang, steht der Feminismus bereits mit einem Fuß außerhalb der Metaphysik, denn er stellt tendenziell nicht lediglich die Vorherrschaft des Mannes im Gewer in die Frage sondern die Herrschaft über das Seiende überhaupt. (Es bleibt hier dahingestellt, inwiefern die Herrschaft über das Seiende sich bereits in ihr Gegenteil verwandelt hat.) Nichts anderes als Metaphysik-Verwindung kann die feministische Kritik am Phallogentrismus eigentlich heißen, auf nichts anderes kann die sogenannte Differenz-Richtung innerhalb des Feminismus eigentlich hinweisen, wenn es dem Feminismus radikal um das seinsgeschichtliche Wesen des Menschen geht. Denn das Wesen des Mannes ist nichts, das am leiblichen Mann festzumachen wäre, und es steht heute geschichtlich nichts mehr im Weg zu verhindern, daß auch die Frau in der Vollendung der Metaphysik als Mann wese.

Wenn die Ständ-igkeit, die Stand-Festigkeit, der Anwesenheit des Mannes sowohl wie des Seienden überhaupt in die Frage gestellt wird - oder vielmehr unwiderruflich schon in die Frage gestellt worden ist -, dann kann es nicht mehr als selbstverständlich gelten, daß das, was in der Unverborgenheit zum Stehen gebracht werden kann, ist. Oder vielmehr geht es gar nicht mehr um die Unverborgenheit und um das, was ist, sondern um die Verborgenheit als solche, die sich dem Menschen entzieht und ihn zum Versager macht, der sowohl der Unverborgenheit entsagt als auch die Versagung der Unverborgenheit auszuhalten hat. Nur die Haltung eines ungeschützten Fragens eröffnet die Möglichkeit, dem Spiel des Sichbergens näherzukommen. In dieser Nähe wird der Versager zum Spieler.

V. Mannhaftigkeit und Metaphysik²³

Der Titel dieses Vortrags verlangt eine Klärung dessen, was Mannhaftigkeit heißt, was Metaphysik bedeutet und welcher Zusammenhang zwischen den beiden besteht. Hier wird es mir sicherlich nicht gelingen, diese Aufgabe in aller Ausführlichkeit zu erfüllen. Mir würde es genügen, wenn ich ein paar treffende Hinweisschilder bezüglich der Reichweite dieser Fragen für Sie aufstellen könnte, damit Sie selber ins Fragen kommen.

Eben weil es um Mannhaftigkeit und Metaphysik geht, gibt es keinen geeigneteren Ort, etwas darüber zu erfahren, als bei dem Vater der Metaphysik, bei Aristoteles. Ich werde mich auf die Mannhaftigkeit konzentrieren, allerdings im Ausgang von und auf dem Hintergrund einiger zentraler Gedanken der Metaphysik.

Der Hauptsatz der aristotelischen Metaphysik, den Aristoteles sehr häufig wiederholt in seinen Abhandlungen zur Metaphysik, lautet: τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς, das Seiende wird auf vielfache Weise gesagt. Eben weil dieser Satz den metaphysischen Zugang zur Welt überhaupt für Aristoteles formuliert und sein Denken in Bewegung hält, ist er maßgebend für alle Bereiche seines Denkens einschließlich seiner politischen Schriften, die üblicherweise unter der Rubrik 'Ethik' zusammengefaßt werden.

V.i Wie die Metaphysik den Mann zum Stehen bringt

Wie kann "das Seiende wird auf vielfache Weise gesagt" ein *ethischer* Gedanke sein, ein Gedanke, der die Haltungen des Menschen betrifft? Die Haltung ist eine Stellungnahme dem Seienden gegenüber, das Vielfache des Seienden als eines solchen verlangt ein Vielfaches in der Haltung des Menschen, das auf die jeweilige Situation in ihrer Besonderheit Rücksicht nimmt. Darauf zielt Aristoteles auch mit seiner

²³ Text eines Vortrags gehalten an der Universität Stuttgart 25. Juni 1991 und veröffentlicht in *Kultur und Kritik* Nr. 3 Leipzig 1992 S. 27-37.

kategorialen Auffächerung der tugendhaften Haltungen zur Welt: sie müssen sich der Situation anpassen.

Der Mensch ist mit dem Seienden, sowohl mit anderen Menschen als auch mit nicht-menschlichen Dingen, beschäftigt, konfrontiert. Seiendes stößt auf ihn, verlangt eine Reaktion, eine Haltung, eine Stellungnahme. Manches Seiende ist zuträglich, manches abträglich für den Menschen. Das Abtragliche ruft die Furcht hervor. Es ist aber nicht immer dem Menschen angemessen, dem furchteinfloenden Abtraglichen auszuweichen. Warum nicht? Weil es zum menschlichen Dasein gehört, daß es eine Welt für sich gestaltet, daß es in die Welt hinausgreift, daß es einen Stand einnimmt angesichts und trotz der Widerständigkeit und Aufdringlichkeit von Seiendem, sei es menschlich oder nicht-menschlich Seiendes.

Der Mensch muß ausharren und herausgreifen, was aber nicht erfolgen kann, ohne Furchtbarem zu begegnen. Die Begegnung mit dem Furchtbaren kann sich steigern in eine Konfrontation mit dem gewaltsamen Tod, wogegen sich der Mensch wehren muß. Die Abwehr des Todes geschieht in einem Kampf ($\pi\acute{o}\lambda\epsilon\mu\omicron\varsigma$), in dem das Dasein seiner Angst vor dem Tod Herr werden muß. Es ist dieses Furchtbarste des Todes, mit dem Aristoteles ansetzt in seiner Erörterung der ersten Tugend oder Vortrefflichkeit in der *Nikomachischen Ethik*. Es wird dem Menschen eine Haltung angesichts des Furchtbarsten abverlangt, denn der Tod ist "eine Grenze, und nichts scheint dem Gestorbenen zu sein - weder Zu- noch Abtragliches" (1115a26-29). Der Tod entreißt den Menschen dem Angang durch das Seiende in seinem Sein. Das Seiende geht den Gestorbenen nichts an, nicht mehr an. Er erfährt nicht mehr das Aufgehen von all dem, was ist. Umgekehrt gehört zum menschlichen Dasein als Grundbedingung seines Existierens der Angang durch Seiendes in seiner Zu- und Abtraglichkeit. Seiendes geht nur den *lebendigen* Menschen an, das Leben ist aber wesentlich furchtbar.

Wie verhält sich der Mensch im Angesicht des Furchtbaren des Lebens? Er nimmt einen Stand ein aus einer Haltung heraus. Wie aber nimmt er einen Stand und eine Haltung ein? Indem er sich in seiner Welt orientiert. Was aber heißt Orientierung? Die Orientierung des menschlichen Daseins in seiner Welt erfolgt über ein Verständnis von

Welt. In jedem Verstehen von Welt jedoch ist ein Verstehen von Seiendem als solchem implizit mitenthalten. Wer aber das Implizite dieses Seinsverständnisses explizit herausarbeitet, betreibt Erste Philosophie im aristotelischen Sinn als Metaphysik.

Jedes Verhalten des Menschen in seiner Welt ist deshalb implizit metaphysisch. Explizit metaphysisch, d.h. eine Metaphysik, die sich als solche erkennt, ist jedoch nur die abendländische Philosophie, denn nur sie fragt nach dem Seienden in seinem Sein. Dieses Wissen um das Sein des Seienden muß auch Aristoteles als Leitfaden dienen für seine Ethik, so daß insbesondere die Mannhaftigkeit als erste verstehende Haltung des Menschenwesens in der Welt durch die metaphysische Auslegung des Seienden mitbestimmt ist.

Es ist nämlich keineswegs ein Zufall, daß Aristoteles die Mannhaftigkeit als die erste Tugend bzw. Vortrefflichkeit in der *Nikomachischen Ethik* abhandelt, weil eben die Mannhaftigkeit die Haltung des Menschen vorgängig anspricht als die Notwendigkeit, einen Stand dem Seienden im Ganzen und insbesondere dem Furchtbaren gegenüber einzunehmen. Wesentlich und jeder konkreten Handlung oder jedem Ausharren des Menschen voraus ist aber der Verstand, genauer: das Seinsverständnis. Stand und Verstand sind insofern dasselbe, sie gehören zusammen in die Möglichkeit des existentiellen Standes - der Ausgesetztheit der Existenz in der Welt zum Trotz.

Wie das Sein des Seienden verstanden wird, ist nichts Unveränderliches, das der Geschichte enthoben wäre. Vielmehr gibt es verschiedene Epochen innerhalb der abendländischen Geschichte, die sich fundamental dadurch unterscheiden, daß für den Menschen das Sein des ihm begegnenden Seienden, d.h. seiner Welt, anders entworfen wird. Diese verschiedenen Entwürfe - die nicht bloß Menschenwerk sind - sind dasjenige, was mit der Reihe von Namen berühmter Philosophen belegt ist. Trotz aller grundlegenden Unterschiede im geschichtlichen Entwurf des Seins des Seienden läßt sich aber wohl sagen, daß das Seiende dem Menschen in erster Linie als Etwas begegnet. Als ein Etwas kann es auch mit der Sprache genannt, angesprochen werden. Das Etwas ist das, was Aristoteles τὸ τί ἐστίν, τόδε τι oder οὐσία nennt: das Was-sein, das Diesda, die Substanz in der Ständigkeit ihrer

Anwesenheit. Das Etwas als Substanz ist der Träger jeder Bedeutung, von all dem, was iber dieses Seiende ausgesagt werden kann. Es ist Subjekt, das was anderem zugrundeliegt.

Das Etwas ist die allererste Eingrenzung des Seienden als solchen, der erste Horizont, der auf die Welt gelegt wird, aus dem dann der Mensch sich und seine Welt verstehen kann. Ohne Eingrenzung des Seienden als eines Etwas gibt es kein Seinsverständnis und mithin iberhaupt kein Verstehen von Welt. Der Mensch in seinem metaphysischen Menschsein ist auf die eingrenzende Tätigkeit der Vernunft angewiesen, um das Seiende als solches erst einmal zu Stande zu bringen. Als Etwas kommt das Seiende in erster Linie zu Stande. Als Ständiges in diesem Sinn begegnet das Seiende dem Menschenwesen. Insofern können wir auch sagen: Stand und Verstand sind dasselbe. (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι. Parmenides Frg. 3) Nur insofern das Seiende als ein eingegrenztes Ständiges, als ein Verstandenes, dem Menschen begegnet, kann er selber zum Stehen kommen und in der Welt ausharren und handeln.

V.ii Der Mensch braucht Grenzen

Die Tatsache, daß Aristoteles, der Denker des Seienden in der Vielfachheit seines Seins, in seiner Ethik die Mannhaftigkeit als erste tugendhafte Vortrefflichkeit an die erste Stelle setzt, sagt einiges aus iber den Wagnischarakter der menschlichen Existenz, worauf die Metaphysik auch eine Antwort darstellt. Als dem Seienden in seiner Totalität ausgesetzt, kann der Mensch seine Existenz nur wagen und zwar als ein Herausgreifen in und Ausharren gegenüber der Welt in ihrer Gefährlichkeit und Aufdringlichkeit.

Ein weiterer Beleg dafür, daß die Mannhaftigkeit eben metaphysisch begriffen wird, besteht darin, daß die Eingrenzung des Phänomens durch Aristoteles von der Kategorienlehre her vollzogen wird. Der Mannhafte ist also derjenige, der den *angemessenen* Dingen standhält und sie fürchtet, um des angemessenen Grundes willen, wie man es machen soll, zum richtigen Zeitpunkt etc. (1115b18-19). Wenn der Mannhafte sich habituell so verhält, vollendet (τελος) er sich als ein Edler (κόλον) in

seiner Haltung (ἔξις) (ebd.) Grundsätzliche Voraussetzung für sein edles Benehmen und Haltung ist jedoch sein kategoriales Seinsverständnis von Welt.

Ein konkreter Beleg dafür, daß Mannhaftigkeit als Stand-einnehmen-in-der-Welt wesentlich mit der eingrenzenden, zu-Stande-bringenden Tätigkeit des Verstandes zu tun hat, wird auch geliefert durch die Reihenfolge der Behandlung der verschiedenen Tugenden durch Aristoteles. An der zweiten Stelle (im III. Buch) kommt nämlich die σωφροσύνη, die Besonnenheit zur Diskussion. Auch hier freilich gibt Aristoteles keine Auskunft darüber, warum just die Besonnenheit als zweite Vortrefflichkeit des praktischen Daseins erörtert werden soll. Es bleibt uns überlassen, Überlegungen diesbezüglich anzustellen.

Bei der Besonnenheit handelt es sich um die Haltung, die das Menschenwesen den körperlichen Gelüsten gegenüber einnimmt. Während einerseits das Furchtbare den Menschen schmerzt und ihn zu einem Ausweichen veranlaßt oder zumindest neigen läßt, zieht andererseits das Lustvolle an, so daß der Mensch eher geneigt ist, sich dem Anziehenden restlos hinzugeben und es bis zum Exzeß auszukosten. Das Streben nach dem Lustvollen und Überlustvollen soll deshalb in angemessenen, mäßigen Grenzen gehalten werden und zwar durch den Verstand, den λόγος, der allein in der Lage ist, solche Grenzen zu setzen. Deshalb heißt auch die Besonnenheit von der Etymologie her: 'das Bewahren und Retten des Verstandes', vor allem im Sinn des Genitivus subjectivus: das Bewahren und Retten des existenziellen Standes, das durch den Verstand geleistet und gewährleistet wird. Das Gegenteil nach Aristoteles ist die Völlerei und die Wollust, was er als ἀκολασία oder Liederlichkeit bezeichnet. Der λόγος oder Verstand hat die Aufgabe, die menschliche Existenz in ihrer Haltung und ihrem Stand zu halten. Von der Wortherkunft her betrachtet ist ein liederlicher Mensch leicht, gering, leichtfertig, oberflächlich, von der indogermanischen Wurzel *leu 'schlaff, herabhängend'. Ein Mensch, der sich dem Essen und Aphrodisischen bis zum Exzeß hingibt, ist ein schlaffes Dasein, das die 'edle', aufrechte Haltung verloren bzw. nie errungen hat.

Sowohl die Feigheit als auch die Liederlichkeit sind beide jeweils eine Weise, wie die menschliche Existenz ihre Haltung und ihren Stand preisgibt. Umgekehrt sind die Mannhaftigkeit und die Besonnenheit jeweils eine Weise, wie der Verstand das Ständige des Menschenwesens bewahrt im Angesicht des Furchtbaren bzw. des Wollüstigen.

Der Verstand versteht die Welt, indem er sie in einen Verstehenshorizont zu Stande bringt. Dabei geht jedem konkreten Verstehen einer jeweiligen Situation ein Verständnis vom Seienden in seinem Sein voraus. Primär sind es die Kategorien und unter diesen vorrangig die erste Kategorie, das Etwas-sein, die das Verstehen ordnen und gründen. Das Etwas ist eingegrenzt in den Grenzen seiner Definition, die im Modus der Anwesenheit vollzogen wird, d.h. das Ding wird vorgestellt, als wäre es vor Augen. Weil es aber auch innerhalb der Grenzen seiner Definition erscheint, ist es zudem eine ständige Anwesenheit im Blick des Verstehenden. Es ist der λόγος, der jeweils einem Ding seine ständigen Grenzen verleiht, sei es im verstehenden Wahrnehmen des Dings, sei es durch die Darstellung des Dings innerhalb eines bestimmten Horizonts bzw. Kontextes in der Rede. Ständig heißt aber primär nicht dauerhaft, sondern eingegrenzt in einem bestimmten Aussehen und erst deshalb womöglich dauerhaft, beständig.

Die Ständigkeit des Menschenwesens in seiner existenziellen Haltung und die Ständigkeit des Etwas im Auge des Verstandes entsprechen sich wesentlich. In diesem Sinn kann man sagen, die Ethik ist metaphysisch und die Metaphysik ethisch. (Hier läßt sich der Frage nicht weiter nachgehen, inwiefern die Ansetzung der aristotelischen Ethik als einer Lehre der Mäßigkeit, die die Mitte ausmacht und hält, dem aristotelischen metaphysischen Entwurf entspringt.) Beide entspringen einer primären Erfahrung des Seins des Seienden als Ständigkeit der Anwesenheit. Die Anwesenheit, das Hervorkommen der Dinge und der Menschen ins Offene der sichtbaren Anwesenheit, geht sowohl von den Dingen (φύσις) und den Menschen (ποίησις) als auch von der Tätigkeit des Verstandes (νοεῖν) aus: Der λόγος, der Verstand als Vorstellen läßt auch anwesen.

V.iii Männliche Kraft

Dies läßt sich auch von einer anderen Seite her betrachten, nämlich von der dynamis her, die unterschiedlich als Kraft, Potenz, Möglichkeit übersetzt werden kann. Als Kraft und Potenz läßt sich die dynamis ohne Zweifel auch in Verbindung mit der Mannhaftigkeit bzw. der Männlichkeit bringen, die auch oft in der Dimension der Potenz angesprochen werden. Es ist mannhaft, dem Andrang des Bedrohlichen und Furchtbaren zu widerstehen; es ist männlich, in die Welt hinauszugreifen und etwas hervorzubringen. Beide, Widerstand und Hervorbringen, sind Modi der Kraft.

Was versteht Aristoteles unter Kraft? Die δύναμις wird im IX. Buch der Metaphysik abgehandelt. In ihrer Leitbedeutung wird sie definiert als "Ausgang sein für einen Umschlag in einem anderen oder, sofern es ein anderes ist". Der Ausgang für den Umschlag befindet sich in einem anderen Seienden als das Seiende, in dem der Umschlag erfolgt. Z.B. ist die Baukunst, die den Ausgang für einen Umschlag von Holz und Stein in ein Haus bildet, in einem anderen Seienden, nämlich dem Architekten, als der Stein und das Holz selbst. Die Baukunst ist eine Kraft, eine Kraft des Herstellens, eine Potenz, etwas (ein Haus) anwesen zu lassen als ein Ständiges. Die Baukunst als ein Wissen hat das Haus schon im Blick ihres Vorstellens, bevor es in die Wirklichkeit umgesetzt wird, nur deshalb ja kann sie als Kraft, als Ausgang für eine Umsetzung, bezeichnet werden. Als ein verstehendes Wissen hat die Baukunst das Haus der Möglichkeit nach schon hervorgebracht, der λόγος hat das Haus bereits in den Grenzen seines Aussehens gesammelt. Dieses eingegrenzte Aussehen ist das τέλος, das Ende, in dem sich das Haus vollendet. Die Leitbedeutung von δύναμις ist also wesentlich von einem Verständnis des Herstellens geprägt, das im aristotelischen Vokabular die ποίησις heißt.

Die ποίησις hat einen Stoff im Blick, der sich in das Aussehen des Herzustellenden formen und schlagen läßt. Der Stoff, indem er dies mit sich machen läßt, hat auch eine Kraft, die Aristoteles eine *passive* Kraft nennt. Andererseits gibt es auch das Gegenteil, das in der Kraft des Widerstands eines Seienden besteht, das eben nicht mit sich machen

läßt, was von einem Ausgang in einem anderen ausgeht. Diese Widerständigkeit läßt sich in der gleichen Dimension wie die Mannhaftigkeit verstehen, die auch ein Widerstehen und Standhalten im Angesicht des Abtraglichen beinhaltet.

Mannhaftigkeit und Männlichkeit, Widerständigkeit und herstellendes Hervorbringen besetzen also grundlegende Stellen in der Metaphysik. Da ist eine wesenhafte Zusammengehörigkeit und ein Zusammenklang von allen vieren gegenüber Gegenteiligem, zu dem das Ausweichen, passives Mitmachen und Zulassen, Unkraft und Versagen gehören.

Es fragt sich nun, wie es heute um die mannhaftige Widerständigkeit und das männliche Herstellen bestellt ist. Ihre metaphysische Verquickung hat sich im Lauf der abendländischen Geschichte unter Zuhilfenahme von high-tech Mitteln voll entfaltet. Der Tod bleibt einkalkulierte Größe, die aber auch für jeden individuellen Soldaten als Möglichkeit durch einen Schleier von Technik erfahren wird.

Wo bleibt noch die Möglichkeit des Wagnisses? Worin besteht noch der Wagnischarakter des menschlichen Daseins, wenn nicht in dem mannhaften Sich-zur-Wehr-setzen des kriegerischen Kampfes? Mit seiner Heraushebung des Kampfes als menschliches Gegeneinander hat Aristoteles wohl auch vorausgeahnt, daß der Mensch mittels der Technik sonst mit jeder Widerständigkeit des Seienden fertig werden würde, nur nicht mit dem Widerstand eines menschlichen Gegners, der auch mit technischem Wissen ausgerüstet ist.

V.iv Verwindung der Metaphysik als Parodie

Wir fragen nach dem Wagnischarakter der menschlichen Existenz in einer geschichtlichen Lage, in der der mannhafte Kampf, sofern er die Konfrontation mit dem gewaltsamen Tod bedeutet, obsolet geworden ist. Diese Obsoletheit heißt nicht, daß solche Kämpfe aufhören sich zu ereignen, sondern daß die Herausforderung der Ständigkeit des Seins an das Menschenwesen sich gewandelt hat. Die Richtung dieser Wandlung, ihre Konturen, sollen durch ein Nachdenken um einiges ersichtlicher werden.

Wir haben gesehen, daß für die Metaphysik sowohl die Mannhaftigkeit als Sich-wehren wie auch die Männlichkeit als technisches Hervor-

bringen unter der Leitung eines Verstehens, eines Wissens erfolgen, ja sogar, daß das Herstellen und das Kämpfen ein unheilvolles Bündnis eingehen, das die Gestalt der modernen technisch hochentwickelten Kriegsmaschinerie annimmt. Das Wagnis des technischen Wissens hat sich in der Weise geschichtlich vollendet, daß es kein Wagnis mehr darstellt zu wissen bzw. nach Wissen zu streben. Das Streben hat sich normalisiert und veralltäglicht als Wissenschaftsbetrieb; die Eröffnung der von den Wissenschaften erforschten Bereiche durch die Ansetzung des Seins des wissenschaftlich zugänglichen Seienden ist bereits längst vollzogen.

Es gäbe auch keine neue Gestalt des philosophischen Wissens, die die altgewordene Metaphysik aufheben oder weiter entwickeln könnte. In dieser Lage erscheinen paradoxe Formulierungen am Platz, die nicht bloß die Welt auf den Kopf stellen möchten, sondern grundsätzlich die Seinshierarchien durcheinander bringen und eine Gleichzeitigkeit des Unvereinbaren und Auseinanderstrebenden befürworten wollen. Da die Metaphysik sich erschöpft hat, genau indem sie sich zur höchsten Form der Wirklichkeitsgestaltung entfaltet hat, scheint das einzig noch gebliebene Wagnis, der Mut zur Unmannhaftigkeit und Unmännlichkeit zu sein²⁴. Das sollen aber keine koketten Formeln bleiben, sondern zu Fragen werden, die uns bewegen.

Was könnte so etwas beinhalten? Sowohl die Mannhaftigkeit als auch die Männlichkeit sind in Zusammenhang mit dem aristotelischen Begriff der dynamis, der Kraft, erörtert worden. Die Mannhaftigkeit ist Kraft als Widerständigkeit und Wehrfähigkeit, die Männlichkeit ist Kraft als wissendes Herausgreifen in die Welt und Hervorbringen (ποίησις). Das nachmetaphysische Wagnis wäre der Mut zur Unkraft. Da aber die Kraft, sofern sie als Kraft und Fähigkeit des Menschen verstanden wird, als ein Wissen, ein Verstehen vom Seienden als solchen zu fassen ist,

²⁴ Siehe auch mein Buch *Der Mann: Geschlechterontologischer Auslegungsversuch der phallogologischen Ständigkeit* Haag+Herchen, Frankfurt a.M. 1989 sowie die Artikel 'Vom Wesen der Polis und vom Unwesen des Beiläufigen' und 'Seinkönnen und Gestimmtheit' in: *prima philosophia* Band 2 Heft 2 1989 bzw. Band 3 Heft 1 1990, die in dieser Sammlung enthalten sind.

bedeutete der Mut zur Unkraft den Mut zum Unwissen, zum Nicht-Verstehen²⁵.

Soll das als eine Aufforderung zur gewollten Ignoranz verstanden werden? Auf keinen Fall. Vielmehr konfrontiert uns das Nicht-Verstehen mit der Frage, worin es bestehen könnte. Und das Fragen ist eine Tätigkeit, die unsere Kräfte aufs Höchste herausfordert! Eine seltsame Sache: daß wir heute dazu herausgefordert wären, unsere ganzen denkerischen Kräfte darauf zu verwenden, die Unkraft zu lernen.

Der Turiner Philosoph Gianni Vattimo²⁶ hat vorgeschlagen, daß die angemessene Haltung der Metaphysik gegenüber ihre Verwindung wäre, und hat auch umrissen, wie dieser Begriff aus dem Denken Heideggers genauer aufgefaßt werden könnte. Er zeigt verschiedene Aspekte der Verwindung an: als Hinnahme, als Sichfgen, als Wiederaufnahme und Verdrehung. Angesichts der Tatsache, daß es kein Jenseits und deshalb auch keine Überwindung der Metaphysik geben kann, bleibt dem Denken nur noch das Andenken übrig: die Rückkehr zur und Wiederholung der Metaphysik, so daß sie wieder vor Augen kommt, aber zugleich so distanziert, *daß* sie auch eine Verdrehung erfahren könnte, die sie aus einem bloß gelehrten Zur-Kennntnis-nehmen oder einer distanzlosen Auseinandersetzung über ihre Wahrheit herausdrehen würde. Es gibt keine Alternative zum metaphysischen Wissen, aber es gibt die Möglichkeit, verschiedene Haltungen ihm gegenüber als mehr oder weniger skeptische einzunehmen. Nur aus dem Abstand ließe sich die Metaphysik verwinden, damit wir noch mit ihr leben könnten. Die Metaphysik wegschieben, sie ins Reich der abgelegten Denksysteme der abendländischen Menschheit verabschieden zu wollen, wie dies in den Positivismen des 19. und 20. Jahrhunderts geschehen ist, verläßt die Metaphysik gerade nicht, denn

²⁵ Vgl. Hans-Martin Schönherr *Von der Schwierigkeit, Natur zu verstehen: Entwurf einer negativen Ökologie* Fischer Perspektiven, Frankfurt a.M. 1989 und ders. *Die Technik und die Schwäche: Ökologie nach Nietzsche, Heidegger und dem 'schwachen' Denken* Edition Passagen, Wien 1989.

²⁶ 'Nihilismus und Postmoderne in der Philosophie' in: Gianni Vattimo *Das Ende der Moderne* bersetzt und herausgegeben von Rafael Capurro, Philipp Reclam jun., Stuttgart 1990.

das Aufdecken von sogenannten Scheinproblemen mit dem Ziel, metaphysische Fragestellungen für ungültig zu erklären, ist letztendlich ein hilfloser Versuch, der Metaphysik zu entkommen. Noch wird das Sein des Seienden irgendwie verstanden, selbst wenn die Philosophie dies nicht mehr reflektieren will.

Ich möchte noch eine andere Möglichkeit bzw. einen anderen Aspekt des verwindenen Andenkens kurz vorstellen, nämlich Andenken als *Parodie*.²⁷ Die Wiederaufnahme geschieht als die Parodie der Metaphysik in dem Sinn, daß sie sie nachahmt und zugleich eine andere, 'fernere' 'Melodie', einen Nebengesang hervorlockt und ins Spiel bringt, denn Parodie heißt wörtlich 'Nebengesang'. Die die Metaphysik nachahmende Parodie kann erst dann daneben singen - es muß nicht ein harmonischer Nebengesang sein -, wenn sie die Grenzen der Metaphysik ausfindig gemacht hat. Dann kann sie vielleicht sich aus einer allzufesten, distanzlosen Metaphysik herauswinden, herausschleichen. Genauer gesprochen ist es kein Nacheinander, kein 'Zuerst-dies,-dann-das', sondern vielmehr ein Zugleich, in dem das Denken die altgewordene Metaphysik mal lieb und respektvoll, mal respektlos und frech ob ihrer unbedarften Senilität behandelt, obgleich bzw. weil es um ihre Begrenzungen weiß und wissen will.

Die Metaphysik ist das Denken des Seienden als eines solchen, sie bringt jeweils geschichtlich-epochal die Gestalten des Seins des Seienden zu reflektierter Sprache und ermöglicht damit den Zugriff auf das Seiende. In jeder Gestalt der Metaphysik läßt sich erblicken, was als das Sein des Seienden in der Zugehörigkeit des Denkens zum metaphysischen Fragen bestimmt worden ist. Mit dieser Entscheidung aber fällt zugleich die Entscheidung darüber, was als Nicht- oder Weniger-Seiendes zählt, wie z.B. die Unkraft. Es gilt, in zunehmendem Maß unsere nachmetaphysische Aufmerksamkeit eben diesen Gestalten des Nicht-Seins zu schenken.

Wenn die metaphysische Vernunft das Sein des Seienden jeweils in verstehbaren Grenzen gesammelt hat, besteht die parodistische Aufgabe

²⁷ Vgl. Michael Eldred (Hg.) *Twisting Heidegger: Drehversuche parodistischen Denkens* Junghans Verlag, Cuxhaven 1993 180 S.

darin, zu schauen und nachzusinnen, was jeweils ausgegrenzt worden ist²⁸, bzw. was sich durch den λόγος nicht hat sammeln lassen, so daß wir eher in der Lage sind, das Nicht-Seiende anzunehmen und somit womöglich selber weniger zu sein. Dies erfordert eine Sensibilität für das, was sich nicht verstehen läßt und so nicht in einem eingegrenzten Horizont zum Stehen kommt. Parodistisches Denken will die Metaphysik weder übertreffen noch widerlegen, es bemüht sich auch nicht um einen erneuten Entwurf des Seins des Seienden, damit dieses sich weiter oder anders aufmache für den wissenden Zugriff des Menschenwesens. Gleichwohl verbreitet die parodistische Haltung keine mystischen Weltanschauungen, die die Verlegenheit des Nicht-Verstehens mit fingierten kosmischen Erklärungen vertuschen wollen. Als nachmetaphysische Parodie käme wohl die heraklitische Weisheit (Frg. 10) der Zusammengehörigkeit von Aufeinanderzustrebendem und Auseinanderstrebendem, Zusammensingendem und Auseinandersingendem (wieder) zum Tönen. Dies setzte die Bereitschaft voraus, das Widersprüchliche und Gegenwendige zu ertragen²⁹.

²⁸ Vgl. Astrid Nettlein *Sinn für Übergänge: Zur Parergonalität des Weiblichen in der Philosophie* Passagen, Wien 1992, die dem Parodistischen in dem hier umrissenen Sinn auf ihre eigene Weise als Parergonalität nachgeht.

²⁹ Vgl. den Satz vom Widerspruch: *Metaphysik* Gamma 3, 1005 b 29f ἀδύνατον ἄμα ὑπολαμβάνειν τὸν αὐτὸν εἶναι καὶ μὴ εἶναι τὸ αὐτό -“derselbe redende und verstehende Mensch als er selbst steht in der Unkraft, kann es nicht vertragen und zulassen, bezüglich ein und desselben Seienden zugleich vorwegzunehmen, es sei und sei nicht”. Heidegger *Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3: Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft* GA33:65. Nach Aristoteles ist dies das unerschütterlichste Prinzip von allen.

VI. Sprache (und Musik) nach Heidegger³⁰

Artaud zufolge bedeutet es für das Theater den Tod, wenn man die Literatur in den einzig zentralen Platz stellt.

John Cage *Über den Film* (1956)

VI.i Das Zentrum ist besetzt

Der Titel ist mehrdeutig. Von der Sprache hat Heidegger ständig gesprochen, von der Musik wenig und dann zumeist in Zusammenhang mit der Lyrik, dem Lied der Dichtung. Heideggers Ansichten über, sein Denken von der Sprache und der Musik kann man darlegen und hinterfragen. Fragen können wir aber auch, wie Sprache (und Musik) in der Epoche des Denkens zu denken sind, die durch Heideggers Denken eröffnet worden ist. Die Klammern um die Musik indizieren eine Unterordnung, eine Abgrenzung und eine Ausgrenzung und vielleicht auch sogar eine Geborgenheit der Musik inmitten der Sprachmächtigkeit, welche die Philosophie sowie Heideggers Denken kennzeichnet.

Heidegger - aber nicht erst er - hat die Sprache ins Zentrum gerückt und dieses mit ihr besetzt, so daß alle anderen Künste - zumindest nach seinem 1935/36 Vortrag 'Der Ursprung des Kunstwerks' - der Sprachkunst einen Vorrang einzuräumen haben: "*Alle Kunst ist [...] im Wesen Dichtung.*"³¹ Und: "Gleichwohl hat das Sprachwerk, die

³⁰ Zuerst erschienen in Michael Eldred (Hg.) *Twisting Heidegger: Drehversuche parodistischen Denkens* Junghans Verlag, Cuxhaven 1993 S. 153-178.

³¹ Martin Heidegger 'Der Ursprung des Kunstwerks' in: *Holzwege* Klostermann, Frankfurt a.M. ¹1950, ⁶1980 S. 59 H.i.O. Seitenangaben beziehen sich auf die erste Ausgabe und werden in der Form HW:59 gemacht.

Dichtung im engeren Sinne, eine ausgezeichnete Stellung im ganzen der Künste.” (HW:60).

Es wird zu fragen sein, was es mit dieser Vorrangstellung der Dichtung, der Sprachkunst, gegenüber der Musik (sowie den anderen Kunstarten) auf sich hat, inwiefern sie berechtigt ist, ob und wie Heidegger seine Einschätzung der Dichtung auf seinem späteren Denkweg abgeändert hat, und ob sie eine eingefleischte metaphysische Tradition lediglich fortsetzt, ohne sich in eine ganz andere - wenn dieses Wort noch erlaubt ist - Wesensbestimmung der Künste hineinzudrehen.

In Heideggers Denken ist eine Wesensbestimmung der Künste insofern mit einer Wesensbestimmung des Menschen eng verwandt, als sich Heidegger eine Rettung des Menschenwesens in der Epoche der Vollendung der Metaphysik durch die Dichtung erhofft. In Frage steht, inwieweit das Seinsdenken eine Bestimmung des Menschenwesens durch die Vernunft, die Ratio, den $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ fahren läßt, und ob es durch eine andere Wesensbestimmung der Sprache daran festhält. Ist in Heideggers Denken eine doppelte, gleichzeitige Bewegung des Sichentfernens vom $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ und des (Sich)-an-ihm-festhaltens zu verzeichnen? In seinem Vortrag von 1950 ‘Die Sprache’ zitiert Heidegger einen für Hamann abgründigen Satz aus einem Brief von Hamann an Herder: “Vernunft ist Sprache, $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$.”³² An seine Stelle setzt Heidegger den genauso abgründigen Satz: “Sprache ist Sprache”, der “uns über einen Abgrund schweben läßt, solange wir bei dem aushalten, was er sagt.” (ebd.) Für Hamann führt der Versuch, zu sagen, was die Vernunft sei, auf die Sprache als ihren Grund zurück, die sich aber als Abgrund erweist. Indem Heidegger den tautologischen Satz “Sprache ist Sprache” an die Stelle von Hamanns Satz stellt, nimmt er diesen Abgrund an und betreibt zugleich eine Entgrenzung der Vernunft in die Schweben hinein. Hält Heidegger den Schwebezustand dieser Tautologie im Lauf seines Vortrags aus, oder versucht er irgendwann doch, auf festerem Boden fuß zu fassen, der die Tautologie und damit auch die Schweben auflöst, indem er das Sprechen der Sprache mit einem bestimmten Inhalt erfüllt?

³² Martin Heidegger ‘Die Sprache’ in: *Unterwegs zur Sprache* Neske, Pfullingen 1959, ⁸1986 S. 13 = UzS:13.

Wenn diese Schwebung inhaltsleer bleibt, wenn der Satz "Sprache ist Sprache." wie ein sinnloser Mantra ertönt, hebt er sich in einer Musik auf, die keinen Sinn mehr vermittelt? Darauf werden wir - in den 4. und 5. Abschnitten - zurückkommen.

VI.ii Ursprünge: Platon und Aristoteles

Es wird wohl das Beste sein, mit der metaphysischen Tradition anzufangen, statt die Auseinandersetzung mit Heidegger gleich aufzunehmen, denn auch er steht in der intensivsten Auseinandersetzung mit dieser Tradition, und seine Vorstöße in die Richtung einer anderen Wesensbestimmung des Kunstwerkes sind nur vor dem Hintergrund einer Herausdrehung aus metaphysischen Bestimmungen einzuordnen.

Heideggers Vortrag 'Der Ursprung des Kunstwerks' steht selbst am Ende einer philosophischen Tradition - die der 'Aesthetik' -, die ihren Anfang bei Platon und Aristoteles findet. Die Aristotelische Schrift *Περὶ Ποιητικῆς* faßt in der Weise von Notizen für eine Vorlesung Wesentliches über die Kunst der Poiesis in der gewohnten knappen Aristotelischen Art zusammen. Die Knappheit ist hier noch extremer als gewöhnlich, weil der Text kein ausgefeiltes Vorlesungsskript, sondern eher Gedächtnisstützen für eine Vorlesung darstellt. Die Musik kommt in wenigen Sätzen im einleitenden allgemeinen Teil der Schrift vor und tritt dann zurück, um den Platz für eine detailliertere Behandlung der Tragödie zu räumen. Wie John Sallis bemerkt hat,³³ bilden die Kunstgattungen, die den Gegenstand der Poetik ausmachen sollen, ein etwas kuriose Sammelurium, denn sie umfassen "epische und tragische Poetik, dann Komödie und dithyrambische Poetik sowie die meisten Sorten von Musik für Wind- (αὐλός) und Saiten- (κίθαρος) instrumente" (1447a14-15). Diese Kunstgattungen gehören insofern zusammen, als sie im großen und ganzen verschiedene Möglichkeiten der Darstellung (μίμησις) bieten. Und es ist in der Tat die Mimesis, welche die Wesensbestimmung der Kunst für Aristoteles wie auch für Platon - und die ganze metaphysische Tradition - festlegt. Hier wird es

³³ John Sallis 'Poetics' in: *Echoes: After Heidegger* Indiana University Press 1990 S. 168.

nicht darum gehen, zu fragen, ob Heidegger die Wesensbestimmung der Kunst aus der Mimesis herausgedreht oder neugewonnen hat, sondern vielmehr darum, den Ort der Musik in der Mimesis zu erfragen oder möglicherweise darum, die Musik zu benutzen, um die Kunst aus der Mimesis überhaupt herauszudrehen.

Aristoteles ist knapp, zu knapp, wenn es darum geht, zu verstehen, auf welche Weise Musik mimetisch, darstellend ist. Wie oder was stellt sie dar, wenn sie bloß Klänge und Töne erzeugt? Was soll ein Ton oder mehrere Töne darstellen? Worauf sollen sie verweisen, wovon ‘erzählen’? Die poetischen Künste sind nach Aristoteles Darstellung mittels Rhythmus, Rede und Melodie (1447a22). Die instrumentelle Musik benutzt nur Melodie und Rhythmus (1447a25), und der Tanz gebraucht Rhythmus allein ohne Melodie (1447a27), denn auch Tänzer “können Haltungen, Erleidnisse und Handlungen mittels gestalteter Rhythmen darstellen” (1447a28). Daraus wird bereits ersichtlich, daß das in den darstellenden Kunstgattungen Dargestellte handelnde Menschen sind, wie dies gleich weiter unten bestätigt wird: $\pi\rho\acute{\alpha}\tau\tau\omicron\nu\tau\alpha\varsigma$ (1448a1) nennen sich die von den Poeten Dargestellten. Die darstellenden Künste drehen sich um die Darstellung von Menschen, und zwar von Menschen mit besseren, schlechteren oder den gleichen charakterlichen Haltungen wie die der Zuschauer bzw. Zuhörer (1448a2-19).

Um eine weitere Auskunft über die Musik im Rahmen der Darstellung einzuholen, ist es ratsam, ausführlichere Stellen bei Platon heranzuholen, die dies plastischer vor Augen führen. Dies ist insofern gerechtfertigt, als Platon und Aristoteles darin übereinstimmen, daß die Künste etwas, und zwar handelnde Menschen (und Heroen und Götter), darstellen.

Schon bei Aristoteles hat sich eine deutliche Rangordnung der Darstellungsmittel der Künste abgezeichnet mit der Rede ($\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$) an der ersten, der Melodie an der zweiten und dem Rhythmus an der letzten Stelle (1447a26-28), denn die rein instrumentelle Musik und der Tanz werden als Darstellungsmittel-trotz-des-Fehlens-der-Rede behandelt. Im dritten Buch der $\Pi\omicron\lambda\iota\tau\epsilon\acute{\iota}\alpha$ wird diese Rangordnung vielfach bestätigt, zuerst allein durch die Reihenfolge der Behandlung der Themen: erlaubte sprachliche Inhalte (“was gesagt werden darf” 392c), die Weise

des Sagens (“wie gesagt” 392c), dann “die Gesänge und ihre Begleitung” (398c), was wiederum in erlaubte (Gesangs-)Texte, Harmonien und Rhythmen (398d) unterteilt ist. Was die gesungenen Texte betrifft, sind diese schon unter der Rubrik der nicht gesungenen Rede behandelt worden, so daß nach Ansicht des Sokrates nur noch übrig bleibt, die in der idealen Polis erlaubten Harmonien und Rhythmen zu bestimmen. Die Musik ist bei Platon der Aufgabe untergeordnet, die Beständigkeit der Polis durch den Einfluß auf die Haltungen ihrer Bewohner zu stützen.

Von vornherein steht fest: “Harmonie und Rhythmus müssen der Rede folgen” (398d), als wäre die führende Stellung des Logos ganz und gar selbstverständlich. Darüber hinaus muß aber die Rede handelnde Menschen, Götter und Heroen darstellen, so daß über den Umweg des Logos die Musik an eine Darstellungsaufgabe gebunden bleibt. Aus diesem Grund wendet sich Platon heftig (Aristoteles ist, wie immer, in diesem Punkt etwas milder und gelassener, weniger streng konsequent und nicht so gewalttätig radikal wie Platon) gegen die rein instrumentelle Musik, denn “es ist höchst schwierig zu erkennen, was der von keinen Worten begleitete Rhythmus und die Harmonie wollen und mit welcher der Darstellungen, die der Rede wert sind, sie zu vergleichen sind” (Nomoi 669e). Ohne den Logos geht der Zusammenhang mit einem Darzustellenden verloren, man weiß nicht mehr, was die Musik “will” (βούλεται 669e), sie wird losgelöst von jedwedem darzustellenden Seienden, sie stellt dann ‘nichts’ dar, und hat deshalb nach Platon ‘nichts zu suchen’ bei den in der Polis zugelassenen Künsten.

Auf diese Weise scheiden alsdann klagende und jammernde, weichliche und schlaffe Tonzusammenfügungen (Harmonien) aus (*Pol.* 398e), denn es sollten tüchtige, d.h. vor allem besonnene (σώφρων) und mannhafte (ἀνδρείος), Männer dargestellt werden, die sowohl der inneren Gefahr (Zügellosigkeit) als auch der äußeren Gefahr (Feigheit) standzuhalten vermögen. Laut Platon sollen gerade zwei Harmonien übrigbleiben: “eine gewaltige und eine gemächliche, welche [...] der

Besonnenen und der Mannhaften Töne am schönsten darstellen werden (μιμέσονται)” (Pol. 399c).³⁴

Auf ähnliche Weise besteht die Aufgabe darin (440a ff), diejenigen Rhythmen auszusondern, die eine tüchtige Lebensweise (βίος 400a) darstellen. Diese sind die wohlgetakteten Rhythmen (εὐρυθμος; 400c), die der Wohlgestaltetheit (εὖσχημοσύνη; 400c) des Wohlanstandigen entsprechen, im Gegensatz zu dem Arhythmischen, ‘Taktlosen’ (ἄρρυθμος; 400c), das der unanständigen Abwesenheit von Gestaltetheit (ἄσχημοσύνη; 400c) entspricht.

Überall ist die Sorge um die gute Form, die gute Gestalt, den festen ethischen, aufrechten Stand zu spüren, den im Stande zu halten, die Aufgabe der poetisch-darstellenden Kunst im Allgemeinen und der Musik im Besonderen darstellt. In der Πολιτεία wird die Kunst vollends der Aufgabe der Erziehung der heranwachsenden Jugendlichen untergeordnet, insofern die Hauptsorge Platons letztendlich die “Haltung der Seele” betrifft (ἦθος τῆς ψυχῆς; 400d). Die Zusammenfügung von Tönen in Harmonien und der Rhythmus müssen der Rede folgen, die Rede wiederum der “Haltung der Seele”, “dem wahrhaft (schlicht unverborgenen: ἀληθός) tüchtig und schön der gesinnungsgemaßen Haltung (ἦθος) nach geordneten Verstand” (400e). Der Sorge um der seelischen Haltung willen muß sich also die Musik dieser ethischen Hierarchie unterordnen, deren zentrales Bindeglied der Logos ist.

Die Hierarchie, die starken Bindungen sind nur deshalb erforderlich, weil die Musik schon von sich her die Tendenz besitzt, die Grenzen des Logos zu sprengen und mithin die Standfestigkeit der schönen seelischen Haltung zu unterminieren. Überdeutlich wird dies gegen Ende von Platons Behandlung der Musik im 3. Buch der Πολιτεία, wo er die

³⁴ Hier ist es nicht wichtig, auf die kontroverse Platonische Zuordnung dieser Haltungen zu den dorischen bzw. phrygischen Harmonien einzugehen. Vgl. Hermann Abert *Die Lehre vom Ethos in der griechischen Musik* Tutzing 1968 S. 84. Anscheinend will Platon die bekannten Harmonien unter gewaltsamem Absehen von dem bekannten dionysisch-enthusiastisch-orgiastischen Charakter der phrygischen Harmonie auf seine beiden Haupttugenden ausrichten. Um jeden Preis muß das Dionysische ausgegrenzt werden.

Gefahr der ungemäßen musikalischen Erziehung beschwört, “weil Rhythmus und Wohlklang vorzüglich in das Innere der Seele eindringen (καταδύεται: hineinkriecht, versinkt, sich versteckt, sich verbirgt) und sie auf das kräftigste berühren (ἄπτεται)” (401d). Die Musik kriecht in die Seele hinein, sie versinkt und verbirgt sich dort, und zwar zu einer Zeit, bevor der Jugendliche im Stande ist, sich mittels des Logos zu wehren (402a). Wie sonst bei Platon [und Aristoteles] ist es auch hier das Berühren, das ein gefährliches Potential in sich birgt, indem es den Mann aus seiner standfesten, anständigen Wohlgestaltetheit zu verlocken und zu verführen vermag.

Wegen dieser ihrer innewohnenden subversiven Tendenz müssen strenge Fesseln an die Musik gelegt werden, ehe sie an der heranwachsenden Seele Schaden anrichten kann. So stark ist diese Platonische unterordnende Bindung des Musikalischen an das ethisch Gute, daß er sogar zuletzt, d.h. nach der Unterordnung des Musikalischen, das Epitheton ‘musikalisch’ als eine Erläuterung von besonnen einsetzen kann (σωφρόνος τε καὶ μουσικός, besonnen und d.h. musikalisch; 403a). Sobald die Musik durch die Harmonie im Sinne der Wohlgefügtheit, und diese wiederum durch die Angleichung an den Logos, und dieser wiederum durch die Entsprechung zur schönen Gesinnung der Seele gebändigt ist, darf die Musik als ethisches Gut und als nützliches erzieherisches Mittel übernommen und eingegliedert werden. Nach dieser philosophisch strengen, züchtigenden Behandlung lauten dann die letzten Worte von Platons Erörterung der Musik im 3. Buch der Πολιτεία: “Das Musikalische soll nämlich wohl enden (τελευτᾶν) in die Liebe zum Schönen” (403c). Damit ist das Telos erreicht, voll-endet, in sein philosophisches Ende gebracht, die Musik gezähmt, sublimiert, zu höheren Enden gezüchtigt, statt unbeaufsichtigt in die Seele zu versinken, um dort unermeßliche Schäden - vor allem: einen Verlust der aufrichtigen Haltung - anzurichten.

Bei Aristoteles wird - durch ein Mildern der Platonischen “Schroffheit”³⁵ - die eingleisige Bestimmung der Musik zu ethischen Zwecken

³⁵ Vgl. Hermann Abert *Die Lehre vom Ethos in der griechischen Musik* Tutzing 1968 S. 9, 17.

aufgelockert. Auch wenn Aristoteles einräumt, “die Musik besitzt eine Kraft, die Haltung der Seele irgendwie zu beeinflussen” (*Pol.* VIII c.5 1340b11), so daß sie zu erzieherischen Zwecken eingesetzt werden soll, ist sein Ton nicht so scharf gegen subversive Wirkungen der Musik gerichtet wie derjenige Platons. Seine Urbanität weitet sich aus in ein Zulassen von sowohl ethischen Melodien als auch Melodien der Handlung (vor allem in der Tragödie zum Zweck der Katharsis) und begeisternden Melodien (im kultisch-religiösen, sprich: dionysischen, Kontext) (*Pol.* VIII c7 1341b34). Sogar einem Genießen von Musik als Unterhaltung (*δίαγογή*; 1341b41) im Rahmen einer angenehmen Lebensführung wird ein Platz eingeräumt. Aber selbst wenn die Platonische Engführung der Stellung der Musik von Aristoteles in eine Pluralität von Drei aufgefächert wird, bleibt es dabei, die Musik einem gemäßen und gemäßigten Umwillen unterzuordnen. Sonst könnte sie in einer philosophischen Untersuchung, die sich mit der *πολιτική*, dem Wissen um die Lebensweise in der Polis befaßt (*Eth. Nic.* I c2 1094a29), nicht Thema werden. Sie soll ihren Platz in der Einrichtung der Polis einnehmen, und d.h. der Lebensführung in der Polis förderlich und dienlich sein. Insofern wird die Musik vom Menschen her und nicht an sich betrachtet und gedacht.

Diese Platonisch-Aristotelische Vorbestimmung der Musik wird in der ganzen Geschichte der Metaphysik bis hin zu Hegel (und sogar darüber hinaus zu Heidegger - siehe unten) aufrechterhalten. Im Mittelalter wird diese Vorbestimmung in Richtung einer Dienlichkeit zugunsten des Verhältnisses des Menschen zu Gott abgewandelt. Bei Hegel soll die Musik einen geistigen Inhalt zum Ausdruck bringen, durch den erst die Musik im eigentlichen Sinn begeisternd und mithin für eine Nation nützlich sein kann:

Die eigentliche Begeisterung aber findet ihren Grund in der bestimmten Idee, in dem wahrhaften Interesse des Geistes, von welchem eine Nation erfüllt ist und das nun durch die Musik zur augenblicklich lebendigeren Empfindung gehoben werden kann, indem die Töne, der Rhythmus, die Melodie das sich dahingebende Subjekt mit sich fortreien. (Hegel *Werke* 15:158)

Was Hegel von der Musik fordert, unterscheidet sich nicht im Wesentlichen von dem, was Platon und Aristoteles ihr abverlangen.

Wenn schon die Musik eine bedenklich-gefährliche, elementare Kraft in sich birgt, die nach Platon-Aristoteles ebenso wie nach Hegel ins innerste Innere der Seele eindringt, muß der Mensch bzw. das Subjekt von der Musik in eine angemessene, von der Vernunft bzw. dem Geist bestimmte Richtung gelenkt oder vielmehr hingerissen werden. Sofern Heidegger die Kunst mit einer geschichtlichen Aufgabe beauftragt, steht er ebenso in dieser selben Tradition.

VI.iii Heideggers Kunstwerk-Vortrag

Was bisher ausgeführt worden ist, dient lediglich dazu, die Eckpfeiler der Tradition abzustecken, aus der Heidegger kommt und wogegen sich sein und jedes andere Denken absetzen muß, wenn es den Anspruch erhebt, über die metaphysisch-ästhetische Tradition hinaus ins freie Offene zu gelangen. Bei Heidegger gibt es freilich eine Schrift, die den entsprechenden Stellenwert hat wie die Poetik im Denken des Aristoteles, nämlich, den Vortragstext 'Der Ursprung des Kunstwerkes' von 1935/36 in *Holzwege*, den Heidegger in einer ersten Fassung im Rahmen eines Kolloquiums mit dem Titel 'Die Überwindung der Ästhetik in der Frage nach der Kunst' vortrug. Eine Lektüre dieses Textes sowie des späteren Vortragstextes 'Die Sprache' von 1950 soll dazu dienen, die Heideggerschen Erörterungen von der Kunst im Allgemeinen und von der Musik im Besonderen im Hinblick auf die Vorrangstellung der Sprache und der Dichtkunst zu untersuchen.

Es soll in diesem Abschnitt nicht die Heideggersche Herausdrehung aus der philosophischen Ästhetik im Einzelnen nachgezeichnet werden. Es sei hier lediglich angemerkt, daß Heidegger im Kunstwerk-Vortrag die in der Ästhetik für das Begreifen des Kunstwerks dominante Grunddichotomie von Form/Stoff in Richtung einer Bestimmung des Kunstwerks als eines Ins-Werk-setzens der Wahrheit dreht. Was in der Tradition als die Unterscheidung von Form und Stoff im Begreifen eines schönen Werks gehandhabt wird, das selbst vor dem Hintergrund des Abbildens und Darstellens konzipiert ist, verwandelt sich im Lauf der Heideggerschen Erörterung in den Streit zwischen einer geschichtlich sich-öffnenden Welt und einer sich-verschließenden Erde, in dem das Erdhafte die Stelle des traditionell gedachten Stofflichen einnimmt.

Beim Aufstellen einer Welt wird nichts abgebildet, sondern eine geschichtliche Lichtung erst aufgerissen.

In der Wahl seiner Beispiele verbleibt Heidegger einerseits bei der Baukunst und der Malerei und andererseits bei der Dichtkunst. Obwohl die Musik als “Tonkunst” (HW:60) in mehreren, die ganzen Kunstarten umgreifenden Formulierungen zur Sprache kommt, hält sie sich in den Vorträgen eher im Hintergrund. Dieses tendenziell Unscheinbare der Musik in der Erörterung macht sich insofern auch in allgemeinen Formulierungen bemerkbar, als sie mal miterwahnt wird, mal nicht, so daß auch Assymmetrien und mögliche, noch zu untersuchende Lücken vorkommen.

An späterer Stelle, wo Heidegger eine Wesensbestimmung der Kunst als Dichtung - ”als Geschehenlassen der Ankunft der Wahrheit des Seienden als eines solchen” (HW:59) - gibt, werden als Dichtung im weiteren Sinn die “Baukunst, Bildkunst, Tonkunst” (HW:60) neben der “Poesie” (als Dichtung im engeren Sinn) aufgeführt. Wo es jedoch darum geht, die Leitrolle der Dichtung als Sprachwerk gegenüber den anderen Kunstarten zu explizieren, werden nur die Baukunst und die Bildhauerei ausdrücklich erwähnt:

Bauen und Bilden dagegen geschehen immer schon und immer nur im Offenen der Sage und des Nennens. (HW:61)

Gilt diese Behauptung auch vom Schaffen eines Tonwerks? Ist alle Musik letztendlich Vertonung eines Textes im weiteren Sinn, d.h. Vertonung einer Sage, in der eine Welt erst aufgestellt worden ist? Ein Blick auf die abendländische Musik der letzten zwei Jahrhunderte, und selbst auf einiges der neuesten Musik in diesem Jahrhundert, wo immer noch ein Text entweder als zu vertonender Text oder als inspirierende Sprach-Quelle der Komposition zugrunde liegt, legt diese Vermutung einer ‘Sprach-Verwandtschaft’ nah. Im Übergang von “Baukunst, Bildkunst, Tonkunst” zu “Bauen und Bilden” gibt es noch eine unscheinbare Verschiebung, da “Bauen und Bilden” im üblichen Sprachgebrauch sich nicht auf die Malerei als (einen Teil der) “Bildkunst” bezieht, sondern auf die Architektur und die Bildhauerei, d.h. auf diejenigen Kunstarten, in denen das Werkhafte des Werks am deutlichsten als ein in-sich-stehendes Ständiges hervorscheint.

Auch einige Seiten vor der Wesensbestimmung der Kunst als Dichtung läßt sich eine Asymmetrie in der Behandlung der Kunstarten ausmachen. Die Kunst als “das Feststellen der sich einrichtenden Wahrheit in die Gestalt” (HW:59) eines seienden Werks ist zugleich ein “Brauchen der Erde”, bei dem der Streit zwischen Welt und Erde (als Riß) sich “in die ziehende Schwere des Steins, in die stumme Härte des Holzes, in die dunkle Glut der Farben zurückstell[t]” (HW:52). Inwiefern stellen sich das Sprachwerk der Poesie und das Tonwerk der Musik in die Erde zurück? Inwiefern “kommt die Erde zum Ragen” (HW:51) in einem Gedicht oder in einem Tonwerk? Wo bzw. in welcher Hinsicht findet ein Streit zwischen Welt und Erde in einem Sprach- oder Tonwerk statt? Wo ist da ein Urstreit zwischen Lichtung und Verbergung (HW:49) auszumachen?

Zu dieser Frage macht Heidegger in einer Passage Andeutungen, die sich aber nur auf das Sprachwerk und auf die “ausgezeichnete Stellung” der Poesie “im Ganzen der Künste” (HW:60) bezieht. Die Dichtung im engeren Sinn besitzt ihren Vorrang der Sprache wegen, denn “die Sprache bringt das Seiende als ein Seiendes allererst ins Offene” (ebd.), sie ist “jenes Geschehnis, in dem für den Menschen jeweils erst Seiendes als Seiendes sich erschließt” (HW:61). Das von der Sprache vollzogene Nennen bringt “das Seiende erst zum Wort und zum Erscheinen” (ebd.):

Solches Sagen ist ein Entwerfen des Lichten, darin angesagt wird, als was das Seiende ins Offene kommt. [...] Das entwerfende Sagen ist Dichtung, die Sage der Welt und der Erde, die Sage vom Spielraum ihres Streites [...]. Die Dichtung ist die Sage der Unverborgenheit des Seienden. (HW:61)

Die dichtende Sage erzählt von der Welt und der Erde und ihrem Streit und eröffnet damit die Unverborgenheit des Seienden für ein “geschichtliches Volk” (HW:61). Dieses Sagen oder Erzählen entspricht interessanterweise in der Aristotelischen Poetik - was zeigt, daß Heidegger doch sehr stark in einer Tradition steht - der einen Weise der Darstellung, nämlich der Sage oder dem Epos im Gegensatz zum Drama, da es auch für Aristoteles feststeht, daß die Sprache (λόγος) als Handlung (μῦθος) die wichtigste und führende Komponente der Tragödie (und des Epos und der Lyrik ohnehin) darstellt.

Die Sage eröffnet die Welt und “prägt” damit “einem geschichtlichen Volk [...] die Begriffe [...] seiner Zugehörigkeit zu Welt-Geschichte” “vor” (HW:61). Heidegger hat zu dieser Zeit wohl noch die Deutschen als “geschichtliches Volk” im Auge. Die Sage sagt aber auch vom “Spielraum ihres [d.h. der Welt und der Erde] Streites”. Demnach würde die Erde in das Sprachwerk einer Sage hinein-“ragen” und so “als das Verschlussene aufbewahrt” (HW:61), indem die Sage in der Weise des Unsagbaren von der Erde sagt, denn “das entwerfende Sagen ist jenes, das in der Bereitung des Sagbaren zugleich das Unsagbare als ein solches zur Welt bringt” (ebd.). Das Unsagbare entspricht also dem Erdhaften, da es wie die Erde “das in sein Gesetz Geborgene und ständig Sichverschlieende” ist (HW:51).

Um dies noch besser zu sehen, muß eine Stelle gefunden werden, an der das Erdhafte an jedem Kunstwerk der verschiedenen Kunstarten deutlicher als bisher zur Sprache kommt. Es gibt freilich eine solche Stelle - früher im Vortrag - ohne die bisher festgestellten Asymmetrien in der Formulierung hinsichtlich der verschiedenen Kunstarten, die lautet:

Das Tempel-Werk [...] läßt, indem es eine Welt aufstellt, den Stoff nicht verschwinden [wie er in der Dienlichkeit des Zeugs verschwindet M.E.], sondern allererst hervorkommen und zwar im Offenen der Welt des Werkes: der Fels [auf dem der Tempel steht M.E.] kommt zum Tragen und Ruhen und wird so erst Fels; die Metalle kommen zum Blitzen und Schimmern, die Farben zum Leuchten, der Ton zum Klingen, das Wort zum Sagen. All dieses kommt hervor, indem das Werk sich zurückstellt in das Massige und Schwere des Steins, in das Feste und Biegsame des Holzes, in die Härte und den Glanz des Erzes, in das Leuchten und Dunkeln der Farbe, in den Klang des Tones und in die Nennkraft des Wortes. (HW:35)

Das Wort kommt zum Sagen hervor, indem das Sprachwerk sich in die Nennkraft des Wortes zurückstellt. Demnach muß das Erdhafte des Gedichtes “die Nennkraft des Wortes” sein, die dem Massigen und Schweren des Steins und dem Leuchten und Dunkeln der Farbe entspricht. Aber es ist eben auch die Nennkraft des Wortes, die kraft des Nennens das Seiende in die Lichtung hervorruft. Hält das Wort sich selbst verschlossen, indem es ein Seiendes nennt und ruft und damit die Unverborgenheit des Seienden auf- und umreißt? Im Nennen liegt

Entbergung des Seienden und “Entwerfen des Lichten” (HW:61). Das “Lautende” (HW:9) des Worts selbst bleibt aber beim Nennen dunkel, verschlossen, d.h. eben unsagbar, erdhaft. Im lautenden Akustischen des Werkes - so läßt sich die oben zitierte Passage auslegen - liegt die Nennkraft verborgen. (Und, könnte man sich fragen, wie steht es mit dem Schriftlichen des Wortes als einem möglichen Unsagbaren in der Sprache?) Als Ergebnis unserer Überlegungen halten wir fest: Das Erdhafte in der Dichtkunst ist das Unsagbare der Sage, das sich in der Nennkraft des Wortes verschließt, gerade indem das Wort eine Welt dadurch entwirft, daß es sagt, *als* was das Seiende entborgen wird. Das Sagen und das Unsagbare geschehen mit einem Mal.

Laut Heideggers Ausführungen gilt Ähnliches hinsichtlich des Stofflich-Erdhaften auch für den Ton, denn der Ton kommt zum Klingen, indem das Tonwerk sich in den “Klang des Tones” (HW:35) zurückstellt. Im Ton gibt es etwas Helles und zugleich Dunkles. Ist mit dem Klang das Erdhafte, ‘Stoffliche’ am Tonwerk bereits hinlänglich genannt? Der Klang erklingt im Raum, er bedarf des Raums. Er bedarf aber auch der Klangkörper, die durch Schlagen, Streichen, Zupfen, Drücken, Blasen zum Erklingen kommen. Beim Gesang bedarf er des vollen Einsatzes des singenden Leibs, aber auch beim Spielen eines Instruments ist es der Leib, der schlägt, streicht, zupft, drückt, bläst. Wenn die Sänger singen und die Musiker musizieren, geschieht nicht dort ein Zurückstellen des Musikwerks in ihre vibrierenden Leiber und Instrumente? Gehören nicht auch ihre Leiber und Instrumente zum Erdhaften des Tonwerks und nicht nur der Klang des Ertönenden?

Wie, wenn die Musik nach Heidegger und jenseits der traditionellen Ästhetik nichts abbildet und nichts darstellt, reißt ein Tonwerk eine Lichtung, eine Klangshaft auf, wie stellt es eine Welt auf, wie umreißt es eine Unverborgenheit des Seienden in seinen Grenzen? Wie eröffnet der Ton eine Welt? Von Heidegger kommen keine genaueren Hinweise, wie ins Besondere ein Tonwerk dies leistet, nicht einmal Andeutungen. Das kann nicht bloß daran liegen, daß er immer vorzugsweise die Griechen zitiert, aber kein altgriechisches Tonwerk heranzitieren kann - im Gegensatz zu den anderen Künsten, von denen deutlichere Spuren hinterlassen worden sind -, sondern hat vermutlich damit zu tun, daß das

Werkhafte des Musikwerks im behandelten Vortrag nicht hinreichend geklärt worden ist.

Da für Heidegger ein Kunstwerk geschichtliche Bahnen zu eröffnen hat (und Geschichte ist für mich etwas Frag-würdiges, d.h. etwas, bei dem wir es uns nicht zu gedanken-leicht machen sollten), wäre für ihn die dritte Kategorie der Musik bei Aristoteles, die Unterhaltungsmusik (*δίαγογή*), deren Aufgabe darin besteht, der Entspannung zu dienen (s.o. ii Ursprünge: Platon und Aristoteles), vermutlich keine Kunst, da zu trivial. Denn wie könnte eine entspannende, unterhaltsame Musik geschichtemachend, d.h. alles andere als trivial, sein? Oder denken wir zu kurz, wenn wir gedankenlos meinen, Entspannung und Unterhaltung seien das Gegenteil vom Epochemachenden? Heidegger hat nur die "große Kunst" im Auge ("von ihr allein ist hier die Rede", HW:29), wenn er über die Kunst nachdenkt und, wie etwa 1966 im Spiegel-Interview, die Richtungslosigkeit der modernen Kunst kritisiert. Im Bezug zumindest auf das Sprachwerk der Griechen, das eine Welt aufstellt, weist Heidegger darauf hin, daß es "zur Entscheidung stellt, was heilig ist und was unheilig, was groß und was klein, was wacker [*ανδρείος*] und was feig [*δειλός*], was edel und was flüchtig [das Gegenteil von in-sich-stehend], was Herr und was Knecht" (HW:32), wobei das Heraklitische *πόλεμος*-Fragment (Fragm. 53) angeführt wird. Aber im Hinblick auf die Musik konnte Heidegger wohl kein großartiges Beispiel geben. Die Instrumentalmusik, die Platon verachtete und Aristoteles in großzügiger urbaner Manier zuließ, war wohl hauptsächlich Unterhaltungsmusik; die 'höheren' Arten der Musik - bei der Tragödie und bei Kultereignissen - waren Vokalmusik, wobei dann natürlich die Sprache die Rolle der Eröffnung der Lichtung und der Ernennung des Seienden als eines solchen in seiner Unverborgenheit maßgeblich übernehmen konnte.

Vermutlich fällt es dem Denken nicht leicht, zu sagen, ob und wie der Klang eines Tons als solcher, d.h. ohne die Unterstützung der Sprache und umgekehrt ohne diese bloß zu begleiten, Seiendes als ein solches ent- und verbirgt. Was geschieht, wenn ein Beethoven Streichquartett erklingt? Wie setzt sich die Wahrheit in diesem Fall ins Werk? Bringt sich da überhaupt eine Wahrheit, ein Streit zwischen der Verborgenheit

und der Entbergung ins Spiel? Läßt sich die Musik in der Wahrheit in diesem Heideggerschen Sinn ansiedeln (oder bleibt sie schwebend-unverortbar-nomadisch)? Was wird durch Beethovens Musik zur Entscheidung gestellt? Wer erfolgreicher Bürger, d.h. moderner Herr, in der aufstrebenden bürgerlichen Welt nach der französischen Revolution werden wird und wer nicht?

Und wie steht es genauer mit dem Verhältnis zwischen dem Sprachwerk und dem Tonwerk? Inwiefern geschieht Musik (wie beim Bauen und Bilden) “immer schon und immer nur im Offenen der Sage und des Nennens” (HW:61)? Wie wird sie “von diesem [Offenen der Sage und des Nennens] durchwaltet und geleitet” (HW:61)? Inwiefern kann der Ton nur in einem schon zuvor von der Sprache eröffneten Raum entbergend-verbergend er- und verklingen? Bedarf der Ton einer Voreröffnung durch die Sprache, um in Wahrheit Ton zu sein? Ist alles Komponieren auf das Sagbare und Unsagbare der Sage für sein Offenes angewiesen, so daß es sich nicht allein auf das Hörbare und Unhörbare verlassen kann? Die Sprache erbringt offenbar laut Heidegger eine unerläßliche Vorleistung, nämlich die Eröffnung der Lichtung des Seienden, “die schon und unbeachtet in der Sprache geschehen ist” (HW:61). Inwiefern ist die Musik eines Brahms, eines Mahler, eines Strawinsky, eines Schönberg, eines Cage etwa auf diese Vorleistung angewiesen? Hat Heidegger die griechische Welt so sehr im (Rück-)Blick, daß sein Denken keine ergiebigen Anhaltspunkte bietet, um mit dieser Frage zur neuzeitlichen und zeitgenössischen Musik weiterzukommen? Oder hätte er zwingende Argumente, d.h. über die bloßen Andeutungen im Spiegel-Interview hinaus, dagegen, diese Musik als Kunst im eigentlichen Sinn, als ein Ins-Werk-setzen der Wahrheit, zu betrachten?

Im Hinblick auf Strawinsky zumindest gibt es eine Möglichkeit, diesen Fragen etwas näher zu kommen. In Antwort auf eine von Heinrich Strobel 1962 organisierte Rundfrage zu Strawinskys Musik schrieb Heidegger:

[...] kenne ich zwei Werke von Igor Strawinsky: die *Psalmensymphonie* und das Melodrama *Perséphone* nach der Dichtung von André Gide. Beide Werke bringen auf verschiedene Weise uralte Überlieferung zu neuer Gegenwart. [...]

Doch weshalb vermögen diese Werke selbst nicht mehr den Ort zu stiften, an den sie gehören? Die Frage meint nicht eine Grenze der Kunst Strawinskys. Sie betrifft vielmehr die geschickhafte Bestimmung der Kunst als solcher, d.h. des Denkens und Dichtens.³⁶

Auch wenn diese Bemerkungen von Heidegger viel später als die Niederschrift des Kunstwerk-Vortrages gemacht worden sind, sind sie trotzdem typisch und vielsagend hinsichtlich seiner Einschätzung der Musik. Beide von ihm gekannte Werke Strawinskys (warum kennt er ausgerechnet nur die beiden?) beziehen sich bezeichnenderweise auf “uralte [griechische und hebräische] Überlieferung”. Darüber hinaus verweisen sie beide ausdrücklich auf Gedichtetes: auf den Mythos von Persephone nachgedichtet von André Gide, und auf den 38., 39. und 150. Psalm. Beide sind also keine reinen Tonwerke, sondern beziehen Sprache mit ein, sei es als Bühnenwerk (*Persephone*) oder als Chorwerk (*Psalmensymphonie*). Sie sind beide ‘Vertonungen’.

In seinem Geschmack bleibt Heidegger den Griechen treu, die Musik primär als Vokalmusik erfahren. Dies ist keineswegs zufällig oder eine bloße Geschmackssache, sondern weist auf den Ort der Musik in Heideggers Denken hin. Die Sprache hat für Heidegger in der Tat eine oder vielmehr die ‘bahnbrechende’, raumeroffnende Rolle, die vom Klang der Musik lediglich gleichsam parergonal³⁷ unterstützt und verziert wird. Deshalb vermutlich “vermögen diese Werke nicht mehr den Ort zu stiften, an den sie gehören”, da sie auf die “geschickhafte Bestimmung der Kunst als solcher, d.h. des Denkens und Dichtens” angewiesen sind. Das Unvermögen dieser Werke liegt nicht lediglich darin, daß die Religion (von religare, ‘anbinden’), vor allem das Christentum, einen Untergang erfahren hat, da diese nackte Tatsache nichts erklärt. Vielmehr haben laut Heidegger eben das Dichten und Denken die “geschickhafte Bestimmung”, die Bahn für die Künste (hier:

³⁶ Zitiert nach einem Vortrag von Florian Sauer *Vom Klang der Wahrheit II*, gehalten am 6. September 1990 bei der Schweizerischen Gesellschaft für Daseinsanalyse in Zürich.

³⁷ Vgl. Jacques Derrida ‘Parergon’ in: *La Verite en Peinture* Paris 1978 sowie Astrid Netting *Zur Parergonalität des Weiblichen in der Philosophie* Passagen, Wien 1992.

die Musik) auch in der Epoche der Götterabwesenheit zu räumen und vorzuprägen. Es ist der λόγος, der für Heidegger geschichtlich anbahnend ist, und dieser, als Dichten und Denken, hat in der Epoche der Götteranwesenheit versagt.

Hat letztendlich Heidegger ähnliche Vorbehalte der Musik gegenüber wie Platon, der sich vor ihren in die Seele eindringenden und sie dadurch unterminierenden Wirkungen ängstigte? Selbst wenn Heidegger sich vor der Musik nicht ängstigt, traut er der Musik keine *selbständige* Rolle als epochemachend zu. Behält er die Führungsrolle des λόγος bei, die Aristoteles in seiner *Poetik* diesem zuwies (s.o. ii Ursprünge: Platon und Aristoteles) und die auch Hegel in seiner Hierarchisierung der Künste von der Architektur hinauf bis zur Poesie aufrechterhielt? Könnte es so etwas wie eine geschickhaft *selbständige* Musik geben? Gibt es Änderungen und Verschiebungen des Stellenwerts der Musik und ihres Verhältnisses zur Sprache auf späteren Heideggerschen Denkwegen? (Darauf werde ich im Zusammenhang mit dem Vortrag 'Die Sprache' zurückkommen.) Wenn "die Sprache das Seiende als ein Seiendes allererst ins Offene bringt" (HW:60), wie steht es mit der Musik? Hat die Sprache etwas Musikalisches, das über das Seiende hinwegschwebt? Bringt der Klang des Tons etwas anderes als ein Seiendes ins Offene hervor? Läßt er eher ein stimmungshaft Unbenennbares anklingen, als daß es entborgen wird? Ist das Hervorbringen des Klangs ein Heraufbeschwören eines schwebenden, sich entziehenden Nichts? Oder ist alle Musik - einschließlich der Instrumentalmusik - in ihrem Wesen eine Vertonung von Dichtung oder zumindest auf einen von Sprache eröffneten Geschichts- bzw. 'Kultur'-Raum angewiesen? Grundet alle Geschichte letztlich auf einer Sage?

Heidegger bestimmt das Wesen der Kunst als ein Ins-Werk-setzen der Wahrheit; diese verkörpert sich in einem Seienden, einem Werk. Das Werk aber bedarf wiederum der "Bewahrung" (HW:54), damit die Wahrheit eine Welt aufzustellen vermag.

Bewahrung des Werkes heißt: Innestehen in der im Werk geschehenden Offenheit des Seienden. Die Inständigkeit der Bewahrung aber ist ein Wissen. [...] Wer wahrhaft das Seiende weiß, weiß, was er inmitten des Seienden will. (HW:55)

Die vom Werk geleistete Eröffnung des Seienden im Ganzen ist ein Wissen, das ein Wollen ermöglicht. Heidegger setzt dieses Wollen ab gegen den bloßen Entschluß eines dezidierten Subjekts und betont vielmehr den Aspekt des Sicheinlassens des Daseins auf die Offenheit des Seins, *die sich aber nach Heidegger als eine unter der Leitung der Dichtung eröffnete Unverborgenheit des Seienden eröffnet*. Trotz aller Befreiung “aus der Befangenheit im Seienden” (HW:55) führt die vom Werk erschlossene Wahrheit in die Lichtung des Seienden und bleibt insofern noch auf Seiendes bezogen. Statt daß ein Subjekt sich selbstherrlich entschließt, Zwecke setzt und sie anstrebt (ebd.), heißt die Bewahrung des Werkes “als Wissen die nüchterne Inständigkeit im Ungeheuren der im Werk geschehenden Wahrheit” (ebd.). Hierin liegt noch eine Spur Hegelscher Freiheit als die Zucht, sich der Notwendigkeit zu unterwerfen. Das Dasein ist durch die im Werk geschehende Wahrheit zum Innestehen als Ständiges und vor allem als Wissendes in der Offenheit des Seins herausgefordert. Dadurch gründet sich “das Für- und Miteinandersein als das geschichtliche Ausstehen des Da-seins aus dem Bezug zur Unverborgenheit” (HW:56).

Das geschichtestiftende Werk entwirft als dichtendes Sagen eine Welt:

Entwerfen ist das Auslösen eines Wurfes, als welcher die Unverborgenheit sich in das Seiende als solches schickt. Das entwerfende Ansagen wird sogleich zur Absage an alle dumpfe Wirrnis, in der sich das Seiende verhüllt und entzieht. (HW:61)

Das Werk schafft in seiner Bewahrung eine Klarheit, die “alle dumpfe Wirrnis” überwindet, es enthüllt das Seiende und zieht (und zerrt?) es in die Unverborgenheit. Es läßt sich auf kein Schleierspiel mit der ‘weiblichen’, unentscheidbaren Wahrheit ein. Erst in dieser (eindeutigen?) Klarheit innestehend wird das ständige Dasein entschlufahig und wollend. Erst dann hat es sich der Geschichte und dadurch die Weichen der geschichtlichen Bahnen gestellt. Erst dann - dürfen wir vermuten? - wird es zum eigentlichen Angestellten des vom Sein gestellten “Ge-stells” (vgl. HW:52). Heidegger wird sich indes davor huten, daß das Innestehen in der Wahrheit des Seins in die Nähe des Wesens der Technik gezogen wird. Aber wie? Es ist vermutlich kein Zufall, daß das Hauptwort seines späteren Denkens über das Wesen der

Technik sich schon 1935/36 zum ersten Mal im Kunstwerk-Vortrag findet. Die τέχνη ist für Heidegger janusköpfig: einerseits als die entfesselte Technik unheilbringend, andererseits als Kunst (unter der Führung der Dichtung) geschichtseröffnend.

Die Kunst ist auf dem Stand des Kunstwerk-Vortrags ein Sicheinrichten der Wahrheit ins Werk, bei dem der Streit zwischen Lichtung und Verbergung ausgetragen und dadurch eine Welt aufgestellt und damit zur Entscheidung gestellt wird. Die Welt als eine Unverborgenheit des Seienden jedoch ist auf die Sprache angewiesen, um das Seiende in die Lichtung zu rufen. Diesem durch die Sprache gerufenen Seienden gegenüber nimmt das Menschenwesen eine Haltung nicht so sehr anders als bei Platon und Aristoteles ein, wo der “λόγος” (vgl. z.B. Platon *Pol.* 402) die Aufgabe hat, das Menschenwesen (in der geschichtlichen Lichtung der Polis) als eine Haltung der Seele aufzurichten. Wie Platon und Aristoteles siedelt auch Heidegger die Kunst im Wesensbereich des Politischen an.³⁸

Was sich jetzt als Frage aufdrängt, ist Folgendes: Läßt Heidegger es auch auf späteren Denkwanderungen bei dieser Führungsrolle der Sprache und der Dichtung bewenden, in der es hauptsächlich um ein Hervorrufen des Seienden als eines Be-grenzten in die Lichtung geht, oder gibt es später einen Dreh in Heideggers Denken von der Sprache, der dann wesentliche Auswirkungen auf die im Kunstwerk-Vortrag behauptete “ausgezeichnete Stellung” der Dichtung gegenüber den anderen Künsten hat? Aber schon im Kunstwerk-Vortrag gibt es eine Bemerkung en passant von Heidegger, eine Nebenbemerkung bei der Erörterung der Bestimmung des Dings, die er nicht weiter ausführt, an die sich aber später wird anknüpfen lassen. Sie lautet:

Aber was soll dann bei einer Wesensbestimmung des Dinges ein noch so sicheres Gefühl, wenn allein das Denken das Wort haben darf? Vielleicht ist jedoch das, was wir hier und in ähnlichen Fällen Gefühl oder Stimmung nennen, vernünftiger, nämlich vernehmender, weil dem Sein offener als alle

³⁸ Vgl. Philippe Lacoue-Labarthe *Heidegger, Art and Politics: The Fiction of the Political* Übersetzt von Chris Turner. Basil Blackwell, Oxford 1990, französisch: *La fiction du politique* Christian Bourgois. Paris.

Vernunft, die, inzwischen zur ratio geworden, rational mißdeutet wurde.
(HW:14)

Es mag sein, daß allein das Denken das Wort haben darf, aber das schließt nicht aus, daß die Stimmung in ihrer Offenheit für das Sein das Wort möglicherweise nicht braucht. Vermutlich gehört es zu einer Überwindung der Ästhetik, daß das Gefühl und die Stimmung nicht bloß als Empfindung, als $\alpha\iota\sigma\theta\eta\tau\acute{o}\nu$ aufgefaßt werden, sondern als selbständige Erschlieungsmodi von Welt. Aber dies bleibt an dieser Stelle noch ein Vorgriff.

VI.iv Heideggers Vortrag ‘Die Sprache’

Ich wähle den Vortrag ‘Die Sprache’ von 1950, um mich dieser Frage vorläufig zu nähern. Dieser Vortrag erprobt einen Zugang zur Sprache über den anscheinend tautologischen Satz: “Die Sprache spricht” (UzS:12), der einen Leitfaden anbietet, der von der herrschenden (ursprünglich Aristotelischen) Vorstellung der Sprache als Ausdruck einer Gemütsbewegung wegführen soll. Um die Sprache als sprechend von der Sprache als Aussprechen und Ausdruck abzusetzen, führt der Weg zuerst über das Nennen:

Das Nennen verteilt nicht Titel, verwendet nicht Wörtern, sondern ruft ins Wort.
Das Nennen ruft. Das Rufen bringt sein Gerufenes näher. (UzS:21)

Der entsprechende Gedanke im Kunstwerk-Vortrag lautet: “die Sprache bringt das Seiende als ein Seiendes allererst ins Offene” (HW:60).

Was hat sich an der Formulierung geändert? Etwas Entscheidendes? Oder wird nur das Bringen durch das ‘poetischere’ Rufen ersetzt? Ist es nur eine Frage des Stils, der rhetorischen Geschliffenheit Heideggerscher Sprachzauberei? Um eine Heideggersche Redefigur zu verwenden: Keineswegs. (Abgesehen davon, daß es nach Nietzsche und Heidegger vermutlich keine Rhetorik einerseits und sachliche Rede andererseits mehr gibt, da selbst die Wahrheit zu etwas Metaphorischem bzw. zu einem vom Denken zu Entwerfenden geworden ist.) Was hat sich zwischen 1935 und 1950 geändert? Das Nennen ruft nicht her ins schlechthin Offene, sondern her in die “Näher”, und zwar indem es zugleich in die Ferne hin ruft:

Das Rufen ruft in sich und darum stets hin und her; her: ins Anwesen; hin; ins Abwesen. (UzS:21)

Das 1935 genannte Offene als die Lichtung der Unverborgenheit hat sich mittlerweile in eine Zwiefalt des An- und Abwesens verdoppelt. Das vom Nennen Gerufene kommt nicht schlicht in die Anwesenheit als ein "jetzt und hier" Anwesendes, sondern "in jenes dem Abwesen zu-gehaltene Anwesen" (UzS:21). Heidegger fragt sogar, ob die Anwesenheit des durch das Gedicht Gerufene "höher" ist als die eines vorliegend Anwesenden (ebd.), freilich ohne eine ausdrückliche Antwort zu geben. Gleichwohl bleibt es auf diesem späteren Denkpfad dabei, Seiendes zu rufen, auch wenn das Seiende sich jetzt Ding nennt. Was sich geändert hat, ist der Ort der Ankunft des Seienden:

Der im Ruf mitgerufene Ort der Ankunft / ist ein ins Abwesen geborgenes Anwesen. (UzS:21f)

Das im Kunstwerk-Vortrag genannte Offene hat sich "ins Abwesen geborgen", es herrscht nicht mehr die Entblößtheit einer zur Entscheidung gestellten Unverborgenheit oder Entborgenheit, sondern die vom Gedicht "gerufenen", "geheißenen", "eingeladenen" Dinge bleiben geborgen in einer Abwesenheit. Es ist 1950 unverkennbar ein sanfterer Zug in Heideggers Schreiben zu vernehmen, ein Zurücktreten vom Anspruch einer schlechthinnigen Entbergung. Die so eingeladenen Dinge "be-dingen" dann das Geviert der Welt, indem sie die Sterblichen, die Göttlichen, Himmel und Erde bei sich versammeln und dadurch Welt "austragen" und "gebärden". Alles Wesentliche hat man dann beisammen. Obwohl Heidegger "gebären" als eine alte Bedeutung von "Austragen" zitiert (UzS:22), schreckt er vermutlich davor zurück, eine Metaphorik des Weiblichen aufzurufen und das Dingen von Welt ein "Gebären" zu nennen. Das an dieser Stelle fast schamhaft genannte Gebären paart sich mit dem später im selben Vortrag genannten "Stillen", worauf ich zurückkommen werde.

Das Nennen erteilt nicht mehr eine "Absage an alle dumpfe Wirrnis, in der sich das Seiende verhüllt und entzieht" (HW:61), sondern "lädt die Dinge ein", "heißt sie kommen", "empfiehlt sie der Welt an" (UzS:22), so daß die Dinge "jeweils die Sterblichen eigens mit Welt"

(ebd.) besuchen. Die Rede von Geworfenheit und Entwurf “der sich uns zu-werfenden Unverborgenheit des Seienden” (HW:59) ist zurückgetreten zugunsten eines “Besuchs” der Dinge bei den Sterblichen, eines “Gebardens” von Welt durch die Dinge und eines “Gonnens” (UzS:24) der Dinge in ihrem Wesen durch Welt.

Während das Sprechen die Dinge ruft, indem es sie nennt, heißt das Sprechen die Welt kommen, indem es sie “sagt” (UzS:24). Die Welt, da sie kein Ding und kein Seiendes ist, läßt sich nicht nennen, sondern ‘nur’ “sagen”. Welt wird gerufen, indem ein Seiendes - hier: “der Baum der Gnaden” in Trakls Gedicht *Ein Winterabend* - genannt wird, denn “im golden blühenden Baum walten Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen” (UzS:23). Sagen ist also kein Synonym hier für Nennen. “Beide Weisen des Heiens sind geschieden, aber nicht getrennt” (UzS:24). Dinge und Welt werden zusammen gerufen, aber auf je verschiedene Weise. Welt, die im Kunstwerk-Vortrag mit Lichtung gleichbedeutend war, hat diese Stelle zugunsten des Himmels aufgegeben und ist stattdessen zum Titel für die Vier des Gevierts avanciert. Als das Geviert hat Welt auch die Erde in sich aufgenommen und sich insofern der bergenden, zu nichts gedrängten Verborgenheit anvertraut. Welt läßt sich zwar denkend als Geviert nennen, aber dieses Nennen nennt kein Seiendes, sondern ein “Spiegel-Spiel”³⁹, in dem die Vier sich gegenseitig zuspielden. Statt eine Unterscheidung zwischen dem Nennen und dem Sagen einzuführen, um ein Nicht-Seiendes zu rufen, drängt sich die Frage auf, ob man Welt vielmehr könnte anklingen lassen, indem sie zum Anklang gebracht wird. Im flüchtigen Schimmer des Anklangs weste die Spur von Welt an und ab. Aber dann wäre vielleicht - wir werden noch einmal darauf zurückkommen - der Bezug des Menschen zur Welt keine sprachliche Angelegenheit mehr.

Ding und Welt sind geschieden aber innig miteinander verbunden, sie durchdringen sich gegenseitig, “sie durchgehen einander” (UzS:24) in der “Innigkeit” (ebd.) im “Zwischen” (ebd.), im “Unter-Schied” ($\delta\iota\alpha\phi\omicron\rho\acute{\alpha}$) (UzS:25):

³⁹ Vgl. ‘Das Ding’ in: *Vorträge und Aufsätze* S. 173.

Der Unter-Schied für Welt und Ding *ereignet* Dinge in das Gebärden von Welt, *ereignet* Welt in das Gönnen von Dingen. (UzS:25 Kursiv im Original)

Für Unter-Schied könnte demnach “Ereignis” stehen. Der am Anfang des Vortrags stehende Satz wird jetzt verständlicher:

Die Sprache erörtern heißt, nicht so sehr sie, sondern uns an den Ort ihres Wesens bringen: Versammlung in das Ereignis. (UzS:12)

Bei dem Unter-Schied sind wir also in das Ereignis versammelt. Wenn Welt sich dichtend nicht nennen läßt, sondern nur heißend sagen, gilt dies noch mehr vom Unter-Schied als “dem eigentlich Geheißenen” (UzS:26). Wie aber wird der Unter-Schied gerufen? Antwort: Im “rein Gesprochenen” des besprochenen Trakl-Gedichts durch den Vers aus der dritten Strophe “Schmerz versteinerte die Schwelle”. Die Schwelle trägt den Unter-Schied zwischen Welt und Ding aus, und zwar als der Riß:

Der Schmerz reißt zwar auseinander, er scheidet, jedoch so, daß er zugleich alles auf sich zieht, in sich versammelt. Sein Reißen ist als das versammelnde Scheiden zugleich jenes Ziehen, das wie der Vorriß und Aufriß das im Schied Auseinandergehaltene zeichnet und fügt. [...] Der Schmerz ist die Fuge des Risses. [...] Sie trägt das Zwischen aus, die Mitte der zwei in sie Geschiedenen. (UzS:27)

Hier reißt der Riß Welt und Dinge zueinander und hält sie zugleich auseinander. Im Kunstwerk-Vortrag hingegen ist der Riß der Streit zwischen Welt und Erde, der in “die Innigkeit des Sichzugehörens der Streitenden” (HW:51) reißt.

Dieser Riß läßt die Gegenwendigen nicht auseinanderbersten, er bringt das Gegenwendige von Maß und Grenze in den einigen Umriß. (HW:51)

Er reißt in die “Gestalt” des Kunstwerks, “er ist Auf-riß, der die Grundzüge des Aufgehens der Lichtung des Seienden zeichnet” (HW:51). Fünfzehn Jahre später reißt der Riß zwar noch in den Schmerz des Zueinander, aber dann gibt es eine plötzliche Wendung ins Sanftmütige: Das Heißen der Sprache “befiehlt” zwar das Ding dem Unter-Schied, aber der Unter-Schied

enteignet das Ding in die Ruhe des Gevierts. [...] Der Unter-Schied stillt das Ding als Ding in die Welt. (UzS:29)

Die Dinge gebar(d)en Welt, die Welt gönnt die Dinge, der Unter-Schied stillt das Ding in die Welt. Gebar(d)en, Gönnen, Stillen. Der Schmerz des Risses wird endlich gestillt. Es scheint, der Aufriß des Risses im Kunstwerk-Vortrag kehrt hier durch den Schmerz des Risses in die Stille ein. Die Stille läßt die einfältigen Dinge wie Brot und Wein das Geviert der Welt verweilen. Hingegen heißt es im Kunstwerk-Vortrag:

Welt verlangt ihre Entschiedenheit und ihr Maß und läßt das Seiende in das Offene ihrer Bahnen gelangen. (HW:51)

In ‘Die Sprache’ ruft die dichterische Sprache in die Ruhe der Stille. Der von der Sprache geheißene Unter-Schied ruft “die Dinge ins Dingen und die Welt ins Welten” (UzS:29). Dieses versammelnde Rufen jedoch nennt Heidegger das “Läuten” (ebd.). Von diesem Punkt kann er dann zum Höhepunkt des Vortrags und seiner berühmten Formulierung gelangen:

Die Sprache spricht als das Geläut der Stille. (UzS:30; Kursiv im Original)

Die Sprache ruft, Welt und Ding versammelnd, in die Stille. Man kann dies so lesen, daß das, was 1935 als Entwurf der Unverborgenheit des Seienden zur Entscheidung gestellt wurde, sich inzwischen als die Stille herausgestellt hat. Die Stille als Entwurf von Welt, als Kulmination des Austrags des Streits zwischen Welt und Erde. Aber dann muß man sich fragen, welche Unverborgenheit des Seienden ereignet sich mit der Stille? Diese Unverborgenheit kann zumindest keine Entborgenheit sein, sondern schließt zugleich eine Geborgenheit ein. Unverborgenheit als Geborgenheit? Geborgenheit als Unverborgenheit? Der Streit 1935 zwischen Lichtung und Verbergung mündet in eine geborgene Unverborgenheit der Stille: das Spiel der Welt im Geviert. (Ein verführerisches, versohnendes, tröstendes, nostalgisch oder verheiendes Bild?)

Aber inwiefern ist diese Stille unverborgen? Die Stille hat keinen Umriß, kein Aussehen, keinen Anblick, der erblickt werden könnte. Die Stille kann nur gehört werden - denn sie ist nicht das Lautlose (UzS:29) -, sie ist ein Läuten. Wie aber läutet die Stille, wie geht sie die Menschen an? Heidegger sagt: “Die Sprache spricht als das Geläut der Stille”. Aber: “Das Geläut der Stille ist nichts Menschliches” (UzS:30).

Da ist ein nicht-menschliches Rufen, das Welt und Ding in die Stille kommen heißt.

Der Unter-Schied stillt zwiefach: Er stillt, indem er die Dinge in der Gunst von Welt beruhen läßt, Er stillt, indem er die Welt im Ding sich begnügen läßt. [...] Das Rufen des Unter-Schiedes ist das zwiefache Stillen. (UzS:29/30)

Wie aber erreicht das Rufen der Stille die Menschen? Antwort: Das Geläut der Stille “braucht das Sprechen der Sterblichen, um als Geläut der Stille für das Hören der Sterblichen zu verlauten” (UzS:30). Vor jedem menschlichen Sprechen als einem “nennenden Rufen, Kommen-Heißen” (ebd.) läutet schon die Stille Welt und Ding in den Unter-Schied. Dieses Läuten ist nicht verständlich, denn es bringt nicht das Seiende als ein Seiendes ins Offene (vgl. HW:60), es stellt kein Seiendes in die Gestalt seines Aussehens für den Menschen, sondern stillt “die Dinge ins Dingen und die Welt ins Welten”. Dies ist kein menschliches Sprechen, sondern, soweit es den Menschen angeht, unvordenklicher Angang. Geht dieses Läuten die Menschen überhaupt etwas an? Vermutlich schon, wenn Heidegger davon reden kann. Woher weiß aber Heidegger vom Stillen des Unter-Schieds?

Unvordenklicher⁴⁰ Angang ist Angang schlechthin, d.h. das, was (vor allem anderen) möglich ist (Endechomén⁴¹). Er erreicht die Menschen vor jedem Sprechen und bringt kein Seiendes hervor, sondern geht ‘unter die Haut’, hinterläßt Spuren. Im Angang geht die Menschen Nichts an (aber dann, muß man sich fragen, wie ist es um die ‘Arbeit’ des Stillens bestellt, die “Dinge und Welt in ihr Eigenes” (UzS:29) stillt?).

Vom vormenschlichen Geläut der Stille kommt Heidegger auf das “menschliche Sprechen” zurück:

Das Gefüge des menschlichen Sprechens kann nur die Weise (das Melos) sein, in die das Sprechen der Sprache, das Geläut der Stille des Unter-Schieds, die Sterblichen durch das Geheiß des Unter-Schiedes vereignet. (UzS:31)

⁴⁰ Zum “Unvordenklichen” vgl. *Gelassenheit* Neske Verlag, Pfullingen 81985 S. 61.

⁴¹ Zum Endechomén vgl. mein Buch *Der Mann*, Haag+Herchen, Frankfurt a.M. 1989 § 15.

Das menschliche Sprechen ist eine “Weise (das Melos)”. Das Melos ist aber Gesang, ein gegliedertes Gefüge von Sprache und Musik, Versen und Klängen. Die Weise ist nicht nur Gesang, Lied, sondern auch Tonfolge, reine Melodie. Am Schluß des Vortrags fühlt sich Heidegger veranlaßt, das menschliche Sprechen in die Nähe der Musik (und nicht in die Nähe einer der anderen Künste) zu rücken. Warum? Weil die Musik auch ein Hören ist. Heidegger will aber das Hören auf das Geläut der Stille zurück auf das menschliche Sprechen zurucklenken:

Die Weise, nach der die Sterblichen, aus dem Unter-Schied in / diesen gerufen, ihrerseits sprechen, ist: das Entsprechen. Das sterbliche Sprechen muß allem zuvor auf das Gehe gehört haben, als welches die Stille des Unter-Schiedes Welt und Dinge in den Riß seiner Einfalt ruft. (UzS:31f)

Diese zweite “Weise”, die drei Zeilen nach “die Weise (das Melos)” erscheint, kann nicht anders als zweideutig gelesen werden. Sie heißt zum einen die Art und Weise, das Wie (statt des Was), der Modus, in dem die Menschen sich verhalten sollten, indem sie dem sanfteren Befehl (der aber immer noch Befehl bleibt) gehorsam-horchend folgen. Sie sind immer noch aufgefordert, dem Sprechen der Sprache zu entsprechen. Zum anderen aber heißt Weise Gesang, Lied, Melodie. Die Weise ist das Entsprechen. Aber warum soll dieses Entsprechen ein menschliches Sprechen sein? Inwiefern bedarf es ausgerechnet des menschlichen Sprechens, um dem Geläut der Stille zu entsprechen? Und warum bedarf es überhaupt eines Entsprechens? Das Geläut der Stille ist bereits ein Offenes, wenn auch keine Unverborgenheit des Seienden. Können die Menschen in diesem Offenen wohnen, ohne irgendeiner Sache zu entsprechen? 1935 behauptet Heidegger noch: “Bauen und Bilden [...] geschehen immer schon und immer nur im Offenen der Sage und des Nennens” (HW:61). Mittlerweile hat sich aber das Geläut der Stille wie ein Hymen dazwischen geschoben, jetzt kommt es vor der “Sage” und dem “Nennen”. Das Geläut ruft, es will (Welt und Ding) sammeln.

Das Geläut der Stille ist das Offene selbst. Das Offene ist nicht die Unverborgenheit, sondern Offenbarkeit von Unverborgenheit und Verborgenheit zumal. Die eine Weise, dem Geläut der Stille zu entsprechen, ist das menschliche Sprechen, das Dichten. Eine andere

Weise, auf die Weise der Stille zu hören und ihr zu entsprechen, ist das Singen, aber nicht nur mit der menschlichen Stimme, sondern durch das Hervorbringen von Klängen überhaupt (Musik) als Antwort auf das Geläut. Die Antwort muß kein Sprechen sein. Wenn überhaupt, ist die Antwort klanglich, musikalisch, μουσική, Geschenk der Musen. Aber es gibt auch andere Weisen (μέλη) zu 'singen', wie das "Bauen und Bilden" in den bildenden Künsten. Oder vermutlich auch das Tanzen.

Zwischen 1935 und 1950 - wenn man Heidegger etwas gegen den Strich liest - scheint die Sprache als Dichtung in Heideggers Denken unter dem Strich ihre Leitrolle eingebüßt zu haben, denn es geht in erster Linie nicht mehr darum, das Seiende durch Nennen ins Offene zu rufen, sondern darum, auf das Sprechen der Sprache als das Geläut der Stille zu hören. Dieses 'Sprechen' als Geläut der Stille muß man aber in distanzierende Anführungszeichen setzen, weil es kein menschliches Sprechen mehr ist, sondern eben ein stilles Läuten. Worauf es denn 'laut' Heidegger ankommt, ist: "das Wohnen im Sprechen der Sprache zu lernen" (UzS:33).

Der Mensch spricht nur, indem er der Sprache entspricht. (UzS:33)

Aber auch: Der Mensch macht Musik nur, indem er dem Geläut der Stille entspricht. Der Mensch baut nur, indem er dem Geläut der Stille entspricht. Der Mensch malt nur, indem er dem Geläut der Stille entspricht. Der Mensch tanzt nur, indem er dem Geläut der Stille entspricht. Der Mensch wohnt nur, indem er auf das Geläut der Stille hört. Es kommt nicht darauf an, daß Seiendes in den Grenzen seines Aussehens ansprechbar und verständlich wird, sondern darauf, sich durch die Stimme der Stille angehen zu lassen. Alle Weisen, dieser Stimme zu entsprechen, sind Nachgesänge (nach dem Gesang der Stille), Nebengesänge, 'Parodien' in einem sehr wörtlichen Sinn.

Heidegger verlangt aber mehr, etwas ganz Bestimmtes von der Stille. Er läßt sie als Ereignis arbeiten. Die Stille soll stillen - "die Dinge ins Dingen und die Welt ins Welten" "in ihr Eigenes" (UzS:29) - und bleibt mit dem Riß des Unter-Schieds wesensverwandt, der "Welt in ihr Welten, das die Dinge gönnt, enteignet" (UzS:28). Auch wenn die Stille nicht die Aufgabe hat - wie 1935/36 - in die Gestalt eines Seienden,

eines Kunstwerks zu reißen, soll sie “in die Ruhe des Gevierts” “bergen” (UzS:29). Geschichtlich hat Heidegger das Geviert der Welt als Entwurf eines anderen Anfangs im Auge. Wie könnte man heute noch - nach-metaphysisch - solchen Welt-Entwurf motivieren?

Trakls Gedicht *Ein Winterabend* wird von Heidegger in die ‘Arbeit’ des Entwerfens einer Welt als Geviert eingespannt. Insofern bleibt die Sprache als Dichtung für ihn ein Ins-Werk-setzen einer geschichtlichen Wahrheit, Dichtung verlast nicht die Bahnen der technehaften Aufgaben eines Hervorbringens. Dies wird auch etymologisch im Gespräch “zwischen einem Japaner und einem Fragenden” 1953/54 noch einmal vor Augen geführt: “τικτουςα - die her-vor-bringende. Unser deutsches Wort dichten, tihton, sagt das Selbe”. (UzS:143) Insofern Heidegger die Kunst, und d.h. vor allem die Dichtung, mit der Geschichte koppeln will, und zugleich die Polis als Stätte der Geschichte versteht, verfährt er ähnlich wie die metaphysische Tradition, die auch die Kunst mit dem Politischen wesenhaft verbindet. Insofern war die Kunst im Abendland ab Platon immer schon politisiert, das Politische immer schon ästhetisiert, da beide, die Kunst sowie die Politik, immer schon von der τεχνη her verstanden wurden.

Was geschähe mit der Kunst, wenn man die Stille Stille sein ließe, statt sie in einen geschichtlichen Entwurf einzuspannen, statt sie ins Ereignis sammeln zu wollen? Dann müßte die Stille nicht stillen, nicht in die Ruhe rufen, und der Mensch müßte ihr nicht auf eine bestimmte Weise entsprechen. Dann gäbe es verschiedene menschliche Weisen (melous), auf die Stille zu antworten, bzw. sie anklingen zu lassen, ohne daß sie mit einem Entwurf der Welt etwa als Geviert übereinstimmen müßten. Das würde aber heißen, daß die Stille sehr leise und schwach läutet, womöglich ohne zu versammeln. Ihr Rufen wäre dann im strengsten Sinn bedeutungslos, d.h. nicht in die Sprache einsammelbar, und die Künste müßten nicht mehr Bedeutungsträger sein. Es fände eine Entlastung von Bedeutungen statt, die die Künste immer schon als technai eingespannt haben. Dies hätte erhebliche Folgen für die Vorreiterrolle der Dichtung in Heideggers Auffassung der Kunst, denn die Stille müßte dann nicht durch die Sprache gehen, um die Menschen zu erreichen. Dann wäre “das Menschliche in seinem Wesen” nicht mehr

“sprachlich” (UzS:30), das “Menschenwesen” nicht mehr “aus dem Sprechen der Sprache ereignet”, nicht mehr “durch die Sprache in sein Eigenes gebracht” (ebd.). Dann würde “solches Ereignen” sich nicht mehr “ereignen”, “das Wesen der Sprache, das Geläut der Stille” würde nicht mehr “das Sprechen der Sterblichen” brauchen, “um als Geläut der Stille für das Hören der Sterblichen zu verlauten” (ebd.). Heideggers Entwurf des Gevierts ist unzertrennlich mit dem Ereignis des Eigenen des Menschenwesens verbunden, das fundamental sprachlich verfaßt ist. Wenn dieser Nexus trotzdem durchschnitten werden würde, bliebe die Stille frei, die Menschen anders - vielleicht als bedeutungsloser Anklang - anzugehen und zu berühren.

VI.v Der Mensch als mus(ikal)isches ‘Wesen’

Diese freibleibende Stille ist nicht auf die Sprache der Menschen angewiesen, um gehört zu werden, sondern auf ihre horchende Aufmerksamkeit bzw. ihre Weltoffenheit (eine geschichtlich andersartige $\alpha\iota\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$), die jedoch keinen Gehorsam in sich bergen muß. Als Hörende (aber nicht als hörig) gehören die Menschen zur Stille, und dies ist im Grunde ein musikalisches ‘Phänomen’, aber Musik hier nicht im traditionellen Sinn verstanden, wie sie in der europäischen Tradition überliefert worden ist, sondern im Sinn eines schlichten - v.a. bedeutungslosen - Hörens auf die Stille. Die Stille in diesem Sinn kann auch den Verkehrslärm in einer Großstadt bedeuten. Die Stille braucht die Menschen als Hörende-Aufmerksame, um Stille zu sein, nicht aber braucht sie unbedingt die Menschen als Sprechende.

Wenn die Musik aus den Bindungen der Tradition entlassen wird, in der sie immer schon mit Harmonielehren und der Entbindung von diesen behaftet war, erweitert sie sich zu einer Klangkunst, die davon ausgeht, daß die Menschen als Hörende für das Geläut der Stille bzw. für den Anklang von Welt stimmungs- und schwingungshaft zugänglich sind. Die Stille wäre dann als ein Nullpunkt, ein Offenes zu verstehen, in das die Menschen eingelassen sind. Wenn Heidegger in *Zur Seinsfrage* eine Einkehr in das Wesen des Nihilismus fordert, “mit welcher Einkehr das Überwindenwollen [des Nihilismus] hinfällig wird” (WM 252), könnte

eine solche Fülle des Nichts gespürt sein, wenn auch von Heidegger nicht gemeint.

Für das abendländische Denken ist die Stille, die kein Sprechen ist und keine Sprache braucht, ein Nichts, weil sie gänzlich aus dem Rahmen der $\tau\acute{\epsilon}\chi\nu\eta$, des Hervorbringens herausfällt. Eine nicht $\tau\acute{\epsilon}\chi\nu\eta$ -haft konzipierte Musik müßte nicht so sehr als eine hervorbringende, sondern eher als eine sich-einlassende Kunst verstanden werden, die damit experimentiert, was die Stille von sich gibt. Komponieren wäre dann ein Ensemble von Schreibweisen, wie Töne und Klänge aus der Stille hervorge lockt werden können. Eine solche Musik läge nicht mehr unter dem Joch der Sprache, der Bedeutung, des Sinns.

Eine solche Musik respektierte weder die Vorrangstellung, die Heidegger dem Dichten eingeräumt hat, noch den Sinn des Stillens, wäre aber Heidegger deshalb verpflichtet, weil er das Wesen der $\tau\acute{\epsilon}\chi\nu\eta$ so deutlich herausgearbeitet hat. Diese Musik ist heute nicht bloß hypothetisch, da sie im Werk John Cages, der hier als Chiffre für viele andere neuere Komponisten steht, schon seit fünfzig Jahren auf die Stille antwortet. Hier möchte ich aber nicht auf die ‘neue Musik’ eingehen (s. VII John Cage wird 80: Zur philosophischen Ortsbestimmung seiner Musik), sondern zu Heideggers Beharren auf der Sprache zurückkehren, da es sich als ein (Sich-)Festhalten am Eigentlichen darstellt.

Heideggers Vortrag ‘Die Sprache’ geht von der traditionellen Wesensbestimmung des Menschen als des sprechenden Lebewesens aus und kehrt auch zu ihr zurück.

Als der Sprechende ist der Mensch: Mensch. [...] Doch es bleibt zu bedenken, was dies heißt: der Mensch. (UzS:11)

Über die Sprache will Heidegger das Menschenwesen bestimmen, aber nicht mehr die Sprache als eine ‘Tätigkeit des Menschen’ (UzS:14), eine ausgezeichnete und auszeichnende Fähigkeit des Menschen, sondern als das, was ‘den Menschen erwirkt und er-gibt. So gedacht wäre der Mensch ein Versprechen der Sprache.’ (ebd.) Die so gedachte Sprache soll den Menschen einen Wohnort bieten, das ‘Sprechen der Sprache’ - das sich letztendlich als das Geläut der Stille und als das Stillen des Unter-Schiedes herausstellt - soll ‘sich als das ereignen, was

dem Wesen der Sterblichen den Aufenthalt gewährt.” (ebd.) Der Mensch kann endlich in sein Zuhause zurückkehren, wenn er “das Wohnen im Sprechen der Sprache” (UzS:33), d.h. im Geläut der Stille, “lernt” (ebd.). Als Leitsatz für Heideggers Vortrag durchmißt der Satz “Die Sprache spricht”

eine Ortschaft, in der wir heimisch werden möchten, um den Aufenthalt für das Wesen des Menschen zu finden. (UzS:13)

Heimkehr, Heimischwerden, Wohnen bleiben maßgeblich für Heideggers Bemühungen um das Wesen des Menschen. Das Geviert der Welt könnte geschichtlich das Zuhause des Menschen werden, wenn er lernt, im Sprechen der Sprache als dem Geläut der Stille zu wohnen.

Heidegger erfüllt die Sprache schon mit dem Sprechen eines bestimmten Sinns, eines bestimmten, mit dem Titel ‘Spiegel-Spiel’ genannten Horizonts, in dem der Mensch seinen ihm zugewiesenen Platz im Kreuz des Gevierts besitzt. Dieser Platz soll für den Menschen über das Sprechen im Gedicht - z.B. in Trakls Gedicht *Ein Winterabend* - vernehmbar werden. Durch die dichterische Sprache soll der Mensch ins Ereignis versammelt werden (UzS:12). Insofern gibt es eine doppelte Bewegung in Heideggers Meditation von der Sprache: Einerseits wird von der Sprache als einer Fähigkeit des Menschen Abstand genommen, um in ein vormenschliches, stillendes, heißendes Sprechen des Unter-Schieds zu gelangen, und in just diesem Maß verabschiedet sich Heidegger von der metaphysischen Wesensbestimmung des Menschen. Andererseits ist diese Ortsverlegung der Sprache in das Geviert noch bedeutungsgeladen mit einer Bedeutung, die letztendlich nur durch die dichterische Sprache hindurch vom Menschen vernommen werden kann. Insofern büßt die Sprache als Dichtung nichts von ihrer Vorreiterrolle, die sie im Kunstwerk-Vortrag besitzt, ein. Sie ist Botin des Sinns vom Sprechen der Stille zum Sinnvernehmen des Menschen. Auf diese Botschaft bleibt der Mensch angewiesen, um in seinem Wesen zu wohnen. Und wenn es keine Botschaft gäbe...? Wenn die Sprache (als Geläut der Stille) nichts zu sagen hätte...? Würden wir dann in einen Abgrund stürzen als diejenigen, die das Rätsel der Sphinx nicht zu lösen vermochten? Wären wir dann endlich in den Nihilismus eingekehrt, wie Heidegger dies fordert?

Just am Anfang seines Vortrags sagt Heidegger: “Wir sprechen ständig in irgendeiner Weise.” (UzS:11), und sei es, daß “wir weder eigens zuhören noch lesen, stattdessen einer Arbeit nachgehen oder in der Mue aufgehen.” (ebd.) Wie “ständig” ist dieses Sprechen? Ist dieses ständige Sprechen durch einen anderen Charakter des Weltaufenthaltes, der menschlichen Durchfahrt durch die Welt unterschritten, unterboten, unterhöhlt? Spricht die Stille eigentlich? Oder gibt es die Eigentlichkeit nur für eine sprechende, (sinnstiftende) Stille? Vielleicht brummt, murmelt, kracht, rauscht die Stille nur - uneigentlich, ohne irgendetwas in sein Eigenes zu vereignen. Womöglich ist die Weise ($\mu\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$) der Stille sinnlos. Insofern die Weise der Stille sinnlos ist, aber trotzdem die Menschen angeht, berührt, können wir nicht “ständig sprechen”, sondern sind in die nichtssagenden Risse der Sprache eingelassen. Auch ohne Sprechen sind wir noch da. Wir “sprechen ständig”, eingefügt in irgendeiner Weise, die uns sinnlos im Brummen der Welt umgibt und umhüllt. Dieses Eingelassensein muß eher als mus(ikal)isch denn als sprachlich aufgefaßt werden.

Der Mensch als mus(ikal)isches ‘Wesen’, eingetaucht im großen Welt-Brummen, ist kein eigentliches, versammeltes Wesen. Eine solche ‘Wesensbestimmung’ des Menschen, (die keinen Sinn ergibt), nivelliert, denn es käme dann nicht mehr auf die Sprach-Begabung des Menschen an. Heidegger deutet im besprochenen Vortrag eine Vorreiterrolle der Dichter und Denker an, indem er Trakls Rede von “Mancher auf der Wanderschaft” gegenüber den Vielen absetzt:

Die ‘auf der Wanderschaft’ müssen erst Haus und Tisch durch das Dunkel ihrer Pfade erwandern, nicht nur und nicht einmal zuerst für sich, sondern für die Vielen; denn diese meinen, sie seien, wenn sie sich nur in Häusern einrichteten und an Tischen säßen, schon von den Dingen be-dingt und seien in das Wohnen gelangt. (UzS:23)

Die Vielen wohnen nicht eigentlich. Sie bedürfen der Hinführung von denen, die mühsam das Wohnen - durch das Hören auf das Geläut der Stille (wie wir am Schluß des Vortrags erfahren) - gelernt haben. Wenn aber dieses Geläut nichts zu verstehen gibt, gibt es auch diese ‘Manchen’ nicht, (die sich im übrigen in eine sehr lange sowohl philosophische als auch religiöse Tradition einreihen). Die Dichter als Vorreiter eines

‘geschichtlichen Menschentums’ hätten nicht mehr die Aufgabe, das ‘Geläut der Stille’ für die Menschen hörbar zu machen. Sie wären keine Vorreiter mehr. Und die Denker hätten auch nicht mehr die Aufgabe, den Dichtern klar zu machen, daß sie Vorreiter sind.

Was heißen aber hier diese Konjunktivformen? Kündigen sie nicht einen neuen (mus(ikal)ischen) Welt-Zustand an, eine Zukunft, die noch kommen soll? Gelangen wir nicht dadurch an einen anderen ‘anderen Anfang’ als den Heideggers? Oder begnügen wir uns - zunächst einmal - mit einer Entfernung von Sinngebungen, ohne zu wissen, was für eine Geschichte noch kommen wird, ohne irgend etwas zu verheißen? Bleibt dann jede Bewegung des Denkens - wie Heidegger stets betont - vorläufig, vorbereitend? Ein vorbereitendes Denken hätte aber immer noch ein τέλος, nämlich das, was noch kommen soll, vorzubereiten. Ein genuin vorläufiges Denken dagegen läuft vor, ohne zu wissen, wohin. Vorlaufend läuft es zurück in eine Bewegung des Entfernens von jedem tradierten Sinn.

Die Weise der Stille ahmt ein vorlaufendes Denken nur nach, ohne weise zu werden. Es ist Parodie (Nebengesang) der Distanzierung von den großen (tröstenden, erlösenden, verheißenden, nostalgischen, überwindenden, stiftenden) Weltliedern bzw. -erzählungen. Es hat nichts Eigenes, nichts Eigentliches zu sagen oder zu verkünden, sondern ahmt fast papageienhaft das Vorgegebene der Tradition nur nach, paßt sich an seinen Stil an, um seinen Sinn zu hinterfragen, zu unterlaufen, zu entleeren. Da es nichts Eigenes zu sagen hat, scheint es stillos, charakterlos, epigonenhaft, unoriginell, nachplappernd, sogar vielleicht mitunter banal. So banal war auch für Platon die Musik (man erinnert sich an die Flötenspielerin, die vom Symposion weggeschickt wurde), die nichtsdestoweniger in die Seele hineinschleicht, ohne vom Verstand bewältigt werden zu können. Was die Künste angeht, hat ein vorlaufendes Denken nicht die Aufgabe, ein Offenes abzustecken, einen Ort zu stiften, in bzw. an dem sie erst aufgehen und sich frei entfalten können. Heidegger hingegen ist an der schweren Arbeit gelegen, durch ein andenkendes Denken einen geschichtlichen Raum vorzubereiten, der auch einen bestimmten Sinnhorizont, und sei es als Geviert der Welt, dem Menschen böte. Es fällt dem Abendland vermutlich noch schwerer,

sich von der Großartigkeit seiner geschichtlichen Entwürfe zu verabschieden.

VII. John Cage wird 80: Zur philosophischen Ortsbestimmung seiner Musik⁴²

Am 5. September 1992 wird der in New York lebende Komponist John Cage 80 Jahre alt. Wenn von der neuen Musik die Rede ist, steht Cage immer im Zentrum. Auch Cages Einfluß auf andere Kunstformen wie Theater, Tanz, Malerei und visuelle Kunst überhaupt hat etwas Unheimliches, Gigantisches, Allgegenwärtiges. Wie kann ein einziger Künstler bloß so einflußreich sein? Egal wo man in der Kunst der letzten 50 Jahre hinschaut, scheint es, daß Cage schon da gewesen ist. Befreundet war er mit dem Anti-Künstler Marcel Duchamp, der mit seinen ready-mades schon um 1912 in der Pariser Kunstszene für Aufregung sorgte. Auch die Namen bedeutender Maler aus der New Yorker Kunstszene ab den fünfziger Jahren wie Jasper Johns und Robert Rauschenberg - beide Freunde Cages - werden in einem Atemzug mit seinem Namen genannt.

Cage kann seinen Ruhm nur dadurch errungen haben, daß er neue, bisher ungeahnte Bahnen für die Künste und vor allem für die Musik eröffnet hat. Dieses Neue kann nicht bloß etwas Neues sein, das die Neugier erweckt - wie etwa provozierende Spinnereien eines Clowns -, denn das Neugier-Erweckende erschöpft sich schnell. Es muß so sein, daß Cage etwas wesentlich Neues entdeckte, das ganze Bereiche eröffnet, das einen offenen Raum erschließt, welche die Künste bis heute noch kaum erkundet haben. Wie nennt sich diese neue Gegend, in die sich die Künste seit geraumer Zeit anschicken ein- und auszuwandern? Die Widerstände gegen Cages Entdeckungen sind heute immer noch beträchtlich. Vieles von dem, was er als Musik präsentiert, wird als Beliebigkeit und bloße Provokation empfunden, obwohl ein zweiter

⁴² Gesendet vom *Hessischen Rundfunk* am 3. Sept. 1992.

Blick auf Cages Kunst zeigt, daß es ihm um nichts weniger als um billige Schock-Wirkungen geht.

VII.i Kunst und Leben, Anarchie und Utopie

Die von Cage erschlossene Gegend ist nichts rein Künstlerisches. Es ist nicht einfach so, daß er z.B. neue Klänge entdeckt hat. Ein auffälliges Merkmal von Cages Kunst ist vielmehr, daß sie die Verbindung zwischen Kunst und Leben sucht. Für Cage ist die Kunst keine Kultur, kein gepflegter Überbau dem Leben wie ein schmückender Hut aufgesetzt, dessen Aufgabe es ist, das Leben über seine Widersprüchlichkeiten und Leiden hinweg mit sich selbst zu versöhnen, es zu schmücken und zu beschönigen. Sie ist vielmehr für ihn eine "Simplifizierung des Lebens", die einiges im Leben klarer werden läßt. Wenn z.B. Cage Musik für Orchester schreibt, die keinen Dirigenten braucht, soll das ein Hinweis darauf sein, daß auch das soziale Leben sich gut ohne Dirigenten, d.h. ohne Regierung, leben lassen würde. Experimentelle Musik für Cage war immer schon Gelegenheit, mit dem Leben zu experimentieren, sich auf etwas bisher noch nicht Vorgestelltes einzulassen, was nicht mehr und nicht weniger als eine Offenheit für Situationen voraussetzt.

Politisch ist Cage Anarchist. In der Zeit um 1968 war er sogar Maoist. Offen genug war er auch zuzugeben, daß die verwirrenden Ereignisse dieser Zeit ihn auch verwirrt haben. Wie passen Cages politische Anarchie und seine Musik zusammen? Ist nicht die politische Anarchie ein abgelebtes Überbleibsel der politischen Kultur des neunzehnten Jahrhunderts, ein Anachronismus, der nach der harmlosen Romantik eines individualistischen Staatsgegners riecht? Oder könnte es sein, daß Cages Vorstöße in bisher ungeahnte Regionen der Musik umgekehrt zu einem neuen Verständnis und einer Erneuerung der politischen Anarchie führen könnten? Anarchie heißt zum einen Leben ohne Herrscher, ohne *princeps*, aber mehr noch und tieferliegender bedeutet sie ein Leben ohne bestimmende Prinzipien, ohne feste, alles beherrschende Ausgangsregeln.

Politisch ist Cage auch Utopist in der Art eines Buckminster Fuller, der eine Umverteilung des durch die hoch entwickelte Technik

hervorgebrachten Überflusses predigt und die Menschheit eindringlich ermahnt, radikal innerhalb eines Jahrzehnts umzukehren, um die drohende politisch-ökologische Katastrophe abzuwenden. Es ist nicht zu leugnen, daß Cage auch Züge eines eifrigen methodistischen Pastors hat. Minna Lederman, eine langjährige Freundin von Cage, schreibt: "Er ist ein wahrer amerikanischer Evangelist, sogar ein altmodischer Wanderprediger."⁴³ Cage will - und insofern liefert er ein Vorbild für den engagierten Künstler - das Leben, die Welt verändern. Er hat Vorlesungen mit dem Titel "Wie man die Welt verbessern kann" geschrieben, auch wenn er sich selbst warnend hinzufügt: "Du kannst die Lage nur noch verschlimmern". Ein Weltverbesserer mit Selbstironie.

VII.ii Asiatische Einflüsse

Philosophisch hat sich Cages Denken freizügig aus dem Indischen und Fernöstlichen gespeist. 1990 in Darmstadt sagte er z.B.: "Ich glaube immer noch, daß der Zweck der Musik ist, das Denken zu läutern und zur Ruhe zu bringen, damit es für göttliche Einflüsse empfänglich wird. Dieser Gedanke wird in Indien überliefert."⁴⁴ Wie reimt sich diese Auffassung mit unserer heutigen Lage in Europa? Wirkt nicht die Rede von "göttlichen Einflüssen" antiquiert in unserem nachchristlichen, postnihilistischen Zeitalter? Lassen sich Cage'sche Anregungen widerstandslos in New Age Platitüden ummünzen? Müßte nicht gar "göttlicher Einfluß" auf Zen-Buddhistische Weise mit "Schickung aus dem Nichts" oder "Einfall des Zufälligen" übersetzt werden? Ist umgekehrt Europa immer noch viel zu sehr mit sich selbst beschäftigt, als daß es lebens- und überlebenswichtige östliche Einflüsse aufnehmen könnte? Hat es sich gedanklich wie auch politisch und ökonomisch gegen das Außereuropäische wie eine Festung abgegrenzt und abgeschottet? Oder ist es nicht vielmehr so, daß eine Verbindung

⁴³ Minna Lederman 'John Cage: a view of my own' in: *A John Cage Reader: in celebration of his 70th birthday* hrsg. von Peter Gena und Jonathan Brent, C.F. Peters Corporation, New York 1982 p. 153.

⁴⁴ John Cage 'Nichtdualistisches Denken' in: *MusikTexte* 40/41 August 1991 S. 22.

zwischen der westlichen Philosophie und den östlichen Denktraditionen erst auf einer grundsätzlichen Ebene *gesucht* werden muß? Von der westlichen Seite aus muß die Technik im Vordergrund stehen, denn es läßt sich kaum anzweifeln, daß die Technik - eine Denkweise, die schon längst eine auch den Osten einschließende Weltherrschaft angetreten hat, und nicht bloß etwas dinghaft Technologisches ist - vom europäischen Denk-Boden ausgegangen ist. Diese Denkweise will verstanden werden und läßt sich nicht schlicht durch östliche Importe außer Kraft setzen, auch wenn der Osten uns noch viel, auch Unerhörtes, beizubringen hat.

Cages Philosophie hört sich sehr einfach und verführerisch an, auch etwas idealistisch und utopistisch. Ist seine Umarmung der Fullerschen Technikutopie nicht naiv und technikglaubig? Ist nicht - wie er selber sagt - sein "Verlangen nach Utopie"⁴⁵ nichts mehr als eine persönliche Idiosynkrasie, sein Streben nach der Überwindung des bestehenden Weltzustands nichts mehr als eine Überforderung historischer Möglichkeiten? Cage muß sich die Frage gefallen lassen, ob seine naiv anmutende Philosophie zu seiner Kunst wirklich paßt, ob seine philosophischen Anleihen aus dem Orient und seine Schriften im Ganzen das wesentlich Andere, das er in seiner Kunst eröffnet hat, angemessen zur Sprache bringen. Anders und kurz gesagt: Versteht der Philosoph Cage den Künstler Cage adäquat?

VII.iii Neubestimmung der westlichen Musik

Die Gelegenheit bietet sich an, sich mit einigen wenigen Elementen von Cages Musik zu befassen, nicht um seine Musik selbst 'verständlich' zu machen oder sie zu analysieren - das ist eher eine Aufgabe für die Musikwissenschaft -, sondern um seine Musik philosophisch zu orten. Unter Philosophie wird hier die abendländische, von den Griechen ausgehende Denktradition unter Absehung von anderen außereuropäischen Denktraditionen verstanden, nicht weil diese anderen Traditionen für uns Europäer irrelevant wären - keineswegs -, sondern weil die Frage auch von Belang ist: Welchen Ort hat Cages Musik in der westlichen Tradition? Sie ist aus dieser Tradition entstanden - nicht

⁴⁵ ebd. S. 23

umsonst war Cage ein Schüler von Arnold Schönberg - und, so scheint es, sie hat einen wesentlichen Wandel in die westliche Musik hineingebracht, der heute sehr deutlich spürbar wird - sowohl in moderneren Kompositionen, als auch im Widerstand, der Cages Musik in Europa zum Teil immer noch herausfordert -, auch wenn der Wandel und seine Richtung bisher noch undeutlich bleibt.

Bei den Juni Festwochen 1991 in Zürich z.B., wo Cages *Europas 1 & 2* im Opernhaus, einem heiß umkämpften kulturpolitischen wunden Punkt der Schweiz, aufgeführt wurde, sah sich Cage durch das seiner Meinung nach schlechte Musizieren der Orchestermusiker der Zürcher Oper veranlaßt, einen offenen Beschwerdebrief⁴⁶ an sie zu richten, der im Satz gipfelt, der einen Bogen von Zürich zur ganzen Welt schlägt: "Wenn wir unser Denken ändern, kann das Leben auf der Erde für uns alle ein Erfolg werden, anstatt wie jetzt bei *Europas 1 & 2*, aus meiner Sicht, ein Mißerfolg." Cage sieht also in seiner Arbeit als Komponist die Verbindung zwischen dem Denken und dem Leben sehr deutlich.

Zwei Worte ragen hervor, um das wesentlich Neue an Cages Musik zu benennen. Diese sind: *Zufallsmusik* (oder Aleatorik) und *Unbestimmtheit*. Diese beiden Merkmale sind immer noch, nach vierzig Jahren, die anstoßerregendsten in der heutigen europäischen Musikszene. Für den durchschnittlichen europäischen Orchestermusiker - und vermutlich auch für den durchschnittlichen europäischen Konzertbesucher - scheinen diese beiden Merkmale auf unernste Beliebigkeit und Willkür hinauszulaufen. Cage indessen, dem es mit seinem Anliegen sehr ernst ist, ging von der Überlegung aus: "Ich muß einen Weg finden, die Leute [gemeint sind in erster Linie die Orchestermusiker] freizusetzen, ohne daß sie albern werden. Solchermaßen, daß ihre Freiheit sie adelt. Wie ich das schaffe? - das ist hier die Frage."⁴⁷ Damit Cages Musik in Europa überhaupt einen Ort

⁴⁶ Abgedruckt in *MusikTexte* 40/41 August 1991 S. 111

⁴⁷ John Cage 'Unbestimmtheit (Indeterminacy), 16'00"-17'00"' in: *Die Reihe* 5, Wien 1952, S. 119; Übersetzung: Iris Schnebel. Zitiert nach Dieter Schnebel 'Wie ich das schaffe?: Die Verwirklichung von Cages Werk' in: *Musik-Konzepte Sonderband John Cage I* herausgegeben von Heinz-Klaus Metzger und Rainer Riehn, edition text + kritik, München 1978 S. 51.

haben kann, muß dieser erst einmal erschlossen werden. Der Ort ist nicht primär institutioneller Art, sondern ein Ort im *Verständnis*, d.h. im *Denken*, des europäischen Musikers und Zuhörers. Was heißen also Zufallsmusik und Unbestimmtheit, wenn sie nicht bloß eine schlechte Beliebigkeit beinhalten sollen? Der Zufall und die Unbestimmtheit sind der europäischen Tradition keineswegs fremd. Sie tauchen unter verschiedenen Namen auf, wie z.B. das Kontingente, das Akzidentelle, das Unwesentliche, das Beiläufige, das Mögliche und stehen dadurch dem Substantiellen, Wesentlichen, Essentiellen bzw. dem Notwendigen gegenüber. Unter jenen Titeln wird das, was jeweils unwesentlich ist, genannt, ein Fingerzeig darauf, wohin die Reise mit Cage geht (vielleicht wie die dreitägige Reise 1978 mit seinem präparierten Zug von Bologna aus⁴⁸) - sie geht ins Unwesentliche. Allein, die Abwertungen, die dem Wort "unwesentlich" anhaften, müssen erst sorgfältig abgelöst und abgetragen werden, um die Phänomene, die in solchen Worten wie Zufall und Unbestimmtheit, Beilufigkeit und Möglichkeit stecken, neu zu gewinnen.

VII.iv Eine Musik, die dem Prinzip von Grund entkommt?

Wenn Cage eine Anleihe beim indischen Denken macht und es so paraphrasiert, "Es gibt nichts ohne das Geflecht von Ursache und Wirkung"⁴⁹, steht er damit auch inmitten der europäischen Tradition, denn ebenso Gottfried Wilhelm Leibniz, Philosoph, Physiker, Mathematiker, Historiker und Diplomat, der zwischen 1646 und 1716 gelebt hat und philosophischer Gegenspieler zu Descartes war, stellte dieses Prinzip aller Prinzipien auf: "Nichts ist ohne Grund". Man muß sich eigentlich wundern, daß ein solches Denkprinzip, das ein unbezweifelbares logisches Axiom sein soll, erst im 17. Jahrhundert

⁴⁸ Vgl. Daniel Charles 'Alla ricerca del silenzio perduto: Bemerkungen zum 'Zug von John Cage' 26.-28. Juni 1978' in: *John Cage oder Die Musik ist los* Merve Verlag, Berlin 1979 S. 9-38.

⁴⁹ John Cage 'Nichtdualistisches Denken' in *MusikTexte* 40/41 August 1991 S. 22.

ausdrücklich ausgesprochen wurde, da für uns heute nichts natürlicher ist, als eine Sache zu begründen und begründen zu müssen. Jeder Antrag, jede Bewerbung, jeder Gesetzesentwurf, selbst die Liebe muß heute anscheinend begründet werden. Wir suchen immer und unablässig nach den Gründen, warum eine Sache ist, wie sie ist, wir erklären eine Sache durch Angabe von anderen Sachen, die als Gründe fungieren. So entsteht - wie Cage sagt - ein lückenloses Geflecht von Ursachen und Wirkungen. Überraschenderweise war Leibniz der erste in der westlichen Denktradition, dieses Prinzip eines lückenlosen Geflechts ausdrücklich zu formulieren.

Wenn also Cage indisches Gedankengut zitiert und paraphrasiert, indem er behauptet, "Es gibt nichts ohne das Geflecht von Ursache und Wirkung", könnte man meinen, die Inder waren in ihrem Denken den Europäern weit voraus. Man könnte aber auch argwöhnen, daß Cage indisches Gedankengut heimlich und unzulässigerweise ins europäische übersetzt, ohne es selbst zu merken. Das lückenlose Geflecht von Ursache und Wirkung wurde postuliert, um einen bestimmten Umgang der Wissenschaften mit der Welt zu ermöglichen; die Welt wurde philosophisch so entworfen, daß die Wissenschaften überall und lückenlos Gründe, d.h. Erklärungen, auffinden konnten. Genau gesehen also, bleibt angesichts eines solchen Geflechts kein Platz für den Zufall, das Kontingente übrig, denn alles hat *im Prinzip* einen Grund, auch wenn er nicht auf der Hand liegt und möglicherweise wissenschaftlich nicht oder noch nicht aufgedeckt werden kann. Alles, was ohne Grund ist, ist nicht; wenn es noch den Zufall geben sollte, muß er im Prinzip einen Grund haben, sonst würde er in die Grundlosigkeit als etwas, das nicht ist, d.h. als ein Nicht-seiendes, verschwinden. Weil das Prinzip, nichts ist ohne Grund, unbezweifelbar ist oder sein soll, ermöglicht es den wissenschaftlichen Fortschritt, denn, was heute noch nicht als Grund aufgedeckt worden ist, kann morgen *im Prinzip* noch aufgedeckt werden. Man denke z.B. an die Krebs- oder Aids-Forschung, die ohne ein solches Prinzip unmöglich, ein unsinniges Treiben und eine reine Geldverschwendung wäre.

Auch wenn das Prinzip 'Nichts ist ohne Grund' als unbezweifelbares Axiom postuliert wird, stürzt man trotzdem in den Abgrund, wenn man

fragt, wodurch dieses Prinzip begründet sein sollte. Das Prinzip aller Prinzipien ist selber grundlos, es läßt sich durch nichts absichern und ist letztendlich eine metaphysische Setzung, die einen wissenschaftlichen Zugang des modernen Menschen zur Welt eröffnet. Die Metaphysik eröffnet eine Welt mit ihren Grundsetzungen, ist aber selber grundlos. Darüber möchte sie jedoch hinwegtäuschen.

Angesichts eines solchen Prinzips der lückenlosen Begründung von allem, was ist, - wenn wir es zunächst einmal stehen lassen - muß man sich fragen, ob die Zufallsmusik denn überhaupt möglich ist. Wie kann der Erfinder der Zufallsmusik ein Anhänger eines solchen Prinzips sein? Zeigt sich damit ein Selbstmiverstandnis des Komponisten Cage? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir die philosophische Denktradition näher unter die Lupe nehmen. Der Zufall ist offenbar nicht bloß etwas offensichtlich Gegebenes, das unwandelbar in allen Zeiten dasselbe bleibt, sondern ist ein Phänomen, das in der Geschichte unterschiedlich erfahren und gedacht wurde, und deshalb auch insofern *wesentlich unterschiedlich war*. Aristoteles, Ahnherr der Philosophie, hat einiges zum Zufälligen zu sagen, das bis heute noch zu denken gibt und deshalb auch hier gleich ein wenig goutiert werden soll.

Auch wenn es so scheint, daß in diesem philosophischen Ausflug Cage, seine Musik und sein achtzigster Geburtstag verlassen und aus dem Auge verloren werden, geschieht in Wahrheit genau das Gegenteil: es wird ein Ort in der Philosophie für seine Musik erschlossen. Ein Geburtstagsgeschenk für einen der einflußreichsten Komponisten des 20. Jahrhunderts also, der das, was Musik ist und sein kann, wesentlich verändert hat.

VII.v Eine Lücke in der Begründung zugelassen (Aristoteles)

Wenn nichts wäre ohne Grund, wäre der Zufall als etwas Grundloses unmöglich. Wenn Cage z.B. ein Klavierwerk wie die *Music of Changes* mit Hilfe des I-Ging 1951 erwurfelt, würde das Erwurfelte nicht durch das Geflecht von Ursache und Wirkung hindurch schlüpfen, sondern auf einen unergründlichen Weltgrund zurückführbar sein. Als gute Leibnizianer würden Cage und wir dem Weltgrund nie entkommen und

insofern nie anfangen zu treiben. Es muß also eine Lücke geben, die womöglich mit Hilfe der Aristotelischen Metaphysik wieder entdeckt werden könnte, denn Aristoteles war noch kein Leibnizianer.

Bei Aristoteles deckt das Zufällige unter dem Namen des *συμβεβηκός*, das die Tradition gemeinhin mit dem Kontingenten oder dem Akzidentellen übersetzt, die dritte Kategorie einer Dreiteilung der phänomenalen Welt ab. Für Aristoteles gibt es erstens das, was sich nicht anders verhalten kann, zweitens das, was zumeist so ist, wie es ist, und drittens das, was sich nur beiläufig einstellt. Das, was sich nicht anders verhalten kann, ist das Notwendige, das, was so sein muß, wie es ist. Vor allem die Mathematik und die Geometrie befassen sich mit dem Notwendigen in diesem Sinn, und aus diesen Wissenschaften entstehen reines Wissen, das für die Philosophie immer Vorbildcharakter besessen hat. Bei Kant z.B. stellt die Mathematik das reine synthetische Wissen a priori *par excellence* dar. Der Dialektiker Hegel legte stets großes Gewicht auf die Notwendigkeit des Begriffs. Und auch die Nähe der abendländischen Musik als Harmonielehre zur Mathematik entspricht dem Vorrang des Notwendigen in der Geschichte der Metaphysik - die einfachen Zahlenverhältnisse der Harmonien haben der westlichen Musik eine Transparenz und Verstehbarkeit verliehen, die ohne die metaphysischen Vorgaben wortwörtlich undenkbar gewesen wären. Daß die Dominante einer Tonleiter mit dem Grundton fürs Ohr "notwendigweise" "zusammengehört", ist kein auf ewig fixiertes anthropologisches Gesetz, sondern ins Fleisch übergegangene Metaphysik. Selbst der musikalische Gefühlsausdruck gehorchte stets den mathematischen Vorgaben der Harmonie, selbst und gerade dann, als er sich die Freiheit einer Disharmonie erlaubte.

Um nun zur zweiten Kategorie zu kommen: Die Vermischung mit der Materie war für Aristoteles der Grund dafür, daß es auch das gibt, was bloß zumeist, d.h. in den meisten Fällen, so ist, wie es ist, da die Materie dasjenige ist, was Ursachen zuläßt, die sich spontan ereignen, ohne zu entstehen, und die spontan verschwinden, ohne zu vergehen. Die Materie zeigt sich nach Aristoteles als das, was das Nicht-notwendige zuläßt, d.h. als das alles zulassende Empfängliche. Sie ist auch 'Schuld' daran, daß es das Zufällige und das Beiläufige gibt. Nach dieser Lesart

hieße Materialist zu sein, für das grundlos Sich-ereignende offen zu sein, eine Definition, die traditionelle Materialisten wohl vor den Kopf stoßen würde. Und hier zeigt sich eine Verbindungslinie zu Cage, der aus dem Orientalischen die Haltung aufgreift und sich zueigen macht, daß “wir alle Helden sind, sofern wir akzeptieren, was kommt, ohne unsere innere Heiterkeit stören zu lassen.”⁵⁰

Das Gegenteil zum Materialisten in diesem Sinn, der die Empfänglichkeit der Materie für all das, was sich ereignet, annimmt und einubt, wäre der ‘Idealist’ als derjenige, der weiß, was kommt. Zu wissen, was kommt, setzt ein Verstehen voraus, das durchblickt. Verstehen heißt, den Grund angeben zu können, und setzt insofern voraus, daß alles, was ist, einen Grund hat. Der Idealist ist derjenige, der den Grund als Idee sieht, der die Idee als Grund angeben kann. Idee kommt vom griechischen Verb für ‘sehen’: ἰδεῖν, und heißt insofern das Gesehene, das Aussehen, das etwas bietet. Der Materialist à la Cage wäre demnach ein Blinder, der nicht sieht, der keinen Durchblick auf eine leitende Idee hat, sondern akzeptiert, was kommt, d.h. was die Materie in sich ereignen läßt. Nicht von ungefähr also ist wohl Cage ein leidenschaftlicher Pilzsammler, denn Pilze lassen sich nicht herstellen, sondern nur ‘akzeptieren’, indem man sie findet.

Für Aristoteles - und dies erläutert und untersucht er in aller Ausführlichkeit in seiner *Metaphysik* - gibt es kein metaphysisches Wissen vom Beiläufigen, d.h. von dem, was sich einmal so und einmal anders ereignet. Das Beiläufige fällt aus der Metaphysik heraus, weil etwas ist, wie es ist, nur kraft seines Wesens, und die Metaphysik ist ein Wissen vom Wesen der Dinge.

VII.vi Zufallsmusik, die sich nicht verstehen läßt

Wenn Cage im Hinblick auf das Werk von Duchamp und Joyce erklärt: “Ich verstehe nichts von all dem. Ich verstehe auch nicht den Nachthimmel mit den Sternen und dem Mond darin.”⁵¹, wenn er die

⁵⁰ Cage ‘Lecture on Something’ in: “*Silence*” Wesleyan University Press, Middletown, Connecticut ¹1961, paperback 1973 p. 134.

⁵¹ In *Finnegan’s Wake Revisited*.

Schriften von James Joyce liebt, weil er sie nicht versteht, sondern die Joyce'sche Sprache als Musik genießt, kann das als ein Abschied von, eine Herauswindung aus der Metaphysik aufgefaßt werden. Denn der Abschied von der Metaphysik setzt die Bereitschaft, nicht zu verstehen, voraus. Die Metaphysik stellte immer schon die Einengung von Welt auf das, was sich verstehen läßt, dar.

Cages Gebrauch von Zufallstechniken in der Arbeit der Komposition ermöglicht den Kunstgriff eines handgreiflichen Abschieds von der Vorherrschaft des Verstehens, der Bedeutung, des Sinns; sie sind vielmehr Weisen, die Dinge selbst in Klang zu übersetzen. Seine Einsicht besteht darin, daß das, was sich aus dem Nichts ereignet, sich nicht verstehen, sondern höchstens akzeptieren läßt. Gerade weil er akzeptiert, daß die Musik nichts ist, das sich verstehen ließe, werfen namhafte Komponisten wie Boulez und Xenakis Cage vor⁵², er sei bloß ein Amateur. Sie haben durchaus insofern recht, als Amateur "Liebhaber" heißt. Cage liebt die Geräusche, wie sie sich gerade ereignen, und unterwirft sie keiner von vornherein feststehenden Vorstellung oder einem Entwurf. Ein Amateur ist kein Professioneller, weil eine Profession immer ein Sich-verstehen auf etwas, ein Sich-auskennen in einem bestimmten Gebiet bedeutet. Das Zulassen des Zufälligen in der Cage'schen Musik überbordnet die professionelle Komposition als ein Sich-verstehen-auf..., es sprengt die Grenzen des Verstehbaren, und steht überhaupt nicht im Gegensatz dazu, daß Cage sich in seinem Metier auskennt, einschließlich in der Handhabung von musikalischen Instrumenten. Es gibt einen Unterschied zwischen dem Amateur und dem Stümper.

Das Komponieren von Cages *Freeman Etudes* für Solo-Violine z.B. fand in enger Zusammenarbeit mit dem New Yorker Violinisten Paul Zukofsky statt, den Cage traktierte, um herauszufinden, was auf der Violine überhaupt noch spielbar ist⁵³. Zukofsky schreibt im Hinblick auf

⁵² Vgl. Daniel Charles *John Cage oder Die Musik ist los* Merve Verlag, Berlin 1979 S. 39.

⁵³ Vgl. Paul Zukofsky 'John Cage's recent violin music' in: "A John Cage Reader: in celebration of his 70th birthday" hrsg. von Peter Gena und Jonathan Brent, C.F. Peters Corporation, New York 1982 pp.101-106.

das Verfahren, wie jeder Ton mit Hilfe von Zufallsoperationen der entsprechenden Saite zugeschrieben wurde: “Was in diesem Verfahren [...] merkwürdig gewesen ist, war, wie nützlich fast alles war, wie erfrischend manche der Ideen, welche die Zufallsoperationen aufdeckten, waren, und wie Dinge, die auf dem Papier ganz absurd aussahen, in Wirklichkeit einige sehr schöne Wirkungen zeitigten.”⁵⁴

Nach Cage - und Cage ist im Grunde ein Chiffre für eine neue, nachmetaphysische Musik - wird dem sich beiläufig ereignenden Geräusch eine Aufmerksamkeit geschenkt, die im traditionellen Musikverständnis unmöglich war, weil dieses in einem Hervorbringen von Tönen unter der Leitung einer Vorstellung bestand und besteht. Die Zufallstechnik stellt eine Weise dar, wie Geräusche musikfahig werden können.

VII.vii Das Zulassen von Unbestimmtheit und Unvorhersehbarkeit

Unter dem Titel ‘Unbestimmtheit’ - auf Englisch: ‘indeterminacy’ - jedoch hat Cage einen weiteren Dreh in die abendländische Musik hereingebracht, der die Vorstellung dessen, was ein musikalisches Werk ist, auf schwindelerregende Weise entgrenzt. Wie jedes andere Werk ist ein musikalisches Werk in der abendländischen Tradition etwas Hergestelltes, etwas Hervorgebrachtes. In bezug auf die Musik ist der Ausgangspunkt für diese Hervorbringung der Komponist, der Sänger oder der Instrumentalist. Sie sind jeweils, jeder auf seine Weise, der Hersteller, der Produzent der Musik, die erklingt. Sänger und Instrumentalisten interpretieren in der Regel ein Werk und sind insofern Interpreten. Ein Interpret mit sich an dem zu spielenden Werk, das als fertig komponiertes bereits feststeht. Jede Interpretation ist eine Annäherung an eine vom Komponisten vorgestellte Vorstellung des Werks. Die Idee des Werks wird in einem Konzert jeweils, auf diese oder jene Weise, so ‘materialisiert’, daß ein Publikum dem Werk lauschen kann. So entsteht die Interpretationsgeschichte eines Werks wie z.B. der Klavierkonzerte Mozarts.

⁵⁴ Ebd. p. 102.

In dem Maße wie Cage Musik schreibt, die dann in eine *performance* von Musikern umgesetzt wird, bleibt er innerhalb der herkömmlichen Grenzen westlicher Musikpraxis. Aber ab dem Anfang der fünfziger Jahre hat Cage angefangen, Lücken zu lassen. Was zu singen und zu spielen war, wurde in den verschiedensten Weisen einer Unbestimmtheit preisgegeben, sei es dadurch, daß die Musiker frei schalten und walten konnten, welche Teile des 'Vorgeschriebenen' zu spielen waren, sei es dadurch, daß unvorhersehbare Elemente ins Werk integriert wurden, wie z.B. das Geräusch eines Radios bei einer bestimmten Frequenz. Cage hat angefangen, Situationen zu komponieren, vorzuschreiben, zu erfinden, deren Charakter mehr oder weniger unvorhersehbar waren. Diese Unvorhersehbarkeit ist diejenige Innovation in Cages Komponieren, die das Verständnis dessen, was ein musikalisches Werk ausmacht, am gründlichsten zerrüttet. Für das herkömmliche Musikverständnis ist die Stille ein weißes Blatt, auf dem die zu spielenden Töne zusammengestellt werden - die abendländische Musik versteht sich aus der Fülle von Tönen, die vom Komponisten unter der Leitung eines Harmonieverständnisses in ein Verhältnis zueinander gesetzt worden sind. Die Stille muß ein leerer Raum sein, um die vorgeschriebenen, 'harmonisierten' Töne aufnehmen zu können. Deshalb z.B. wirkt das Husten in einem Konzert so störend.

Bei Cage wird aber die Stille selbst zu einer Fülle, sie ist geräuschvoll, und die Töne, welche die Musiker von sich geben, gehören in diese geräuschvolle Stille und setzen sich nicht davon ab. Der Verkehrslärm von der Straße kann deshalb sehr gut zu einem Cage Konzert passen, während er für ein Konzert mit einem Mozart Programm sehr abträglich wirkt. Die Stille ist die Zeit, in der sich die Musik spielen läßt. Der Komponist beherrscht nicht die Zeit der Stille, er muß sie vielmehr voraussetzen, um Musik zu komponieren. Primär sind in Cages Musik nicht die von den Musikern hervorgebrachten Töne, sondern die Zeit-Stille als der Raum, in dem die Menschen spielen können.

Wir sind heute noch nicht gewohnt, Cages 'neue Musik' zu hören, sie enthält immer noch zu viel Unerhörtes, das befremdend wirkt. Deshalb wird Cages sehr lange Karriere als Komponist von laufenden Auseinandersetzungen mit Orchestern begleitet, die nicht in der Lage

waren, seine Musik ernst zu nehmen. Auf verschiedene Weisen haben sie Auffuh­rungen seiner Werke sabotiert, was natürlich Cage immer wieder entsetzt hat. Cage wiederum hat mit seinen Klangstucken die Erwartungen eines Orchestermusikers insofern unterlaufen, als er ihn nicht auffordert, etwas auszudrücken, sondern sich in den Dienst des hervorzurufenden Klangs zu stellen. Der Klang soll nichts bedeuten und soll sich auch nicht in eine sinnvolle Ganzheit von Klängen fügen. Es gibt nicht - wie etwa in der Klassik - eine Einführung eines Themas, eine Entwicklung, eine Reprise, einen notwendigen, einsichtigen Zusammenhang der Töne untereinander.

Cage kommentiert: "We are getting nowhere." Manchmal verlangt Cage nicht einmal, daß die Musiker und das Publikum stille sitzen während der Aufführung. Doch ist es nicht zu leugnen: Wer bereit ist, aufmerksam zuzuhören, erfährt oft Klanggebilde von unvergleichlicher Schönheit und Einfachheit. Der von Cage vollzogene Sprung ins Nachmetaphysische, der vom Paradigma der Herstellung zu dem der Empfänglichkeit für das, was kommt, überwechselt, bringt Überraschungen mit sich, die den Klanghorizont für uns als Zuhörer und Zuhörerinnen verblüffend erweitern.

VIII. Rezensionen

VIII.i Susanne Ziegler *Heidegger, Hölderlin und die Αλήθεια: Martin Heideggers Geschichtsdenken in seinen Vorlesungen 1934/35 bis 1944*⁵⁵

Berlin: Duncker & Humblot 1991
403 S.

Ein gutes Beispiel deutscher Gründlichkeit im zweischneidigen Sinn dieses Wortes: einerseits ein beeindruckender Durchgang durch die Vorlesungen Heideggers mit vielen Querverweisen sowohl innerhalb dieser Schriftengruppe als auch zu anderen Heidegger-Schriften. Ziegler hat sehr sorgfältig und behutsam, ohne Wortquälerei, gearbeitet. Andererseits wirkt eben diese Gründlichkeit sehr brav, zuweilen sogar ermüdend: es fehlt die aneckende Auseinandersetzung mit Heidegger selbst, als hätte er schon alles ‘richtig’ gesagt, es müßte nur ‘richtig’ ausgelegt, d.h. zurechtgelegt, werden. Glücklicherweise gibt es aber eine etwas verborgenere Auseinandersetzung, die vom Anfang der Dissertation bis zum Schluß als ein laufendes Gefecht in den Fußnoten ausgetragen wird und die sehr belebend wirkt. Mehr darüber später.

Zieglers These, daß die von ihr durchgearbeiteten Vorlesungen besondere Aufmerksamkeit verdienen, ist zuzustimmen: sie hat gewiß ein Herzstück der Heidegger-Schriften und eine ganz entscheidende Periode seines Denkens gewählt, in der das Seinsdenken als Seinsgeschichte wie auch als eine Topologie des Seins und der Zeit ausgearbeitet wurde und ihr bleibendes Gepräge erhielt. Heideggers Auseinandersetzung mit Hölderlin sowie die mit den frühen griechischen Denkern, der ‘heiligen Trinität’ von Parmenides, Heraklit und Anaximander, wird in relativ kompakter Form vor Augen geführt,

⁵⁵ Zuerst erschienen in *prima philosophia* Bd. 5 Heft 1 1992 S. 100-105.

so daß Zieglers minutiös ausgearbeitetes Referat als eine ausgezeichnete Hilfe zur Orientierung im Dschungel der Heidegger-Texte dienen kann.

Hauptlinien werden sichtbar: während der Name und die Vorlesungen unter dem Titel “Nietzsche” für Heideggers Auseinandersetzung mit der Metaphysik von Platon bis Nietzsche steht, steht der Name Hölderlin hingegen für den erdichteten Anfang einer ‘anderen Geschichte’ und die frühen griechischen Denker für den ersten Anfang der abendländischen Geschichte. Ziegler hat die beiden letzten zum Thema ihrer Monographie gewählt. Obwohl die Autorin anfangs den “Wegcharakter von Heideggers Denken” (S. 15) hervorhebt, wird dieser Weg nicht so sehr als eine Mehrzahl von Holzwegen aufgefaßt, auf denen Heidegger öfter gezwungen wurde, umzukehren, sondern eher als der Weg eines steten Fortschritts, auf dem der Seinsdenker zunehmend einsichtiger geworden ist. Ein Respekt vor dem unnahbaren Meister läßt die Autorin schonend, d.h. das Gegenteil von hinterfragend, mit ihm umgehen.

Wegen der engen Anlehnung Zieglers an Heideggersche Gedankenfuhungen, die auf einen Mangel an kritischer Distanz hinausläuft, scheint es ratsam, Ausschau nach einem Punkt der Auseinandersetzung zu halten, der Entscheidendes ins Licht rücken könnte. Statt also Zieglers detaillierte Darlegungen von Heideggers Vorlesungen noch einmal zusammenzufassen, möchte ich lieber eine Frage stellen, nämlich: Welche Bewandnis hat es mit der oben erwähnten Auseinandersetzung, die Ziegler in ihren Fußnoten austrägt? Durch dieses Herausheben einer buchstäblich marginalen Auseinandersetzung werde ich zweifelsohne einen einseitigen Anblick der besprochenen Dissertation vermitteln. Zur Rechtfertigung dieser Vorgehensweise sei bemerkt, daß der Streitpunkt die $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ betrifft, d.h. ein unbezweifelbares Hauptwort bei Heidegger, das auch im Titel von Zieglers Arbeit erscheint. Was also am Rand der Schrift als Nebenschauplatz und akademische Krämerei erscheint, erweist sich also doch als gewichtig.

Die meisten von Zieglers Fußnoten sind affirmierend, sie werden angeführt als Belege und Stützen für ihre eigenen Darlegungen. In *einem* Fall jedoch sind ihre Fußnoten abweisend oder zumindest ambivalent, nämlich im Falle der Schriften von Ekkehard Fräntzki, die sie teils

unterschreibt und teils von sich weist. Die 17 Fußnoten zu Fräntzki von Seite 74 bis zum Schluß markieren eine abzuwehrende Differenz. Folgendes Zitat belegt, worum es die Autorin geht: “Ich kann Fräntzkis 1988 erneut vorgebrachter Behauptung, daß Heidegger die Verborgenheit zugunsten der Un-Verborgenheit ‘tilgt’, nicht zustimmen. ... Heideggers wiederholtes Bedenken des Heraklit-Wortes φύσις κρύπτεσθαι φιλει, der Hölderlin-Worte “Erde” und “Nacht” sowie seine Vermutung von 1964, die λήθη sei das Herz der ἀ-λήθεια, beweisen doch das Gegenteil. Insofern wiederholt Fräntzki hauptsächlich Heideggers eigene Gedanken, nicht aber denkt er sie ‘eigentlicher’.” (321) Wessen Eigentum sind diese Seinsgedanken *eigentlich*? Handelt es sich hier bloß um die Entscheidung, wessen Name eine Grundeinsicht des Seinsdenkens tragen sollte, oder steht eine ‘Sache des Denkens’ auf dem Spiel? Ist es von Belang zu entscheiden, ob Fräntzki Heidegger bloß ‘nachplappert’ oder ihm genuin “weiterdenkt”? Warum beharrt Fräntzki darauf, Heidegger ‘korrigieren’ oder zumindest ‘ergänzen’ zu müssen, um zum “Allereigentlichsten”⁵⁶ durchzudringen?

Laut Ziegler geht Fräntzkis Kritik an Heidegger dahin, “daß das Sein dem Menschen nicht als Heimat dienen könne. Das Sein erscheint Fräntzki vielmehr als das Unvertrauteste, Un-heimlichste, weshalb die Bestimmung des Menschen auch nicht als Sorge, Wächterschaft oder Hüten des Seins begriffen werden dürfe. Fräntzki sieht das Wesen des Menschen im ‘*Standhalten* in der Inständigkeit im Un-heimlichen der Verbergung des Seins’.”⁵⁷ Fräntzki will gegenüber der Unverborgenheit (der Lichtung des Seins) der Verborgenheit den Vorrang einräumen in einer Bestimmung des nachmetaphysischen Wesens des Menschen. Ist Fräntzki in seinen Formulierungen eindeutiger als Heidegger, der eben wegen des bekannten Weg- und Holzweg-Charakters seines Denkens in

⁵⁶ E. Fräntzki *Von der Un-Verborgenheit* Pfaffenweiler, 1987 S. 7 zitiert nach Ziegler S. 321.

⁵⁷ E. Fräntzki *Von der Un-Verborgenheit* Pfaffenweiler, 1987 S. 38 zitiert nach Ziegler S. 173.

seinem Denken der ἀλήθεια, der λήθη und ihrer jeweiligen Verhältnisse zum Menschenwesen schwankt?

Wichtig, scheint mir, ist, daß Fräntzki die Möglichkeit eines geschichtlichen Heimischwerdens des Menschen bestreitet - was vor allem gegen Heideggers Gebrauch von Hölderlin gehen und insofern eine gewichtige Streitfrage zur Entscheidung stellen würde, denn, wie Ziegler betont, besteht die Hauptanziehungskraft von Hölderlin für Heidegger darin, daß jener bei den Bemühungen um die Aneignung des Eigenen im Fremden die Möglichkeit eines geschichtlichen Heimischwerdens der Deutschen sieht. Trotz dieser Differenz ist allerdings nach Frantzkis Ansicht die Zukunft des Menschenwesens immer noch ein Standhalten - statt in der Unverborgenheit und Entborgenheit der Polis, dies Mal dem Unheimlichen der Verborgenheit gegenüber. Auf das Standhalten komme ich weiter unten zurück.

Ziegler behandelt das Thema “Heimischwerden aus der Zugehörigkeit zum Sein” im mittleren Abschnitt des 10. Kapitels ihres Buches, das Heideggers Vorlesung von 1942 über Hölderlins Hymne *Der Ister* (GA Bd. 53) wiedergibt und kommentiert. Im Wesentlichen geht es in diesem Abschnitt um die Sophokleische Tragödie *Antigone* und speziell um das berühmte erste Chorlied zum einem und das Zwiegespräch zwischen der dem Gesetz ihres Onkels trotzensen Antigone und ihrer gehorsamen Schwester Ismene am Anfang der Tragödie. Nach Heideggers Ansicht ist das Chorlied ein dichterischer Entwurf des Menschenwesens von den Extremen her, der den Hintergrund zum sicheren Niedergang Antigones bildet. Heidegger zufolge wagt Antigone das Heimischwerden, indem sie sich gegen die ‘uneigentliche’ Heimat in der Polis stellt, die ein Gefüge des Seienden im Offenen der Stätte darstellt.

Im Chorlied ist nach Heideggers Übersetzung sowohl von der Polis als der offenen Stätte des Aufenthalts des Menschen im Bezug zum Sein als auch vom Menschen selbst als “hochuberragend die Stätte, verlustig der Stätte” die Rede. Das Chorlied schließt mit einem Hinweis auf den “Herd”, von dem der Wagende als ἄπολις verstoßen ist. Heidegger deutet den Herd als das Sein selbst und erläutert dies wiederum als die φύσις, “das von sich aufgehende Leuchten” (Heidegger GA 53 140 zit. 239). Damit aber wäre der Herd als wesensselbig mit dem Leuchten und

Lichten zu denken, d.h. als zur Unverborgenheit zugehörig, so daß die Bestimmung der Wahrheit des Seins als Lichtung der Anwesenung maßgeblich bliebe.

Auf diese Weise aber wäre der Wesenszusammenhang zwischen dem Herd und der Erde, die beide der Verborgenheit gehören, durchschnitten. Das durch die Etymologie suggerierte Glänzen und Brennen des Herds läßt sich nämlich nicht als das leuchtende Von-sich-Aufgehen in der Unverborgenheit der Polis denken, sondern vielmehr als die innere Glut des Feuers der Verborgenheit, die das Feuer birgt und verbirgt. Hat das Sein als die Polis aufgehen-lassende Unverborgenheit den Herd gezähmt, ihn metaphysisch domestiziert?

Die sowohl von Heidegger als auch von Ziegler angeführte Platon-Stelle aus *Phaidros* (247a1), bei der Hestia als die einzige Göttin zu Hause bleibt, während die anderen Götter eine Fahrt zum Leuchtenden des Himmelsgewölbes unternehmen, läßt eine Deutung von Hestia als Hüterin der Verborgenheit zu, die von Heidegger und seiner Kommentatorin übergangen wird. Als Hüterin der Verborgenheit bleibt Hestia dem Platonischen Unternehmen eines Aufstiegs zum Himmel eines Blicks auf die ewige Idee des Schönen zuliebe fern. Erst die viel spätere Vermutung Heideggers 1964, nach der die λήθη das Herz der ἀλήθεια sei, könnte womöglich diese Zuordnung des Herdes zur Unverborgenheit zurücknehmen und ins rechte 'Dunkel' rücken. Selbst diese späte Bemerkung Heideggers spricht allerdings von der λήθη nur im Hinblick auf die ἀλήθεια und bleibt insofern - selbst als "Herz" - dem Primat des letzteren immer noch untergeordnet.

Alle Formulierungen Heideggers, welche die Verborgenheit als die Herkunft des Aufgehenden bzw. des Aufgehens oder als das Bergende und Verwahrende für ein Noch-nicht-Aufgegangenes bestimmen, bedenken immer noch nicht die Verborgenheit selbst in ihrer auf die Unverborgenheit nicht verwiesenen Selbstgenügsamkeit. Darauf, so weit ich sehen kann, beharrt Fräntzki mit seiner Kritik an dem Seinsdenker, und dagegen setzt sich Ziegler zur Wehr. Fräntzki hinterfragt das Primat der Unverborgenheit, so daß die von Heidegger inständig beschworene Seinsvergessenheit letztendlich nicht auf die metaphysische Vergessenheit der Lichtung der Unverborgenheit, sondern auf die

Vergessenheit der Verborgenheit selbst hinausläuft. Fräntzki formuliert dies als die Notwendigkeit, nicht nur die Metaphysik, sondern den *Grund* der Metaphysik zu überwinden⁵⁸.

Wie Hestia ist auch Antigone zu deuten als Hüterin, Bergende der Verborgenheit, die den Bezug der Sterblichen zur Erde trotz des Dekrets ihres Onkels nicht verleugnen will. *Deshalb* ist sie ἄπολις, “verlustig der Stätte” - der Unverborgenheit. Dagegen will ihre Schwester Ismene es nicht wagen, die Gesetze der Polis, d.h. das Gefüge der Unverborgenheit, zu übertreten. Sie ist ἀμέχανος, ‘ohne Mittel’, so etwas zu tun, d.h. sie betrachtet die Herausforderung ihrer Schwester, ihr beim Begraben ihres Bruders zu helfen, nur *vom Seienden her*. Drei Mal innerhalb weniger Verse (79, 90, 92) betont sie das ἀμέχανος. Vermutlich wegen der Fixierung auf das Sein als Lichtung des Aufgehens heben weder Heidegger noch Ziegler diese Zusammenhänge heraus. Darüberhinaus schreibt Ziegler auf S. 250 ein entscheidendes Wort Ismenes (Vers 92), in dem das ἀμέχανος vorkommt, fälschlicherweise Antigone zu, was freilich eine sachliche Verwirrung stiftet. Heidegger tut dies nicht (vgl. GA 53:124). Ismene sagt in Heideggers Übersetzung:

“Als Anfang aber jenes zu erjagen, unschicklich bleibt’s, wogegen auszurichten nichts.” (Vers 92)

Heidegger deutet das, wogegen nichts auszurichten ist, als das Sein (φύσις) selbst. Zutreffender wäre es jedoch, dies als die Verborgenheit zu denken. Gegen die Verborgenheit selbst gibt es kein Mittel, es kann auch keine Jagd auf die Verborgenheit geben. Insofern hat Ismene recht: eine ganz andere Haltung ist der Verborgenheit selbst gegenüber gefordert. Sie entreißt dem Menschen jeden Bezug zum Seienden, angesichts der Verborgenheit selbst ist der Mensch ἄπορος und ἀμέχανος: mittelos, arm, ohne Ausweg, ohne Kraft (δύναμις) - und wohl auch sprachlos. So regt und erhebt sich wieder die von Platon heruntergespielte Mutter von Eros, Πενία, die im gleichen Maß wie

⁵⁸ Fräntzki *Die Kehre* Pfaffenweiler 1985 S. 129 zitiert nach Ziegler S. 321.

Εστία dem Platonischen Projekt eines Aufstiegs zur Schau der Idee des Schönen wie gleichgültig fernbleibt.

Auch die Polis und alles, was in ihr hervorgebracht werden kann, vermag nichts gegen die Verborgenheit auszurichten. Diese bleibt als das Beständigste der grundlose Grund von allem, d.h. der Abgrund, in den alles Seiende verschwindet, und der jede Entbergung abweist. Höchstens kann es für den Menschen eine Offenbarkeit der Verborgenheit geben, die diese weder tilgt noch überwindet, sondern vielmehr sie als sich selbst zeigen läßt.

In der Parmenides-Vorlesung 1942/43 (GA Bd.54), d.h. in der Vorlesung, in der Ziegler zufolge Heidegger die Verborgenheit auf eine befriedigende Weise behandle, daß Fränzkis eigensinnige Behauptungen widerlegt werde, ist von einem Pindar-Zitat die Rede, in dem die Vergessenheit als Ereignis für Heidegger aufginge. Die “zeichenlose Wolke der Verbergung” überkommt den Menschen und zieht ihn “abseits der Handlungen geradeaus gehenden Weg”(296) ins Außerhalb des verstehenden Sinnens (ἔξω φρενῶν). Ich habe den Schluß von Heideggers Übersetzung des Vers-Schlusses abgeändert von “ins Außerhalb des bedachtsam Entborgenen”, denn es scheint mir, daß das Gewicht nicht auf dem entborgenen Seienden liegt, sondern auf dem menschlichen Vermögen (φρήν), das Seiende zu entbergen, nämlich, dem sinnenden Verstand. “Die Wolke der Vergessung” zieht ins Außerhalb des Bereichs, in dem der Verstand wirksam sein kann. Angesichts der “Vergessung” vermag der Verstand nichts zu entbergen, er vermag nichts gegen sie auszurichten, er ist entkräftet. Damit jedoch wird der Mensch auf die Unheimlichkeit der Gestimmtheit im Verhältnis zur Verborgenheit zurückgeworfen. Er vermag nichts mehr zu fassen, es bleibt ihm nur die fassungslose Haltung zur Verborgenheit als Möglichkeit übrig, die sich nicht gegen sie auflehnt. Nur noch in den Grundstimmungen geht die Verborgenheit den Menschen fassungslos und vielleicht noch ahnungsvoll an. Die Ahnung läßt sich allerdings nicht als Prognose erhärten, sie bleibt Ahnung, eine Witterung von Welt, die zu keiner Entbergung drängt.

Aus diesen Überlegungen scheint es mir fraglich, ob das Verhältnis zur Verborgenheit als ein “*Standhalten* in der Inständigkeit im

Un-heimlichen der Verbergung des Seins", wie Fräntzki dies vorschlagt (siehe oben), gedacht werden kann. Vielleicht ist gerade eine andere, gelassenere, zulassendere Haltung als das Standhalten vonnöten, das bereits eine lange metaphysische Tradition hinter sich hat, angefangen mit der Platonischen und Aristotelischen ἀνδρεία (mutige Mannhaftigkeit). Das Standhalten scheint mir eher die angemessene Haltung in der Lichtung der Polis zu sein. Die Männer gehören zur Unverborgenheit, wie dies auch in einem Pindar Vers zur Sprache kommt, den Heidegger so übersetzt:

"Aber wenn der Glanz, der gottgeschenke kommt,
Leuchtend Licht ist da bei den Männern"⁵⁹

Der gottgeschenke Glanz ist ein zweischneidiges Geschenk: einerseits vermögen die Männer im Licht zu glänzen; andererseits jedoch sind sie dadurch dem - zuweilen erbitterten - Kampf um das Seiende und damit gegeneinander ausgesetzt.

Es ist vielleicht eines der größten Verdienste Heideggers, die menschliche Gestimmtheit als Gegen-Spielerin der Vernunft (wieder?) ins Denkwurdige gehoben zu haben. Wenn das Menschenwesen jemals aus dem Bezug zur Verborgenheit bestimmt werden sollte, - was keineswegs auf die Wiederbelebung eines Sinn fingierenden Mystizismus hinausliefere - dann nur, wenn die Gestimmtheit ihren rechten Platz neben dem Verstand einnimmt, und nur so, wenn sich beide verwandeln, so daß der φρήν als Ort des Herzens vom φρήν als Ort des Geistes bzw. des Intellekts nicht mehr auseinanderklafft. Der griechische φρήν, das 'sinnende Herz', nennt sich, nachdem Heidegger sich auf der Erde aufgehalten hat, das Da des Daseins. Dieses Da, so scheint es mir, ist tendenziell ἄπολις, wie Antigone selbst. Am Rande von Zieglers komplexer Arbeit wird diese Möglichkeit eines nicht abträglichen Verlustes der Stätte spürbar. Dies ist wohl ihr Neben-Verdienst.

Rezensiert von Michael Eldred

⁵⁹ Heidegger GA Bd.52:115f zitiert nach Ziegler S. 299.

**VIII.ii Charlotte Annerl *Das neuzeitliche
Geschlechterverhältnis: Eine philosophische
Analyse*⁶⁰**

Campus Forschung Band 669 1991
180 S.

Was will das Weib? Dies war eine beliebte Frage im 18. und 19. Jahrhundert, als die Philosophen sich anschickten, Gedanken über das Wesen des 'Weibs' im Unterschied zu dem des Mannes zu machen. Spätestens seit der neueren Frauenbewegung sind die Antworten auf diese Frage sehr anrühlich geworden, sie riechen nach männlicher Überheblichkeit. Und dennoch könnte man heute noch fragen: Was will der Feminismus? Charlotte Annerls spätfeministische Studie ist zu einer Zeit verfaßt worden, in der ein Rückblick auf gut 20 Jahre feministische Auseinandersetzung möglich wird. Alle möglichen Positionen, so könnte man vermuten, haben mittlerweile Zeit gehabt, sich in aller Ausführlichkeit zu formulieren. Annerl kennt die angelsächsische und die deutschsprachige feministische Literatur gut und führt passende Zitate aus diesem Bereich an, die verdeutlichen, an welchen Stellen in der feministischen Diskussion Aporien sich bemerkbar machen.

Annerl unternimmt eine "*philosophische Analyse*", und ihre Überlegungen - im Anschluß an eine alte Tradition - kreisen um zwei anscheinend unverrückbar zentrale philosophische Begriffe: die Vernunft und das Subjekt. Im Durchgang durch ausgewählte Schriften von Kant, Simmel, Weininger und Hegel geht es Annerl um die Fragen: Ist die Frau vernünftig? bzw. Ist die Frau ein Vernunftwesen? und Ist die Frau ein Subjekt? bzw. Kann die Frau Subjekt werden? Was die zweite Frage angeht, tritt Annerl für eine "verspätete Subjektwerdung der Frau" (S. 155) ein und wehrt sich gegen metaphysisch-philosophische Entwürfe, wie z.B. denjenigen Weiningers, in dem der Frau der Subjekt-Status wesenhaft abgesprochen wird.

⁶⁰ Zuerst erschienen in *prima philosophia* Bd. 5 Heft 3 1992 S. 327-332.

In Anlehnung an Hegels geschichtsphilosophischem Denken und gegen Kants “ungeschichtliche Aufklärung” sei das Wesen der Frau nichts biologisch unveränderlich Festschreibbares, sondern eine geschichtliche Weise des Handelns, und d.h. des Lebens. Während Simmel und Weininger in Annerls Ausfuhungen eher zu kurz kommen, steigt die Leselust bei der Lektüre der vertieften Besprechung entscheidender Stellen aus Hegels *Rechtsphilosophie* und seiner *Ästhetik*. In den Hegel gewidmeten Teilen ihrer Arbeit bemuhnt sich Annerl vor allem darum, eine Form der Vernunft plausibel zu machen, die nicht auf die Zweckrationalität eines sich frei Zwecke setzenden Subjekts hinausläuft. Denn es steht fest - und dies übernimmt Annerl widerspruchlos von Kant und Hegel -, daß die menschliche Freiheit maßgeblich in der Subjektivität, d.h. in der Freiheit, sich willkürlich Zwecke zu setzen, liegt. Ein alternativer Entwurf des sozialen Lebens sieht Annerl nur im Rückblick auf geschichtlich ältere Formen des sittlichen Lebens, wie dies beispielhaft von Hegel für die griechische Polis ausgeführt wurde: die traditionellen Lebensformen gewährleisten eine Eingebundenheit des Individuums im gesellschaftlichen Ganzen, so daß die Besonderheit und die Allgemeinheit eine sittliche Einheit bilden können.

Hegels Gegenentwurf zu dieser konkreten Allgemeinheit der griechischen Polis ist die moderne, neuzeitliche, bürgerliche Gesellschaft, in der einerseits die Subjekte in ihrer Besonderheit aus sittlichen Bindungen entlassen worden sind, und in der andererseits die große ‘Kunst’ darin besteht, diese losgelassene Subjektivität doch noch an das gesellschaftliche Allgemeine auf irgendeine Art und Weise - etwa durch Moral und Sittlichkeit - zuruckzubinden. Die Versöhnung - Hegel nennt es freilich ‘Aufhebung’ - der auseinanderklaffenden subjektiven Besonderheit einerseits und der abstrakten Allgemeinheit andererseits bildet ein Hauptanliegen aller neuzeitlichen politischen Philosophie, nicht nur bei Hegel, wo die Frage zu einer glänzenden Formulierung gelangt, sondern überhaupt in der englischen, französischen und deutschen Philosophie der Neuzeit. Die gähnende Diskrepanz, die zwischen der auseinanderfallenden Besonderheit und Allgemeinheit aufklafft, muß auf Biegen und Brechen überwunden, das freilaufende

Subjekt irgendwie zum Allgemeinen des gesellschaftlichen Allgemeinwohls zurückgeführt werden. Moral, Sittlichkeit, Recht, Staat lauten die neuzeitlichen philosophischen Antworten auf die vielschichtigen Aspekte dieses Dilemmas.

Auffallend ist bei Hegel - und dies macht sich in den von Annerl angeführten Passagen bemerkbar -, wie stark das Willkürliche, das Zufällige als Bedrohungen auftauchen, die erst durch die Notwendigkeit der vernünftigen Einsicht gezähmt werden können. Alles, was nicht durch die Vernunft begründet und so ein- und durchsichtig gemacht werden kann, ist zufällig, unwesentlich, tendenziell nicht-seiend und verdient deshalb nicht die philosophische Aufmerksamkeit (leider richtet die Autorin ihr Augenmerk nicht auf das Zufällige in den vielen von ihr selbst zitierten Hegel-Passagen). Seit den Anfängen der Metaphysik mußte das Zufällige ausgegrenzt bzw. in Grenzen gehalten werden, damit die Vernunft in der Lage sein konnte, sich einen Reim auf die Welt zu machen. In Hegels Denken deshalb müssen Moral, Recht, Sittlichkeit und dergleichen mit der Notwendigkeit des Begriffs (der Freiheit), ähnlich wie in der vorbildlichen Mathematik, demonstriert werden. Wenn nur alles mathematisch beweisbar wäre! - das ist der Traum der Hegelschen (und nicht nur der Hegelschen) Logik.

Mit ihrem Rückgriff auf eine bei Hegel anhand der griechischen Polis rekonstruierte, "frühe Form der Vernunft" (S. 65), die ein Vorbild abgibt für eine "Fundierung der traditionellen weiblichen Identität in einer frühen Stufe der Entwicklung der Vernunft" (S. 103), was wiederum ein Vorbild für einen möglichen "Utopieentwurf" (ebd.) einer 'weiblichen Vernunft' liefern könnte, fragt sich, genau wo und wie die Autorin sich von Hegels versuchter Aufhebung der Widersprüchlichkeit eines auseinanderfallenden Besonderen und Allgemeinen im modernen Staat abgrenzt und frei macht. Strebt Annerl eine Aufhebung der Diremption von Weiblichem und Männlichem in Hegelscher Manier an? Wäre eine solche dialektische Konstruktion als "von feministischer Seite begrüßter Utopieentwurf eines androgynen Menschen" (ebd.) haltbar? Inwiefern läßt sich Annerls Vorhaben einer "Thematisierung von Weiblichkeit als Differenz" (S. 79) mit einem an Hegels Dialektik angelehnten Ansatz verbinden? Es scheint mir, daß die Autorin den Unterschied zwischen

dem dialektischen Denken und dem Differenz-Denken nicht hinreichend klärt, so daß das Modewort ‘Differenz’ für ihre Analyse belanglos bleibt.

Letztendlich - nach dem langen Marsch durch Hegel - gibt die Autorin überraschenderweise der historischen Aufhebung einer androgynen - d.h. für Annerl: zwei Vernunftformen vermischenden - Utopie keine Chance, wobei freilich unausdrucklich - trotz Vernunftanhanglichkeit - sie jeden Anspruch eines dialektischen Ansatzes preisgibt. Geschichtliche Formen von Männlichkeit und Weiblichkeit als zweckrationale Vernunft einerseits und substantiell sittliche Vernunft andererseits verhalten sich nach Annerls Ansicht “zueinander verkehrt proportional” (S. 168), d.h. je mehr von der einen Form der Vernunft desto weniger von der anderen. Damit bleibt wenig Raum für Dialektik oder Aufhebung, die die Autorin zu guter Letzt zu einer “utopisch-romantischen Hoffnung” (S. 105) degradiert. Wir befinden uns also sehr weit von Hegels berühmtem Satz entfernt: “Was Vernunftig ist, das ist wirklich” (Hegel *Werke* Bd.7 S. 24).

Im letzten Kapitel ihrer Studie konstatiert Annerl sogar, daß der Frau in unserer Zeit letztendlich nichts anderes übrig bleibt, als Subjekt zu werden, weil die Lebensbereiche, sprich: die Familie, in denen etwas anderes als rein subjekthafte Handlungen seinen Spielraum hat oder haben könnte, zunehmend im Schwinden begriffen sind, mit der Folge, daß die auf hingabevoller Liebe basierende Familie zu einem schwebenden, ausschmuckenden Anhängsel des Ernsts des subjekthaften Lebens verkommt. In diesem “sich ständig verengenden, immer privater werdenden Rahmen” (S. 104), so beschreibt es Annerl, hält eine heutige Frau es nicht lange aus, so daß sie einer “verspäteten Subjektwerdung” (S. 106) als ihrem geschichtlichen Geschick ausgesetzt ist. Indem sie zwischen einem unhistorischen natürlichen Wesen der Frau einerseits und historischen Formen der Weiblichkeit unterscheidet, will Annerl lediglich eine Tür für diese verspätete Subjektwerdung der Frau offenlassen - was allerdings historisch einem Einrennen halboffener Türen gleichkommt.

Einerseits ist also die heutige Frau zur Freiheit des Subjekts verurteilt, andererseits aber will sich die Autorin - aus einer etwas nostalgischen

Haltung heraus - damit nicht ganz zufrieden geben: sie sucht doch noch nach einer Alternative zur subjekthaften Freiheit und zwar in der konkreten Sittlichkeit der von Hegel entlehnten "schönen Gestalt" (freilich ohne sich von der Sprache der Subjektivität - welche die der Objektivität mit einschließt - zu befreien; vgl. z.B. S. 130), um damit einen "tieferen Zusammenhang zwischen traditioneller Weiblichkeit und geschichtlich frühen Formen des Denkens und Handelns" (S. 114) nachzuweisen. Die Schönheit fungiert als Scharnier zwischen der Vernunft einer substantiellen Sittlichkeit, wie sie in der griechischen Polis exemplifiziert wurde, und der weiblichen Handlung als Ort einer weiblichen Vernunft.

Sowohl bei Kant als auch bei Hegel dringt die Kategorie des Schönen durch, um die Weiblichkeit zu fassen. Das Weib ist für die beiden ein grundsätzlich ästhetisches Phänomen, die Frau *ist*, indem sie leiblich schön handelt. Dieses weibliche Handeln ist meilenweit davon entfernt, eine prosaisch zweckgerichtete Tätigkeit zu sein, in der der leibliche Anblick, den die Handelnde bietet, ganz unwesentlich ist; vielmehr liegt sein Wesen darin, für den Blick des Anderen anmutig, leicht, gefällig zu sein. Es ist die Geschlechterspannung, die die Neigung des Mannes für die Frau weckt und ihre Bewegungen, ihren Anblick als schön erscheinen läßt. Vielleicht lagen Kant und Hegel darin auch gar nicht so falsch, ihre Freude und ihren Genuß an der Geschlechterspannung zu finden, auch wenn sie wohl als Philosophen ihre Lust hinter einer Steifheit der sich dem Leib fernhaltenden Vernunft verbergen mußten.

Annerl zeichnet nach (S. 128), wie Kants Versuch, das Ästhetische unter ein Prinzip zu stellen, zwängsläufig scheitert: das Schöne läßt sich nicht begreifen, im Erleben des Schönen wird das Subjekt auf sein Gefühl zurückverwiesen und -geworfen und muß sich fragen, wie es sich im Anblick des Schönen *befindet*. Das ästhetische Urteil reicht nach Kant nicht zum Objekt hin, es bleibt vielmehr beim inneren Gefühl des Wohlgefallens, selbst wenn dieses Gefühl - als allen gemeinsam - sich verallgemeinern läßt. Die Befindlichkeit, die Gestimmtheit ist der ursprüngliche Ort sowohl der ästhetischen Erfahrung als auch der zwischengeschlechtlichen Begegnung. Zwecke, Beweisgründe und dergleichen haben in diesem Erfahrungsbereich nichts zu suchen. Man

kann die Erfahrung des Schönen nicht unter ein Prinzip subsumieren, bzw. sie aus keiner allgemeinen Regel ableiten. Statt sich aber an dieses Kantische Ergebnis anzuschließen oder bei dem phänomenal ursprünglichen Ort der Gestimmtheit zu verweilen, wechselt Annerl lediglich in einer “objektivistischen Wende weg von den Gefühlen hin zur Form selbst” (S. 129) zurück zu Hegels Ansatz, um damit die schöne Handlung als eine *objektive* Form der *Vernunft* zu retten. Insofern bleibt die Autorin innerhalb des ursprünglich Platonischen Gegensatzes zwischen Gefühl und Vernunft und entscheidet sich gegen den einen Pol des Kantischen Subjektivismus für den anderen der Vernunft, statt sich aus diesem Gegensatz “herauszudrehen”⁶¹.

Warum will Annerl im Anschluß an Hegel früheren Formen weiblichen Handelns und Lebens unbedingt das Epitheton ‘vernünftig’ geben? Warum sucht sie nicht stattdessen einen Weg, um Kants subjektivistischen Umgang mit den Gefühlen in einem phänomenal adäquateren Denkansatz zu überwinden, damit sie nicht ins Innere eines Subjekts verbannt bleiben? Warum soll die Vernunft die Auszeichnung des Menschen schlechthin sein und bleiben? Warum soll die Frau darum kämpfen, *auch* als Vernunftwesen, als animal rationale, als ζϖον λϖγον εχον anerkannt zu werden, wenn diese metaphysischen Wesensbestimmungen des Menschseins in der Philosophie selbst längst fragwürdig geworden sind? Warum bemüht sich Annerl so sehr darum, der Frau “eine größere Nähe zu einer frühen Stufe des Geistes” (S. 79) zu attestieren, um sie auch dann als Vernunftwesen anstatt als bloßes Naturwesen zu retten, “wenn sie nicht als *Subjekt* denkt und handelt” (S. 105)? Alle Kategorien ihrer Anstrengung wie z.B. ‘Vernunft’, ‘Natur’, ‘Geist’ sind mittlerweile höchst fragwürdig geworden. Warum läßt sie sich zwischen Natur und Geist (Vernunft) hin und her schaukeln? Es reicht nicht, den Unterschied zwischen der Frau als

⁶¹ Vgl. Heidegger *Nietzsche I* Pfullingen, Neske Verlag S. 242 zitiert nach John Sallis ‘Twisting Free - Being to an Extent Sensible’ in: *Echoes - After Heidegger* Bloomington und Indianapolis, Indiana U.P. 1990. Deutsche Übersetzung in Michael Eldred (Hg.) *Twisting Heidegger: Drehversuche parodistischen Denkens* Junghans Verlag, Cuxhaven 1993 S. 21-39.

Naturwesen und der Weiblichkeit als "Gestalten des Frauseins" (S. 80) in der geschichtlichen Entfaltung des Geistes zu machen.

Es ist beinahe so, als kämpfte die Philosophin mit einer an Hegel angelehnten Sprache darum, zu einem metaphysischen Wesensraum des Menschseins zugelassen zu werden, von dem der Philosoph heute im Begriff ist, geschichtlich Abschied zu nehmen. Die Philosophin klopft inständig und aufrichtig an die Haupttür der Vernunft, während der Philosoph mit sehnsüchtigen Rückblicken leise aus der Hintertür hinausschlüpft. Insofern läßt sich ernsthaft hinterfragen, ob ein Ansatz, der "nicht *jedem* der Geschlechter jeweils *eine* gesonderte, *geschlechts-spezifische Vernunft* zuschreibt, sondern *beide* Geschlechter in dem Spannungsfeld von *zwei geschichtlichen Vernunftformen* ansiedelt" (S. 108 K.i.O.) als "entscheidende Neuerung" (ebd.) hingestellt werden kann, zumal die eine Vernunftform laut Annerl ohnehin historisch zum Untergang verurteilt ist.

Künftige lebbare Lebensformen, die der Zwiegeschlechtlichkeit des Menschen, und d.h. vor allem der Geschlechterspannung⁶², jenseits des technehaften Denkens Raum gewähren, müssen und können nicht unbedingt am Maßstab der Vernunft gemessen werden. Schon der trübe Schluß von Annerls Studie, nämlich das Fazit einer unentrinnbaren Subjektwerdung der Frau, ist ein Anzeichen dafür. Wenn man sich - wie man nach Heidegger es ohnehin nicht vermeiden kann - vor Augen führt, daß die metaphysische Vernunft unzertrennlich mit der griechischen Erfahrung der τέχνη, d.h. des vorstellungsgeleiteten Herstellens, verbunden ist, nimmt es kein Wunder, daß es dem Denken schwerfällt, die Weiblichkeit mit der Vernunft zusammenzudenken, denn die Weiblichkeit war von altersher ein Titel für Phänomene, die sich in den gesammelten Begriff eines Herstellbaren nicht bringen lassen.

Deshalb möchte ich gegen Annerl vorschlagen⁶³, daß das Denken der Geschlechtlichkeit sich um einen Anschluß an das nachmetaphysische

⁶² Vgl. Astrid Nettlein *Sinn für Übergänge: Zur Parergonalität des Weiblichen in der Philosophie* Passagen Verlag, Wien 1992.

⁶³ Vgl. mein Buch *Der Mann: Geschlechterontologischer Auslegungsversuch der phallogischen Ständigkeit* Haag+Herchen, Frankfurt a.M. 1989 sowie

Denken bemüht, das mit den Namen Nietzsche und Heidegger als Eckpfeile assoziiert ist, und sich nicht davon abschrecken läßt, daß diese Denker leicht in einem frauenfeindlichen oder -ignorierenden Licht erscheinen können. Es könnte sich sogar als ergiebig erweisen, einem Satz von Weininger wie “Die Frauen haben keine Existenz und keine Essenz, sie *sind* nicht, sie sind *nichts*. (zit. S. 61) geduldig nachzugehen, statt sich mit dem letztendlich moralischen Urteil zufrieden zu geben, Weiningers Theorie stelle eine “Verächtlichmachung des weiblichen Geschlechts dar” (S. 62). Da erst könnte es philosophisch recht interessant werden: Wie *ist* die Frau? Was heißt hier Existenz, Essenz? Was heißt hier Ist? Warum ist das Nichts so bedrohlich? Wie wäre es, ohne Essenz zu leben?

Rezensiert von Michael Eldred

VIII.iii Ewald Richter *Heideggers Frage nach dem Gewährenden und die exakten Wissenschaften*⁶⁴

Duncker & Humblot, Berlin,
Philosophische Schriften Bd. 5,
116 S.

Was will Ewald Richter mit seiner kurzen Monographie? Der Titel deutet auf eine Eröffnung bzw. eine Vertiefung der Auseinandersetzung zwischen dem Heideggerschen Denken und den modernen, durchmathematisierten Naturwissenschaften. Für das “Gewährende” könnte genauso gut ‘das Ereignis’ stehen. Für “Exaktheit” könnte genauso gut ‘Sicherheit’ und ‘Selbstsicherheit’ der Mathematik, der Logik und der Naturwissenschaften stehen. Der Sinn der Argumentation Richters läßt sich kurz als folgendes Konzentrat wiedergeben: Die Sicherheit der exakten Wissenschaften wird vom Ereignis gewährt. Von Descartes bis Kant rückte die Sorge um einen “sicheren Gang der Wissenschaft” in den Mittelpunkt philosophischer Bemühungen. Wie aber gewährt und verbürgt das Ereignis den Wissenschaften ihre Sicherheit? Knappe Antwort: Indem es das Seiende für sie als Gegenstand des mathematisch-exakten Ausfragens aufstellt. Für Heidegger-Kenner ist eine solche Antwort keineswegs aufregend, für Wissenschaftler ist sie wohl immer noch fremdartig. Richter schreibt durchaus im Duktus der gediegenen deutschen Heidegger-Rezeption, was den Leser oder die Leserin fragen läßt: Was für eine Belohnung, was für neue Einsichten erwartet ihn oder sie am Ende der Lektüre? Was ist zu gewinnen, was nicht bereits durch eine Lektüre von Heidegger pur zu erreichen wäre?

Dem Rezensenten wurde nicht überzeugend vermittelt, was die Ausführungen zum Brouwerschen Intuitionismus in der Grundlagenforschung bzw. -besinnung der Mathematik, worauf Richter seinen Blick auf die Exaktheit exemplarisch sammelt, oder allgemeiner die etwas weitläufige Diskussion über die Logik einschlägig mit den

⁶⁴ Zuerst erschienen in *prima philosophia* Bd. 6 Heft 1 1993 S. 97-99.

Darlegungen zum Ereignis zu tun hätten. Es wird viel Fachspezifisches aus diesen Bereichen referiert, was mit der Hauptaufgabe der Studie, nämlich, den Titel einsichtig zu machen, nichts zu tun hat. Vor lauter Bäumen sieht man den Wald schwer. So z.B. steht eine Diskussion darüber, “ob Wahlfolgen einer Brouermenge wie individuelle Objekte zu behandeln sind” (S. 103) unvermittelt neben einer Erörterung des ‘Charakters der Notwendigkeit’ in der Logik, Mathematik und exakter Naturwissenschaft (S. 102).

Um eine bewährte Methode anzuwenden und den Gaul vom Schwanz her aufzuzaumen, kann man zunächst schauen, worauf der Autor hinaus will. Da fallen im letzten Kapitel Wendungen wie “ein anderer Anfang”, “Verwahrlosung des Seienden” gegenüber einem “Insichruhen und Zunichtsgedrangtsein des Dinges”, “der Mensch als Sterblicher auf der Erde zu sein und als solcher zu wohnen”, alles lauter bekannte, womöglich mittlerweile verbrauchte und deshalb harmlose Heidegger-Formulierungen. Quintessentiell fragt der Autor am Schluß, “ob eines Tages mit dem Wesen Technik zugleich der Bezug des Seins zum Menschen in seiner Unverborgenheit ans Licht kommen wird.” (S. 110f) Eine Sache der Entbergung also, in der ein wohnliches Menschenwesen in die Unverborgenheit, sprich, die Wahrheit des Seins kommen soll. Dieses neuanfangliche Menschenwesen aus dem offenbarten Bezug zum Sein kontrastiert mit dem Wesen der Wahrheit der Wissenschaften, wo die Wahrheit zur Effektivität, zum unerbittlichen Her-Stellen sich degradiert hat, und der Mensch zum Angestellten verkommen ist. Ziemlich bekannte Geschichten also, auch wenn der Wissenschaftler sich an den Kopf fassen sollte.

Was wäre aber anders - der Autor folgt dieser Spur nicht -, wenn das Wesen der Wahrheit sich eher in die Verborgenheit verlagerte, wenn das Sichentziehen zu einem ausgeprägteren Zug von Welt werden sollte? Wäre es dann immer noch die Angelegenheit eines ‘ans Licht Kommens’ eines anderen Menschenwesens? Zwar wird Heidegger - primär in den Fußstapfen der weitschweifenden Heidegger-Auslegung des Hauptherausgebers der Heidegger Gesamtausgabe, F-W. v. Herrmann - von Richter kompetent referiert. Aber an welcher Stelle kommt man über bloße Heidegger-Exegese hinaus? Sicherlich nicht,

indem man z.B. die Überwindung der Subjekt-Objekt-Trennung in *Sein und Zeit* durch das In-der-Welt-sein noch einmal ausbreitet, wie es Richter in den ersten Kapiteln seines Buches vornimmt.

Interessanter und konsistenter werden Richters Ausführungen, wenn er - dem konstruktivistischen Dialogiker P. Lorenzen folgend - die strenge Logik des mathematisch geschulten Logikers auf ihren "agonalen" Charakter als Gewinnstrategie in einem Wettkampf zurückführt. Damit wird eine Fundierung des Logos in einer Weise des In-der-Welt-seins in einer von Heidegger sich unterscheidenden Nuancierung vor Augen geführt und so gezeigt, wie die Subjekte mit ihrer aller Zweifel erhabenen Logik sich gegenseitig herausfordern und übertrumpfen. Ein solcher Aufweis ist den Logikern und Mathematikern, die sich gern mit formal axiomatischer Strenge im Absehen vom Gegenüber umgeben, sicher nicht angenehm.

Das Nachzeichnen der Brouwerschen Demonstration, daß im Bereich der reellen Zahlen das *tertium non datur* nicht ohne weiteres gilt - denn "ein Getrenntliegen von reellen Zahlen beinhaltet eine schärfere Behauptung als ihr Nicht-gleich-sein" (S. 95) -, zeigt, wie anscheinend unerschütterliche logisch-mathematische Vorgänge sich doch hinterfragen lassen. So werden die Sicherheit logischer Wahrheiten und die Exaktheit der Wissenschaften aus der Selbstverständlichkeit verrückt. Einmal ins Zittern gebracht, kann die Sicherheit der Logik auf ein "Verteidigt-werden-können" (S. 107) in einem Wettkampf zurückgeführt werden. Und vom agonalen Herausfordern ist es nur noch ein Katzensprung zum "herausfordernden Entbergen" der Naturwissenschaften der Welt gegenüber. Hat Richter damit einen Zusammenhang zwischen der Exaktheit der Logik als allgemeiner Sprachregelung der mathematisierten, nach Kalkülen verfahrenen Wissenschaften und dem herausfordernden, stellenden Wesen der Technik, d.h. dem Gestell, überzeugend aufgewiesen? Ich bin mir keineswegs sicher. Den Zusammenhang muß der Leser oder die Leserin für sich aus Überflüssigem herausschälen.

Wenn Heidegger das Wesen der Technik und der modernen Naturwissenschaften als ein unbedingtes Entbergen aufweist, in dem das Ding durch ihm ungemäße Vorstellungen überwältigt und vergewaltigt

wird, kommt ein Seinlassen des Dings als Möglichkeit für die Menschen im Umgang mit demselben in Sicht. Das Sichentziehen des Dings, d.h. seine Verborgenheit, wäre dabei verwahrt. Damit aber gewönne die Lichtung des Sichverbergens an Gewicht, die Bilanz im Streitspiel zwischen Entbergung und Verbergung kippte in Richtung der letzteren. Bedürfte dieses Kippen eines ‘anderen Anfangs’ als eines Noch-auf-uns-zukommenden oder zeigt sich bereits heute die Verbergung als die Kehrseite der von der Technik beherrschten Welt, d.h. als Selbstverstrickung des strebsamen Entbergens, wonach es nur noch einen sachten Schub brauchte, damit die Menschen mit einer bescheideneren, behutenderen Rolle sich zufrieden geben würden? Warum verfolgt Richter nicht den Faden weiter, den er selbst ein Stück weit aufgedroselt hat, nämlich den des agonalen Charakters der Logik? Ruckte die Verborgenheit mehr in den Wesenskern der Wahrheit, milderte sich auch das gegenseitige Herausfordern der Subjekte, die nicht mehr unbedingt an den wahrheitsfordernden, sprich entbergungsversessenen Wettstreit des Wissens glauben würden.

Rezensiert von Michael Eldred