

3. Die Freilegung der Entzugsmomente von Subjektivität im Zuge der Kehre

Während in *Sein und Zeit* noch Spuren einer Transformation des Subjektbegriffs ausfindig gemacht werden können, trifft dieser Befund auf Heideggers Schriften nach der Kehre nicht mehr zu. Heidegger kommt nach seiner um das Jahr 1930 vollzogenen Kehre zu dem Schluss, dass eine Explikation der Seinsfrage im Ausgang von einem Seienden nicht erfolgreich sein kann. Mit der Kehre wird die philosophische Ausrichtung der Suche nach dem Sinn von Sein umgekehrt. Das Dasein steht nicht länger im Mittelpunkt der Analyse; das Sein selbst wird nun als ein Kräfteverhältnis gedacht, welches das Dasein erscheinen lässt. Die Pointe von Heideggers Kehre liegt darin, dass eine Explikation des Seins vom Dasein entbunden wird. Während in *Sein und Zeit* das Sein über die Struktur des Daseins aufgespürt wird, wird jenes nach der Kehre im Sinne einer Gabe gedacht, die sich ereignet und im Denken offenbart. Ontologische Phänomene werden aus diesem Grund nicht mehr als *Momente des Daseins*, sondern als *Entzugsmomente* begriffen. Sie sind zugleich *Bezugsmomente*, weil sie die Menschlichkeit des Menschen konstituieren. Die doppelte Bewegung des Entzugs und Bezugs versucht Heidegger mit den Figuren des Ab-grunds, der Gabe und des Ereignisses genauer zu fassen. Der gründende und zugleich von der Gründung ablassende Ab-grund ist dabei eine wichtige Figur, die ein Denken heteronome Subjektivität befeuert, das von Heidegger selbst aber nicht mehr entwickelt wird.

Auch in diesem Kapitel ist es mir wichtig, die Ambivalenzen von Heideggers Subjektkritik an die Oberfläche zu bringen. *Einerseits* möchte ich argumentieren, dass mit der Explikation von Entzugsmomenten der Horizont für ein Verständnis von Subjektivität geschaffen wird, welches die Frage nach den Subjektivität konstituierenden Kräfteverhältnissen in den Mittelpunkt der philosophischen Befragung rückt. Die Idee des autonomen Subjekts wird durch diese argumentative Strategie noch tiefgehender problematisiert, als es in *Sein und Zeit* der Fall ist. Heidegger setzt nun keine selbstbegründende Struktur von Subjektivierung mehr voraus, wie das bei der Instanz des Gewissens innerhalb der Daseinsanalyse von *Sein und Zeit*

der Fall ist. Dadurch ist es möglich, die radikale Ausgesetztheit des Menschen zu denken. *Andererseits* vertrete ich die These, dass Heideggers Denken nach der Kehre den Brückenschlag zum Subjekt versäumt. Der Fokussierung auf die Entzugsmomente folgt keine Antwort mehr auf die Frage, wie Handlungsfähigkeit, Verantwortung und Selbstverständnis als *Produkte* der Entzugsmomente ausgelegt werden können. Die Ebene des Bezugs, die nichts anderes als die Rückseite des Entzugs ist, wird nicht mehr genauer thematisiert. Heidegger bringt die beziehende Kraft der Entzugsmomente philosophisch zur Sprache, versäumt es jedoch, den Konstitutionsprozess von Subjektivität am (Nicht-)Ort des *Umschlags* zwischen Entzug und Bezug zu verfolgen. Neben diesem Versäumnis, das sich womöglich noch innerhalb des philosophischen Rahmens von Heideggers Gesamtwerk nachholen ließe, lässt sich aber noch ein theorieimmanentes Problem ausweisen: Wie auch innerhalb der Daseinsanalyse insistiert der späte Heidegger auf der *einheitlichen* Struktur des Seins und dem Ausschluss von Alterität. Diese grundsätzliche Geste bleibt auch davon unberührt, dass Heidegger in den 30ern beginnt, das Sein als *Seyn* umzuschreiben und ab den 50ern schließlich durchstreicht. Bereits in meiner Auseinandersetzung mit *Sein und Zeit* hat sich ergeben, dass das Insistieren auf der Einheit des Daseins ein wesentliches Blockademoment der Daseinsanalyse ist. Es ist der metaphysische Rest in Heideggers Philosophie, den es zu problematisieren gilt, weil dieser den Weg zu einem heteronomen Subjektverständnis versperrt.

Trotz Heideggers Verweigerungshaltung gegenüber dem Subjekt und der Nichtberücksichtigung von Alterität gibt es in den Schriften nach der Kehre Orte, an denen angedeutet wird, wie im Anschluss an die abstrakte Freilegung des Seins als Entzugsmoment wieder die Ebene der Bezüge und damit die Rolle des Subjekts in den Blick gerückt werden können. Das zeigt sich *erstens* anhand der Problematierung und Neubestimmung des Humanismusbegriffs. Hier gelingt es Heidegger, die Kritik am traditionellen, metaphysischen Verständnis des Humanismus affirmativ zu wenden, indem nicht mehr nach dem Wesen des Menschen, sondern nach seiner Menschlichkeit, dem *Menschsein* gefragt wird. Eine essentialistische Anthropologie wird durch eine ontologische Analyse aufgebrochen. Der *zweite* Ort, an dem Heidegger den Umschlagsmoment zwischen Entzugs- und Bezugsmomenten beleuchtet, lässt sich in den Texten zur Geschichtlichkeit und Sprache ausfindig machen. Hier wird die abstrakte Ebene einer Seinsgeschichte bereits auf eine praktische Ebene einer „wirklichen Historie“¹ transformiert und das Sein der Sprache in die Beziehung zwischen Sprache und Sprecher eingerückt. Da Heidegger jedoch le-

1 Diesen Ausdruck verwendet Foucault (DE2/84: 183) im Anschluss an Nietzsche, um ein Geschichtsverständnis zu skizzieren, das der Geschichte keine einheitliche Struktur und Logik mehr unterstellt, sondern sie im Sinne einer Abfolge diskontinuierlicher Brüche denkt, die sich nicht mehr in ein einheitliches Raster integrieren lassen (vgl. dazu Kap. 6.2.1).

diglich daran erinnert, dass die Sprache immer auf den Vollzug durch einen Sprecher angewiesen ist, vermag er nicht mehr zu artikulieren, wie sich Subjekte als sprechende und handelnde Akteure selbst verstehen und interpretieren. Auch wenn in *Unterwegs zur Sprache* noch von einer Hermeneutik die Rede ist, werden Subjektivität und Verstehen nach der Kehre nicht mehr zusammengeführt. Meine These ist, dass Heidegger den theoretischen Rahmen für eine Neubestimmung von Subjektivität als heteronom zu großen Teilen bereitstellt, ohne ihn jedoch hinreichend auszufüllen. Das Versäumnis liegt in einer Reduktion des begrifflichen Gehalts von Subjektivität auf die metaphysische Logik der Subjektkritik. Dadurch wird die Möglichkeit einer affirmativen Wendung der Subjektkritik im Sinne einer Explikation heteronomer Subjektivität vorschnell verworfen.

3.1 DIE KEHRE: VON „SEIN UND ZEIT“ ZU „ZEIT UND SEIN“

Heideggers Kehre liegt in der Entbindung des Seins vom Dasein. Wird in *Sein und Zeit* das Dasein als ein ausgezeichnetes Seiendes verstanden, das den Ausgangspunkt auf dem Weg zur Seinsfrage darstellen soll, versucht Heidegger nach der Kehre das Sein als Entzugsmoment und konstitutives Außen des Daseins zu denken. In dem berühmten und insbesondere für die französische Philosophie enorm wirkungsmächtigen *Brief über den Humanismus* gibt Heidegger eine Erklärung für die Kehre. Diese hat sich für die Leserschaft erstmals im Ausbleiben des angekündigten zweiten Teils von *Sein und Zeit* ereignet:

„Der fragliche Abschnitt wurde zurückgehalten, weil das Denken im zureichenden Sagen dieser Kehre versagte und mit Hilfe der Sprache der Metaphysik nicht durchkam. [...] Diese Kehre ist nicht eine Änderung des Standpunktes von ‚Sein und Zeit‘ zu ‚Zeit und Sein‘, sondern in ihr gelangt das versuchte Denken erst in die Ortschaft der Dimension, aus der ‚Sein und Zeit‘ erfahren ist, und zwar erfahren aus der Grunderfahrung der Seinsvergessenheit.“ (1946a: 328)

Der dritte Abschnitt des ersten Teils von *Sein und Zeit* sollte ursprünglich den Titel „Zeit und Sein“ tragen. Die im zweiten Abschnitt freigelegte temporale Struktur des Daseins sollte im dritten Abschnitt auf das Sein selbst gewendet werden. Während der Ausarbeitung dieses Abschnitts kommt Heidegger jedoch zu dem Schluss, dass eine Explikation des Seins ausgehend vom Dasein nicht zielführend sein kann. Der Grund liegt darin, dass alle ontologischen Phänomene in *Sein und Zeit* als Phänomene des Daseins ausgelegt wurden: Sie sind Teil der Sorgestruktur. Der geplante Versuch einer „kleinen“ Kehre, welche die temporale Dimension des Daseins in eine Analyse von Temporalität als Sinn des Seins kehrt, erweist sich als nicht prakti-

kabel, weil sich die Bewegung des Seins nicht mehr vom Dasein lösen lässt. Die hermeneutische Ausrichtung des Buches bindet die Seinsfrage an das Dasein: „Das Sein in *Sein und Zeit* ist immer im Seinsverständnis des Daseins gedacht.“ (Lee 2001: 142; Anm. 114) Als Konsequenz konnte Temporalität noch nicht als *Entzugsmoment* gedacht werden: Alle ontologischen Phänomene blieben Teil der Sorgestruktur des Daseins. Die Logik der Daseinsanalyse treibt *Sein und Zeit* in eine Aporie und somit in die Notwendigkeit einer „großen“ Kehre. Die zu Beginn von *Sein und Zeit* gestellte Frage nach dem Sein muss anders beantwortet werden, als es im Verlauf des Buches durchgeführt wird. Heidegger bleibt folglich bei seinem ursprünglichen Projekt, schlägt nun aber einen anderen Weg als in seinem ersten Hauptwerk ein.²

Im Folgenden möchte ich erörtern, wie die nach der Kehre vollzogene Entbindung des Seins vom Dasein zu einer Explikation des Seins als Entzugsmoment des Daseins führt. Eine Thematisierung dieses Entzugsmoments wird sich als entscheidender Schritt auf dem Weg zu einem heteronomen Subjektverständnis herauskristallisieren: Der Mensch wird als dem Sein ausgesetzt gedacht. Da Heidegger aber auf der abstrakten ontologischen Ebene einer Seinsgeschichte verbleibt und nicht mehr die Frage beantwortet, wie sich die mit Subjektivität verbundenen Komponenten der Handlungsfähigkeit, Verantwortung und des Selbstverständnisses als Effekte ontologischer Kräfteverhältnisse konstituieren, gilt es schon hier anzudeuten, an welchen Stellen Dekonstruktion und Hermeneutik über die Einsichten der ontologischen Analyse hinausgehen. Ein wesentliches Problem Heideggers sind in diesem Kontext das Insistieren auf der einheitlichen Struktur des Seins und der Ausschluss von Alterität. Zunächst ist es jedoch wichtig, kurz auf die Abgrenzung von Heideggers seinsgeschichtlichen Analysen zu den Bewegungen der Metaphysik einzugehen.

2 Es muss darauf hingewiesen werden, dass die Einteilung des heideggerschen Denkens anhand der Kehre auch ihre Kritiker hat. So unterscheidet Pöggeler (1983: 398) zwischen drei Phasen, nämlich „der Frage nach Sein und Zeit oder dem Sinn von Sein, nach der Wahrheit des Seins als Geschichte, nach der Lichtung“. Meine Argumentation ist es dagegen, Pöggelers erste Frage dem gesamten Werk zuzuschreiben und die Fragen zwei und drei als spezifische Implikationen der Kehre zu deuten. Vgl. als Überblick zur Auseinandersetzung um die Kehre Thomä (2003). Rockmore (2000: 179f.) identifiziert gar – ein wenig überambitioniert – zehn verschiedene „Arten“ der Kehre in Heideggers Schriften.

3.1.1 Was ist Metaphysik?

Heideggers philosophisches Projekt widmet sich ab den 30er Jahren in stärkerem Maße einer Abarbeitung an der metaphysischen Tradition der Philosophie. Während in *Sein und Zeit* und in der 1927 gehaltenen Vorlesung *Die Grundprobleme der Phänomenologie* noch von einer *Destruktion der Ontologie* gesprochen wird, erhält der Terminus der Metaphysik ab dem Vortrag „Was ist Metaphysik?“ im Jahre 1929 eine prominentere Rolle. Metaphysik wird für Heidegger nach der Kehre explizit in den beiden philosophischen Disziplinen der Ontologie und Theologie verhandelt: „Die Metaphysik ist in sich, und zwar weil sie das Seiende als das Seiende zur Vorstellung bringt, zwiefach-einig die Wahrheit des Seienden im Allgemeinen und im Höchsten. Sie ist ihrem Wesen nach zugleich Ontologie im engeren Sinne und Theologie.“ (1949: 379) Unter „Ontologie im engeren Sinne“ versteht Heidegger die Thematisierung der Frage nach der Ganzheit des Seienden. Die Ideenlehre Platons gibt hierauf eine Antwort.³ Die Theologie fragt demgegenüber nach dem Letzten oder Höchsten des Seins, dem klassischerweise der Name Gottes zukommt. Gefragt wird, im Sinne des kosmologischen Gottesbeweises, nach dem unbewegten Beweger – der Ursache ohne Verursachung –, der die Kette des Seienden in Bewegung versetzt. Auch die Theologie widmet sich nicht dem Sein selbst, da Gott die (vollkommenste) Substanz ist, welche sich stets selbst präsent ist und damit keiner Geschichte und Veränderbarkeit unterliegt. Diese theologische Struktur lässt sich nach Heidegger auch bei denjenigen Denkern aufspüren, welche die Fundierung ihrer philosophischen Theorien an „weltliche“, d.h. immanente Phänomene binden. Das Cogito bei Descartes, das „Ich denke“ bei Kant, der Geist bei Hegel und der Wille zur Macht bei Nietzsche sind allesamt Begründungsfiguren, die der theologischen Logik der Metaphysik die Treue halten.⁴

Wie ist es nun möglich, diesen onto-theologischen Kontext zu überschreiten? Einen ersten Versuch hat Heidegger in *Sein und Zeit* bereits unternommen. Dieser Versuch hat sich bei meiner Lektüre jedoch als noch nicht entschieden genug erwiesen. Ein heteronomes Subjektverständnis muss sich Klarheit über die Reichweite des metaphysischen Kontextes und der damit verbundenen Konzeption autonomer Subjektivität verschaffen. Dabei gilt es zu bedenken, dass es nicht ausreicht, die Metaphysik einfach „umzukehren“ oder sich ihr entgegenzustellen: „Anti-Metaphysik und Umkehrung der Metaphysik, aber auch Verteidigung der bisherigen Metaphysik sind ein einziger Umtrieb der langher geschehenden Auslassung

3 Diese Thematik wurde bereits in Kap. 2.1 ausführlicher behandelt.

4 Dass sich der Vorwurf der Onto-Theologie an die Metaphysik von demjenigen der Seinsvergessenheit in *Sein und Zeit* unterscheidet, hat Rico Gutschmidt (2012: 198) herausarbeitet.

des Ausbleibens des Seins selbst.“ (NII: 348) Die ersten beiden Strategien sind strikt von Heideggers eigenem Unterfangen einer Überwindung der Metaphysik abzugrenzen, weil sie die Metaphysik als Wurzel ihres begrifflichen Denkens nicht reflektieren. Die Logik der Metaphysik bleibt unberührt, wenn sie nur umgestülpt wird. Heideggers Abarbeitung an der Bewegung der Metaphysik grenzt sich von diesen Unternehmen ab, indem sie die Metaphysik selbst als Effekt einer *anderen*, nicht-historischen Geschichte begreift. Die Metaphysik wird als eine Geschichte erzählt, die vom Erscheinen und Vergessen des Seins handelt: „Die Überwindung der Metaphysik wird *seinsgeschichtlich* gedacht. Sie ist das Vorzeichen der anfänglichen Verwindung der Vergessenheit des Seins.“ (1946b: 77) Die Metaphysik ist somit Teil der Seinsgeschichte.⁵ Letztere ist der Name für eine umfassende geschichtliche Struktur, die den Vorgang der Hingabe des Seins an den Menschen bezeichnet. Die philosophischen Theorien von den Vorsokratikern bis zu Husserl artikulieren dabei das in den konkreten historischen Praktiken sich vollziehende Erscheinen des Seins auf je unterschiedliche Weise. Die Seinsgeschichte ist die *Einheit* dieser Artikulationen. Heideggers Argument ist, dass alle Philosophien seit Platon die Bewegung des Seins falsch ausgelegt haben: Sie reduzieren es auf seine gründende Dimension und übersehen, dass sich das Sein stets einem begrifflichen Zugriff entzieht.

„Metaphysisch“ geht ein Denken dann vor, wenn es den Entzug des Seins übersieht und übergeht. Der Metaphysikwohnt dabei eine ambivalente Logik inne: Nur weil Entzug ein konstitutives Moment von Sein ist, gibt es die Metaphysik als eine solche philosophische Disziplin, die sich *ausschließlich* der *beziehenden*, d.h. konstituierenden Dimension ontologischer Kräfteverhältnisse widmet und ihre entziehende Dimension ausblendet. Eine Problematisierung der Metaphysik muss ihre einseitige Perspektivierung ins Auge fassen und die Ausblendung von Entzugsmomenten wieder einholen. Die Kritik muss jedoch stets auch die „Wahrheit“ der Metaphysik berücksichtigen, indem sie darum weiß, dass sich ontologische Kräfteverhältnisse immer auch sedimentieren und den Schein von Beständigkeit annehmen.⁶

-
- 5 In *Der Satz vom Grund* definiert Heidegger „Seinsgeschichte“ wie folgt: „Sein schickt sich uns zu, aber so, dass es zugleich schon sich in seinem Wesen entzieht. Dies meint der Titel ‚Seinsgeschichte‘.“ (SG: 95) Figal ist der Ansicht, dass der Titel der Seinsgeschichte nur als Relation der Artikulationen über das Sein verständlich ist: „Daran, dass Heidegger unter dem Titel der ‚Seinsgeschichte‘ an den Zusammenhang der verschiedenen Artikulationen denkt [...], kann es nun keinen Zweifel geben.“ (Figal 2000: 354f.) Die Abgrenzung der Seinsgeschichte von der „datierten Geschichte“ ist aber auch nach Figal (2000: 356) nicht überzeugend, denn es „bleibt doch unklar, an welchem anderen Modell er [Heidegger] sich hier orientieren soll“.
- 6 Dass die Kritik an der Metaphysik eine ethische Motivation besitzt, die von Heidegger explizit nicht ausgewiesen wird, hat vor allem Vattimo (2003) herausgearbeitet.

Diese Spannung muss philosophisch zur Sprache gebracht werden und das funktioniert nur, wenn die Metaphysik einer internen Befragung unterzogen und in diesem Zuge – soweit wie möglich – erschüttert wird. Heidegger peilt eine Überschreitung und keine „Zertrümmerung der Metaphysik“ (1955: 416) an.

Ein an dieser Stelle bereits zu benennendes Problem, das sich mit Heideggers Kritik der Metaphysik und seinem Verständnis von Seinsgeschichte verbindet, beruht in der Abstraktion des Seins von seiner konkreten, ontischen Bestimmtheit und von seiner Verwobenheit in historisch und kulturell spezifische Praktiken. Der Seinsgeschichte kommt eine Struktur zu, die noch einmal über die je spezifischen Sedimentationen des Seins in sozialen Praktiken hinausreicht. Transzendiert wird somit auch die Einflechtung des Menschen in das Sein:

„Die Seinsgeschichte ist weder die Geschichte des Menschen und eines Menschentums noch die Geschichte des menschlichen Bezugs zum Seienden und zum Sein. Die Seinsgeschichte ist das Sein selbst und nur dieses. Weil jedoch das Sein zur Gründung seiner Wahrheit im Seienden das Menschenwesen in den Anspruch nimmt, bleibt der Mensch in die Geschichte des Seins einbezogen, aber jeweils nur hinsichtlich der Art, wie er aus dem Bezug des Seins zu ihm und gemäß diesem Bezug sein Wesen übernimmt, verliert, übergeht, freigibt, ergrün-det oder verschwendet.“ (NII: 447f.)

Die Einbeziehung des Menschen in das Sein bleibt einseitig. Die Geschichte des Seins muss sich zwar für den Menschen erschließen, weil sie sonst gar nicht geschrieben werden kann; ihre Struktur ist selbst aber kein Teil einer sozialen Praxis, sondern der Name eines Kräfteverhältnisses, das jede Praxis erst bedingt. Die Seinsgeschichte ist der Praxis nicht immanent, sondern übersteigt den faktischen Vollzug von Geschichte. In anderen Worten: Die Logik und Struktur des Seins wird von den jeweils spezifischen sozialen Praktiken entkoppelt. Heidegger verfällt mit diesem Schritt zwar *nicht* einer geschichtsphilosophischen Argumentationsstrategie, die der Geschichte eine teleologische Gerichtetetheit unterstellt; der letzte, entscheidende Schritt zu einem genealogischen Geschichtsverständnis wird allerdings nicht gegangen, weil die Seinsgeschichte als eine Struktur begriffen wird, die singuläre historische Ereignisse unter ein einheitliches Raster subsumiert. Dieses Raster, so wird sich im nächsten Unterkapitel erweisen, ist das „Geschick“ des Seins.

Im Verlauf dieser Arbeit wird sich erweisen, wie Michel Foucault und Charles Taylor die Abstraktionsebene der Seinsgeschichte auf diejenige von historischen Praktiken transformieren, ohne dass die ontologische Pointe des heideggerschen Geschichtsverständnisses verlorengeht. Angeknüpft werden soll an ein Denken, das die Geschichte als ein Ereignen von Affizierungen begreift, die sich dem Subjekt auf je singuläre und diskontinuierliche Weise hingeben. Das Sein wird verdoppelt, indem es in Form von Epistemen sowie Machtverhältnissen (Foucault) und moralischen Räumen (Taylor) erfahrbar wird. Zugleich kommt diesen ontologischen Kräf-

teverhältnissen ein Subjektivität produzierender Effekt zu. Das Sein geht dabei Epistemen, Machtverhältnissen und moralischen Räumen nicht noch einmal voraus, es ist nichts anderes als diese Kräfteverhältnisse. Durch dieses Manöver werden ontologische Kräfteverhältnisse mit sozialen Praktiken zusammengeschlossen. Die Ontologie wird um eine praxeologische Dimension erweitert. Eine Genealogie neuzeitlicher Subjektivität kreist dann um die Frage, wie Subjekte durch die Wirkungsweise historisch kontingenter Kräfteverhältnisse subjektiviert werden. Die Genealogie schiebt und sprengt die Einheit der Seinsgeschichte auf, indem sie sich nicht mehr an der Verteidigung einer umfassenden geschichtlichen Logik versucht, sondern in sich brüchige, partielle Geschichten schreibt.

3.1.2 Die symmetrische Bewegung des Seins: Wahrheit, Lichtung, Anwesen

Der im Jahre 1962 gehaltene Vortrag *Zeit und Sein* kann als Schlusspunkt einer Entwicklung in Heideggers Denken bezeichnet werden, wie sie sich von 1930 an im Dunstkreis seiner Kehre ereignete. Die seit dieser Zeit im Mittelpunkt stehende (Nicht-)Beziehung zwischen Sein und Zeit wird in jenem Text wie folgt ausgelegt: „Sein und Zeit bestimmen sich wechselweise, jedoch so, dass jenes – das Sein – weder als Zeitliches noch dieses – die Zeit – als Seiendes angesprochen werden können.“ (1962a: 7) Das Problem von *Sein und Zeit* – die fehlende Explikation der Temporalität als Sinn des Seins – soll nach der Kehre gelöst werden, indem sowohl das Sein als durch die Strukturen der Zeitlichkeit, wie auch die Zeitlichkeit als durch diejenigen des Seins konstituiert gedacht werden. Beide Phänomene bleiben begrifflich voneinander geschieden – sie lassen sich nicht aufeinander reduzieren – und sind doch in der Analyse nicht voneinander zu trennen. Die Frage nach dem Sein soll als Frage nach dem Sinn von Zeit verstanden werden.

Bevor ich nachzeichne, wie Heidegger diese Frage beantwortet, möchte ich eine weitere wichtige Verschiebung zwischen *Sein und Zeit* und den Schriften nach der Kehre ansprechen. Sie beruht darin, dass das Vergessen der ontisch-ontologischen Differenz nicht mehr dem Dasein zur Last gelegt wird, sondern nun als Teil der Bewegung des Seins interpretiert wird. Verstellung ist immer schon ein konstitutives Moment des Seins: „Vielmehr liegt es im Wesen des Seins, das als das Sichentbergen sich so entbirgt, dass zu diesem Entbergen ein Sichverbergen und d.h. Sich-entziehen gehört.“ (SG: 103) Nicht der Mensch verstellt sich den Zugang zum Sein; das Sein selbst erschwert diesen Zugang durch seinen sich immer wieder ereignenden Entzug. Weil sich Sein nicht präsentiert, sondern von der Struktur der dreidimensionalen Zeit durchzogen ist, scheitert seine begriffliche Fixierung. Aus diesem Grund darf eine philosophische Kritik nicht mehr den Anspruch formulieren, die Affizierung des Seins vollständig wiederherzustellen: „Die neue Grunderfahrung

ist, dass dieses Vergessen nicht einfür alle mal beseitigt werden kann, vielmehr zum Wesen des Seins selbst gehört.“ (Pöggeler 1983: 402) Die Konsequenz, die Heidegger aus dieser Einsicht gezogen hat, liegt in der Preisgabe des hermeneutischen Projekts der 20er Jahre. Die Abkehr gilt dem *Seinsverständnis* des Daseins und die Zuwendung der vom Dasein entbundenen Bewegung des Seins.

Das Denken Heideggers nach der Kehre ist von einer Struktur durchzogen, die Dieter Thomä (1990: 816-907) als diejenige der „Symmetrie“ bezeichnet. Symmetrisch ist der Fluss zwischen Anwesenheit und Abwesenheit, zwischen Entbergung und Verbergung, zwischen dem Bezug und dem Entzug des Seins. Das Sein ist der Name – bzw. die formale Anzeige – für die Bewegung zwischen An- und Abwesenheit. Die Bewegung des Seins ist somit eine wesentlich temporale. Um das Phänomen der Zeitigung des Seins zur Sprache zu bringen, bedient sich Heidegger einer Reihe von Figuren, die zwar bereits zum Teil in seinen Schriften vor 1930 einen Platz einnahmen, nun jedoch eine deutlich höhere Aufmerksamkeit erfahren. Einer der wichtigsten Begriffe ist zunächst derjenige der Wahrheit. Heideggers Verständnis von Wahrheit unterscheidet sich gravierend von klassischen Wahrheitstheorien, die unter Wahrheit die Übereinstimmung von Aussage und bezeichnetem Objekt fassen. Wahrheit bezieht sich im Sinne der Aussagewahrheit ausschließlich auf Seiendes.⁷ Heidegger möchte den Wahrheitsbegriff jedoch ontologisch deuten.⁸ „Wahrheit“ ist primär nicht der Name für die Richtigkeit einer Aussage, sondern derjenige für die Offenheit des Seins, durch welche die Unterscheidung zwischen richtig und falsch erst möglich wird: „Die ‚Wahrheit‘ ist kein Merkmal des richtigen Satzes, der durch ein menschliches ‚Subjekt‘ von einem ‚Objekt‘ ausgesagt wird [...], sondern die Wahrheit ist die Entbergung des Seienden, durch die eine Offenheit west.“ (1930: 190) Wahrheit ist – in anderen Worten – der Prozess der Wahr-Werdung, d.h. diejenige Bewegung, in dessen Folge erst ein Zustand in der Welt als wahr identifiziert werden kann. Ein Subjekt kann erst dann eine Aussage

-
- 7 Zwar grenzt sich Heidegger selbst nur von der Korrespondenztheorie der Wahrheit ab, die Kritik kann jedoch auch auf andere „ontische“ Wahrheitstheorien, wie die Kohärenztheorie, den Pragmatismus und den sogenannten „Primitivismus“ bezogen werden. All diese Theorien eint die Reduktion von „Wahrheit“ auf ein in der Welt vorkommendes Objekt und die Frage, wie dieses Objekt erkannt werden kann. Die Redundanztheorie kritisiert zwar die genannten Theorien, versäumt es aber dann, den Schritt zu einem ontologischen Wahrheitsverständnis zu vollziehen.
 - 8 Dieser erstmals im Vortrag *Vom Wesen der Wahrheit* (1930) zum Ausdruck gebrachte Wahrheitsbegriff hebt sich auch von demjenigen in *Sein und Zeit* ab, da mit letzterem noch die „Erschlossenheit“ des Daseins gemeint ist und nicht das Sein selbst; vgl. hierzu Figal (2000: 89) und Rockmore (2000: 177). Eine systematische Rekonstruktion der Stellung und Transformation des Wahrheitsbegriffs im Gesamtwerk Heideggers hat Tugendhat (1970) vorgelegt.

über ein Objekt in der Welt tätigen, wenn es selbst und das Objekt in die Welt entlassen sind. Es ist die Offenheit, in der ein Subjekt einem Objekt begegnen kann und die Heidegger als das „ursprüngliche“, der Aussagewahrheit vorangehende Phänomen der Wahrheit bezeichnet.

Um diesen Gedanken zu entwickeln und um das Verständnis des Seins als Unverborgenheit zu veranschaulichen, macht Heidegger eine Anleihe bei dem antiken – genauer: vorsokratischen – Verständnis von Wahrheit, innerhalb dessen die Offenheit des Seins zur Sprache gebracht wird.⁹ Der antike Ausdruck für Wahrheit im Sinne von Unverborgenheit und Offenheit lautet *Aletheia*: „Die Aletheia ist das ungedachte Denkwürdige, die Sache des Denkens. So bleibt denn die Aletheia für uns das allererst zu Denkende – zu denken als gelöst aus der Rücksicht auf die von der Metaphysik erbrachte Vorstellung von der ‚Wahrheit‘ im Sinne der Richtigkeit, gelöst auch von der Bestimmung des ‚Seins‘ als Wirklichkeit.“ (1958a: 444) Das sich gemäß der Aletheia entbergende Sein ist nichts „Wirkliches“, d.h. „Fertiges“, sondern der *Entzug* der Wirklichkeit. Der Terminus der Wirklichkeit ist nach Heidegger Seiendem vorbehalten, das Sein ist aber gerade nicht seiend: Es ist nicht die Wirklichkeit, sondern ihr konstitutives Außen, die beschränkende und damit die Wirklichkeit erst ermöglichte Grenze. Das Sein entzieht sich einer Präsenz, da es von der dreidimensionalen Struktur der Zeitlichkeit durchzogen ist. Das Phänomen der Zeitlichkeit verbindet somit sich an dieser Stelle mit demjenigen von Wahrheit als Offenheit: Zeitlichkeit ist durch das „Zusammenspiel von Zugänglichkeit und Unzugänglichkeit, von Offenheit und Verschlossenheit“ (Figal 2000: 342) charakterisiert.

Heidegger konstatiert eine in der Geschichte der Metaphysik waltende Verstellung des Zugangs zum Sein, die auch eine Verbergung der Wahrheit und eine Reduktion der Zeitlichkeit auf die Gegenwart ist. Um dieses Phänomen ersichtlich zu machen, führt Heidegger eine Vielzahl von Begrifflichkeiten an: „Die Verborgenheit kann dabei verschiedener Art sein: Verschließung, Verwahrung, Verhüllung, Verdeckung, Verschleierung, Verstellung.“ (1940: 223) Die metaphysische Tradition

9 Dabei soll es jedoch nicht um ein Anknüpfen an das griechische Denken gehen. Die Seinsfrage kann nicht mehr in der gleichen Weise wie in der Antike gestellt werden, wie Vattimo zu bedenken gibt: „Der Unterschied zwischen uns und den frühen Griechen besteht darin, dass sich in der Zwischenzeit die ganze Geschichte der Metaphysik entfaltet hat, welche auch in diesem Sinne ein Geschick ist, dass sich die Weise, wie heute die Seinsfrage zu stellen ist, wesentlich geändert hat.“ (Vattimo 1980: 292) Rudi Visser (2003: 312) weist darauf hin, dass nach Heidegger die Unverborgenheit des Seins zwar von den Griechen erfahren, aber noch nicht gedacht wurde.

on der Philosophie verstellt und verschließt den Zugang des Menschen zum Sein.¹⁰ Für den Akt dieser Verschließung reserviert Heidegger den Terminus der „Falschheit“. Die Erfahrung des Seins wird verschüttet, wenn das Sein zum Seienden gezählt und als Idee, Gott, Geist oder Vernunft begrifflich fixiert wird. Gemeinsam ist diesen unterschiedlichen philosophischen Versuchen, das Sein des Seienden zu bestimmen, die mangelnde Berücksichtigung der Unverborgenheit von Sein: „Kein Versuch, das Wesen der Unverborgenheit in der ‚Vernunft‘, im ‚Geist‘, im ‚Denken‘, im ‚Logos‘, in irgendeiner Art von ‚Subjektivität‘ zu begründen, kann je das Wesen der Unverborgenheit retten.“ (1940: 238) Die subjektkritische Pointe, die sich aus dieser Aussage ergibt, liegt darin, dass Unverborgenheit und damit die Subjektivität ermöglichen Kräfteverhältnisse nicht gedacht werden können, wenn das Subjekt als Zentrum und somit als Begründungsmoment des Seins gesetzt wird. Heideggers These ist, dass ein Festhalten am Subjekt notwendigerweise die temporale Dimension des Seins leugnen muss. Die Ironie dieser These liegt jedoch darin, dass die Freilegung der temporalen Dimension des Seins und die Entbindung des Seins vom Subjekt in den Schriften nach der Kehre gerade den fruchtbaren Boden für eine Neubestimmung von Subjektivität als heteronom bereitstellen.

3.1.3 Die Konstitution des Menschen in der Lichtung des Seins

Im Folgenden gilt es zu zeigen, inwiefern sich der heteronome Konstitutionsprozess des Subjekts mithilfe von Heideggers Analyse des Entzugsmoments des Seins thematisieren lässt – und das obwohl Heidegger den Subjektbegriff in diesem Kontext gar nicht aufgreift. Wichtig ist dabei herauszuarbeiten, inwiefern dem Sein ein produzierender Effekt zukommt. Anhand des Phänomens der Lichtung lässt sich diese produzierende Kraft veranschaulichen. Die Lichtung ist der (Nicht-)Ort des Unverborgenen, an dem der Mensch¹¹ erscheint. Sein gibt es – in Heideggers Terminologie: es „west an“ – in der symmetrischen Bewegung von Entbergung und Verbergung. Den Prozess der Entbergung, d.h. der Moment, in dem sich Sein „zeigt“, bezeichnet Heidegger als „Lichtung“. Am (Nicht-)Ort der Lichtung kommt der Mensch ins Spiel. Das mystisch anmutende Wort der Lichtung meint nichts anderes als den „Vorgang des Lichtwerdens des Seienden“ (Schulz 1984: 121). Der Aus-

10 Figal (2000: 375) stellt heraus, dass es Heidegger darum geht „die Richtigkeit, das Gerichtetsein auf das Wirkliche als ein Verschließen des Offenen zu denken“. Wird Wahrheit primär als Aussagewahrheit verstanden, wird der Zugang zum Sein verstellt.

11 Heidegger spricht ab den 30er Jahren des Öfteren vom Menschen und nicht mehr vom Dasein. In *Beiträge zur Philosophie* ist dann plötzlich vom „Da-sein“ die Rede, das wie folgt bestimmt wird: „Da-sein heißt Er-eignung im Ereignis als dem Wesen des Seyns. Aber nur auf dem Grunde des Da-seins kommt das Seyn zur Wahrheit.“ (BP: 293)

druck des „Lichtwerdens“ kann wiederum durch denjenigen der Erscheinung, der Konstitution oder auch der Einsetzung ersetzt werden. Alle diese Wörter bezeichnen den Prozess, durch den der Mensch zum Menschen wird. Am nicht räumlich zu verortenden Ort der Lichtung schlagen Entzugsmomente (das Abwesende) in Bezugsmomente (das Anwesende) um: „Die Lichtung ist das Offene für alles An- und Abwesende.“ (1964: 81) Die Offenheit als Zusammenfallen von Räumlichkeit und Temporalität ist der Möglichkeitsraum, in dem ontologische Kräfteverhältnisse die Menschlichkeit des Menschen in Erscheinung treten lassen. Dieser Prozess soll nun genauer beleuchtet werden.

Der Sinn der Lichtung im Rahmen der Texte nach der Kehre lässt sich gut mit Hilfe eines Umwegs über das Phänomen der Welt in *Sein und Zeit* erläutern. In *Sein und Zeit* ist das Dasein von der Struktur der Welt durchzogen. Es ist immer schon ein weltliches Dasein, das nicht in eine Welt geworfen wird, die es unabhängig von ihm gibt, sondern dass sich auf eine Welt hin öffnet, die ihm nicht äußerlich ist. „Welt“ wird innerhalb der Daseinsanalyse als etwas gedacht, das sich erst vom Dasein aus erschließt, auch wenn letzteres nicht über die Welt verfügt. Weltlichkeit ist keine Eigenschaft des Subjekts, sondern die Seinsweise des Daseins. Die Lichtung ist in diesem Zusammenhang das Erscheinen des *Daseins*. Das Dasein ist „an ihm selbst als In-der-Welt-sein gelichtet, nicht durch ein anderes Seiendes, sondern so, dass es selbst die Lichtung ist“ (SZ: 133). Nach der Kehre löst Heidegger die phänomenologische Erschließung der Lichtung vom Dasein ab. Die Lichtung ist jetzt der (Nicht-)Ort, an dem das Dasein gegenüber der Welt ausgesetzt wird. Der Akt der Lichtung ist nichts mehr, was sich vom Dasein aus begreifen lässt; vielmehr ist es der – wie sich im nächsten Unterkapitel zeigen wird: ab-gründige – Konstitutionsprozess, dem das Dasein seine Existenz verdankt. Dieser „ursprüngliche“ Akt einer Konstitution des Daseins durch das Sein konnte in *Sein und Zeit* in dieser Form noch nicht gedacht werden, weil alle ontologischen Phänomene im Ausgang vom Dasein expliziert wurden. Während die Besonderheit des Menschen in *Sein und Zeit* in der Fähigkeit des Aufwerfens der Seinsfrage zur Geltung kommt, existiert der Mensch nach der Kehre innerhalb der Lichtung des Seins. Was den Menschen von anderem Seienden unterscheidet, ist seine Ausgesetztheit gegenüber dem Sein, d.h. seine ontologische Durchlässigkeit. Die Lichtung ist der Zwischenraum, sie ist die Grenze zwischen Sein und Seiendem, an welcher der Mensch *als Mensch* konstituiert wird.¹²

Wie vollzieht sich dieser Konstitutionsprozess genau? Was bedeutet es, dass die Lichtung der (Nicht-)Ort ist, an welchem der Mensch als Mensch erscheint? Der

12 Die Differenz zwischen Dasein und Mensch kommt in folgendem Zitat aus den *Beiträgen* gut zum Ausdruck: „Das Dasein ist in der Geschichte der Wahrheit des Seins der wesentliche Zwischenfall, d.h. der Ein-fall jenes Zwischen, in das der Mensch ver-rückt werden muss, um erst wieder er *selbst* zu sein.“ (BP: 317)

Schlüssel zu dieser Antwort liegt in einer genauen Analyse des paradoxen Wortes des (Nicht-)Orts. Mit diesem Ausdruck soll der entziehende und beziehende Moment der Lichtung angezeigt werden. Der Mensch gewinnt seine Menschlichkeit durch etwas, das sich nicht vergegenwärtigt, weil es sich vor seiner Präsenz zurückzieht: „Das Sein selbst entzieht sich, aber als dieser Entzug ist das Sein gerade der Bezug, der das Wesen des Menschen als die Unterkunft seiner (des Seins) Ankunft beansprucht.“ (NII: 332; im Original kursiv) Heidegger legt in diesem Satz eine wesentliche ontologische Bewegung frei, auf der ein Verständnis heteronomer Subjektivität aufbauen kann. Entzug und Bezug sind nicht zwei unterschiedliche Bewegungen des Seins, sondern ein und dieselbe Bewegung. Anders formuliert: Der Entzugscharakter des Seins ist *nichts anderes* als der Bezugscharakter; eingebendet werden mit diesen Bezeichnungen zwei sprachlich nur unzureichend beschreibbare Momente dasselben Phänomens. Dieser Gedanke wird von Heidegger auf andere Weise auch in *Beiträge zur Philosophie* illustriert, wenn er schreibt: „Nur wo das Seyn als das Sichverbergen sich zurückhält, kann das Seiende auftreten und scheinbar alles beherrschen und die einzige Schranke gegen das Nichts darstellen.“ (BP: 255) Würde sich das Sein nicht zurückhalten, d.h. entziehen, so wäre es ja gerade nicht das Sein, sondern das Seiende und könnte somit keine gründende Kraft ausüben. Auf den Subjektbegriff gewendet bedeutet dies, dass Entzugsmomente die Selbstbezüge von Subjekten konstituieren und damit die Bedingungen von Handlungsfähigkeit, Verantwortung und Selbstverständnis sind. Subjekte werden durch ontologische Kräfteverhältnisse eingesetzt, die sich ihnen entziehen. Ist im weiteren Verlauf dieser Arbeit von einem „konstitutiven Außen“ die Rede, so ist genau das damit gemeint. Entzugsmomente besetzen den (Nicht-)Ort eines Außen, welches immer schon das Innen berührt. Das Nicht im (*Nicht-*)Ort verweist darauf, dass ontologische Kräfteverhältnisse nur deshalb Subjektivität produzieren, weil sie sich zugleich entziehen. Der Ort im (*Nicht-*)Ort zeigt den konstituierenden Bezug der Entzugsmomente an. Der Konstitutionsprozess von Subjektivität findet nicht im Nirgendwo statt, sondern an der Grenze der Welt, nämlich dort, wo sich das Sein der Ordnung der Welt entzieht und im Vollzug dieses Entzugs stets eine affizierende Kraft ausübt.

Die *beziehende* Kraft des Seins wird also von Heidegger innerhalb einer Explikation der Lichtung berücksichtigt; was jedoch fehlt, ist eine Besprechung der konkreten Selbstbezüge des Menschen bzw. Subjekts. Die hermeneutische, auf die Bezüge zielende Dimension, von der *Sein und Zeit* noch getragen ist, wird nach der Kehre als Folge der veränderten Perspektivierung vom Dasein zum Sein aufgegeben. Heidegger analysiert nicht mehr, inwiefern Subjekte im Moment ihrer Ausgesetztheit gegenüber ontologischen Kräfteverhältnissen *als* Subjekte und das heißt

als Handelnde¹³, Verantwortung übernehmende und sich selbst verstehende Wesen konstituiert werden. Es wird nicht mehr berücksichtigt, dass der Mensch nicht nur ontologischen Kräfteverhältnissen unterworfen ist, sondern im Vollzug einer solchen Unterwerfung immer auch Fähigkeiten und Vermögen ausbildet. Die Reichweite dieses Problems lässt sich beispielhaft am Phänomen der Handlungsfähigkeit verdeutlichen. Vor dem Hintergrund einer Auslegung von Wahrheit als Offenheit des Seins kommt Heidegger nämlich auf die Freiheit zu sprechen. Ist in *Sein und Zeit* noch von der Freiheit im Sinne der eigentlichen Existenz des Daseins die Rede, löst Heidegger nach der Kehre den Freiheitsbegriff vom Dasein ab. Das „Wesen“ der Freiheit liegt nun in der Unverfügbarkeit und Unbestimmtheit, im „Sein-lassen von Seiendem“ (1930: 188). Während in der Daseinsanalyse Freiheit noch als Handlungsfähigkeit und damit als aktives Vermögen thematisiert wird, spielt nach der Kehre ausschließlich die passive Dimension der Freiheit eine Rolle. So schreibt Heidegger in seinem Aufsatz *Vom Wesen der Wahrheit*: „Das auf das Wesen der Wahrheit hin erblickte Wesen der Freiheit zeigt sich als die Aussetzung in die Entborgenheit des Seienden.“ (1930: 189) Mit dieser argumentativen Geste schneidet Heidegger den Freiheitsbegriff nicht nur vom Subjekt, sondern auch von der Komponente der Handlungsfähigkeit ab. Freiheit ist nicht mehr das Vermögen eines Subjekts eine bestimmte Handlung zu vollziehen oder eine konkrete Verantwortung zu übernehmen; die Freiheit beruht lediglich noch in der „Aussetzung“ von Bestimmtheit. Positiv ausgedrückt ist der Mensch befähigt, sich auf die Welt hin zu öffnen und Aussagen über die Welt zu artikulieren (vgl. Nancy 2016: 57). Heidegger gelingt es mit diesem Zug zwar, sich von der Vorstellung der Freiheit als Autonomie zu lösen, da Freiheit nicht mehr mit der Selbstbestimmung des Subjekts gleichgesetzt wird und auch nicht mehr durch eine Instanz im Inneren des Subjekts bedingt ist. Der Preis dafür liegt jedoch in der Abstraktion von jeder Vollzugsdimension von Freiheit: Es ist nicht mehr klar, wie sich der Begriff der Handlungsfähigkeit mit demjenigen der Freiheit zusammenführen lässt. Heidegger begreift Freiheit als etwas, das den Menschen in seiner Ausgesetztheit erscheinen lässt; dieser Erkenntnis schließt sich aber nicht mehr die Frage an, inwiefern dieses Lassen auf eine Tätigkeit verweist. Der Explikation des Lassens als Entzugsmoment der Freiheit folgt keine Neubestimmung von Handlungsfähigkeit als Bezugsmoment.

Auch die hermeneutischen Bezugsmomente des Menschen, die auf dessen Selbstverständnis zielen, geraten nach der Kehre aus dem Blick der Untersuchungen. Heidegger widmet sich nicht mehr der Frage, inwiefern sich der Mensch als ein solches Wesen interpretiert, das dem Sein ausgesetzt ist. In meiner Auseinandersetzung mit der Hermeneutik Ricœurs und Taylors wird ersichtlich, dass es Sein

13 Das Verschwinden des Handelns sieht Thomä als ein durchgängiges Problem der Spätphilosophie Heideggers. So schreibt er, dass „nach 1933 der Handelnde zum gebrannten Kind geworden ist“ (Thomä: 1990: 651).

nur als „interpretiertes Sein“ gibt. Beide Autoren vertreten die These, dass ontologische Kräfteverhältnisse an die Interpretation durch Subjekte gebunden sind. Die durch eine Fokussierung auf das Sein bedingte Vernachlässigung der ontischen Ablagerungen des Seins in Heideggers Denken nach der Kehre¹⁴ wird von der Hermeneutik durch die Berücksichtigung des Selbstverständnisses der Subjekte wieder eingeholt. Selbstverständnis wird dann als Effekt der Ausgesetztheit gegenüber – zugleich auf eine praktische Ebene transformierten – ontologischen Kräfteverhältnissen begriffen. Identität lässt sich im Anschluss daran als Effekt eines vorausgehenden Unterwerfungsprozesses und nicht als ursprüngliche Eigenschaft von Subjekten auslegen. So kann demonstriert werden, wie eine Hermeneutik von der Subjektkritik des späten Heidegger profitiert und nicht fallen gelassen werden muss.

3.1.4 Die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt und das Problem der Einheit

Auch wenn Heidegger dem Subjekt innerhalb der ontologischen Analyse keinen Ort mehr zuzuweisen vermag, existieren auch nach der Kehre Stellen innerhalb seines Werkes, an denen der Subjektbegriff aufgegriffen wird. Es zeigt sich an diesen Orten, wie das Subjekt als dezentriertes und dem Sein ausgesetztes gedacht werden kann. Ein Beispiel dafür ist die Art und Weise, wie Heidegger die Stellung von Subjekt und Objekt versteht:

„Subjektivität und Objektivität gründen ihrerseits schon in einer eigentümlichen Offenbarkeit des ‚Seins‘ und des ‚Menschenwesens‘. Sie legt das Vorstellen auf die Unterscheidung beider als Objekt und Subjekt fest. Diese gilt seitdem als absolut und bannt das Denken ins Ausweglose. Eine Ansetzung des ‚Seins‘, die das ‚Sein‘ aus der Rücksicht auf die Subjekt-Objekt-Beziehung nennen möchte, bedenkt nicht, was sie schon an Fragwürdigem ungedacht lässt.“ (1955: 408)

14 Diese Konzentration auf das Sein lässt sich etwa im *Brief über den Humanismus* vernehmen: „So kommt es denn bei der Bestimmung der Menschlichkeit des Menschen als der Ek-sistenz darauf an, dass nicht der Mensch das Wesentliche ist, sondern das Sein als die Dimension des Ekstatischen der Ek-sistenz.“ (1946a: 333f.) Eine noch drastischere Formulierung findet sich in einer Vorlesung zu Nietzsche: „Das Dasein im Menschen“ ist das Wesen, das dem Sein selbst gehört, in welches Wesen jedoch der Mensch gehört, so zwar, dass er dieses Sein zu sein hat. Das Da-sein geht den Menschen an. Als sein Wesen ist es je das seine, dasjenige, dem er gehört, aber nicht das, was er selbst als sein Gemächte schafft und betreibt.“ (NII: 323)

Nur weil Subjekte bereits in die Offenheit des Seins eingelassen sind, können ihnen Objekte erscheinen, die sie begrifflich klassifizieren können. Das „Ausweglose“ ist die mit der Metaphysik verbundene Setzung des Subjekts als in der Welt vorkommende und sich selbstbestimmende Substanz. Die Metaphysik interpretiert die erst durch eine ontologische Öffnung ermöglichte Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt als *ursprünglich* gesetzte und verstellt dadurch die Möglichkeit einer ontologischen Situierung des Menschen. Heideggers Kritik an der Metaphysik lautet, dass die Differenz *zwischen* Subjekt und Objekt, d.h. diejenige Kraft, die erst Subjekt und Objekt erscheinen lässt, verkannt und verleugnet wird: „Vielmehr ist der Mensch zuvor in seinem Wesen ek-sistent in die Offenheit des Seins, welches Offene erst das ‚Zwischen‘ lichtet, innerhalb dessen eine ‚Beziehung‘ vom Subjekt zum Objekt ‚sein‘ kann.“ (1946a: 350) Das Sein als das Offene, in dem der Mensch erscheint, ist die Räumlichkeit, die Öffnung des Raumes, welche die Bedingung für die Begegnung eines Subjekts mit anderen Subjekten und Objekten ist. Im Gegensatz zu Kant, für den der Raum eine Anschauungsform und damit Teil der Subjektivität des Subjekts ist, ist Räumlichkeit für Heidegger ein ontologisches Phänomen, das nicht zur Struktur des Subjekts gehört. Subjekte existieren, weil sie Kräfteverhältnissen ausgesetzt sind, über die sie nicht verfügen und aus dessen Horizont heraus sie ihr Denken und Handeln vollziehen.

An dieser Stelle kann schon einmal vorgegriffen werden und auf den später entfalteten Unterschied zwischen Heidegger und der Dekonstruktion zu sprechen gekommen werden. Die wesentliche Diskrepanz beruht darin, dass die Dekonstruktion das „Zwischen“ nicht als bloß ontologisch charakterisiert, sondern das alteritäre Moment der Situierung herausstreckt. Das Zwischen verweist bei Heidegger auf die symmetrische Bewegung des Seins; die Dekonstruktion untersucht im Gegensatz dazu die Nicht-Identität einer Affizierung, die das Subjekt erst in eine solche Position entlässt, in der ihm ein Objekt erscheinen kann. Der Übergang von der Symmetrie des Seins, um deren Verteidigung es Heidegger geht, zur Asymmetrie der Alterität ist notwendig, um ein heteronomes Subjektverständnis zu entwickeln. Bereits in meiner Lektüre von *Sein und Zeit* hat sich ergeben, dass die Einheit der Sorgestruktur und die Rolle des Gewissens eine Explikation heteronomer Subjektivität blockieren (vgl. Kap. 2.3.1-2.3.3). Nach der Kehre verschärft Heidegger zwar seine Subjektkritik, indem das Dasein nicht mehr länger durch eine innere Instanz (das Gewissen) gegründet wird; jedoch bleibt er der Logik der Symmetrie treu und kann dadurch den asymmetrischen Charakter des Konstitutionsprozesses nicht offenlegen.

Die Probleme eines Insistierens auf der einheitlichen Struktur des Seins treten auch im Zusammenhang mit Heideggers Selbstkritik an der ontisch-ontologischen Differenz, wie sie in *Sein und Zeit* eingeführt wurde, zutage. Heidegger ist nach der Kehre der Überzeugung, dass die Einführung der *Differenz* zwischen Sein und Seiendem zwar eine notwendige Abzweigung auf dem Weg zur Ausarbeitung der

Seinsfrage war, der Gang der philosophischen Untersuchung jedoch wieder zurück zur *Einheitlichkeit* führen muss. Es ist dabei ironisch, dass gerade die fragmentarischen und oft kryptisch wirkenden *Beiträge zur Philosophie*, die als eine Art zweites Hauptwerk nach *Sein und Zeit* gelten, diesen Gedanken in aller Deutlichkeit nach außen tragen:

„Deshalb bedurfte es im Versuch der Überwindung des ersten Ansatzes der Seinsfrage in ‚Sein und Zeit‘ und seiner Ausstrahlungen (‘Vom Wesen des Grundes‘ und Kantbuch) der wechselnden Versuche, der ‚ontologischen Differenz‘ Herr zu werden, ihren Ursprung selbst und d.h. ihre echte Einheit zu fassen. [...] Mit anderen Worten, diese Unterscheidung wird gerade zur eigentlichen Schranke, die ein Fragen der Seynsfrage verlegt, sofern versucht wird, unter Voraussetzung des Unterschiedes von diesem weiter nach seiner Einheit zu fragen. Diese Einheit kann immer nur der Widerschein des Unterschiedes bleiben und niemals in den Ursprung führen, von dem aus diese Unterscheidung als nicht mehr ursprüngliche erscheinen werden kann.“ (BP: 250)

Während die Einheit der Daseinsanalyse in *Sein und Zeit* über die Sorge garantiert werden sollte, ist das Sein nach der Kehre selbst die Einheit, die als ursprüngliche Erfahrung des Menschen zur Sprache gebracht wird. Nach Heidegger entspringt die ontisch-ontologische Differenz als *Differenz* der einheitlichen Struktur des Seins; sie ist dieser nachgeordnet und kann daher – sofern sie als Differenz analysiert wird – nicht zur Einheit des Seins führen. Exakt hierin liegt der Unterschied zwischen Heidegger und der Dekonstruktion: Während Heidegger die Probleme von *Sein und Zeit* durch eine verstärkte Fokussierung auf eine Explikation der symmetrischen und einheitlichen Struktur des Seins zu lösen versucht, verfolgt die Dekonstruktion die differentielle Bewegung der ontisch-ontologischen Differenz. Sie weist die alteritäre Struktur dieser Differenz auf und vermag *deshalb* eine Kritik und Neubestimmung des metaphysischen Subjekts zu leisten, die über Heidegger hinausgeht. Ich möchte aus diesem Grund argumentieren, dass das Festhalten an der Suche nach einer Einheit, aus dessen Ursprung die Differenz entspringt, die Entfaltung des subjektkritischen Potenzials von Heideggers Philosophie nach der Kehre blockiert. Ein Verständnis heteronomer Subjektivität muss den differentiellen Charakter der Subjekte gründenden Entzugsmomente aufdecken, indem es die Perspektive von der Einheit zur Alterität verschiebt.

Es ist vor allem das Denken Emmanuel Levinas', welches seine Kraft aus einer Kritik an der symmetrischen und einheitlichen Struktur der Ontologie schöpft. Für Levinas stellen Heideggers Schriften den Höhepunkt innerhalb einer Geschichte der westlichen Philosophie dar, die im Zuge einer Ontologie den Anderen auf den Selben und damit Andersheit auf Selbstheit reduziert. Ein Ausbruch aus dem Regime der Ontologie besteht für Levinas jedoch nicht in der Verteidigung eines radikalen Außen, sondern in einer Überschreitung des Seins, die seinen Weg von „innen“

nimmt. Der Andere befindet sich an der Grenze des Seins und entzieht sich dem Sein zugleich unendlich. Durch die Einführung einer solchen Grenzfigur gelingt es Levinas mit der heideggerschen Einheitlichkeit des Seins zu brechen, ohne auf ein ontologisches Außen, das sich jenseits jeder menschlichen Erfahrung befindet, zurückzugreifen. Eine solche Möglichkeit der Überschreitung lässt sich in Heideggers Philosophie nicht mehr erspähen. Mit Levinas wird die einheitliche Struktur der Ontologie aufgesprengt, indem sie auf eine alteritäre Erfahrung hin geöffnet wird, die das Subjekt als ausgesetztes und heteronomes einsetzt.

3.2 DIE EXPLIKATION DER ENTZUGSMOMENTE: AB-GRUND, GABE UND EREIGNIS

Bis jetzt habe ich zur Sprache gebracht, wie es Heidegger gelingt, das Sein – und damit Temporalität als Sinn von Sein – vom Dasein zu lösen und als ein solches *Entzugsmoment* zu denken, das im Moment des Bezugs den Menschen als Menschen erscheinen lässt. Die Konstitution des Menschen innerhalb des Seins und die sich dadurch eröffnende – wenn auch von Heidegger nicht realisierte – Möglichkeit, Subjektivität als ausgesetzt und damit als heteronom zu denken, werden in Heideggers Philosophie nach der Kehre durch die Figuren des Ab-grunds, der Gabe und des Ereignisses schärfer gefasst. Ich möchte in diesem Unterkapitel zunächst die These vertreten, dass eine phänomenologische Erschließung des heteronomen Konstitutionsprozesses von Subjektivität an Heideggers Figur des Ab-grunds anschließen kann. Die Dekonstruktion führt aus, wie der Konstitutionsprozess von Subjektivität in die gründende und entgründende Bewegung des Ab-grunds eingeschrieben werden kann. Die Figur des Ab-grunds spielt somit *die entscheidende Rolle*, um die (abstrakte) ontologische Analyse Heideggers in eine Freilegung heteronomer Subjektivität zu überführen. Die Phänomene der Gabe und des Ereignisses explizieren dann die gründende Kraft des Ab-grunds genauer. Indem das Ereignis als ungeschichtliche Struktur der Geschichte interpretiert wird, kann eine Entbindung von Temporalität und Geschichtlichkeit in Heideggers Philosophie nach der Kehre ausgemacht werden. Entbunden werden die temporale Dimension des Ab-grunds und die Gabe des Seins von der Kontingenz historischer Prozesse. Das Sein gibt sich in verschiedenen historischen Epochen zwar auf unterschiedliche Weise dem Menschen hin; der Mensch ist dem Sein aber stets ausgesetzt. Diese quasi-ahistorische und quasi-universalistische These ist ein integrales Moment eines heteronomen Subjektverständnisses.

3.2.1 Die Figur des Ab-grunds

In meiner Auseinandersetzung mit Heideggers Selbstkritik an der Daseinsanalyse von *Sein und Zeit* hat sich bereits ergeben, dass Temporalität nicht mehr länger als Zeitlichkeit des Daseins, sondern als Bezugs- und Entzugsmoment gedacht werden muss. Es stellt sich somit die Aufgabe einer angemessenen Thematisierung der doppelten Bewegung von Entzug und Bezug. Wie kann nun aber Temporalität als Sinn von Sein eine gründende Funktion in Bezug auf den Menschen ausüben? Der Prozess des „Lichtwerdens des Daseins“ muss genauer unter die Lupe genommen werden. Es soll sich zeigen, dass mithilfe der Figur des Ab-grunds die gründende Kraft der Temporalität und die Ausgesetztheit des Menschen gegenüber ontologischen Kräfteverhältnissen artikuliert werden kann.

Heidegger leitet die Explikation der Figur des Ab-grunds ein, indem er zunächst die Frage nach dem Grund, d.h. dem Gründungsmoment, von Sein stellt. Der Begriff des Grundes verdankt seine Stellung innerhalb der modernen Philosophie vor allem Leibniz und ist Teil der neuzeitlichen Subjektpphilosophie. Das Subjekt stellt innerhalb dieser Philosophie die zentrale Gründungsfigur dar, mit der die Rechtferdigung des philosophischen Wissens fundiert wird. Im Verlauf einer Kritik an dieser Tradition arbeitet sich Heidegger an der Rolle des Grundes ab. Diese Abarbeitung ist zugleich eine Neuauslotung des Grundes in Hinblick auf eine ontologische Analyse und zeigt das Potenzial der Destruktion an, metaphysische Begriffe nicht einfach zu verwerfen, sondern innerhalb eines anderen Denkens neu auszulegen. Im Gegensatz zu den beiden im vorherigen Abschnitt erörterten Begriffe der Wahrheit und der Lichtung behandelt Heidegger mit dem Grund einen philosophischen Terminus, der sich – aufgrund seines Verweises auf den *begründenden* Charakter der Metaphysik – auf den ersten Blick nicht mit einer Explikation des Sinns von Sein in Einklang bringen lässt. Dass dies nur *scheinbar* der Fall ist, soll im Folgenden ersichtlich werden.

Heideggers Ausgangspunkt ist die Frage, inwiefern sich Sein als Grund denken lässt. Weil das Sein nicht als Seiendes interpretiert werden darf, kann es nicht durch etwas begründet werden, das ihm äußerlich ist. Es darf nicht als Wirkung einer Ursache gelten und steht somit nicht in einem Kausalzusammenhang mit einem Seienden. Heideggers These ist, dass das Sein ein Grund ist, der nicht mehr durch einen weiteren Grund gegründet ist *und* der auch nicht im Sinne eines Fundaments wirkt. Das Sein ist nicht Grund einer ersten, alles Seiende bedingenden Ursache. Das Sein hat keinen Grund, fungiert aber gründend, indem es der Grund ist, der Seiendes als Seiendes erscheinen lässt:

„Sein und Grund gehören zusammen. Aus seiner Zusammengehörigkeit mit dem Sein als Sein empfängt der Grund sein Wesen. Umgekehrt waltet aus dem Wesen des Grundes das

Sein als Sein. Grund und Sein („sind“) das Selbe, nicht das Gleiche, was schon die Verschiedenheit der Namen ‚Sein‘ und ‚Grund‘ anzeigen. Sein ‚ist‘ im Wesen: Grund. Darum kann Sein nie erst noch einen Grund haben, der es begründen sollte.“ (SG: 76)

Heidegger setzt die Wörter „sind“ und „ist“ in Anführungszeichen, weil er ihre metaphysische Konnotation sichtbar machen möchte, durch die Grund und Sein leicht als Seiendes kategorisiert werden können. Sein und Grund „sind“ gerade nicht, weil sie Seiendes, das „ist“, erst begründen, d.h. konstituieren. Der temporale Charakter des Seins verhindert die Auslegung des Seins als Gründungsfigur. Philosophisch ist es auch nicht ausreichend, die gründende Kraft des Seins zu verschieben, indem der Prozess der Gründung als in sich brüchig gedacht wird. Heideggers Schritt ist radikaler: Die traditionelle philosophische Interpretation des Seins als Gründungsfigur wird destruiert, indem die Gründung nichts anderes als ihre Entgründung, ihr Entzug *ist*.

Angesichts des soeben entfalteten Arguments vollzieht Heidegger eine typische dekonstruktive Geste: Die Unmöglichkeit (der Gründung) ist die Bedingung ihrer Möglichkeit. In anderen Worten: Der Entzug ist ein konstitutives Moment des Bezugs. Der dekonstruierte Grund ist somit der Ab-grund: „Demgemäß bleibt der Grund vom Sein weg. Der Grund bleibt ab vom Sein. Im Sinne solchen Ab-bleibens des Grundes vom Sein ‚ist‘ das Sein der Ab-Grund. Insofern das Sein als solches in sich gründend ist, bleibt es selbst grundlos. Das ‚Sein‘ fällt nicht in den Machtbereich des Satzes vom Grund, sondern nur das Seiende.“ (SG: 76f.) Das Sein ist der Grund, der in seiner Anwesenheit abwesend ist und deshalb als „Ab-Grund“ fungiert. Die Figur des Ab-grunds soll den gründenden Charakter des Seins anzeigen, der nicht im Sinne der Tradition der abendländischen Philosophie als Fundament gedeutet werden darf.¹⁵ Das Sein ist ein Grund, der sich selbst im Moment seiner Gründung wieder entzieht und somit den vollständigen „Erfolg“ der Gründung verhindert. Der Ab-grund legt deshalb kein festes Fundament. Dass das Sein in nichts anderem als in sich selbst gründet, ist eine der zentralen Einsichten Heideggers nach der Kehre (vgl. Rosales 1984: 252). Sein und Grund sind nicht präsent, da sie sich einem objektivierenden Zugriff entziehen. Der Grund ist Ab-grund, weil er vor seiner eigenen Gründung zurückweicht – das Sein ist Verbergen, da es sich bei seiner Entbergung immer wieder verbirgt: „Sein hat sein Eigenes im Sichentbergen.

15 Nach Marchart (2010; 2013) vertritt Heidegger einen „Postfundamentalismus“, der von einem „Antifundamentalismus“ abgrenzen ist, dem es schlicht um die Verneinung eines jeden Grundes geht. Der Postfundamentalismus negiert nicht den Sinn des Begriffs „Grund“, sondern begreift selbigen als „Ab-grund“, der sich einer letzten, fundamentalistischen Gründung entzieht, jedoch immer wieder partielle Gründungen vornimmt. Hiermit ist gemeint, dass Gründung ein *notwendiges* Moment ist, das allerdings immer wieder problematisiert und verschoben werden kann und sich somit als *kontingent* erweist.

Sein ist nicht zuvor etwas für sich, das dann erst ein Sichentbergen bewerkstelltigt. Sichentbergen ist keine Beschaffenheit des Seins, sondern: Sichentbergen gehört in die Eigenschaft des Seins.“ (SG: 102)¹⁶ Der Ab-grund ist der Name für die gründende und entgründende, konstituierende und dekonstituierende Kraft des Seins, um dessen Explikation sich Heideggers Schriften nach der Kehre drehen.¹⁷ Die Figur des Ab-grunds illustriert, wie sich Temporalität, Entzug und Gründung phänomenologisch vereinbaren lassen, indem die temporale Dimension des Entzugs als ein solcher Grund gedacht wird, der die Menschlichkeit des Menschen konstituiert.

Mit der Figur des Ab-grunds und der damit verbundenen Temporalisierung des metaphysischen Begründungsmoments gelingt es Heidegger, eine wesentliche Bewegung freizulegen, an die ein heteronomes Subjektverständnis anschließen kann. Die Einschreibung des Subjektbegriffs in die Bewegung des Ab-grunds wird von Heidegger selbst jedoch nicht vorgenommen. Ich werde in den folgenden Kapiteln dieser Arbeit ausführen, auf welch unterschiedliche Weise die dekonstruktiven Autoren an die Freilegung des Ab-grunds anknüpfen, indem sie die Subjektivität konstituierenden Entzugsmomente als ab-gründig interpretieren. Um diesen Schritt in seiner ganzen Konsequenz zu unternehmen, bedarf es jedoch noch einer weiteren Wendung, die Heidegger nicht vorgenommen hat. Es gilt, den Ab-grund aus der ontologischen Bewegung der Symmetrie herauszulösen und nachzuweisen, dass Sein und Grund von einer Differenz durchzogen sind, die ihre Anwesenheit und Abwesenheit gleichermaßen bedingt. Diese Differenz ist nicht Teil der Struktur von Sein und Grund, sondern ihr konstitutives Außen. Sie ist der *alteritäre* Zug der ab-gründigen Bewegung, in welche der Subjektbegriff überführt werden muss. Dekonstruktion und Hermeneutik nehmen die ontisch-ontologische Differenz ernster als es Heidegger nach der Kehre tut, indem sie daran erinnern, dass sich das Ontologische immer ontisch sedimentiert, d.h. dass Entzugsmomente zugleich Bezugsmomente sind. Die Namen für diese Subjektivität produzierenden, ab-gründigen Entzugs- und Bezugsmomente sind Spur und Ruf des Anderen (Levinas), Différance (Derrida) und Wissens- und Machtverhältnisse (Foucault). Die hermeneutischen Arbeiten Ricœurs und Taylors führen dann aus, inwiefern sich die Perspektive des Subjekts – und mit ihr die Komponenten des Selbstverständnisses und der Selbstan-

-
- 16 Laut Heidegger wird das Zusammenfallen von Sein und Grund erstmals und letztmals bei Heraklit erörtert, indem es den Namen „Logos“ erhält: „Logos nennt den Grund. Logos ist Anwesen und Grund zumal. Sein und Grund gehören im logos zusammen. Der logos nennt diese Zusammengehörigkeit von Sein und Grund.“ (SG: 161)
- 17 Vattimo (1980: 301) bringt das Paradox des Grundes zum Ausdruck und spricht zu Recht von einer „Rehabilitierung Heideggers als Vertreter eines *Denkens ohne Grund*, für das ‚das Sein als Grund fahren lassen‘ keineswegs ein Freiwerden für den Sprung in den Abgrund bedeutet: es heißt vielmehr, unverzüglich und grundlos, ohne jedes Ungesagte, dem Satz vom Grund entsprechen“.

terpretation – wieder innerhalb der Bewegung zwischen Bezug und Entzug, d.h. Gründung und Entgründung, situieren lässt.

3.2.2 Die ab-gründige Gabe

Heteronome Subjektivität bedeutet bis jetzt, Subjekte als ab-gründig zu begreifen, da sie Kräfteverhältnissen ausgesetzt sind, die sich ihrer Verfügung entziehen und sie im Moment ihres Entzugs gründen. Im Folgenden soll es um die Implikationen des Ab-grunds in Hinblick auf eine Freilegung der Entzugsmomente von Subjektivität gehen. Im letzten Abschnitt wurde bereits angesprochen, dass Sein – im Gegensatz zu Seiendem – nicht „ist“. Der Satz „Es ist Sein“ ist vor diesem Hintergrund irreführend.¹⁸ Aus diesem Grund muss Heidegger das Phänomen des Seins – die Tatsache, dass der Mensch in der Lichtung des Seins existiert und dass Sein für ihn erfahrbar ist – anders zur Sprache bringen. Dieses Unterfangen kommt in der Transformation des Satzes von „Es ist Sein“ zu „Es gibt Sein“ zum Ausdruck. Heidegger möchte das Sein im Sinne einer ab-gründigen Gabe verstehen. Sein ist nicht, Sein gibt es:

„Das ‚es gibt‘ [wird] gebraucht, um vorläufig die Redewendung zu vermeiden: ‚das Sein ist‘; denn gewöhnlich wird das ‚ist‘ gesagt von solchem, was ist. Solches nennen wir das Seiende. Das Sein ‚ist‘ aber gerade nicht ‚das Seiende‘. Wird das ‚ist‘ ohne nähere Auslegung vom Sein gesagt, dann wird das Sein allzuleicht als ein ‚Seiendes‘ vorgestellt nach der Art des bekannten Seienden, das als Ursache wirkt und als Wirkung gewirkt ist.“ (1946a: 334)

Der Ausdruck „Es gibt Sein“ benennt zunächst nichts anderes, als den Vorgang des Anwesens, des Erscheinen von Sein. Für das Sein kann kein Grund angegeben werden, da es ja selbst der – stets vor sich zurückweichende – Grund ist. Jedoch ist auch dieser Ausdruck nicht von möglichen Missverständnissen befreit, weil er im nächsten Schritt einen Geber erwarten lässt, der das Sein gibt und sich folglich vom Sein unterscheiden muss. Das „Es“ in „Es gibt Sein“ ist aber nichts anderes als das Sein selbst: „Das ‚es‘, was hier ‚gibt‘, ist das Sein selbst. Das ‚gibt‘ nennt jedoch das gebende, seine Wahrheit gewährende Wesen des Seins. Das Sichgeben ins Offene mit diesem selbst ist das Sein selber.“ (1946a: 334) Sein als von den Ekstasen der dreidimensionalen Zeit durchzogen kann niemals ein Gegenstand sein, der ge-

18 Heidegger weist allerdings in einem „Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag *Zeit und Sein*“ (1962b: 47-49) selbst darauf hin, dass dieses „ist“ nicht notwendigerweise im Sinne eines Vorhandenseins zu deuten ist. Anhand zweier Gedichte von Trakl und Rimbaud gibt er Beispiele für einen nicht-metaphysischen Gebrauch von „Es ist“ in der Dichtung.

geben wird. Sein kann sich nur selbst geben, indem es in die Unverborgenheit, in die Lichtung tritt. Aus diesem Grund kann das Phänomen des Seins nur als ein sich stets gebender und im Vollzug des Gebens zurückhaltender Prozess gedacht werden.

Der Empfänger der Gabe des Seins ist der Mensch. Der Mensch wird als Mensch konstituiert, indem sich ihm das Sein hingibt:

„Der Mensch innestehend im Angang von Anwesenheit, dies jedoch so, dass er das Anwesen, das Es gibt, als Gabe empfängt, indem er vernimmt, was im Anwesenlassen erscheint. Wäre der Mensch nicht der stete Empfänger der Gabe aus dem ‚Es gibt Anwesenheit‘, erreichte den Menschen nicht das in der Gabe Gereichte, dann bliebe beim Ausbleib dieser Gabe Sein nicht nur verborgen, auch nicht nur verschlossen, sondern der Mensch bliebe ausgeschlossen aus der Reichweite des: Es gibt Sein. Der Mensch wäre nicht Mensch.“ (1962a: 16f.)

In diesem Zitat – und das ist in Heideggers Spätwerk gewiss nicht immer der Fall – lässt sich die Bewegung der ontisch-ontologischen Differenz vernehmen: Das Ontologische gibt es nur, weil es sich immer als Ontisches hingibt. Weil es Sein nur gibt, weil es *dem Menschen* gegeben wird, d.h. für den Menschen erfahrbar ist, muss die ontologische Analyse der Gabe des Seins – sofern sie die Bewegung des Gebens zur Sprache bringen will – auch den Akt des Empfangens berücksichtigen. Das Sein ist das Entzugsmoment des Menschen, weil es zugleich Bezugsmoment ist, d.h. den Menschen als Menschen erscheinen lässt. Im Moment seines Gebens konstituiert es den Menschen, indem es sich ihm hingibt.¹⁹

Dass das Sein dem Menschen seine Menschlichkeit reicht, bedeutet, dass es ihm im Moment seiner Berührung Existenz verleiht. Dem Sein kommt dabei die Vergabe von Existenz immer schon zu; sie ist Teil seines Wesens. In anderen Worten: Im Phänomen des Seins ist der Umschlag des Entzugs in den Bezug immer schon angelegt. Jean-Luc Nancy bringt diesen Gedanken wie folgt zum Ausdruck: „Das Sein ist nicht – man muss darauf insistieren – der Geber der Gabe [...]. Das Sein ist die Gabe selbst, oder: Das Sein ist von der Art des Sein-lassens, wie es auch ‚die Lichtung‘ ist, das heißt wie es das Existierende ek-sistiert: Es ‚gibt‘ ihm also nicht die Existenz, es ist selbst die Transitivität des Ek-sistierens.“ (Nancy 2014c: 123) Dass das Wesen des Menschen die Existenz ist und dass es von der Struktur der Temporalität durchdrungen ist, ist ein Effekt der Gabe des Seins. Auch beim späten Heidegger ist der Mensch – obgleich der Subjektbegriff konsequent ausgespart wird –

19 Jean-Luc Marion (1996) interpretiert die Gabe des Seins an den Menschen auch als Ruf: Während in der Daseinsanalyse von *Sein und Zeit* das Dasein sich selbst ruft, ist es nach der Kehre das Sein, das den Menschen anruft und ihm Existenz „gibt“. Anhand dieser Interpretation zeigt sich, wie Heidegger zentrale Phänomene nach der Kehre aus der Daseinsanalyse löst und als Entzugsmomente neu bestimmt.

Teil der ontologischen Analyse. Die Unumgänglichkeit einer Berücksichtigung des Menschen bei einer Antwort auf die Frage, inwiefern es Sein gibt, treibt Heidegger jedoch nicht zu der Problemstellung, wie Subjektivität – und damit Handlungsfähigkeit, Verantwortung und Selbstverständnis – in der Ausgesetztheit des Seins konstituiert wird. Das Unterfangen von Dekonstruktion und Hermeneutik ist es demgegenüber, das Subjekt als Empfänger in die Bewegung der Gabe des Seins einzusetzen und zugleich die Ontologie auf ihre Alterität und damit auf die ethischen und praktisch-politischen Implikationen hin zu öffnen. Wie sich bereits an der Figur des Ab-grunds erwiesen hat, gilt es auch hier, den Weg Heideggers noch ein wenig weiter zu gehen.

3.2.3 Das Sein und das Ereignis

Die ab-gründige Gabe, die Sein und Zeit erscheinen lässt, nennt Heidegger ab dem Zeitpunkt seiner später unter dem Titel *Beiträge zur Philosophie* veröffentlichten fragmentarischen Textsammlung aus dem Jahre 1936 „Ereignis“. Erst die Einführung dieses Terminus erlaubt es, die temporale Dimension des Seins näher zu beschreiben. Das Ereignis lässt das Sein als Zeit und die Zeit als Sein erscheinen. Es bedingt, dass es beide Phänomene überhaupt *gibt*: „Was beide, Zeit und Sein, in ihr Eigenes, d.h. in ihr Zusammengehören, bestimmt, nennen wir: *das Ereignis*.“ (1962a: 24) Der Ereignisbegriff soll das Erscheinen von Zeit und Sein formal anzeigen (vgl. Denker 2011: 213). Das Ereignis ist nicht dasjenige, unter welches Sein und Zeit subsumiert werden, es beschreibt vielmehr die *Bewegung* des Anwesens von Sein und Zeit:

„Ereignis ist nicht der umgreifende Oberbegriff, unter den sich Sein und Zeit einordnen ließen. Logische Ordnungsbeziehungen sagen hier nichts. Denn, indem wir dem Sein selbst nachdenken und seinem Eigenen folgen, erweist es sich als die durch das Reichen von Zeit gewährte Gabe des Geschickes von Anwesenheit. Die Gabe von Anwesen ist Eigentum des Ereignens. Sein verschwindet im Ereignis. In der Wendung: ‚Sein als das Ereignis‘ meint das ‚als‘ jetzt: Sein, Anwesenlassen geschickt im Ereignen, Zeit gereicht im Ereignen. Zeit und Sein ereignet im Ereignis.“ (1962a: 27)

Der etwas unglückliche Gebrauch des Wortes „Eigentum“ deutet an, dass es Heidegger nicht ganz gelingt, die Sprache der Metaphysik zu vermeiden. Sein und Zeit „gehören“ natürlich *nicht* dem Ereignis. Das Ereignis ist nicht der Urknall, dem Sein und Zeit entspringen; vielmehr ist die Tatsache – das Faktum –, dass es Sein und Zeit überhaupt gibt, das Ereignis. Das Ereignis ist kein „Oberbegriff“ und keine „Ordnungsbeziehung“, da es in keinem hierarchischen oder relationalen Verhältnis zu Sein und Zeit steht. „Sein als das Ereignis“ bedeutet, dass das Anwesen von Sein

die Anwesenheit von Seiendem bedingt. Das Ereignen von Sein lässt Seiendes erst als Gegenwärtiges erscheinen. Wie Heidegger in einem Protokoll zu dem Vortrag *Zeit und Sein* vermerkt, sollte das Ereignis am besten als das „und“, als Relation zwischen Sein und Zeit begriffen werden: „Vielmehr ist das Ereignis so zu denken, dass es weder als Sein noch als Zeit festgehalten werden kann. Es ist gleichsam ein ‚neutrale tantum‘, das neutrale ‚und‘ im Titel ‚Zeit und Sein‘.“ (1962b: 52f.) Die schon im Kontext der Stellung von Subjekt und Objekt zum Vorschein gekommene Rede vom „Zwischen“ (vgl. Kap. 3.1.4) wird auch hier wieder von Heidegger bemüht, um eine terminologische Unterscheidung auszudrücken, die sich nicht auf einen gemeinsamen Ursprung zurückführen lässt. Das Zwischen lässt eine Prozessualität, eine „Schickung“ aufleuchten, die eine Komponente des Erscheinens von Sein und Zeit ist. Das Ereignis beschreibt den *Bezug* zwischen Zeit und Sein: Es ist die Wendung der Figur des Ab-grunds auf das Erscheinen von Zeit und Sein, d.h. der Name für die ab-gründige Dimension von Zeit und Sein. Zeit und Sein gibt es nur deshalb, weil sie nicht mit sich identisch und weil sie von einer Entzugsdimension durchdrungen sind. Dieser Entzug entstammt aber keinem (konstitutiven) Außen, sondern ist Teil ihrer Struktur. Das Ereignis ist das Un- von Zeit und Sein, es ist die Un-Zeit und das Un-Sein und somit dasjenige, welches die Identität von Zeit und Sein durchkreuzt und zugleich bedingt, dass es Zeit und Sein überhaupt gibt. Es gibt kein weiteres Phänomen, das Zeit und Sein konstituiert. Der Konstitutionsprozess von Zeit und Sein und ihr Erscheinen, ihre „Schickung“, sind dasselbe.

Die Pointe der gesamten Bewegung der Gabe des Ereignisses ist, dass der Mensch als ein Seiendes, das in der Lichtung des Seins existiert, an das Ereignen von Zeit und Sein gebunden ist. Der Mensch konstituiert sich erst in dem Moment, in welchem er vom Ereignen von Sein und Zeit berührt wird: „Sofern es Sein und Zeit nur gibt im Ereignen, gehört zu diesem das Eigentümliche, dass es den Menschen als den, der Sein vernimmt, indem er inne steht in der eigentlichen Zeit, in sein Eigenes bringt. So geeignet gehört der Mensch in das Ereignis.“ (1962a: 28) „Existenz“ ist der Seinsmodus des Menschen, der durch das Ereignen von Sein und Zeit ins „Werk gesetzt wird“²⁰. Wird der Mensch als ein solches Wesen verstanden, das in der Lichtung des durch das Ereignis geschickten Seins erscheint, so entgeht er der metaphysischen Charakterisierung im Sinne eines ontischen Fundaments, in

20 Ich spiele hiermit auf Heideggers Formulierung vom „Sich-ins-Werk-setzen der Wahrheit“ (1936: 59) in *Der Ursprung des Kunstwerkes* an. Dort behauptet Heidegger, dass sich Kunstwerke „ereignen“, indem sie in die Unverborgenheit (Aletheia) des Seins und der Zeit treten und damit den Charakter des Werkes erhalten. Die Analogie zwischen Mensch und Kunstwerk besteht in dem Sinne, dass beide durch das Ereignis erst als Seiende erscheinen.

dessen Ausgang alles andere Seiende erst begreifbar gemacht werden kann.²¹ Möglich wird es so, die *Asymmetrie* – die Nicht-Wechselseitigkeit – des heteronomen Konstitutionsprozesses zu erschließen. Auch wenn Heideggers Argumentationsgang abstrakt bleibt, weil er ausschließlich auf der ontologischen, von jeglicher ethischen, praxeologischen und politischen Implikation abstrahierenden Ebene verharrt, ist er der erste Philosoph, der die Ausgesetztheit des Menschen gegenüber etwas ihm Fremden zur Sprache bringt.

Um Heteronomie zu denken, muss aber auch demonstriert werden, wie das Verhältnis zwischen dem Ereignis und der Geschichte gedacht werden kann. Wenn es zum Phänomen des Subjekts gehört, heteronom zu sein und damit nicht über seine Subjektivität zu verfügen, kann das nicht nur für Subjekte einer spezifischen historischen Epoche gelten. Die Heteronomie von Subjekten und somit ihre Temporalität müssen von der Geschichtlichkeit entbunden werden. Das treibt die Argumentation zu der Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Ereignis und der Geschichte. Slavoj Žižek argumentiert, dass das Ereignis bei Heidegger der Name für die ungeschichtliche Struktur der Geschichtlichkeit ist.²² Ich möchte – über Žižek, der noch innerhalb einer dialektischen Bewegung verbleibt, hinausgehend – die These vertreten, dass genau diese unhistorische Dimension des Ereignisses die Möglichkeit für die Lösung der Temporalität von der Geschichtlichkeit ist. Das Ereignis ist unhistorisch, da es jede spezifische historische Interpretation von Zeit und Sein erst bedingt. Zu jedem historischen Zeitpunkt innerhalb der Geschichte der Metaphysik werden Zeit und Sein auf eine *unterschiedliche* Art und Weise *interpretiert*; das *Erscheinen*, d.h. die Gabe von Zeit und Sein als Ereignis, vollzieht sich jedoch immer *gleich*. Dass das Ereignis Zeit und Sein gibt, ist der quasi-ahistorische Haken der heideggerschen Ontologie. Geschichtlichkeit gibt es nur, weil die temporale Struktur des Ereignisses das Sein in die Geschichte entlässt. Im Umkehrschluss bedeutet

21 Vgl. 1957: 46: „Das Er-eignis ist der in sich schwingende Bereich, durch den Mensch und Sein einander in ihrem Wesen erreichen, ihr Wesendes gewinnen, indem sie jene Bestimmungen verlieren, die ihnen die Metaphysik geliehen hat.“

22 Žižek argumentiert im Einzelnen wie folgt: „Ereignis bedeutet, dass das Sein *nichts anderes ist als* das Chiaroscuro dieser Botschaften, *nichts anderes als* die Art ihrer Beziehung zum Menschen. Der Mensch ist endlich und das Ereignis ist es auch: Es ist die Struktur der Endlichkeit selbst, das Spiel von Lichtung und Verbogenheit mit nichts dahinter. „Es“ ist nur das unpersönliche es, ein „es gibt“. Hier wirkt eine unhistorische Dimension, doch dieses Unhistorische ist die formale Struktur der Historizität selbst.“ (Žižek 2014: 1211) Auf die ungeschichtliche, Geschichte erst ermöglichte Struktur des Ereignisses kommt auch Seu-Kyou Lee zu sprechen: „Das Ereignis ist, anders als das Dasein, nicht geschichtlich, weil das Ereignis als das Schickende ungeschichtlich ist. Vielmehr macht das Ereignis die Geschichte erst möglich.“ (Lee 2001: 160)

das zwar nicht, dass es Temporalität ohne Geschichtlichkeit gibt; Geschichtlichkeit ist aber *nicht die Bedingung* von Temporalität.

Dieser Gedanke kommt auch in Heideggers Rede von der Seinsgeschichte zum Ausdruck. Wie ich weiter oben ausgeführt habe (vgl. Kap. 3.1.1), bezieht sich der Titel „Seinsgeschichte“ nicht auf eine geschichtliche Abfolge, die verschiedene historische Ereignisse umfasst, sondern ist die *Struktur* der Geschichtlichkeit, die (konkrete) historische Ereignisse in Formation treten lässt: „Das Geschick ist das Wesen der Geschichte, d.h. das wesentliche Phänomen der Geschichte ist die *Schickung des Seins selbst*.“ (Lee 2001: 149) Die Seinsgeschichte ist in anderen Worten das Ungeschichtliche, welches die Geschichte „schickt“, durchzieht und sich als ihre ontologische Bedingung zugleich wieder ihr entzieht. Das Entlassen, die Schickung des Seins in die Geschichte zeigt an, dass die Geschichte auf ein temporales Moment verweist, welches ihr vorausgeht. Temporalität ist daher *nicht auf derselben Ebene* wie Geschichtlichkeit aufzuspüren – beide Begriffe verweisen *nicht wechselseitig* aufeinander. Aus diesem Grund lässt sich die These rechtfertigen, dass Heideggers Verständnis des Ereignisses auf eine Entbindung der Temporalität von der Geschichtlichkeit Bezug nimmt.

Diese Entbindung verbleibt in Heideggers Spätphilosophie freilich auf der abstrakten Ebene einer Seinsgeschichte. Es gilt sie, wie auch die Figur des Ab-grunds und der Gabe, auf die Ebene der Subjektivität konstituierenden Kräfleverhältnisse und damit der Praxis zu transformieren, um sie für ein Verständnis heteronomer Subjektivität fruchtbar zu machen.²³ Dekonstruktion und Hermeneutik knüpfen an die Entbindung der Temporalität von der Geschichtlichkeit an, indem sie den Konstitutionsprozess von Subjektivität als temporales Phänomen interpretieren, das nicht an einen kontingenaten geschichtlichen Moment gebunden ist. Auch wenn dieser Konstitutionsprozess immer in einem spezifischen historischen Kontext abläuft, kann Subjektivität gar nicht anders als heteronom und das heißt temporal interpretiert werden. Es gibt keine Epoche und keine Kultur, in der es Subjekte gibt, die ursprünglich selbstbestimmt und sich selbst transparent sind, auch wenn das Selbstverständnis neuzeitlicher Subjekte auf Autonomie beruht. Für das Phänomen der Subjektivität ist Heteronomie konstitutiv. Das ist darunter zu verstehen, wenn ich den heteronomen Konstitutionsprozess von Subjektivität als quasi-ahistorisch bezeichne.²⁴

23 Eine hermeneutische, auf das Verfahren der Interpretation angelegte Auslegung von Heideggers Ereignisbegriff schlägt Vattimo vor: „Die Ontologie ist nichts anderes als eine Interpretation unserer Kondition oder unserer Situation, da das Sein nichts außerhalb seines ‚Ereignisses‘ ist, das in seinem und in unserem Geschichtlichwerden geschieht.“ (Vattimo 1990: 7)

24 Auch die Philosophie Alain Badious, die sich weder der Dekonstruktion noch der Hermeneutik zurechnen lässt, kann als ein Versuch interpretiert werden, das Phänomen des

3.3 KRITIK UND AFFIRMATION DES HUMANISMUS

In den übrigen Abschnitten dieses Kapitels möchte ich ausführen, inwieweit die zumeist auf einer abstrakten ontologischen Ebene verbleibende Freilegung von Entzugsmomenten von Heidegger an einigen Stationen seines Werkes wieder mit einer Analyse des Umschlags der Entzugs- in Bezugsmomente verbunden wird. Auch wenn in den Texten durchgängig die Explikation der Seinsfrage im Vordergrund steht, deutet Heidegger an verschiedenen Stellen in seinen Arbeiten an, wie sich traditionelle metaphysische Begriffe durch eine ontologische Analyse neu ausrichten lassen. Das soll nun anhand der Phänomene des Humanismus, der Geschichte und der Sprache erörtert werden. Vergessen werden darf dabei jedoch nicht, dass dem Subjektbegriff auch innerhalb dieser Untersuchungen keine produktive Rolle zugewiesen wird.

Heideggers Diskussion im *Brief über den Humanismus* lässt sich als Beispiel einer destruktiven Auseinandersetzung mit einem wesentlichen metaphysischen Begriff auslegen. Die Kritik am traditionellen Humanismusverständnis ermöglicht erst eine Neubestimmung von Menschlichkeit im Sinne einer ontologischen Analyse.²⁵ Die Pointe dieses Unterfangens lautet, dass der klassische Humanismus dem „Wesen“ des Menschen gerade *nicht* gerecht wird. Die Kritik an einem Humanismus, der sich einer Klassifizierung der Wesenseigenschaften des Menschen widmet, öffnet jenen auf die Anerkennung der Ausgesetztheit des Menschen. Die Rede vom Wesen des Menschen wird mit dieser argumentativen Geste aufgeschoben: Es gibt nicht länger einen Kern von Menschlichkeit, der sich im Inneren jedes Menschen befindet und ihm die Fähigkeiten des Handelns, der Verantwortung und der Selbstinterpretation verleiht. Der Mensch ist Mensch, weil er nicht bei sich selbst ist: In seinem Inneren trifft er nicht auf die Substanz seines Selbst, sondern auf etwas ihm Fremdes. Heideggers Argumentationsgang soll im Folgenden in drei Schritten rekonstruiert werden, wobei eine Nähe zum dreistufigen Gang der Dialektik zu vermeiden ist.

In einem *ersten* Schritt wird der Begriff des Humanismus *angeeignet*, indem dessen historischer Wirkungsbereich erschlossen wird. Heidegger argumentiert, dass die Möglichkeit des Humanismus an eine spezifische neuzeitliche Konfigura-

Ereignisses wieder aus einer ontologischen Analyse zu lösen. Während in Heideggers Spätphilosophie Sein und Ereignis zusammenfallen, ist für Badiou das Ereignis gerade dasjenige, was den Fluss des Seins unterbricht. Vgl. insbesondere Badiou (2005).

25 Diese Bedeutungsverschiebung des Humanismusbegriffs entgeht Rockmore (2000), weshalb er sich zu der irreführenden These verleiten lässt, Heidegger habe die französische Philosophie mit seinem Anti-Humanismus infiziert.

tion der Metaphysik gebunden ist.²⁶ Hier wird der Mensch zur wesentlichen Gründungsfigur metaphysischen Denkens:

„Jeder Humanismus gründet entweder in einer Metaphysik oder er macht sich selbst zum Grund einer solchen. Jede Bestimmung des Wesens des Menschen, die schon die Auslegung des Seienden ohne die Frage der Wahrheit des Seins voraussetzt, sei es mit Wissen, sei es ohne Wissen, ist metaphysisch. Darum zeigt sich, und zwar im Hinblick auf die Art, wie das Wesen des Menschen bestimmt wird, das Eigentümliche aller Metaphysik darin, dass sie ‚humanistisch‘ ist.“ (1946a: 321).

Indem der Mensch als bloß seiende, in der Welt vorkommende Substanz gefasst wird, wird seine Offenheit gegenüber ontologischen Kräfteverhältnissen negiert. Das grundlegende Bestreben des metaphysischen Humanismus beruht darin, den Menschen als Fundament des Wissens (voraus) zu setzen. Der Mensch ist eine Substanz, der unterschiedliche Attribute zukommen, die seine Menschlichkeit spezifizieren. Die Anthropologie als philosophischer Disziplin widmet sich der Bestimmung dieser Attribute und sieht ihre Aufgabe in der Entschlüsselung des Kerns von Menschlichkeit. Diese Verfahrensweise funktioniert allerdings nur deshalb, weil die temporale Struktur des Menschen auf die Gegenwart reduziert und die historische Transformation der Interpretation von Menschlichkeit ausgeblendet wird. Ihre philosophische Bearbeitung wird zwar erst zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt möglich, die Anthropologie erhebt jedoch den Anspruch, das Wesen des Menschen so zu erfassen, wie es immer schon *ist*. Da die Offenheit als Lichtung des Seins, dem der Mensch stets schon ausgesetzt ist, weil sie ihm seine Menschlichkeit, sein Menschsein²⁷ verdankt, von der Metaphysik vergessen wird, kann jedoch die Gewordenheit des Menschen nicht thematisiert werden. Die metaphysische Geste des Ausschlusses von Entzugsmomenten verdeckt damit die Erfahrung eines abgründigeren und damit überzeugenderen Verständnisses des Menschlichen. Die Tatsache, dass der Ausdruck „humanistisch“ im letzten Satz des Zitats in Anführungszeichen gesetzt ist, verweist jedoch bereits darauf, dass Heidegger die Verwendung dieses Wortes nicht allein der Metaphysik überlassen möchte. Es gilt, den Humanismus aus dem Kontext der Metaphysik zu lösen.

In einem *zweiten* Schritt wird der Kurzschluss von Humanismus und neuzeitlicher Metaphysik deshalb *kritisiert*. Wichtig ist es festzuhalten, dass Heidegger die vom metaphysischen Humanismus explizierten Bestimmungen der Menschlichkeit

26 In Kapitel 6.1 werde ich ausführlicher darlegen, wie Foucault den Humanismusbegriff historisch verortet.

27 Ich werde in Kapitel 8.1 zeigen, wie Charles Taylor im Anschluss an Heideggers Auseinandersetzung mit dem Humanismus eine solche Anthropologie des Menschseins ausarbeitet, die zugleich auf ein Verständnis heteronome Subjektivität verweist.

des Menschen nicht verwirft, sondern als *nicht ausreichend* begreift. Das traditionelle Verständnis von Humanismus wird dem Wesen des Menschen gerade nicht gerecht, weil es zu eng gefasst ist:

„Durch diese Wesensbestimmung des Menschen werden die humanistischen Auslegungen des Menschen als animal rationale, als ‚Person‘, als geistig-seelisch-leibliches Wesen nicht für falsch erklärt und nicht verworfen. Vielmehr ist der einzige Gedanke der, dass die höchsten humanistischen Bestimmungen des Wesens des Menschen die eigentliche Würde des Menschen noch nicht erfahren. Insofern ist das Denken in ‚Sein und Zeit‘ gegen den Humanismus. Aber dieser Gegensatz bedeutet nicht, dass sich solches Denken auf die Gegenseite des Humanen schläge und das Inhumane befürworte, die Unmenschlichkeit verteidige und die Würde des Menschen herabsetze. Gegen den Humanismus wird gedacht, weil er die Humanitas des Menschen nicht hoch genug ansetzt.“ (1946a: 330)

Heideggers Argumentationsgang in diesem Zitat ist komplex. Zunächst wehrt er sich dagegen, die Position eines schlichten „Anti-Humanismus“ zu verteidigen, welche die Differenz zwischen Mensch und Tier leugnet. Es geht nicht darum, die traditionelle humanistische These von der Rationalität als Wesenskern des Menschen umzudrehen, indem eine vermeintliche Irrationalität an die Oberfläche gebracht wird; vielmehr soll der Status der Rationalität dezentriert werden. Rationalität ist *nicht* die zentrale Eigenschaft, welche die Menschlichkeit des Menschen charakterisiert. Die Fähigkeit des Menschen zum rationalen Denken und Handeln ist vielmehr durch etwas nicht-rationales und nicht-verfügbares bedingt. Das und nichts anderes meint Heidegger, wenn er sein eigenes Denken als anti-humanistisch deklariert. Dem Humanismus entgeht, dass Menschlichkeit gerade auf etwas ihm Fremdes verweist, das nicht im Inneren des Menschen vorliegt. Es ist daher abwegig, Heidegger eine anti-humanistische Stoßrichtung – im Sinne eines gegen den Menschen gerichteten Denkens – zu unterstellen. Vielmehr wird der traditionelle Humanismus dem Menschen nicht gerecht, weil er die Komplexität seiner Vollzüge verkennt.

In einem *dritten* Schritt wird der Begriff des Humanismus schließlich *reaktualisiert*. Der Sinn des Wortes wird neu bestimmt, indem das „Wesen“ des Menschen philosophisch *anders* artikuliert wird:

„Das ‚humanum‘ deutet im Wort auf die humanitas, das Wesen des Menschen. Der ‚-ismus‘ deutet darauf, dass das Wesen des Menschen als wesentlich genommen sein möchte. Diesen Sinn hat das Wort ‚Humanismus‘ als Wort. Ihm einen Sinn zurückgeben, kann nur heißen: den Sinn des Wortes wiederbestimmen. Das verlangt einmal, das Wesen des Menschen anfänglicher zu erfahren; zum anderen aber zu zeigen, inwiefern dieses Wesen in seiner Weise geschicklich wird.“ (1946a: 345; Hervorhebungen von mir)

Die „anfänglichere“ Bestimmung des Menschen, um die es Heidegger geht, richtet sich an der Reartikulation der Seinsfrage aus. Die Frage, was es überhaupt heißt „menschlich“ zu sein, wurde in der Geschichte der Metaphysik nicht richtig beantwortet, ja nicht einmal richtig gestellt. Durch die Wiederaufnahme der Frage nach dem Sein wird auch diejenige nach dem Wesen des Menschen neu aufgeworfen. „Humanismus“ bedeutet für Heidegger nun, dass das Wesen des Menschen in seiner ontologischen Durchlässigkeit besteht. Der Mensch existiert aufgrund und durch Kräfte, die nicht seiner Herrschaft unterliegen. Um die von mir im herausgestellten Zitat kursivierten Ausdrücke der „Erfahrung“ und „Schickung“ zu präzisieren, bietet es sich an, den Bogen wieder zu Heideggers Verständnis des Ereignisses zu schlagen. Hier war es ja die These, dass die Existenz des Menschen an die Be-führung und damit Ereignung des Seins gebunden ist.²⁸ Die wesentliche *Erfahrung*, die der klassische Humanismus gerade nicht zu denken vermag, lautet, dass der Mensch in der Lichtung des Seins steht oder – etwas weniger heideggerianisch formuliert – von Kräften affiziert wird, die nicht Teil seines Selbst, sondern anders als er selbst sind. Die *geschickliche* Bestimmung des Menschen widmet sich dann der Frage, auf welche Weise diese Erfahrung innerhalb unterschiedlicher historischer Epochen ausgelegt wird. Diese Bestimmung verfügt zugleich über einen kritischen Impuls, weil sie all diejenigen Auslegungen problematisiert, in denen die Bindung des Menschen an eine ihm fremde Kraft vergessen wird. Eine Neuartikulation des Humanismus vollzieht sich somit über eine Öffnung der anthropologischen Charakterisierung des Menschen auf die Vielschichtigkeit seiner Erfahrungen hin und zugleich über eine Kritik an all denjenigen philosophischen Projekten, die sich um eine Negation dieser Erfahrungen bemühen.

In Bezug auf die Fragestellung dieser Arbeit lautet die – von Heidegger freilich nicht gezogene – Konsequenz: Das Subjekt verdankt seine Subjektivität einer Erfahrung, die ihm äußerlich und zutiefst fremd ist. Dabei ergibt sich eine entscheidende Bedeutungsverschiebung in Bezug auf den traditionellen Humanismus: Während dieser den Menschen als Fundament begreift, von dem ausgehend anderes Seiendes erst zu fixieren ist, verliert der Mensch bei Heidegger seine *zentrale* Stellung. Der Mensch ist das Produkt von Kräfteverhältnissen, die sich ihm entziehen und ihm erst seine Menschlichkeit reichen. Nancy beschreibt die Dezentralisierung des Begriffs „Mensch“ im Anschluss an das Denken Heideggers wie folgt:

„Der Mensch, der nicht mehr ‚Kind Gottes‘, ‚Ziel und Zweck der Natur‘ oder ‚Subjekt der Geschichte‘ ist – das heißt der Mensch, der nicht mehr der Sinn ist beziehungsweise nicht mehr über den Sinn verfügt –, ist jenes Existierende, in dem das Sein sich als Sinn-machen

28 In *Beiträge zur Philosophie*, die Heidegger etwa zehn Jahre vor dem Humanismusbrief verfasst hat, heißt es: „Wer ist der Mensch? Jener, der gebraucht wird vom Seyn zum Ausstehen der Wesung der Wahrheit des Seyns.“ (BP: 318)

ex-poniert. Man könnte hier eine Formulierung wagen wie: Der Mensch ist nicht mehr das Signifikat des Sinns (was der Mensch des Humanismus wäre), sondern sein Signifikant, aber nicht weil er seinen Begriff bezeichnen würde, sondern insofern, als er seine Aufgabe anzeigen und erschließen würde, und zwar als eine, die über jeden zugeschriebenen Sinn des Menschen hinausgeht.“ (Nancy 2014c: 120f.)²⁹

Heideggers entscheidende Einsicht liegt darin, dass der Mensch nicht mehr über den Sinn verfügt. Der Humanismus dreht sich wesentlich um den Versuch, dem Menschen eine solche Fähigkeit zuzuweisen. Wenn der Sinn des Menschen nicht mehr in seinem Inneren verborgen liegt, so wird erst der Raum für vielfältige Untersuchungen über die Konstitution der Menschlichkeit des Menschen geschaffen. Diese Untersuchungen müssen dann aufzeigen, dass es nicht *einen* Sinn von Menschlichkeit gibt, sondern dass Menschlichkeit immer wieder neu bestimmt werden muss und somit *nicht abschließend* auf den Begriff gebracht werden kann. Eine Explikation von Menschlichkeit kann sich folglich nicht mehr in einer Aufzählung von solchen Prädikaten erschöpfen, die vermeintlich zum Wesen des Menschen gehören, sondern muss eine Interpretation des Menschseins leisten. Die Verwendungsweise des Wortes „Humanismus“ ist jetzt eine radikal neue: „Humanismus“ bedeutet jetzt, falls wir uns entschließen, das Wort festzuhalten: das Wesen des Menschen ist für die Wahrheit des Seins wesentlich, so zwar, dass es demzufolge gerade nicht auf den Menschen, lediglich als solchen, ankommt. Wir denken so einen ‚Humanismus‘ seltsamer Art.“ (1946a: 345)³⁰

Der Unterschied zwischen den dekonstruktiven und hermeneutischen Autoren, denen ich mich in den folgenden Kapiteln zuwenden werde, und Heidegger liegt nun darin, dass Letzterer bei dem Verweis auf die *Möglichkeit* einer ontologischen Neubestimmung von Menschlichkeit stehen bleibt, denn es ist ja, wie Pascal Delhom betont, nicht der Mensch, der innerhalb der philosophischen Auseinandersetzung zählt: „Für Heidegger ist der Mensch nicht für sich selbst, sondern nur insofern von Interesse, als er notwendig für das Verstehen des Seins ist.“ (Delhom 2004: 154) Auf eine hermeneutische Auslegung, die sich dem Sinn von Menschlichkeit und damit auch der Komponente des Selbstverständnisses annimmt, wird verzichtet. Eine solche wird aber benötigt, um die Vollzüge der menschlichen Existenz artikulieren zu können. Es muss plausibel gemacht werden, inwiefern das von Heidegger skizzierte Humanismusverständnis das Selbstverständnis von Subjekten

29 Nancy schließt hier an Saussures Unterscheidung zwischen dem Signifikat (Bezeichnetes) und dem Signifikanten (Bezeichnendes) an, die auch bei Derrida (vgl. Kap. 5.1.3) eine wesentliche Rolle spielt.

30 Eine andere Formulierung Heideggers lautet in diesem Zusammenhang wie folgt: „Es gilt die Humanitas zu Diensten der Wahrheit des Seins, aber ohne den Humanismus im metaphysischen Sinne.“ (1946a: 352)

in ihrer Rolle als sich selbst interpretierende, handelnde und sprechende Wesen zu erörtern vermag. Es ist die philosophische Anthropologie Taylors, die sich eine ontologische Neubestimmung des Humanismusbegriffs zu eigen macht und aus diesem Grund die Möglichkeit *und* Wirklichkeit von Handlungsfähigkeit und Selbstverständnis thematisiert, ohne diese als zur Substanz des Menschen gehörige Fähigkeiten aufzufassen (vgl. Kap. 8.1). Ein Zusammenschluss von Ontologie und Praxis, der bei Taylor in einer „moralischen Ontologie“ kulminiert (vgl. Kap. 8.2), ist notwendig, um Heideggers Kritik am Humanismus für ein Verständnis heteronomer Subjektivität anschlussfähig zu machen.

3.4 ONTOLOGISCHE KRÄFTEVERHÄLTNISSE ALS BEZUGSMOMENTE VON SUBJEKTIVITÄT: GESCHICHTE, TECHNIK, SPRACHE

Ich möchte nun entgegen Heideggers ausdrücklicher Behauptung, dem Subjekt könne innerhalb eines seinsgeschichtlichen Denkens kein Ort zugewiesen werden, die Möglichkeiten ausloten, Subjektivität als Effekt von ontologischen Kräfteverhältnissen zu begreifen. Die Behandlung von Geschichte und Sprache beim späten Heidegger lässt das Potenzial einer solchen Neubestimmung anklingen. Heideggers Geschichtsschreibung demonstriert, inwiefern der Subjektbegriff mit Beginn der Neuzeit einen vehementen Bedeutungsgewinn erfährt. Dass sich Menschen überhaupt als Subjekte interpretieren und sich ein „Bild“ von einer Welt machen können, der sie gegenüberstehen und vermeintlich selbst nicht angehören, ist an eine bestimmte historische Konstellation dessen gebunden, wie sich das Sein dem Menschen hingibt. Die sich hier entfaltenden Kräfteverhältnisse im Sinne von abgründigen Entzugs- und Bezugsmomenten von Subjektivität vermitteln dem Subjekt an der Schwelle der Neuzeit zunächst das Selbstverständnis eines autonomen Akteurs und entziehen ihm im 20. Jahrhundert wieder seine Autonomie. Anhand der Rolle der Technik soll im Anschluss daran die Gefahr eines verdinglichten Subjektverständnisses erörtert werden, das zugleich das Vermögen einer Überwindung der neuzeitlichen Subjektpolitik in sich birgt. Heideggers Beschäftigung mit dem ontologischen Charakter der Sprache macht schließlich ersichtlich, wie Sprache als Entzugs- und Bezugsmoment von Subjektivität interpretiert werden kann. Hier soll klarer werden, dass die ontologische Analyse Heideggers auf die Bezüge des Menschen angewiesen ist und dazu gehört irreduzibel das Phänomen des Sprechens. Geschichte, Technik und Sprache sind – neben der Neubestimmung des Humanismus – diejenigen Phänomene, an denen eine Überschreitung der seinsgeschichtlichen Ebene in Hinblick auf eine konkretere Erörterung der Beziehung zwischen Sein und Mensch diagnostiziert werden kann.

3.4.1 Die neuzeitliche Konfiguration von Subjektivität

Mit der Einsicht, dass sich Geschichte nicht im Sinne einer teleologischen Entwicklung vollzieht, sondern wesentlich von Brüchen durchzogen ist, steht Heidegger in der Tradition Nietzsches.³¹ Genaue Aufmerksamkeit erfährt in dem Aufsatz *Die Zeit des Weltbildes* die Analyse des Bruchs, mit dem das Zeitalter beginnt, das wir als „Neuzeit“ benennen. Das Subjekt, wie es die neuzeitliche Subjektpphilosophie begreift, ist nach Heideggers Geschichtsverständnis keine natürliche oder selbstevidente Gegebenheit, die an der Schwelle zur Neuzeit von Gesellschaft und Philosophie entdeckt wurde, sondern das Produkt eines Bruchs, der sich an jener Schwelle ereignete. Eine Erschließung geschichtlicher Ereignisse darf sich nach Heidegger keiner Suche nach Kausalursachen widmen, sondern muss die durch den Bruch bedingten Konsequenzen erörtern. In Bezug auf die Frage nach der Konstitution des neuzeitlichen Subjekts sind die Transformation des Verhältnisses von Subjekt und Welt und der damit verbundene Bedeutungsgewinn, der die Kategorie des Subjekts an der Schwelle zur Neuzeit erreilt, zentral.³²

In der Antike wird der Mensch als Teil einer umfassenden Ordnung betrachtet, die ihn durchdringt und der er seine Menschlichkeit verdankt. Der Mensch steht nicht im Zentrum dieser Ordnung, sondern ist kosmischen und göttlichen Kräften unterworfen. Eine philosophische Erörterung seines Wesens muss den Weg über eine Erschließung der Welt nehmen, die ihn umgibt. In der Neuzeit wird der Mensch zum Subjekt, indem er erstmals einer Welt als Objekt gegenübersteht. Erst jetzt kann er sich als ein solches Individuum interpretieren, das unabhängig von anderen Menschen und einer bestimmten sozialen Ordnung existiert. Die in der Aufklärung erfolgte Individualisierung des Menschen erblickt Heidegger nicht als Befreiung von Abhängigkeiten, sondern als Ausdruck einer Konstitution des Menschen als Subjekt: „Nicht dass der Mensch sich von den bisherigen Bindungen zu sich selbst befreit, ist das Entscheidende, sondern dass das Wesen des Menschen überhaupt sich wandelt, indem der Mensch zum Subjekt wird.“ (1938: 88) Der Mensch ist jetzt Subjekt, da er als ein Akteur gedacht werden kann, der einem Objekt gegenübersteht, von dem er sich zu unterscheiden und zu distanzieren vermag. Dem Subjekt wird der Schein der Autonomie verliehen: Es kann sich nun als autonomes Wesen interpretieren, weil es die Fähigkeit der Distanzierung und die Befreiung von konkreten Abhängigkeiten in der eigenen Hand zu haben meint. Distanzierung und Befreiung sind jedoch nach Heidegger keine ursprünglichen

31 Christoph Menke (2003) hat darauf hingewiesen, dass Heidegger die historische Situierung des Subjektbegriffs nach der Kehre in enger Auseinandersetzung mit seiner Nietzsche-Lektüre entwickelt.

32 Letzteres wird von Foucault in beeindruckender Tiefe herausgearbeitet (vgl. Kap. 6.1).

menschlichen Fähigkeiten, die an der Schwelle zur Neuzeit als Wahrheiten an die Oberfläche treten; diese sind vielmehr Teil einer neuen Interpretation der Beziehung zwischen Subjekt und Welt, die dem Subjekt vorgegeben ist. Die Möglichkeit des autonomen Subjekts ist somit das Produkt einer Transformation der Stellung zwischen Mensch und Welt.

Die Welt wird mit Beginn der Neuzeit objektiviert, indem sie als etwas dem Subjekt Fremdes und Äußerliches interpretiert wird, das vom Subjekt zugleich begrifflich fixiert werden kann. Sie wird in der Neuzeit als Bild vorgestellt. Die Welt ist nicht länger ein bedeutungsvolles Ganzes, das von Sinn durchzogen ist und als Erscheinungshorizont des Menschen fungiert; sie ist vielmehr zu einem dem Menschen gegenüber befindlichen Gegenstand geworden, der die Form eines Bildes annimmt:

„Wo die Welt zum Bilde wird, ist das Seiende im Ganzen angesetzt als jenes, worauf der Mensch sich einrichtet, was er deshalb entsprechend vor sich bringen und vor sich haben und somit in einem entschiedenen Sinne vor sich stellen will. Weltbild, wesentlich verstanden, meint daher nicht ein Bild von der Welt, sondern die Welt als Bild begriffen. Das Seiende im Ganzen wird jetzt so genommen, dass es erst und nur seiend ist, sofern es durch den vorstellend-herstellenden Menschen gestellt ist. Wo es zum Weltbild kommt, vollzieht sich eine wesentliche Entscheidung über das Seiende im Ganzen. Das Sein des Seienden wird in der Vorstellungtheit des Seienden gesucht und gefunden.“ (1938: 89f.; Hervorhebung von mir)

Ein anderer Ausdruck für den Terminus der „Vorstellungtheit“ ist derjenige der Repräsentation. Die Welt ist dem Subjekt in der Neuzeit im Sinne von Repräsentationen „gegeben“. Das Subjekt kann die Welt nicht unmittelbar erfahren, da es nicht mehr „in der Welt“ ist. So ist etwa gemäß Kant Erkenntnis das Produkt der Verarbeitung von sinnlichen Eindrücken durch die Verstandesbegriffe des Subjekts. Die „wesentliche Entscheidung über das Seiende im Ganzen“, von der im Zitat die Rede ist, liegt jetzt in der Verfügungsgewalt des Subjekts. Je stärker sich die Vorstellung durchsetzt, dass der Zugang zur Wahrheit im Subjekt liegt, desto mehr wird die Welt als ein Objekt begriffen, das dem Subjekt entgegengesetzt und äußerlich ist. Das Problem der Erkennbarkeit der Außenwelt ist ein Resultat der Verlagerung des philosophischen Problems der Wahrheit in das Subjekt. Die Bedingungen der Erkennbarkeit der Außenwelt sind an eine Analyse des Erkenntnisprozesses von Subjekten gebunden. Die Frage nach der Wahrheit, die zu Beginn des abendländischen Denkens als Aletheia, als Unverborgenheit des Seins ausgelegt wurde, zentriert sich jetzt um ein bereits konstituiertes Subjekt. Ein Resultat dieser Verschiebung ist die Vorrangstellung der Aussagewahrheit (vgl. Kap. 3.1.2). Wahrheit wird nun als Übereinstimmung einer Aussage mit einer Tatsache in einer vom Subjekt unabhängig existierenden Welt aufgefasst. Die Aussage repräsentiert ein Objekt in der Welt. Die Kontingenz dieser für unser heutiges Denken und für die – vor allem angel-

sächsische – theoretische Philosophie vermeintlich so selbstverständlichen Gegebenheit wird ersichtlich, wenn die Bindung dieses Wahrheitsverständnis an eine spezifische historische Situation unserer Stellung zur Welt an die Oberfläche gebracht wird.

3.4.2 Das Subjekt als Begründungsmoment des Wissens und die Herrschaft der Technik

Es wurde bereits darauf eingegangen, dass der Bedeutungsgewinn, den das Subjekt in der Neuzeit durch seine veränderte Positionierung zur Welt erfährt, beträchtlich ist. Im Folgenden möchte ich die zentrale epistemische Funktion des metaphysischen Subjekts herausstellen. Dem Subjekt kommt als zentralem *Begründungsmoment* des Wissens in der Moderne eine Stellung zu, die in Antike und Mittelalter Gott vorbehalten war: „Zum Wesen der Subjektivität des Subjectum und des Menschen als Subjekt gehört die unbedingte Entschränkung des Bereiches möglicher Vergegenständlichung und des Rechtes zur Entscheidung über diese.“ (1938: 109f.; Anm. 9) Dieser philosophische Schritt ist in seiner Radikalität erstmals von Descartes artikuliert worden und hat bei Kant seine höchste Konzeptualisierung und Systematisierung erhalten. Das Subjekt wird als eine Substanz begriffen – bei Descartes als res cogitans und bei Kant als „Ich denke“ –, die einer Welt gegenübersteht, der sie selbst nicht angehört. Der Mensch als Subjekt ist zur fundamentalen Gründungsfigur des philosophischen Wissens geworden: „Wenn aber der Mensch zu dem ersten und eigentlichen Subjectum wird, dann heißt das: Der Mensch wird zu jenem Seienden, auf das sich alles Seiende in der Art seines Seins und seiner Wahrheit gründet. Der Mensch wird zur Bezugsmitte des Seienden als solchen. Das ist aber nur möglich, wenn die Auffassung des Seienden im Ganzen sich wandelt.“ (1938: 88) Dieser Wandel ist nach Heidegger und im Gegensatz zu den Philosophen der Aufklärung, die in der Aufteilung in Subjekt und Objekt einen Akt der Befreiung erkennen, nicht im Sinne eines durch die Menschheit selbst verursachten Fortschritts zu verstehen; er ist vielmehr an die Seinsgeschichte, d.h. an die historisch je unterschiedliche Berührung des Menschen durch das Sein gebunden und nur durch diese verständlich. Der Mensch ist seit der Neuzeit dem Sein auf eine andere Weise ausgesetzt, als es in Antike und Mittelalter der Fall war; er wird vom Sein auf eine andere Art gerahmt und kann sich erst deshalb als Subjekt interpretieren. Das Sein des Seienden liegt nicht mehr außerhalb des Menschen – er selbst versteht sich jetzt als das ausgezeichnete Seiende, das allem anderen Seienden erst Sinn verleiht. Durch diese veränderte Affizierung schlüpft der Mensch in die Rolle Gottes: Er

kann etwas verursachen und ist selbst durch nichts außerhalb von sich bestimmt.³³ Das Selbstverständnis des Subjekts ist dadurch ausgezeichnet über andere und anderes zu herrschen, aber selbst nicht beherrscht zu werden.

Die Objektivierung, d.h. Vergegenständlichung der Welt ist damit auf eine ganz bestimmte anthropologische Auslegung des Menschen angewiesen: Nur weil ein Subjekt über feste Grenzen gegenüber „kontingenten“ äußeren Einflüssen verfügt, kann es als Begründungsfigur des Wissens fungieren. Die Interpretation des Subjekts als Begründungsmoment und die Vergegenständlichung der Welt haben nun ganz konkrete Konsequenzen für die Entwicklung der neuzeitlichen Technik. Die Technik als Instrument der Naturbeherrschung fußt auf der Berechnung und Verrechnung alles Seienden. Natur wird mittels der neuzeitlichen Naturwissenschaft gebändigt, indem sie durch mathematische und physikalische Gesetze formalisiert und für die Produktionssteigerung instrumentalisiert wird. Die Technik ist nach Heidegger das Resultat einer solchen Instrumentalisierung. Sie nimmt den von Leibniz aufgestellten „Satz vom Grund“ ernst, indem sie dessen Anspruch einer vollständigen Begründung und Berechnung alles Seienden ausbuchstabiert: „Die Perfektion der Technik ist nur das Echo des Anspruches auf die perfectio, d.h. die Vollständigkeit der Begründung.“ (SG: 177) Hier zeigt sich, inwiefern die Technik die von der neuzeitlichen Metaphysik instanzierte Schließung des Subjekts gegenüber der Welt zu ihrer Möglichkeitsbedingung hat: Die technische Formation erfordert die Vorstellung der Welt als eines Bildes, das sich objektiv erklären, aneignen und instrumentalisieren lässt. Gleichzeitig setzt sie ein Subjekt voraus, das einer äußerlichen Welt gegenübersteht und diese für seine eigenen Zwecke und sein eigenes Wohl zu beherrschen vermag.³⁴

Die Herrschaft der Technik bezeichnet Heidegger als „Gestell“. Sie gehört seinsgeschichtlich weder der neuzeitlichen Metaphysik noch dem – von Heidegger so betitelten – Denken des Seins als Ereignis an, durch das die Epoche der Meta-

33 Heidegger lässt sich aus diesem Grund darin zustimmen, dass die Kultur der Neuzeit auf den Werten und dem Vokabular des Christentums basiert. Die Säkularisierung spaltet sich nicht vom Christentum ab, sondern setzt dessen Logik fort. Der Atheismus steht in seiner Tradition, möge er sich noch so stark von der Religion abgrenzen: „Die neuzeitliche Kultur ist auch da, wo sie ungläubig wird, christlich.“ (NII: 389) Das Projekt einer Überwindung bzw. Dekonstruktion der Metaphysik muss daher ausfindig machen, inwiefern säkulares Vokabular christlichem Gedankengut entspringt. Eine solche „Dekonstruktion des Christentums“ hat Jean-Luc Nancy (2008; 2012) zu beginnen versucht. Dass die Entwicklung des Atheismus auf dem Christentum gründet, hat auch Charles Taylor – in hermeneutischer Stoßrichtung – verfolgt (vgl. ASA).

34 Michael E. Zimmerman (1986: 218-228) sieht in Heideggers Spätphilosophie mit Recht eine enge Verknüpfung zwischen dem Konzept der Inauthentizität und der Technik.

physik überwunden werden soll; die Hegemonie der Technik ist vielmehr innerhalb dieses Übergangs zu verorten:

„Zwischen den epochalen Gestalten des Seins und der Verwandlung des Seins ins Ereignis steht das Ge-stell. Dieses ist gleichsam eine Zwischenstation, bietet einen doppelten Anblick, ist – so könnte man sagen – ein Januskopf. Es kann nämlich noch gleichsam als eine Fortführung des Willens zum Willen, mithin als eine äußerste Ausprägung des Seins verstanden werden. Zugleich ist es aber eine Vorform des Ereignisses selbst.“ (1962b: 62f.)

Die Idee des „Willens zum Willen“, wie Heidegger auch die metaphysische Basis der Philosophie Nietzsches bezeichnet, leitet die Vollendung der Metaphysik ein, weil sich das Subjekt dort in umfassender Form als über die Welt und die Wahrheit verfügend begreift. Die Spannkraft des Subjektbegriffs hat sich nach Heidegger in dieser Konzeption (fast) erschöpft, weil die subjektiven Fähigkeiten zur Aneignung der Welt bei Nietzsche in ihrer philosophischen Tragweite großräumig entwickelt wurden. In der Technik *verwirklicht* sich nun der Wille zum Willen: Die Aneignung und Instrumentalisierung der Welt durch das Subjekt erfahren ihre stärkste Ausprägung. Der Technik ist jedoch auch eine ambivalente Kraft eingeschrieben, weil ihre Wirkung nicht auf eine rein negative Funktion beschränkt bleibt. Die Technik entwickelt sich zwar aus dem Horizont der Vollendung der Metaphysik, kündigt die Überschreitung der Metaphysik in Hinblick auf ein Denken des Seins als Ereignis jedoch bereits an.³⁵ Im Wesen der Technik versammeln sich Momente einer Überwindung der Metaphysik: „Die Technik ist eine Weise des Entbergens. Achten wir darauf, dann öffnet sich uns ein ganz anderer Bereich für das Wesen der Technik. Es ist der Bereich der Entbergung, d.h. der Wahrheit.“ (1953: 13) Warum ist die Technik ein Phänomen, innerhalb dessen sich das Sein lichtet, d.h. die Wahrheit als Aletheia in ihre Unverborgenheit tritt? Heidegger scheint der Technik deshalb affirmative Funktionen abgewinnen zu können, weil diese das neuzeitliche Subjekt in seinem Streben nach der Beherrschung der Welt erschüttert. Die Verdrängung des Subjekts durch die Technik ist insofern zu begrüßen, als dass durch diesen Vollzug

35 Für Heidegger vollendet sich im Zuge der Ausbreitung der Technik die Metaphysik und damit die Philosophie. Dieses Ende enthält bereits einen – seinsgeschichtlichen und gesellschaftlichen – Neuanfang: „Das Ende der Philosophie zeigt sich als der Triumph der steuerbaren Einrichtung einer wissenschaftlich-technischen Welt und der dieser Welt gemäßen Gesellschaftsordnung. Ende der Philosophie heißt: Beginn der im abendländisch-europäischen Denken gegründeten Weltzivilisation.“ (1964: 73) Wie diese neue Zivilisation konkret aussieht, weiß Heidegger nicht auszuführen, er vermag sie nur anzukündigen. Das Zitat ist eine derjenigen Stellen in Heideggers Spätwerk, an denen das Projekt der Destruktion stark in ein Denken des Ereignisses und damit in die Hoffnung auf einen grundsätzlichen Neuanfang des Denkens abgleitet.

Möglichkeiten einer Überwindung des wollenden Subjekts angezeigt werden (vgl. Thomä 1990: 746). Die auf dem Boden der Subjektphilosophie gedeihende Ver-selbstständigung der Technik schränkt den Herrschaftsbereich des neuzeitlichen Subjekts ein. Das autonome Subjekt erkennt, dass es sich die Welt nicht unbegrenzt einverleiben kann, weil es Prozessen und Kräfteverhältnissen ausgesetzt ist, die sich seinem Zugriff entziehen. In anderen Worten: Das Subjekt erfährt, dass seine Autonomie von etwas ihm Fremden begrenzt ist.

3.4.3 Die Ontologie der Sprache

Wie auch das Phänomen der Geschichtlichkeit spielt bei Heidegger die Sprache schon in *Sein und Zeit* eine wichtige Rolle, erhält jedoch nach der Kehre noch mehr philosophische Aufmerksamkeit.³⁶ Die Sprache ist neben der Geschichte die zweite wichtige Station, an der sich die Entzugsdimension ontologischer Kräfteverhältnisse und deren konstituierender Charakter besonders gut erhellen. Heideggers Leitthese ist hierbei, dass der Mensch nicht über den Gehalt sprachlicher Ausdrücke verfügt. Die traditionelle Sprachphilosophie, wie sie beispielsweise von John Locke ausgearbeitet wurde, begreift Sprache als Kommunikationsinstrument von Gedanken, die vor ihrem sprachlichen Ausdruck bereits im Bewusstsein des Subjekts vorliegen. Der Sprache kommt die Funktion eines Werkzeugs zu, das Gedanken in Laute verwandelt und so erst intersubjektive Kommunikation ermöglicht. Dieses repräsentationalistische und instrumentalistische Sprachverständnis wird bereits zu Beginn des 19. Jahrhunderts durch Herder, Hamann und Humboldt ins Wanken gebracht.³⁷ Heideggers ontologisches Sprachverständnis distanziert sich aber nicht nur von der instrumentalistischen Sprachtheorie, sondern grenzt sich gegenüber den in den letzten beiden Jahrhunderten vertretenen sprachphilosophischen Positionen noch stärker ab. Das Menschsein des Menschen ist durch Sprache *ausgezeichnet*:

„Das Vermögen zu sprechen ist auch nicht nur eine Fähigkeit des Menschen, gleichgeordnet seinen übrigen. Das Vermögen zu sprechen zeichnet den Menschen zum Menschen aus. Diese Aus-Zeichnung enthält den Aufriss seines Wesens. Der Mensch wäre nicht Mensch, wenn ihm versagt bliebe, unablässig, überallher, auf jegliches zu, in mannigfaltigen Abwandlungen

36 Zu bedenken ist hier auch die Anmerkung von Denker (2011: 163), denn „Heidegger versteht dabei Sprache in einem sehr weiten Sinne, denn sie kommt nicht nur in der Dichtung, sondern auch in der Musik, der bildenden Kunst, der Architektur und der Religion zu ihrem Ausdruck“.

37 Auf diese Tradition der Sprachphilosophie werde ich umfassender in meiner Auseinandersetzung mit Taylor in Kap. 8.1.3 eingehen.

und zumeist unausgesprochen in einem ‚es ist‘ zu sprechen. Insofern die Sprache solches gewährt, beruht das Menschenwesen in der Sprache.“ (1959: 229f.)

Die Sprache ist keine Eigenschaft, die neben anderen Attributen das Wesen des Menschen ausmacht; vielmehr ist Sprache Teil der Seinsweise des Menschen. Die Bestimmung des Wahrheits- und Erkenntniswertes von Sätzen – wie sie etwa in der Philosophie Freges behandelt wird – ist der Frage nach dem grundlegenden ontologischen Charakter der Sprache nachgeordnet. Durch diese Geste radikalisiert Heidegger auch intersubjektivistische Sprachtheorien, wie diejenige Ludwig Wittgensteins, welche die Sprache als ein Produkt der Lebenswelt betrachten, als ein Sprachspiel, das immer schon gespielt wird, bevor das einzelne Subjekt in dieses Spiel eintritt. Die Ebene der je konkreten Lebenswelt und damit diejenige der Intersubjektivität werden noch einmal unterlaufen, indem das Subjekte verbindende „inter“ auf seine ontologische Herkunft hin analysiert wird.³⁸ Die Sprache lässt den Menschen erst in die (Lebens-)Welt und damit in die Schnittstelle zwischen Sein und Seiendem eintreten: „Sagen, *sagan* heißt zeigen: erscheinen lassen, lichtend-verbergend frei-geben als dar-reichen dessen, was wir Welt nennen.“ (1958b: 188) Der Mensch kann nur deshalb sprechen, weil ihm die Fähigkeit der Sprache verliehen wurde. Ohne die Sprache bliebe der Mensch ein Seiendes, das lediglich in der Welt vorkommt, aber nicht auf die Welt hin geöffnet ist und somit existiert.

Die Beziehung zwischen Sprache und Mensch wird bei Heidegger über das Ereignis entfaltet.³⁹ Die Sprache ereignet sich nicht im Ausgang vom Menschen, sondern – gemäß Heideggers These vom Entzug des Seins – aus dem Ereignis von Sein und Zeit: „Das Geläut der Stille ist nichts Menschliches. Wohl dagegen ist das Menschliche in seinem Wesen sprachlich. Das jetzt genannte Wort ‚sprachlich‘ sagt hier: aus dem Sprechen der Sprache ereignet. Das so Ereignete, das Menschenwesen, ist durch die Sprache in sein Eigenes gebracht, dass es dem Wesen der Sprache, dem Geläut der Stille, übereignet bleibt.“ (1950: 27) Sprache „ist“ nicht, da sie kein Seiendes darstellt; sie wird vielmehr durch das Ereignis „geschickt“. Die Rede von der Schickung verweist wiederum auf den seinsgeschichtlichen Charakter der Sprache. Damit ist zweierlei impliziert. *Erstens* ist die Sprache Teil des Ereignens von Sein. Wo sich Sein lichtet, vollzieht sich die Erfahrung des Seins im Modus der Sprache: Die Art und Weise, wie sich Sein dem Menschen hingibt, ist immer eine sprachliche. Die Sprache gesellt sich somit neben Zeit, Sein und Geschichte in die Reihe der Entzugsmomente, die den Menschen als Menschen im Moment ihres Bezugs konstituieren. Eine Untersuchung des Menschseins muss diese Momente be-

38 Vgl. zu den Parallelen und Unterschieden zwischen den Sprachkonzeptionen Heideggers und Wittgensteins auch Taylor (1991).

39 Die Verbindung von Sprache und Ereignis wird von Charles Spinoza herausgestellt, der gar schreibt: „*Ereignis* is the essential aspect of language.“ (Spinoza 1992: 287)

rücksichtigen. *Zweitens* deutet die seinsgeschichtliche Dimension der Sprache jedoch auch auf den historischen Charakter des Ereignens hin. Die sprachliche Ereignung gehört zwar zur Struktur des Seins; dieser Vorgang aktualisiert sich in jeder historischen Epoche aber auf unterschiedliche Weise. Der geschichtliche Mensch wird immer anders in die Sprache „geschickt“ und verfügt daher über heterogene Interpretationen von sich als menschlichem Wesen.

Die Verfolgung der Herkunft der Sprache aus dem Ereignis und die Rolle der Schickung führen aus den beiden genannten Gründen zu einer Analyse der Beziehung zwischen Sein und Mensch und damit auch zu derjenigen zwischen der Sprache und dem Sprecher. Die Bewegung des Entzugs und Bezugs impliziert, dass sich das ontologische Phänomen der Sprache auf der Ebene des Sprechers ablagert:

„Die Sprache bleibt doch unverkennbar an das menschliche Sprechen gebunden. Gewiss. Allein, welcher Art ist das Band? Woher und wie waltet sein Bündendes? Die Sprache braucht das menschliche Sprechen und ist gleichwohl nicht das bloße Gemächte unserer Sprechtaigkeit. Worin beruht, d.h. gründet das Sprachwesen? Vielleicht fragen wir, nach Gründen suchend, am Sprachwesen vorbei.“ (1959: 244)

Die Sprache ist dasjenige Phänomen, welches zwei Subjekte erst aneinanderbindet, indem diese als miteinander kommunizierende Subjekte konstituiert werden. Trotz der Freilegung der konstituierenden Funktion der Sprache ist es an dieser Stelle wichtig festzuhalten, dass Heidegger den letzten Schritt von einer Explikation der Sprache zu derjenigen des Sprechers nicht vollzieht. Er stellt zwar die *Frage* nach dem *Bezug* zwischen Sprache und Sprecher, versäumt es jedoch, – bei aller Fokussierung auf den Entzugsmoment der Sprache – die Reproduktion der Sprache durch den Sprecher zu thematisieren.⁴⁰ Die Preisgabe des Subjektbegriffs und der hermeneutischen Perspektive verhindern eine solche Erörterung. Ein heteronomes Subjektverständnis muss hier weitergehen und die Konsequenzen aus der ontologischen Sprachanalyse in Hinblick auf die reproduzierende Rolle und das Selbstverständnis des Sprechers ziehen. Die Arbeiten Ricœurs (vgl. Kap. 7.2.1) und Taylors (Kap. 8.1.3) setzen an diesem Punkt an. Für Ricœur kann die Sprache nicht in einem direkten Zugriff auf die Ontologie, sondern nur in einem indirekten über den Ausgangspunkt des Sprechens Thema einer philosophischen Untersuchung sein. Eine Analyse des Vollzugs des Sprechens ist nötig, um eine ontologische Aussage über das „Wesen“ der Sprache zu machen. Zusammen mit Taylor holt Ricœur den hermeneutischen Aspekt der Interpretation bei der Konstitution und Transformation sprachlicher Ausdrücke und die Perspektive des sprechenden Subjekts im An-

40 Das findet seinen Ausdruck in der radikalen These, dass es nicht der Mensch ist, der spricht, sondern die Sprache: „Die Sprache ist in ihrem Wesen weder Ausdruck, noch eine Betätigung des Menschen. Die Sprache spricht.“ (1950: 16)

schluss an Heidegger wieder ein. Erst durch diese Verknüpfung der Sprache mit dem Selbstverständnis des Sprechers wird der von Heidegger so bezeichnete „er-eignende“ Charakter der Sprache voll ersichtlich.

Heidegger weiß, dass die Sprachen unseres abendländischen Denkens irreduzibel mit der Metaphysik, d.h. mit der Onto-Theologie, verknüpft sind. Die Frage, ob eine bestimmte Sprache einen Ausweg aus diesem Horizont weisen und damit das Sein erfahrbar machen kann, wird von ihm daher bewusst nicht bejaht: „Unsere abendländischen Sprachen sind in je verschiedener Weise Sprachen des metaphysischen Denkens. Ob das Wesen der abendländischen Sprachen in sich nur metaphysisch und darum endgültig durch die Onto-Theo-Logik geprägt ist, oder ob diese Sprachen andere Möglichkeiten des Sagens, d.h. zugleich des sagenden Nichtsagens, gewähren, muss offen bleiben.“ (1956: 78f.) Die Überwindung der Metaphysik verlangt nach einer Durchschreitung ihres Vokabulars. Der destruktive Charakter dieser Überwindung besteht in der Aneignung und gleichzeitigen Kritik des abendländischen Begriffskorpus. Doch ob eine Überwindung unseres sprachlichen Horizonts möglich ist, kann sich erst zeigen, wenn die Durchschreitung einen gewissen Weg zurückgelegt hat. Heideggers Selbstverständnis beruht darin, dass er sich als derjenige Denker begreift, der den *Anfang* einer Destruktion der Metaphysik durch das Wiederholen der Seinsfrage als Thematisierung der Sprache gemacht hat. Ein heteronomes Verständnis von Subjektivität muss sich an der Sprache abarbeiten und darum wissen, dass es nicht um die Erfindung einer neuen Sprache geht, die sich der metaphysischen Logik entzieht, sondern dass eine Problematisierung des autonomen Subjekts über ein Spiel mit der Sprache und eine Neuauslegung von sprachlichen Ausdrücken verlaufen muss.⁴¹

3.5 DIE KONSEQUENZEN DER KEHRE FÜR EINE NEUBESTIMMUNG DES SUBJEKTBEGRIFFS

Das Resultat meiner Auseinandersetzung mit dem Denken des späten Heidegger liegt in der Aufdeckung einer grundlegenden Ambivalenz: Einer Radikalisierung der Kritik an Metaphysik und neuzeitlicher Subjektphilosophie steht eine Preisgabe des Subjekts als Grundbegriff des philosophischen Denkens gegenüber. Die Verdichtung der Subjektkritik im Zuge der Kehre ermöglicht ein heteronomes Subjektverständnis, das von Heidegger selbst aber nicht mehr zur Sprache gebracht wird. Das macht Heideggers Subjektkritik anschlussfähig, verlangt jedoch auch nach einer umfassenden Wendung der ontologischen Figuren und Strukturmomente in

41 Es ist vor allem Derrida, der sich dem Gestus des Spiels mit sprachlichen Ausdrücken bedient (vgl. zum „Spiel der Différance“ Kap. 5.2.1).

Hinblick auf eine phänomenale Erschließung von solchen Subjekten, die immer in konkreten, mit Anderen geteilten Praktiken existieren. Die in den folgenden Kapiteln dieser Arbeit zu Wort kommenden dekonstruktiven und hermeneutischen Autoren setzen hier an. Ihnen allen geht es auf je heterogene Weise um eine Neuauslegung des Subjekts im Rahmen einer Unverfügbarkeit seiner Freiheit.

Walter Schulz hat richtigerweise erkannt, dass ein Durcharbeiten der Subjektphilosophie für das Denken der heideggerschen Seinsgeschichte konstitutiv ist: „Das Sein im Sinne Heideggers ist ein erst durch die Philosophie der Subjektivität vermittelter Begriff.“ (Schulz 1984: 136) Die Philosophie Heideggers stellt folglich keinen radikalen Bruch mit Metaphysik und Subjektphilosophie dar, sondern gewinnt ihre Stärke erst aus diesem Kontext. Eine Konsequenz ist jedoch, dass nicht so einfach mit der metaphysischen Logik – und auch mit dem Subjektbegriff – abgerechnet werden kann, wie es Heidegger an einigen Stellen seines Werkes vorstellt. Die Möglichkeit, das Subjekt ontologisch und nicht metaphysisch zu denken, übersteigt den Horizont der Metaphysik, dem sie entstammt, und kann sich somit *nicht vollständig* von ihm ablösen.⁴² Dieser Zwiespalt wird von Heidegger selbst zu selten ans Licht gebracht. Die Dekonstruktion formuliert hier eine überzeugendere Antwort, indem sie die Aufgabe der Kritik mit einem Aufzeigen *partieller* Möglichkeiten der Überschreitung verknüpft. Dazu gilt es an Heideggers Figur des Ab-grunds anzuschließen, sie ihrer abstrakten ontologischen Herkunft zu entledigen und als Subjektivität gründendes *und* entgründendes Kräfteverhältnis zu denken. Dekonstruktion und Hermeneutik sind durch dieses Verfahren zugleich befähigt, die Idee autonomer Subjektivität noch tiefgreifender zu problematisieren, weil sie die *einheitliche* Struktur der Ontologie, um deren Explikation es auch dem späten Heidegger wesentlich geht, auf ihre *Alterität* hin öffnen.

Diese Konstellation verlangt nach einer Neubestimmung, nicht nach einer Aufgabe des Subjektbegriffs. Die Spannungen, die Heideggers Spätphilosophie durchziehen, sind einer zu hastigen Aufgabe der Kategorie des Subjekts geschuldet, wie es Slavoj Žižek treffend auf den Punkt bringt: „Heideggers letzliches Scheitern besteht nicht darin, dass er dem Horizont transzendentaler Subjektivität verhaftet blieb, sondern dass er diesen Horizont zu schnell aufgab, ohne alle ihm innenwoh-

42 Aus diesem Grund erblickt Winfried Franzen zu Recht eine Spannung zwischen einem reinen Denken des Seins und einem Seinsdenken, das Spuren der Subjektphilosophie bei behält: „Heideggers Spätphilosophie schwankt zwischen zwei Möglichkeiten: das Sein entweder als subjektloses, gar ‚substratloses‘ Geschehen oder aber als eine dem Menschen irgendwie doch gegenüberstehende Größe [...] und also doch – wenn nicht förmlich als Subjekt, so zumindest – *nach Analogie des Subjekts* zu verstehen.“ (Franzen 1975: 109)

nenden Möglichkeiten zu Ende gedacht zu haben.“ (Žižek 2001: 33)⁴³ Letzteres versucht diese Arbeit zu vermeiden, indem sie eine affirmative Wendung aus der Subjektkritik Heideggers vollführt. Das ist ein Weg, den auch Heidegger selbst hätte einschlagen können. So spricht er in einer Vorlesung aus dem Sommersemester 1928 die Möglichkeit einer Flucht aus der Subjektphilosophie unter Beibehaltung des Subjektbegriffs noch an. Am Phänomen der Welt soll sich das Potenzial einer Neubestimmung von Subjektivität aufweisen lassen:

„Welt selbst gibt es nur, sofern Dasein existiert. Ist dann aber Welt nicht etwas ‚Subjektives‘? In der Tat! Nur darf man jetzt nicht wieder einen vulgären, subjektivistischen Begriff des ‚Subjekts‘ unterschieben, sondern es gilt zu sehen, dass das In-der-Welt-sein, das als existentes dem Vorhandenen Eingang verschafft, gerade den Begriff der Subjektivität und des Subjektiven von Grund aus verwandelt.“ (MAL: 251f.)

Die Entsubjektivierung des Subjektbegriffs hat Heidegger in den folgenden Jahren jedoch nicht durchgeführt. Sein Denken hat sich vom Subjekt abgekehrt. Dieses Buch versucht sich hingegen wieder *mit Heidegger* dem Subjekt zuzuwenden. Eine Befragung von Subjektivität muss ihren Weg über die Erfahrung von Äußerlichkeit und Fremdheit nehmen und selbige als Subjektivität konstituierend begreifen. Erst im Ausgang dieser heteronomen Entzugsmomente lässt sich der Selbstbezug von Subjekten philosophisch explizieren. Es wird sich ergeben, dass die Ausgesetztheit gegenüber Entzugsmomenten – und somit der grundlegend heteronome Charakter von Subjektivität – kein Hindernis für Handlungsfähigkeit, Verantwortung und Selbstverständnis ist, sondern gerade ihre Möglichkeitsbedingung. Genauer formuliert bedeutet dies, dass *Verummöglichung* zugleich *Ermöglichung* ist, weil die Durchkreuzung und also Unmöglichkeit des selbstidentischen und autonomen Subjekts die Möglichkeit des – nun heteronomen – Subjekts ist. Der Begriff des Subjekts kann folglich, in einer *Aneignung* der Einsichten Heideggers, überzeugender gedacht werden, als es in der Tradition der Subjektphilosophie der Fall ist.

43 Ähnlich formuliert es Thomä: „Der Begriff des Subjekts wird verworfen, ohne dass dessen Bandbreite geprüft oder gar genutzt würde.“ (Thomä 1990: 737) Fragwürdig ist hingegen die Ansicht Richard Wolins, „dass er [Heidegger] das Sein mit den Eigenschaften eines allmächtigen Metasubjekts auszeichnete.“ (Wolin 1991: 189) Der Fehler liegt in Wolins Unvermögen, den Horizont der klassischen Subjektphilosophie zu überschreiten und die doppelte Bewegung des Entzugs und Bezugs zu denken. Differenzierter ist Franzén (1975: 111), der behauptet, das Sein besitze bei Heidegger *Züge* eines Subjekts, denn dieses ist „mit Spontaneität begabt und mit den Eigenschaften handelnder Subjekte ausgestattet“.