

Daniel-Pascal Zorn

# Vom Gebäude zum Gerüst

Reflexivität bei Michel Foucault  
und Martin Heidegger | **Ein Vergleich**

λoγoς

Die Open-Access-Stellung der Datei erfolgte mit finanzieller Unterstützung des Fachinformationsdiensts Philosophie (<https://philportal.de/>)



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz CC BY-SA (<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>). Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.



DOI: <https://doi.org/10.30819/4034>

Daniel-Pascal Zorn

# **Vom Gebäude zum Gerüst**

Reflexivität bei Michel Foucault und Martin  
Heidegger | Ein Vergleich

Mit einem Vorwort von Peter Trawny

Die vorliegende Arbeit wurde gemeinsam mit dem ersten Band *Entwurf einer Komparatistik reflexiver Figurationen in der Philosophie* im Oktober 2014 von der Philosophisch-Pädagogischen Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt als Inauguraldissertation angenommen.

#### Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

©Copyright Logos Verlag Berlin GmbH 2016

Alle Rechte vorbehalten.

ISBN 978-3-8325-4034-0

Logos Verlag Berlin GmbH  
Comeniushof, Gubener Str. 47,  
10243 Berlin  
Tel.: +49 (0)30 42 85 10 90  
Fax: +49 (0)30 42 85 10 92  
INTERNET: <http://www.logos-verlag.de>

# Inhaltsverzeichnis

## Danksagung

**Vorwort von Peter Trawny.....9**

**Einleitung.....13**

**Prolegomena zu einer reflexivitätslogischen Analyse philosophischer Texte.....17**

**Problemstellung.....37**

**Reflexivität bei Michel Foucault und Martin Heidegger..... 55**

**1. Einleitung..... 55**

**2. Michel Foucault ..... 59**

2.1. Vom Traum zum Regress .....62

2.2. Die Abwesenheit eines Werkes .....77

2.3. Literatur und Reflexivität.....95

2.4. Der ‚anthropologische Schein‘ .....105

2.5. Ausblick: Das Subjekt und die Macht .....136

**3. Martin Heidegger ..... 147**

3.1. Die Versammlung des Problems.....149

3.2. A-létheia: Entwurf einer Immanenzanalyse des ursprünglichen Erlebens .....158

3.3. Ontologische Differenz: Explikation des konstitutiven Entzugs .....199

3.4. Seynsgeschichte: Die Fügung von ‚Seyn‘ und ‚Mensch‘ .....238

3.5. Ausblick: Geviert, Gestell, Kunst, Sprache.....250

**4. Reflexive Figurationen bei Martin Heidegger und Michel Foucault ..... 263**

4.1. Vom Gebäude zum Gerüst .....263

4.2. Das Thematische und die Thematisierung .....270

**Schluss: Der Garten der Reflexivität.....279**

**Anhänge.....283**

**Glossar.....289**

**Quellen- und Literaturverzeichnisse.....295**



## Danksagung

Dieser Monographie liegt die überarbeitete und mit einer neuen Einleitung versehene Fassung des zweiten Bandes meiner Arbeit *Vom Gebäude zum Gerüst. Entwurf einer Komparatistik reflexiver Figurationen in der Philosophie. Dargestellt am Beispiel von Michel Foucault und Martin Heidegger* zugrunde, die im Oktober 2014 von der Philosophisch-Pädagogischen Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt als Inaugural-Dissertation angenommen wurde. Der erste Band wird zeitgleich mit diesem unter dem Titel *Vom Gebäude zum Gerüst. Entwurf einer Komparatistik reflexiver Figurationen in der Philosophie* beim Logos-Verlag in Berlin erscheinen.

Gefördert wurde die Dissertation durch ein Promotionsstipendium der Studienstiftung des deutschen Volkes, für das ich mich an dieser Stelle herzlich bedanke. Die finanzielle und die ideelle Förderung der Studienstiftung stellen beide auf ihre Weise Bedingungen dar, ohne die meine Dissertation in dieser Form nie zustande gekommen wäre. Die wichtigen Impulse aus Diskussionen auf den Doktorandenforen in Weimar, Düsseldorf und Köln haben an vielen Stellen Eingang in den Gedankengang gefunden und ihn auf mannigfaltige Weise bereichert. Ich danke außerdem dem Logos-Verlag für das großzügige Jubiläums-Angebot und die Möglichkeit, meine Arbeit in der eingereichten Form zu veröffentlichen. Meinen Eltern danke ich für die Unterstützung der Drucklegung der beiden Bände meiner Dissertation.

Mein besonderer und ausdrücklicher Dank gilt den beiden Gutachtern der vorliegenden Arbeit, die dem ungestümen und oft schwer zu bändigenden Geist des Verfassers die nötige Freiheit und die unverzichtbaren Anstöße gegeben haben, die für die Entwicklung eines philosophischen Denkens notwendig sind: Meinem Doktorvater Herrn Prof. Dr. Walter Schweidler für die Eröffnung des Denkraumes, der noch die Philosophie selbst und das umfasst, was sie als geistige Macht ist und vollzieht und meiner Zweitgutachterin Frau Prof. Dr. Claudia Bickmann für das Denken des Denkens und die Gelegenheiten, bei denen ich meine Gedanken in ihrem Doktorandenkolloquium in einer selten gewährten ausgreifenden Art darstellen und diskutieren konnte – beiden aber für ihre sich komplementär ergänzende Sicht auf die Philosophie als wesentlich reflexives Geschehen..

Eine Dissertation entsteht über viele Jahre und durch viele Diskussionen mit wichtigen Dialogpartnern und -partnerinnen hindurch, so vielen, dass es unmöglich ist, sie vollständig aufzuzählen. Allen, denen ich auf meinem Weg begegnet bin und die unsere Gespräche in diesem Buch wiederfinden, danke ich für ihren philosophischen Geist und die intellektuelle Neugier, die unser gemeinsames Unternehmen erst möglich machen. Einige von ihnen haben mich aber über weite oder wichtige Strecken der Abfassung begleitet und ihnen gebührt besonderer Dank: Allen voran den ehemaligen Teilnehmern des Doktorandenkolloquiums von Prof. Dr. Schweidler, Dr. Katharina Bauer, Dr. Annika Schlitte, Dr. Tobias Holischka, Dr. Dr. Michael Rasche, Dr. Konstantinos Masmanidis und Dr. Winfried Rohr für scharfe Kritik und familiären Zusammenhalt; Prof. Dr. Thomas

Ruster, Prof. Dr. Jürgen Straub, Prof. Dr. Carsten Zelle und Prof. Dr. Alexander Haardt für das Vertrauen, das sie in mich gesetzt haben; Bernhard Stricker für den entscheidenden Hinweis auf Urs Schällibaum, ohne den es meine Arbeit nicht gäbe; Dr. Urs Schällibaum für das, was er philosophisch zu geben hat und bereit war, über sein Buch hinaus in Gesprächen mit mir zu teilen; Dr. André Reichert, Dr. Florian Klinger und Andreas Peter für die Gelegenheit, in kritischer Absetzung zu ihnen meine eigene Position zu finden; Prof. Dr. Burkhardt Mojsisch (†) und Laura Martena für Gespräche über Platon; Prof. Dr. Jürg Berthold, Dr. Jörg Bernardy, Dr. Alexander Friedrich, Dr. Katharina Kraus, Nicklas Baschek und Milan Herold für wertvolle Hinweise und Diskussionen; Dr. Jens Bonnemann, Selin Gerlek und Daniela Zumpf für *Philosophia*; Dr. Markus Hien, Dr. Marc Schutzzeichel, Markus Wierschem, David Lanius und Kathrin Kazmaier für ihre Freundschaft; Mathias Ernst und Moritz Thies für die Musik. Britta Wagner danke ich für die stilistische Beratung und die Einbandgestaltung.

Ich danke meiner Familie, meinen Eltern Ines und Georg Zorn, meinem Bruder Maximilian Zorn und meiner Großmutter Maria Hoffmann, für den Glauben, die Liebe und die Hoffnung, die mich in diesem Leben halten und tragen.

Ich widme dieses Buch meiner Gefährtin Jennifer Schellhöf, deren Konsequenz und Geduld in mir den Glauben geweckt haben, dass das Gemeinsame eine Praxis ist, dass die Liebe ein Weg ist und dass das Leben – lebt.



## Vorwort von Peter Trawny

Es ist stets etwas Besonderes, wenn in der Philosophie eine Stimme zu sprechen beginnt, die etwas Ungewöhnliches mitzuteilen hat. Eine solche Stimme gehört Daniel-Pascal Zorn.

Bereits der erste Band von Zorns Dissertationsschrift, *Vom Gebäude zum Gerüst. Entwurf einer Komparatistik reflexiver Figurationen in der Philosophie*, der dem hier vorliegenden Band vorangeht, stellt eine philosophische Position dar, die in vielerlei Hinsicht bemerkenswert ist. Sie entfaltet sich ausgehend von einem Begriff der ‚Reflexivität‘, den der Autor dieses Buchs dem Schweizer Philosophen Urs Schällibaum verdankt. ‚Reflexivität‘ erscheint als eine zentrale Eigenschaft des philosophischen Denkens als solchen. Was so bezeichnet wird, kann nicht nur einem sich auf sich selbst zurückbeugenden Selbstbewusstsein (und damit als ‚Reflexion‘ der Tradition neuzeitlichen Philosophierens von Kant bis Hegel) zugesprochen, sondern kann als eine Eigenschaft der philosophischen Rede selbst betrachtet werden. Da wir zumeist wissen, was wir sagen, befindet sich jeder Sprechakt stets in einem Verhältnis zu sich selbst. Doch bei diesem ersten Rückbezug braucht er nicht stehenzubleiben. Er vermag sich selbst noch einmal eben zu diesem Rückbezug in Beziehung zu setzen und ihn auszulegen. Das Sprechen, das sich in einem Verhältnis vollzieht (zu mir selbst und/oder zum anderen), beginnt über sich selbst, d. h. eben über dieses Verhältnis zu sprechen. Da die philosophische Rede, die sich von alltäglichen oder wissenschaftlichen Redeweisen sehr wohl unterscheiden kann, ihre Aussagen immer schon im Vollzug ihres Erscheinens zu prüfen hat, ist gerade sie eine ‚reflexive‘.

Zorn situiert sich mit seiner ‚Komparatistik reflexiver Figurationen‘ und seinen Explikationen zu ‚Reflexion‘, ‚Sprachlichkeit‘ und ‚Auslegung‘ im Kreuzungspunkt wesentlicher philosophischer Strömungen des 20. Jahrhunderts, von denen er sich zugleich kritisch abhebt: Die Reflexionsphilosophie (Henrich, Frank), die für die Rezeption der Klassischen Deutschen Philosophie wesentliche Impulse geliefert hat, für diese Explikation aber einen oftmals uneingestanden Psychologismus voraussetzt; die Sprachphilosophie (Tugendhat, Apel), die sich implizit an einer bereits normierten Vorstellung von ‚Alltagssprache‘ orientiert; schließlich die hermeneutische Tradition (Gadamer), deren selbstverständliche Voraussetzung bereits bestimmter geschichtlicher Rahmenbedingungen oder ‚eigentlicher‘ Textbedeutung stets die Gefahr eines ‚Kommentarregresses‘ mit sich bringt. Diese psychologischen, sprachlichen und historischen Bedingungen werden von Zorn nicht einfach geleugnet, sondern nur von ihrer den philosophischen Diskurs normierenden Funktion als ‚Geltungsvoraussetzung‘ befreit und gleichsam eingeklammert. Zorns ‚operational aufmerksame textimmanente‘ Lektüre, die er von Jean-Pierre Schobinger aus in einer ganzen Reihe von heuristischen Analysebegriffen entfaltet, versucht umgekehrt an keiner Stelle, die eigene Lektüre zu verabsolutieren. Im Gegenteil wird deutlich, wie sehr seine Lektüre sich durchaus in der den Texten eigenen Geschichtlichkeit verortet weiß und gerade deshalb das Wagnis unternimmt, die Frage nach einem radikal textimmanenten Vergleichsmodell für philosophische Texte zu stellen.

Neben diesen textthermeneutischen Aspekten weist Zorns Ansatz aber auch einen Grundzug auf, der ihn wesentlich in der praktischen Philosophie verortet. Denn für ihn ist die sich selbst prüfende Philosophie ‚begründende Rede‘. Sie hat den Anspruch, sich in der Begegnung mit dem Anderen zur ‚Geltung‘ zu bringen. ‚Geltung‘ aber kann sie nur beanspruchen, wenn sie Gründe bzw. Argumente zur Sprache bringen kann. Ein solches Geschehen setzt notwendig den Anderen voraus. Wenn der Andere kein bestimmter Anderer ist und nur als ein solcher spricht (d. h. z. B. nicht als bloßer Volks- oder Parteigenosse etc.), repräsentiert er die universale Dimension des philosophischen Gedankens. Das erinnert zweifelsohne an das *lógon didónai* (z.B. Pol. 534b) – der für den Philosophen unverzichtbaren Fähigkeit, Rechenschaft geben zu können – des Sokrates, dieses Mannes, der dem besten *lógos* (Krit. 46b) auch dann noch folgte, wenn dieser äußerst unangenehme Konsequenzen mit sich brachte. Überhaupt betont Zorn die performative Bedeutung der philosophischen Rede. ‚Vielleicht‘ müsse die Philosophie ‚wieder praktisch werden, nicht nur im Selbstverständnis ihrer eigenen Themen und Methoden, sondern im tatsächlichen Handeln und Sprechhandeln mit anderen Menschen.‘ Zorn holt die Philosophie also noch einmal vom Himmel auf die Erde. Das ist kein historisches Plagiat. Es ist als eine Wiederholung die notwendige Bewegung, die das Denken, wenn es Philosophie sein will, immer wieder vollziehen muss.

Welche Art von Philosophie wird hier wiederholt? Zorns Selbstverortung nennt und zeigt deutliche Einflüsse: die Proto-Logik der Vorsokratiker, die Dialektik und Antisophistik Platons, die metaphysischen Spekulationen Plotins, überhaupt die platonische Tradition (Cusanus, Pico) spielen eine große Rolle. Ein weiteres Zentrum, quasi als Gegengewicht dazu, lässt sich bei Kant ausmachen, dessen transzendente Logik (mitsamt ihrer Weiterentwicklung durch Fichte) sicherlich entscheidende Impulse gegeben hat. Daneben finden sich Analysen zu Aristoteles, Spinoza, Hölderlin, Wittgenstein und Lévinas – eine Enzyklopädie ‚reflexiver‘ Figuren, die außerdem zum Wiederlesen der Autoren einlädt.

In dieser Breite ist der Philosoph, dem Zorns Gesamtentwurf der Philosophie als Entfaltung rückbezüglicher Strukturen ähnelt, vor allen anderen Georg Wilhelm Friedrich Hegel. So wie man in Hegels *Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie* die Entfaltung der Philosophie selbst als Entfaltung des Geistes nachvollziehen kann, so bietet Zorns Perspektive – in jeder Hinsicht dazu invertiert: systematisch, textimmanent, methodologisch ahistorisch – ein Verständnis von Philosophie als Explikation der Vielgestaltigkeit der Immanenz des Logos in seinen verschiedenen Manifestationen. Bei aller Ähnlichkeit bleibt aber ein wesentlicher Unterschied, den man als Mangel oder als Chance begreifen kann: Bei Zorn führt die Darstellung nicht zu einem ‚Ende der Philosophie‘, sondern zu ihrem Anfang im Leser. Nachdem der Durchgang durch die philosophische Tradition sich vollzogen hat, versteht sich auch Zorns Ansatz als ‚selbst wieder nur einer unter vielen, die nicht durch einen ‚äußeren Raum‘, ein ‚Umgreifendes‘ zusammengehalten werden, sondern nur dadurch, dass sie dieselben Strukturen immer wieder neu und immer wieder anders verwirklichen.‘ Es ist diese Einsicht, die aus Zorns Gesamtentwurf nicht nur einen äußerst lesenswerten und interessanten Neuansatz für den Vergleich philosophischer Texte auf der Basis textimmanenter Eigenschaften macht, sondern selbst ein philosophisches Werk, das selbstbewusst eine ganz eigene Position zur Geltung zu bringen versucht.

Genau das vermag auch Zorns ‚Komparatistik‘ im engeren Sinne zu zeigen, die er am Ende des ersten Bandes entwickelt und die er nun im vorliegenden Band zur *Reflexivität bei Michel Foucault und Martin Heidegger* exemplarisch durchführt. Sie lässt in einer paradigmatischen Auslegung von Foucaults durchaus enigmatischem Bekenntnis, Heidegger sei für ihn ‚stets der wesentliche Denker‘ gewesen, deutlich werden, inwiefern auch Heideggers und Foucaults Texte auf der Basis ‚reflexiver Figurationen als Denkfigur der betreffenden Reflexion‘ operieren. Zorn durchmustert dabei jeweils die erste Hälfte des Werkes von Foucault bzw. Heidegger, wendet seine Analyseheuristik auf verschiedene Aspekte – thematische, methodologische, terminologische – an und verbindet so durch die Thematik der ‚Reflexivität‘ Themenbereiche, die in der jeweiligen Spezialforschung sonst weit auseinanderzuliegen scheinen. Durch diese synoptische Leistung gerät die Analyse in beiden Fällen zu einer Synthese bedeutender Werkabschnitte und zu einer geschlossenen Darstellung von Foucaults und Heideggers Denken, die in den jeweiligen Spezialdiskursen sicherlich ihre Rezeption und ihren – auch kritischen – Anschluss finden wird.

Exemplarisch zeigt sich das an der Analyse von Heideggers Philosophie, die den Interpreten regelmäßig vor das Problem stellt, einerseits die vielen Einzel- und Unterbereiche von Heideggers Denken miteinander zur Deckung bringen zu müssen, andererseits aber immer mit einer Ex-post-Selbstinterpretation des Philosophen konfrontiert zu sein, die zur Synthese zwingt. Zorn geht diese Aufgabe so an, dass er – darin Forschern wie Pöggeler und Kisiel folgend – den chronologischen Durchgang durch die sich stetig fortbildende ‚Arbeitsphilosophie‘ Heideggers wählt. Diese chronologische Perspektive, die stets in der Gefahr steht, in ein bloß rekapitulierendes ‚und dann‘ zu verfallen, wird aber gebrochen in insgesamt drei Anläufe, die sich zueinander versetzt auf drei ‚reflexive Figurationen‘ in Heideggers Denken stützen: die Figur der ‚Alétheia‘, verbunden mit dem Gedanken eines ‚ursprünglichen Vollzugs‘, die Figur der ‚ontologischen Differenz‘, die für Heidegger vor allem in der mittleren Phase<sup>1</sup> zu einem bedeutenden Problem wird, schließlich das Problem einer ‚Geschichte des Seins‘, das Heidegger bis zu seinem Tod begleiten wird. Mit diesen drei parallelen Zugängen erreicht Zorn eine zugleich kohärente und offene Darstellung von Heideggers Werk von den allerersten Aufsätzen bis zum Beginn der 50er Jahre. Zorn gelingt es dabei auch in Bezug auf Heideggers späteres Denken zu erklären, inwiefern selbst dieses heute nicht selten als leeres Geraune abgetane Philosophieren ein im tieferen Sinne ‚begründendes Denken‘ ist.

Interessant ist dabei, wie die methodisch rein textimmanente Analyse immer wieder Resonanzen bildet zu dem historischen Kontext, in dem Heidegger sich bewegt. Vor dem Hintergrund von Zorns Darstellung wäre es so durchaus möglich, die Affinität von Heideggers Denken zum Nationalsozialismus nicht durch tribunalistische, sondern durch analoge Verhältnisse zu verstehen: Nicht die Unterstellung einer alle heideggersche Philosophie leitenden ‚Ideologie‘, sondern die Strukturähnlichkeit bestimmter philosophischer Figuren mit den Organisations- und Rechtfertigungsstrukturen des politischen Totalitarismus wäre

---

<sup>1</sup> Vgl. Heidegger, Martin: Zum Ereignis-Denken. GA 73.1 und 2, hg. v. Peter Trawny, Frankfurt am Main 2013 sowie Trawny, Peter: Adyton. Heideggers esoterische Philosophie, Berlin 2011.

Ausgangspunkt einer solchen Forschung. Zorn hat sie hier angedeutet – und mit dem Begriff des ‚dogmatischen Exzesses‘, der bereits im ersten Band ausführlich entwickelt wird, eine wichtige Anschlussmöglichkeit gegeben.

Das vorliegende Buch ist eine Dissertation, d. h. im Jargon der akademischen Welt: eine Qualifikationsschrift. Es kommt nicht häufig vor, dass so funktional bezeichnete Texte ihre Welt übersteigen. Freilich verkleinert Philosophie ihren genuinen Anspruch um ein Unermessliches, wenn sie sich auf ihre Institutionalisierung zurückzieht. Denn sie ist begründende Rede schlechthin. Insofern Menschen ihr Denken und Handeln als ein spezifisch menschliches – als das, worin nicht nur der jeweilige, sondern der Mensch schlechthin erscheint – erfassen wollen, begründen sie es. Dann geschieht Philosophie, wo wir uns begegnen, um miteinander zu sprechen. Was das bedeutet, ist durch Zorns Text, mit ihm selbst, zu erfahren.

*Peter Trawny, Wuppertal im August 2015*

## Einleitung

„[D]er Ordnung gemäß den Logos zu Ende zu bringen, frage ich dergleichen [...] damit wir uns nicht gewöhnen, verdächtigend einander das Gesagte abzujagen, sondern [damit] du deine Annahme so zu Ende bringst, wie du [selbst es] willst.“<sup>1</sup>

Dieses Buch ist ein Buch über das Lesen. Es vollzieht eine Lektüre philosophischer Texte, die sich selbst als eine philosophische Lektüre versteht. Eine solche Lektüre versucht nicht, den hier untersuchten Texten „verdächtigend ... das Gesagte abzujagen“, sondern sie versucht, philosophische Denkprobleme ernst zu nehmen und ihnen beschreibend zu folgen. Diese Beschreibung ist aber keine bloße Kontemplation über eine in diesen Texten irgendwo vorliegende ‚Wahrheit‘ oder eine bloße Wiederholung der in ihnen geäußerten Gedanken. Sie ergibt sich vielmehr aus einer ganz bestimmten Hinsicht auf diese Texte, eine Lektürehinsicht, die sich nicht für ‚Wahrheit‘ oder ‚Vollständigkeit‘ oder ‚Absichten‘ interessiert, sondern für die Entwicklung eines Gedankens hinsichtlich dessen, was sich in ihm – oder in der Explikation desselben im Text – als rückbezügliches Verhältnis darstellt. Der vorliegende Text ist also in dieser Hinsicht eine systematische Untersuchung über Rückbezüglichkeit oder Reflexivität in philosophischen Texten, bei Michel Foucault und Martin Heidegger. Die auf die Texte angewendete systematische Lektürehinsicht hat aber über den Aufweis reflexiver Verhältnisse hinaus eine zweite Funktion, die hier im Mittelpunkt des Interesses steht: Ihre Explikation dieser Verhältnisse soll es ermöglichen, Texte verschiedener Philosophen in einen Vergleich miteinander zu bringen. Sie ist also die Anwendung einer Komparatistik reflexiver Figuren in der Philosophie auf Texte von Foucault und Heidegger.

Der vorliegende Band ist der zweite von zwei Bänden, die sich mit einer solchen Komparatistik auseinandersetzen. Der erste Band, der den Titel *Entwurf einer Komparatistik reflexiver Figuren in der Philosophie* trägt, entwickelt diese Komparatistik ausführlich und in einer einführenden Schrittfolge vom sehr Einfachen hin zum sehr Komplizierten. Er bietet außerdem nicht nur Beispiele aus 2500 Jahren Philosophiegeschichte, sondern auch die Rechtfertigung der Komparatistik als philosophischer. Der erste Band ist aber keine notwendige Voraussetzung, um den vorliegenden zweiten Band verstehen zu können. Die hier entwickelten Explikationen folgen eng den in den Texten entwickelten Gedankengängen, so dass sich die Lektürehinsicht in der Praxis zu einem gewissen Teil selbst einführen wird. Desweiteren kann der Leser auf den einleitenden Essay und das Glossar zurückgreifen, um sich anhand der dort gegebenen Zusammenfassungen über die hier durchgeführte Lektürehinsicht zu informieren. Im Text verweisen ‚erster Band‘ bzw. ‚Vorgängerband‘ auf den *Entwurf einer Komparatistik*.

Im Folgenden wird in aller Kürze der Aufbau der Arbeit vorgestellt und werden einige Anmerkungen zur Zitierweise und zur Funktion des Anmerkungsapparates sowie der hier verwendeten Literatur gemacht.

---

<sup>1</sup> Platon, Gorg. 454c.

## *Aufbau der Arbeit*

An diese Einleitung schließen zwei Teile an, die für den Leser unterschiedliche Funktionen erfüllen: *Die Prolegomena zu einer reflexivitätslogischen Analyse philosophischer Texte* versuchen, dem Leser auf knappe und überschaubare Weise die Argumentationsschritte des ersten Bandes *Entwurf einer Komparatistik reflexiver Figurationen in der Philosophie* verfügbar zu machen. Außerdem werden einige grundlegende Begriffe der reflexivitätslogischen Analyse erklärt, wie sie auch im vorliegenden Band zum Einsatz kommen. Um diese einführenden Zusammenhänge zugleich noch deutlicher und didaktisch ansprechender zu gestalten, ist diesem Band außerdem ein Glossar am Ende angefügt, in dem die gesamte Begriffsheuristik noch einmal mit kurzen Erläuterungen aufgeführt ist. Sollten dem Leser diese beiden Hilfsmittel zum Verständnis der hier durchgeführten Analyse nicht ausreichen, kann er jederzeit auf die ausführliche und Schritt für Schritt vorgehende Darstellung des ersten Bandes zurückgreifen. Dasselbe gilt für Leser, die sich für die hier angewendete Lektürehinsicht als solche interessieren. Auf die *Prolegomena* folgt die *Problemstellung*, in der die allgemeinere Frage nach der Vergleichbarkeit philosophischer Ansätze miteinander noch einmal konkreter mit Blick auf das Verhältnis von Heidegger und Foucault diskutiert wird.

Den Hauptteil der Arbeit bildet der titelgebende Teil *Reflexivität bei Michel Foucault und Martin Heidegger*. Kapitel 1, das als Einleitung zum Vergleichsteil dient, gibt einige grundsätzliche Überlegungen zur Vorgehensweise bezüglich der Darstellung, zum Umfang des jeweils untersuchten Textkorpus und zum Anspruch der hier gegebenen Analyse. Kapitel 2 analysiert reflexive Figurationen bei Michel Foucault, Kapitel 3 selbige bei Martin Heidegger. In Kapitel 4 werden die beiden Analysen schließlich miteinander verglichen und wird aufgezeigt, inwiefern die hier durchgeführte Analyse an bestehende Problemstellungen bezüglich des Verhältnisses von Foucault und Heidegger in der Forschung anknüpfen kann. Der ursprünglich dritte Abschnitt dieses Vergleichskapitels, *Der Garten der Reflexivität*, dient dem vorliegenden Band als neuer Schluss, auch deswegen, weil er den Blick wieder auf die komparatistische Perspektive des ersten Bandes hin öffnet.

Beide Analysen bauen in ihren Abschnitten jeweils auf den vorherigen Abschnitten auf. Sie sind außerdem ganz im Sinn der hier exemplarisch durchgeführten Lektürehinsicht entwickelt und stellen keine abgeschlossenen Einzelwerkinterpretationen dar. Verschiedene Abschnitte setzen sich zwar durchaus mit einzelnen Werken auseinander, z. B. bei Foucault mit *Wahnsinn und Gesellschaft* oder *Die Ordnung der Dinge* oder bei Heidegger mit den Vorlesungen zu Nietzsche. Diese Einzelwerkauslegungen dienen aber vollständig der schrittweise gegebenen Gesamtdarstellung und eignen sich deswegen nur sehr begrenzt für punktuelle Lektüre.

Foucault und Heidegger werden hier durchgängig als Philosophen mit philosophischen Denkproblemen und entsprechenden Lösungsstrategien verstanden. Liest man beide Teile jeweils von Anfang bis Ende, können sie durchaus auch als Einführungen in die Philosophie bei Foucault und Heidegger dienen.

## *Zitierweise und Anmerkungsapparat*

Wenn es dem Verständnis der logischen Verhältnisse dient oder in nichtphilosophischen Kontexten wird meistens in der Originalsprache zitiert, ansonsten aus einer deutschen

Übersetzung unter Beachtung des Originals. Griechische Texte wurden unter Beibehaltung nur der wichtigsten diakritischen Zeichen in die lateinische Schrift übertragen. Wenn nicht anders angegeben sind Übersetzungen eigene. Alle Hinzufügungen von meiner Seite erfolgen in eckigen Klammern. Eckige Klammern in Zitaten wurden in runde Klammern umgewandelt. Hervorhebungen durch mich sind entsprechend markiert.

Der Anmerkungsapparat dieser Arbeit erfüllt mehrere Funktionen: Zunächst dient er, wie üblich, dem Nachweis der zitierten Literatur, sowie ihr zugeordneter Forschungsliteratur. Wegen des komparatistischen Charakters der vorliegenden Arbeit bestehen oft auch die Anmerkungen aus Zitaten. Dadurch erfüllt der Anmerkungsapparat neben der Nachweis- auch eine Art Kommentarfunktion. Schließlich wird er außerdem genutzt, um an wenigen neuralgischen Stellen der Argumentation die Diskussion eines bestimmten Forschungsbeitrags zum Thema oder ein weiteres Beispiel einzuflechten. – Den Literaturangaben in den Anmerkungen entsprechen im hinteren Teil des Buches ein Quellen- und ein Literaturverzeichnis. Außerdem findet sich dort eine aktuelle Forschungsbibliographie zu Foucault und Heidegger.

Die Unterbrechungen des Leseflusses, die sich aus dem konsequenten Nachvollzug der Anmerkungen und des Anhangs ergeben können, wurden schließlich auch deswegen in Kauf genommen, weil sie über die genannten inhaltlichen Funktionen hinaus noch eine Art ‚didaktische‘ Funktion erfüllen: Sie weisen, ganz dem komparatistischen Charakter der Arbeit angemessen, auf die vielen Anschlussmöglichkeiten hin, die sich aus der Diskussion der gegebenen Beispiele ergeben. Sie versuchen so dem Leser deutlich zu machen, dass dem Anspruch auf Vollständigkeit nur angemessen durch eine reflektierte Inanspruchnahme ihrer Unmöglichkeit entsprochen werden kann.





# Prolegomena zu einer reflexivitätslogischen Analyse philosophischer Texte<sup>1</sup>

Was ist Philosophie? Was tun wir Philosophen, wenn wir ‚philosophieren‘? – Es klingt heute, im zweiten Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts, seltsam, so etwas zu sagen: *Wir Philosophen*. Es klingt seltsam, zumal nach einem intensiven und atemlosen Jahrhundert, in dem die Philosophie ihren noch ein Jahrhundert davor curricular eingerichteten Status der Schulphilosophie in mannigfaltiger Weise hinterfragt hat, gleichzeitig in allen Richtungen radikal, historisch, existenziell, systematisch, hermeneutisch, kritisch, dekonstruierend, grenzgängerisch bis zur Selbstaufgabe. In dem ironische Antworten tiefsinnig klangen, die wieder und wieder dieselbe Mühle drehten: ‚Die‘ Philosophie gibt es nicht, oder: Was ‚die Philosophie‘ sei, sei ihre erste Aufgabe und ihr erstes Problem zugleich. Einige Antworten auf beide anfangs gestellten Fragen lauteten: ‚Radikale Selbstvergewisserung‘<sup>2</sup>, ‚Auflösung von Scheinproblemen‘<sup>3</sup>, ‚Wiederaneignung der Tradition im Fragehorizont der eigenen Zeit‘<sup>4</sup>, ‚Inkompetenz-kompensationskompetenz‘<sup>5</sup>, ‚Verschiebung von Denkraum‘<sup>6</sup>, ‚Orientierungswissen oder -wissenschaft‘<sup>7</sup>, ‚Lebenskunst‘<sup>8</sup>. Einige Antworten auf diese Fragen betrafen aber auch die Kritik an der Macht der Philosophie, an ihrer Beziehung zu Herr-

---

<sup>1</sup> Dieser Essay basiert auf meinem am 11. Mai 2015 in Eichstätt öffentlich gehaltenen Disputationsvortrag sowie auf einem bislang unveröffentlichten Vortrag mit dem Titel *Philosophie als Kunst der Rechtfertigung. Rede und Geltung im Licht einer reflexiven Logik*, den ich am 3. August 2013 in Frankfurt gehalten habe. – Zum Titel der ‚Prolegomena‘, vgl. Kant, Immanuel: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft auftreten können, in: Ders.: Werkausgabe in 12 Bänden, hg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. V: Schriften zur Metaphysik und Logik 1, Frankfurt a. M. 1977, S. 109-264: 120: „Jenes Werk, welches das reine Vernunftvermögen in seinem ganzen Umfange und Grenzen darstellt, bleibt dabei immer die Grundlage, worauf sich die Prolegomena nur als Vorübungen beziehen [...]“. Ebenso sind die hier vorgelegten ‚Prolegomena‘ nur die Zusammenfassung des im ersten Band dargestellten *systematischen Entwurfs einer Komparatistik reflexiver Figurationen in der Philosophie*. Sie sind entsprechend „nach analytischer Methode angelegt [...], da das Werk selbst durchaus nach synthetischer Lehrart abgefasst sein mußte [...]“. (123)

<sup>2</sup> Vgl. Kuhlmann, Manfred: Unhintergebarkeit. Studien zur Transzendentalphilosophie, Würzburg 2009, S. 130.

<sup>3</sup> Vgl. Carnap, Rudolf: Scheinprobleme in der Philosophie und andere metaphysikkritische Schriften, Hamburg 2004.

<sup>4</sup> Vgl. Heidegger, Martin: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung, Frühe Freiburger Vorlesung Wintersemester 1921/22, hg. v. Walter Bröcker und Käte Bröcker-Oltmanns, Frankfurt a. M. 1994, S. 3, 42, 67.

<sup>5</sup> Vgl. Marquard, Odo: Inkompetenzkompensationskompetenz? Über Kompetenz und Inkompetenz in der Philosophie, in: Baumgartner, Hans M./Höffe, Otfried/Wild Markus (Hgg.): Philosophie – Gesellschaft – Planung. Hermann Krings zum 60. Geburtstag, München 1974, S. 114-125.

<sup>6</sup> Vgl. Foucault, Michel: Der maskierte Philosoph, in: Ders.: Schriften Bd. 4, Frankfurt a. M. 2005, S. 128-137: 136.

<sup>7</sup> Vgl. Esser, Andrea: Bild ohne Vorbild, in: Janich, Peter (Hg.): Humane Orientierungswissenschaft. Was leisten Wissenschaftskulturen für das Verständnis menschlicher Lebenswelt?, Würzburg 2008, S. 227-242.

<sup>8</sup> Vgl. Schmid, Wilhelm: Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung, Frankfurt a. M. 1998.

schaft und Unterdrückung oder zu Schein und Illusion einer ausbeuterischen Lebensform. Sie enthielten schließlich Gegenfragen: nach dem Sinn solcher Fragestellungen, nach dem gesellschaftlichen Nutzen staubiger Philosophiegeschichte im Angesicht drängender Probleme, oder nach der allgemeinen Relevanz von Philosophie in Anbetracht des allgegenwärtigen wissenschaftlich-technologischen Fortschritts. – Philosophie ist in der Krise, so scheint es, sie scheint unaufhörlich in der Krise zu sein. Und sie scheint vor allem unaufhörlich der Korrektur ihres eigenen Selbstverständnisses zu unterliegen – und das seit ihren frühesten Zeiten.

Es gehörte und gehört zum guten Ton in der Philosophie, eine Art unbescheidene Zurückhaltung zu üben, eine wohlartikulierte Form der vornehmen intellektuellen Selbstenteignung: die Reduktion der Philosophie auf den Herrschaftsdiskurs mächtiger und übermächtiger Systeme, oder auf Wissenschaft, auf anwendbares, relevantes, sauberes, lehrbares und vor allem: beherrschbares Wissen – oder gleich die Reduktion aller Philosophie auf den ewigen polemischen Streit auf dem Kampfplatz der Metaphysik, der indirekt in dem Bonmot Jean-Paul Sartres zum Ausdruck kommt: Wenn zwei Philosophen zusammenträfen, sei es am vernünftigsten, wenn beide zueinander bloß ‚Guten Morgen‘ sagten. – Es ist klar, dass *jede* Reduktion von Philosophie auf eine bestimmte Perspektive – die zugleich die Verabsolutierung dieser Perspektive gegenüber allen anderen ist –, selbst wieder in einem weiteren Rahmen diskutabel ist, mitsamt ihren uneingestanden, impliziten oder expliziten, dogmatischen, pragmatischen, kritischen, emanzipatorischen oder relativistischen Geltungsvoraussetzungen. Und es ist aber umgekehrt ebenso klar, dass *keine* dieser Perspektiven das volle Recht besitzt, einer anderen Perspektive das Recht auf den Titel ‚Philosophie‘ abzusprechen, noch diesen Titel für sich alleine zu beanspruchen. Genauso wie, wieder umgekehrt, jede dieser Perspektiven, qua ‚Sache‘, Begriff und Begründung, eine philosophische Perspektive, demnach: Philosophie *ist*.

Das einzige, was sich also zunächst feststellen lässt, wenn gefragt wird, was wir Philosophen tun, das ist: *Wir fragen*. Und wir legen immer schon aus, was wir tun, wenn wir auf solche und andere Fragen antworten. Diese Auslegung ist mehr als bloße Methodologie, sie ist ein *Sich-ins-Verhältnis-Setzen zu sich selbst*, explizite Reflexivität der Philosophie in Bezug auf Philosophie. Wer heute fragt: *Was ist Philosophie? Was tun Philosophen?*, der muss sich – vor aller Überzeugung über scheinbar schon festgelegte Gegenstände philosophischen Denkens wie ‚Vernunft‘, ‚Pragmatik‘, ‚Logik‘, ‚Kritik‘ etc. – *dieser* Pluralität philosophischer Selbstausslegung stellen. Wer mit Absperrband bewaffnet die Philosophiegeschichte abzirkelt und Philosophie von Nichtphilosophie scheidet, ohne die Hinsicht seiner Ausscheidungskunst anzugeben, diktiert anderen am Ende nur die eigenen Überzeugungen, ohne diese anders begründen zu können als mit bereits festgelegten Kriterien, die es selbst allererst zu begründen gälte. – Wer also umgekehrt sich *um*-dreht, *um*-kehrt und auf das *hin*-blickt, was wir unsere philosophische Tradition nennen, der entdeckt allererst eine Pluralität von Texten, denen aus irgendwelchen Gründen das Prädikat ‚philosophisch wertvoll‘ anhaftet.

Eine Antwort auf die Fragen *Was ist Philosophie?*, *Was tun Philosophen?* muss also diese Pluralität bedenken. Sie muss so formuliert sein, dass sie alles, was wir als unsere Tradition

anerkennen, und dies noch für die Zukunft, *ermöglicht*. Eine Antwort in der Absicht gegeben, Philosophie ein für alle Mal und für alle anderen normativ festzulegen, wird schon alleine deswegen scheitern, weil sie immer schon eine Antwort unter vielen sein wird. Eine dogmatische Festlegung dessen, was Philosophie ist oder zu sein hat, hat stets immer schon die Freiheit in Anspruch genommen, sich so und nicht anders als eine unter vielen Positionen zu äußern. Das heißt, dass eine mögliche Antwort mit *dieser* Freiheit zu tun haben wird; auch damit, was es heißt, etwas in Anspruch zu nehmen und inwiefern sich in der Verbindung dieser beiden Momente ein Zwang äußert, der dieser Inanspruchnahme von Freiheit innewohnt, auch wenn er ihr auf den ersten Blick zu widersprechen scheint.

### *Das Gleichnis von den zehn Philosophen<sup>9</sup>*

Man stelle sich zehn Philosophen vor, die um einen runden Tisch herum sitzen und alle über *denselben* philosophischen Text streiten: Was der Text *eigentlich* sagen will, was die vom Autor *ursprünglich intendierte* Bedeutung dieses oder jenes Textteils, welche nun die dem Text zugrundeliegende *Wahrheit* sei. Die zehn Philosophen äußern zehn verschiedene Ansichten über den Text und rechtfertigen ihre Ansichten z. B. mit: angesehenen wissenschaftlichen Meinungen von einem sogenannten ‚Klassiker‘, einer als ‚kanonisch‘ aufgefassen Meinung eines Forscherkollektivs oder eines renommierten Exegeten; mit ihrer langjährigen Erfahrung in der Auslegung philosophischer Texte; mit der expliziten oder impliziten Hinzunahme weiterer Texte des von der Analyse betroffenen Autors – vorzugsweise solcher Texte (z. B. auch in einer alten oder neuen Fremdsprache), die den anderen weitestgehend unbekannt sind; historisch-biographischen Anekdoten aus dem Leben des Philosophen, vorzugsweise aus dem Abfassungszeitraum des betreffenden Textes usw. Die hinzugezogenen Texte werden jeweils als Rahmen für die Auslegung des gemeinsamen Ausgangstextes für alle anderen vorausgesetzt, um über die eigene Meinung zu entscheiden, vor dem Hintergrund von Vorstellungen wie ‚Ursprünglichkeit‘, ‚Vollständigkeit‘ und ‚Authentizität‘.

Die zehn Philosophen versuchen sich so in ihren Auslegungen mit ‚geborgten‘ Geltungsvoraussetzungen zu übertrumpfen, sei es durch einen nicht von allen geteilten Wissensvorsprung (dieser und jener Quelle, dieser und jener Auslegung) und einer sukzessiven Erweiterung des Auslegungsspielraumes, sei es durch ein Autoritätsargument: „X sagt y – und X ist anerkannt/seriös/renommiert, deswegen glaube ich ihm/muss er richtig liegen“. Solche Argumente sind unproblematisch, wenn der Verweis auf eine historische Sachlage dabei hilft, eine falsche Vorannahme zu entkräften oder der Blick auf das Ansehen einer bestimmten Lektüre die Plausibilität der Textangemessenheit ihres Lektüreergebnisses erhöht. Ebenso gut kann aber auch die Hinzunahme weiterer Texte und Kontexte den Umstand verschleiern helfen, dass man mit dem Ausgangstext nicht viel anzufangen weiß oder dass eine ganze Forschergeneration, durch bestimmte Paradigmen in der universitären Ausbildung geprägt, einen bestimmten impliziten Rahmen für die Auslegung eines Textes schon mitbringt. Ein solcher Rahmen kann sich dann als eine operativ wirksame, weil fortlaufend eingeübte, Rezeptionshaltung reproduzieren, die – gleichsam ad nauseam – mit der Zeit zu

---

<sup>9</sup> Vgl. dazu auch Kap. 7.3 im *Entwurf einer Komparatistik reflexiver Figurationen in der Philosophie*.

einer nicht weiter reflektierten Geltungsvoraussetzung der Lektüre sedimentiert. Und ebenso gut kann auch das Autoritätsargument mit der Zeit zur Mystifizierung der Exegeten beitragen, die eine noch größere Mystifizierung des jeweils ausgelegten Autors nach sich zieht – „Wenn schon X den Autor Z nicht versteht, wie soll das jemand können, der nicht X ist?“ – so dass sich, ebenfalls mit der Zeit, gleichsam hierarchische Schichten der Sprecherlaubnis über philosophische Texte über ihnen auftürmen, die aus nichts anderem bestehen als aus der Fiktion einer im Vorhinein angenommenen größeren Dignität der exegetischen Rede.

In dieser Fassung des Gleichnisses von den zehn Philosophen ist auffällig, dass erstens jeder einzelne Philosoph versucht, das Recht seiner Auslegung *gegen alle anderen* durchzusetzen, ganz so, als handelte es sich um einen Wettbewerb der besten Auslegung (mit wesentlich unklarem Kriterium, was hier ‚gut‘ und was ‚besser‘ sei).<sup>10</sup> Zweitens wird das Interpretans wie selbstverständlich aus einem Bereich gewählt, der möglichst *nicht allen anderen* zugänglich ist oder mit wird mit Anekdoten eine Simulation von Authentizität erzeugt, die eine größere ‚Nähe‘ des Anwenders zu einem angenommenen ‚eigentlichen Sinn‘ suggeriert. Drittens wird, gewissermaßen als *Movens* der miteinander wettstreitenden Auslegungen, dem Text irgendeine Form von *ursprünglichem Sinn* unterstellt, den es mit der ‚richtigen‘ Auslegung oder ‚Methode‘ herauszufinden gälte – wobei die ‚richtige‘ Auslegung *keinen Einspruch von anderen* mehr zulassen darf bzw. die schiere Möglichkeit des Widerspruchs als Anzeichen dafür genommen wird, dass eine solche ‚richtige‘ Auslegung *noch nicht* erreicht sei. Eine ‚richtige‘ Auslegung, die gleichsam *das Gegenstück zu einem unterstellten ursprünglichen oder identischen Textsinn* darstellt, muss also anderen Auslegungen gegenüber eine höhere Dignität aufweisen und setzt dies mit allen verfügbaren Mitteln durch. – Im Verlauf des Gesprächs der zehn Philosophen werden sich dementsprechend diejenigen Geltungsansprüche durchsetzen, die die höchste Dignität – durch schiere Überredung, durch implizites oder explizites Machtgebaren, durch implizite Geltungsvoraussetzungen – auf sich vereinigen können. Abweichende und extravagante Meinungen werden als *randständig* und *dem herrschenden Diskurs widersprechend* gekennzeichnet; unbekanntere Stimmen werden als *poetae minores* dem Dogmatismus der Aufmerksamkeitsakkumulation unterworfen: Anerkannt ist nur, wer bekannt ist – wenn aber immer nur bekannte Stimmen genannt werden, dann erstarrt die Anerkennung zur Scholastik.<sup>11</sup> Eine solche Gesprächspraxis, wie sie hier in dem Gleichnis von den zehn Philosophen dargestellt wird, ist dann gleichbedeutend mit der Etablierung einer bestimmten Diskursmacht („Aha, so gewinnt man also einen Disput, das mache ich ab jetzt immer so“), einer Diskurspolizei („das ist seriös/unseriös“) und einer Diskurshoheit („X sagt/Ich sage ... und deswegen ist es richtig“).

Man stelle sich nun in einer Abwandlung des Gleichnisses vor, jeder der zehn Philosophen würde *allen anderen* nicht nur seine eigene Auslegung zugänglich machen, sondern auch

---

<sup>10</sup> Die Vorstellung eines solchen Wettbewerbs gehorcht den Regeln der Rhetorik wesentlich mehr als den Prinzipien logischer Argumentation – in Autoritätsargumenten mit Bezug auf Einzelne oder die ‚community‘, in *petitiones principii* bezüglich angeblicher ‚Evidenz‘ oder ‚Nichtevidenz‘ bzw. ‚Kontrafaktizität‘ – und doch prägt sie weite Teile der philosophischen Diskussion.

<sup>11</sup> Das ist der ‚double bind‘ des Zitierkartells: Zitiert wird nur, wer auch von allen anderen zitiert wird und wer diejenigen zitiert, die alle anderen zitieren. Solche Systeme sind von ‚außen‘ schwer zu irritieren.

*diejenige Position, von der aus er sie vertritt: D. h. seine hermeneutischen Vorentscheidungen darüber, auf die er sich in seiner Auslegung bezieht; die Voraussetzungen für die Auslegung dieses Textes (oder aller möglichen anderen), die aus seiner Sicht auch für alle anderen gelten sollen; schließlich die Kriterien seiner Einschätzung des Textes und seine Überzeugungen darüber, inwiefern mit Bezug auf den gemeinsam geteilten Text diese Kriterien für alle anderen auch gelten sollen. Mit einer solchen Rechtfertigung der eigenen Perspektive würde jeder der zehn Philosophen allen anderen seine Voraussetzungen zugänglich machen können, d. h. jeder andere könnte probenhalber eine so vorgetragene Perspektive einnehmen – oder umgekehrt dazu einladen, zusätzlich zur bereits eingenommenen Perspektive einmal eine andere Perspektive auszuprobieren.<sup>12</sup> – Der Bezugspunkt der Auslegungen wäre damit nicht irgendein implizites Wissen oder ein durchzusetzender Geltungsanspruch, sondern der Text selbst inklusive des jeweiligen und bestimmten Bezugs zum Text – womit jede Lektürehinsicht als Aufeinanderbezogenheit von Interpretans und Interpretandum für alle anderen einsehbar, einnehmbar und hinsichtlich Reichweite und Konsistenz überprüfbar wird.*

Man stelle sich schließlich die Konsequenz aus dieser veränderten philosophischen Rezeptionshaltung vor: Einige Positionen werden sich in Bezug auf ihre Textauslegung als *unhaltbar* erweisen, weil sie implizit *a priori* jeden Text ihrer eigenen Überzeugung unterordnen, sei diese geprägt durch bestimmte Vorstellungen von ‚Wissenschaft‘, ‚Logik‘, ‚Empirie‘, ‚Sprache‘, ‚Geschichte‘, ‚Biographie‘, ‚Psyche‘, ‚Geist‘ oder ‚Rationalität‘ im Allgemeinen, sei diese bestimmt durch persönliche Glaubensüberzeugungen oder der Annahme einer (impliziten) Letztbegründung. Diese Positionen müssten zuallererst in eine Rechtfertigung dieser impliziten Überzeugungen eintreten, weil sie nicht einfach davon ausgehen können, dass alle anderen schon *vom selben Rahmen aus* sprechen wie sie selbst. – Einige Positionen wiederum werden sich als *Verkürzungen in Bezug auf den Text* erweisen: Es wird solche geben, die den gesamten Text von einer *bestimmten Textstelle*, die als besonders klar erscheint, zu erschließen versuchen; solche, die von bestimmten *Leitbegriffen* ausgehen, von denen sie annehmen, dass sie in der geheimen Asservatenkammer aller Begriffe schlummern und für jeden Text dasselbe bedeuten müssen; schließlich solche, welche die für sie *‚dunklen‘ Stellen* fortlassen und den Text so der eigenen Auslegung anpassen und nicht umgekehrt. – Dann wiederum wird es Positionen geben können, welche den Text für eine *Rede über Dinge* halten und sich auf die *inhaltliche Haltbarkeit* der Behauptungen beziehen, indem sie diese Rede mit empirisch wissenschaftlichen Daten oder Ergebnissen vergleichen. – Wieder andere werden den Text als eine *Begründung oder Rechtfertigung einer Rede* auffassen können und von daher vor allem logische Maßstäbe an die Rede anlegen. – Die allermeisten jedoch werden eine Mischung der genannten *Perspektiven* vertreten, was aber *gemeinsam für alle da-*

---

<sup>12</sup> Die fehlende Bereitschaft dazu ist oft begleitet durch die teilweise irrationale Angst, der Text oder der Autor bzw. die andere Perspektive könnte einen quasi ‚übereinnahmen‘ und der eigenen Perspektive berauben. Auch hier gilt: Nur derjenige, der *a priori* seine eigene Perspektive *verabsolutiert* hat, muss diese Angst auch tatsächlich haben – darum, weil er ebenso *a priori* alle anderen Perspektiven ausgeschlossen hat. – Allen anderen ist zu sagen: Wer einen Roman über eine Welt voller Drachen und Trolle liest – glaubt der dann auch daran, dass ihm beim nächsten Einkauf ein Drache den Weg versperren wird? Kurz: Wir sind mit ausreichend Bereitschaft in der Lage, ganz verschiedene Perspektiven einzunehmen und sie miteinander zu vergleichen. Und wir wissen, dass wir das können, weil wir es fortlaufend tun.

durch geklärt werden kann, dass alle die Voraussetzungen aller anderen kennen, und zwar unter Berücksichtigung der Verschiedenheit der einzelnen Perspektiven. – An dieser zweiten Rezeptionshaltung der zehn Philosophen ist aber nun Folgendes hervorzuheben: Es sind nicht mehr einzelne ‚Lesarten‘ mit Alleingeltungsanspruch thematisch, sondern die *Art und Weise der Hinsicht auf den Text* inklusive der zugehörigen Auslegung – wodurch für alle sichtbar wird, ob Hinsicht und Auslegung zusammenpassen, welche Aspekte des Textes von welcher Interpretation in Betracht gezogen werden, und schließlich, dass unterschiedliche Lektürehinsichten unterschiedliche Auslegungen desselben Textes hervorbringen können, die aber zugleich genau deswegen auch Gemeinsamkeiten aufweisen können, auf die man sich dann zusammen aus Vernunftgründen (und nicht in einer Abstimmung) einigen kann. Wenn Philosophen begreifen und anderen begreifbar machen, *von wo aus sie sagen können, was sie sagen*, dann ist Philosophie wieder realiter – und nicht nur als Phrase philosophischer Einführungen – als ein *Gespräch* möglich, das bei allem Dissens den Anderen als denjenigen achtet, der durch Argumente überzeugt werden muss. Der Dissens wird nicht aufgehoben, sondern er wird so erst voll begreifbar gemacht: als Pluralität von Lektürehinsichten auf ein und denselben philosophischen Text.

#### *Die Lektürehinsicht der reflexivitätslogischen Analyse: Von der Aporie zur Komparatistik*

Die hier vorgestellte Lektürehinsicht versucht genau das, was das Gleichnis der zehn Philosophen vorschlägt: Sie versucht den Ort anzugeben, *von dem her* sie philosophische Texte liest. Sie macht Philosophie zu ihrem Gegenstand und versucht zugleich, ihre eigenen Voraussetzungen zu verstehen. Sie begreift als ihren eigenen Ausgangspunkt die *Pluralität* philosophischer Ansätze und diese zugleich als Problem. Sie sucht das *Philosophische* in der Philosophie, das, was alle philosophischen Ansätze gemeinsam haben, sofern sie Philosophie sind. Sie bedenkt Philosophie also nicht als eine Ansammlung von Antworten auf eine im Nirgendwo gestellte Frage oder als eine Ansammlung von Definitionen eines im Nirgendwo schon so und so vor-verstandenen Begriffs. Sondern sie bedenkt sie in ihrer Vielfalt, als ‚philosophische Tradition‘, und sucht *das Gemeinsame aller Texte, aller Ansätze, aller Reflexionen, die zu dieser Tradition gehören*. Dieses Gemeinsame soll es ermöglichen, jeden philosophischen Ansatz mit jedem anderen in einen Vergleich zu bringen. Die hier vorgestellte Lektürehinsicht versteht sich also selbst *nicht* als Metaphilosophie oder als Philosophie der Philosophie oder als eine Philosophie, um alle Philosophie zu beenden oder auch nur als eine Aussage darüber, was Philosophie ist oder sein soll. Sie versteht sich vielmehr als einen Ansatz zur gleichzeitigen Würdigung und Erschließung philosophischer Pluralität über das Gemeinsame aller Philosophien, als eine *Philosophische Komparatistik*.

Weil sie philosophische Ansätze selbst noch einmal in den Blick nimmt und sie nicht als Autoritäten zu diesem oder jenem Thema heranzieht und weil sie aber – in diesem Vorhaben – selbst in der Rechtfertigungspflicht steht, ist der Titel der *Philosophischen Komparatistik* hier doppeldeutig: Er bezeichnet erstens eine *Komparatistik philosophischer Ansätze*, die Ausbildung einer Lektürehinsicht also, die philosophische Texte hinsichtlich eines ihnen allen Gemeinsamen in den Blick nehmen will. Zweitens aber nennt er die Komparatistik

selbst ‚philosophisch‘, so dass hier eben keine bloß literaturwissenschaftliche Arbeit über philosophische Texte (unter anderen, z. B. literarischen oder pragmatischen Texten) vorliegt, sondern selbst ein philosophischer Text. Der hier vorgestellte Ansatz ist also in dieser Hinsicht eine philosophische Komparatistik, d. h. *die Ausbildung einer Lektürehinsicht auf philosophische Texte, die selbst den Anspruch hat, philosophisch zu sein*.

Eine Komparatistik, das sagt schon der Begriff, funktioniert nur über den Vergleich. Das Vergleichen philosophischer Ansätze miteinander und mit dem eigenen Ansatz wiederum gehört seit der Antike zum Kerngeschäft des Philosophen<sup>13</sup>: In solchen Vergleichen misst er gleichsam die Abstände und Unterschiede zu seinen Vorgängern und Zeitgenossen aus, grenzt sich von ihnen ab oder führt das eigene Denken auf sie zurück. Auch in der philosophischen Forschung stellen wir solche Vergleiche an, nicht nur, um uns selbst zu anderen Philosophen zu verhalten, sondern auch, weil uns ihr Verhältnis zueinander interessiert.

Ein Vergleich zwischen zweien benötigt stets ein Drittes, eine Hinsicht des Vergleichs, ein *tertium comparationis*. Die philosophische Forschung hat dafür verschiedene Hinsichten ausgeformt, die behelfsmäßig in ‚historische‘ und ‚systematische‘ unterschieden werden können: Historische Hinsichten gehen von einem bestehenden historischen Kontext aus, in den bestimmte Ansätze dann – wieder in verschiedenen Hinsichten – eingeordnet werden und so den Kontext bereichern und aktualisieren. Systematische Hinsichten fragen z. B. nach einem gemeinsamen Begriff oder Thema, einer gemeinsamen Methode oder Rezeption – oder sie untersuchen einen philosophischen Ansatz nach bestimmten psychologischen, biographischen, philologischen, linguistischen, ideologiekritischen, naturalistischen oder sonstigen Standards der Forschung. Solche Explikationen können sich dann wieder in eigene Forschungsdiskurse ausformen. Nicht selten geraten sie jedoch auch in eine regressive Auslegungskonkurrenz zueinander, z. B. dann, wenn sich solche Hinsichten selbst jeweils als die ‚grundlegendste‘ Perspektive auf den Text wahrnehmen und dann versuchen, alle anderen Perspektiven als zweitrangig oder unzureichend auszuzeichnen. Die Beispiele dafür in der philosophischen Forschung sind zahlreich.<sup>14</sup>

Anwender szientistischer Lektüren etwa setzen ihr eigenes Verständnis von Wissenschaftlichkeit und den gegenwärtigen Stand der Forschung als Kriterium voraus, um dann daran die gesamte philosophische Tradition zu messen. Ihre Voraussetzung führt sie dann logischerweise dahin, diese Tradition genau in dem Maße zu verwerfen, wie sie nicht das eigene verabsolutierte Verständnis teilt und alternative Herangehensweisen als unzureichend oder sogar als irrational zu begreifen. Anwender historistischer Lektüren setzen ihr eigenes Verständnis von Geschichte als dem letzten Horizont philosophischen Denkens absolut und können dann philosophische Texte nur noch als historische Quellen begreifen, die nur aus ihrem jeweiligen historischen Kontext heraus Sinn ergeben. Weit verbreitet ist auch eine Form hermeneutischer Lektüre, in der nach der ‚Autorintention‘ oder dem ‚eigentlichen Textsinn‘ gefragt wird. Weil diese Kriterien aber als gleichsam ‚hinter‘ dem Text liegend angenommen werden, gleichzeitig aber der Text das Einzige ist, was allen Auslegern vor-

---

<sup>13</sup> Das Maskulinum ist hier wie in der gesamten Arbeit generisch gebraucht.

<sup>14</sup> Vgl. dazu und im Folgenden auch die diesen Abschnitt etwas ausführlicher darstellende Problemstellung in *Entwurf einer Komparatistik reflexiver Figurationen in der Philosophie*.

liegt, versetzt sich diese Lektüreform selbst in einen unendlichen Regress: Jeder Kommentar, der behauptet, den ‚eigentlichen Textsinn‘ oder die ‚Autorintention‘ gefunden zu haben, kann dies nur anhand des Textes nachweisen, so dass derjenige, der diesen Nachweis überprüfen will, den ersten Kommentar und den Text miteinander vergleichen muss und dabei einen weiteren Kommentar produzieren wird. Weil jeder Kommentar immer nur eine bestimmte Auslegung sein kann, an der ein anderer immer noch eine weitere Nichtübereinstimmung mit dem Text feststellen kann, erscheint diese Lektüreform am Ende wie eine unendliche Annäherung an einen ideal aber uneinholbar vorausgesetzten Sinn.

Auch Leser, die für einen philosophischen Text das eigene Begriffsverständnis voraussetzen oder das eigene Verständnis von Relevanz bezüglich bestimmter Themen werden den Text genau in dem Maße verzerren, wie sie ihre Voraussetzung verabsolutieren. Sie nehmen nicht den Text in seinem Eigenrecht ernst oder auch nur wahr, sondern nur hinsichtlich ihres Eigeninteresses. Es ist dann aber nicht verwunderlich, dass die philosophische Tradition in vielen philosophiegeschichtlichen oder doxographischen Darstellungen zwar als eine Art Würdigung vergangener Weisheit erscheint, aber doch stets Wert darauf gelegt wird, dass die allermeisten Positionen dieser Tradition heute nicht mehr vertreten werden würden. Wenn philosophiegeschichtliche Darstellungen dann – in der Akademie wie im interessierten öffentlichen Diskurs – als eine Art Hintergrundinformation für systematische Fragestellungen erscheinen, hat das doxographische Vorurteil der Rezeption die Wiederaneignung des philosophischen Gedankengangs von der Problemstellung bis zum Lösungsvorschlag verdrängt. Es produziert dann nur noch Karikaturen philosophischer Positionen, die es dem philosophischen Leser einfach machen, sich von ihnen im Gefühl aufgeklärter Überlegenheit abzugrenzen.

Dennoch besitzen die genannten Perspektiven philosophischer Forschung und philosophischen Interesses, werden sie nicht verabsolutiert, ihre philosophische Berechtigung. Das Einfordern guter Argumente, das genaue Achten auf sprachliche (oder logische) Formulierung und die Aufmerksamkeit auf metaphysische Scheinprobleme zeichnen diejenigen Perspektiven aus, die sich am Wissenschaftsideal der Naturwissenschaften orientieren. Als partikuläre, nicht absolut gesetzte, Tugenden philosophischen Denkens halten sie die Forderung nach Rechtfertigung der Rede aufrecht, die in manchen, nur noch assoziativ fortschreitenden, spekulativen Untersuchungen abhanden gekommen ist. Die historisch gut informierte Lektüre philosophischer Texte, die sich nicht in doxographischen Vorurteilen erschöpft, macht dem philosophischen Forscher die Vielfalt der philosophischen Tradition bewusst und bewahrt ihn davor, das philosophische Rad immer wieder neu erfinden zu wollen. Wer am historischen Leitfaden entlang in die Geschichte der Philosophie eintaucht, der wird gegenwärtige Fragestellungen in jahrtausendealten Texten wiederfinden und sich die dann Frage stellen können, inwiefern diese Fragestellungen wirklich nur von ihrer historischen Zeitstelle abhängig sind. Die Aufmerksamkeit auf Signaturen des Autors in philosophischen Texten und das Bewusstsein von der Unvollständigkeit der Auslegung, positiv gewendet: von der potentiellen Unendlichkeit der Kontextualisierung philosophischer Texte, machen den autor- oder texthermeneutischen Zugang zu einer regulativen Idee. Er kann dann den philosophischen Forscher davor bewahren, dem Autor Absichten zu unterstellen,



die er nicht hat oder gegen die er gerade seinen Gedankengang wendet. Und er macht ihm deutlich, dass ein Text viele verschiedene Hinsichten erlaubt, die sich gerade nicht nur in Konkurrenz gegenüberstehen, sondern auch einander ergänzen können. Die Frage nach dem Begriff ermöglicht, differenziert man Begriffswort und Begriff, ein Bewusstsein davon, wie die philosophische Verwendung, Neuausrichtung, sogar Umkehrung von vorher gegebenen Begrifflichkeiten Spiegel der Auseinandersetzung eines Philosophen mit der Tradition sein kann. Wer Begriffswort und Begriff nicht gleichsetzt, der wird Philosophie nicht für eine vielfältige Diskussion über diesen einen Begriff halten, sondern der wird umgekehrt dieses eine Begriffswort sich auffächern sehen in eine Vielfalt von Verwendungsweisen. Auch die Frage nach der thematischen Relevanz ist für sich genommen nicht problematisch, zumindest dann nicht, wenn sie nicht in jedem beliebigen Kontext als Totschlagargument eingesetzt wird. Sie muss dann aber vielleicht auf höherer Stufe gestellt werden: Was kann der Philosoph zu einem Thema beitragen, das man auch aus politischer, soziologischer, psychologischer oder naturwissenschaftlicher Perspektive betrachten kann?

Das Problem sind also nicht die genannten Perspektiven selbst. *Das Problem ist die Verabsolutierung dieser Perspektiven*, ihr Status also als *Geltungsvoraussetzung*. Irgendeine Voraussetzung an den Text anlegen zu müssen scheint aber zunächst eine Notwendigkeit zu sein: Einen philosophischen Text zu verstehen, setzt stets ein bestimmtes Verständnis schon voraus – andernfalls könnte man ihn weder als ‚Text‘, noch als ‚philosophisch‘ identifizieren. Doch *Verstehensvoraussetzungen* sind nicht gleich *Geltungsvoraussetzungen* – dass stets Voraussetzungen zum Verständnis eines Textes gemacht werden müssen, bedeutet nicht gleich, dass es *diese* oder *jene* Voraussetzungen sein *müssen*. Entsprechend kann eine Lektüre, die ihre eigenen Verstehensvoraussetzungen mit Geltungsvoraussetzungen verwechselt, schnell in den bereits genannten Bestätigungsfehler geraten: Sie nimmt dann nur das als einsichtig wahr, was ihre impliziten Voraussetzungen als einsichtig präfigurieren und verwirft wiederum das, was nicht zu diesen Voraussetzungen passt. Der Bestätigungsfehler installiert sich fortlaufend selber – und die Lektüre verunmöglicht sich damit zugleich jedes alternative Verständnis des Textes.

### *Entwurf einer philosophischen Komparatistik*

Ausgehend von dem Problem der Vergleichbarkeit philosophischer Ansätze stelle ich mir also im ersten Band *Entwurf einer Komparatistik reflexiver Figurationen in der Philosophie* die Frage, wie es möglich ist, philosophische Ansätze miteinander zu vergleichen, *ohne* den Vergleich von vornherein einer verabsolutierten Perspektive zu unterstellen. Weil diese Perspektiven stets ‚von außen‘ an den Text herangetragen werden, ihn also an etwas anmessen, das als den Text inhaltlich bestimmendes Kriterium schon vor der Lektüre in Geltung ist, geht es mir darum, wie philosophische Texte ohne ‚textäußere‘ Lektürevoraussetzungen miteinander verglichen werden können. Diese Frage ist damit zugleich die Frage nach einer Vergleichshinsicht, die von *textimmanenten*, d. h. *im* und *am* Text gegebenen Verhältnissen ausgeht.

Weil aber auch meine eigenen Überlegungen *als Text* ins Werk gesetzt sind, kann das, was an und in den Texten mithilfe der von mir vorgeschlagenen Lektürehinsicht beschrieben werden kann, auch noch auf meine eigenen Überlegungen bezogen werden. Damit ist es möglich, die von mir beschriebenen reflexiven Figurationen noch auf die Beschreibung derselben und sogar noch auf das Verhalten des Lesers selbst *zurück zu beziehen*, womit alle drei Verhältnisse: *Text, Auslegung, Leser* in den gleichen reflexiven Horizont einrücken und die Darstellung eine genuin performative Dimension gewinnt. Diese Dimension macht es dann nicht nur möglich, reflexionslogische Explikationen am eigenen Sich-Verhalten-zu... zu überprüfen und reflexive Problemlagen und Lösungsvorschläge zu verstehen. Sie macht es auch und vor allem für den Leser möglich, sie selbst immer besser verstehen zu lernen, gleichsam *in* der Anwendung und dem Verstehen derselben sie immer besser anwenden zu können. Die von mir vorgeschlagene Lektürehinsicht betrifft also nicht nur etwas, was alle philosophischen Ansätze teilen können müssen, sofern sie philosophische sind. Sie betrifft am Ende auch noch das, was der Leser dieser Ansätze teilt, sofern er sich als Lesender auf Gelesenes oder als Antwortender in einer Antwort auf meine Überlegungen beziehen kann – und also das, was noch der Leser mit meinen eigenen Überlegungen und mit allen philosophischen Ansätzen teilen können muss.

Meine Fragestellung gewinnt außerdem eine konkrete und weitere Relevanz durch ihre Anwendbarkeit auf Fälle, in denen die üblichen philosophischen Vergleichshinsichten aufgrund von fehlenden philosophischen Bezügen versagen bzw. der historische Vergleich aufgrund eines bereits ausdifferenzierten Diskursfeldes nur triviale Ergebnisse hervorbringen kann. Das von mir gewählte idealtypische Beispiel für einen solchen Fall ist die Frage nach dem Verhältnis der Philosophien von Michel Foucault und Martin Heidegger zueinander. Es ist darin idealtypisch, dass Foucault einerseits in seinem letzten Interview Heidegger als ‚maßgeblichen Philosophen‘ ausgezeichnet hat, dass er aber andererseits in seinen Texten kaum auf Heidegger Bezug nimmt – und er sich dort, wo er es tut, kritisch auf Heidegger bezieht. Für die sich daraus ergebende Aporie schlage ich meine Vergleichshinsicht als mögliche Lösung des Problems vor, wie beide Philosophen miteinander in einen Vergleich gebracht werden können.

Dem ließen sich andere Fragestellungen anschließen. Eine reflexivitätslogische Analyse könnte die Frage nach dem Zusammenhang der Philosophen der Klassischen Deutschen Philosophie (Kant, Fichte, Reinhold, Jacobi, Hölderlin, Schelling, Hegel) noch einmal aus einer anderen Perspektive stellen. Sie würde dann z. B. die allen diesen Philosophen gemeinsamen reflexiven Problemlagen herausstellen und gleichzeitig die durchaus verschiedene Inanspruchnahme dieser Problemlagen, sowie die auf diese Problemlagen antwortenden Lösungsstrategien unterscheiden. Die von mir vorgeschlagene Analyse könnte aber auch Anlass sein, noch einmal die reflexiven Figurationen und Denkfiguren des Platonischen Denkens von der Alten Akademie bis zum frühen Mittelalter in den Blick zu nehmen und könnte so dabei helfen, den doxographischen Platonismus herauszufordern. Sie könnte weiterhin die Kontinuität und Abwandlung reflexiver Problemlagen von der Antike bis zur Neuzeit verstehen helfen, indem man sie auf bestehende, durchgehende Genealogien oder kontinuierliche Brüche voraussetzende, Philosophiegeschichtsschreibung bezieht. Die refle-

xivitätslogische Analyse könnte aber auch umgekehrt das Reservoir reflexiver Problemlagen ein Stück weit offenlegen, aus dem analytische und psychologische Ansätze ihre Motivation beziehen. Sie kann schließlich – und das betrachte ich als die eigentliche Stärke dieser Lektürehinsicht – jeden Philosophen mit jedem vergleichen, ohne diesen Vergleich sofort auf alle Aspekte der verglichenen Philosophen beziehen zu müssen. Sie kann also als Instrument der Neukonfiguration bestehender Systematiken ebenso dienen, wie als Kontrapunkt zu einer doxographischen Auffassung von philosophischer Tradition, als Bereitstellung eines *tertium comparationis* für Platon und Derrida, Pico della Mirandola und Foucault, Aristoteles und Hegel, Plotin und Kant oder Sextus Empiricus und Wittgenstein, ohne dabei von paradigmatischen oder sogar scholastischen Vorgaben der Kommentarliteratur eingeschränkt zu werden.

Bevor ich zum Vergleich von Heidegger und Foucault im vorliegenden Band komme, soll noch einmal, in aller gebotenen Kürze, die These der hier angewandten Lektürehinsicht und ihre systematische Entfaltung in einer Heuristik reflexivitätslogischer Strukturanalyse erläutert werden.

### *Reflexivität und Reflexivitätsanalyse*

Das Gemeinsame philosophischer Ansätze, so meine These, liegt in einer jeweils auf bestimmte Weise ausgestalteten rückbezüglichen Strukturierung, die ich mit dem Schweizer Philosophen Urs Schällibaum ‚*Reflexivität*‘ nenne. Voraussetzung für die Wahrnehmung dieser rückbezüglichen Strukturierung ist eine *Unterscheidung zwischen einer thematischen oder inhaltlichen Ebene und einer operativen Ebene am und im philosophischen Text*, für die ich auf Vorschläge von Eugen Fink und Jean-Pierre Schobinger zurückgehe. Im Unterschied zur thematischen oder inhaltlichen Ebene ist die operative Ebene eines Textes dadurch ausgezeichnet, dass sie das darstellt, *womit* und *wodurch* ein philosophischer Text sein Thema thematisiert. Sie umfasst dabei nicht nur (noch) nicht thematisierte Begriffe, sondern auch „methodologische, terminologische, logische, grammatische, rhetorische Aspekte, Darstellungsform, Medium, Hexis [...] [und] Stil. Als ‚operativ‘ kann alles gelten, was an einer Thematisierung nicht unmittelbar thematisch ist.“<sup>15</sup> Schobingers und Schällibaums *operational aufmerksame textimmanente Lektüre* bezieht sich also stets auf das, was *am* oder *im* Text wahrnehmbar ist.

Die ‚Reflexivität‘ ist aber nicht nur für den Leser sichtbar. Im ersten Band meiner Arbeit schlage ich einen Vorbegriff von Philosophie als ‚begründende‘ (oder ‚rechtfertigende‘) Rede vor, ausgehend von dem Umstand, dass ich für meine eigene Rede eine Begründungspflicht anerkenne. Sofern diese Begründung nicht gleich auf bereits anerkannte, selbstverständliche Gründe gehen soll – der Geltungsanspruch dieser Gründe also auf einen weiteren Text verschoben wird –, gewinne ich aus diesem Vorbegriff ein explizites Philosophieverständnis: *Philosophie ist begründende Rede, die durch Explikation impliziter Voraussetzungen danach strebt, begründete Rede zu sein und dafür jemanden voraussetzt, der diese Rede nachvollzieht*

---

<sup>15</sup> Schällibaum, Urs: Reflexivität als Motor von Philosophie. Am Beispiel von Dialogstrukturen (Platon, Leone Ebreo, Spinoza), in: *Studia Philosophica* 52 (1993), S. 183-200: 183.

und der in den genannten Grund einstimmen kann. Philosophie legt ihre Rede nicht durch die Angabe von autoritativen Kontexten fest, sondern sucht selbst nach (letzten und / oder ihren eigenen) Gründen. Diese Begründungsbewegung äußert sich dann als Explikation oder Auslegung impliziter, d. h. operativ gemachter, Voraussetzungen: Die Einsicht in Gründe geschieht durch das Gewährwerden dessen, was man zunächst und zumeist für die zu begründende Behauptung vorausgesetzt hat.

Eben diese Tendenz, die *eigenen* Voraussetzungen auszulegen, die Tendenz zur *operational aufmerksamen Selbstausslegung*, macht nun aber für Schobinger und Schällibaum das eigentliche Gattungsmerkmal philosophischer Ansätze aus. Nicht nur der Leser kann also ‚Reflexivität‘ *an* und *in* philosophischen Ansätzen wahrnehmen, sondern auch philosophische Ansätze selbst können *ihre eigene* Reflexivität auslegen – und zum Problem, Ausgangspunkt oder zur Begründung *ausgestalten*. Ebenso kann dann aber auch der Leser philosophischer Ansätze – sobald ‚Reflexivität‘ als Rückbezüglichkeit thematisch ist – *an seinem eigenen* Verhältnis zum Text, wie auch an möglichen Antworten auf denselben, Reflexivität wahrnehmen und auslegen.

Was aber ist nun mit ‚Reflexivität‘ gemeint? Schällibaum gibt eine Explikation eines reflexiven Verhältnisses oder einer *Reflexionsstruktur*, die als Anzeige dafür gelten kann, wie Reflexivität sich darstellt:

‚A über B – und zugleich B über etwas an A‘<sup>16</sup>

Reflexivität liegt dann vor, wenn sich das Thematische auf seine eigene Thematisierung zurückbezieht. Dabei ist dieser Rückbezug nie vollständig, sondern steht stets in einer *bestimmten Hinsicht*: Als *was* das Thematische seine Thematisierung auslegt, das ist immer nur schon vom Thematischen her bestimmt, nie ‚als solches‘ und nie ‚an sich‘. Die Voraussetzung für die Wahrnehmung reflexiver Verhältnisse liegt in der Unterscheidung von Inhaltlichem und Operativem, in der Form ‚... über X‘ oder auch ‚... : X‘, die Schällibaum *Reflexionsform* nennt – sie ist wahrnehmbar an jeder beliebigen Rede. Das heißt: Ich kann *vor* jede beliebige Rede einen Doppelpunkt oder dieselbe in Anführungszeichen setzen. Jede beliebige Rede führt eine Aussageposition oder *logische Position* mit sich, *von der her* sie spricht. Jede beliebige Rede macht von einer nur *nachträglich* bestimmbaren logischen Position aus eine *bestimmte* Setzung. Die Reflexionsform beschreibt die Struktur einer logischen Setzung: ... : ,...‘.

Diese Reflexionsform kann sich erkennbar verkomplizieren – das Verhältnis von A über B kann, wenn B *etwas an* A betrifft, als die bereits genannte *Reflexionsstruktur* erscheinen. Die Reflexionsform gibt also nur an, dass jede bestimmte Setzung von einer unbestimmten, aber bestimmbaren logischen Position aus gesetzt wurde. Die Reflexionsstruktur ergibt sich

---

<sup>16</sup> Vgl. Schällibaum, Urs: Reflexivität und Verschiebung, Wien 2001, S. 18: „Der Term ‚reflexiv‘ im insgesamt Folgenden ist meistens eine bloße Abkürzung von ‚sich in einem reflexiven [...] Verhältnis verhalten‘, wobei ‚A verhält sich reflexiv zu B‘ bedeutet, dass ‚A enthält B‘ (mengentheoretisch gesprochen, oder ‚A reflektiert über B‘ und so fort), aber B *zugleich* etwas an A enthält oder etwas an A betrifft – ohne dass dabei die volle Symmetrie bereits gewährleistet sein müsste.“

dann, wenn *in* einer Reflexionsform, auf der Seite der bestimmten Setzung, etwas erscheint, das diese logische Position in irgendeiner Hinsicht betrifft. Sie ist dann quasi eine Reflexionsform, die auf der Inhaltsseite *sich selbst als* z. B. ‚Reflexionsform‘ thematisiert: ... : ‚Reflexionsform, das ist ... : ...‘. Das kürzeste Beispiel für eine Reflexionsstruktur wäre „Ich“ – das gesagte „Ich“ verweist auf die sagende Instanz „Ich“, so dass jedes Mal, wenn „Ich“ gesagt ist, bereits „Ich : ‚Ich‘“ gesagt ist. Reflexivität kann sich auch in performativen Widersprüchen ausdrücken: Der Satz „Hier steht nichts geschrieben“ widerspricht sich qua „hier“, „nichts“ und „geschrieben“ offenbar selbst. Der (negative) All-Quantor spielt dabei die Rolle eines exklusiven oder inklusiven Schemas: „Alle Sätze sind in englischer Sprache“ ist offenbar falsch, wenn „alle Sätze“ auch noch diesen Satz umfassen soll. „Vor jeden Satz kann ich einen Doppelpunkt und eine Instanz setzen“ ist wiederum offenbar reflexiv konsistent – denn nichts hindert daran, den Satz so zu formulieren: „Ich sage: Vor jeden Satz kann ich einen Doppelpunkt und eine Instanz setzen.“

Auch die Reflexionsstruktur kann sich noch einmal verkomplizieren, etwa in der Wahrnehmung, dass jede Auslegung des Worin der eigenen Rede eine *bestimmte* sein muss – und so immer noch *eine weitere* oder *andere möglich ist*. Der Versuch, so etwas wie die ‚logische Position an sich‘ zu denken, scheitert erkennbar reflexiv – weil auch ‚logische Position an sich‘ wieder nur eine bestimmte Auslegung und nicht a priori die einzig mögliche ist. Ein philosophischer Ansatz, der dann versucht, seinen ‚letzten Grund‘ oder seine ‚erste Voraussetzung‘ in sein Denken *einzuholen*, kann dann wahrnehmen, dass er *immer dann, wenn* er diesen ‚letzten Grund‘ formuliert hat, ihn *immer schon* vorausgesetzt haben wird, dass der Grund sich also in die Rede hinein *verschiebt* – oder dass dieser letzte Grund *immer schon* so vorausgesetzt *ist*, dass er sich, bei jedem Versuch, ihn einzuholen, *entzieht*. Diese dritte Form reflexiver Komplizierung ist, in Abgrenzung zur Reflexionsform und zur Reflexionsstruktur, die *Reflexivitätsstruktur*. Sie ist nicht als bloße ‚Metastufe‘ zur Reflexionsstruktur zu verstehen, sondern vielmehr als eine Reflexionsstruktur, die das Stehen ihrer selbst in der Struktur, die sie selbst ist, expliziert.

Was Reflexionsstruktur und Reflexivitätsstruktur also sichtbar miteinander verbindet, das ist die Auslegung der logischen Position. Während die Reflexionsstruktur auf der Inhaltsseite die (ihre eigene) logische Position thematisiert und damit auf bestimmte Weise auslegt, thematisiert die Reflexivitätsstruktur nicht nur die logische Position in einer bestimmten Hinsicht, sondern diese noch als Voraussetzung ihrer eigenen Bestimmung dieser logischen Position. Die Reflexionsstruktur ist – weil ihre Inhaltsseite die (ihre) Operation betrifft – der primäre Gegenstand der reflexivitätslogischen Analyse. Aber sowohl Leser als auch Text können *an* dieser Reflexionsstruktur noch einmal die Reflexivitätsstruktur bemerken, in der Beobachtung, dass die bestimmte Auslegung der logischen Position in der Reflexionsstruktur sie nicht ausschöpft, dass sich also die logische Position noch *als Bedingung der Möglichkeit ihrer eigenen Auslegung* ergeben kann. Wie genau die Hinsichten auf diese Beobachtung in der von mir vorgeschlagenen Heuristik weiter differenziert werden können, darauf gehe ich weiter unten näher ein.

In meiner Lektüre hinsicht schlage ich vor, philosophische Ansätze *hinsichtlich* dieses Ins-Werk-Setzens und dieser Thematisierung von (ihrer eigenen) Reflexivität zu lesen, hinsicht-

lich also ihrer Entfaltung reflexiver Verhältnisse als Begriff oder Sache, Problem, Struktur, konstitutive Differenz oder konstitutive Verschiebung bzw. Entzug. Dabei erhebe ich erstens *keinen* Anspruch auf Vollständigkeit oder Explikation eines ‚eigentlichen Textsinnes‘ – beschrieben werden im und am Text gegebene reflexive Verhältnisse, als *eine* mögliche Hinsicht auf den Text. Zweitens will ich philosophische Ansätze *nicht* auf diese reflexiven Verhältnisse reduzieren – es ist durchweg möglich, andere Hinsichten an ihnen zu explizieren, auch solche, die textäußere Kontexte voraussetzen. Meine Explikation will solche Auslegungsansätze *nicht ersetzen*, sondern durch eine textimmanente Perspektive fruchtbar *ergänzen*. Drittens ist deutlich zu machen, dass es so etwas wie ‚Reflexivität selbst‘ nicht gibt: Reflexivität erscheint immer nur schon an und in bestimmten Hinsichten, an und in bestimmten philosophischen Texten. Reflexivität ist kein ‚formales‘ oder ‚grundlegendes‘ Verhältnis – sie ergibt sich aus der Möglichkeit, den Inhalt auf das Operative zurück-zu-beziehen. Das bedeutet umgekehrt: Die Zeigeabsicht meiner Arbeit ist, deutlich zu machen, dass eine Analyse reflexiver Strukturen oder Figurationen in der Philosophie *möglich* ist, d. h. dass sie zu einem Organon der Auslegung philosophischer Texte gehören *kann*. Diese Einschränkungen haben selbst wieder reflexive Gründe: Erscheint jede Explikation von Reflexivität nur in bestimmter Hinsicht, dann gilt das auch noch, reflexiv, für ‚Reflexivität‘ – die Festlegung einer möglichen auf eine einzig mögliche Explikation würde in eine dogmatische Verabsolutierung führen und damit andere Möglichkeiten durchstreichen. Stattdessen entwerfe ich in meiner Arbeit eine Typologie von Reflexivität und eine heuristische Begrifflichkeit, um die verschiedenen Manifestationsformen von Reflexivität produktiv zueinander ins Verhältnis setzen zu können. Diese Begrifflichkeit soll es dem Leser nach der Lektüre meiner Arbeit ermöglichen, eigene Untersuchungen anzustellen, sie mit seinen bisherigen Perspektiven fruchtbar zu verbinden oder neue, von mir bislang noch nicht erschlossene Explikationen und Erweiterungen derselben durchzuführen.

### *Die Typologie von Reflexivität als Heuristik strukturlogischer Explikation*

Von Schällibaum ausgehend schlage ich eine Unterscheidung von insgesamt fünf Strukturmomenten der Reflexivitätsstruktur vor, um in und mit dieser Pluralität ihre Erscheinungsweisen in philosophischen Ansätzen besser erkennen zu können: *Asymmetrie*, *Nachträglichkeit*, *reflexive Verschiebung*, *Differenz mit nur einem Relat* und *Grenze ohne Außen*. Sie erlauben, die Struktur des ‚immer schon‘ aus verschiedenen, auch nichtzeitlichen Perspektiven zu denken, so dass sich Reflexivität vor allem in der *Verflechtung* dieser Momente einrichtet. Das Moment der *Asymmetrie* kann am besten durch die Rückwendung auf den jeweiligen Sprechort in einer (vermeintlichen) Opposition deutlich gemacht werden: Die Differenz ‚Kultur / Natur‘ kann, von dieser Differenz her gedacht, immer schon nur von der ‚Kultur‘ aus gezogen werden. Der Unterschied von ‚Subjekt / Objekt‘ kann, von dieser Differenz her gedacht, immer schon nur auf der Seite des ‚Subjekts‘ bestimmt werden. Das Moment der *Nachträglichkeit* zeigt sich nicht nur in der hier gebrauchten Wendung ‚immer schon‘, sondern sie ist auch in Einsichten am Werk, die sich aus bestimmten Explikationen von ‚Zeichen‘ oder ‚Zeit‘ ergeben: Wenn ein Zeichen für alle anderen Zeichen stehen soll,

dann gehört es, sobald es formuliert ist, immer schon zu diesen anderen Zeichen dazu – was wiederum in einem weiteren Zeichen ausgedrückt wird. Analog bei der ‚Zeit‘: Wenn ich versuche, das ‚Jetzt‘ der Gegenwart festzuhalten, ist es, sobald ich mich darauf beziehe, immer schon Vergangenheit. Das Moment der *reflexiven Verschiebung* spielt in den Explikationen, die sich mit der ‚Performanz‘ oder dem ‚Vollzug‘ von etwas auseinandersetzen: Wenn ich sage, dass die ‚Differenz‘ die Bedingung meiner Rede ist, dann vollziehe ich, in dieser Rede, bereits diese ‚Differenz‘. Während die reflexive Verschiebung Reflexivität als eine Art ‚Bewegung‘ auslegt, versteht das Moment der *Differenz mit nur einem Relat* sie als ein eher feststehendes Verhältnis: Der Unterschied zwischen Zweien kann immer nur von einem der beiden her gezogen werden. Und dieses ist das einzige Relat dieser Differenz, während das ‚erste Relat‘ erst von diesem zweiten Relat her entworfen wird. Betrachtet man die reflexive Verschiebung und die Differenz mit nur einem Relat schließlich mit Blick auf eine Immanenz oder ein System, dann kann Reflexivität – mit einem Anklang an Luhmann – als *Grenzziehung* oder *Grenze ohne Außen* ausgelegt werden. Was ‚Außen‘ ist, kann (dann) immer schon nur ‚Innen‘ festgelegt werden; wer versucht, die Immanenz der Rede mit der Rede zu übersteigen, zu transzendieren, der wird sich sogleich wieder in ihr wiederfinden. Und ‚Transzendenz‘ kann dann einfach eine Auslegung sein dieses Übersteigens, das stets zurückgebunden bleibt an das, von dem her es selbst überstiegen werden sollte.

Um Schällibaums Reflexivitätsanalyse auch für außerphilosophische Kontexte fruchtbar zu machen, expliziere ich die Reflexionsstruktur außerdem noch einmal, mit Blick auf die Reflexionsform, als *reflexive Komplikation*, d. h. das strukturlogische Verhältnis, dass jeder Bezug auf ... in diesem Bezug schon ein Bezug auf diesen Bezug ist. Jedes ‚auf ... hin‘ wendet sich, in diesem Bezug, zu einem ‚von ... her‘, jeder einfache ‚Bezug auf ...‘ zu einem ‚Bezug zwischen ... und ...‘. Das versucht einfach, die oben angegebene Struktur der Reflexionsform – ... : ,...‘ – noch einmal unter dem Aspekt zu denken, dass in jedem Bezug zwei Bezüge zugleich, aber in verschiedenen Hinsichten, enthalten sind. Dass jeder Bezug auf ... in diesem Bezug immer schon Bezug auf diesen Bezug ist, wurde vorher auch anders ausgedrückt: Dass ich vor jede Rede einen Doppelpunkt oder um jede Rede herum Anführungszeichen setzen *kann*, die die logische Position, die Instanz der bestimmten Setzung, anzeigen. Der Terminus der reflexiven Komplikation nimmt diese asymmetrische Doppelung der Hinsichten als Komplikation, wörtlich: Zusammenfaltung. Die reflexive Komplikation erlaubt es als Begriff aber vor allem, den genuin philosophischen Bereich, den der Begriff der Reflexionsform noch anzeigt, auf insgesamt logische Verhältnissysteme und ausreichend komplexe konkrete Weltbeschreibungen hin zu verlassen. Sie kann also philosophische Immanenzen ebenso beschreiben wie andere logische Immanenzen, sofern sie sie eben als logisch komplizierte Systeme versteht.

Der ‚Anfang‘ wäre also in der reflexivitätslogischen Analyse entsprechend der reflexiven Komplikation niemals ‚einfach‘, sondern immer schon ‚kompliziert‘. Das, was *dann* als ‚einfach‘ erscheint, ist einfach nur eine mögliche inhaltliche Auslegung, die nachträglich an die Stelle der bereits vorausgesetzten logischen Position ‚Eines‘ setzt, aus dem heraus sich ‚Zwei‘ ergeben usw. Wird die reflexive Komplikation als logische Grundstruktur expliziert, dann wird entsprechend auch der reflexive Regress eines Denkens, das sich selbst versucht

vollständig einzuholen, als metaphysischer Schein entlarvt: Es ist gerade die Setzung eines ‚Letzten‘, ‚vollständig‘ Einholbaren, das durch die dann reflexive Voraussetzung desselben in jedem Versuch der Einholung die konstitutive reflexive Differenz regressiv oder exzessiv werden lässt. Der Versuch der Reduktion der asymmetrischen Doppelung der reflexiven Komplikation führt auf der Rückseite in den Regress, der von der in der Reduktion implizit gewordene Differenz gleichsam ‚angetrieben‘ wird.

Wird die reflexive Komplikation aber so gefasst, dass keine ihrer zwei asymmetrischen Hinsichten reduziert wird, ermöglicht sie ein gleichsam genetisches Verständnis der oben angeführten Komplizierungsformen Reflexionsstruktur und Reflexivitätsstruktur, die als fraktal in sich gefaltetes reflexives Verhältnissystem reinterpreted werden: Eine Reflexionsform, die sich ‚selbst‘ als Reflexionsform auslegt, etabliert darin eine Reflexionsstruktur. Und eine Reflexivitätsstruktur, in der die Strukturierung dieser Reflexionsstruktur thematisch wird, d. h. der Umstand, dass die logische Position ‚uneinholbar‘ oder ‚immer schon vollzogen‘ oder aber als logische (ermöglichende, differenzierende) Voraussetzung ausgelegt wird, etabliert in dieser Auslegung eine Reflexivitätsstruktur. Entsprechend nenne ich die Reflexivität einer reflexiven Komplikation *einfach* und die Reflexivität von Reflexionsstruktur und Reflexivitätsstruktur *kompliziert*, um die Steigerung von reflexiver Komplexität von der Reflexionsform hin zur Reflexivitätsstruktur anzuzeigen.

Wird Reflexivität als Reflexionsform, Reflexionsstruktur oder Reflexivitätsstruktur ausgelegt und wird dabei keine der – durchweg komplexer werdenden – reflexiven Hinsichten reduziert, nenne ich begriffliche Explikationen solche *expliziter* Reflexivität. Ihnen stehen auf der Seite von Nivellierung, Reduktionismus und Verdinglichung Explikationen *impliziter* Reflexivität gegenüber. Diese Unterscheidung zeigt die jeweilige Komplexitätstiefe von Reflexivität in einem vorliegenden Begriff an.

Die wesentliche Grundunterscheidung expliziter, d. h. von im ‚ausgefalteten‘ Modus wahrgenommener, Reflexivität ergibt sich in *Richtungssinnen von Reflexivität*, die bereits als ‚Verschiebung‘ bzw. ‚Entzug‘ angedeutet wurden: Wird die logische Position *als logische Voraussetzung* – z. B. in bestimmten Hinsichten als ‚Dass‘, ‚Möglichkeit-zu-...‘, ‚konstitutive Differenz‘ – ausgelegt, dann ergibt ihre Thematisierung sich zugleich als *Vollzug* derselben (also: ‚Dass‘, ‚Möglichkeit‘, ‚Differenz‘ usw.) in dieser Thematisierung, als *reflexive Verschiebung*. Wird sie jedoch *als ontologische Voraussetzung* – z. B. in bestimmten Hinsichten als ‚Ursprung‘, ‚Absolutes‘ oder ‚Sache‘ – ausgelegt, dann scheint sie sich jedes Mal, wenn man sie einzuholen versucht, reflexiv zu *entziehen*. Die logische Position erscheint dann als ‚Uneinholbares‘ – und der Regress des Versuchs ihrer Einholung kann dann umgewendet werden in einen genetischen Sinn von ‚Werden‘ oder ‚Entstehen‘, eben dessen, was nachträglich versucht, seinen eigenen Grund einzuholen. Für diese Form der ontologischen Auslegung übernehme ich Schällibaums Begriff der *Differenz mit nur einem Relat*.<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> Bei Schällibaum besitzt die ‚Differenz mit nur einem Relat‘ nicht die Eindeutigkeit, die ich ihr in meiner Arbeit verleihe. Ich habe mich dazu entschieden, logische Auslegungen von Reflexivitätsstruktur ‚reflexive Verschiebung‘ und ontologische Auslegungen derselben ‚Differenz mit nur einem Relat‘ zu nennen, weil der ‚Verschiebung‘ etwas Bewegungshaftes und der ‚Differenz‘ etwas Statisches eignet. Die Entscheidung übernimmt also bestimmte Aspekte zu didaktischen Zwecken und engt damit zugleich, wie jede Didaktik, die bei



Reflexivität kann sich jedoch auch *implizit* äußern, so also, dass ein Bezug des reflexiven Doppelbezugs (Bezug-auf... ist zugleich Bezug-auf-Bezug-auf-...) ‚eingefaltet‘ erscheint. Solche Begriffe ergeben sich – in Verabsolutierung der Inhaltsseite – als *Präsenzreste*, wie z. B. ‚actus purus‘ oder ‚reines Denken‘ oder ‚Denken-selbst‘. Oder sie ergeben sich – in Verabsolutierung der Differenz – als *Transzendenzreste*, wie z. B. die ‚hyle agnoston‘ (unerkennbare Materie), das ‚Unbewusste‘ oder eben das ‚Unerkennbare‘. Gemeinsam ist beiden Formen reflexiver Reste, dass sie reflexionslogisch betrachtet in sich widersprüchlich sind: ‚reiner Akt‘ ist, wenn gedacht, schon Inhalt (und ist nicht a priori schon ‚reiner Akt‘, qua Konstatierung) – die ‚unerkennbare Materie‘ ist, wenn gedacht, bereits erkannt, eben *als* ‚unerkennbare Materie‘. Reflexive Reste können sich im Verlauf ganzer Rezeptionslinien zu scheinbar vorliegenden Sachen verdichten, einfach dadurch, dass sie fortlaufend in philosophischen Ansätzen so eingesetzt werden, als sei immer schon vorgegeben, was mit ihnen bezeichnet ist. Das gilt aber auch insgesamt für philosophische Begriffe: Sie können durch fortwährenden Gebrauch quasi zu einem starren Gerüst sedimentieren, das seine logische Beweglichkeit zugunsten ontologischer Festlegung aufgegeben hat.

Den beiden reflexiven Resten, die sich als Präsenz und Transzendenz, Reduktion und Regress, Dogmatismus und Skeptizismus in wechselnden Gestalten in der Philosophie immer wieder finden lassen, entsprechen zwei reflexive Prinzipien der Philosophie: das Verbot der Selbstermächtigung im Argument (der *petitio principii*) und der Ausschluss des performativen Widerspruchs. Sie markieren so etwas wie die *differenzierende* Gegenspannung gegen die beiden Formen *nivellierender* Restbildung, auch wenn sie in der philosophischen Tradition mannigfachen Um- und Verformungen unterliegen. Die beiden reflexiven Prinzipien ermöglichen es, metaphysische Begriffsgerüste von innen her wieder in logische Beweglichkeit zu versetzen und erinnern außerdem daran, dass sie sich keineswegs aus einer geheimen Asservatenkammer philosophischer Begriffe rekrutieren, sondern aus der gemeinsam geteilten Rede, in der sie gebraucht werden.

Wie sich Reflexivität als Strukturierung philosophischer Ansätze und in aporetischen inhaltlichen Formen äußern kann, so können beide, Differenzierung und Nivellierung, sich auch schließlich in verschiedenen Begründungsstrategien philosophischen Denkens niederschlagen. In der Explikation dieser Strategien kommt es mir, neben der reflexionslogischen Explikation (*denklogische Differenzierung*) und der dogmatischen Setzung (*seinslogische Nivellierung*) am *Ende* eines philosophischen Ansatzes vor allem auf diejenigen an, die explizite oder implizite Reflexivität per Dogma oder Postulat an den *Anfang* setzen.

Der *dogmatische Exzess* bestimmt seine Vorstellung von ‚Alles‘ von einer bestimmten Setzung der logischen Position her – und schließt dann alles totalitär aus, was nicht dieser Setzung genügt. Seine Reflexivität ist pathologisch – sie verbirgt vor sich selbst ihren eigenen Status als kontingente und dogmatische Setzung und versucht zugleich, eben diese Setzung durch exzessiv wiederholende Bewegungen zu installieren. Dieser Exzess ergibt sich durch die Illusion einer dogmatischen Setzung, jede Möglichkeit extensiv in die durch diese Set-

---

Schällibaum vorgegebene, freiere Begriffsgestaltung etwas ein. Ich hoffe aber, dass die didaktische Absicht als solche erkannt wird und meine eigene Begriffsgestaltung nicht – in seltsamer Ironie – zu einer ontologischen Setzung gerinnt.

zung etablierte Immanenz einholen zu können. Der *poietische Prozess* dagegen setzt Reflexivität nicht dogmatisch an den Anfang, sondern postuliert ‚Möglichkeit‘, ‚Differenz‘ oder ‚Freiheit‘, so, dass eben dieses Postulat noch seine eigene Äußerung möglich macht. Der poietische Prozess ist nicht reflexiv inkonsistent, weil er ein ‚Alles‘ nicht extensiv, sondern intensiv festlegt, als Öffnung, oder eben als ‚Nicht-Alles‘, ein ‚Alles‘ also, das gerade keinen extensiven Vollständigkeitsanspruch besitzt.

Es ist schließlich diese postulative Reflexivität, die Möglichkeit des Sich-beziehen-Könnens, die den didaktischen Kern meiner Arbeit noch betrifft: Im Anschluss an Pico della Mirandola will ich dem Leser die Möglichkeit eröffnen, noch einmal alles lesen und auf alle möglichen Hinsichten (darunter meine eigene) hin lesen zu können. Der Weg meiner Arbeit von der ersten Befragung von ‚Reflexion‘, über das Erlernen der Unterscheidung von ‚inhaltlich‘ und ‚operativ‘, bis hin zur Begründbarkeit der eigenen Freiheit des Könnens – des Lesen-, Auslegen-, Denkenkönnens im poietischen Prozess – ist der Weg des Lesers zur Einsicht seiner eigenen reflexiven Möglichkeit. Die vielen Beispiele, die im ersten Band gegeben werden, sind nicht nur zur Illustration der systematisch beschriebenen Reflexivitätsverhältnisse gedacht, sondern auch als *Einübung* in das reflexive Denken, mit Cusanus gesprochen: das ‚An-falten‘ an die Möglichkeit, sich jenseits von Doxographie und Sachdiskurs zu demjenigen Verhältnis in der Philosophie verhalten zu können, *in das sich der Leser selbst wendet, wenn er es an seinem eigenen Sich-Verhalten-zu beobachten kann.*

#### *Anwendung der reflexivitätslogischen Heuristik in der Philosophie*

Wenn Reflexivität vom Leser in verschiedenen Hinsichten an und in philosophischen Texten wahrgenommen werden kann, dann ist es auch möglich, dass Reflexivität auch von diesem Text selbst wahrgenommen wird. In der Tat sind philosophische Ansätze geradezu dadurch definiert, dass sie Reflexivität auf ihre ganz eigene Weise auslegen und in verschiedenen Hinsichten ausformen. Die erste Anwendung der reflexivitätslogischen Heuristik besteht also darin, *reflexive Figurationen* in philosophischen Texten nicht nur auf der operativen, sondern auch auf der inhaltlichen Ebene aufzusuchen und miteinander zu verknüpfen. So können anhand der Heuristik verschiedene Figuren der Begründung bei unterschiedlichen Philosophen verglichen werden und so kann sich auch die Wahrnehmung ergeben, dass ein bestimmtes philosophisches Problem sich – auch in verschiedenen Varianten – von der Antike bis zur Gegenwart durchhält oder aber auch eine Besonderheit eines ganz bestimmten, historisch oder zeitlich eingegrenzten, Diskurses darstellt.

Die Auslegung reflexiver Figurationen kann aber auch dazu dienen, einen bestimmten Text unter einer quasi-genetischen Perspektive so zu betrachten, dass sich seine Argumentation aus bestimmten reflexiven Figurationen heraus oder auf diese hin ergibt. Gerade das Verständnis von Philosophie als Explikation impliziter Geltungsvoraussetzungen und als begründende Rede ermöglicht ja die Wahrnehmung dieser Explikations- und Begründungsbewegung in einem philosophischen Text. So kann dieser Text in der reflexivitätslogischen Explikation als eine ‚logische Kugel‘ erscheinen, in der die reflexiven Figurationen, in ver-

schiedenen Gestalten (Problem, Setzung, Begründung) quasi die Kugeloberfläche, aber *von innen her*, bilden.

Wenn ein Text in dieser Weise quasi-genetisch betrachtet werden kann, dann ist das auch für ganze Werkkontexte möglich. Verschiedene philosophische Texte desselben Autors können hinsichtlich dessen betrachtet werden, wie ihre jeweiligen Explikationen von reflexiven Figurationen sich zueinander verhalten, einander korrigieren oder auch aufeinander aufbauen. In dieser Abwandlung einer zwar einem historischen Leitfaden folgenden, aber gerade nicht mehr auf die bloß historische Perspektive reduzierten werkgenetischen Explikation ergibt sich dann das titelgebende ‚Gerüst‘ eines philosophischen Denkens. Es bedeutet keineswegs, dass dieses Gerüst so etwas wie ‚das Wesentliche‘ dieses Denkens darstellt, sondern es bedeutet umgekehrt, dass der Weg des in den Blick genommenen philosophischen Denkens *auf seinem Weg* dieses ‚Gerüst‘ ins Werk gesetzt hat.

Schließlich kann dieses ‚Gerüst‘ nicht nur für einen, sondern auch für mehrere Philosophen expliziert werden. Dadurch wird eine reflexive Komparatistik möglich, die sich nicht nur auf die Feststellung und Unterscheidung reflexiver Figurationen oder ihre Bedeutung für einen Einzeltext oder ein um ihn herum entwickeltes Gesamtwerk beschränkt. Diese Komparatistik baut auf der Aufmerksamkeit für einzelne reflexive Figurationen auf, die sich im Verlauf des jeweiligen Werkes miteinander verbinden oder voneinander abgrenzen (lassen), aber sie nimmt am Ende das in den Blick, was als *Entfaltungszusammenhang philosophischen Denkens* in jedem Werk vorliegt und vergleicht philosophische Texte hinsichtlich eben dieses Entfaltungszusammenhangs.

Genau eine solche Analyse des Entfaltungszusammenhangs – weil sie die wohl komplexeste Anwendung der reflexivitätslogischen Heuristik darstellt – habe ich zur Grundlage meiner Darstellung der Philosophien von Michel Foucault und Martin Heidegger gemacht. Sie gibt dem Leser damit nicht nur ein Beispiel dafür, was die reflexivitätslogische Analyse vermag, wie viel sie auch mit einem eigentlich ganz profanen redlichen ‚close reading‘ zu tun hat und was sie dennoch in diesem hervorhebt. Sie versucht auch durch ihre Lektürehinsicht hindurch zu verstehen, wie sich bestimmte Problemlagen Heideggers bei Foucault auf gewandelte Weise wiederholen und an welcher Stelle beide Philosophen in ihrem ‚Gerüst‘ in nichttrivialer Hinsicht voneinander abweichen. Die Einleitung des folgenden Teils wird noch einmal genauer auf die Modalitäten der Analyse eingehen, so dass zum Abschluss noch einmal ein Blick auf die Möglichkeiten geworfen wird, die außerhalb des im engeren Sinne philosophischen Diskurses für die von mir vorgeschlagene Analyse bestehen.

#### *Anwendung der reflexivitätslogischen Heuristik außerhalb der Philosophie?*

Da ich die Analyse reflexiver Strukturverhältnisse so angelegt habe, dass sie insgesamt auf alle möglichen Verhältnissetzungssysteme und nicht nur auf Philosophie im speziellen angewandt werden können, eröffnet sich im Anschluss an meine Dissertation ein weites Feld der konkreten Anwendung dieser Analyse. Eine Möglichkeit eröffnet sich etwa in dem Projekt, ‚Wirtschaft‘ oder ‚Ökonomie‘ als ein reflexiv ausdifferenziertes System zu denken. Entgegen der neoklassischen Auffassung von ‚Wirtschaft‘ als einer Art ‚Sozialphysik‘ kann der

Versuch gemacht werden, das Konzept des ‚Kapitalismus‘ als reflexives Postulat zu betrachten, dessen Telos nicht in der Maximierung von Gewinn, der leeren Akkumulation von Möglichkeit, sondern in der *Re-Investition* erwirtschafteter Möglichkeiten liegt. Eine reflexive Wirtschaftstheorie müsste die Selbsterhaltung des Menschen und seiner Arbeitskraft ebenso wieder einbeziehen, wie die Erhaltung und Steigerung der Möglichkeiten aller Beteiligten.

Eine weitere Anwendung wäre an der Wurzel der Trennung von formalem und philosophisch-dialektischem Denken möglich: Der Mathematiker Hermann Grassmann hat mit seiner 1844 bzw. 1861/62 erschienenen *Ausdehnungslehre* eine Art ‚Rosetta-Stein‘ für die Übersetzbarkeit formaler und dialektischer Denkweise geschaffen. Eine reflexive Explikation, die sowohl die Etablierung formaler Setzungen als auch ihrer dialektischen Voraussetzungen denken kann, wäre in der Lage, die Trennung wissenschaftlichen und philosophischen Denkens auf der Ebene der geometrischen Mathematik zumindest partiell in ein neues Verständnis aufzuheben. Von dort aus wären auch Perspektiven möglich, die einen neuen philosophischen Zugang zur mathematischen Physik des 20. und 21. Jahrhunderts schaffen könnten.

Ein dritter Bereich des Einsatzes ergibt sich schließlich in Projekten zur ‚Literatur‘, zum ‚Mythos‘ und zur ‚Religion‘, in denen ich, teils mit kräftiger Hilfe kompetenter Kollegen, erste Schritte in der Erprobung meines Analyseansatzes auch in außerphilosophischen Bereichen zu machen versuche. Durch die Anknüpfung an Stichwortgeber kulturwissenschaftlicher Theoriebildung – Derrida, Foucault, Deleuze u. a. – wäre es auch hier möglich, zu eng und mit dicken Strichen gezogene Grenzen zwischen ‚postmodernem Relativismus‘ und ‚metaphysischem Universalismus‘ nicht zu sprengen, sondern sie einfach in der Hinzunahme der operativen Dimension zu überfliegen und ihre Bedingungen verstehen zu lernen. Reflexivität als das, was menschliche Kultur ausmacht – selbst wenn das ein ontologischer Richtungssinn ist – könnte so auch außerhalb der Philosophie ein Wegweiser sein, unsere Welt- und Selbstverhältnisse neu und auf ihre Einheit hin betrachten zu können.

## Problemstellung

Seit der Veröffentlichung der *Schwarzen Hefte* Anfang des Jahres 2014 steht das Denken Martin Heideggers wieder im Zentrum nicht nur der akademischen Diskussion. Heidegger gilt als einer der großen Philosophen des 20. Jahrhunderts – zugleich aber auch als ein schwieriger, ja unverständlicher Philosoph, der im Spätwerk in einer rätselhaften Sprache spricht und außerdem ein mindestens problematisches Verhältnis zur nationalsozialistischen Ideologie gehabt hat. Sein Denken hat trotzdem und vor allem in Frankreich eine ganze Reihe bekannter Philosophen so sehr beeindruckt, dass sie direkt oder indirekt an ihn angeschlossen haben: Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty und Emmanuel Lévinas ebenso, wie – etwas später – Michel Foucault und Jacques Derrida, gelten als direkt ‚beeinflusst‘ durch das Denken des großen deutschen Philosophen. Vor allem die Generation der letzteren beiden – gemeinsam mit Jean-François Lyotard, Gilles Deleuze u. a. – ist mitverantwortlich für die philosophische ‚Richtung‘ des ‚Poststrukturalismus‘<sup>1</sup>, dessen Denkfiguren auch einen großen Teil der gegenwärtigen internationalen philosophischen Diskussion mitbestimmen. Mit dem neu erwachten Interesse an Heidegger – und vor allem an den eher ‚dunklen‘ Seiten seines Denkens – kann nun aber auch die Frage verbunden werden, ‚wie viel Heidegger‘ eigentlich im sogenannten ‚poststrukturalistischen‘ Denken steckt. Haben Philosophen wie Derrida und Foucault, die ebenfalls als schwer zugängliche Philosophen gelten, eine Art heideggerschen ‚Irrationalismus‘ mit in ihre Philosophie übernommen? Eine Vernunft-Skepsis, die auf ungute Weise mit dem Totalitären, dem Wahnsinnigen und dem absolut Beliebigen spielt? Ist die französische ‚postmoderne‘ Philosophie, die sich selbst nie so bezeichnet hat, einem dunklen und vielleicht ewig gestrigen Denken auf den Leim gegangen, dem ‚Einfluss‘ eines Philosophen, den die Gegenwart immer weniger einzuschätzen weiß? Wer Foucault und Derrida liest, der wird um Heidegger nicht herumkommen – und bedeutet das nicht umgekehrt, dass derjenige, der um Heidegger herumkommen will, auch Foucault und Derrida auslassen muss? Das sind alles ideologiekritische, vielleicht sogar selbst ideologische Fragen – aber sie markieren offenbar eine Sollbruchstelle, in der sich das Verhältnis von Heidegger zur französischen Philosophie und das Verhältnis der gegenwärtigen Forschungsdiskussion noch zu diesen, diese beiden Verhältnisse, eingerichtet haben.

---

<sup>1</sup> Gleich an dieser Stelle ist auf einen programmatischen Satz von Waldenfels zu verweisen: „Macht man den Versuch, die verbleibenden Trümmerstücke [der Divergenzen und zerfallenden Allianzen dieser Zeit, D.P.Z.] zu einem *Poststrukturalismus* zusammenzuleimen, so erzeugt man die ironische Figur eines Nachfolgers, dessen Vorgänger vielleicht nie existiert hat [...]“. Vgl. Waldenfels, Bernhard: *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt a. M. <sup>2</sup>1998, S. 487. – Zum Versuch, den ‚Poststrukturalismus‘ als ‚Neostrukturalismus‘ anhand der Texte von Derrida, Lyotard und Foucault zu bestimmen, vgl. Frank, Manfred: *Was ist Neostrukturalismus?*, Frankfurt a. M. 1983, S. 102-115. Frank kommt das Verdienst zu, in seinen Vorlesungen zum ‚Neostrukturalismus‘ mehrere Generationen umfassend über die ‚poststrukturalistischen‘ Positionen informiert und zugleich wesentliche Fragen, die in den Folgejahrzehnten in etlichen Abschluss- und Qualifizierungsarbeiten bearbeitet wurden, vorbereitet zu haben.

Um zu verstehen, was der ‚Einfluss‘ Heideggers auf die ‚poststrukturalistische‘ Philosophie bedeutet, muss zunächst in aller Kürze der historische Kontext betrachtet werden, in dem Heidegger in die französische Philosophie eingeführt wird. Diese ‚poststrukturalistische‘ Rezeption Heideggers ist nämlich selbst noch einmal in den größeren Zusammenhang eines deutsch-französischen Austauschs hinsichtlich Philosophie eingebettet, der die drei großen ‚H’s‘ – also Hegel, Husserl und Heidegger – vor allem aber das von Husserl initiierte ‚phänomenologische‘ Denken betrifft.<sup>2</sup> Von dieser historischen Gemengelage aus kann dann die eher magische Kategorie des ‚Einflusses‘ etwas relativiert werden.

### *Phänomenologie in Frankreich*

Zu dem Zeitpunkt, als Foucault und Derrida sich gerade ausgiebig mit Husserls Nachlass auseinandersetzen<sup>3</sup>, Mitte der 50er Jahre also, hat die ‚Phänomenologie‘ ihre erste große Rezeption bereits hinter sich.<sup>4</sup> Die Anschlüsse von Merleau-Ponty und Sartre an Husserl sowie die erste größere Veröffentlichung in Frankreich über Husserl, Lévinas‘ Dissertation über die Theorie der Anschauung<sup>5</sup>, liegen seit Längerem vor und sind bereits selbst schon Erweiterungen bzw. Transformationen der ‚Phänomenologie‘: „Die Wege der maßgebenden französischen Phänomenologen sind selbst schon Wege, die an die *Grenzen der Phänomenologie* führen.“<sup>6</sup> – An die Grenzen der Phänomenologie führen die philosophischen Bemühungen von Husserls Schülern auch auf deutscher Seite, allen voran diejenigen Heideggers,

---

<sup>2</sup> Vgl. die einander ergänzenden Bände von Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich* und Gondek, Hans-Dieter/Tengelyi, Lázló: *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Berlin 2011, S. 391-485. Bei Waldenfels bewegen sich bereits die Vertreter der ‚Strukturalismus‘ genannten Richtung (Lévi-Strauss, Lacan, Althusser, Barthes) „teils auf dem Boden, teils am Rande der Phänomenologie“, während die Denkweise der jüngeren Folgegeneration (Foucault, Derrida, Deleuze) charakterisiert wird als eine „Transformation der Phänomenologie“ (288). Bei Gondek und Tengelyi sind nur Derrida und Ricœur – explizit als „Randgänger“ (391) – aufgenommen, allerdings in dem Sinne, dass sie wesentliche Impulse für die von Gondek und Tengelyi eigentlich in den Blick genommene ‚Neue Phänomenologie‘ (u. a. Marion, Henry, Richir) gegeben haben. – Drei ‚Marksteine‘, mit Betonung der deutschen Theorie-,Exporte‘ bzw. der Auseinandersetzung mit dem ‚Poststrukturalismus‘ als ‚Neostrukturalismus‘, kennzeichnen auch zugleich den Zeitraum, in dem die philosophische Auseinandersetzung mit den ‚neuen französischen Theorien‘ ihren ersten Höhepunkt erreicht: Descombes, Vincent: *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris 1979; dt.: *Das Selbe und das Andere. Fünfundvierzig Jahre Philosophie in Frankreich 1933-1978*, übers. v. Ulrich Raulff, Frankfurt a.M. 1981; Frank, Was ist Neostrukturalismus?; Habermas, Jürgen: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt a. M. 1983. – Gegenwärtig ist die französische Philosophie, auch dank der Bände von Waldenfels und Gondek/Tengelyi, in der deutschsprachigen Forschung gut erschlossen. Einen ausführlichen Überblick bieten Bedorf, Thomas/Röttgers, Kurt (Hgg.): *Die französische Philosophie im 20. Jahrhundert. Ein Autorenhandbuch*, Darmstadt 2009. Für den englischen Sprachraum existiert ein umfassenderes Nachschlagewerk, das neben einem Autorenhandbuch auch eine kleine Enzyklopädie zu französischen theoretischen und politischen Strömungen, paradigmatischen Themen und Printmedien enthält: Kritzman, Lawrence D./Reilly, Brian J. (Hgg.): *The Columbia History of Twentieth-Century French Thought*, New York (NY) 2006.

<sup>3</sup> Vgl. dazu den ersten Band, Kapitelabschnitt 2.2, und den vorliegenden Band, Kapitelabschnitt 2.1. – Vgl. Defert, Daniel: *Zeittafel [1946]*, in: *Schriften* Bd. 1, S. 15-105: 24.

<sup>4</sup> Vgl. dazu und im Folgenden: Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, S. 33-46.

<sup>5</sup> Lévinas, Emmanuel: *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris 1930.

<sup>6</sup> Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, S. 51.

der bereits in seinen frühen Freiburger Vorlesungen Kritik an Husserls allzu wissenschaftlichem Verständnis der ‚Phänomenologie‘ übt und dessen Umwandlung der Phänomenologie für die französische Rezeption genau den Reiz hatte, der für den Rückgang in das Konkrete, Implizite und Ungesagte nötig war.<sup>7</sup> Einflussreich werden außerdem die metaphänomenologischen Überlegungen Eugen Finks, die bereits Merleau-Ponty rezipiert, die aber erst bei Derrida den Charakter einer die Philosophie selbst zum Gegenstand machenden Lektüre gewinnen.<sup>8</sup>

Die Rezeption<sup>9</sup> Heideggers in Frankreich setzt außerdem etwa gleichzeitig mit derjenigen Husserls<sup>10</sup> ein, wodurch Heidegger sehr bald zu einer philosophischen Alternative zu Husserl wird: „Der bisher nur zögernd beschrittene oder verweigerte Weg von Husserl zu Heidegger kehrt sich um in einen Rückblick von Heidegger auf Husserl und verändert den exegetischen Blick.“<sup>11</sup> Für die erste Generation, insbesondere aber Merleau-Ponty<sup>12</sup> und Sartre,

<sup>7</sup> Waldenfels attestiert der französischen Phänomenologie eine „besondere Offenheit für die Nicht-Philosophie“, d.h. ihre konkrete Anbindung an humanwissenschaftliche (psychologische, soziologische usw.) Zusammenhänge, sowie ihre Anwendung in künstlerischen oder politischen Bereichen, vgl. Waldenfels, Phänomenologie in Frankreich, S. 48.

<sup>8</sup> Vgl. den ersten Band, Kapitelabschnitte 2.1 und 2.2.

<sup>9</sup> Vgl. z. B. Lévinas, Emmanuel: Martin Heidegger et l'ontologie, in: *Revue philosophique de la France et de l'Étranger* 113 (1932), S. 395-431; Wahl, Jean: Heidegger et Kierkegaard, in: *Recherches philosophiques* 2 (1932/33), S. 349-370. – Die Bedeutung der Zeitschriften *Revue de Métaphysique et de Morale*, *Revue philosophique* und *Recherches philosophiques* im Kontext des philosophischen ‚Kulturtransfers‘ von Deutschland nach Frankreich untersucht Agard, Olivier: Die Resonanz der deutschen zeitgenössischen Philosophie in den französischen philosophischen Fachzeitschriften zwischen 1933 und 1945, in: Gretić, Goran/Heinz, Marion (Hgg.): Philosophie und Zeitgeist im Nationalsozialismus, Würzburg 2006, S. 23-43. Agard stellt heraus, dass Heidegger nicht nur positiv, sondern durchaus sehr kritisch rezipiert und besprochen wurde, vgl. S. 32-35, 40. Vgl. hier auch zu etlichen Rezensionen zu Heidegger und anderen deutsche Philosophen aus dieser Zeit.

<sup>10</sup> Vgl. zur frühen französischen Husserlrezeption Monseu, Nicolas: *Les usages de l'intentionnalité. Recherches sur la première réception de Husserl en France*, Louvain 2005; Dupont, Christian: *Phenomenology in French Philosophy. First Encounters*, Berlin/Heidelberg 2012. – Monseu untersucht die Anfänge französischer Auseinandersetzungen mit Husserl am Beispiel von vier Autoren: Jean Héring, Léon Chestov, Emmanuel Lévinas und Gaston Berger. Eine historisch weiter gestellte Perspektive nimmt Christian Dupont in seiner Dissertation (University of Notre Dame 1997, veröffentlicht 2012) ein: Vor dem Hintergrund der phänomenologischen ‚Vorläufer‘ Maurice Blondel und Henri Bergson, die den Boden für das Verständnis der Phänomenologie zugleich vorbereiten und mitgestalten, untersucht Dupont in drei Schritten die französische Aufnahme Husserls bei Léon Noël und Victor Delbos, Léon Chestov und Jean Héring, Bernard Groethuysen und Georges Gurvitch. Er beleuchtet dabei auch die Rolle der katholischen Rezeption, die insbesondere bei der Verbindung von Bergson und Blondel mit Husserl eine wesentliche Rolle gespielt hat, darunter Vertreter religionsphilosophischer und neothomistischer Ansätze. – Vgl. zu diesem Zusammenhang auch das Kapitel „Der Gang der Rezeption“ bei Waldenfels, Phänomenologie in Frankreich, S. 33-46. Zur frühen Rezeption der Phänomenologie vgl. außerdem die in den Fußnoten genannten Titel der wesentlichen Vorarbeiten von Jean Greisch, Herman L. Van Breda, Herbert Spiegelberg u.a. bei Monseu, *Les usages de l'intentionnalité*, S. 5-6.

<sup>11</sup> Waldenfels, Phänomenologie in Frankreich, S. 50. – Vgl. auch Lyotard, Jean-François: Die Phänomenologie, Hamburg 1993, S. 63-64; Ricœur, Paul: Sur la phénoménologie, in: *Esprit* 21 (1953), S. 821-839: 836.

<sup>12</sup> Vgl. exemplarisch zu Merleau-Pontys Heidegger-Rezeption die Untersuchung von Froman, Wayne: Merleau-Ponty's 1959 Heidegger-Lectures. The Task of Thinking and the Possibility of Philosophy Today, in: Pettigrew, David/Raffoul, François (Hgg.): *French Interpretations of Heidegger. An Exceptional Reception*, Albany (NY)

stellte Heidegger die philosophischen Ressourcen zur Verfügung, die französische Tradition cartesianischer Metaphysik auf anthropologische und existenzialistische Konkretionen hin zu überwinden, und damit gleichermaßen eine Analyse des Vorwissenschaftlichen wie des politischen Lebens zu ermöglichen.<sup>13</sup> Dabei fand die Rezeption Heideggers, wie diejenige Husserls, keinesfalls bloß passiv statt, sie war „not a peaceful reception but a veritable turmoil“, wie David Pettigrew und François Raffoul in ihrer Einleitung zu *French Interpretations of Heidegger* im Rückgang auf Dominique Janicauds *Heidegger en France*<sup>14</sup> feststellen: „This explains in part, why this reception also led to major (creative) misunderstandings, not the least of which being Sartre’s well-known misappropriation of Heidegger’s vocabulary in *Being and Time* as an ontologized anthropology, an existential Cartesianism.“<sup>15</sup> Im Gegensatz zu Husserls phänomenologischer Methode, die klar als wissenschaftliche Philosophie konzipiert ist und dadurch gewissermaßen ‚kontrollierter‘ radikalisiert werden konnte, wurde Heideggers neuartige Weise der Fragestellung und Verwendung von Begriffen sowie sein aneignender, ‚destruktiver‘ Umgang mit der philosophischen Tradition eher als ‚Avantgarde‘-Philosophie wahrgenommen und rezipiert.<sup>16</sup>

Heidegger wird Anfang der 30er Jahre mit den Vorlesungen *Was ist Metaphysik?* und *Vom Wesen des Grundes*<sup>17</sup> erstmalig auf Französisch zugänglich. Der erste, der Lehrveranstaltungen zu Heidegger gibt, ist nach Janicaud der Soziologe Georges Gurvitch, der 1930 in einer Publikation seiner Vorlesungen auch eine erste umfassende Darstellung und Kritik Heideg-

---

2008, S. 89-102. Foucault hört Merleau-Pontys Vorlesungen an der ENS von 1947-1949 und weiter, ab 1949, an der Sorbonne, vgl. Eribon, Foucault, S. 62-63.

<sup>13</sup> Vgl. Dastur, Françoise: The Reception and Non-Reception of Heidegger in France, in: Pettigrew/Raffoul, *French Interpretations of Heidegger*, S. 265-290: 267.

<sup>14</sup> Janicauds zweibändige Auseinandersetzung mit Heidegger in Frankreich ist das Standardwerk zur Heidegger-Rezeption in Frankreich. Das Werk des 2001 verstorbenen Philosophiehistorikers Janicaud ist maßgeblich sowohl für das Verständnis der gegenwärtigen phänomenologischen Philosophie in Frankreich, als auch für den Zusammenhang von französischer Phänomenologie und theologisch bzw. religionsphilosophisch motivierten Ansätzen. Vgl. Janicaud, Dominique: *Heidegger en France*. Bd. 1: *Récit*/Bd. 2: *Entretiens*, Paris 2001; Ders.: *Le Tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris 1991. Weitere Darstellungen, die von der affirmativen Anknüpfung bis hin zur Kritik der ‚Nouvelle Philosophie‘ an der Heidegger-Begeisterung reichen, finden sich bei Beaufret, Jean: *Heidegger seen from France*, in: *The Southern Journal of Philosophy* (Memphis) 8 (1970), S. 433-438; Birault, Henri: *Heidegger und Frankreich. Überlegungen zu einer alten Verbindung*, in: Busche, Jürgen/Jüngel, Eberhard/Wilms, Bernhard (Hgg.): *Martin Heidegger. Fragen an sein Werk. Ein Symposium*, Stuttgart 1977, S. 46-53; Faye, Jean Pierre: *Heidegger und seine französischen Interpreten*, in: Siess, Jürgen (Hg.): *Vermittler. H. Mann, Benjamin, Groethuysen, Kojève, Szondi, Heidegger in Frankreich*. Deutsch-französisches Jahrbuch 1, Frankfurt a. M. 1981, S. 161-178.

<sup>15</sup> Pettigrew, David/Raffoul, François: Introduction, in: Dies., *French Interpretations of Heidegger*, S. 2.

<sup>16</sup> So das Zeugnis von Alexandre Koyré, wiedergegeben von Janicaud: „For Martin Heidegger’s undertaking – and in this its value and importance consist – is a fantastic work of demolition. The analyses of *Sein und Zeit* are a kind of emancipatory and destructive *catharsis*.“ Vgl. Janicaud, Dominique: *Toward the End of the ‚French Exception‘?*, in: Pettigrew/Raffoul, *French Interpretations of Heidegger*, S. 23-34: 25. Koyré ist der erste französische Rezensent der Antrittsvorlesung *Was ist Metaphysik?*, vgl. Koyré, Alexandre: *Was ist Metaphysik? Martin Heidegger*. Bonn, 1929, in: *La Nouvelle Revue Française* 19 (1931), S. 750-753.

<sup>17</sup> Heidegger, Martin: *De la nature de la cause*, übers. v. A. Bessey, in: *Recherches philosophiques* 1 (1931/32), S. 83-124; Ders.: *Qu’est-ce que la métaphysique ?*, übers. v. Henry Corbin, in: *Bifur* 8 (1931), S. 1-27.



gers gibt, in der er ihn allerdings zu einem Fichte verfehlenden Neuplatoniker macht.<sup>18</sup> Jean Wahl, der für viele französische Intellektuelle einer *der* wesentlichen Lehrer in Sachen Phänomenologie und Heidegger ist, bezieht sich in seinem 1932 erschienenen und später weitrezipierten Buch *Vers le concret*<sup>19</sup> explizit auf Heidegger<sup>20</sup> und beeinflusst damit u. a. Sartre, der in einer Bemerkung zu diesem Buch auch den Geist der nachfolgenden Generation mit zusammenfasst: „[D]as Werk gefiel uns, weil es den Idealismus dadurch in Verlegenheit brachte, daß es nicht gelöste Paradoxien, Ambiguitäten, Konflikte im Universum aufdeckte.“<sup>21</sup> Im Jahr 1938 erscheint der Sammelband *Qu'est-ce la métaphysique*, übersetzt von Henry Corbin<sup>22</sup>, der die titelgebende Antrittsvorlesung, die Vorlesung *Vom Wesen des Grundes*, zwei Abschnitte aus *Sein und Zeit* (zu Geschichtlichkeit und Zeitlichkeit §§46-53, 72-76) und einen Abschnitt aus *Kant und das Problem der Metaphysik* enthält.<sup>23</sup> Zu betonen ist die theorieoffene Szene dieser Jahre, in der Heidegger ebenso eifrig rezipiert wird, wie der wenige Jahre zuvor – zuerst von Alexandre Kojève, dann von Jean Hyppolite – zugänglich gemachte Hegel, die Psychoanalyse Freuds und die zeitgenössische Psychologie, während sie im ‚konkreten‘ Licht des Marxismus und der ‚Phänomenologie‘ ihre eigene Theorietradition revidiert. Dadurch wird Heidegger von Anfang an in einen eklektischen, nach ‚Konkretion‘ verlangenden Diskurs eingebunden, der vor allem die ersten übersetzten Schriften vorrangig anthropologisch interpretiert. Diese Interpretation weicht Mitte der 1940er Jahre, in den Heidegger-Vorlesungen von Wahl und Lévinas, der Rezeption der Texte der Kehre und damit einer „bald nicht mehr existenzialistischen Lesart der *Fundamentalontologie*.“<sup>24</sup> Wichtig wird in diesem Zusammenhang die Reaktion Heideggers auf die anthropologische Lektüre

<sup>18</sup> Janicaud in Pettigrew/Raffoul, *Toward the End of the 'French Exception'?*, S. 24-25. Vgl. Gurvitch, Georges: *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*. E. Husserl, M. Scheler, E. Lask, N. Hartmann, M. Heidegger, Paris 1930, S. 207-234.

<sup>19</sup> Wahl, Jean: *Vers le concret. Études d'histoire de philosophie contemporaine*, Paris 1932. Neuausgabe mit einem Vorwort von Mathias Girel, Paris 2004.

<sup>20</sup> Vgl. König, Traugott: *Zur Neuübersetzung*, in: Sartre, Jean-Paul: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, übers. v. Hans Schöneberg u. Traugott König, Reinbek bei Hamburg<sup>12</sup>2006, S. 1073-1088: 1076-1077.

<sup>21</sup> Sartre, Jean-Paul: *Marxismus und Existenzialismus*, Reinbek bei Hamburg 1964, S. 19. Zitiert nach: König in Sartre, *Zur Neuübersetzung*, S. 1077.

<sup>22</sup> Vgl. Corbin, Henry: *Qu'est-ce la métaphysique*, Paris 1938. König gibt in seinem Nachwort zur Neuübersetzung von *Das Sein und Das Nichts* die Kritik von Alphonse de Waelhens an Corbins Übersetzung wieder, in der de Waelhens feststellt, dass für die Tradition, auf die Heidegger u. a. implizit Bezug nimmt (Kierkegaard, Dilthey, Husserl und Nietzsche werden genannt), zu dieser Zeit in Frankreich die Bedingungen nicht gegeben waren. Corbin habe daher „ein neues Vokabular mit einem neuen Vokabular übersetzt.“ Vgl. de Waelhens, Alphonse: *La philosophie de Martin Heidegger*, Louvain 1942, S. IX. Dt. Übers. zit. nach König, *Zur Neuübersetzung*, S. 1082. – Den terminologischen ‚Durchschlag‘ von Heideggers Begrifflichkeit in der französischen Rezeption, auch bei Foucault, untersucht Michel, Andreas: *Die französische Heidegger-Rezeption und ihre sprachlichen Konsequenzen. Ein Beitrag zur Untersuchung fachsprachlicher Varietäten in der Philosophie*, Heidelberg 2003. Vgl. Kleinberg, Ethan: *Generation Existential. Heidegger's Philosophy in France 1927-1961*, Ithaca (NY) 2005, S. 69-71.

<sup>23</sup> Vgl. Kapferer, Norbert: *Denn eigentlich spricht die Sprache. Die Fährte Heideggers im Post-Strukturalismus*, Frankfurt a. M. u. a. 1984, S. 132-144: 133.

<sup>24</sup> Schneider, Ulrich J.: *Foucault und Heidegger*, in: Kleiner, Marcus (Hg.): *Michel Foucault. Eine Einführung in sein Denken*, Frankfurt a. M. 2001, S. 224-238: 225.

seiner Schriften, die er 1946 in seinem *Brief über den Humanismus*, einer Ausarbeitung eines tatsächlichen Briefes an Jean Beaufret, entschieden in Frage stellt. Beaufret ist dann auch die Wegmarke, von der aus sich das Heideggerverständnis der jüngeren, ‚poststrukturalistischen‘ Generation, näher fassen lässt.

Die Generation Foucaults hört Beaufret an der *École normale supérieure* (ENS), an der dieser von 1944 bis 1962 lehrt. Foucault selbst besucht bei ihm Veranstaltungen zu Kant und Heidegger; Beaufret bleibt aber auch für das französische Heidegger-Verständnis weiterhin prägend, etwa für Derrida<sup>25</sup> und Marion<sup>26</sup>, die ihre erste Begegnung mit Heidegger vor allem mit ihm verbinden. An der ENS lehrt auch Wahl, bei dem Foucault ein Seminar zu Platons *Parmenides* besucht<sup>27</sup> und dessen Buch zur Standardlektüre geworden ist, ebenso, wie de Waelhens’ *La philosophie de Martin Heidegger* von 1942.<sup>28</sup> Corbins Übersetzungen und Kommentare, Wahl, Beaufret, de Waelhens – diese Bezugsgrößen werden für die Philosophengeneration Foucaults und Derridas prägend.

Aber was bedeutet hier ‚prägend‘? Könnte man einfach die verschiedenen Heidegger-Rezeptionen gegeneinander halten und so für einen einzelnen Philosophen seinen jeweiligen Blickwinkel *aus* dieser Rezeption folgern? Das verschiebt ganz offenbar nur das Problem des ‚Einflusses‘ von Heidegger auf Philosoph X auf das Problem des ‚Einflusses‘ von Philosoph Y auf Philosoph X. Bedeutet aber der Umstand, dass Philosoph X bei Philosoph Y einmal ein Seminar besucht hat gleich, dass er dessen Sichtweise ungebremst und ungefiltert übernimmt? Kann eine solche ‚Prägung‘ nicht einfach auch darin bestehen, auf die Lektüre eines Textes aufmerksam zu werden, aus Seminardiskussionen heraus ein Eigeninteresse zu entwickeln und auch ansonsten einen eigenen Weg zu gehen? – Aus der hier skizzierten Rezeptionslage lassen sich für bestimmte Philosophen sicherlich Schulkontexte ableiten, die dann aber weniger mit einer ‚magischen Fernwirkung‘ in Seminaren, als mit klassischer philosophischer Schülerschaft zu tun haben. Und so gibt es auch in Frankreich begeisterte ‚Heideggerianer‘<sup>29</sup>, die seinen ‚Jargon‘ übernehmen und auch ansonsten dem deutschen Philosophen vor allem Ehrfurcht entgegenbringen. Es gibt aber auch viele andere Philosophen, die das Denken Heideggers nicht als eine zu wählende philosophische Anschauung verstehen, sondern als einen Ansatz, mit dem es sich – durchaus im Sinne Heideggers übrigens – *auseinanderzusetzen* gilt. Abseits der fest gefügten Schulkontexte, der philosophischen Zitierkartelle und der epigonalen Ehrfurcht können sich durchaus produktive Heidegger-Rezeptionen ergeben, die nicht im Kontext von Autoritätsargumenten, sondern im Kontext eigenverantwortlicher Lektüre stehen. Die hier skizzierte Rezeptionslage heißt also nicht, dass man nun auf die – bloß kleinteiligere – Suche nach ‚Schülern des Heideggerianers Y‘ gehen könnte, um zu verstehen, was der ‚Einfluss‘ Heideggers auf die ‚poststrukturalistischen‘ Philosophen zu bedeuten hat. Es heißt im Gegenteil, dass durch diese Rezeptionslage

---

<sup>25</sup> Derrida merkt in seinem Interview mit Janicaud allerdings an, dass bei Beaufret zu hören nicht notwendig bedeutete, über Heidegger zu hören, vgl. Derrida in: Janicaud, *Heidegger en France II*, S. 93.

<sup>26</sup> Vgl. Marion in: Janicaud, *Heidegger en France II*, S. 211.

<sup>27</sup> Vgl. Eribon, Didier: Michel Foucault. Biographie, Frankfurt a. M. 1999, S. 62.

<sup>28</sup> Wie Anm. 22.

<sup>29</sup> Vgl. Peeters, Benoît: Derrida. Eine Biographie, übers. v. Horst Brühmann, Berlin 2013, S. 269-270.

die gesamte Generation, und zwar von vornherein, mit einander kontrastierenden Heideggerauslegungen konfrontiert ist und so die Kategorie des ‚Einflusses‘ schlicht nicht ausreicht, ein bestimmtes Heideggerverständnis einfachhin vorauszusetzen. D. h.: Die Rede von französischen ‚Poststrukturalisten‘, die mehr oder weniger ‚Heideggerianer‘ waren, ist missverständlich und unvollständig, solange sie nicht an einem konkreten Beispiel zeigt, wie genau sich eigentlich welcher Philosoph auf Heidegger bezieht.

### *Der wesentliche Philosoph*

Nun ergibt sich gerade mit Blick auf die Generation, von der soeben die Rede war, ein seltener Glücksfall. In einem Gespräch mit dem späteren Titel *Die Rückkehr der Moral*<sup>30</sup>, das er kurz vor seinem Tod mit André Scala und Gilles Barbedette führt und das erst drei Tage nach seinem Tod erscheint, benennt Michel Foucault seine wichtigsten philosophischen Einflüsse. Dabei ist allerdings festzuhalten, dass Foucault auf eine *Frage antwortet*, d. h. dass die Antwort, die er gibt, unmittelbar mit dem zu tun hat, was die Frage anspricht. Die Frage bezieht sich auf das vorangegangene Gespräch über Foucaults „Rückkehr zu den Griechen“<sup>31</sup>:

*„In dem, was Sie beschreiben, haben Sie einen Punkt der Begegnung zwischen einer Erfahrung der Freiheit und der Wahrheit gefunden. Es gibt zumindest einen Philosophen, für den das Verhältnis zwischen der Freiheit und der Wahrheit der Ausgangspunkt des abendländischen Denkens war: Das ist Heidegger, der von da aus die Möglichkeit eines ahistorischen Diskurses begründet. Früher hatten Sie Hegel und Marx im Visier, haben Sie es hier nun nicht auf Heidegger abgesehen?“*<sup>32</sup>

Darauf antwortet Foucault:

„Gewiss. Heidegger ist stets für mich der wesentliche Philosoph [le philosophe essentiel] gewesen. Ich habe als Erstes Hegel gelesen, danach Marx, und dann fing ich an, 1951 oder 1952, Heidegger zu lesen; und 1953 oder 1952, ich erinnere mich nicht mehr, las ich Nietzsche. Ich habe hier noch die Notizen, die ich mir über Heidegger zu der Zeit gemacht hatte, als ich ihn las – ich habe Tonnen davon! –, und sie sind auch viel wichtiger als die, welche ich mir über Hegel oder über Marx gemacht habe. Mein ganzes philosophisches Werden [devenir] war durch meine Lektüre Heideggers bestimmt. Aber ich erkannte, dass Nietzsche über ihn hinausgegangen ist. Ich kenne Heidegger nicht genügend, ich kenne *Sein und Zeit* praktisch nicht, und auch nicht die jüngst herausgebrachten Sachen. Meine Kenntnis von Nietzsche ist klar besser als die von Heidegger; dennoch sind dies die zwei Grunderfahrungen, die ich gemacht habe. Ich hatte versucht, in den fünfziger Jahren Nietzsche zu lesen, aber Nietzsche ganz allein sagte mir gar nichts! Dagegen Nietzsche und Heidegger, das war der philosophische Schock! Aber ich habe niemals etwas über Heidegger geschrieben, und über Nietzsche habe ich nur einen ganz kleinen Artikel geschrieben; dennoch sind dies die beiden Autoren, die ich am meisten gelesen habe. Ich glaube, dass es wichtig ist, eine kleine Anzahl von Autoren zu haben, mit denen man denkt, mit denen man arbeitet, aber über die man nicht schreibt.“<sup>33</sup>

---

<sup>30</sup> Foucault, Michel: *Die Rückkehr der Moral*, in: *Schriften* Bd. 4, S. 859-873.

<sup>31</sup> Foucault, *Die Rückkehr der Moral*, S. 867.

<sup>32</sup> Ebd.

<sup>33</sup> Foucault, *Die Rückkehr der Moral*, S. 867-868.

Die beiden Aussagen, die aus dieser Antwort zunächst herausstechen, sind: „Heidegger ist stets für mich der wesentliche Philosoph gewesen.“ Und: „Mein ganzes philosophisches Werden war durch meine Lektüre Heideggers bestimmt.“ Wir erfahren von einer frühen Lektüre Heideggers noch vor Foucaults erster Veröffentlichung, dass er allerdings seine Kenntnis von Heidegger als „nicht genügend“<sup>34</sup> einschätzt, ihn aber dennoch als „Grunderfahrung[g]“ kennzeichnet und als einen derjenigen Autoren, die er „am meisten gelesen“ hat. Er gehört damit zu der „kleine[n] Anzahl von Autoren ... mit denen man denkt, mit denen man arbeitet, aber über die man nicht schreibt.“ Weiterhin scheint Heidegger für Foucault vor allem im *Zusammenhang* mit Nietzsche wichtig zu sein – „Nietzsche und Heidegger, das war der philosophische Schock!“ –, was mit der Erkenntnis verbunden zu sein scheint, „dass Nietzsche über ihn [Heidegger] hinausgegangen ist.“<sup>35</sup> Foucault kennt Heidegger also aus eigener intensiver Lektüre – er lernt bereits 1946 Deutsch<sup>36</sup> und liest zuerst Hegel, dann Marx, schließlich Heidegger und Nietzsche in der Originalsprache. Damit ist der erste Teil der Anforderung für ein Beispiel erfüllt, an dem die hier vorgestellte Vergleichshinsicht demonstriert werden kann: Offenbar gibt es ein philosophisches Verhältnis zwischen Foucault und Heidegger, das – wie Foucault selbst anmerkt – vor allem deswegen implizit geblieben ist, weil Heidegger eben für Foucault offenbar zu den Autoren gehört, „über die man nicht schreibt“. Die „Tonnen“ von „wichtig[en]“ Notizen wurden bislang allerdings nicht aufgefunden<sup>37</sup> bzw. nicht veröffentlicht, so dass nur seine Aussage, Heidegger sei einer derjenigen Autoren, die er „am meisten gelesen“ habe, sowie mögliche Hinweise auf Heidegger in seinem Werk einen Wink geben können, *inwiefern* Heidegger eigentlich der „wesentliche Philosoph“ für Foucault gewesen ist. Foucault ist nun allerdings ein ausgesprochener Vielleser, bereits als Student, so dass die hier gesammelten Zeugnisse nur plausibilisieren, nicht aber historisch objektiv nachweisen können, wann Foucault was

<sup>34</sup> Vgl. dagegen Pinguet, Maurice: Die Lehrjahre, in: Schmid, Wilhelm (Hg.): Denken und Existenz bei Michel Foucault, Frankfurt a. M. 1991, S. 41-50: 47: „Er hatte die Werke Heideggers gewissenhaft durchgearbeitet. Ich erinnere mich, daß ich 1956 oder 1957 mit ihm zu einem ziemlich abstrusen – den er aber ‚sehr stark‘ fand – Vortrag von Beda Allemann ging, der in Heideggerschen Ausdrücken Hölderlins ‚Vaterländische Umkehr‘ kommentierte.“

<sup>35</sup> Vgl. dazu aber Veyne, Paul: Foucault. Der Philosoph als Samurai, Stuttgart 2009, S. 179, Fn 3: „Foucault hat gesagt, dass Heidegger sehr wichtig für ihn gewesen sei, und seine Lektüre Heideggers [...] erwähnt. Doch nach meiner bescheidenen Meinung hatte er von Heidegger kaum mehr gelesen als *Vom Wesen der Wahrheit* und das große Buch über Nietzsche, das für ihn eine große Bedeutung hatte, weil es den paradoxen Effekt hatte, ihn zum Anhänger Nietzsches und nicht Heideggers werden zu lassen.“ Vgl. auch das Zeugnis von Maurice Pinguet, mit dem Foucault 1953 eine Italienreise unternommen hatte: „Hegel, Marx, Heidegger, Freud – das waren 1953 seine Bezugsachsen, als er Nietzsche begegnete [...]. Ich sehe Michel noch am Strand von Civitavecchia die Unzeitgemäßen Betrachtungen lesen. Aber schon 1953 zeichneten sich die Grundlinien eines Gesamtprojekts ab.“ Zit. nach: Defert, Zeittafel [1953], S. 24. Vgl. außerdem zu Foucaults Heidegger-Lektüre S. 20, 22, 36.

<sup>36</sup> Vgl. Defert, Zeittafel [1946], S. 17-18.

<sup>37</sup> Stuart Elden hat im Sommer 2015 damit begonnen, einen Teil der kürzlich von Foucaults Lebensgefährten Daniel Defert veräußerten und vorher der Öffentlichkeit unzugänglichen Notizen – auch zu Heidegger und Nietzsche – an der *Bibliothèque Nationale de France* zu sichten und schreibt darüber in seinem Blog <http://progressivegeographies.com>. Es ist zu erwarten, dass Elden in einer seiner kommenden Publikationen darüber berichten wird.

und wieviel von Heidegger gelesen hat. Ein Blick in die *Schriften* zeigt auf 4000 Seiten nur insgesamt 18 Nennungen zu Heidegger, viele davon in Aufzählungen und in Nebensätzen zu ganz anderen Themen. In seinem allerersten Text, einer Einleitung in den Aufsatz *Traum und Existenz* des Schweizer Psychiaters Ludwig Binswanger aus dem Jahr 1954, finden sich einige explizite Bezüge auf *Sein und Zeit*, die u. a. darin zum Ausdruck kommen, eine der ‚Fundamentalontologie‘ Heideggers nachempfundene ‚Fundamentalanthropologie‘ mit Bezug auf Binswanger zu schreiben.<sup>38</sup> Die nächsten Erwähnungen finden sich 12 Jahre später, rund um die knappen Anmerkungen Foucaults in *Die Ordnung der Dinge* von 1966, wo Heidegger allerdings in einer Zusammenstellung mit Nietzsche und Hölderlin erscheint.<sup>39</sup> Hier ist die Rede davon dass „die Götter sich abgewandt haben und die Wüste wächst, [...] die [techné] die Beherrschung des Willens errichtet hat“, was man durchaus mit Heideggers Überlegungen zur ‚Seinsvergessenheit‘ und seinen Nietzsche Vorlesungen in Verbindung bringen kann.<sup>40</sup> Allerdings bleibt es bei dieser Anmerkung. In *Ist der Mensch tot?* aus demselben Jahr spricht Foucault Heidegger an, der „versucht, das Grundverhältnis des Seins in einer Rückwendung zu den griechischen Ursprüngen zu erfassen.“<sup>41</sup> Ebenfalls von 1966 datiert eine Anmerkung in *Was ist ein Philosoph?*, wo Foucault Heidegger möglicherweise in ein Verhältnis zu sich selbst setzt: „Man kann [...] zwei Arten von Philosophen unterscheiden: Die einen eröffnen dem Denken neue Wege wie Heidegger; die anderen betätigen sich gewissermaßen als Archäologen, sie erforschen den Raum, in dem das Denken sich entfaltet, die Bedingungen des Denkens und seine Konstitutionsweise.“<sup>42</sup> Ein Debattenbeitrag von 1972 rückt Heideggers Frage nach „dem [...], was ursprünglich ist“<sup>43</sup> kritisch in den Blick; zwei Jahre später findet Foucault eine Philosophie „à la Heidegger“, die er vor allem bei Derrida ausmacht, „trotzlos“<sup>44</sup>.

Der scheinbare Glücksfall hat sich als Suche nach der Nadel im Heuhaufen erwiesen. Denn natürlich *kann* man nun einzelne Bemerkungen aus den bereits genannten herausgreifen und sie zu einem Schlüssel des Verhältnisses von Foucault und Heidegger erklären. Aber angesichts eines Veröffentlichungszeitraumes von etwa 30 Jahren, etlichen Monographien und etwas über 370 kleinen Einzeltexten, Interviews, Gesprächen und Textentwürfen, noch dazu angesichts des von der Heidegger-Rezeption regelrecht durchdrungenen Umfeldes ist

<sup>38</sup> Foucault, Michel: Einführung, in: Ders.: *Schriften* Bd. 1, S. 107-174, vgl. S. 107-110.

<sup>39</sup> Vgl. Foucault, Michel: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, übers. v. Ulrich Köppen, Frankfurt a. M. 1974, S. 402-403.

<sup>40</sup> Vgl. dazu zentral Kapitelabschnitt 4.2. – Foucault scheint Heideggers Kritik an Nietzsche nicht sonderlich ernst zu nehmen, vgl. Foucault, Michel: Foucault und Deleuze möchten Nietzsche sein wahres Gesicht zurückgeben, in: *Schriften* Bd. 1, S. 708-712: „[...] [Interviewer:] Heidegger wirft Nietzsche vor, wieder der Metaphysik ins Netz gegangen zu sein. [...] [Antwort:] Seit dem Ende des 18. Jahrhunderts hat noch jeder bedeutende Philosoph seinen Vorgängern diesen Vorwurf gemacht.“ Allerdings antworten hier Foucault und Deleuze, noch dazu im Kontext einer geplanten Nietzsche-Edition. Vgl. allerdings auch Foucault, Michel: *Methodologie zur Erkenntnis der Welt. Wie man sich vom Marxismus befreien kann*, in: *Schriften* Bd. 3, S. 748-775: 759.

<sup>41</sup> Foucault, Michel: *Ist der Mensch tot?*, in: *Schriften* Bd. 1, S. 697-703: 700. Vgl. auch Ders.: *Der Philosoph Foucault spricht. Denken Sie*, in: *Schriften* Bd. 2, S. 527-529: 528.

<sup>42</sup> Foucault, Michel: *Was ist ein Philosoph?*, in: *Schriften* Bd. 1, S. 712-714: 714.

<sup>43</sup> Foucault, Michel: *Eine Debatte zwischen Foucault und Preti*, in: *Schriften* Bd. 2, S. 461-474.

<sup>44</sup> Foucault, Michel: *Gefängnisse und Anstalten im Mechanismus der Macht*, in: *Schriften* Bd. 2, S. 648-653: 648.

die Ausbeute doch ziemlich mager. Damit ist aber der zweite Teil der Anforderung für das Beispiel eines philosophischen Verhältnisses erfüllt, das von sich aus eine einfache Setzung von irgendwelchen ‚äußeren‘ Vergleichshinsichten erschwert. Denn offenbar steht der Verheißung des „wesentliche[n] Philosoph[en]“ und der Foucaults „ganzes philosophisches Werden“ bestimmenden Heidegger-Lektüre die Ernüchterung gegenüber, dass Foucaults Texte an keiner Stelle ausreichend ausführlich auf Heidegger eingehen. Aus den wenigen Stellen, an denen Heidegger thematisch ist, kann sich keine Vergleichshinsicht ergeben, die von Foucaults *Auseinandersetzung* mit Heidegger ausgehen könnte. Weil Heidegger umgekehrt nie Foucault rezipiert hat, ist damit jeder Vergleich von Foucault und Heidegger auf Vergleichshinsichten zurückgeworfen, die entweder *an* beide Werke von ‚außen‘ herangebracht werden müssen, oder sich *aus* beiden Werken, gleichsam von ‚innen‘ her, ergeben.

### *Den Heidegger-Effekt messen?*

Ein Blick in die Forschungsdiskussion bestätigt diesen Eindruck.<sup>45</sup> Zunächst einmal ist bemerkenswert, dass nahezu die *gesamte* Forschung zum Verhältnis von Heidegger und Foucault von der oben angeführten Antwort Foucaults ausgeht (Wäre es Foucault also am Ende seines Lebens um eine bloße Finte gegangen – und in Bezug auf ihn als Leser von Raymond Roussel<sup>46</sup> wäre dieser Verdacht nicht einmal abwegig –, dann wäre sie äußerst erfolgreich gewesen). Die Aussage, Heidegger sei „für mich der wesentliche Philosoph gewesen“, motiviert Forscher aus aller Welt dazu, bei Foucault den „Heidegger-Effekt“<sup>47</sup> zu messen. Allerdings steht auch nahezu die gesamte Forschung vor dem hier skizzierten Problem, dass Heidegger und Foucault offenbar nicht direkt, sondern nur indirekt in einen Vergleich gebracht werden können, einfach deswegen, weil Foucault sich nicht ausreichend zu Heidegger geäußert hat.<sup>48</sup> Das führt dann erwartungsgemäß dazu, dass viele Forschungsbeiträge einen Gutteil ihrer Auseinandersetzung der Rechtfertigung ihrer Vergleichshinsicht(en) widmen – oder gleich aus der Voraussetzung, dass Foucault ‚Heideggerianer‘ war, die Folgerichtigkeit seiner späten ‚Einsicht‘ folgern.<sup>49</sup>

<sup>45</sup> Vgl. die ausführliche Bibliographie im Anhang zum Literaturverzeichnis der Einleitung. Im Folgenden beziehe ich mich auf eine exemplarische Auswahl, um die spezifische Problemlage der Forschung zu skizzieren.

<sup>46</sup> Vgl. Foucault, Michel: Raymond Roussel, übers. v. Renate Hörisch-Hellgrath, Frankfurt a. M. 1989, S. 9-10.

<sup>47</sup> Vgl. Schneider, Ulrich Johannes: Art. ‚Martin Heidegger‘, in: Kammler, Clemens u.a. (Hgg.): Foucault-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart u.a. 2008, S. 176-178: 178.

<sup>48</sup> Vgl. exemplarisch Sluga, Hans: Foucault's Encounter with Heidegger and Nietzsche, in: Gutting, Gary (Hg.): The Cambridge Companion to Foucault. 2nd Edition, Cambridge 2003, S. 210-239; Schneider, Foucault und Heidegger, S. 224-225.

<sup>49</sup> So etwa Timothy Rayner in einer zirkelschlüssigen Argumentation, die typisch ist für das hier aufgeworfene Problem, vgl. Rayner, Timothy: Foucault's Heidegger. Philosophy and transformative experience, London u. a. 2007, S. 5: „Foucault's reticence and final disclosure regarding Heidegger makes perfect sense if we assume that Foucault's comments on Heidegger and his comments on the radical vocabulary, game and experience at stake in his work are of a piece. If we assume that this vocabulary, game and experience is a ‚quasi-Heideggerian‘ vocabulary, game and experience, then it is no surprise that Foucault achieved a better understanding of his philosophical debt to Heidegger in his final years.“

Der wohl am weitesten rezipierte Forschungsbeitrag in dieser Sache ist der von Hubert L. Dreyfus und Paul Rabinow auf der Basis von Lektüren, Vorlesungen und persönlichen Gesprächen von und mit Foucault in Berkeley besorgte Band *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*.<sup>50</sup> Auf den ersten Blick wird hier eine (allerdings anthropologische<sup>51</sup>) Heidegger-Lektüre eingesetzt, um Foucaults Art und Weise des Denkens zu verstehen. Sieht man jedoch genauer hin, dann sind die Vergleichshinsichten entweder zu allgemein<sup>52</sup> gefasst oder durch eine im Vorhinein harmonisierende Auslegung von Foucault und Heidegger in die Texte hineinprojiziert. So wird etwa Foucaults kritische Explikation des ubiquitär *genetischen* Ursprungsdenkens in *Die Ordnung der Dinge*, vor dem Hintergrund seiner Kritik am ‚anthropologischen Schein‘ im Kommentar zu Kants *Anthropologie*<sup>53</sup>, umstandslos zu einem Pragmatismus umetikettiert, dem dann wunderbarerweise der ebenso etikettierte Heidegger von *Sein und Zeit* ganz entspricht: Foucaults „Analytik der Endlichkeit“ versuche, so Dreyfus/Rabinow, zu zeigen, „daß der Mensch genau darum immer schon eine Geschichte hat, weil seine gesellschaftlichen Praktiken ihn befähigen, sämtliche Ereignisse, auch die in seiner eigenen Kultur, historisch zu organisieren.“ Es sei eben die „Fähigkeit des Menschen, sich selbst und die Dinge zu verstehen, indem er auf der Grundlage des Vorhandenen [...] eine dreifache Struktur hat, entsprechend der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.“ Und umgekehrt weise Heidegger „[i]n Sein und Zeit [...] im einzelnen nach, daß der Ursprung oder die Quelle der Zeitlichkeit nur verstanden werden kann, wenn man die Struktur des authentischen Daseins versteht (Das Dasein entspricht grob gesagt dem menschlichen Sein).“<sup>54</sup> Das ist in der Tat ‚grob gesagt‘, denn eine solche anthropologische Auslegung, die Heideggers fundamentalontologische Explikation fortlaufend mit ontischer Rede über die ‚Entwicklung‘ und ‚Fähigkeiten‘ von ‚menschlichen Subjekten‘ verwechselt, widerspricht mehr oder weniger diametral Heideggers *Caveat*, die (überdies nur vorbereitende) ‚Daseinsanalyse‘ gerade *nicht* als bloß pragmatische Auslegung des ‚Menschen‘ misszuverstehen.<sup>55</sup> Dreyfus und Rabinow stellen also Foucault und Heidegger nicht wirklich von *deren* Denken her zusammen, sondern vor dem Hintergrund einer anthropologisch-

<sup>50</sup> Vgl. Dreyfus, Hubert L./Rabinow, Paul: Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, Weinheim 1994; engl. Orig.: Dies.: Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics, Chicago (IL) 1983.

<sup>51</sup> Das ist zu verschärfen: Dreyfus’ *allzu* anthropologisch-pragmatische Heidegger-Auslegung, die für diesen Band vorausgesetzt wird, ist als mindestens problematisch anzusehen, vgl. Dreyfus/Rabinow, Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, S. 18: „Heideggers Phänomenologie betont die Auffassung, daß menschliche Subjekte durch die historischen kulturellen Praktiken, in denen sie sich entwickeln, geformt werden. Diese Praktiken bilden einen Hintergrund, der nie völlig explizit werden [...] kann.“ Inwiefern dieses Heidegger-Verständnis vor allem in seinem Bezug auf ‚menschliche Subjekte‘, deren ‚Entwicklung‘ und den angedeuteten Regress der Explikation sogar als regelrechte *Verzeichnung* von Heideggers Denken gelten kann, wird Kapitel 3 der vorliegenden Arbeit aufweisen.

<sup>52</sup> Vgl. Dreyfus/Rabinow, Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, S. 23.

<sup>53</sup> Foucault, Michel: Einführung in Kants *Anthropologie*, übers. v. Ute Frietsch, Berlin 2010. Vgl. dazu in der vorliegenden Arbeit Kapitelabschnitt 2.4.

<sup>54</sup> Dreyfus/Rabinow, Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, S. 63. Vgl. auch explizit S. 103, 123, 197.

<sup>55</sup> Vgl. Heidegger, GA 2, §10; insbesondere aber der *Brief über den Humanismus* in GA 9, S. 313-364 und GA 49, S. 32-35.

pragmatischen Vergleichshinsicht, die vielmehr den Perspektiven von Dreyfus und Rabinow selbst entspricht.<sup>56</sup> Heidegger wird fortlaufend als „hermeneutische[r] Phänomenolog[e]“<sup>57</sup> angesprochen, als sei er niemals über *Sein und Zeit* hinausgekommen und vor diesem Hintergrund wird seine vermeintliche ‚Analyse der Praxis‘<sup>58</sup> gegen diejenige Foucaults abgegrenzt, obwohl sich beide wiederum darin einig seien, „daß Subjekte gewiß nicht die Quelle des Diskurses sind.“<sup>59</sup> Neben diesen recht problematischen Lektürevoraussetzungen geht der Band außerdem durchgängig davon aus, dass Heidegger, Foucault, Nietzsche, Kuhn und Wittgenstein schon irgendwie über dasselbe gesprochen haben, das sich dann in unscharfen Begriffen von ‚Kultur‘, ‚Geschichte‘, ‚Sprache‘ und dem ‚Menschen‘ aufeinander beziehen ließe.<sup>60</sup> Neben einigen interessanten Annäherungen, die allerdings allesamt im Assoziativen verbleiben, macht so gerade der maßgeblich *diskursbegründende* Forschungsbeitrag vor, wie eine im Vorhinein vorausgesetzte Vergleichshinsicht zwar zu schönen Ergebnissen führt, aber die verglichenen Ansätze darunter eher verschwinden als zum Vorschein kommen lässt.<sup>61</sup> – Den Versuch, das Verhältnis von Foucault und Heidegger über vermeintlich schon gemeinsame Begriffe, Themen oder Probleme in den Griff zu bekommen, machen auch andere Forschungsbeiträge. Weil Foucault als eher unsystematischer Denker gilt und die Einschätzung der Systematizität von Heideggers Denken durchweg schwankt, sind die Vergleiche vor allem thematisch ausgerichtet und bewegen sich in Versuchen, den beiden Philosophen thematische Begriffe wie den ‚Raum‘<sup>62</sup> oder das ‚Ereignis‘<sup>63</sup> oder methodische Hinsich-

<sup>56</sup> Das kommt auch in Fehlurteilen zum Ausdruck, vgl. Dreyfus/Rabinow, *Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*: So soll es Foucault in seiner Einleitung zu Binswangers Aufsatz um „implizite Bedeutungen von Alltagspraktiken“ (24) gegangen sein – vielmehr handelt es sich um eine ‚Fundamentalanthropologie‘ imaginärer Strukturen der Traumerfahrung – oder Foucault habe sich in *Die Ordnung der Dinge* „auf die frühen Arbeiten Heideggers“ bezogen, obwohl der Leser dort deutlich auf den mittleren Heidegger der Explikation von ‚Seins-vergessenheit‘ und der Nietzsche-Lektüre verwiesen wird. Das gesamte Buch ist so eher von den Assoziationen der beiden Autoren als von einer an den Texten orientierten Lektüre geleitet.

<sup>57</sup> Dreyfus/Rabinow, *Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, S. 81-82.

<sup>58</sup> Dreyfus/Rabinow, *Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, S. 87.

<sup>59</sup> Dreyfus/Rabinow, *Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, S. 94.

<sup>60</sup> Vgl. Dreyfus/Rabinow, *Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, S. 145, 152.

<sup>61</sup> Ebenso im Allgemeinen und Assoziativen verbleibt auch Dreyfus, Hubert L.: *Die Gefahren der modernen Technologie: Heidegger und Foucault*, in: A. Honneth, *Pathologien des Sozialen*, Frankfurt a.M. 1994, S. 107-120. Hier versucht Dreyfus, Foucault und Heidegger über die Begriffe der ‚Technik‘ (Heidegger) und der ‚Bio-Macht‘ (Foucault) zu parallelisieren, kommt allerdings nur zu sehr globalen Aussagen, wie etwa, „dass dieses Seinsverständnis unser Selbstverständnis prägt“ (111) oder dass beide „sehen, dass das, was in Gefahr ist, zugleich eine Quelle des Widerstands ist.“ (115) Beide wollten „zeigen, dass wir einmal ein anderes Verhältnis zum Dasein hatten, was darauf verweist, dass wir auch in Zukunft ein anderes Verhältnis zu ihm haben könnten.“ (117) Dem kann man insgesamt sicherlich zustimmen – allein, es fehlt ein systematischer Ansatz, dem es gelingt, diese assoziative Herangehensweise durch mehr zu begründen, als bloß thematische Gleichsetzung.

<sup>62</sup> Vgl. Elden, Stuart: *Mapping the Present. Heidegger, Foucault, and the project of a Spatial History*, London 2001. – Eldens Untersuchung ist – mit Bezug auf die beiden Einzelanalysen zu Heidegger und Foucault – eine recht erhellende Studie über den jeweiligen Gebrauch räumlicher Metaphern. Sie wird allerdings genau dort äußerst selektiv, wo es um den Vergleich von Foucault und Heidegger gehen soll. Das folgende Zitat mit Bezug auf eine recht allgemeine Äußerung Foucaults zu ‚room‘, ‚proximity‘ und eben ‚space‘ kann exemplarisch für den assoziativen Duktus der Untersuchung stehen: „Foucault’s exposition here clearly [!] puts him in the same field as Heidegger. Their understandings are not entirely identical, but there is clearly [!] a degree of similari-



ten wie eine ‚Epistemologie‘<sup>64</sup> von ‚außen‘ anzulegen – oder gleich im Ganzen Foucaults ‚Geschichte des Subjekts‘ gegen Heideggers ‚Geschichte des Seins‘ zu kontrastieren.<sup>65</sup> Aber auch wenn Foucault und Heidegger dieselben Begriffsworte – zumindest in der Übersetzung – gebrauchen, heißt das noch nicht, dass sie sich damit auch schon auf dieselben *Begriffe* beziehen. Es heißt noch weniger, dass sie sich in diesem Gebrauch schon auf *denjenigen Begriff desjenigen* beziehen, *der sie* hinsichtlich ‚Ereignis‘, ‚Geschichte‘ oder ‚Mensch‘ *miteinander in einen Vergleich bringen will*. Eine solche Voraussetzung *kann* sinnvoll sein – sie *kann* aber auch, wie das Beispiel von Dreyfus und Rabinow gezeigt hat, die Eigenheit der zu vergleichenden Ansätze zugunsten einer von ‚außen‘ angelegten Harmonisierung verzerren. Expliziert wird dann eben nicht mehr ‚q bei X und Y‘, sondern ‚q, so wie es X und Y unterstellt wird‘. Der Versuch einer allzu einfachen Vergleichshinsicht über ‚alltägliche‘ oder ‚evidente‘ Bedeutungen führen in eine Hermeneutik, die letztlich die Ansätze auf ihr Verständnis dieser Ansätze zu reduzieren droht. Andere Forschungsbeiträge behelfen sich dann z. B. dadurch, dass sie – quasi in der Umkehrung der Strategie von Dreyfus und Rabinow – überall dort, wo sich Foucault kritisch auf ‚Subjektphilosophie‘ oder ‚Anthropologie‘ bezieht, einfach ‚Heidegger‘ einsetzen und damit statt einer ursprünglichen Harmonie einen Antagonismus zu konstruieren versuchen.<sup>66</sup> Solche Auslegungen sind zweifelsohne *möglich* und *sinnvoll* und sie können – je nach Voraussetzungen des jeweiligen Diskurses, in dem man sich philosophisch bewegt – auch durchaus gemeinsame Diskussionen anstoßen, aber sie machen eben *Voraussetzungen* und gewinnen die Hinsicht ihres Vergleichs nicht *aus* den zu vergleichenden Ansätzen selbst. Für den Vergleich von Foucault und Heidegger *konstru-*

---

ty. Like Heidegger, Foucault suggests that the modern era inaugurated an understanding of space in terms of extension [...] and both suggest that a different understanding is now possible.“ (116-117) Die Ähnlichkeit besteht also darin, dass beide die Reduktion des Verständnisses von ‚Raum‘ auf bloße Ausdehnung thematisieren und ein anderes Verständnis vorschlagen. Auch Foucaults Bezug auf den ‚Ursprung‘, die Kritik am ‚Subjekt‘ (vgl. S. 104) und ein „militaristic tone“ (108) in der Metaphernwahl Foucaults werden als „specifically Heideggerian“ (104) ausgezeichnet und Ähnlichkeiten dort entdeckt, wo sich Foucault und Heidegger auf denselben Sachverhalt in Nietzsches Texten beziehen.

<sup>63</sup> Vgl. Geisenhanslücke, Achim: Vom Ereignis sprechen. Heidegger und Foucault, in: Gellhaus, Axel/Lartillot, François (Hgg.): Zwanziger Jahre – Sechziger Jahre, Netzwerke des Sinns – Netzwerke der Sinne: Welche Paradigmen für eine Analyse der Kulturgeschichte in den deutschsprachigen Ländern? (Convergences 52), Bern 2009, S. 97-108.

<sup>64</sup> Iyer, Arun: Towards an Epistemology of Ruptures. The Case of Heidegger and Foucault, London 2014, S. 1-4.

<sup>65</sup> Vgl. Rayner, Timothy: Foucault, Heidegger and the History of Truth, in: Falzon, Christopher/O’Leary, Timothy (Hgg.): Foucault and Philosophy, West Sussex 2010, S. 60-77.

<sup>66</sup> Vgl. Hill, R. Kevin: Foucault’s Critique of Heidegger, in: Philosophy Today 34,4 (Winter 1990), S. 334-341. – Eine andere Vergleichshinsicht sieht Heidegger – wohl aufgrund seines philosophischen ‚Tiefgangs‘ – als eine Art philosophisches ‚Unbewusstes‘ von Foucault, vgl. Han, Béatrice: Michel Foucault’s Critical Project. Between the Transcendental and the Historical, übers. v. Edward Pile, Stanford (CA) 2002, S. 13: „By Foucault’s own admission the reason for his [Heidegger’s, D.P.Z.] absence is not contingent but structural, being tied to the breadth of the subterranean ‚work‘ effected on him by Heideggerian ideas. Given this admission, perhaps the Heideggerian ontology could be read as the unthought of Foucault’s oeuvre [...] that worked within it without being able to be clearly formulated, thereby needing external elaboration.“ Han nimmt im Laufe ihrer Arbeit immer wieder strukturelle Analogien wahr (vgl. z. B. S. 55-59), stellt aber dann mit Blick auf *Die Ordnung der Dinge* fest, Foucault habe sich mit seinem Festhalten an der Transzendentalphilosophie den „Heideggerian path“ (60) verstellt.

ieren sie das *tertium comparationis* und leiten es nicht aus einer Gemeinsamkeit ab, die beide Philosophen schon *ohne* die von ‚außen‘ angelegten Vergleichshinsichten haben. Aber wenn Foucault Heidegger an keiner Stelle ausreichend zitiert, sondern Heidegger, auch noch *ex post*, als ‚essentiell‘, als ‚wesentlich‘ oder ‚maßgeblich‘ kennzeichnet – was bleibt dem Philosophen übrig, der gelernt hat, dass sich philosophische Erkenntnis auch und insbesondere daraus ergibt, Philosophen miteinander in einen Vergleich zu bringen?

Wenn der Weg über solche vorausgesetzten Begriffe, Themen und Probleme verstellt ist, dann bleibt noch die Möglichkeit, Heidegger und Foucault über die von beiden rezipierten Philosophen miteinander zu vergleichen, wobei sich in dieser Hinsicht vor allem Kant und Nietzsche anbieten, weil zu beiden von Foucault und Heidegger geschlossene Texte bzw. Textgruppen vorliegen. Doch auch hier stellt sich das Problem der vorausgesetzten Vergleichshinsicht, und zwar sogar verschärft. Denn wenn ein solcher Vergleich sich nicht in einem abwechselnden ‚X sagt zu Z, dass...‘, ‚Y sagt zu Z, dass...‘ erschöpfen soll, muss entweder ein X, Y und Z Gemeinsames vorausgesetzt, oder zumindest eine Auslegung von Z als schon gegeben vorausgesetzt werden. Will man dann Foucault und Heidegger z. B. hinsichtlich ihrer Sichtweise zu ‚Nietzsches Nihilismus‘ befragen, müsste zuallererst geklärt werden, ob *mit Blick auf Nietzsche* überhaupt von so etwas wie ‚Nietzsches Nihilismus‘ die Rede sein kann und wenn ja, inwiefern. Trotzdem ergeben sich in solchen Vergleichshinsichten – man muss sagen: vergleichsweise – komplexe Explikationen, weil eben die Voraussetzung bereits die Inanspruchnahme einer Auslegung des ‚dritten‘ Philosophen, die Auslegung desselben durch X und Y, sowie die Differenz zwischen Text und Auslegung in den Blick nehmen muss. Aber, so könnte man fragen, wird hier überhaupt Foucault *mit Heidegger*, Heidegger *mit Foucault* verglichen? Werden in einem solchen Vergleich nicht viel eher zwei *Lektüren von Kant* oder *Lektüren von Nietzsche* miteinander verglichen, die dann eher Beiträge – unter vielen anderen – der Kant- oder Nietzsche-Forschung sind? Und umgekehrt, wenn das Verhältnis von Foucault und Heidegger einzig über eine solche Lektüre dekliniert wird: Verabsolutiert man dann nicht *einen* Aspekt des Werkes beider Philosophen über die *vielen anderen Aspekte*, die *nicht* über diesen ‚dritten‘ Philosophen vermittelt sind? Und reduziert man dann nicht insgesamt das Verhältnis von vorneherein auf gemeinsame Rezeptionen, ohne auf andere Vergleichshinsichten zu achten, die *auch* möglich wären? – Eben diese Probleme stellen sich auch in der Forschung bei dem Versuch ein, Foucault und Heidegger über Nietzsche oder Kant in einen Vergleich zu bringen. Weil der Zugriff auf Heidegger fehlt, Foucault aber in seiner Antwort im Interview Heidegger mit Nietzsche zusammen nennt, kann Foucault aus Sicht der Forschung *nur hinsichtlich des einen* gelesen werden, wenn der andere mit in den Blick genommen wird: „[R]eading Foucault *qua* Nietzschean (apart from Foucault’s Heidegger) is as misleading as reading Foucault *qua* Heideggerian (apart from Foucault’s Nietzsche).“<sup>67</sup> Ähnlich verhält es sich mit den Beiträgen zur Kant-Lektüre Heideggers und Foucaults: Da sich beide auf dieselben Texte beziehen (*Kritik der reinen Vernunft*, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*) ergeben sich natürlich auch ähnliche Explikationen, zumal bei den ausgesprochen gründlichen Lesern Foucault und Heideg-

---

<sup>67</sup> Babich, Babette: A philosophical Shock. Foucault reading Nietzsche, reading Heidegger, in: Prado, C. G. (Hg.): Foucault’s Legacy, London 2009, S. 19-41: 21.

ger. Aber das reicht natürlich nicht hin, um eine Vergleichshinsicht zwischen Foucault und Heidegger zu etablieren – und so wird der Bezug auf Kant zum bestimmenden Moment: Die Argumentation in *Die Ordnung der Dinge* wiederholt dann aus Sicht der Forschung umstandslos „Heidegger’s arguments from Kant and the Problem of Metaphysics“<sup>68</sup>. Mehr noch, die gesamte „silent coherence of Foucault’s ‚critical history of thought‘ depends on his overarching Heideggerian assumptions about the Kantian destiny of Western modernity.“<sup>69</sup> Die einseitige Konzentration auf das Kant-Heidegger-Foucault-Dreieck hat schließlich auch damit zu tun, dass – wie oben bereits erwähnt – die einzige Stelle, an der Foucault auf Heidegger namentlich und in einen Kontext eingebunden eingeht, eben seine Diskussion des ‚anthropologischen Schlafs‘ vor dem Hintergrund seiner Kant-Lektüre ist.<sup>70</sup> Der Versuch allerdings, Kant mit den Problematisierungen von Foucault und Heidegger zusammenzudenken, eröffnet auch durchaus produktive Vergleichshinsichten, die statt auf das nur Thematische oder Rezeptionsbezogene auf *Analogien* gehen, die vor allem zwischen der *Transzendentalphilosophie* Kants, der *Fundamentalontologie* Heideggers und der *Archäologie* Foucaults wahrnehmbar sind. So versucht etwa Béatrice Han, Foucault mit Kant und Heidegger über den Begriff der ‚finitude‘ zusammenzuführen, der als *Problemhorizont* sowohl von Kant, als auch von Foucault und Heidegger skizziert wird: „Foucault deems contemporary thought to be enclosed (the ‚Analytic of finitude‘), in which the conditions of possibility are assimilated within that which they were meant to found [...]“.<sup>71</sup> Das ist nicht mehr die Setzung einfach desselben Problems bei Foucault und Heidegger, sondern die Annahme, dass Foucault ein philosophisches Denkproblem zu lösen versucht, nämlich „the task of finding th[e] nonanthropological version of the fundamental.“<sup>72</sup> Bekanntlich nimmt Kant ja auch die ‚Ontologie‘ seiner Zeit kritisch in den Blick und Heidegger problematisiert die ‚Vollendung der Metaphysik‘ bei Nietzsche als Verabsolutierung des ‚Menschen‘ – ergibt sich also vielleicht aus dem *Gemeinsamen* dieser drei *Denkprobleme* eine Vergleichshinsicht? Was aber wäre dieses Gemeinsame? Müssen dafür nicht erst umfangreiche Untersuchungen darüber angestellt werden, was ‚Transzendentalphilosophie‘, ‚Fundamentalontologie‘ und ‚Archäologie‘ beim jeweiligen Denker eigentlich meinen? Und führt das dann nicht wieder – und nun bei allen drei Philosophen – in die Verzweigungen des jeweiligen Forschungsdiskurses, der sich schon bei Kant und Heidegger ins Unausmessbare erstreckt und bei Foucault, gerade weil er abschließende methodologische Definitionen abzulehnen scheint, auf dem besten Wege dahin ist? Sobald die ‚Endlichkeit‘ als gemeinsame Vergleichshinsicht in den Blick gerät, vervielfältigen sich die Hinsichten wieder: Es ist, so Rainer Forst, „eine gemeinsame Ontologie, die dem Denken Heideggers und Foucaults zugrunde liegt, eine Ontologie der *Endlichkeit*, der *Freiheit* und der *Individualität*, gedacht als Momente der *Zeitlich-*

<sup>68</sup> Luisetti, Federico: The Kantian Sleep. On the Limits of the ‘Foucault-Effect’, in: *Revista de Estudios Sociales* 43 (2012), S. 121-130: 123.

<sup>69</sup> Luisetti, The Kantian Sleep, S. 122 Anm. 3.

<sup>70</sup> Vgl. dazu erst kürzlich und ausführlich Lawlor, Leonard: Heidegger and Foucault, in: Nelson, Eric S./Raffoul, François (Hgg.): *The Bloomsbury Companion to Heidegger*, London 2013, S. 409-416.

<sup>71</sup> Han, Michel Foucault’s Critical Project, S. 5.

<sup>72</sup> Han, Michel Foucault’s Critical Project, S. 6.

keit des Seins, bzw. des Menschen.“<sup>73</sup> In dieser Ontologie ist „[d]as Denken der Endlichkeit [...] das Denken des Unvermittelbaren, Unversöhnlichen, Zerrissenen und Zerbrechlichen, des Unverfügbaren, des Einmaligen, des Diskontinuierlichen, des ‚Nichtidentischen‘.“<sup>74</sup> Damit ist gewissermaßen das Grundvokabular des kritischen Denkens des 20. Jahrhunderts versammelt: ‚Endlichkeit‘, ‚Zeitlichkeit‘, ‚Freiheit‘, ‚Individualität‘, aber auch das ‚Unvermittelbare‘, das ‚Unversöhnliche‘ – man könnte hinzufügen: die ‚Differenz‘ und vielleicht auch die ‚différance‘ –, das ‚Diskontinuierliche‘ – und sogar das ‚Nichtidentische‘, der Kernbegriff aus Adornos *Negativer Dialektik*, sind in dieser ‚Ontologie‘ zusammen gefasst. Erneut kann gefragt werden: Was haben alle diese Begriffe eigentlich gemeinsam? Haben sie außerdem etwas mit dem ‚Transzendentalen‘, der ‚Fundamentalontologie‘ und der ‚Archäologie‘ zu tun? In welcher Beziehung stehen diese ‚Methoden‘ zu jenen Begriffen? – Während auf der einen Seite die Suche nach dem ‚wesentlichen‘ Einfluss Heideggers in einen Pluralismus verabsolutierter Vergleichshinsichten führt, ergibt sich auf der anderen Seite, ohne diese Verabsolutierung, eine Pluralität von philosophischen Begriffen, deren Gemeinsamkeit dennoch im Dunkeln verbleibt.

Foucaults Behauptung, Heidegger sei für ihn der „wesentliche Philosoph“ gewesen, in eins mit der ernüchternden Feststellung, dass Heidegger für Foucault offenbar einer der Autoren ist, „mit denen man denkt, mit denen man arbeitet, aber über die man nicht schreibt“, verführt die Forschung dazu, alle möglichen Vergleichshinsichten jeweils als die ‚wesentliche Hinsicht‘ herauszustellen und den ‚Einfluss‘ Heideggers auf Foucault an sie zu knüpfen. Dabei geraten dann auch Hinsichten in den Blick, die man unter normalen Rezeptionsumständen wohl eher als nebensächlich betrachten würde; bloß assoziative Verbindungen werden als grundlegend herausgestellt und die Kant- und Nietzsche-Rezeption – die Foucault und Heidegger mit sehr vielen Philosophen im 20. Jahrhundert teilen – wird zu *dem* Kriterium des „Heidegger-Effektes“ bei Foucault stilisiert. Kurz gesagt: Die Forschung gerät durch Foucaults nachträgliche Selbstausslegung in eine veritable *Aporie*. Sobald ein von ‚außen‘ angelegter, selbstverständlicher Rahmen wegfällt, droht der Vergleich trivial zu werden – weicht man auf die Rezeption aus, droht ein Aspekt alle anderen zu dominieren und das Bild zu verzerren. Um diesem Effekt zu entgehen, müssten beide Werke nebeneinander gelegt werden: „Den ‚Heidegger-Effekt‘ bei Foucault zu messen [...], bleibt eine Aufgabe der Interpretation des gesamten Werkes, nicht einzelner Stellen der Bezugnahme.“<sup>75</sup> Aber damit ist immer noch keine Vergleichshinsicht für die beiden Werke gefunden. So müssten vielleicht die Voraussetzungen und Selbstverständlichkeiten des philosophischen Forschungsdiskurses verlassen, seine regionalen Rahmenbedingungen für einen Moment außer Acht gelassen und insgesamt eingeklammert werden, um auf die Texte selbst noch einmal zurück zu ge-

<sup>73</sup> Forst, Rainer: Endlichkeit – Freiheit – Individualität. Die Sorge um das Selbst bei Heidegger und Foucault, in: Erdmann, Eva/Forst, Rainer/Honneth, Axel (Hgg.): *Ethos der Moderne: Foucaults Kritik der Aufklärung*, Frankfurt a. M. /New York 1990, S. 146-186: 147. – Dieser Aufsatz von Forst gehört zu den elaboriertesten und informiertesten Beiträgen zur Heidegger-Foucault-Forschung und ist, auch aufgrund der vielen *nebeneinander* explizierten Vergleichshinsichten, der sorgfältigen Analysen zu Heidegger und Foucault und der Inblicknahme *verschiedener* Vergleichspunkte, hoch anschlussfähig, wie der Hauptteil der vorliegenden Arbeit zeigen soll.

<sup>74</sup> Forst, Endlichkeit – Freiheit – Individualität, S. 180.

<sup>75</sup> Schneider, Art. ‚Martin Heidegger‘, S. 178.

hen, *ad fontes* gewissermaßen, und sie zuallererst noch einmal neu zu *lesen*. Das Problem des Vergleichs führt zurück auf die Aufgabe der Lektüre: „If Heidegger had a lasting influence on Foucault’s thought, it will require a ‚deep‘ reading to bring that out.“<sup>76</sup>

Dieser Aufgabe stellt sich die folgende vergleichende Analyse von Foucault und Heidegger. Sie versucht ihr gerecht zu werden, indem sie dem Anspruch folgt, ein ‚deep reading‘ durchzuführen, um die Frage nach dem Verhältnis von Foucault und Heidegger aus Sicht einer reflexivitätslogischen Komparatistik zu beantworten. In der Einleitung des folgenden Hauptteils des vorliegenden Bandes wird dafür der Textkorpus abgesteckt, der für diese Beantwortung untersucht werden soll, sowie der Modus der Darstellung erläutert, der den besonderen Erfordernissen der jeweiligen Gedankenentwicklung folgt.

---

<sup>76</sup> Sluga, Foucault’s Encounter with Heidegger and Nietzsche, S. 216.



# Reflexivität bei Michel Foucault und Martin Heidegger

## 1. Einleitung

Die folgenden Analysen zu Michel Foucault und Martin Heidegger knüpfen an die in der Problemstellung gegebene Fragestellung an: Wie lassen sich die Logoi von Foucault und Heidegger in einen Vergleich bringen, *ohne* für beide bereits einen außertextlichen Rahmen zu setzen? Die Analysen versuchen auf diese Frage zu antworten, indem sie zwei *Beispiele für eine genetische Explikation von Reflexivität* geben, wie sie in Kapitel 7 des Vorgängerbandes *Entwurf einer Komparatistik reflexiver Figurationen in der Philosophie* ausführlich entwickelt und in den *Prolegomena* als Methode vorgestellt wurde. Insgesamt soll also in beiden Analysen deutlich werden, wie *reflexive Figurationen* das jeweilige philosophische Denken organisieren und wie reflexive Problemlagen zum Motor der jeweiligen philosophischen Explikation werden können. Dabei wird auch der Vergleich von Heidegger und Foucault, wie auch die anderen Explikationen im Vorgängerband, für *keinen* der beiden Autoren einen Anspruch auf Vollständigkeit der Darstellung erheben.<sup>1</sup> Ebenso wenig geht es in den folgenden Abschnitten darum, die ‚Intention‘ von Foucault bzw. Heidegger oder den ‚tieferen Sinn‘ ihrer Logoi zu erklären oder in ähnliche Mutmaßungen zu verfallen. In den Blick genommen werden der Logos und die Verhältnisse, die *an* ihm wahrnehmbar sind. Etwaige Interferenzen, die sich mit bestehenden Auslegungen aus anderen Lektürehinsichten ergeben, werden hier nicht nur hingenommen, sondern sind ausdrücklich erwünscht – nur in der produktiven Spannung verschiedener Perspektiven zueinander kann sich gegenseitige Bereicherung ergeben. Da es aber weder um den ‚Begriff des x bei Foucault/Heidegger‘, noch um eine Darstellung ihres ‚Denkens‘ geht, sondern um eine Explikation derjenigen Verhältnisse, die gemäß des Vorgängerbandes und der *Prolegomena* als reflexiv zu verstehen sind, wäre eine ausführliche Auseinandersetzung mit der jeweiligen Forschung der zweite vor dem ersten Schritt: Die Etablierung eines *reflexivitätslogischen Verständnisses* von Foucault und Heidegger.

---

<sup>1</sup> Heidegger wird hier nach den Bänden der *Gesamtausgabe* zitiert (GA mit Bandnummer und Seitenzahl); Foucaults Werke nach den bei Suhrkamp erschienenen Übersetzungen, inklusive der *Schriften* Bd. 1-4. Grundsätzlich ist das Vorhaben hier, Foucault auch für die deutsche Rezeption noch einmal anders fruchtbar zu machen, weswegen ich mich gegen eine durchgängige Besprechung des französischen Textes entschieden habe. Sollten dem Leser daher Differenzen problematischer oder produktiver Art auffallen, so ergibt sich daraus in Zukunft vielleicht die Möglichkeit, für das französische Gesamtwerk eine operational aufmerksame Lektüre durchzuführen, auch im Hinblick auf die kleinen operativen Sprachspiele, die Foucault mitunter in seine Texte eingeflochten hat. Den wesentlichen historisch-biographischen Hintergrund geben Eribon, Didier: Michel Foucault. Biographie, Frankfurt a. M. 1999 und Safranski, Rüdiger: Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit, Frankfurt a. M. <sup>4</sup>2004.

Was hier gegeben wird, ist weiterhin nur der *Ansatz zu einer komparativen Analyse reflexiver Figurationen* in beiden Werken. Er versucht die reflexiven Problemlagen aufzuzeigen, von denen her die späteren Werke ihre reifen Perspektiven entfalten. Diese werden in einem Ausblick am Ende jeder Analyse angedeutet, sodass zumindest der Weg als Entwurf vorgespurt ist für zukünftige und dann möglicherweise detailliertere Auseinandersetzungen mit den teilweise sehr komplexen reflexiven Verhältnissen im jeweiligen Spätwerk. Ziel der Darstellung ist es also, einen Eindruck davon zu vermitteln, wie eine *genetische Explikation von Reflexivität* aussehen kann. Dass hier nur ein Ansatz gegeben wird, zwingt die Darstellung in bestimmte Entscheidungen hinsichtlich des Umfangs der jeweiligen Analyse und der Breite der abgedeckten Texte. Einerseits kann eine solche Analyse nicht jede kleine und kleinste reflexive Entfaltung beschreiben – oder sie kann, aber damit wäre hinsichtlich einer *genetischen Explikation*, also der auf einer Achse abgebildeten Entfaltung, nicht viel gewonnen. Andererseits ist das Werk von Foucault recht umfangreich, das von Heidegger um ein Vielfaches umfangreicher. Eine Darstellung, die eher expositorisch verstanden werden will, muss also eine Auswahl treffen und trotzdem darauf achten, den Explikationszusammenhang nicht durch zu große Lücken zu verzerren. Aus diesem Grund wurde hier ein proportionales Verhältnis gewählt: Im Blick steht jeweils ungefähr die *erste Hälfte* des veröffentlichten Werkzusammenhangs. Mit dieser Entscheidung ist ein Kompromiss gemacht zwischen einer zu partikulären Darstellung, die sich im Kleinklein reflexiver Verhältnisse verliert, und einer zu allgemeinen Darstellung, die allzu oberflächlich die ganz großen Linien nur skizzieren kann.

Die jeweilige Hälfte des Werks bedeutet für beide Philosophen allerdings auch biographisch eine Zäsur: 1970 hält Foucault seine berühmte Antrittsvorlesung *Die Ordnung des Diskurses*, in der das Thema der ‚Macht‘ gegenüber seinem vorherigen Interesse an bestimmten grundlegenden Strukturierungen von ‚Wissen‘ stärker in den Vordergrund tritt. Und 1945 steht Heidegger – die vorherigen Jahre vertieft in die ‚Seynsgeschichte‘ und die Auslegung vorsokratischer Texte – vor den Trümmern seiner akademischen Karriere. Er wird in der Zeit seines Berufsverbots einen neuen Tonfall für seine Philosophie finden, der in seiner Klarheit selbst zutiefst griechische Züge trägt. Beide aber haben bis 1970 bzw. 1945 bereits ein beachtliches Werk geschaffen, das erst heute – auch dank einiger ‚Umgehungen‘ von Foucaults Verbot von Veröffentlichungen nach seinem Tode und dank Heideggers *Gesamtausgabe* letzter Hand – im jeweiligen Gesamtentwurf im Wesentlichen vorliegt.<sup>2</sup> – Den Leitfaden bildet bei Foucault vor allem die Chronologie seiner Veröffentlichungen, auch deswegen, weil Foucault in seinem Schreiben immer wieder den Modus, das Thema, den Tonfall

---

<sup>2</sup> Von dieser angenehmen Quellenlage – trotz aller bibliographischen Detailfragen – konnten große Teile der jeweiligen Rezeption nicht ausgehen: Die ersten Bände von Heideggers frühen Freiburger Vorlesungen, die hier im Mittelpunkt der Darstellung von Kapitelabschnitt 3.2 stehen, erschienen Mitte der 80er Jahre und wurden erst Mitte der 90er Jahre vervollständigt – die *Dits et Ecrits*, die französische Erstausgabe von Foucaults Schriften, erschienen 1994 bei Gallimard; seine *thèse complémentaire*, der Kommentar zu Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, sogar erst 2008 auf Französisch und 2010 in deutscher Übersetzung. Keines der beiden Gesamtwerke ist bisher in den Genuss einer historisch-kritischen Bearbeitung gekommen. Eine Darstellung der jeweiligen Rezeption müsste also auch die jeweilige Verfügbarkeit des rezipierten Denkens mitbeachten und die sich daraus ergebenden Topoi, was hier unmöglich geleistet werden kann.



gewechselt, sich philosophisch immer wieder neu erfunden hat, um dann doch wieder bei ganz ähnlichen Problemen anzukommen. Die Chronologie ist hier aber nicht als bloße Folge eingesetzt, sondern sie soll den Nachvollzug des Gleichen im Verschiedenen bei Foucault ermöglichen. Dabei wurden die Akzente auf *Wahnsinn und Gesellschaft* und *Die Ordnung der Dinge* gelegt, um die herum sich verschiedene kleinere Aufsätze gruppieren. Die ‚Analytik der Macht‘ Foucaults hätte noch einmal mindestens denselben Analyseaufwand erfordert, weswegen sie komplett in den Ausblick verschoben wurde und dort einer zukünftigen Ausfaltung harrt. – Auch bei Heidegger ist die Abfolge grob chronologisch, wobei wegen der großen Komplexität derselbe Zeitraum insgesamt drei Mal betrachtet wird, mit jeweils unterschiedlicher Gewichtung. Viele Texte sind als Beispiele für Denkbewegungen herangezogen, die ausführlicher an anderen Texten entwickelt werden. Weil der Umfang des Werks schon von 1919 bis 1930 jeden Rahmen sprengt, wurde insbesondere eine ausführliche Analyse von *Sein und Zeit* ausgespart, zugunsten der Darstellung einer reflexiven Problematik, die dann umso bestimmter zu Heideggers Nietzsche-Lektüre führt.<sup>3</sup> Eine dritter, etwas weniger ausgeführter Akzent liegt schließlich auf der Darstellung der ‚Seynsgeschichte‘, die außerdem versucht, die reflexiven Figurationen der vorangegangenen Teile miteinander zu verbinden. Schon alleine deswegen ist die Analyse zu Heidegger *wesentlich* komplexer ausgefallen, auch wenn das ‚Gerüst‘ seines Denkens, d. h. die reflexive Grundfigur, die er fortlaufend ins Werk setzt, erstaunlich einfach ist. Darauf ist allerdings noch einmal ausführlicher im Vergleichsteil (Kapitel 4 dieses Bandes) einzugehen.

Bei der Analyse beider Logoi gilt es schließlich zu beachten, dass sie sich trotz (oder wegen) ihrer operationalen und reflexivitätslogischen Aufmerksamkeit stets auch auf der inhaltlichen Ebene bewegen muss; eine ‚schöne‘ Bewegung der allmählichen und linearen ‚Aszendenz‘ einer reflexiven Problematik wird schon deswegen ausfallen müssen, weil die Analyse ihrem Material nicht die Bewegungsrichtung vorschreiben kann. Sie wird sich also insgesamt, bei beiden Philosophen, eher in wiederholten Bewegungen der Selbstausslegung vollziehen, wie ein Pinsel, der erst in wiederholten Strichführungen und durch allmähliche Veränderung der Pinselstärke langsam ein Bild herauskristallisiert, in dem sich so etwas wie das reflexive Gerüst eines philosophischen Gesamtentwurfs andeutet. Auch insofern ist diese Analyse also nur *eine* mögliche Anwendung der hier vorgestellten Lektürehinsicht und

---

<sup>3</sup> Diese Entscheidung erfüllt daneben – so muss der Autor zugeben – auch einen didaktischen Sinn: Auch wenn *Sein und Zeit* in allen möglichen und unmöglichen Einführungen zu Heidegger mit einigem Recht als sein ‚Hauptwerk‘ verstanden wird, hat doch die allseitige Konzentration auf dieses ‚Hauptwerk‘ der Rezeption von Heideggers Philosophie im Gesamtzusammenhang nicht in jeder Hinsicht gut getan. Denn sie übersieht, dass *Sein und Zeit* ein in Eile und unter Druck entstandenes Fragment ist, das vor allem die Ergebnisse der Vorlesungen der vorangegangenen Jahre zusammenfasst, dass der gedruckte Abschnitt eigentlich nur die Voruntersuchung darstellt für den – dann nie gedruckten – zweiten und eigentlich zentralen Teil, und dass Heidegger selbst das Werk als ‚Verunglückung‘ und als Ausdruck einer philosophischen Krise betrachtet hat, vgl. dazu auch Figal, Günter: Martin Heidegger zur Einführung, Hamburg 1992, S. 48-51. Die Auslassung von *Sein und Zeit* in der vorliegenden Analyse bedeutet aber keineswegs, dass die dort verhandelten Denkprobleme hier nicht vorkommen – der Autor hat versucht, sie in die Analyse des umgebenden Werkes mit einzuflechten, so dass einer zukünftigen reflexionslogischen Analyse von Heideggers ‚Hauptwerk‘ nichts im Wege steht. Bis dahin wird der Leser gebeten, die so reflektierte Auslassung von *Sein und Zeit* auch als eine Gelegenheit wahrzunehmen, Heidegger einmal vom Rest seines Werkes her (neu) kennenzulernen.

eben *nicht* erschöpfend hinsichtlich der reflexiven Phänomene in den – mit reflexiven Problemlagen gleichsam gespickten – Logoi von Heidegger und Foucault.<sup>4</sup> Sie ist damit für den Leser auch als Einladung zu verstehen, nach weiteren oder anderen reflexiven Verhältnissen und Explikationen von Reflexivität in beiden Werken zu suchen; eine Einladung zur Veränderung der hier gegebenen Tiefenschärfe, mehr zum Gesamtüberblick oder mehr zur Einzeltextanalyse hin – eine Einladung schließlich, die beiden Werke, gleichsam in neuer Vertrautheit, als genuin philosophische zu verstehen, in denen sich also die Bewegung der Explikation impliziter Voraussetzungen als Schlüssel für die Bewegung des jeweiligen Denkens ergibt.

---

<sup>4</sup> Das ist nicht als schlechter Relativismus gemeint sondern als Anzeige des expositorischen Charakters der vorliegenden Analyse sowie der mit ihr exemplifizierten Lektürehinsicht aus dem Vorgängerband, die sich ja gerade von dem Problem eines falschen Vollständigkeitsanspruches in der Explikation philosophischer Texte her als explizit partikuläre Analyse logisch vorliegender Strukturen versteht.

## 2. Michel Foucault

„Im ernsthaften Spiel von Fragen und Antworten, in der Arbeit wechselseitiger Erhellung, sind die Rechte eines jeden gewissermaßen Teil der Diskussion. Sie sind allein an die Situation des Dialogs gebunden. Derjenige, der fragt, macht nur Gebrauch von dem ihm gegebenen Recht: nicht überzeugt zu sein, einen Widerspruch wahrzunehmen, zusätzliche Informationen zu benötigen, unterschiedliche Postulate geltend zu machen, einen Fehler in der Gedankenführung aufzudecken. Und derjenige, der antwortet, verfügt genauso wenig über ein über die Diskussion selbst hinausgehendes Recht; er ist durch die Logik seines eigenen Diskurses an das, was er zuvor gesagt hat, und durch das Akzeptieren des Dialogs an die Befragung durch den anderen gebunden. Fragen und Antworten gehören zu einem Spiel – zu einem sowohl angenehmen als auch schwierigen Spiel –, bei dem jeder der beiden Partner sich darum bemüht, nur von den Rechten Gebrauch zu machen, die ihm durch den anderen und durch die akzeptierte Form des Dialogs gegeben werden.“

„Der Polemiker dagegen tritt vor, gepanzert mit Vorrechten, die er von vornherein innehat und die er niemals in Frage stellen lässt. Er besitzt von Grund auf die Rechte, die ihn zur Kriegsführung autorisieren und die aus diesem Kampf ein gerechtes Unternehmen machen; er hat zum Gegenüber nicht einen Partner in der Suche nach der Wahrheit, sondern einen Gegner, einen Feind, der Unrecht hat, der schädlich ist und dessen Existenz bereits eine Bedrohung darstellt. Das Spiel besteht für ihn folglich nicht darin, ihn als Subjekt anzuerkennen, das das Recht hat, auch das Wort zu ergreifen, sondern ihn als Gesprächspartner jedes möglichen Dialoges zu annullieren, und sein letztes Ziel wird nicht sein, sich so gut es vermag einer schwierigen Wahrheit zu nähern, sondern die gerechte Sache triumphieren zu lassen, deren offenkundiger Träger er von Beginn an ist. Der Polemiker stützt sich auf eine Legitimität, von der sein Gegner per definitionem ausgeschlossen ist.“<sup>5</sup>

Michel Foucault als Philosophen lesen – geht das überhaupt? Mit Blick auf die Rezeption<sup>6</sup> Foucaults in Deutschland könnte man sagen: „Ja, aber...“, denn genau darauf laufen viele der Antworten auf diese Frage hinaus. Die bekannteste dieser Antworten, die auch die akademische Wahrnehmung Foucaults entscheidend mitgeprägt hat, stammt von Jürgen Habermas: *Ja, aber* man müsse sich mit den ‚Aporien einer Machttheorie‘ arrangieren: „[A]n die Stelle der hermeneutischen Erhellung von Sinnzusammenhängen tritt die Analyse an sich selbst sinnloser Strukturen; Geltungsansprüche interessieren nur noch als Funktionen von Machtkomplexen; und Werturteile [...] werden zugunsten wertfreier historischer Erklärungen ausgeschaltet.“<sup>7</sup> Sinnlosigkeit, Funktionalismus und Wertfreiheit erwarten den Leser, der sich von Foucault Erhellung verspricht, aber nur die „reflexionslose Objektivität einer teilnahmslos-asketischen Beschreibung von kaleidoskopisch wechselnden Praktiken der Macht“ vorgesetzt bekommt, die sich schließlich als „*präsentische, relativistische* und *kryptonormative* Scheinwissenschaft“ entpuppt, die die „radikal historistische Auslöschung

---

<sup>5</sup> Foucault, Michel: Polemik, Politik und Problematisierungen, in: Schriften Bd. 4, S. 724-734: 724-725.

<sup>6</sup> Einen differenzierten (und weitgehend positiv gestimmten) Überblick zur Rezeption Foucaults in der deutschsprachigen Philosophie gibt Gehring, Petra: Minotaurus zwischen den Regalen. Foucault in der Philosophie, in: Kammler, Clemens/Parr, Rolf (Hgg.): Foucault in den Kulturwissenschaften. Eine Bestandsaufnahme, Heidelberg 2007, S. 29-43.

<sup>7</sup> Habermas, Jürgen: Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt a. M. 1988, S. 279-343: 323-324.

des Subjekts“ vorantreibt und in „heillosem Subjektivismus“<sup>8</sup> schließlich verendet. – Versöhnlicher antwortet Axel Honneth auf der Foucault-Konferenz von 2001: *Ja, aber* Foucault sei eben ein „Autor, dessen Werk sich [...] direkten, geradlinigen Interpretationsversuchen entzieht“, so sehr, dass es „für die Rezeptionsbemühungen der intellektuellen Zeitgenossen und Nachfahren eine Quelle ständiger Verunsicherung“ darstellt. Er gehört zweifelsohne zu den „dunkleren Autoren“<sup>9</sup>, der außerdem der einseitigen Rezeption seiner Schriften Vorschub leistet, indem er „die brüchige Einheit seines Werks auf einen allgemeinen, provokativen Nenner zu bringen“<sup>10</sup> versucht hat.<sup>11</sup>

Trotz solcher Polemiken, die bis heute das Lager derjenigen bestimmen, die in Foucault vor allem ‚einen dieser Franzosen‘ sehen, haben andere offenbar die von Foucault herausgestellte *Dialogsituation zwischen Philosophen* durchaus gesehen und akzeptiert. Die Lektüren von Philosophen und Philosophinnen wie Bernhard Waldenfels<sup>12</sup>, Ulrich Johannes Schneider<sup>13</sup>, Petra Gehring<sup>14</sup> und Andrea Hemminger<sup>15</sup> haben Foucaults Werk in ganz verschiedenen Richtungen durchmessen und es für ein genuin philosophisches Verständnis geöffnet. Der

---

<sup>8</sup> Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, S. 324. – Entgegen dieser Polemik sind die Ähnlichkeiten zwischen Foucaults und Habermas‘ Forderungen nicht zu übersehen, sofern sie beide ein ganz ähnliches *Postulat* gegen die *Polemik* setzen, vgl. Foucault, Michel: *Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit*, in: *Schriften* Bd. 4, S. 875-902: 898-899: „Ich interessiere mich sehr für das, was Habermas macht; ich weiß, dass er überhaupt nicht einverstanden ist mit dem, was ich sage, während ich etwas mehr mit dem einverstanden bin, was er sagt, aber es gibt da etwas, das mir immer Probleme bereitet: [...] Die Vorstellung, dass es einen Zustand der Kommunikation geben kann, worin die Wahrheitsspiele ohne Hindernisse, Beschränkungen und Zwangseffekte zirkulieren können, scheint mir zur Ordnung der Utopie zu gehören. [...] Ich glaube, dass es keine Gesellschaft ohne Machtbeziehungen geben kann, sofern man sie als Strategien begreift, mit denen die Individuen das Verhalten der anderen zu lenken und zu bestimmen versuchen. Das Problem ist also [...] sich die Rechtsregeln, die Führungstechniken und auch die Moral zu geben, das *ethos* [!], die Sorge um sich, die es gestatten, innerhalb der Machtspiele mit dem Minimum an Herrschaft zu spielen.“

<sup>9</sup> Honneth, Axel: *Foucault und die Humanwissenschaften. Zwischenbilanz einer Rezeption*, in: Ders./Saar, Martin (Hgg.): *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*, Frankfurt a. M. 2003, S. 15-26: 15.

<sup>10</sup> Honneth, *Foucault und die Humanwissenschaften*, S. 17. – Honneth weist in seinem Aufsatz durchaus auf die Verzerrungen hinsichtlich einer allzu plakativ (miss-)verstandenen ‚Vernunft-‘ bzw. ‚Subjektkritik‘ hin und würdigt auch Foucaults Verdienste für eine begriffliche Neujustierung innerhalb der Humanwissenschaften (was Foucault wohl eher als zweifelhaftes Kompliment verstanden hätte), empfiehlt aber dann doch, sich in der Bewertung der Bedeutung des foucaultschen Werks eher an dem „Einfluß auf ein Feld der wissenschaftlichen Erkenntnis“ und der „Masse der in Bewegung gesetzten Umdenkungsprozesse“ (26) zu orientieren; zu sehr würden die „Spezifität der einzelnen Analysen“ und die „Marginalität der Perspektive“ (17) einer „nachträglichen Systembildung im Wege stehen“ (15).

<sup>11</sup> Ulrich Brieler hat vorgeschlagen, solchen – und ähnlichen – Polemiken den Titel ‚Foucault-Philippika‘ zu geben – in seinem Aufsatz zur Rezeption Foucaults in den Geschichtswissenschaften wartet er mit weitaus deftigeren Beispielen von Urs Jaeggi, Claudia Honegger und Hans-Ulrich Wehler auf, vgl. Brieler, Ulrich: *Blind Date. Michel Foucault in der deutschen Geschichtswissenschaft*, in: Honneth/Saar, Michel Foucault. *Zwischenbilanz einer Rezeption*, S. 311-334.

<sup>12</sup> Waldenfels, Bernhard/Ewald, François (Hgg.): *Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken*, Frankfurt a. M. 1991.

<sup>13</sup> Schneider, Ulrich J.: *Michel Foucault*, Darmstadt 2004.

<sup>14</sup> Gehring, Petra: *Foucault – Die Philosophie im Archiv*, Frankfurt a. M. 2004.

<sup>15</sup> Hemminger, Andrea: *Kritik und Geschichte. Foucault – ein Erbe Kants?*, Berlin/Wien 2004.

einstige ‚Anti-Humanist‘ und ‚Technokrat‘ gehört heute zum Kanon der spätmodernen Philosophie dazu und die von ihm bereitgestellten „Werkzeugkisten“<sup>16</sup> erfreuen sich – vor allem in der Pädagogik und den Sozialwissenschaften – wachsender Beliebtheit. – Dennoch stellt Foucaults Werk seinen philosophischen Leser immer wieder auf die Probe: Über weite Teile scheint es sich um eine zwar gelehrte, nichtsdestotrotz aber vor allem historische Darstellung zu handeln, die vor allem in ihrer *Haltung* philosophisch ist und die sich aber dieser Haltung in immer wieder neuen und immer wieder anderen Konstellationen bedient, ohne sich dabei auf eine konkrete philosophische Position festlegen zu lassen. Was den Gegnern ein Beweis für Foucaults ‚Relativismus‘ – und das heißt hier: intellektuelle Unredlichkeit – ist, das ist seinen Verfechtern ein trotziges Argument gegen eine akademische Nomenklatura, die „durch Philosophiegeschichte und Logik der Vernunft ein ordentliches Katheder zimmert“: ihr „werden Foucaults Probleme immer unsauber vorkommen“, auch deswegen, „weil seine Philosophie so oft und ausdauernd zugunsten der Nicht-Philosophie überschritten wird.“<sup>17</sup>

Die folgende Analyse von reflexiven Figurationen bei Foucault versucht ein Beispiel zu geben, wie eine philosophische Lektüre jenseits der Dialektik von konservativer Ablehnung und subversiver Auflehnung aussehen könnte. Sie versucht – daran ist noch einmal zu erinnern – in diesem Durchgang weder, Foucault zu ‚erklären‘, noch will sie sich einreihen in die Verteidigung von oder den Angriff auf Foucault. Ihr Gegenstand sind reflexive Figurationen, die Foucault – wie jeder andere Philosoph – ins Werk setzt, um die herum er seine Problematisierung gruppiert und selbst auslegt und die sich selbst in einer bestimmten Entfaltung zeigen, die hier nachvollzogen wird. Dabei erlaubt es diese Entfaltung, Foucault chronologisch zu folgen, um *in* dieser Folge zugleich eine *Wiederholung* der reflexiven Problemlagen in der *Verschiedenheit* der Zugriffe zu *zeigen*. D. h.: Es wird nicht jeder Text in den Blick genommen, sondern die Tiefenschärfe der Analyse – welche letztere umso umfangreicher wird, je schärfer erstere eingestellt ist – versucht, ein paar Aspekte dieser Entfaltung von Reflexivität bei Foucault einzufangen und sichtbar zu machen. Entsprechend geht es hier darum, am *Beispiel* von Foucaults Denken die Möglichkeiten aufzuzeigen, die eine Analyse reflexiver Figurationen für ein Verständnis von Foucault aus einer anderen Hinsicht bieten kann. Erst wenn diese Lektürehinsicht *in* und *durch* solche Beispiele etabliert ist, kann sie in einen Vergleich gebracht werden mit anderen Lektürehinsichten und ihren Explikationsergebnissen. Sie setzt dann – allerdings erst für zukünftige Arbeiten – voraus, dass ein detaillierter *Dialog* mit anderen Forschungsbeiträgen zu Foucault auch immer die beiderseitige Verdeutlichung der Lektürehinsicht mit einschließt.

---

<sup>16</sup> Foucault, Michel: Von den Martern zu den Zellen, in: Schriften Bd. 2, S. 882-888: 887-888.

<sup>17</sup> Schneider, Michel Foucault, S. 219.

## 2.1. Vom Traum zum Regress

Bereits in seiner allerersten Veröffentlichung aus dem Jahr 1954<sup>18</sup> – dem Kommentar zu dem Aufsatz *Traum und Existenz* des Schweizer Psychiaters Ludwig Binswanger im Format einer kleinen Monographie – sind reflexive Problemlagen wahrnehmbar, die zugleich Foucaults Auseinandersetzung mit den beherrschenden philosophischen Paradigmen seiner Zeit dokumentieren: Phänomenologie – vertreten durch Sartre und Merleau-Ponty, Husserl und Heidegger – und Psychoanalyse – vertreten durch Freud und die strukturlogische Explikation von Freuds Werk durch Lacan. In seiner ersten Schrift findet sich auch, gleich am Anfang, ein erster Hinweis auf Foucaults Auseinandersetzung mit Heidegger.<sup>19</sup> Er verortet dort Binswangers Projekt der ‚Daseinsanalyse‘ als eine Fundamentalanthropologie im Dienste der Psychopathologie, die – im Rückgriff auf die Existenzialanalyse Heideggers<sup>20</sup> und die Phänomenologie Husserls – versucht, von *Grundformen des Sich-Entwerfens* her die Formen des pathologischen *Scheiterns dieses Sich-Entwerfens* zu verstehen. In einer deutlichen Parallele zu Heidegger<sup>21</sup> versucht Foucault hier, die philosophische Rechtfertigung dieser Fundamentalanthropologie zu etablieren, „die sich jeder konkreten, objektiven und experimentellen Erkenntnis gegenüber als grundlegend auszeichnet, und deren Ausgangspunkt und Methode schließlich von Beginn an bestimmt ist durch das absolute Vorrecht ihres Gegen-

---

<sup>18</sup> Foucault, Michel: Einführung, in: Ders.: Schriften Bd. 1, S. 107-174.

<sup>19</sup> Foucault stellt hier noch eine detailliertere Darstellung in Aussicht, vgl. Ders., Einführung, S. 107-108: „Ein späteres Werk wird sich bemühen, die existentielle Analyse in der Entwicklung der zeitgenössischen Reflexion über den Menschen zu verorten; darin werden wir der Hinwendung der Phänomenologie zur Anthropologie nachgehen und uns bemühen, die Grundlagen aufzuzeigen, auf die die konkrete Reflexion über den Menschen gestellt wurde.“ Und S. 110: „Zugegeben, diese Begegnung und auch der Status, den man den ontologischen Bedingungen der Existenz letztlich einräumen muss, werfen Probleme auf. *Doch denen werden wir uns erst zu einer anderen Zeit zuwenden.*“ – Ein solches Werk hat Foucault nie veröffentlicht, wohl aber geplant, wie eine Liste von *Arbeiten des Studienjahres 52-53* nachweist. An dritter Stelle ist eine Arbeit als thèse complémentaire angegeben, mit dem Zusatz „Fertige Arbeit (im Druck. Desclée)“, die den Titel *Psychiatrie et analyse existentielle* trägt, vgl. Eribon, Michel Foucault, S. 108-109. – In dieser programmatischen Ankündigung ergibt sich eine direkte Möglichkeit der Anknüpfung an Heideggers Überlegung in *Sein und Zeit*, die grundsätzliche Möglichkeit betreffend, die Existenzialanalyse bzw. Fundamentalontologie zu einer darauf fundierten ‚Anthropologie‘ auszubauen, vgl. Heidegger, GA 2, S. 17: „In der Absicht auf eine mögliche Anthropologie, bzw. deren ontologische Fundamentierung, gibt die folgende Interpretation nur einige, wenngleich nicht unwesentliche ‚Stücke‘.“ Und S. 45: „Die existenziale Analytik des Daseins liegt vor jeder Psychologie, Anthropologie und erst recht Biologie.“ Insofern kann Foucaults Rückgriff auf *Sein und Zeit* hier auch so verstanden werden, dass nun, nach dem Paradigmenwechsel von Anthropologie und Psychologie, weg von den von Heidegger diagnostizierten ‚cartesischen‘ und biologistischen Paradigmen, eine existenzialanalytisch inspirierte Explikation des ‚Menschen‘ und seiner ‚Psyche‘ möglich geworden ist.

<sup>20</sup> Vgl. dazu unten Kapitel 3.

<sup>21</sup> Vgl. Foucault, Einführung, S. 110: „Der Weg über eine mehr oder minder Heideggerianische Philosophie ist kein Initiationsritus, der den Zugang zum Esoterischen der *Daseinsanalyse* [Binswangers, D.P.Z.] eröffnet. [...] Das erspart uns eine Einführung, welche *Sein und Zeit* in durchnummerierten Paragraphen zusammenfassen würde, und gibt uns die Freiheit zu einem weniger strengen Vorhaben [...]: nur Randbemerkungen zu *Traum und Existenz* zu schreiben.“

standes: der Mensch oder vielmehr das *Menschsein*.<sup>22</sup> Dabei setzt er Binswangers Daseinsanalyse explizit von naturalistischen und reduktionistischen Entwürfen ab, um sie zurück zu setzen „in den Kontext einer ontologischen Reflexion [...], deren Hauptthema die Gegenwart zum Sein, die Existenz, das *Dasein* ist.“<sup>23</sup> Foucault folgt dabei der – allerdings explizit als „vorläufig“ gekennzeichneten – Hypothese, „dass das Menschsein im Grunde genommen nur der wirkliche und konkrete Gehalt dessen ist, was die Ontologie als die transzendente Struktur des *Daseins*, der Gegenwart zur Welt analysiert.“<sup>24</sup> Sie führt ihn schließlich zu der Frage, „ob nicht der Mensch in seinen Formen einer Existenz das alleinige Mittel sei, zum Menschen zu gelangen.“<sup>25</sup>

Im weiteren Verlauf seiner *Einleitung* entwickelt Foucault als ‚Grundlage‘<sup>26</sup> der skizzierten Fundamentalanthropologie eine Art ‚Phänomenologie des Traumes‘ als einer „absolut besondere[n] Erfahrungsform“<sup>27</sup>, mit der erklärten Absicht, „das Problem frei[zu]legen, auf das er [Binswanger] geantwortet hat.“<sup>28</sup> Der Traum ist in Foucaults Auslegung eine ‚ursprüngliche‘ Weise des Menschen, zu existieren: „Die Traumwelt ist eine eigene Welt, womit [...] gemeint ist, [...] dass sie sich über den Urmodus der ganz mir gehörenden Welt, insofern sie mir meine eigene Einsamkeit verkündet, konstituiert.“<sup>29</sup> Der Träumende erschafft eine Welt und er tut es radikal frei, so, dass diese Traumwelt gewissermaßen ein *fundamentalanthropologisches Apriori* für das Sich-Entwerfen des Menschen abgeben kann: „Indem der Traum [...] dem menschlichen Subjekt seine radikale Freiheit zurückerstattet, enthüllt der Traum paradoxerweise die Bewegung der Freiheit hin zur Welt, dem Ursprungspunkt, von dem her die Freiheit Welt wird. Die Kosmogonie des Traumes ist der Ursprung der Existenz selbst.“<sup>30</sup> – Foucault ist also auf der Suche nach einem ‚Residuum‘ – hier: im Traum –, in dem das radikale Sich-frei-Entwerfen des Menschen gewissermaßen in einer ‚ursprünglichen Erfahrung‘ alle nachträglichen und alltäglichen Weisen des Selbstentwurfs vorstrukturiert. Sie zeigt sich eminent im Todestraum, so sehr, dass „[a]m tiefsten Punkt seines Traumes [...] der Mensch seinem Tod [begegnet] – seinem Tod, der in seiner uneigentlichsten [!] Gestalt nur die brutale und blutige Unterbrechung des Lebens, in seiner ei-

---

<sup>22</sup> Foucault, Einführung, S. 108.

<sup>23</sup> Ebd.

<sup>24</sup> Ebd.

<sup>25</sup> Foucault, Einführung, S. 109.

<sup>26</sup> Vgl. Foucault, Einführung, S. 125, nach seiner Kritik an Freud und Husserl: „Der Weg der Hermeneutik sollte [...] weitergehen bis hin zu dem entscheidenden Moment, wenn der Ausdruck sich selbst in den Wesensstrukturen der Anzeige objektiviert; dazu bräuchte es allerdings etwas anderes als eine Verifizierung, dazu bräuchte es eine Grundlage.“

<sup>27</sup> Foucault, Einführung, S. 126.

<sup>28</sup> Foucault, Einführung, S. 125.

<sup>29</sup> Foucault, Einführung, S. 138.

<sup>30</sup> Foucault, Einführung, S. 138-139. Vgl. dazu auch S. 135: „Wie alle imaginäre Erfahrung ist der Traum ein anthropologisches Anzeichen für Transzendenz, und in dieser Transzendenz verkündet er dem Menschen die Welt, indem er selbst Welt wird [...]“. – Vgl. Heidegger, GA 26, S. 220 (zu Heraklit Frg. 89): „Die Wachheit ist ein Zustand des Daseins, in dem das Seiende als ein und dasselbe für alle in dem selben Weltcharakter sich bekundet [...]. Im Schlaf dagegen hat das sich zeigende Seiende je für den Einzelnen einen eigenen Weltcharakter, eine je ganz eigene Weise, in der es weltet.“

gentlichen [!] Gestalt aber die Vollendung seiner Existenz ist. [...] [D]er Tod [...] ist jener Widerspruch, in dem sich in der Welt und gegen die Welt die Freiheit als Schicksal zugleich vollendet und verneint.<sup>31</sup> – Die ursprüngliche Erfahrung wird von Foucault schließlich in drei verschiedenen Paradigmen des Traumentwurfs verortet: 1. dem „Traumraum“<sup>32</sup>, einer ursprünglichen Räumlichkeit, die sich im Verhältnis von immanentem Umfeld und Horizont etabliert und die sich durch die „Gliederung von Nah- und Fernraum“<sup>33</sup> zum Ausdruck bringt; 2. der „Polarität des Hellen und des Dunklen“<sup>34</sup>; schließlich 3. der „vertikale[n] Achse des Raumes“<sup>35</sup> im Schema von ‚Aufstieg und Fall‘. Ihnen sind, entsprechend Binswangers psychopathologischem Interesse, verschiedene Pathologien zugeordnet, die sich vor allem in der Traumerfahrung niederschlagen. Es ist „[d]ieser Komplex von Gegensätzen“, der „die wesentlichen Dimensionen der Existenz [bestimmt].“<sup>36</sup> Foucault ergänzt aber nun diese pathologische Einordnung um eine weitere, ästhetische Komponente. Die ‚nah/fern‘-Distinktion wird von ihm als Bedingung der Möglichkeit der literarischen Form der *Epik* zugeordnet, in der die Abenteuerfahrt und die Heimkehr die Grundstruktur vorgeben; die ‚hell/dunkel‘-Distinktion macht entsprechend die literarische Form der *Lyrik* möglich, als stetige tonale Verschiebung des Ausdrucks; die Distinktion von ‚Aufstieg/Fall‘ schließlich ergibt, wenig überraschend, die Bedingung der Möglichkeit des „tragischen Ausdrucks“<sup>37</sup>, also der literarischen Form der *Tragödie*. Die ursprüngliche Traumerfahrung ergibt sich auf diese Weise als „eine anthropologische Grundlage für die dem tragischen, epischen oder lyrischen Ausdruck eigenen Strukturen.“<sup>38</sup> – In dieser Analyse der Immanenz von ‚Traum‘ entdeckt Foucault also die Struktur einer quasi psychologisch gewendeten ‚ursprünglichen‘ Reflexivität: der freie Entwurf des Traumes ergibt sich als primordiale Strukturierung der menschlichen Existenz, deren reale Welt – wie auch immer – sich nicht den eigenen Vorgaben beugt und damit einen Grundkonflikt zwischen freiem Entwerfen und faktischem Geworfensein etabliert. In diesem Konflikt mit der Begrenzung der eigenen Entwurfsmacht kann sich in der Logik von Foucaults Darstellung die reflexive Struktur des Selbstentwurfs ins Implizite, Dogmatische kehren: So schreiben infinite Regresse und kontradiktorische Entwurfsstrukturen, extreme Dunkelheit bzw. Helligkeit und wiederholte Phantasmen des Schwebens und Fallens die pathologische Selbsterfahrung vor, die Foucault mit Binswanger als Beispiele für seine ‚Phänomenologie des Traumes‘ heranzieht, die aber allesamt Reduktionen, Extreme und Vereinseitigungen einer ansonsten holistischen und komplexen Erfahrung darstellen.

Neben dieser die *Einleitung* beherrschenden Skizze einer Fundamentalanthropologie auf der Grundlage der Analyse der Traumkonstitution befasst Foucault sich kritisch mit Freud und

---

<sup>31</sup> Foucault, Einführung, S. 143.

<sup>32</sup> Foucault, Einführung, S. 151.

<sup>33</sup> Foucault, Einführung, S. 153.

<sup>34</sup> Foucault, Einführung, S. 154.

<sup>35</sup> Foucault, Einführung, S. 155.

<sup>36</sup> Ebd.

<sup>37</sup> Foucault, Einführung, S. 157.

<sup>38</sup> Foucault, Einführung, S. 158. – Foucault bezieht sich übrigens in seiner Analyse des Tragischen u. a. auf Finks *Vom Wesen des Enthusiasmus*, vgl. S. 155 Anm. 80.



Husserl, die er beide gleichsam paradigmatisch – vermittelt über das Erscheinungsjahr 1900 – für die Problematisierungsbereiche ‚Psychoanalyse‘ und ‚Phänomenologie‘ einführt. Dabei ist im Kontext seiner Analytik des Traumes und im Hinblick auf die dort etablierte Auseinandersetzung mit reflexiven Problemlagen vor allem die Auseinandersetzung mit Freud interessant. Trotzdem ist auch kurz auf Foucaults Bezugnahme auf Husserl einzugehen, in der ein wesentlicher Aspekt der späteren ‚Archäologie‘ und ‚Machtanalytik‘ vorgebildet erscheint. – Bei der Auseinandersetzung mit Freud ist erstens thematisch das reflexive Problem des sich ‚entziehenden‘ Unbewussten, zweitens aber Freuds Versuch, „aus dem Traum den Sinn des Unbewussten“<sup>39</sup> zu machen, die Weisen des Rückzugs also als ‚Spur‘ des Sich-Entziehenden zu deuten. Das Problem des ‚Entzugs‘ des Unbewussten, der das reflexive Zusammenspiel von manifestem und latentem Trauminhalt ausmacht, ist zugleich das Problem einer *Auslegung* des Sinns des Unbewussten, der sich nach Freud im Traum äußert: „[D]er Traum verrät den Sinn im gleichen Maß, wie er ihn erfüllt; er bietet ihn dar und verflüchtigt ihn dabei. [...] Die bildliche Formarbeit des Traumes ist für den darin ans Licht gelangenden Sinn nur die Gestalt seines Widerspruchs.“<sup>40</sup> Foucault kritisiert nun diese nur auf den semantischen Inhalt konzentrierte Auslegung der Traumarbeit, denn „ihre morphologische und syntaktische Struktur lässt die Freudsche Analyse im dunkeln.“<sup>41</sup> Der Traum besteht, so Foucault, nicht nur aus dem Trauminhalt, sondern auch aus einer spezifischen *Auswahl* und *Anordnung* der Bilder, die also nicht (nur) typologisch, sondern wie eine eigene Sprache *in einem Sprachsystem* funktionieren: „Das Sprechen impliziert, um etwas sagen zu wollen, eine Welt des Ausdrucks, die ihr [der Bedeutung des Trauminhalts, D.P.Z.] vorangeht, sie unterstützt und es ihr gestattet zu verkörpern, was sie sagen will.“<sup>42</sup> Foucault verweist darauf, dass die Traumbilder selbst eine Eigenstruktur besitzen, dass es „nicht gleichgültig [ist], dass gerade jenes Bild jene Bedeutung verkörpert – dass die Sexualität Wasser oder Feuer sei, dass der Vater ein unterirdischer Dämon oder eine Macht der Sonne sei [...]“.<sup>43</sup> Der Einseitigkeit der Freudschen Analyse, die für Foucault zu sehr auf die Kohärenz der Inhalte fixiert ist, in der der oder die Träumende sich nur selbst als eine unter vielen Handelnden im Traum inszeniert, stellt Foucault die Binswangersche Analyse entgegen, in der das Subjekt „als die Grundlage aller eventuellen Bedeutungen des Traumes beschrieben“<sup>44</sup> werden kann. Durch diese Annahme einer explizit *inszenierenden* Existenz ergibt sich die Analyse des Traumes nicht mehr als Suche nach der pragmatisch passendsten Lösung, sondern als virtuelle Auffaltung *verschiedener* Hinsichten auf denselben Traum, in der opera-

---

<sup>39</sup> Foucault, Einführung, S. 112.

<sup>40</sup> Foucault, Einführung, S. 112-113. – Foucault gibt dazu ein Beispiel zur Verdeutlichung der „funktionalen“ Auslegung, vgl. Ders., Einführung, S. 113: „Das Traumfeuer ist die brennende Befriedigung des sexuellen Wunsches, doch dass der Wunsch in der flüchtigen Substanz des Feuers Gestalt annimmt, geht auf alles das zurück, was diesen Wunsch zurückweist und unaufhörlich auszulöschen sucht.“

<sup>41</sup> Foucault, Einführung, S. 113.

<sup>42</sup> Foucault, Einführung, S. 114. – Die Frage, die mit dieser Kritik verbunden ist, lautet: „[W]arum verkörpert sich die psychologische Bedeutung in einem Bild, statt impliziter Sinn zu bleiben oder sich in die Durchsichtigkeit einer verbalen Formulierung zu übersetzen?“ Vgl. S. 115.

<sup>43</sup> Foucault, Einführung, S. 113.

<sup>44</sup> Foucault, Einführung, S. 148.

tionalen Aufmerksamkeit auf das *Wie* der Darstellung. Foucault erstattet gleichsam dem passiven, von seinem unruhigen Unbewussten beherrschten Träumer seine poetische Aktivität zurück; sie kann sich so als ein Durchgang durch Einseitigkeiten (die durchaus *logische* Einseitigkeiten sind) ergeben – wie Foucault mit Hegel konstatiert –, die ein Drama der Freiheit erzählen und die nicht nur Momentaufnahmen eines symbolisch verklausulierten Unbewussten sind: „[D]ie Bewegung einer Existenz, die zunächst anheimgefallen dem Chaos einer Subjektivität, die nur sich selbst [!] kennt und deren Freiheit bloße Zusammenhanglosigkeit, Phantasterei und Unordnung ist; dann eingeschlossen in eine Objektivität, die diese Freiheit bis hin zur Unterwerfung und Entfremdung [!] im Schweigen toter Dinge in Grenzen weist, schließlich die Freiheit als Auferstehung und Erlösung wiederfindet [...]“. <sup>45</sup> Der Träumende wird nicht durch eines seiner Traumsymbole repräsentiert; „das Subjekt des Traums [ist] [...] in Wirklichkeit der vollständige Traum [...], ist der Traum selbst [...]. Im Traum sagt alles ‚ich‘, selbst die Gegenstände und die Tiere, selbst der leere Raum, selbst die fernen und fremden Dinge, die dessen Phantasmagorie bevölkern.“ <sup>46</sup> In dieser Absetzung von Freuds Traumanalyse ist der Traum nicht mehr so etwas wie der ‚Sinn des Unbewussten‘, sondern

„die Welt in der Dämmerung ihres ersten Hervorbrechens, wenn sie noch die Existenz selbst ist und nicht bereits das Universum der Objektivität. Träumen ist nicht eine andere Weise, die Erfahrung einer anderen Welt zu machen, träumen ist für das träumende Subjekt die radikale Weise, die Erfahrung seiner Welt zu machen, und diese Weise ist dermaßen radikal, weil die Existenz sich darin als selbst die Welt seiend verkündet. Der Traum hat seinen Platz in diesem letzten Moment, in dem die Existenz noch ihre Welt ist; gleich jenseits davon, nach der Morgenröte des Erwachens, ist sie es bereits nicht mehr.“ <sup>47</sup>

Mit dem Traum denkt Foucault also eine Art idealtypische Immanenz des freien Entwurfs, in der jedes Element *und* jede Anordnung dieser Elemente reflexiv ist, als *Rückverweis* auf denjenigen, der das alles als *seine* Traumwelt erschafft. Der Träumer ist nicht mehr bloßer Empfänger, sondern *Schöpfer* seiner eigenen Traumwelt, die genau dadurch, als expliziter Ausdruck seiner imaginären Selbstausslegung, einen Blick auf die operationalen Bedingungen dieser Auslegung erlaubt. Anstatt dem Sinn also nach ‚rückwärts‘ zu folgen, in immer neuen Verschiebungen und Verdichtungen, wird der infinite Regress der sich entziehenden ‚ursprünglichen Traumerfahrung‘ *umgekehrt* zu einem freien Akt der Selbstgestaltung, die radikal nur von sich selbst abhängig ist. <sup>48</sup> Im Unterschied von *Treffen und Verfehlen der eigenen Selbstausslegung* im Drama des Traumgeschehens – zwischen einem ‚happy end‘ und

---

<sup>45</sup> Foucault, Einführung, S. 150.

<sup>46</sup> Foucault, Einführung, S. 150-151.

<sup>47</sup> Foucault, Einführung, S. 151.

<sup>48</sup> Vgl. Ders.: Die Psychologie von 1850 bis 1950, in: Schriften Bd. 1, S. 175-195: 194-195: „Die Psychologie gibt sich als empirische Analyse der Art und Weise aus, wie die menschliche Existenz sich der Welt darbietet; doch beruht sie dabei notwendigerweise auf der existentiellen Analyse der Art und Weise, wie diese menschliche Realität sich zeitigt, sich verräumlicht und schließlich eine Welt entwirft: Somit werden die Widersprüche der Psychologie [...] ihre Daseinsberechtigung, ihre Notwendigkeit und zugleich ihre Kontingenz in der grundlegenden Freiheit einer Existenz gefunden haben, die mit vollem Recht der psychologischen Kausalität entgeht [!].“

den imaginären Aporien eines regressiven Begehrens bzw. Verfolgtwerdens oder des reduktiven Verlustes von jeglichem Selbstbezug, z. B. in der vergeblichen Verobjektivierung des eigenen imaginären Leibes – liegt schließlich, in dieser Konzeption, der Unterschied einer hinreichend gesunden und einer pathologischen Selbstauslegung.<sup>49</sup>

In seiner Auseinandersetzung mit Husserl<sup>50</sup> gibt Foucault zunächst ein knappes Referat der für ihn interessanten Abschnitte aus der I. und VI. Logischen Untersuchung:<sup>51</sup> die Unterscheidung von ‚Anzeichen‘ und ‚Ausdruck‘ in der Explikation des ‚Zeichens‘<sup>52</sup> und die Unterscheidung von ‚Bedeutungsintention‘ und ‚Bedeutungserfüllung‘ in der Analyse des ‚Bedeutungsaktes‘<sup>53</sup>; sowie die Abstraktion von der ‚kommunikativen Rede‘ auf die phänomenologische Analyse des ‚einsamen Seelenlebens‘<sup>54</sup> und die Explikation der Struktur des „Akt[es] des Dies-Meinens“<sup>55</sup>, der auf ein ‚äußeres‘ Korrelat angewiesen ist. – Die Zusammenschau dieser Aspekte bietet den Ansatzpunkt für ein Zeichenverständnis, das den Zeichen eine Art ‚eigene Materialität‘ zugesteht: Sofern gemäß Husserls Darstellung „alle Ausdrücke in der *kommunikativen* Rede als *Anzeichen* fungieren“<sup>56</sup>, als „Zeichen für die ‚Gedanken‘ des Redenden“<sup>57</sup>, ergibt sich für sie eine „*kundgebende Funktion*“<sup>58</sup>, die vom Ausdruck als Anzeichen her gedacht ist. Diese ‚kundgebende Funktion‘ kann nun vor dem Hinter-

---

<sup>49</sup> Im selben Jahr wie die *Einführung* erscheint Foucaults erste Monographie *Maladie mentale et personnalité*, die – nach einer weitreichenden Überarbeitung – im Jahr 1962 unter dem Titel *Maladie mentale et psychologie* neu aufgelegt wird. – In *Maladie mentale et personnalité* ändert sich die Perspektive im Verhältnis zur *Einleitung* insofern, als dass die Daseinsanalyse dort als ein Ansatz unter anderen (Psychoanalyse, Pawlowsche Verhaltensforschung u. a.) erscheint und dafür eine marxistisch informierte Sicht auf die psychischen Pathologien eingenommen wird, die an die gesellschaftskritische Psychoanalyse der Frankfurter Schule erinnert: „Wenn die Krankheit in [dem] [...] Geflecht widersprüchlicher Verhaltensweisen einen privilegierten Ausdrucksmodus findet, dann [...] einfach deshalb, weil der Mensch eine widersprüchliche Erfahrung des Menschen macht [...]“. Psychische Krankheiten sind so die „Konsequenz der gesellschaftlichen Widersprüche, in denen der Mensch sich historisch entfremdet hat.“ Die reflexive Figur des Menschen, der in der Psychologie bzw. Psychopathologie ‚Widersprüche mit sich selbst‘ thematisiert, bleibt aber erhalten und wird bis *Wahnsinn und Gesellschaft* zu einem Gesamtentwurf ausgebaut. – Zit. nach Eribon, Michel Foucault, S. 118. Vgl. Foucault, Michel: *Maladie mentale et personnalité*, Paris 1954; Ders.: *Maladie mentale et psychologie*, Paris 1962; dt.: Ders.: *Psychologie und Geisteskrankheit*, Frankfurt a. M. 1968. – Beide Bücher wird Foucault später verleugnen, vgl. Eribon, Michel Foucault, S. 119.

<sup>50</sup> Zu der Auseinandersetzung mit Husserl ist anzumerken, dass Foucault eine durchaus profunde Kenntnis der *Logischen Untersuchungen* Husserls und v. a. der unveröffentlichten Manuskripte zur *Umarbeitung der VI. Logischen Untersuchung* aus dem Frühjahr 1914 beweist. – Vgl. Husserl, Edmund: *Logische Untersuchungen*. Bd. II/1 und 2, Tübingen 1913 (im Folgenden zitiert mit den Siglen LU II/1 bzw. LU II/2); Ders.: *Logische Untersuchungen*. Ergänzungsband Zweiter Teil. Texte für die Neufassung der VI. Untersuchung. Zur Phänomenologie des Ausdrucks und der Erkenntnis (1893/94-1921), hg. v. Ulrich Melle, Dordrecht 2005, S. 16-59 (Text Nr. 2) und 79-96 (Text Nr. 3). – Im Folgenden zitiert mit der Sigle HUA II/2.

<sup>51</sup> Vgl. Foucault, *Einführung*, S. 118-122.

<sup>52</sup> Vgl. LU II/1, S. 23-61.

<sup>53</sup> Vgl. LU II/2, S. 8-48.

<sup>54</sup> Vgl. LU II/1, S. 35ff.

<sup>55</sup> LU II/2, S. 18.

<sup>56</sup> LU II/1, S. 33.

<sup>57</sup> Ebd.

<sup>58</sup> Ebd.

grund der Analyse in der *VI. Logischen Untersuchung* in der formalen Struktur des ‚Aktes Dies-Meinens‘ – die diejenige der reflexiven Komplikation ist – ausgedrückt werden: „[W]ir werden eine Auffassung bevorzugen müssen, welche diese Funktion des Bedeutens einem überall gleichartigen Akte zuweist [...]. Dieser vermittelnde Akt muß es sein, der eigentlich als sinngebender dient, er [...] bedingt es, daß der Sinn identisch derselbe ist, ob zu ihm be-  
legende Wahrnehmung sich gesellen mag oder nicht.“<sup>59</sup> Der ‚Akt des Dies-Meinens‘ *tut* gleichsam etwas, indem er einen Bezug andeutet: „Selbst wenn ich sage ‚dieser Fleck ist rot‘ [...] und schließlich selbst dann noch, wenn mir die Worte fehlen und ich mit dem Finger bezeichne, was sich vor mir befindet, stellt sich ein Akt des Meinens her, der mit dem unmittelbaren Horizont der Wahrnehmung bricht [...].“<sup>60</sup> Der Ausdruck in der kommunikativen Funktion *stellt* im Bedeutungsakt etwas *her*:

„[A]ußerhalb von uns entsteht etwas Neues, etwas, das sich ein wenig von dem unterscheidet, was wir erwarten, und zwar aufgrund jenes Widerstandes, den das verbale oder symbolische imaginäre Material bietet [...]; indem sich die intentionale Virtualität in der Aktualität des Signifikanten erfüllt, geht sie auf neue Virtualitäten hinaus. Diese Aktualität gehört nämlich in einen raum-zeitlichen Kontext; die Worte schreiben sich in unsere umgebende Welt ein und weisen auf Gesprächspartner am Horizont der verbalen Implikationen hin.“<sup>61</sup>

Eine bestimmte Setzung ermöglicht immer auch die Anknüpfung Anderer an diese Setzung; sie etabliert die Bedeutung nicht in einer reinen Repräsentation, sondern in einer *Materialität*, die einer gewissen Eigengesetzlichkeit unterliegt. – Dass dies nicht etwa eine ‚Verzeichnung‘, sondern vielmehr eine *Paraphrase* von Husserls Gedankengang ist, zeigt ein Blick in die Texte<sup>62</sup> der *Umarbeitung*: „Ich spreche, darin liegt vor allem, ich erzeuge den Namen, den Satz, den ich jeweils zur Mitteilung bringen will; *ich erzeuge die konkrete Einheit der Rede* [...]. Die erscheinenden Zeichen ordnen sich dabei in die dem Sprechenden erscheinende Welt ein, in welche er selbst sich kontinuierlich einordnet.“<sup>63</sup> Der Fokus verschiebt sich in Husserls *Umarbeitung* erkennbar von der phänomenologischen Analyse des ‚Aktes‘ hin auf die bestimmte Setzung, die nun *beide* Aspekte, Setzen *und* Gesetztes, in den Blick nimmt: „[I]m tatsächlichen Moment ihrer Erfüllung in der Form der Objektivität werden Wort und Bild in der ersten Person dekliniert.“<sup>64</sup> Entsprechend wird der ‚Ausdruck‘ von Husserl hier nun noch expliziter als in der ursprünglichen Fassung der *VI. Logischen Untersuchung* im Sinn einer *Performanz* gefasst: „Das erklingende Wort, die im Sprechen werdende Rede, das im Schreiben entstehende Schriftgebilde sind phänomenologisch charakterisiert [...] als praktische Geschehnisse, als in Form eines Tuns geschehende bzw. geschehene. Also das physische Geschehen gibt sich hier sozusagen als Materie einer eigentümlichen Form, der *Form des Tuns*.“<sup>65</sup> Weil der ‚Ausdruck‘ aber in der kommunikativen Funktion zugleich ‚An-

<sup>59</sup> LU II/2, S. 15-16.

<sup>60</sup> Foucault, Einführung, S. 121.

<sup>61</sup> Foucault, Einführung, S. 122.

<sup>62</sup> Ich beziehe mich hier auf die Texte Nr. 2 und 3 (wie Anm. 50).

<sup>63</sup> HUA XX/2, S. 26.

<sup>64</sup> Foucault, Einführung, 123.

<sup>65</sup> HUA XX/2, S. 28.

zeichen‘ ist, verschiebt sich auch hier der Fokus von der Bedeutungsintention hin zu einer Explikation des ‚Anzeichens‘ als ‚habituellem Zeichen‘: „Ich erzeuge [...] ein Bezeichnen und ein habituelles Zeichen, das künftig, nachdem es eingeübt ist im Sinne dieses Willens, seine *Funktion* übt ohne Rekurs auf die wiederauflebende Willensintention, Zumutung.“<sup>66</sup> Habituelle Zeichen sind gemäß Husserls Darstellung also funktionalisierte Zeichen, die durch häufigen und damit immer wieder bestätigten Gebrauch eine gewisse *Eigenständigkeit* gewinnen:

„Das habituelle Zeichen ist von sich aus Träger einer praktischen Zumutung, und zwar einer unpersonalen, bewusstseinsmäßig nicht mehr einen vorgängigen Willen realisierenden. Statt dass ich mir zumute oder jemand sonst mir zumutet, mutet von sich aus das Zeichen mir zu, und es mutet mir rein von sich aus zu und nicht nur als Korrelat einer personalen Zumutung. [...] Endlich kann ich auch sagen: Jetzt fordert niemand (keine Person, kein Subjekt) von mir (wieder als Person!); aber das Zeichen von sich aus steht als Träger einer Forderung da, die es von sich aus stellt.“<sup>67</sup>

Ein Zeichen, das sich durch „immer wieder bestätigten Gebrauch“ und durch ‚Einübung‘ derart verfestigt, dass es „von sich aus“ eine „Forderung“ artikuliert, „es zu fassen, aber auch, es nur als Mittel zu fassen, zu dem Ende, das B zu fassen“<sup>68</sup>: So denkt hier Husserl – und nicht erst Foucault! – das, was in den *Prolegomena* und im Vorgängerband zu diesem Band als ‚seinslogische Nivellierung‘ angesprochen wurde: den sich *durch fortlaufenden Gebrauch* ergebenden Schein einer *festgelegten* Bedeutung, die *von sich her* die sich auf sie beziehende logische Position auf eben diese Bedeutung festzulegen scheint.<sup>69</sup> Von dort aus ist es dann nur ein sehr kleiner Schritt hin zu Zeichen, die diese Festlegung *reflexiv* ins Werk setzen, so also, dass sie von dieser Setzung her noch *die logische Position* inhaltlich festlegen – ein habitualisiertes Zeichen für die einzig ‚sinnvolle‘, ‚normale‘ oder ‚vernünftige‘ Auslegung der logischen Position, das von sich her den Charakter einer *anonymen Zumutung* besitzt: „Jetzt fordert niemand (keine Person, kein Subjekt) von mir (wieder als Person!); aber das Zeichen von sich aus steht als Träger einer Forderung da, die es von sich aus stellt.“ – Vor diesem Hintergrund einer intensiven Auseinandersetzung mit Husserls Zeichentheorie bis in die Ebene der Typoskripte hinein kommt Foucault schließlich zu seinem Urteil über die Phänomenologie: „[S]ie [die Eidetik des Bewusstseins, D.P.Z.] läuft in Wirklichkeit auf eine Theorie des Ausdrucks hinaus, die unentwickelt bleibt, aber deren Notwendigkeit nicht minder über die gesamten Analysen hinweg präsent ist. Man mag sich darüber wundern, dass sich die Phänomenologie niemals in Richtung einer Theorie des Ausdrucks ent-

---

<sup>66</sup> HUA XX/2, S. 85.

<sup>67</sup> HUA XX/2, S. 86.

<sup>68</sup> Ebd.

<sup>69</sup> In meinem Buch mit dem Titel *Das widerspenstige Zeichen. Zu Foucaults und Derridas früher Husserl-Rezeption* (in Vorbereitung) gehe ich näher auf Foucaults Auseinandersetzung mit Husserl und die Bedeutung von Foucaults und Derridas Husserl-Rezeption für ihre nur scheinbar ‚postmodernen‘ philosophischen Ansätze ein.

wickelte, diese stets im Schatten blieb und dafür eine Theorie der Bedeutung ins volle Licht treten ließ.“<sup>70</sup>

Aus der Auseinandersetzung mit der Phänomenologie und *den in ihr arbeitenden impliziten operationalen Strukturen* heraus also ergibt sich für Foucault die Verabschiedung des phänomenologischen Paradigmas als Denkraum für das, was ihn interessiert.<sup>71</sup> Seine Phänomenologiekritik ist – wie diejenige Derridas – keineswegs polemisch oder an kurz-sichtigen doxographischen Vorurteilen angelegt, sondern ist Ergebnis einer engagierten und detaillierten Auseinandersetzung mit dem husserlschen phänomenologischen Denken. Foucault gehört außerdem mit dieser sehr expliziten Bezugnahme auf Husserl – die sich in den Interviews der späteren Jahre immer wieder bestätigt – in die Reihe derjenigen Philosophen, die ihre eigene Position in einer solchen Auseinandersetzung gewonnen haben: Heidegger, Fink und nicht zuletzt Derrida und Lyotard. Die Bezugnahme auf Husserl resultiert – wie der gesamte Entwurf der *Einführung* – erkennbar in einem Interesse für *ermöglichende* Strukturen und Bedingungen sowie für diejenigen Umstände, die zur Verunmöglichung und zur pathologischen Festlegung beitragen. – Foucaults Kritik an Freud zeigt ein deutliches Interesse an der Umkehrung des infiniten Regresses in der Jagd nach dem Unbewussten, hin zu einem poetischen oder ‚freien‘ Sich-Entwerfen, das hier noch in der Begrifflichkeit Heideggers angedeutet wird. In Verbindung mit der Traumanalyse wird aber auch klar, dass dieselbe Frage nach den reflexiven Bedingungen der Möglichkeit dieses ‚freien‘ Entwurfs, übertragen auf die quasi-idealistische Welt des Traumes, einerseits nach der Möglichkeit eines solchen Residuums fragt, das gleichsam ‚vor‘ oder ‚unterhalb‘ des realistischen Weltentwurfs zu suchen wäre, andererseits bereits diejenigen Praktiken in den Blick nimmt, in denen Foucault hier noch gleichsam das ‚reale Abbild‘ einer solchen ‚ursprünglichen‘ Freiheit erblickt: Die Formen der Literatur, der Lyrik und des Theaters.

### *Von der Daseinsanalyse zur Psychologiekritik*

Vor diesem Hintergrund kristallisiert sich nun, in den Veröffentlichungen von Mitte der 50er bis Anfang der 60er Jahre, ein *inhaltliches* Thema heraus, das die einzelnen und untereinander durchaus verschiedenen Entwürfe seines Denkweges wie ein roter Faden verbind-

---

<sup>70</sup> Foucault, *Einführung*, S. 123. – Die Auseinandersetzung mit Husserl entspricht einer späteren Einschätzung Foucaults in einem seiner wichtigsten Interviews, vgl. Ders.: ‚Wer sind Sie, Professor Foucault?‘, in: *Schriften* Bd. 1, S. 770-793: 771: „[I]ch glaube, wie bei allen in meiner Generation kam es in der ersten Hälfte der fünfziger Jahre bei mir zu einer Art Bekehrung, die anfangs unbedeutend erschien, in der Folgezeit aber zu tiefgreifenden Unterschieden zwischen uns führten: Die kleine Entdeckung oder [...] die kleine Beunruhigung, die den Ausgangspunkt bildete, war die Besorgnis hinsichtlich der formalen Bedingungen, die bewirken, dass es überhaupt Sinn und Bedeutung gibt. Anders gesagt, wir haben den Husserl’schen Gedanken überprüft, wonach es überall Sinn gibt und wir allenthalben von Sinn umgeben sind, noch bevor wir die Augen öffnen und unser erstes Wort sagen. Für meine Generation erscheint Sinn nicht von selbst; er ist nicht ‚immer schon da‘ oder vielmehr, er ist ‚schon da‘, aber nur unter bestimmten Bedingungen, bei denen es sich um formale Bedingungen handelt. Seit 1955 befassen wir uns hauptsächlich mit der Analyse der formalen Bedingungen der Entstehung von Sinn.“

<sup>71</sup> Foucault kennt selbstverständlich auch Derridas Arbeit zu Husserl, vgl. Peeters, Benoît: Derrida. Eine Biographie, übers. v. Horst Brühmann, Berlin 2013, S. 188.

det: der Mensch und die Widersprüche und Ambiguitäten, in die er in und mit seinem *Rückbezug auf sich selbst* gerät. Thematisch ist dabei also vor allem das Gelingen oder Verfehlen dieses Rückbezugs, der zunächst als Gegenstand der psychologischen bzw. psychopathologischen Forschung und dann, in einer zunehmenden *Abstraktion*, als grundlegende Problematik menschlichen Selbst- und Weltbezugs in den Blick gerät. – Mit dieser ersten, inhaltlichen Thematik problematisiert Foucault aber zugleich auch die *Methode* eben derjenigen Disziplinen, die versuchen, die theoretischen Grundlagen für so etwas wie ‚Verfehlen‘ oder ‚Gelingen‘ menschlichen Selbst- und Weltbezugs allererst zu schaffen: Psychologie bzw. Psychopathologie, die er durchaus in ihrer Vielfalt von einander z. T. diametral widersprechenden Ansätzen metatheoretisch und kritisch überblickt.<sup>72</sup> In der Auseinandersetzung mit Psychologie und Psychopathologie ist damit bereits deutlich die Grundlage für die sich in den 60er Jahren – gemeinsam mit der soeben genannten Abstraktion – vollziehende *Erweiterung* des kritischen Blicks auf die Humanwissenschaften insgesamt wahrnehmbar, sofern letztere, in ihrem Wesen *zugleich* deskriptiv und präskriptiv, den Menschen zu bestimmen und ihm eben darin sein Selbst- und Weltverhältnis zugleich vorzuschreiben versuchen.

Foucault spitzt nun zunächst die untereinander heterogenen psychologischen bzw. psychopathologischen Perspektiven auf eine aporetische Situation zu. In seinen Aufsätzen *Die Psychologie von 1850 bis 1950* und vor allem *Die wissenschaftliche Forschung und die Psychologie*<sup>73</sup> (beide von 1957) ergibt sich diese Situation aus dem Grundkonflikt zwischen insgesamt ‚naturalistischen‘, also reduktionistischen, an der Naturwissenschaft orientierten und insgesamt ‚humanistischen‘, also reflexiven und regressiven<sup>74</sup>, an der Geisteswissenschaft orientierten, Ansätzen. Foucaults Perspektive ist dabei durchweg metatheoretisch; er versucht weiterhin so etwas wie die Bedingungen der Möglichkeit psychologischer Forschung, d. h. das *Gemeinsame* der Vielfalt psychologischer Forschung zu denken.<sup>75</sup> – Ausgangspunkt ist das ‚possierliche Wechselspiel‘<sup>76</sup> von Reduktion und Regress auf der methodischen Ebene psychologischer Forschung: „Eines der historischen Apriori der Psychologie in ihrer derzei-

<sup>72</sup> Vgl. Foucault, *Die Psychologie von 1850 bis 1950* (wie Anm. 48), S. 175-195.

<sup>73</sup> Vgl. Foucault, Michel: *Die wissenschaftliche Forschung und die Psychologie*, in: *Schriften* Bd. 1, S. 196-222.

<sup>74</sup> Vgl. das Zitat von Jean-Édouard Morère in Foucault, *Die wissenschaftliche Forschung und die Psychologie*, S. 196: „Die unterschiedlichen Psychologien [...] wollen alles von den biologischen Strukturen her konstruieren und reduzieren dazu ihren Untersuchungsgegenstand auf den Körper [...]. Oder aber sie sind reflexiv, introspektiv und phänomenologisch und der Mensch rein geistig. [...] Die Naturalisten zeichnen die endgültigen Umrisse des Menschen, die Humanisten erblicken in ihm etwas Unerklärliches.“

<sup>75</sup> Vgl. Foucault, *Die wissenschaftliche Forschung und die Psychologie*, S. 209, 217, 219.

<sup>76</sup> Der Begriff, den ich von Kurt W. Zeidler übernehme, bezeichnet das dialektische Grundproblem, dass die dogmatische Setzung von etwas als etwas, das zugleich unabhängig von unserer Erkenntnis desselben sein soll, auf ihrer ‚Rückseite‘ einen Skeptizismus erzeugt, da das Kriterium dafür, ob man das so Gesetzte als es selbst vollständig erreicht hat, ganz bei diesem Gesetzten liegt. Eine prominente Formulierung findet sich bei Kant im IV. Paralogismus der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*; das Problem spielt aber auch – in verschiedenen Gestalten – bei Platon, Hegel oder Nietzsche eine wesentliche Rolle. Vgl. dazu auch Kap. 5.1 im Band *Entwurf einer Komparatistik reflexiver Figuren in der Philosophie*. – Foucault macht dieses Wechselspiel übrigens explizit deutlich, vgl. Ders., *Die wissenschaftliche Forschung und die Psychologie*, S. 198: „Die Aufmerksamkeit sollte sich dabei nicht so sehr auf den Dogmatismus richten, mit dem die ‚wahre Psychologie‘ bestimmt wird, sondern vielmehr auf das Durcheinander und den fundamentalen Skeptizismus, den die Frage aufwirft.“

tigen Verfassung ist diese Möglichkeit, wissenschaftlich zu sein oder nicht wissenschaftlich zu sein, wobei das eine das andere ausschließt.“<sup>77</sup> Der ‚wissenschaftlichen‘ Psychologie, die sich in ihrem methodischen Selbstverständnis dem naturwissenschaftlichen Verständnis von Objektivität gleichsam anschmiegt, steht die ‚reflexive‘ Psychologie gegenüber, die zudem auch noch die ‚wissenschaftliche‘ Psychologie kritisch in den Blick nimmt, wie Foucault zunächst am Verhältnis der Psychoanalyse zu den positivistischen Ansätzen verdeutlicht.<sup>78</sup> So „verwandelt die Entdeckung des Unbewussten die Methoden, die Begriffe und letztlich den gesamten wissenschaftlichen Horizont einer Psychologie des Bewusstseins in einen Gegenstand der Psychologie und thematisiert all das als psychische Prozesse [...]“. <sup>79</sup> Die ‚wissenschaftliche‘ Psychologie ist entsprechend genau in dem Maße Gegenstand für die ‚reflexive‘ oder kritische Psychologie, wie sie die Untersuchung des ‚Unbewussten‘ für unwissenschaftlich erklärt und also gleichsam *verdrängt*; umgekehrt führt genau die Explikation des genuin nicht-objektiven Bereiches der Psychologie wieder in den Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit. Die regressive Bewegung führt stets in einen neuen Reduktionismus, der wieder eine neue Möglichkeit für den Regress eröffnet. Der Fortschritt in der Psychologie konstituiert sich so als „ein ewiges Sich-Losreißen von den konstituierten Formen des Wissens, unter dem Doppelaspekt einer Entmystifizierung, die aufzeigt, dass in der Wissenschaft ein psychologischer Prozess am Werk ist, und einer Reduktion des konstituierten Wissens auf den Gegenstand, den die Forschung thematisiert.“<sup>80</sup> Diese zunächst partikuläre Bewegung der zeitgenössischen psychologischen Lehre kann aber, so Foucault, für die Selbstkonstitution der Psychologie insgesamt stehen: Seit ihren Anfängen erfolgt die Entwicklung der Psychologie „nicht wie in den Naturwissenschaften [...] nach dem Muster einer immer wieder erneuerten Überwindung des Irrtums, sondern durch ein Kenntlichmachen des Scheins [...]“. <sup>81</sup> Auch und *gerade* die ‚wissenschaftlichen‘ Psychologen – die Naturalisten, Behavioristen, Analytiker des Faktoriellen – arbeiten, wie die ‚reflexiven‘ Psychologen, an dem Programm der ‚Entmystifizierung‘ und Explikation ursprünglich metaphysischer Konzepte.<sup>82</sup> Dieses Programm verbindet die beiden psychologischen Paradigmen mit-

---

<sup>77</sup> Foucault, Die wissenschaftliche Forschung und die Psychologie, S. 197. – Dieses Zitat enthält auch die m. W. erste Nennung des ‚historischen Apriori‘, das für Foucault ab Mitte der 60er Jahre, in der *Ordnung der Dinge* und der *Archäologie des Wissens*, zugleich zum Gegenstand und Problem wird. Hier kann man das ‚historische Apriori‘ als eine der Psychologie als Disziplin zugrundeliegende *reflexive Aporie* verstehen, vgl. S. 217: „Als verwirklichtes Wesen der Psychologie ist die Forschung zugleich ihre einzige Existenzform und die eigentliche Bewegung ihrer Beseitigung.“

<sup>78</sup> Vgl. Foucault, Die wissenschaftliche Forschung und die Psychologie, S. 198: „Eine Psychologie, die misst, zählt und berechnet, und eine Psychologie, die denkt, reflektiert und nach und nach im Lichte der Philosophie erwacht.“

<sup>79</sup> Foucault, Die wissenschaftliche Forschung und die Psychologie, S. 203. – Man kann darin auch eine Auslegung der eigenen Vorgehensweise sehen, insofern Foucault z. B. in *Wahnsinn und Gesellschaft* die Entstehung der Wissenschaften auf eine grundlegende Aporie im Umgang mit dem Wahnsinn zurückführt, die durchaus Parallelen zur ‚Verdrängung‘ aufweist.

<sup>80</sup> Ebd.

<sup>81</sup> Foucault, Die wissenschaftliche Forschung und die Psychologie, S. 204.

<sup>82</sup> Schon dieser Hinweis reichte aus, um in der von Foucault herausgestellten Bewegung einer Explikation impliziter Voraussetzungen den Bereich einer Philosophie zu sehen, die allein dadurch, dass die Explikationen



einander: Typische Themen sind „der Schein der Subjektivität, der Sophismus des Elements, die Mythologie der dritten Person, die Aristotelischen Trugbilder des Wesens, der Qualität und der Kausalverkettung, die naturalistischen Unterstellungen und das Vergessen des Sinns, das Entwerten der Genese durch die Struktur und der Struktur durch die Genese.“<sup>83</sup> Die *reduktive* Seite versucht entsprechend, das ‚eigentlich Ursprüngliche‘ als Sache ein für alle Mal festzulegen. Damit ist aber umgekehrt die ‚reflexive‘ und kritische Bewegung der Psychoanalyse nicht Teil einer bloßen Opposition, sondern steht vielmehr insgesamt stellvertretend für die *regressive* Seite der Selbstkonstitution der Psychologie als Disziplin: „Die Negativität des Menschen für seine positive Natur und die Erfahrung seines Widerspruchs für die Entbergung seiner schlichtesten [...] Wahrheit zu halten, ist seit Freud das zumindest stillschweigende Projekt aller Psychologie“<sup>84</sup> – was die Psychoanalyse tut ist so eigentlich die Grundbewegung der gesamten Psychologie und insofern „ist sämtliche Forschung in positiver Psychologie Freudianisch [...]“.<sup>85</sup> Diese Bewegung der Psychologie verbleibt aber in einem bloß negativen Status. Foucault zieht als Beispiel die Geschichtsschreibung heran, die ihre Reflexivität produktiv in ihre eigene Darstellung einzubinden weiß: „[...] die historische Forschung versucht nicht, sich aus der Geschichte herauszunehmen, während die psychologische Forschung sich notwendigerweise vom Mythos der Exteriorität, vom indifferenten Blick und vom nicht teilnehmenden Zuschauer leiten lassen muss. [...] Die *Kritik* der Geschichte durch die Geschichte hat den Sinn einer *Grundlegung*; die Kritik der Psychologie ausgehend von der Psyche nimmt nur die Form einer *Verneinung* an.“<sup>86</sup> – Die Ursache dieses Zirkels von Reduktion und Regress verortet Foucault in dem weiteren Rahmen einer „Isolierung der [psychologischen] Forschung im Verhältnis zur [medizinischen] Praxis“ [...].<sup>87</sup> Die Mediziner, denen allein erlaubt ist, in den Bereichen, die von der Psychologie beansprucht werden, zu praktizieren, bedürfen der Psychologie als Forschung nämlich eigentlich überhaupt nicht: „Von Anbeginn in ihrer eigentlichen Existenz ausgeschlossen von einer wissenschaftlichen [d. h. hier: medizinischen, D.P.Z.] Praxis der Psychologie, ist die [psychologische] Forschung in ihrer Wahrheit und in ihrer Entwicklung gänzlich abhängig von einer Praxis, die weder wissenschaftlich noch psychologisch sein will.“<sup>88</sup> Während in dieser ausgewegenen Lage die ‚reflexive‘ Psychologie noch auf ihrem eigenen Recht auf Wissenschaftlichkeit beharrt und sich von der positivistischen Grundlegung der Psychologie zu entfernen

---

dieser Bewegung *ontologisch* ausgelegt werden, zu einer Psychologie gerinnt. Es ist entsprechend womöglich kein Zufall, dass eine wesentliche Sammlung reflexionslogischer Problemlagen und Lösungsansätze gerade in der umfangreichen psychologischen – und psychologistischen – Diskussion des 20. Jahrhunderts gebunden ist.

<sup>83</sup> Foucault, Die wissenschaftliche Forschung und die Psychologie, S. 204. – Foucault referiert hier andeutungsweise die Diskurse des Behaviorismus, der Gestaltpsychologie, Politzers Kritik am Objektivitätsanspruch, Lewins Begriff der ‚galileischen Kausalität‘, die phänomenologische Psychologie, sowie Piagets genetische Psychologie.

<sup>84</sup> Foucault, Die wissenschaftliche Forschung und die Psychologie, S. 216.

<sup>85</sup> Foucault, Die wissenschaftliche Forschung und die Psychologie, S. 217.

<sup>86</sup> Foucault, Die wissenschaftliche Forschung und die Psychologie, S. 205.

<sup>87</sup> Foucault, Die wissenschaftliche Forschung und die Psychologie, S. 211.

<sup>88</sup> Foucault, Die wissenschaftliche Forschung und die Psychologie, S. 210.

versucht<sup>89</sup>, befindet sich gerade die ‚wissenschaftliche‘ Psychologie in einer wesentlich *tragischen* Situation gegenüber der medizinischen Praxis. Denn die „empirische Validierung“ ihrer psychologischen Forschung ist in „ihre[r] Tatsachenorientierung einer Erfahrung entlehnt, die noch nicht psychologisch ist, und [...] ihre Anwendungsmöglichkeiten [sind] von vornherein durch eine außerpsychologische Praxis bestimmt [...], die ihre eigenen Kriterien nur sich selbst entnimmt.“<sup>90</sup> Das bedeutet: Wann immer die ‚wissenschaftliche‘ Psychologie die grundlegende Überprüfung ihrer Ergebnisse nur einer außerpsychologischen Empirie überlässt, gesteht sie genau dadurch ein, zu einer solchen Überprüfung als Wissenschaft selbst unfähig zu sein: „Es gibt folglich keine angestammte Objektivität in der psychologischen Forschung, sondern bloß aus benachbarten Objektivitäten übertragene Modelle, die von außen den Spielraum der Mythen einer Psychologie umringen, der es nach Objektivität dürstet [...].“<sup>91</sup> Die ‚wissenschaftliche‘ Psychologie „findet sich so auf die spekulative, ironische und negative Rolle reduziert, die diskursive Wahrheit einer Praxis zu verkünden, die sehr gut ohne sie auskommt.“<sup>92</sup> Ebenso wie die regressive Bewegung der ständigen Selbstkritik ist auch der Reduktionismus der ‚wissenschaftlichen‘ Psychologie ein Ergebnis der Trennung von delegitimierter psychologischer Forschung und alleine legitimer medizinischer Praxis. Die ruhelose Bewegung, die zugleich die Psychologie als Disziplin zuallererst ermöglicht *und* ihre Anerkennung als wissenschaftliche Praxis verunmöglicht, gerinnt so selbst „zur Daseinsberechtigung, zum Inhalt und zum Korpus selbst der Psychologie [...]“.“<sup>93</sup>

---

<sup>89</sup> Vgl. dazu Foucaults erhellende Zusammenfassung des Programms einer an Dilthey orientierten Psychologie, in der das französische Programm einer ‚reflexiven‘ Psychologie – auch und gerade im Umkreis von Husserl, Heidegger und Jaspers (und Binswanger!) – seine Anregungen findet: „Die Geschichte lehrt ihm [dem Menschen], dass er kein aus einzelnen Abschnitten zusammengesetztes Element natürlicher Prozesse, sondern eine geistige Aktivität ist, deren Erzeugnisse sich als kristallisierte Akte, als nunmehr schweigende Bedeutungen sukzessive in der Zeit abgesetzt haben. Um zu dieser ursprünglichen Aktivität zurückzufinden, muss man sich an ihre Hervorbringungen halten und deren Sinn [...] wiederaufleben lassen. Doch ist diese Entstehung [...] Eigenbewegung des Geistes, der stets sein eigener Ursprung und sein eigener Endpunkt ist. Es kann also nicht angehen, den Geist durch etwas anderes zu erklären als durch sich selbst; sondern man muss ihn insbesondere dadurch verstehen, dass man sich in seine Aktivität hineinversetzt und versucht, mit dieser Bewegung zusammenzufallen, in der er schafft und sich erschafft.“ Vgl. Foucault, *Die Psychologie von 1850 bis 1950*, S. 183. – Vgl. auch Foucault, *Die wissenschaftliche Forschung und die Psychologie*, S. 221: „Wollte die Psychologie ihren Sinn zugleich als Wissen, als Forschung und als Praxis wiederfinden, so müsste sie sich diesem Mythos der Tatsachenorientierung entreißen, von dem sie heute lebt und stirbt, um ihren eigenen Raum innerhalb der Dimensionen der Negativität des Menschen wiederzufinden.“

<sup>90</sup> Foucault, *Die wissenschaftliche Forschung und die Psychologie*, S. 209-210.

<sup>91</sup> Foucault, *Die wissenschaftliche Forschung und die Psychologie*, S. 220-221.

<sup>92</sup> Foucault, *Die wissenschaftliche Forschung und die Psychologie*, S. 210. – Ganz ähnlich könnte man das gegenwärtige Ringen einiger Bereiche der akademischen Philosophie um ‚Wissenschaftlichkeit‘ als Symptom einer Überkompensation einer Position betrachten, die realiter jegliche Relevanz für die in sich ausdifferenzierte und spezialisierte wirklich wissenschaftliche Praxis verloren hat. *Eine Philosophie, die Wissenschaft sein will und nicht mehr Philosophie, macht sich selbst überflüssig, denn gerade sie wird von keiner Wissenschaft gebraucht.*

<sup>93</sup> Foucault, *Die wissenschaftliche Forschung und die Psychologie*, S. 206. – Vgl. S. 209: „Aus der *Nicht-Existenz einer autonomen und wirkungsvollen Praxis* der Psychologie ist paradoxerweise *die Existenzbedingung einer positiven, wissenschaftlichen und ‚effizienten‘ Forschung* in der Psychologie geworden.“

Auf der Seite der medizinischen Praxis etabliert sich umgekehrt und genau entsprechend ein dogmatischer Diskurs, von dem sich die Psychologie entweder polemisch abzusetzen oder an den sie sich in einer Nachahmung seiner wissenschaftlichen Attitüde anzugleichen versucht. Woran aber liegt diese „eigentümliche Undurchlässigkeit der Medizin für die Psychologie“<sup>94</sup> überhaupt? Sie ist, so Foucault, in der Konstitution der medizinischen Praxis zu suchen, die diejenigen Bereiche, die die Psychologie für sich beansprucht, von sich selbst her erschließt:

„Die Unwissenheit des Arztes und die Dunkelheit, in der sich für seine eigenen Augen die Anfänge seiner Technik verbergen, machen für ihn nur die Irrealität der Krankheit deutlich, als ob das Maß für die Existenz der Krankheit die technische Beherrschung der Heilung wäre. In Verbindung mit diesem zweideutigen Bezug zwischen der Technik der Heilung und der Realität der pathologischen Tatsachen stößt man auf die Vorstellung, das Pathologische entfalte sich als die konkrete Manifestation, als das Phänomen des Anormalen. Das Anormale ist das Wesen der Krankheit, deren Therapie die effektive Beseitigung ist; als Reduktion des Wesens des Anormalen auf den normalen Prozess stellt die Technik der Heilung das unabdingbare Maß für die Existenz der Krankheit dar.“<sup>95</sup>

Weil das ‚Anormale‘ nur in einer bestimmten Negation des (dogmatisch gedachten) ‚Normalen‘ von diesem ‚Normalen‘ her gedacht wird, kann eine Krankheit eben nur dann ‚erscheinen‘, wenn sie einem vorher definierten Bereich des ‚Normalen‘ entspricht. Das ist die Fortführung der Kritik an Freud, in der *Einführung* von 1954, auf einer allgemeineren Ebene: Anstatt die psychischen Pathologien von ihnen selbst her, in ihrem ‚Eigenrecht‘ als Phänomen und zugleich Entwurf zu nehmen, werden sie nur vom bereits Bekannten aus und auch nur soweit erschlossen, dass sich die Illusion einer Reintegration des ‚Anormalen‘ ergibt. Die Medizin stellt sich so „einer Infragestellung des wirklichen Sinns der Krankheit und des absoluten Wertes der pathologischen Tatsache entgegen. Indem die Mediziner taub bleiben für die Psychologie, [...] machen sie sich zu Verteidigern der Krankheit als der Gesamtheit der pathologischen Phänomene und zu Beschützern ihres unantastbaren Wesens; sie verteidigen die Krankheit als eine *Sache*, als *ihre Sache*.“<sup>96</sup> Damit ist Foucault – am Grund der Aporie, in der sich die Psychologie methodisch mit sich selbst und mit der Praxis der Medizin befindet, von der sie ignoriert wird, am Grund auch der Konstitution der Humanwissenschaften von den Widersprüchen des Menschen mit sich selbst aus – beim „Problem des Anormalen“<sup>97</sup> als solchem angekommen. Indem die ‚wissenschaftliche‘ Psychologie der Medizin nacheifert, übernimmt sie nämlich auch deren Umgang mit den psychischen Pathologien: Sie verdinglicht sie als Abweichungen von der Norm und reagiert damit gerade auf diejenigen Anforderungen, die den wissenschaftlichen Status ihrer Ergebnisse nur anerkennen, wenn sie sie zu empirischen Gegebenheiten gerinnen lässt, was zugleich den wissenschaftlichen Status der Psychologie fortlaufend in Frage stellt.<sup>98</sup> Vor diesem Hintergrund

---

<sup>94</sup> Foucault, Die wissenschaftliche Forschung und die Psychologie, S. 211.

<sup>95</sup> Ebd.

<sup>96</sup> Foucault, Die wissenschaftliche Forschung und die Psychologie, S. 211-212.

<sup>97</sup> Foucault, Die wissenschaftliche Forschung und die Psychologie, S. 212.

<sup>98</sup> Vgl. Foucault, Die wissenschaftliche Forschung und die Psychologie, S. 215: „In der Psychologie [...] kann die Praxis nur [...] sich selbst befragen und aus sich selbst als Praxis entstehen. Andererseits jedoch lassen sich

lässt sich verstehen, dass die ‚wissenschaftliche‘ Psychologie und Psychopathologie, die an „jenem Punkt [entstehen], an dem die Praxis des Menschen ihrem eigenen Widerspruch begegnet [...]“ und die „[...] eine Reflexion über die Widersprüche des Menschen mit sich selbst [...]“<sup>99</sup> sind, sich als Disziplinen des ‚Anormalen‘ entwickeln und die reflexiven und kritischen Formen der Psychologie ablehnen bzw. ignorieren.<sup>100</sup> – Die Krankheit und der Widerspruch sind aber zwei Seiten desselben Phänomens:

„Die Pathologie des Geistes ist stets eine der Quellen der psychologischen Erfahrung gewesen und bleibt es weiterhin, nicht weil die Krankheit verborgene Strukturen freilegt, und auch nicht, weil sie normale Prozesse verstärkt oder hervorhebt, auch nicht weil [...] der Mensch darin leichter das Antlitz seiner Wahrheit erkennt, sondern im Gegenteil, weil er darin die Nacht dieser Wahrheit und das absolute Element seines Widerspruchs entdeckt. Die Krankheit ist in eben dem Maße die *psychologische Wahrheit* der Gesundheit, wie sie deren *menschlicher Widerspruch* ist.“<sup>101</sup>

Der Rückgang auf eine ‚ursprüngliche‘ Widersprüchlichkeit des Menschen – die von dem Entwurf der Fundamentalanthropologie der *Einleitung* bis zur Suche nach einer quasi ‚ursprünglichen‘ Stimme des ‚Wahnsinns‘ in der Geschichte seiner Verwissenschaftlichung reicht – steht in ein und derselben Bewegung in der Problematik, eben diese ‚ursprüngliche Widersprüchlichkeit‘ des Menschen in jedem dieser Rückbezüge zu etwas zu machen, das nur *von dem aus* gefasst werden kann, was dann bereits als das ‚Normale‘ gesetzt ist. Genau das ist nun auch die Problematik, von der aus sich die erste große Monographie Foucaults ergibt.<sup>102</sup>

---

jede wissenschaftliche Praxis und jede wissenschaftliche Forschung nur von einer bestimmten *Bedürfnissituation* her verstehen [...], während die psychologische Forschung und die psychologische Praxis sich nur von den *Widersprüchen* her verstehen lassen, in denen sich der Mensch selbst und als solcher gefangen findet.“

<sup>99</sup> Foucault, Die Psychologie von 1850 bis 1950, S. 177. Vgl. Ders., Die wissenschaftliche Forschung und die Psychologie, S. 215: „Ihre Tatsachenorientierung entnimmt die Psychologie den negativen Erfahrungen, die der Mensch gerade mit sich selbst gemacht hat.“

<sup>100</sup> Vgl. ebd.: „[S]o entstand die Entwicklungspsychologie aus einer Reflexion über die Stillstände der Entwicklung und die Anpassungspsychologie aus der Analyse von Phänomenen der Unangepasstheit; die Psychologie des Gedächtnisses, des Bewusstseins und der Empfindung trat zunächst als Psychologie des Vergessens, des Unbewussten und der affektiven Störungen in Erscheinung.“ Und S. 195: „[I]n den aktuellen Formen der Psychologie findet man diese Widersprüche unter dem Aspekt einer Ambiguität wieder, die man als der menschlichen Existenz *koextensiv* beschreibt [Hervorh. v. mir, D.P.Z.]. Weder das auf die Bestimmung einer statistischen Kausalität gerichtete Bemühen noch die anthropologische Reflexion über die Existenz können wirklich über sie hinausgehen; allerhöchstens können sie ihnen ausweichen, das heißt sie letztlich verstellt und verkleidet wiederauffinden.“

<sup>101</sup> Foucault, Die wissenschaftliche Forschung und die Psychologie, S. 215-216.

<sup>102</sup> Dabei darf nicht vergessen werden, dass die Auseinandersetzung mit der Literatur – Bataille, Blanchot, Roussel – für Foucault die entscheidende Rückseite seiner Auseinandersetzung mit den Aporien der ihm zeitgenössischen Psychologie ist, vgl. Foucault, Michel: Der Wahnsinn existiert nur in einer Gesellschaft, in: Schriften Bd. 1, S. 234-237: 235: „Angeregt und angeleitet hat mich eine gewisse Form der Gegenwart des Wahnsinns in der Literatur.“ Vgl. dazu aber auch Kapitelabschnitt 2.3.

## 2.2. Die Abwesenheit eines Werkes

Bereits im *Vorwort*<sup>103</sup> der 1961 erschienenen Dissertation<sup>104</sup> *Wahnsinn und Gesellschaft* zeichnet sich – vor dem Hintergrund der Vorarbeiten zur Psychologie und Psychopathologie – eine reflexive Figuration ab, die sich ganz an der Logik des ‚sich entziehenden Ursprungs‘ orientiert. Sie entwirft dabei allerdings nicht mehr ausschließlich die Immanenzen der ‚Psyche‘ oder der Disziplin ‚Psychologie‘, sondern konstitutive Bedingungen für die Immanenzen der ‚Geschichte‘ bzw. der ‚Vernunft‘ *insgesamt*, von einem ‚Vor‘, einer Auslegung der logischen Position aus, die ab jetzt – und nur noch für kurze Zeit – als der ‚ursprüngliche menschliche Selbstwiderspruch‘ in Gestalt des ‚Wahnsinns‘ begriffen wird.<sup>105</sup> So ist zunächst die Rede von einem „Nullpunkt der Geschichte des Wahnsinns, an dem sie unterschiedslose Erfahrung, noch nicht geteilte Erfahrung der Teilung selbst ist“<sup>106</sup> und dem „Bezug Vernunft-Unvernunft“, der „für die abendländische Kultur eine der Dimensionen ihrer Ursprünglichkeit dar[stellt] [...]“.<sup>107</sup> Die ‚Geschichte‘ – verstanden als Geschichte, die von der Vernunft geschrieben wird – etabliert sich von einer sich vor sich selbst verbergenden Grenzziehung aus, deren performativer Ausschluss (bzw. reflexiver Einschluss) zugleich konstitutiv ist für sie selbst, sofern sie sich von dieser Grenzziehung her versteht. Die Auseinandersetzung mit dem ‚Wahnsinn‘ wird damit so etwas wie die Grundlage der

---

<sup>103</sup> Foucault, Michel: Vorwort, in: Schriften Bd. 1, S. 223-234. – Das *Vorwort* ist nach der Niederschrift von *Wahnsinn und Gesellschaft* entstanden und gibt so etwas wie die Synopse der darin dargestellten Strukturen. Interessanterweise unterdrückt Foucault es in der Neuausgabe von 1972, vgl. dazu Eribon, Michel Foucault, S. 154.

<sup>104</sup> Vgl. Foucault, Michel: *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*, übers. v. Ulrich Köppen, Frankfurt a. M. 1973. – Foucault reicht die dieser Monographie zugrundeliegende Schrift *Folie et déraison: histoire de la folie à l'âge classique* als seine thèse principale ein. Die thèse complémentaire besteht – einer französischen Universitätstradition folgend – aus der Übersetzung von Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* sowie einem längeren Kommentar, der hier in Kapitelabschnitt 2.4 angesprochen wird. Foucault beherrschte die deutsche Sprache sehr früh und las bereits Anfang der 50er Jahre Husserl, Heidegger und Nietzsche im Original.

<sup>105</sup> Mit ‚Wahnsinn‘ ist hier, genau wie bei Foucault, kein Begriff für ein einheitliches Phänomen genannt, vielmehr ein Name für die verschiedenen Erscheinungsformen. Dabei verändert schon die deutsche Übersetzung den Sinn der durchaus pluralen Bezeichnungen bei Foucault, vgl. Schneider, Michel Foucault, S. 33-34: „Der Originaltitel ‚Wahnsinn und Unvernunft‘ (*Folie et déraison*, deutsch als *Wahnsinn und Gesellschaft* sehr frei übersetzt) vergrößert das semantische Feld, das der Begriff ‚folie‘ bereits umfassender als sein deutsches Äquivalent beschreibt. ‚Folie‘ heißt auf Französisch Narrheit oder Torheit, und auch Wahnsinn im umgangssprachlichen Sinn, wenn wir etwa ausrufen: ‚Das ist ja Wahnsinn!‘ Mit der Äquivokation des Narren, des Toren (*fou, insensé*) und des Geisteskranken (*aliéné*) spielt der Text nicht selten, was in der deutschen Fassung durch die einheitliche Verwendung des Ausdrucks ‚Wahnsinn‘ nicht gelingt, wo stattdessen meist eine Schwere und Eindeutigkeit des Phänomens vermittelt wird, die im Original nicht vorhanden ist.“

<sup>106</sup> Foucault, Vorwort, S. 223.

<sup>107</sup> Foucault, Vorwort, S. 225.

Immanenzen ‚Geschichte‘ bzw. ‚Vernunft‘, *sofern* diese von ihren ‚Grenzen‘ her konstituiert werden, die sie *von innen her* ziehen, um sich *von ihnen aus* zu entfalten:<sup>108</sup>

„Das große Werk der Geschichte der Welt wird unauslöschlich begleitet von einer Abwesenheit des Werkes, die sich in jedem Augenblick erneuert, die jedoch in ihrer unvermeidlichen Leere entlang der ganzen Geschichte unverändert abläuft [...]. Die Fülle der Geschichte ist allein möglich in dem zugleich leeren und bevölkerten Raum all jener sprachlosen Worte, die dem, der ihnen ein Ohr leiht, einen dumpfen Lärm von unterhalb der Geschichte vernehmbar machen, das hartnäckige Gemurmel einer Sprache, die *ganz allein* sprechen würde [...]“<sup>109</sup>

Die Abgrenzung der Vernunft vom Wahnsinn, sobald sie in die Selbstthematisierung der Vernunft eintritt, wird von Foucault dabei als *eine* Grenzziehung *unter mehreren* begriffen, die konstitutiv sind für die Etablierung der Immanenzen ‚Geschichte‘ bzw. ‚Vernunft‘: „Man könnte eine Geschichte der *Grenzen* schreiben – eine Geschichte jener obskuren Gesten, die zwangsläufig vergessen sein werden, sobald man sie vollbracht hat, durch die eine Kultur etwas verwirft, das für sie das Äußere sein wird; und über die gesamte Zeit ihrer Geschichte

---

<sup>108</sup> In seinem Kommentar zu *Wahnsinn und Gesellschaft* sieht Derrida sehr deutlich die reflexive Dimension dieser Immanenzen ‚Geschichte‘ bzw. ‚Vernunft‘, die er in einer begrifflichen Vorstufe der berühmten ‚différance‘ – einer noch von Hegel her gedachten ‚Negativität‘ – zum Ausdruck bringt, vgl. Derrida, Jacques: *Cogito und die Geschichte des Wahnsinns*, in: *Die Schrift und die Differenz*, übers. v. Rudolph Gasché, Frankfurt a. M. 1976, S. 53-101: 56-57 Anm. 4: „Daß alle Geschichte letztinstanzlich nur die Geschichte des Sinns, das heißt der Vernunft *im allgemeinen* sein kann, mußte auch Foucault verspüren [...]. Und wenn es nur eine Geschichte der Rationalität und des Sinns im allgemeinen gibt, heißt das, daß die philosophische Sprache, sobald sie spricht, die Negativität wiedererlangt – oder (was dasselbe ist [!]) sie vergißt –, selbst wenn sie sie einzugestehen, sie anzuerkennen vorgibt. [...] Die Geschichte der Wahrheit ist also die Geschichte dieser *Ökonomie* des Negativen. Es ist also notwendig [...] auf das in einem radikal dem der klassischen Philosophie entgegengesetzten Sinne Ahistorische zurückzukommen: nicht um zu verkennen, sondern um – schweigend – die Negativität zuzugeben. Sie [...] ist der nicht historische Boden der Geschichte. Es würde sich demnach um eine so negative Negativität handeln, daß sie sich nicht einmal mehr so nennen könnte [!]. [...] Die Negativität schweigend einzugestehen, heißt zu einer Dissoziation nicht klassischen Typs zwischen dem Denken und der Sprache zu kommen.“ Vgl. zur expliziten Thematisierung der reflexiven Strukturmomente der *Asymmetrie* bzw. *Grenze ohne Außen* in der Immanenzperspektive der ‚Vernunft‘ bzw. des ‚Logos‘, S. 60-61, 64-65, 68. – Zur Verbindung von Hegel und Derrida via ‚Negativität‘ und ‚différance‘ vgl. auch die erhellende Studie von de Boer, Karin: *Differenz zwischen Hegel und Derrida*, in: Wyrwich, Thomas (Hg.): *Hegel in der neueren Philosophie*, Hamburg 2011, S. 349-367.

<sup>109</sup> Foucault, Vorwort, S. 228-229. – Entsprechend ist es aber umgekehrt die Immanenz der Geschichte, in der die Erfahrung mit dem Wahnsinn dokumentiert ist, vgl. S. 229: „*Die Notwendigkeit des Wahnsinns* über die gesamte Geschichte des Abendlandes hinweg ist gebunden an diese Geste einer Entscheidung, die aus diesem Grundrauschen und seiner kontinuierlichen Monotonie eine bedeutungsvolle Sprache herauslöst, die sich in der Zeit überträgt und vollendet; kurz, sie ist gebunden an *die Möglichkeit der Geschichte*.“ – Vgl. Derridas etwas spitzfindige reflexive Kritik daran, in Ders., *Cogito und die Geschichte des Wahnsinns*, S. 70-71: „Wenn die große Trennung die Möglichkeit der Geschichte selbst ist, die Geschichtlichkeit der Geschichte, was bedeutet dann, die ‚Geschichte dieser Trennung (zu) schreiben‘? Die Geschichte der Geschichtlichkeit zu schreiben? [...] Wenn es eine Geschichtlichkeit der Vernunft im allgemeinen gibt, ist die Geschichte der Vernunft nie die ihres Ursprungs, der *bereits* nach ihr sucht [das wäre vielmehr eine *petitio principii*, D.P.Z.], sondern die Geschichte einer ihrer determinierten Figuren.“ Foucaults Unternehmen wäre dann selbst nur so etwas wie die Selbstausslegung der Vernunft hinsichtlich ihrer eigenen Geschichtlichkeit – was aber von Foucault auch durch die anderen Beispiele – z. B. den Orientalismus – angedeutet wird.

hinweg bezeichnet diese ausgehöhlte Leere, dieser blanke Raum, durch den sie sich abhebt, sie genauso wie ihre Werte.<sup>110</sup> Ein Beispiel für eine andere Grenzziehung ist etwa der okzidentale Bezug auf den ‚Orient‘, der deutlich den Bezug auf ein ‚Ursprüngliches‘, das sich fortlaufend ‚entzieht‘ etabliert:

„In der Universalität der abendländischen *ratio* gibt es jene Teilung, welche der Orient ist: der Orient, gedacht als der Ursprung, geträumt als der schwindelerregende Punkt, aus dem die Sehnsüchte und Verheißungen einer Rückkehr hervorgehen, der Orient, der kolonisierenden Vernunft des Okzidents dargeboten, aber unzugänglich für alle Zeit, denn stets bleibt er die Grenze: Als die Nacht des Beginnens, in der der Okzident sich ausbildet, in die er jedoch eine Teilungslinie eingezeichnet hat, ist für ihn der Orient all das, was er nicht ist, obgleich er darin suchen muss, was seine anfängliche Wahrheit ist.“<sup>111</sup>

Als weitere Beispiele für solche ‚ursprünglichen‘ bzw. konstitutiven Grenzziehungen nennt Foucault gleichsam das Programm, das *Wahnsinn und Gesellschaft* einrahmen wird: die Grenzziehung zwischen dem Traum und der Wirklichkeit des Menschen – und die Grenzziehungen der sexuellen Verbote „als Grenze der abendländischen Welt“ vor dem Hintergrund der „tragische[n] Teilung der glücklichen Welt des Begehrens [...]“.<sup>112</sup> Ebenfalls bereits in *Wahnsinn und Gesellschaft* wird die Etablierung der Regierungsmacht vor dem Hintergrund ökonomischer Überlegungen thematisch, wie sie Foucault in den folgenden 20 Jahren interessieren wird, sowie die konstitutive Bedeutung der Disziplinierung und die Verstrickung von moralischem und medizinischem Blick an der Wurzel der modernen Psychologie. – Jene bleibt aber zunächst das Gravitationszentrum seines frühen Denkens, sofern sie aus der Perspektive von *Wahnsinn und Gesellschaft* nur die aktuellste Version einer wesentlich früher ansetzenden Auseinandersetzung des Menschen mit sich selbst und seiner Beziehung zur Welt (und seiner Beziehung zu *dieser* Beziehung) ist. Entsprechend ist der in den beiden Aufsätzen zur Psychologie entwickelte Begriff einer Psychologie auch der Fluchtpunkt der historischen Darstellung von *Wahnsinn und Gesellschaft*. Foucault schreibt also so etwas wie die ‚Vorgeschichte‘ der zeitgenössischen Situation, die er in *Die wissenschaftliche Forschung und die Psychologie* nur bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts zurückverfolgt; er schreibt „eine Geschichte der Bedingungen der Möglichkeit der Psychologie [...]“<sup>113 114</sup>.

Ebenso wie auch in den vorangegangenen Texten vergisst Foucault dabei nicht die reflexive Dimension seines eigenen Sprechens vom ‚Wahnsinn‘, was dazu führt, dass sich die Problematik vom Inhaltlichen auf das Methodische überträgt: Nicht nur kann die (als *dogmatisch*

---

<sup>110</sup> Foucault, Vorwort, S. 226.

<sup>111</sup> Foucault, Vorwort, S. 226-227.

<sup>112</sup> Foucault, Vorwort, S. 227.

<sup>113</sup> Foucault, Michel: Vorwort, in: Schriften Bd. 1, S. 232.

<sup>114</sup> Dieses Schema wird sich in den kommenden Schriften wiederholen: (1) Entwurf einer irgendwie primordialen Ebene, die konstitutiv oder auch aporetisch sein kann – (2) Explikation einer historischen Genealogie dieser Ebene. Auf die Aufsätze zur Psychologie antwortet *Wahnsinn und Gesellschaft*; auf den Kommentar zu Kants Anthropologie (s. u.) antwortet *Die Ordnung der Dinge*; auf *Die Ordnung des Diskurses* und einige Abschnitte aus der *Archäologie des Wissens* antworten *Überwachen und Strafen* und die Vorlesungen zur Gouvernementalität usw.

konzipierte) Vernunft den Wahnsinn nur von *ihrer* bestimmten Negation her als Unvernunft oder Nicht-Vernunft fassen, sondern auch auf der deskriptiven Ebene der Analyse Foucaults erscheinen die ‚Gesten‘ des Ausschlusses des Wahnsinns, die ihn zugleich reflexiv schon in einer bestimmten Gestalt *einschließen*, nur in einer Reihe voneinander verschiedener Gestalten, von denen keine für sich als die ‚ursprüngliche‘ gelten kann.<sup>115</sup> Foucaults Strategie besteht insofern darin, die den verschiedenen Explikationen des Wahnsinns und den verschiedenen Ausschlussgesten auf verschiedenen theoretischen und praktischen Ebenen jeweils *gemeinsame Struktur*<sup>116</sup> herauszuarbeiten:

„Allein im Akt der Trennung und von ihr her kann man sie als noch nicht getrennte Fülle denken. Die Wahrnehmung, die sie im wilden Zustand zu erfassen versucht, gehört zwangsläufig einer Welt an, die sich ihrer bereits bemächtigt hat. Die Freiheit des Wahnsinns erstreckt sich nur von der Höhe der Festung aus, die ihn gefangenhält. [...] Die Geschichte des Wahnsinns schreiben will also heißen: Eine strukturelle Untersuchung der historischen Gesamtheit – Begriffe, Institutionen, juristische und polizeiliche Maßnahmen, wissenschaftliche Begriffe – durchführen, die einen Wahnsinn gefangenhält, dessen wilder Zustand niemals an sich wiederhergestellt werden kann [...]; sie muss danach streben, den ständigen Austausch [...] zu entdecken, das der Einheit ebenso Sinn gibt wie dem Gegensatz des Sinns und des Sinnlosen.“<sup>117</sup>

Weil auch Foucault noch an die Vernunft – nämlich in der Geschichte, aus der heraus er die verschiedenen ‚Gesten‘ und ‚Gestalten‘ entwirft – gebunden bleibt, gibt er die positivistische und feststellende Sprache explizit auf, zugunsten einer zugleich reflexiv konsistenten und die gesuchte Struktur stets nur anzeigenden, d. h. positiv vor allem: analogisierenden<sup>118</sup>, Darstellung.<sup>119</sup> *Wahnsinn und Gesellschaft* etabliert dabei durchaus so etwas wie ein „histori-

<sup>115</sup> Vgl. Foucault, Michel: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt a. M. 1974, S. 27: „Die Geschichte des Wahnsinns wäre die Geschichte des *Anderen*, dessen, das für eine Zivilisation gleichzeitig innerhalb und außerhalb [!] steht, also auszuschließen ist (um die innere Gefahr zu bannen), aber indem man es einschließt (um seine Andersartigkeit zu reduzieren).“

<sup>116</sup> Bezugspunkte von Foucaults struktureller Analyse in *Wahnsinn und Gesellschaft*, die eben (noch) keine ‚strukturelle‘ Analyse ist, sind nicht Lacan oder Lévi-Strauss, sondern ist der Religionswissenschaftler Georges Dumézil, dem Foucault die Aufenthalte in Uppsala und Warschau verdankt, vgl. Foucault, *Der Wahnsinn existiert nur in einer Gesellschaft*, S. 235: „Wie Dumézil dies für die Mythen tat, habe ich versucht, strukturierte Formen der Erfahrung zu entdecken, deren Schema sich, mit Modifikationen, auf verschiedenen Ebenen wiederfinden lässt...“

<sup>117</sup> Foucault, Vorwort, S. 230. – Vgl. Ders., *Der Wahnsinn existiert nur in einer Gesellschaft*, S. 236: „Den Wahnsinn findet man nicht im Naturzustand. Der Wahnsinn existiert nur in einer Gesellschaft, er existiert nicht außerhalb der Formen der Empfindsamkeit, die ihn isolieren, und der Formen einer Zurückweisung, die ihn ausschließen oder gefangennehmen.“

<sup>118</sup> Vgl. auch Foucaults Zusammenfassung seines Projekts in einem Brief an Stirn Lindroth vom 10.08.1957: „[E]ine Geschichte des *sozialen, moralischen und imaginären* Kontextes, in dem sie [die psychiatrische Wissenschaft] sich entwickelt hat [zu schreiben]. Denn für mich hat es den Anschein, daß es bis zum 19. Jahrhundert, um nicht zu sagen bis heute, kein objektives Wissen vom Wahn gegeben hat, sondern nur die Formulierung einer bestimmten (moralischen, sozialen usw.) Erfahrung von Unvernunft in analogen [!] wissenschaftlichen Begriffen.“ Zit. nach Eribon, Michel Foucault, S. 139-140.

<sup>119</sup> Vgl. Foucault, Vorwort, S. 233: „Es galt, an die Oberfläche der Sprache der Vernunft eine Teilung und eine Auseinandersetzung gelangen zu lassen, die notwendig diesseits davon bleiben müssen, da diese Sprache nur jenseits von ihnen Sinn annimmt.“ Diese ‚Technik‘ des impliziten reflexiven Einbezugs seiner eigenen Darstellungsebene wird Foucault beibehalten; sie trägt immer wieder zu Verwirrungen bei seinen Lesern bei. Aber



sches Werde[n]<sup>120</sup>, verfolgt aber vor allem die einseitige Vertiefung der Trennung von ‚Vernunft‘ und ‚Wahnsinn‘, bis zu dem Punkt, wo der Wahnsinn selbst *nichts* mehr und die Vernunft dagegen *alles* sagt: „Auf der einen Seite völlig ausgeschlossen, auf der anderen völlig objektiviert, wird der Wahnsinn niemals um seiner selbst willen und in einer ihm eigenen Sprache *manifestiert*. Nicht der Widerspruch lebt in ihm, sondern er lebt aufgeteilt in den Ausdrücken des Widerspruchs.“<sup>121</sup> Entsprechend ergibt sich der Fluchtpunkt der modernen Psychologie bzw. Psychopathologie exakt aus dieser Einseitigkeit: „Die Sprache der Psychiatrie, die ein Monolog der Vernunft *über* den Wahnsinn ist, konnte allein auf einem solchen Schweigen errichtet werden.“<sup>122</sup> Der Wahnsinn gewinnt also den Status eines ‚Außen‘, das einzig und allein dazu dient, ein ‚Innen‘, die Immanenzen von ‚Geschichte‘ bzw. ‚Vernunft‘ zu konstituieren.<sup>123</sup> Nicht er, sondern die Vernunft entscheidet, wann er spricht und ob er überhaupt spricht; entsprechend wird er nicht mehr „als Produktionsstätte einer eigenen Welt gesehen, sondern als Abweichung von der einzig herrschenden Normali-

---

auch die vor allem inhaltlich gestalteten Werke, wie z. B. der Kant-Kommentar, zeigen eine hohe Flexibilität in der Analyse auf verschiedenen – gegenständlichen, methodischen, operativen, komparativen – Ebenen. Wer Foucault liest, muss sich auf die Komplexität dieser Ebenenwechsel einlassen; wer ihm eine platte Gegenstandsebene unterstellt, für den bleiben die Darstellungen weitestgehend unverständlich. – Vgl. auch Derrida, *Cogito und die Geschichte des Wahnsinns*, S. 71: „Der Ausdruck ‚den Wahnsinn selbst aussagen‘ ist in sich widersprüchlich. Den Wahnsinn auszusagen, ohne ihn in die Objektivität zu verbannen, heißt ihn sich selbst aussagen zu lassen. Nun ist der Wahnsinn in seinem Wesen das, was man nicht sagt: es ist ‚das Fehlen eines Werkes‘, sagt Foucault auf tiefe Weise.“

<sup>120</sup> Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, S. 163. Vgl. Ders., *Der Wahnsinn existiert nur in einer Gesellschaft*, S. 236: „Ich wollte die Veränderung einer Struktur des Ausschlusses beschreiben.“

<sup>121</sup> Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, S. 166.

<sup>122</sup> Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, S. 8.

<sup>123</sup> Diese Strukturlogik ist bereits früher begegnet, in der Darstellung des Opfers des dogmatischen Täters im Vorgängerband, Kapitelabschnitt 6.3.4: Der dogmatische Täter verabsolutiert seine Sichtweise und verbirgt zugleich die Widersprüchlichkeit seiner Gewalt vor sich, die genau darin besteht, dass er sein Opfer *zu jemand anderem macht*, dem er die eigentliche Verantwortung zuschreibt. Ebenso hier: Das dogmatisierte Selbstverständnis der Vernunft, das tatsächlich – durch den Ausschluss ihrer ‚konstitutiven Selbst-Widersprüchlichkeit‘ (oder eben: Reflexivität) – ein Missverständnis ist, benötigt *ihr Verständnis des Wahnsinns* als Negativfolie und zugleich als Rechtfertigung des eigenen Selbstverständnisses und einer positiven ‚Wahrheit‘ über den Menschen und verbirgt dadurch zugleich das, was der Wahnsinn – würde er von sich selbst her verstanden werden – hinsichtlich der von der Vernunft verdrängten menschlichen Widersprüche sichtbar machen könnte. Weder das Opfer, noch der Wahnsinn werden in ihrem Eigenrecht anerkannt; der Dogmatismus des Täters bzw. der Vernunft erstreckt sich noch auf die Festlegung von Opfer und Wahnsinn, und zwar so, dass im *Vollzug* dieser dogmatischen Gewalt eben *diese* Gewalt vor sich selbst verborgen wird. Vgl. aber zur expliziten Ablehnung einer „Apologie des Wahnsinns an sich“ o. ä. Foucault, *Der Wahnsinn existiert nur in einer Gesellschaft*, S. 237. Vgl. ebd.: „Jede Kultur hat letztlich den Wahnsinn, den sie verdient.“ – Es ist nicht schwer, diese Strukturlogik zu übertragen, z. B. auf den Umgang mit Menschen mit Behinderung, auf die ‚Hilfestellung‘ westlicher Länder zur ‚Förderung‘ der ehemaligen Kolonien, auf den Umgang mit Entwicklungsländern, die nicht wissen, ‚was gut für sie ist‘ oder aber auch auf den Umgang mit intelligenten Tieren (z. B. Delfinen, Menschenaffen, Elefanten) oder mit Menschen, die aus dem ‚normalen‘ System des Arbeitsmarktes herausgefallen sind. Diese Formen des ‚Paternalismus‘ gehorchen alle der erschöpfenden Logik des dogmatischen Exzesses und der nicht mehr abzuschüttelnden Abhängigkeit von einem ‚Paten‘.

tät gewertet.“<sup>124</sup> Er wird auf diese Weise sukzessive durch den dogmatischen Exzess einer Vernunft vergegenständlicht und instrumentalisiert, die – so denkt Foucault – ihre exzessive Selbstsetzung fortlaufend in einer immer engmaschigeren Thematisierung ihres Gegenteils vollzieht, die ihre Auslegung verabsolutiert und damit eine ihr immanente reflexive Notwendigkeit des fortlaufenden Ausschlusses erzeugt, die als solche wieder ausgestaltet, d. h. eingeschlossen werden muss.<sup>125</sup> Der *Ausschluss* des von Foucault anvisierten ‚ursprünglichen‘ Wahnsinns durch eine verabsolutierte, zugleich deskriptive *und* präskriptive Vernunft wandelt sich so in den expliziten *Einschluss* der Formen und Gestalten der ‚Unvernunft‘ – in deren Analyse die Vernunft unaufhörlich sich selbst wiederfindet, an dem sie unaufhörlich ihre Widersprüche mit sich selbst feststellen und auflösen kann, von dem aus sie sich also unaufhörlich in ihrem Anspruch bestätigen kann – aber gerade darin den Wahnsinn immer nur von sich selbst her denkt und damit die ‚genuine Erfahrung‘ des Wahnsinns zum Schweigen verurteilt.<sup>126</sup> „Was den Wahnsinn seit Fontenelle [d. h. seit der französischen Frühaufklärung, D.P.Z.] charakterisiert, ist eine ständige Doppelbeziehung zur Vernunft, die Implikation einer in der Erfahrung mit dem Wahnsinn als Norm gesetzten Vernunft und einer als Erkenntnissubjekt definierten Vernunft.“<sup>127</sup>

Diese Grundfigur einer Asymmetrie, in der die Vernunft immer mehr *ihre eigene Auslegung des Wahnsinns für den Wahnsinn nimmt* und ihn damit in seinem phänomenalen Eigenrecht fast vollständig zum Verschwinden bringt, etabliert Foucault in einer historischen Darstellung verschiedener Erfahrungs- und Theoretisierungsformen des Wahnsinns seit der Renaissance. Sie zeichnet die Bewegung nach, die in der bereits erwähnten aporetischen Zuspitzung in der ihm zeitgenössischen Psychologie bzw. Psychopathologie endet. In den Darstellungen der Erfahrungen des Wahnsinns wird aber auch deutlich, warum Foucault über-

<sup>124</sup> Schneider, Michel Foucault, S. 41. – Das ist immer noch das Motiv eines ‚ursprünglichen‘ Weltentwurfs, das in *Wahnsinn und Gesellschaft* vom Traum auf den Wahnsinn übertragen wird. Noch 1964 parallelisiert Foucault die Kritik an der regressiven Figur von Freud aus der *Einleitung* mit seiner Auseinandersetzung mit dem Wahnsinn, allerdings in Begrifflichkeiten, die an den ‚Strukturalismus‘ von Lacan und Lévi-Strauss erinnern, vgl. Ders., Der Wahnsinn, Abwesenheit eines Werkes, in: Schriften Bd. 1, S. 539-550: 546-547: „Freud hat nicht die verlorene Identität eines Sinns entdeckt; er hat die hereinbrechende Figur eines Signifikanten eingekreist, der *absolut nicht* so ist wie die anderen. [...] Und eben deshalb tauchte der Wahnsinn nicht als die List einer verborgenen Bedeutung auf, sondern als ein ungeheurer Sinnrückhalt. [...] Weit mehr als um einen Vorrat handelt es sich um eine Figur, die den Sinn zurück- und in der Schwebe hält und eine Leere einrichtet, in der allein die noch nicht vollzogene Möglichkeit so zur Vorlage kommt, dass irgendein Sinn sich darin niederlässt [...]“

<sup>125</sup> Foucault trennt hier empirisch, wie schon in den vorangegangenen Aufsätzen, die (auch alltägliche) ‚Erfahrung mit dem Wahnsinn‘, mit dem immer irgendwie umgegangen und der als solcher immer irgendwie beschrieben wird, von der institutionalisierten und professionalisierten ‚Festlegung des Wahnsinns‘, vgl. Ders., Vorwort, S. 224: „Originär ist die Zäsur, die die Distanz zwischen Vernunft und Nicht-Vernunft errichtet; der Zugriff dagegen, den die Vernunft auf die Nicht-Vernunft ausübt, um ihr ihre Wahrheit als Wahnsinn [...] zu entreißen, leitet sich davon ab und ist dem sehr fern.“ D. h. nicht die Explikation des Wahnsinns ist das Problem, sondern seine dogmatische Einordnung in die verschiedenen ‚Raster‘ der Vernunft.

<sup>126</sup> Vgl. Foucault, Wahnsinn und Gesellschaft, S. 181, 204.

<sup>127</sup> Foucault, Wahnsinn und Gesellschaft, S. 178. – Vgl. S. 179: „Von der ersten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts an wird [...] die moralische Negativität nur noch ein und dasselbe sein wie die Positivität dessen, was man von ihm wissen kann [...]“

haupt auf so etwas wie einem ‚ursprünglichen‘ Eigenrecht des Wahnsinns besteht – und inwiefern seine Auffassung der zeitgenössischen Erfahrungen mit dem Wahnsinn daran anschließt.<sup>128</sup>

In der Renaissance ergibt sich, so Foucault, ein doppeltes, zugleich praktisches und ästhetisch-theoretisches, Verhältnis zum Wahnsinn.<sup>129</sup> Das praktische Verhältnis ist geprägt von den mittelalterlichen Ausschlusspraktiken bezüglich epidemischer Krankheiten, allen voran der Lepra: die Leprakranken wurden in einer ebenfalls doppelten Bewegung zugleich aus der Gemeinschaft entfernt und an bestimmten Orten versammelt, den Leprosorien. Im Zuge des Rückgangs der Lepra „hinterläßt [diese] ohne Bestimmung jene niedrigen Orte und jene Riten, die nicht dazu bestimmt waren, sie zu heilen, sondern sie in einer geheiligten Entfernung zu halten, sie – in einer inversen Exaltation – zu bannen.“<sup>130</sup> Diese Struktur des einschließenden Ausschlusses übernimmt nun der Wahnsinn, in dem sukzessive „Arme, Landstreicher, Sträflinge, und ‚verwirrte Köpfe‘ [...] die Rolle [spielen], die einst der Leprakranke innehatte [...]“.<sup>131</sup> In ganz ähnlicher Weise werden nun die Wahnsinnigen aus der Stadt ausgeschlossen, was Foucault in der berühmten literarischen Figur der ‚Narrenschiffe‘ kondensiert: Die Irren werden auf Schiffe verladen, die auf den deutschen Flüssen auf und ab fahren; der Ausschluss organisiert sich als Übergang zwischen der geordneten Welt der Stadt und der unbekannten Welt des Irren: „Der Irre mit seinem Narrenschiff fährt in die andere Welt, und aus der anderen Welt kommt er, wenn er an Land geht.“<sup>132</sup> Der Wahnsinn wird so auf der imaginären Ebene der Literatur explizit mit dem *Woher* und *Wohin* einer zugleich ursprünglichen und uneinholbaren Tiefe verbunden, die sich in der Chiffre des ‚Wassers‘ versammeln.<sup>133</sup> Für Foucault ist das ‚Narrenschiff‘ damit das Schwellenphänomen par excellence: „[D]ie *Liminarsituation* des Irren am Horizont der Sorgen des mittelalterlichen Menschen, die symbolisiert und zugleich realisiert wird durch das ihm eingeräumte Privileg, vor den *Toren* der Stadt *eingeschlossen* zu sein; sein Ausschluß muß ihn einschließen; wenn er kein anderes *Gefängnis* haben kann und soll als die *Schwelle* selbst, hält man ihn auf der Stelle des Überganges fest. Er wird in das Innere des Äußeren gesperrt und umgekehrt.“<sup>134</sup>

---

<sup>128</sup> In späteren Veröffentlichungen und Interviews hat Foucault diese Perspektive immer wieder einer harschen Selbstkritik unterzogen. Vgl. stellvertretend Ders., *Archäologie des Wissens*, S. 29: „Auf allgemeine Art räumte die *Histoire de la folie* einen viel zu beträchtlichen und übrigens ziemlich rätselhaften Teil dem ein, was darin als ‚Erfahrung‘ bezeichnet wurde, wodurch das Buch zeigte, in welchem Maße man noch bereit war, ein anonymes und allgemeines Subjekt der Geschichte zuzugestehen.“

<sup>129</sup> Foucault hält sich stets in diesem Wechsel von institutionalisierten Praktiken und theoretischer oder ästhetischer Konzeptionalisierung auf, um sie sich gegenseitig erhellen zu lassen.

<sup>130</sup> Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, S. 22. – Vgl. ebd. „Das Ausgesetztsein [des Leprakranken, D.P.Z.] ist ihm Rettung. Sein Ausschluß bietet ihm eine andere Form der Kommunion.“

<sup>131</sup> Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, S. 23. – Vgl. S. 22-23: „Die Lepra verschwindet [...], aber die Strukturen bleiben.“

<sup>132</sup> Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, S. 29. – Vgl. ebd. „[W]ie man nicht weiß, wo er landen wird, so weiß man auch nicht, wenn er landet, aus welcher Welt er kommt.“

<sup>133</sup> Vgl. Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, S. 29-31; Ders.: *Das Wasser und der Wahnsinn*, in: *Schriften* Bd. I, S. 365-370.

<sup>134</sup> Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, S. 29. Vgl. ebd.: „Eingeschlossen in das Boot, aus dem es kein Entrinnen gibt, ist der Irre dem tausendarmigen Fluß, dem Meer mit tausend Wegen und jener großen Unsicherheit,

Diesem praktischen Umgang mit dem Wahnsinn, der ihn – durch die Verbannung auf die Schwelle – selbst zu einem Schwellenphänomen macht, entspricht nun ein ästhetisch-theoretisches Verhältnis zum Wahnsinn, das sich zwar zunächst in der Renaissance als allgemeine Faszination und Zunahme der Thematisierung des Wahnsinns in Theaterstücken, literarischen und philosophischen Werken zeigt, das sich aber in Foucaults Darstellung bereits als ein doppeltes Verhältnis von „Drohen und Verlachen, schwindelerregende[r] Unvernunft der Welt und unbedeutende[r] Lächerlichkeit der Menschen“<sup>135</sup> zum Ausdruck bringt. Diese Doppelung gestaltet sich aus zu einer Opposition<sup>136</sup>:

„Auf der einen Seite Bosch, Bruegel, Thierry Bouts, Dürer und das ganze Schweigen der Bilder. Im Raum der reinen Vision entfaltet der Wahnsinn seine Kräfte. Phantasmen und Drohungen, reine Traumerscheinungen und geheimnisvolles Schicksal der Welt – der Wahnsinn besitzt darin eine primitive Kraft der Enthüllung [...]. Diese ganze Verwobenheit der Erscheinung und des Geheimnisses, des unvermittelten Bildes und des unzugänglichen Rätsels entfaltet sich in der Malerei des fünfzehnten Jahrhunderts als *der tragische Wahnsinn der Welt*.

Auf der anderen Seite wird der Wahnsinn mit Brant, Erasmus, mit der ganzen humanistischen Tradition in das Universum der Sprache aufgenommen, wo er sich verfeinert, subtiler wird und zugleich sich selbst entwaffnet. [...] Er kann das letzte Wort *haben*, aber er *ist* niemals das letzte Wort der Wahrheit und der Welt. Die Rede, durch die er gerechtfertigt wird, ist dem *kritischen Bewußtsein des Menschen* verpflichtet.“<sup>137</sup>

Die beiden Seiten dieser vermeintlichen Opposition sind nicht gleich stark: Die ursprüngliche Erfahrung eines ‚tragischen Weltentwurfs‘ – das hier erkennbar das Thema der vorangegangenen Schriften perpetuiert – wird sukzessive durch den ironischen und kritischen Umgang mit dem Wahnsinn zurückgedrängt: „Die Gestalten der kosmischen Vision und die Bewegungen der moralischen Reflexion, das *tragische* Element und das *kritische* Element treiben, indem sie sich immer weiter voneinander entfernen, in die tiefe Einheit des Wahnsinns einen Spalt, der sich nie wieder schließen soll.“<sup>138</sup> – Damit ist die grundlegende Figur<sup>139</sup> von *Wahnsinn und Gesellschaft*, als gleichsam ‚Vorgeschichte‘ der psychologisch-psychopathologischen Aporie, vorgezeichnet: Sukzessive bemächtigt sich die in der frühen Neuzeit sich herausbildende Vernunft der Explikation des Wahnsinns, während dieser zugleich unter diesen Explikationen gleichsam zugedeckt wird: „Die tragische und kosmische

---

die außerhalb alles anderen liegt, ausgeliefert. Er ist Gefangener inmitten der freiesten und offensten aller Straßen, fest angekettet auf der unendlichen Kreuzung.“

<sup>135</sup> Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, S. 31.

<sup>136</sup> Vgl. Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, S. 46.

<sup>137</sup> Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, S. 48.

<sup>138</sup> Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, S. 47. Vgl. S. 49: „Das kritische Bewußtsein des Wahnsinns tritt also unablässig besser ans Licht, während die tragischen Gestalten des Wahnsinns fortschreitend in den Schatten gedrängt werden.“

<sup>139</sup> Vor dem Hintergrund der eher explorativen als narrativen Bewegung von Foucaults ‚Geschichte des Wahnsinns‘ kann durchaus gesagt werden, dass die Darstellung durch diese Figur durchweg organisiert wird: Vereinseitigung der Vernunft – Ausschluss des Wahnsinns als Anderes der Vernunft – Einschluss des Wahnsinns und vollständiger ‚Entzug‘. – Vgl. zu einer Foucault hinsichtlich der historischen Befunde teilweise korrigierenden Darstellung Dörner, Klaus: *Bürger und Irre. Zur Sozialgeschichte und Wissenschaftsgeschichte der Psychiatrie*, Hamburg <sup>2</sup>1999, insb. S. 331-339.

Erfahrung des Wahnsinns wird durch die exklusiven Privilegien eines kritischen Bewußtseins mit einer Maske versehen.“<sup>140</sup> Der Wahnsinn wird zu „eine[r] Bezugsform der Vernunft“, einem Verhältnis, das „bewirkt, daß jede Wahnsinnsform ihre sie beurteilende und meisternde Vernunft findet, jede Vernunft ihren Wahnsinn hat, in dem sie ihre lächerliche Wahrheit findet.“<sup>141</sup>

Das ‚kritische Bewußtsein‘ verabsolutiert sich gegenüber dem ‚tragischen Bewußtsein‘ selbst<sup>142</sup> – genau dadurch wird aber die Verbindung von Wahnsinn und Vernunft, die die Renaissance etabliert hat, gekappt: „Der Wahnsinn befindet sich künftig im Exil. Wenn der *Mensch* immer wahnsinnig sein kann, so kann das *Denken* als Ausübung der Souveränität eines Subjekts [...] nicht wahnsinnig sein. Es ist eine Trennungslinie gezogen worden, die die der Renaissance so vertraute Erfahrung mit einer unvernünftigen Vernunft und einer vernünftigen Unvernunft unmöglich machen wird.“<sup>143</sup> Für diese „Trennungslinie“ wählt Foucault ein Beispiel aus der philosophischen Tradition, welches er allerdings als historische Quelle bestimmter diskursiver Praktiken verortet und dieser Lektürehinsicht jeden philosophischen Gehalt unterordnet.<sup>144</sup> Auf dieses Beispiel muss etwas näher eingegangen werden, weil in ihm die reflexive Problematik seiner These der ‚Ermöglichung der Vernunft‘ durch den Ausschluss des Wahnsinns exemplarisch deutlich wird: In Descartes‘ *Erster Medi-*

---

<sup>140</sup> Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, S. 49. Vgl. ebd.: „Unter dem kritischen Bewußtsein des Wahnsinns und seinen philosophischen oder wissenschaftlichen, moralischen oder medizinischen Formen ist noch immer ein taubes tragisches Bewußtsein wach.“

<sup>141</sup> Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, S. 51.

<sup>142</sup> Vgl. Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, S. 57: „Während der Wahnsinn allmählich an Schlagkraft verliert [...], hat die Vernunft, die ihn umschlossen hat, ihn gleichsam aufgenommen und in sich verpflanzt.“

<sup>143</sup> Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, S. 70-71.

<sup>144</sup> Vgl. Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, S. 69-71. – Mit dieser Vorgehensweise wird sich nicht nur Derrida nicht einverstanden zeigen; auch Henri Gouhier, der Vorsitzende des Prüfungsausschusses von 1961, weist auf Foucaults doppelte Tendenz hin, das historische Material einer philosophischen Auslegung und diese Auslegung dann umgekehrt wieder der Dignität der historischen Positivität zu unterwerfen, also eigene Hinsicht und das Worauf der Hinsicht nicht trennscharf auseinanderzuhalten, vgl. Eribon, Michel Foucault, S. 178-180. – Trotzdem bleibt Foucault insgesamt keineswegs bloß der nietzscheanistischen oder historistischen Perspektive verhaftet, die u. a. auch bei Deleuze oder Serres beliebt ist – und in die er von der Generation auch der deutschen ‚Foucauldianer‘ immer wieder idealisiert (aber zu einseitig) hineingestellt wird –, sondern bildet zu jedem ursprünglich erscheinenden historischen oder diskurspraktischen Horizont – oft jedoch in eher unbekannten Schriften oder in seinen Vorlesungen – eine analytische und oft selbstkritische Gegenperspektive aus. Dieses Mittel der Selbstrelativierung, das durchaus in dem die französische Philosophie insgesamt orientierenden Schema von ‚Genese‘ und ‚Struktur‘ gesehen werden kann, wird in der einseitigen Foucault-Rezeption (basierend auf einigen Vorlagen von Foucault selbst) gerne zum zenon’schen Entwischen der Schildkröte Foucault vor dem akademischen Achilles stilisiert; das verdeckt aber gerade die explikative Kraft, die Foucaults Werk immanent, aus sich selbst heraus für sich selbst entwickeln kann. Die strukturlogische Analyse, der Beizug literarischer Beispiele, die historische Verortung und die hegelianisch-nietzscheanische Genealogieperspektive sowie die Konstatierung ‚anonymer‘ Kräfte der Form, des Begehrens oder des Exzesses gehören – ebenso wie *der Wechsel dieser Perspektiven von Werk zu Werk* – zu dem Foucault zeitgenössischen Entwurf des experimentellen Philosophierens. Sie gehören auch bei Deleuze, Lyotard oder eben auch Derrida dazu, so sehr, dass in diesem *Wechsel* – und nicht in der allzu einfachen (und metaphysischen) wiederholten Bewegung der Konstatierung eines ‚anderen Ursprungs, als alle anderen denken‘ – die eigentliche Innovationskraft dieser Philosophengeneration liegt.

tation hebt Foucault diejenige Passage hervor, in der kurz vor der Radikalisierung des Zweifels von den Sinnestäuschungen zur Annahme des Traumes der Wahnsinn zur Sprache kommt:

„Aber obwohl uns die Sinne zuweilen bei winzigen und weit entfernten Dingen täuschen, so gibt es gleichwohl doch manches andere, an dem schlichtweg nicht gezweifelt werden kann, obwohl es aus ihnen geschöpft wird: wie etwa, daß ich jetzt hier bin, beim Feuer sitze, mit einem Wintermantel bekleidet bin [...]. Mit welcher Begründung nämlich könnte bestritten werden [qua ratione posset negari], daß diese Hände und der gesamte Körper der meinige ist? Es sei denn, ich wollte mich mit ich weiß nicht welchen Kranken [nescio quibus insanis] vergleichen [comparem], deren Gehirne ein solch durchdringender Dampf aus schwarzer Galle zermürbt, daß sie hartnäckig versichern, sie seien Könige, während sie doch ganz arme Schlucker sind, oder in Purpur gewandet, während sie doch nackt sind [...]. Aber das sind Geisteskranke [sed amentes sunt isti], und ich erschiene mir selbst als nicht weniger verrückt [nec minus ipse demens viderer], wenn ich irgendetwas von diesen als Vorbild [exemplum] auf mich übertragen würde.“<sup>145</sup>

Gefragt wird hier nach der ‚ratio ... posset negari‘, nach einem Grund, der eine Verneinung der Sinneswahrnehmung zum Zweck des methodischen Zweifels der *Meditationes* ermöglichen kann. Bevor der Traum als skeptische Annahme installiert wird, verwirft Descartes offenbar die Möglichkeit der Annahme des Wahnsinns als allzu radikal – mehr noch, er leitet diese Annahme von vorneherein nicht als ernstzunehmend ein und schließt damit scheinbar den Wahnsinn ohne jede Prüfung aus: „Der Unterschied zum Wahnsinn ist nicht ausprobiert worden: Er wird festgestellt. Kaum ist die Rede auf die Themen der Verrücktheit gekommen, da bricht auch schon die Unterscheidung wie ein Schrei hervor: *sed amentes sunt isti*.“<sup>146</sup> Foucault bemerkt dabei allerdings auch die reflexive Dimension des ‚ipse ... viderer‘, denn „[e]s wäre wahnsinnig, auf wahnsinnig machen zu wollen (und so verzichte ich darauf) [...]“. <sup>147</sup> Das Setzen des Wahnsinns an die logische Position macht alles andere wahnsinnig – und macht nachträglich auch noch diese Setzung zum Gegenstand der fundamentalen Unsicherheit des Wahnsinns. Sein Ausschluss wird außerdem auf das hypostasierte ‚cartesianische Subjekt‘ übertragen, so dass „[e]s [...] eine [...] dem denkenden Subjekt essentielle [!] Unmöglichkeit [ist], verrückt zu sein.“<sup>148</sup> Der Wahnsinn, so Foucault, wird von Descartes‘ „zweifelndem Subjekt ausgeschlossen“<sup>149</sup>, „damit es sich als zweifelndes Sub-

---

<sup>145</sup> AT VII, 18-19.

<sup>146</sup> Foucault, Michel: Mein Körper, dieses Papier, dieses Feuer, in: Schriften Bd. 2, S. 300-331: 309. – Vgl. insgesamt die detaillierte (und mehrfach wiederholte) Aufschlüsselung des Verhältnisses von ‚Traum‘ und ‚Wahnsinn‘, das Foucault bis in die logischen Verhältnisse der operativen Begriffe und die funktionale Ökonomie der Textgattung ‚Meditation‘ hinein verfolgt (mit ein paar zu starken Annahmen, die vor allem den implizit dialogischen Charakter der *Meditationes* verdecken) in Ders., Mein Körper, dieses Papier, dieses Feuer, S. 302-312, 315-322.

<sup>147</sup> Foucault, Mein Körper, dieses Papier, dieses Feuer, S. 310.

<sup>148</sup> Foucault, Wahnsinn und Gesellschaft, S. 69.

<sup>149</sup> Ebd. – Foucaults Descartes-Auslegung ist auch deswegen nicht von vornherein unkritisch zu begegnen, weil sie zu einer – in reflexivitätslogischer Hinsicht – hochinteressanten Diskussion mit Derrida führt, vgl. Derrida, Cogito und die Geschichte des Wahnsinns; Ders.: ‚Gerechtsein gegenüber Freud‘. Die Geschichte des Wahnsinns im Zeitalter der Psychoanalyse, in: Ders.: Vergessen wir nicht – die Psychoanalyse!, Frankfurt a. M. 1998, S. 59-127. Vgl. Foucault: Erwiderung auf Derrida, in: Schriften Bd. 2, S. 347-367; Ders., Mein Körper, dieses Papier, dieses Feuer (wie Anm. 146). Vgl. ausführlich dazu Anhang 1.

jekt qualifizieren kann<sup>150</sup>. – Offensichtlich ermöglicht Descartes‘ Bezug auf den Wahnsinn zugleich eine reflexive *und* eine exkludierende Funktion, wobei Foucault allerdings vor allem auf letztere Wert legt: „Es wäre ungereimt anzunehmen, daß man ungereimt sei. Als Erfahrung des Denkens impliziert sich der Wahnsinn selber und schließt sich folglich selber aus dem Plan aus. So ist die Gefahr des Wahnsinns aus der Übung der Vernunft verschwunden.“<sup>151</sup> Mit giftiger Ironie stellt er fest, es wäre wohl „Wahnsinn, wenn man auch nur versuchen würde, es auszuprobieren, wenn man diesen ganzen Wahn nachahmen und mit den Wahnsinnigen, wie die Wahnsinnigen auf wahnsinnig machen wollte. [...] [V]errückt ist allein [schon] der Vorsatz, sie nachahmen zu wollen. Die Verrücktheit hängt direkt an der Idee, man könne es ausprobieren; und genau deshalb geht die Probe fehl und wird durch die bloße Feststellung eines Unterschiedes ersetzt.“<sup>152</sup> – Philosophisch liegt hier allerdings eine Gemengelage von zwei verschiedenen Perspektiven vor: Der Wahnsinn stellt bei Descartes zunächst die *Chiffre* dar für den *a priori als wahr gesetzten Widerspruch*. Dessen Problematik ist wohl bekannt: Wenn ich annehme, dass ich wahnsinnig bin (oder dass nichts oder nie etwas wahr oder gültig sein kann), dann folgt daraus, dass auch diese Annahme nicht mehr aufrechterhalten werden kann.<sup>153</sup> Die Struktur, die hier – und zwar aus guten logischen Gründen – ausgeschlossen wird, ist der *performative Widerspruch*: Die Behauptung der Wahrheit des Widerspruchs in Bezug auf jeden möglichen Bezug führt zum *ex falso quodlibet sequitur*. Deswegen kann man die Beispiele für den Wahnsinn, die Descartes gibt – die armen Schlucker, die sich für Könige halten, die Nackten, die glauben, sie hätten Kleider an, die glauben, ihr Kopf sei aus Ton oder ihr Körper aus Glas – auch einfach als Beispiele für diesen auszuschließenden expliziten Widerspruch lesen, wie sie seit Parmenides in der Philosophie Gang und Gäbe sind. – Umgekehrt verliert Foucaults Analyse dadurch aber kaum ihre Kraft: Hinsichtlich des Inhalts ist erstens auf die Belegung des *innerphilosophisch* auszuschließenden Widerspruchs mit der Thematik des Wahnsinns hinzuweisen: der ausgeschlossene Widerspruch wäre das Vehikel des *Ausschlusses* des Wahnsinns und umgekehrt der Ausschluss des Wahnsinns damit in der Tat *konstitutiv* für die vernünftige Argumentation, allerdings nur *insofern* der Wahnsinn hier *für* den auszuschließenden a priori wahren Widerspruch *steht*. Foucaults Analyse wäre dahingehend zu modifizieren, dass die philosophische Argumentation, die seit der Antike den Ausschluss des performativen Widerspruchs praktiziert, dies in der französischen Klassik *vermittels des Wahnsinns* tut – und damit, ganz Foucaults gesamter Analyse in *Wahnsinn und Gesellschaft* entsprechend – durch die Hypostasierung des Erkenntnissubjekts auch diesen Widerspruch hypostasiert – *in Gestalt des Wahnsinns*. Darin liegt eigentlich der Sinn vom Wahnsinn als klassische Unvernunft: Der Wahnsinn ist von der *Übertragung* des logischen Ausschlusses auf die psy-

<sup>150</sup> Foucault, *Mein Körper, dieses Papier, dieses Feuer*, S. 314.

<sup>151</sup> Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, S. 70.

<sup>152</sup> Foucault, *Mein Körper, dieses Papier, dieses Feuer*, S. 309.

<sup>153</sup> Vgl. Perler, Dominik: *Zweifel und Gewissheit. Skeptische Debatten im Mittelalter*, Frankfurt a. M. 2006, S. 17-18, der darauf hinweist, dass die Täuschungsszenarien, die Descartes entwickelt, sich bis auf Augustinus und Cicero zurückführen lassen. Schon bei Cicero, *Academica* II, 52-54, wird die täuschende *Ähnlichkeit* des Traumes mit der Realität gegen die *von sich her widersprüchliche* Wahrnehmung der ‚insanii‘ abgesetzt, in eben jener Differenz, die Foucault so eloquent gegen Derrida zur Begründung seiner These vorbringt.

chologisch ausgelegte Symptomatik her das Gegenteil der Vernunft. Wenn der Ausschluss den Widerspruch betrifft, so ist an dieser Stelle aber noch einmal an die im ersten Band diskutierte Amphibolie in der Beurteilung des performativen Widerspruches zu erinnern: ‚I can’t say cake‘ ist nicht von vorneherein nur inkonsistent – es kann ebenso, auf grausamere Weise, reflexiv konsistent sein. Analog dazu ergibt sich also in der reflexiven Matrix von Foucaults historischer Darstellung eine tiefe Konsequenz: Wird die Klassik den performativen Widerspruch einfach ausschließen, so wird die Moderne – reflexiv aufmerksamer – die Möglichkeit bemerken, dass die Symptomatik selbst, das widersprüchliche oder anormale Verhalten des Patienten durch dessen eigene Tätigkeit, die ‚Wahrheit‘ dieser Tätigkeit zugleich verbirgt und anzeigt. Das ist – wie oben dargestellt – wieder das reflexive Motiv der ‚freudianischen‘ Psychologie: Die Symptomatik verweist auf ihren ‚Ursprung‘, der sich genau in dieser Symptomatik entzieht (oder sich in sie hinein entfaltet). Doch das greift Foucaults Darstellung schon weit vor.

Auf der praktischen Ebene wird die Trennung von Vernunft und Wahnsinn ab der Mitte des 17. Jahrhunderts<sup>154</sup> nämlich zunächst eingeleitet durch „[d]ie große Gefangenschaft“, wie der Titel des 2. Kapitels von *Wahnsinn und Gesellschaft* lautet. Die Wahnsinnigen werden unterschiedslos mit Landstreichern und Verbrechern eingekerkert und aus der vernünftigen Welteinrichtung verbannt.<sup>155</sup> Zugleich mit dieser Verbannung verbindet sich die frühneuzeitliche Arbeitsethik mit den bestehenden Motivlagen der moralischen Instrumentalisierung des Wahnsinns.<sup>156</sup> In ganz Frankreich werden – ausgehend von dem Vorbild des Hôpital général in Paris – überall Internierungseinrichtungen gegründet (parallel dazu ‚workhouses‘ in England) und die jeweiligen Direktoren mit außerordentlichen Befugnissen ausgestattet: „[D]as Hôpital général ist keine medizinische Einrichtung. Eher ist es eine halbjuristische Struktur, eine Art administrative Einheit, die neben den bereits konstituierten Gewalten und neben den Gerichten entscheidet, richtet und exekutiert.“<sup>157</sup> Aufgabe der Internierungsanstalten ist es, „‚Müßiggang als Quell jedlicher Unordnung‘ zu verhindern.“<sup>158</sup> Als Ausgangspunkt dieser Entwicklung macht Foucault die Situation in Europa von der Mitte des 16. bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts aus: „Die Religionskriege vervielfa-

<sup>154</sup> Foucault nennt die Gründung des Hôpital général in Paris 1654 als „Markstein“ der Veränderung im institutionalisierten Umgang mit dem Wahnsinn, vgl. Ders., *Wahnsinn und Gesellschaft*, S. 71.

<sup>155</sup> Die ‚Internierung‘ entspricht zugleich einer zunehmenden Rationalisierung und Ökonomisierung der Gesellschaft, vgl. Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, S. 97: „Die Internierung ist eine dem siebzehnten Jahrhundert eigene institutionelle Errungenschaft. Sie nimmt sofort einen Umfang an, der ihr keine gemeinsame Dimension mit der Unterbringung in Gefängnissen läßt, wie man sie im Mittelalter kannte. Als Maßnahme der Ökonomie und sozialer Vorsicht hat sie den Wert einer wirklichen Erfindung. Aber in der Geschichte der Unvernunft bezeichnet sie ein entscheidendes Ereignis: den Augenblick, in dem der Wahnsinn am sozialen Horizont der Armut, der Arbeitsunfähigkeit und der Unmöglichkeit, sich in einer Gruppe zu integrieren, wahrgenommen wird; den Augenblick, in dem er sich in die Probleme der Gemeinschaft zu verflechten beginnt. Die neuen Bedeutungen, die man der Armut gibt, die Wichtigkeit, die man der Verpflichtung zu arbeiten beimißt, und die ganzen ethischen Werte, die mit der Arbeit verbunden sind, determinieren von fern die Erfahrung, die man mit dem Wahnsinn macht, und verändern seinen Sinn.“

<sup>156</sup> Vgl. Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, S. 97-98, 129-153.

<sup>157</sup> Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, S. 72.

<sup>158</sup> Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, S. 81.



chen [die] [...] verdächtige Menge, in der sich von ihrem Land vertriebene Bauern, entlassene Soldaten oder Deserteure, Arbeitslose, arme Studenten und Kranke befinden.“<sup>159</sup> Diese überzähligen Menschen werden aber nicht einfach so weggesperrt, sondern „zwischen [ihnen] [...] und der Gesellschaft [ergibt sich] ein System von Verpflichtungen: [sie haben] [...] einen Anspruch, ernährt zu werden, [müssen] [...] aber den physischen und moralischen Zwang der Internierung auf sich nehmen.“<sup>160</sup> Auf dieser untersten Ebene etabliert sich so ein System organisierter Zwangsarbeit, das auf einer Art aufgezwungenen Minimalkonsens zwischen dem Arbeitslosen und der Gesellschaft beruht. Außerhalb der wirtschaftlichen Krisenzeiten gewinnen die Internierungsanstalten daher „einen anderen Sinn. Ihre repressive Funktion wird durch eine neue Nützlichkeit ergänzt. Es geht [...] darum, den Eingesperrten Arbeit zu geben und sie so in den Dienst der allgemeinen Prosperität zu stellen.“<sup>161</sup> Die mit dieser Konzentration auf Arbeit als ‚Dienst an der Gesellschaft‘ verbundene Moralisierung ermöglicht dabei zugleich auf der Gegenseite, so Foucault, die Konstitution der bürgerlichen Moralvorstellungen:

„In gewissem Sinne schließen die Mauern der Internierungshäuser das Negativ dieser moralischen Gesellschaft ein, von der das bürgerliche Bewußtsein im siebzehnten Jahrhundert zu träumen anfängt: eine moralische Gemeinschaft, die jenen vorbehalten bleibt, die sich von Anbeginn ihr unterwerfen [...]. Im Schatten der bürgerlichen Gemeinschaft entsteht diese eigenartige Republik des Guten, das man gewaltsam all denen auferlegt, die man verdächtigt, dem Bösen anzugehören.“<sup>162</sup>

Diese rigide Moralisierung sorgt nun allerdings zunächst auch dafür, dass die Wahnsinnigen, weil sie arbeitsunfähig sind, sich gegen die gesellschaftliche Ordnung gleichsam versündigen. Der Wahnsinn wird „durch eine ethische Verurteilung des Müßigganges und in

---

<sup>159</sup> Ebd. – Vgl. S. 83: „Sie [die Internierung] ist eine der Antworten, die man im siebzehnten Jahrhundert einer ökonomischen Krise gibt, die ganz Europa trifft [...].“

<sup>160</sup> Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, S. 82.

<sup>161</sup> Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, S. 85. – Vgl. ebd.: „[B]illige Arbeitskräfte in den Zeiten der Vollbeschäftigung und der hohen Löhne; in Zeiten der Arbeitslosigkeit jedoch Resorption der Müßiggänger und Schutz der Gesellschaft gegen Agitation und Aufstände.“

<sup>162</sup> Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, S. 94. – Hier ist deutlicher als an anderen Stellen der Bezug zu Nietzsche sichtbar, dessen Denken Foucault auch im Vorwort von *Wahnsinn und Gesellschaft* als „tragische Struktur“ anspricht: Gerade das Scheitern der Verabsolutierung des *Guten*, die zum dogmatischen Ausschluss des *vom Guten aus Bösen* führt, ist die Grundlage des 19. Jahrhunderts, des regressiven anthropologischen Selbstverhältnisses, das aber nicht – wie in Nietzsches *Lenzer-Heide-Fragment* – in eine Bejahung des bestimmenden und zugleich jede (auch eigene) Bestimmung ermöglichenden Willens zur Macht gipfelt, sondern in dem metaphysisch verzweifelten Versuch, den ‚Ursprung‘ doch noch irgendwie einzuholen – in Nietzsches Terminologie: den Willen zum Wissen auch noch im Zeitalter des Nihilismus aufrecht zu erhalten. Der Wille zur Macht nivelliert damit fortlaufend in immer neuen Versuchen, sich des ‚Alles‘ zu bemächtigen – was exakt dem Ausgangspunkt von Foucaults Analysen zur Macht ab 1970 entspricht. Der begrifflichen Auflösung der impliziten Reflexivität, des dogmatischen Exzesses des Nihilismus, in den poetischen Prozess bei Nietzsche stellt Foucault die realiter *immer noch* implizit reflexiven Strukturen der Psychoanalyse, der Anthropologie und dann – allgemeiner – der Disziplinierung und der Regierung gegenüber – und zeigt so die *verpasste Aufklärung* an, die sich ausgehend von einer vermeintlichen De-Totalisierung im 18. und 19. Jahrhundert nicht in eine Differenzierung und Partikularisierung, sondern in eine *Mannigfaltigkeit von Totalisierungen* aufgespalten hat, die ihren eigenen Widerspruch zum Anlass ihrer fortlaufenden Reaktualisierung nimmt.

einer sozialen Immanenz [!], die durch die Gemeinsamkeit der Arbeit garantiert ist, perzipiert.“<sup>163</sup> Der Wahnsinnige wird eingeschlossen und so aus der Immanenz der Vernunft ausgeschlossen, die sich dennoch weiterhin auch *von diesem Ausschluss her* selbst versteht. Die verschiedenen Bezüge dieses Ausschlusses sedimentieren mit der Zeit in verschiedene Aspekte des Ausgeschlossenen, die seine epistemologische Wiederentdeckung im 18. Jahrhundert vorbereiten.

So bilden sich, relativ gleichzeitig mit der Internierungspraxis, auf der theoretischen Seite vier grundlegende<sup>164</sup> Formen des Bezugs auf den Wahnsinn aus.<sup>165</sup> Sie organisieren die Ausschließung und ermöglichen zugleich ihre moralische (und bald darauf auch juristische) Rechtfertigung und begleiten schließlich die sich daraus ergebende professionelle Beurteilung des Wahnsinns im klassischen Zeitalter: (1) Die kritische Instrumentalisierung des Wahnsinns in der humanistischen Moral wird zu einem moralischen Bewusstsein des Wahnsinns als Verfehlung der *sich selbst* verabsolutierenden Vernunft: „es *definiert* nicht, sondern *denunziert*.“<sup>166</sup> (2) Der absolute Ausschluss des Wahnsinns gerinnt zu einem dogmatischen Bewusstsein einer *symmetrischen* ‚Wahl‘ für oder gegen die Gemeinschaft, das sich operational betrachtet in einem explizit *asymmetrischen* Verhältnis des Ausschlusses äußert:<sup>167</sup> „Diese Wahl ist [...] eine falsche Wahl, denn allein die zur Gruppe Gehörigen haben das Recht, diejenigen zu bezeichnen, die außerhalb befindlich betrachtet und beschuldigt werden, diese Wahl getroffen zu haben.“<sup>168</sup> (3) Die konstitutive Moralisierung und der konstitutive Ausschluss, beides Umgangsweisen der negativen Festlegung, werden begleitet von einem darauf aufbauenden „*enunziative[n] Bewußtsein vom Wahnsinn*“, das diesen auf

---

<sup>163</sup> Foucault, Wahnsinn und Gesellschaft, S. 92. Vgl. ebd.: „Wenn es im klassischen Wahnsinn etwas gibt, das von *woanders* oder *etwas anderem* spricht, dann nicht, weil der Irre aus einem anderen Himmel, dem der Wahnsinnigen, kommt [...] sondern weil er von sich aus [!] die Grenzen der bürgerlichen Ordnung überschreitet und sich über deren Ethik geheiligte Schwellen hinauswagt.“

<sup>164</sup> Vgl. Foucault, Wahnsinn und Gesellschaft, S. 163: „Seit mit der Renaissance die tragische Erfahrung des Wahnsinnigen verschwunden ist, impliziert jede historische Gestalt des Wahnsinns die Gleichzeitigkeit dieser vier Bewußtseinsformen [...]“

<sup>165</sup> Im klassischen Zeitalter wird der Wahnsinnige mitnichten nur weggesperrt und sich selbst überlassen, wie Foucault an verschiedenen Stellen immer wieder deutlich macht; vielmehr ist es an dieser Stelle gerade die *Spannung* zwischen der absolut ausschließenden Internierungspraxis und der zugleich bestehenden *theoretischen* Auseinandersetzung mit verschiedenen Formen des Wahnsinns – so reduziert sie auch sind –, die Foucault hier interessiert. Das Gemeinsame von Theorie und Praxis im klassischen Zeitalter sieht Foucault etwa in „Koinzidenzen“ und „Analogien der Struktur“: „Was wir auf der einen Seite als Ereignis beschrieben haben, werden wir auf der anderen Seite als Form begrifflicher Entwicklung wiederfinden.“ Vgl. Ders., Wahnsinn und Gesellschaft, S. 167 und die reiche Phänomenologie des Wahnsinns im klassischen Zeitalter S. 170-307. – Vgl. zur historischen Relativierung der logischen Ausschlussfigur bei Foucault S. 80, 91, 100, 102, 126 und 165; vgl. dagegen aber auch S. 104-105. Gerade hier wird deutlich, wie sehr die Logik der Darstellung Foucaults reflexivem Interesse folgt, was auch Dörner bemerkt, vgl. Ders., Bürger und Irre, S. 76, 336.

<sup>166</sup> Foucault, Wahnsinn und Gesellschaft, S. 158.

<sup>167</sup> Vgl. Foucault, Wahnsinn und Gesellschaft, S. 159: „Sie drängt sich als konkrete Realität auf, weil sie in der Existenz und in den Normen einer Gruppe gegeben ist; darüber hinaus drängt sie sich als unvermeidliche Wahl auf, weil man auf einer der beiden Seiten stehen muß, entweder innerhalb oder außerhalb der Gruppe.“

<sup>168</sup> Ebd.

der „Ebene des Seins“<sup>169</sup> *dogmatisch* festlegt (worin sich bereits – in der Logik dieser Genealogie – der medizinische Umgang mit der Krankheit ankündigt): „Der Wahnsinn wird nur in dem Maße in einer unwiderlegbaren Evidenz präsent und bezeichnet sein, wie das Bewußtsein, dem er gegenwärtig ist, ihn bereits [!] zurückgewiesen hat [...]. Das Bewußtsein vom Wahnsinn besteht nur auf dem Hintergrund des Bewußtseins, nicht wahnsinnig zu sein.“<sup>170</sup>

(4) Der lange bloß festgelegte und dann ausgeschlossene Wahnsinn<sup>171</sup> wird schließlich einem „*analytische[n] Bewußtsein vom Wahnsinn*“ unterworfen, das „ein voll entfaltetes Bewußtsein seiner Formen, Phänomene, Erscheinungsweisen“<sup>172</sup> ist. Dieses analytische Bewußtsein differenziert sich weiter aus und bildet schließlich die Folie für den humanwissenschaftlichen – psychopathologischen und medizinischen – Umgang mit dem Wahnsinn seit dem 19. Jahrhundert.<sup>173</sup> Die Mannigfaltigkeit seiner diesbezüglichen Phänomenologie verhindert dabei zugleich einen originären Zugang zu ihm: „Auf der einen Seite völlig ausgeschlossen, auf der anderen völlig objektiviert, wird der Wahnsinn niemals um seiner selbst willen und in einer ihm eigenen Sprache *manifestiert*. Nicht der Widerspruch lebt in ihm, sondern er lebt aufgeteilt in den Ausdrücken des Widerspruches.“<sup>174</sup>

Der vollständig objektivierter Wahnsinn, der zu einer Krankheit unter anderen gemacht wird, verliert in der sich dogmatisch schließenden Vernunft jegliches Eigenrecht – er wird von einer Gegengestalt der Vernunft zu einer ihrer Formen gemacht: „Der Irre [...] erscheint nur in einer punktuellen Existenz – zugleich als eine individuelle und anonyme Art des Wahnsinns, in der er sich ohne die Gefahr des Irrtums bezeichnet, die aber, einmal bemerkt, sogleich verschwindet. Der Wahnsinn ist unendlich zurückgezogen, eine ferne Essenz [...]“.<sup>175</sup> Die Praktiken des Ausschlusses, die das 17. Jahrhundert geprägt hatten, nehmen

---

<sup>169</sup> Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, S. 160.

<sup>170</sup> Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, S. 161. – Vgl. S. 179: „Von der ersten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts an wird [...] die moralische Negativität des Irren nur noch ein und dasselbe sein wie die Positivität dessen, was man von ihm wissen kann [...]“.

<sup>171</sup> Vgl. Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, S. 459: „In der klassischen Internierung war die Unvernunft im strengen Sinne des Wortes zum Schweigen gebracht worden. Von alledem, was sie solange gewesen ist, wissen wir außer einigen rätselhaften Zeichen, die sie in den Registern der Internierungshäuser bezeichnen, nichts. Ihre konkreten Gestalten, ihre Sprache und das Anwachsen jener delirierenden Existenzen sind wahrscheinlich für uns verloren.“

<sup>172</sup> Vgl. Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, S. 161.

<sup>173</sup> Vgl. Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, S. 163: „Wenn man eine lange Chronologie annähme, könnte man wahrscheinlich von der Renaissance bis heute eine Bewegung breiten Ausmaßes auffinden, in der die Erfahrung mit dem Wahnsinn sich von kritischen Formen des Bewußtseins bis zu analytischen verschoben hat.“

<sup>174</sup> Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, S. 166. – Die strukturlogische Ähnlichkeit zur ‚ursprünglichen Form der Existenz‘ und zur Definition des Pathologischen als ‚Widerspruch des Menschen mit sich selbst‘ bleibt auch in *Wahnsinn und Gesellschaft* erhalten, vgl. ebd.: „Das Wissen vom Wahnsinn wird in einem Corpus medizinischer Kenntnisse seinen Platz haben, in dem es ein Kapitel unter anderen ist, ohne daß irgend etwas die besondere Existenzform des Wahnsinns in der Welt bezeichnet [...]. [...] [K]raft dieser Zerrissenheit war es nicht möglich, sich des Wahnsinns als eines einzigen Punktes bewußt zu werden, in dem als gleichzeitig imaginärem und realem Brennpunkt sich die Fragen reflektieren würden, die der Mensch sich über sich selbst stellt.“

<sup>175</sup> Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, S. 175.

ihren Bezug auf den Wahnsinn für diesen selbst. Die Vernunft *schließt* sich endgültig in ihrem dogmatischen Exzess: „Gegenüber der Vernunft ist der Wahnsinn von doppelter Art; er ist zugleich *auf der anderen Seite* und *unter ihrem Blick*. Auf der anderen Seite heißt: der Wahnsinn ist unmittelbarer Unterschied, reine Negativität, die sich als Nicht-Sein in der unabweisbaren Evidenz ankündigt; er ist totale Vernunftlosigkeit, die man sofort als solche auf dem Hintergrund der *Strukturen des Vernünftigen* wahrnimmt.“<sup>176</sup> Die Definition des Wahnsinns wird nicht mehr durch einen einseitigen Ausschluss, sondern durch einen einseitigen Einschluss ermöglicht; die Verobjektivierung schließt den Wahnsinn endgültig in die Vernunft ein:

„Infolgedessen wird die alte, einfache Opposition der Vernunftkräfte und [...] des Wahnsinns durch eine komplexere und weniger greifbare Opposition ersetzt; der Wahnsinn ist das Fehlen der Vernunft, aber ein Fehlen, das positive Gestalt annimmt in einer Quasikonformität, in einer täuschenden Ähnlichkeit, ohne daß er jedoch zu täuschen vermag. Der Irre weicht von der Vernunft ab, aber indem er Bilder, Glaubensvorstellungen, Überlegungen ins Spiel bringt, die man genauso beim Vernunftmenschen wiederfindet. Der Irre kann also nicht für sich wahnsinnig sein, sondern nur in den Augen eines Dritten, der allein die Vernunfttrübung von der Vernunft zu unterscheiden vermag.“<sup>177</sup>

Dieses Verhältnis ist so „das erste und offenbarste der Paradoxa der Unvernunft: eine unmittelbare Opposition zur Vernunft, die nur die Vernunft zum Inhalt haben kann.“<sup>178</sup> – Die reflexive Bewegung ist deutlich: Die dogmatisch exzessive Vernunft ist auf den Wahnsinn als ihr Anderes angewiesen, aber immer nur so, dass der Wahnsinn nicht mehr von sich her, sondern nur noch von der Vernunft her erscheint. Er ist vom ‚Anderssein‘ ins ‚Falschsein‘ oder ‚Fehlerhaftsein‘ eingerückt; die Welt, die er entwirft, ergibt sich nicht mehr als *seine* Welt, sondern nur noch als Ansammlung von Symptomen in der Welt der Vernunft.<sup>179</sup>

Das Verhältnis der Vernunft zum Wahnsinn ändert sich auch dann nicht, als am Ende des 18. Jahrhunderts die Wahnsinnigen aus dem Kerker befreit und in Krankenhäuser und Asyle überführt werden.<sup>180</sup> Die wesentliche Verbesserung der Situation der Wahnsinnigen geht einher mit einer Instrumentalisierung des Wahnsinns für die anthropologische Wahrheitsuche, die ganz auf die Psychologie und ihre ‚freudianische‘ Struktur der Erschließung eines anthropologischen ‚Ursprungs‘ zuläuft. Die ‚Rückgewinnung‘ des Wahnsinns und seiner Phänomenologie in die medizinische und psychologische Vernunft setzt den absoluten Ausschluss der Klassik voraus; im 18. Jahrhundert ist der Wahnsinn zwar immer noch „das Fehlen der Vernunft“, nun „aber ein Fehlen, das positive Gestalt annimmt [...]“. Der Irre kann

---

<sup>176</sup> Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, S. 177. Vgl. auch S. 177-178: „In seiner Besonderheit entfaltet er [der Wahnsinn] sich für eine Vernunft, die nicht Beziehungspunkt, sondern Urteilsprinzip ist; damit ist der Wahnsinn von den *Strukturen des Rationalen* erfaßt. Was den Wahnsinn seit Fontenelle charakterisiert, ist eine ständige [!] Doppelbeziehung zur Vernunft, die Implikation einer in der Erfahrung mit dem Wahnsinn als Norm gesetzten Vernunft und einer als Erkenntnissubjekt definierten Vernunft.“

<sup>177</sup> Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, S. 180.

<sup>178</sup> Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, S. 181.

<sup>179</sup> Vgl. Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, S. 399: „Die Unvernunft [das ‚sich Entziehende‘, D.P.Z.] wird zu einer immer einfacheren Faszination, der Wahnsinn installiert sich dagegen als Objekt der Wahrnehmung.“

<sup>180</sup> Vgl. Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, S. 482ff.

also nicht für sich selbst wahnsinnig sein, sondern nur in den Augen eines Dritten, der allein die Vernunfttrübung von der Vernunft zu unterscheiden vermag.“<sup>181</sup> Die Vernunft erkennt sich, fortlaufend ihrem Willen zum Wissen folgend, „selbst im rationalen Inhalt jeden Wahnsinns [...] als [...] Natur, Rede, schließlich als *Vernunft* des Wahnsinns [...]“.<sup>182</sup> Der Wahnsinn wird zu einer reflexiven Ressource der Vernunft, in der sie ihre eigene Dialektik (vgl. oben: den Widerspruch des Menschen mit sich selbst) zu reflektieren vermag: „Der Wahnsinn besitzt jetzt eine anthropologische Sprache, durch die er gleichzeitig in einem doppeldeutigen Moment, aus dem er für die moderne Welt seine beunruhigenden Kräfte bezieht, die Wahrheit des Menschen und den Verlust jener Wahrheit und infolgedessen *die Wahrheit jener Wahrheit* anvisiert.“<sup>183</sup> In dieser Selbsterfahrung der Vernunft mit sich selbst – die zugleich ihre Krise ist – eröffnet sich im Übergang zum 19. Jahrhundert die Literatur als gleichsam paralleler Ausdruck des Wahnsinns in der Sprache: Die ‚leere Stelle‘ des Wahnsinns, der wissenschaftlich erst im Ausschluss und dann in seinem ‚Entzug‘, in seine Phänomene und in seine Symptome, erscheint, gewinnt eine *poietische* Funktion – was genau diejenige reflexive Umkehrung thematisiert, mit der Foucaults Werk in der *Einleitung* zu Binswanger anhebt, nur dass diese nun eingebettet ist in den genealogischen Kontext einer ‚Geschichte des Wahnsinns‘:

„Was der Wahnsinn über sich selbst sagt, ist für das Denken und die Poesie am Anfang des neunzehnten Jahrhunderts das, was der Traum in der Unordnung seiner Bilder ebenfalls ausspricht: eine Wahrheit über den Menschen, die sehr archaisch und sehr nahe, sehr schweigend und sehr bedrohlich ist; eine Wahrheit unterhalb jeder Wahrheit, der Entstehung der Subjektivität äußerst benachbart [...]; eine Wahrheit, die der völlige Rückzug der Individualität der Menschen und die inchoative Form des Kosmos ist.“<sup>184</sup>

Die „inchoative Form des Kosmos“ – von ‚inchoare‘, ‚beginnend‘ also die ‚beginnende Form des Kosmos‘, die *Herstellung von ‚Welt‘ in der Bewegung des Entwurfs* – wird von der Literatur und der Lyrik im Thema des Wahnsinns entdeckt, als „Wahrheit unterhalb der Wahrheit“, aber „der Entstehung der Subjektivität äußerst benachbart“. Foucault verbindet diese Auslegung des Wahnsinns explizit mit „einer Lyrik des Verlangens und [...] [der] Möglichkeit einer Poesie der Welt [...]“<sup>185</sup> – so „entsteht [die Sprache des Wahnsinns] von neuem, aber als lyrischer Ausbruch.“<sup>186</sup> Die Literatur übernimmt die expressive Funktion, die die Wissenschaft im 19. Jahrhundert verloren hat; in dem Widerspruch, der sich zwischen ihnen einrichtet – auf der einen Seite die fortlaufende *Explikation* des Wahnsinns in der Figuration des sich entziehenden ‚Ursprungs‘, auf der anderen Seite die fortlaufende *Verobjektivierung* des Wahnsinns in der medizinischen Praxis – richtet sich genau dasjenige Verhältnis ein, das Foucault in seinen Aufsätzen zur Psychologie thematisiert hat. Am Ende der ‚Geschichte

<sup>181</sup> Foucault, Wahnsinn und Gesellschaft, S. 180.

<sup>182</sup> Foucault, Wahnsinn und Gesellschaft, S. 181. – Vgl. ebd. „In diesem Sinne kann der Irre völlig von der Vernunft eingeschlossen und bewältigt werden, weil sie ihn insgeheim bewohnt [...]; wenn sie ihn im Griff hat, dann von außerhalb: wie ein *Objekt*.“

<sup>183</sup> Foucault, Wahnsinn und Gesellschaft, S. 543.

<sup>184</sup> Foucault, Wahnsinn und Gesellschaft, S. 544.

<sup>185</sup> Ebd.

<sup>186</sup> Foucault, Wahnsinn und Gesellschaft, S. 545.

des Wahnsinns‘ steht so hier erneut das Thema des ‚Menschen‘ in der *Problematik seiner Selbstthematisierung*, das für Foucault bis Mitte der 60er Jahre gemeinsam mit den ihn begleitenden Themen der ‚Sprache‘<sup>187</sup>, der ‚Sexualität‘ (bzw. des Begehrens) und des ‚Wissens‘ wichtig wird:

„Jedoch müssen wir feststellen, daß wir bei der Abfassung der Geschichte des Irren [...], [...] indem wir der Verkettung der fundamentalen Strukturen der Erfahrung folgten, die Geschichte dessen geschrieben haben, was das Erscheinen einer Psychologie überhaupt ermöglicht hat. Darunter verstehen wir ein kulturelles Faktum, das der abendländischen Welt seit dem neunzehnten Jahrhundert eigen ist, jenes massive Postulat, das vom modernen Menschen ausgesprochen wird, das aber auf ihn zurückschlägt: *Das menschliche Wesen charakterisiert sich nicht durch eine bestimmte Beziehung zur Wahrheit, sondern enthält als ihm eigen eine gleichzeitig dargebotene und verborgene Wahrheit.*“<sup>188</sup>

Während *Wahnsinn und Gesellschaft* dieses Thema – in Korrespondenz zur *Einführung* von 1954 und zu den nachfolgenden Aufsätzen über die Psychologie – allerdings immer noch in die engere Auseinandersetzung mit dem Werden des Pathologischen einordnet, wird die these complémentaire zu Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, die gleichzeitig mit *Folie et déraison* eingereicht wird, den Blick erweitern, hin zu einer reflexiven Konzeption des Menschen bei Kant, die noch die logische Reflexivität der *Kritik der reinen Vernunft* zu fundieren scheint. Sie bildet damit zugleich die systematische Grundlage für das 1966 erscheinende Werk *Die Ordnung der Dinge*, mit dem Foucault schlagartig einem großen Publikum bekannt wurde.

Deswegen – und weil auch das Thema des Wahnsinns in den Jahren nach *Wahnsinn und Gesellschaft* langsam wieder in Richtung der humanwissenschaftlichen Forschung in Psychiatrie und Medizin zurückläuft – bietet sich an dieser Stelle ein kleiner Exkurs zu Foucaults Reflexionen über Literatur an, in denen es ihm wiederum um die Rückseite der disziplinären Perspektive zu tun ist. Von der *Einführung* an ist die Kunst und insbesondere die Literatur für Foucault so etwas wie der Ausdruck der ursprünglichen Weltgestaltung des Menschen; entsprechend eng ist für ihn auch das Thema des Wahnsinns *und zugleich* des freien Weltentwurfs mit der Literatur verbunden.<sup>189</sup> So schreibt er in *Der Wahnsinn, Abwe-*

---

<sup>187</sup> Trotz oder wegen der Heftigkeit, mit der Foucault in seiner Entgegnung auf Derridas Kommentar zu *Wahnsinn und Gesellschaft* auch und gerade in expliziter Ablehnung der dekonstruktiven Lektüre reagiert, lässt sich doch eine operationale Aufnahme von Derridas Lektürehinsicht verzeichnen, die bereits 1964 in dem Text *Der Wahnsinn, Abwesenheit eines Werkes* zutage tritt. Dafür spricht, dass Foucault in der Neuausgabe von *Wahnsinn und Gesellschaft* 1972 sowohl die polemischere Version seiner Entgegnung in *Mein Körper, dieses Papier, dieses Feuer* (die *Erwiderung an Derrida* von 1971 besitzt noch einen wesentlich sachlicheren Tonfall), als auch *Der Wahnsinn, Abwesenheit eines Werkes* als Anhänge drucken lässt. Vgl. dazu ausführlich Anhang 2.

<sup>188</sup> Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, S. 550.

<sup>189</sup> Ein Hintergrund sind hier die Verbindungen, die Lacan zwischen der Reflexivität von Freuds Konzept des ‚Unbewussten‘ und der Reflexivität der Explikation des ‚Sprachsystems‘ bei Saussure gezogen hat: Letztlich führt (der frühe) Lacan die Reflexivität der ‚Zeichen‘ – die ‚Uneinholbarkeit‘ des ersten Signifikanten – und die Reflexivität des Imaginären – die ‚Uneinholbarkeit‘ des objet petit a – auf die Reflexivität der ‚ursprünglichen‘ Identitätsproblematik des ‚Spiegelstadiums‘ zurück, in dem die Selbstausslegung stets partikulär bleibt und die ‚vollständige Selbsterkenntnis‘ – unter Einbezug des ‚Leibes‘ – eine phantasmatische Qualität gewinnt. ‚Wahnsinn‘, ‚Unbewusstes‘, ‚Zeichen‘, ‚Imagination‘, ‚Produktionsbedingungen‘ – in diesen Immanenzen ex-

senheit eines Werkes, das eine Art Scharnier zwischen *Wahnsinn und Gesellschaft* und den Schriften zur Literatur bildet: „Die Literatur (und das mit Sicherheit seit Mallarmé) ist im Begriff, ihrerseits Schritt für Schritt zu einer Sprache zu werden, deren Sprechen in derselben Zeit mit dem, was sie sagt, und in derselben Bewegung die Sprache aussagt, die es erlaubt, sie als Sprechen zu entschlüsseln.“<sup>190</sup> Der Wahnsinn als ‚Abwesenheit eines Werkes‘, der in *Wahnsinn und Gesellschaft* immer nur vereinnahmt von der Vernunft in immer engeren Zirkeln auf die Spuren seines Sich-Entziehens festgelegt und darin objektiviert und eingeschlossen wird, dreht sich abermals, hin zur Bedingung der Möglichkeit einer Literatur, die sich selbst nicht in autoritativen Auslegungsanweisungen und autorintentionaler Beruhigung erschöpfen lässt: Die doppelte Ebene des Sprechens, die „zweiten Sprachen“ der Literatur „zählen [...] [von nun an] zum Herzstück der Literatur, der Leere, die sie in ihrer eigenen Sprache herstellt; sie sind die notwendige, aber notwendig unvollendete Bewegung, durch die das Sprechen auf seine Sprache zurückgeführt und wodurch die Sprache auf das Sprechen gegründet wird.“<sup>191</sup>

### 2.3. Literatur und Reflexivität

In kleinen explorativen Aufsätzen erkundet Foucault nun diese Struktur: „notwendig unvollendete Bewegung“, und zwar bei Autoren, die allesamt mit der Möglichkeit der Sprache spielen, das Thematische durch die Thematisierung zu verraten – es zugleich zu erschließen und durchzustreichen – und sich selbst *in* diesen reflexiven, auch regressiven und exzessiven, Verhältnissen und ihrer gleichzeitigen Thematisierung *als Literatur* wiederzufinden.<sup>192</sup> Neben die ‚Sprache‘ treten die Themen der ‚Sexualität‘ – in dem die implizit und explizit reflexiven Motive der psychoanalytischen Explikation wiederaufgenommen werden und als Motiv für Dramen der Selbstthematisierung dienen –, des ‚Begehrens‘, des ‚Todes‘, des ‚Gesetzes‘, der ‚Überschreitung‘, der ‚Distanz‘, des ‚Wachens‘ und immer wieder – und zwar *explizit* – die für Foucault so zentrale Reflexivität des ‚Sich-Entwerfens‘ und ‚Sich-entwerfen-Könnens‘, des Rückbezugs auf die eigene Möglichkeit<sup>193</sup> also zwischen Hem-

---

pliziert sich das ‚Tauschsystem‘ reflexiver Problemlagen, der das Denken der Generation Foucaults gleichzeitig so beweglich und so schwierig erscheinen lässt: Thematisch ist stets Reflexivität – und sind damit die Strukturanalogien, die zwischen diesen Immanenzen sich ergeben.

<sup>190</sup> Foucault, *Der Wahnsinn, Abwesenheit eines Werkes*, S. 547.

<sup>191</sup> Foucault, *Der Wahnsinn, Abwesenheit eines Werkes*, S. 548.

<sup>192</sup> Die Unterscheidung von ‚Philosophie‘ und ‚Literatur‘ ist bei Foucault nicht gleichbedeutend mit dem, was im ersten Band als ‚Philosophie‘ entwickelt wurde: Für Foucault ist ‚Philosophie‘ in dieser Phase vor allem Reflexionsphilosophie bzw. ‚Ich‘-Philosophie einer ‚souveränen Subjektivität‘ und ist auch dialektische Philosophie immer noch geprägt vom hegelschen ‚Widerspruch‘ als Einholversuch mit Anspruch auf Vollständigkeit, vgl. Foucault, Michel: Vorrede zur Überschreitung, in: *Schriften* Bd. 1, S. 320-342: 328; Ders.: Lauern auf den anbrechenden Tag, in: *Schriften* Bd. 1, S. 357-365: 363.

<sup>193</sup> Vgl. Foucault, *Lauern auf den anbrechenden Tag*, S. 362: „Doch kann man von dem erzählen, was sich vor der Zeit wiederholt und sich in keiner anderen Gestalt als der reinen Möglichkeit zu schreiben zeigt?“

mung, Exzess und gelungenem Selbstbezug. Damit gibt er zugleich eine eindrucksvolle Phänomenologie<sup>194</sup> literarischer Reflexivität, in der viele der Gestalten erscheinen, die in den *Prolegomena* vorgestellt wurden: *Asymmetrie* und *Nachträglichkeit*, insbesondere aber das Strukturmoment der *Grenze ohne Außen*, tauchen ebenso auf, wie die Umkehrung des ‚immer schon‘ in das ‚immer noch nicht‘ und die Umkehrung impliziter Reflexivität in die explizite Reflexivität einer konstitutiven Differenz, die Foucault als ‚Leere‘, ‚Öffnung‘ oder ‚Höhlung‘ begreift. Philosophische Bezüge sind dabei, neben dem stets impliziten ‚Unbewussten‘ von Freud (und Lacans strukturalistischer Auslegung dieses Regresses)<sup>195</sup>, vor allem Nietzsches ‚Tod Gottes‘ und das Bedenken des ‚Nihilismus‘, sowie die vorliegenden Explikationen zum ‚Wahnsinn‘ und dessen Zusammenhang mit dem ‚Werk‘ (der Wahnsinn als Abwesenheit des Werkes) bzw. eben der ‚Sprache‘.

An die reflexive Figuration von *Wahnsinn und Gesellschaft* knüpfen am ehesten Foucaults Aufsätze zu Hölderlin<sup>196</sup> und Rousseau<sup>197</sup> aus dem Jahr 1962 an. Beide Aufsätze thematisieren pathologische Strukturen in den jeweiligen Werken: bei Rousseau im Vergleich der Konstruktionen der *Confessions* und der *Dialogues*; bei Hölderlin vor dem Hintergrund einer ‚Pathographie‘<sup>198</sup> von dessen dichterischem Werk; bei beiden im Zusammenhang mit jeweiligen biographischen Schlüsselereignissen. Expliziter wird das im Hölderlin-Aufsatz, wenn die Rede davon ist, dass das Werk Hölderlins und seine „Kämpfe an den Grenzen der Sprache [...] an jenem zentralen und zutiefst verschütteten Punkt ihren Ort [finden], in dem die Dichtung sich ausgehend von dem ihr eigenen Sprechen auf sich selbst hin öffnet.“<sup>199</sup> Anstatt Teile von Hölderlins Werk mit dem Verweis auf dessen (angebliche) Geisteskrankheit zu verwerfen, „muss man jener Bewegung folgen, durch die das Werk sich nach und nach auf einen Raum hin öffnet, in dem das schizophrene Sein seinen Raum einnimmt und so an der äußersten Grenze offenbart, was keine Sprache [...] hätte sagen [...] können [...]“. <sup>200</sup> Gerade weil der Wahnsinn die Abwesenheit eines Werkes ist, zeigt er sich im Werk als das, von dem her ein Werk sich entwirft, „weil das Werk zugleich die Grenze setzt und durch-

<sup>194</sup> Vgl. Gehring, Petra: Innen des Außen – Außen des Innen. Foucault Derrida Lyotard, München 1994, S. 20-40: 39: „Anstatt den theoretischen Eigentümlichkeiten jener *einen*, allgemein durch die Sprache angezeigten Transzendenzfigur nachzugehen, konzentriert er [Foucault, D.P.Z.] sich [...] auf die plurale Seite des Geschehens. [...] Dies geschieht an Stellen, wo die vielen und konkret heterogenen Figuren, in denen Transzendenz im Rahmen einer bestimmten Sprache positiv begegnen (!) kann, als solche festgehalten und nebeneinander gestellt werden.“

<sup>195</sup> Vgl. Foucault, Michel: Strukturalismus und Poststrukturalismus, in: Schriften Bd. 4, S. 521-555: 526-527.

<sup>196</sup> Foucault, Michel: Das ‚Nein‘ des Vaters, in: Schriften Bd. 1, S. 263-281.

<sup>197</sup> Foucault, Michel: Einführung (in: Rousseau, J.-J., *Rousseau juge de Jean-Jacques*, Paris 1962), in: Schriften Bd. 1, S. 241-262.

<sup>198</sup> Den wesentlichen Hintergrund dieser Hölderlin-Exegese gibt die längst als überholt geltende Studie von Lange-Eichbaum, Wilhelm: Hölderlin. Eine Pathographie, Stuttgart 1909. Foucault bespricht in seinem Aufsatz die Studie von Laplanche, Jean: Hölderlin et la question du père, Paris 1961 (dt.: Hölderlin und die Suche nach dem Vater, Stuttgart/Bad Cannstatt 1975) und wertet u. a. Aufsätze aus dem Hölderlin-Jahrbuch von 1938 bis 1950 aus. – Vgl. die Diskussion dieses Themenkomplexes in dem Sammelband von Gonther, Uwe/Schlimme, Jann E. (Hgg.): Hölderlin und die Psychiatrie, Bonn 2010.

<sup>199</sup> Foucault, Das ‚Nein‘ des Vaters, S. 264.

<sup>200</sup> Foucault, Das ‚Nein‘ des Vaters, S. 266-267.



bricht, die es gründet, bedroht und vollendet.“<sup>201</sup> – Bei Rousseau ist dagegen eine idealtypische Gegenüberstellung operativ wirksam, die derjenigen Logik einer Explikation implizit reflexiver Verhältnisse folgt, die schon in der *Einleitung* zu Binswanger die philosophische Dramaturgie von Reduktion, Regress und denklogischer Differenzierung wiederholt hat:

„Die Stimme der *Confessions*, die aus einem gefährdeten Text aufsteigt, eine Stimme, die stets bedroht ist, von ihrem Träger abgeschnitten und dadurch erstickt zu werden; eben jene Stimme, die im Schweigen versinkt und an einem fehlenden Echo erstickt; der Text der *Dialogues*, der eine unvernommene Stimme einschließt und diese, damit sie nicht stirbt, einem absoluten Hören darbietet; derselbe Text, der von jenem Ort verstoßen wurde, an dem er wieder zum gesprochenen Wort werden könnte, und der aufgrund seiner Unmöglichkeit, sich Gehör zu verschaffen, vielleicht dazu verurteilt ist, sich selbst ‚zu umfassen‘. [...] Diese vier Figuren des Erstickens lösen sich erst an dem Tag, an dem in der Erinnerung wieder der freie Raum des Lac de Bienne lebendig wird, der gemächliche Rhythmus des Wassers und dieses ununterbrochene Geräusch, das weder gesprochenes Wort ist noch Text und die Stimme zu ihrer Quelle, zum Gemurmel des Tagtraums zurückführt [...].“<sup>202</sup>

Insbesondere in der Untersuchung zu Rousseau folgt Foucault in aller Ausführlichkeit den dialektischen Wendungen der *Dialogues*, in denen sich eine Pluralität von Sprechpositionen etabliert. Sie müssen durchlaufen werden, bevor am Ende der Autor Rousseau angedeutet werden kann.<sup>203</sup> Der ‚Franzose‘ steht dabei für einen voreingenommenen, ja dogmatisch ablehnenden und verleumderischen Diskurs über Rousseau; der Verteidiger ‚Rousseau‘, der explizit nicht identisch ist mit Jean-Jacques, stellt sich auf die Position der Verleumder und expliziert, was er – in der Annahme, die Verleumdungen seien richtig – getan hätte; Jean-Jacques ist schließlich der Autor, der erscheinen kann, wenn die apriorische Verleumdung in eine echte Auseinandersetzung aufgelöst ist.<sup>204</sup>

Wesentlich deutlicher aber greifen die Aufsätze zu Bataille<sup>205</sup> (1963) und Blanchot<sup>206</sup> (1963 und 1966) explizit reflexive Themen auf, in und mit denen operativ stets dieselbe Bewegung vollzogen wird: *die implizite Reflexivität des Regresses* – des Wahnsinns, der Sprache, schließlich der Anthropologie – *umzukehren in einen schöpferischen poetischen Prozess*.<sup>207</sup> – Lose an die Begrifflichkeit von Bataille anknüpfend geht Foucault zunächst von der Struktur der sexuellen Ekstase – ‚ék-stasis‘, ‚Außer-sich-sein‘, aber auch explizit ‚Verschiebung‘ –

---

<sup>201</sup> Foucault, Das ‚Nein‘ des Vaters, S. 275.

<sup>202</sup> Foucault, Einführung (in: Rousseau), S. 244-245.

<sup>203</sup> Vgl. Foucault, Einführung (in: Rousseau), S. 250, 252-253.

<sup>204</sup> Die Bewegung der *Dialogues* ähnelt darin dem Argument, das Pico seinen Kritikern gibt – reflexivitätslogisch: der Auflösung des dogmatischen ‚double bind‘ in ein differenziertes und an den eigentlichen Thesen entwickeltes Urteil, vgl. den ersten Band, Kapitel 7 (Einleitung).

<sup>205</sup> Foucault, Vorrede zur Überschreitung (wie Anm. 192).

<sup>206</sup> Foucault, Michel: Die Sprache, unendlich, in: Schriften Bd. 1, S. 342-356; Ders.: Das Denken des Außen, in: Schriften Bd. 1, S. 670-697.

<sup>207</sup> Vgl. dazu auch Gehring, Innen des Außen – Außen des Innen, S. 39: „Die Literatur kann [...] die Theorie etwas Entscheidendes lehren. Sie bildet ein Paradigma dafür, wie das Denken – jenes Außen des Innen eines Textes, das im Zweifel doch nur ein Hineinholen ist und ein Verfehlen des Außen *par excellence* – sich in seinen eigenen Aporien sprachlich fassen und vorführen kann.“

aus, die er im Begriff der ‚Überschreitung‘ thematisiert.<sup>208</sup> Die ‚Sexualität‘, so Foucault, ist (in der psychoanalytischen Lesart) „Grenze unseres Bewusstseins, denn letztlich diktiert sie die für unser Bewusstsein allein mögliche Lesart unseres Unbewusstseins“, ebenso aber auch „Grenze des Gesetzes, denn sie tritt als der einzige absolut universelle Inhalt des Verbotes in Erscheinung; Grenze unserer Sprache [...]“.<sup>209</sup> Damit ist die erste Analogie hergestellt zwischen der Struktur des (vergeblichen) Begehrens-von-... und der Thematik der ‚Grenze‘. Entsprechend ist die ‚Sexualität‘ „ein Riss: er läuft nicht um uns herum, um uns einzugrenzen oder zu bezeichnen, sondern um die Grenze in uns zu ziehen und uns selbst als Grenze zu entwerfen.“<sup>210</sup> Zugleich mit der ‚Grenze‘ werden thematisch die ‚Teilung‘<sup>211</sup> und der Rück- bzw. Selbstbezug.<sup>212</sup> In Nietzsches Figur vom ‚Tod Gottes‘, der Krise des gesellschaftlichen moralischen Gesetzes durch die regressive Befragung eines sich stets entziehenden ‚Ursprungs‘, entdeckt dieser Rückbezug, der als „inner[e] und souverän[e] Erfahrung“ erscheint, „als ihre eigene Endlichkeit die grenzenlose Herrschaft der Grenze und die Leere dieser Durchbrechung, in der sie versagt und ausfällt. In diesem Sinne ist die innere Erfahrung ganz und gar Erfahrung des *Unmöglichen* (das Unmögliche ist das, wovon die Erfahrung gemacht wird, was aber auch die Erfahrung konstituiert).“<sup>213</sup> Die ‚Grenze‘ und die ‚Überschreitung‘ bedingen einander: Die ‚Grenze‘ erscheint stets nur in ihrer ‚Überschreitung‘, denn „[d]ie Überschreitung treibt die Grenze bis an die Grenze ihres Seins; sie bringt sie dazu, im Moment ihres drohenden Verschwindens aufzuwachen, um sich in dem wiederzufinden, was sie ausschließt (genauer vielleicht, sich darin zum ersten Mal zu erkennen), und um ihre tatsächliche Wahrheit in der Bewegung ihres Untergangs zu erfahren.“<sup>214</sup> Die ‚Überschreitung‘ entwirft sich auf das hin, was *nicht* das ist, von wo aus sie sich entwirft. Sie *schafft* die Grenze, indem sie sie *durchkreuzt* – bzw. sie durchkreuzt die Grenze, indem sie sie in das hinein *verschiebt*, was die Grenze begrenzt, in den immanenten Unterschied zwischen ‚Überschreitendem‘ und ‚Überschrittenem‘. Das ist in aller Deutlichkeit die Reflexivität der Transzendenz, die als Struktur stets „mächtiger [ist] als das in ihr Transzendierende“<sup>215</sup>. Denn das Woraufhin der Überschreitung gibt es nicht, „diese Rückkehr [darf] nicht als Verheißung einer Heimat, eines ursprünglichen Bodens verstanden werden [...]“<sup>216</sup>, sondern ergibt sich als eine Bejahung des ‚Nicht-‘, der ermöglichenden Differenz: „Es han-

<sup>208</sup> Für Bataille ist die ‚Überschreitung‘ das dialektische Gegenstück zum ‚Verbot‘ und insofern die Rückseite dieser für eine Gesellschaft konstitutiven Funktion, vgl. Wichens, Peter: Bataille zur Einführung, Hamburg 1995, S. 60-61: „In der Anerkennung von Verboten und Tabus sieht Bataille geradezu die Bedingung der Möglichkeit ihrer Übertretung. Das Ereignis der Überschreitung bleibt immer an die durch Verbote konstituierte Welt der Arbeit und Dinglichkeit gebunden [...]. Umgekehrt werden aber die Verbote durch eine Übertretung niemals endgültig aufgehoben, sondern im Gegenteil in ihrer Gültigkeit erst recht befestigt.“

<sup>209</sup> Foucault, Vorrede zur Überschreitung, S. 320.

<sup>210</sup> Foucault, Vorrede zur Überschreitung, S. 320-321.

<sup>211</sup> Vgl. Foucault, Vorrede zur Überschreitung, S. 321: „Vielleicht könnte man sagen, dass in einer Welt, in der es keine Objekte, keine Wesen und keine Räume mehr gibt [...] sie die einzig noch mögliche Teilung sei.“

<sup>212</sup> Vgl. ebd.

<sup>213</sup> Foucault, Vorrede zur Überschreitung, S. 322-323.

<sup>214</sup> Foucault, Vorrede zur Überschreitung, S. 325.

<sup>215</sup> Schällibaum, Urs: Reflexivität und Verschiebung, Wien 2001, S. 253.

<sup>216</sup> Foucault, Vorrede zur Überschreitung, S. 327.

delt sich [...] um eine Bejahung, die nichts bejaht: in vollem Bruch mit der Transitivität. Die Bestreitung ist nicht die Anstrengung des Denkens, Existenzen oder Werte zu verneinen, es ist die Geste, die beides an ihre Grenze [...] zurückführt [...]: Bestreiten heißt vorzudringen bis in das leere Innere, in dem das Sein seine Grenze erreicht und die Grenze das Sein bestimmt.“<sup>217</sup> Damit nimmt Foucault eine reflexive Figuration auf, deren Analogien von Platon und der pyrrhonischen Skepsis über Cusanus bis Wittgenstein und Adorno (und Heidegger, s. u.) reichen: Postuliert wird die Bejahung in der Bestreitung des Gegebenen, ohne es jedoch in den Nihilismus des ontologischen Missverständnisses vom ‚Nichts‘ als Grund von allem zu stürzen.<sup>218</sup> „Vielleicht“, schreibt Foucault sogar, ist sie so „nichts anderes als die Bejahung der Teilung.“<sup>219</sup> Der Aufhebung des dogmatischen moralischen Gesetzes, das den ‚Ursprung‘ in die ‚Leere‘ auflöst, die *zugleich* negativ *und* konstitutiv ist, entspricht schließlich die Aufhebung des anthropologischen ‚Ursprungs‘, des ‚Subjekts‘ als feste Instanz der Reflexionsphilosophie, die explizit als Paradigma vorgestellt wird: „Der Zusammenbruch der philosophischen Subjektivität, ihre Zerstreuung im Inneren einer sie enteignenden, aber eben auch in der von ihr gelassenen Lücke vervielfältigenden Sprache, ist wahrscheinlich eine der Grundstrukturen des zeitgenössischen Denkens.“<sup>220</sup> Indem das ‚Subjekt‘ als ontologische Instanz verschwindet, bleibt das *Von-wo-her* des Sprechens erhalten als „jen[e] Öffnung, in der das Sein des Subjekts entsteht, wenn auch als bereits Verlorenes [!], ganz außer sich, seiner selbst entleert [...] – die Sprache nähert sich jener Öffnung, welche die Kommu-

---

<sup>217</sup> Ebd.

<sup>218</sup> Insbesondere zu Adornos Begriff der ‚Nichtidentität‘ lassen sich mannigfaltige Bezüge herstellen, vgl. z. B. Figal, Günter: Über das Nichtidentische. Zur Dialektik Theodor W. Adornos, in: Ette, Wolfram u. a. (Hgg.): Adorno im Widerstreit. Zur Präsenz seines Denkens, Freiburg/München 2004, S. 13-23: 18: „Unter der glatten, aber nicht undurchsichtigen Oberfläche des ‚es selbst‘ erscheint kraft [Adornos] [...] Destruktion wieder das Andere. Es erscheint aber nicht so, daß man es nun an sich erfassen könnte. Das Andere ist niemals an sich, sondern anders – hier gegenüber dem ‚es selbst‘. [...] [I]m Unterschied zum ‚es selbst‘ hält es die Bedeutungsgeschichte offen, denn es kann niemals Resultat sein.“ Vgl. Adorno, Theodor W.: Negative Dialektik, in: Ders.: Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit, Frankfurt a. M. 2003, S. 7-412: 183: „Immanenz ist die Totalität jener Identitätssetzungen, deren Prinzip in immanenter Kritik zunichte wird. [...]. Das Nichtidentische, das ihn von innen her, nach dem Kriterium von Identität, determiniert, ist zugleich das seinem Prinzip Entgegengesetzte, das zu beherrschen er [der Idealismus] vergebens beteuert.“ In aller Kürze: Ein beliebiges ‚A‘ weist darauf hinaus, dass es nicht ‚nicht-A‘ ist. Während die idealistische Dialektik diese doppelte Negation (so Adornos Lesart von Hegel) in einem ‚B‘ aufzuheben versucht, will Adorno das ‚nicht-‘, als ermöglichende Differenz im unendlichen Urteil, *beibehalten*: Was ‚nicht-A‘ ist, *kann alles Mögliche sein*.

<sup>219</sup> Foucault, Vorrede zur Überschreitung, S. 326. – Foucault gebraucht hier ein Bild, das frappant an Deleuze erinnert, vgl. ebd.: „Vielleicht ist Überschreitung so etwas wie der Blitz in der Nacht, der vom Grunde der Zeit dem, was sie verneint, ein dichtes und schwarzes Sein verleiht, es von innen heraus [...] erleuchtet und dem er dennoch seine lebhaftige Helligkeit, seine herzerreißende und emporragende Einzigartigkeit verdankt.“ – Vgl. auch Gilles Deleuzes Version der *Differenz mit nur einem Relat* in Ders.: Differenz und Wiederholung, übers. v. Joseph Vogl, München <sup>3</sup>2007, S. 49: „Der Blitz zum Beispiel unterscheidet sich vom schwarzen Himmel, kann ihn aber nicht loswerden, als ob er sich von dem unterscheidet, was sich selbst nicht unterscheidet. [...] *Die Differenz ist diese Fassung der Bestimmung als einseitiger Unterscheidung* [Hervorh. v. mir, D.P.Z.]. Von der Differenz muss also gesagt werden, daß man sie macht oder daß sie sich macht, entsprechend des Ausdrucks ‚einen Unterschied machen‘.“

<sup>220</sup> Foucault, Vorrede zur Überschreitung, S. 332.

nikation ist [...].<sup>221</sup> So wendet sich der anfängliche Regress der Überschreitung hin zu der reflexiven Komplikation, in der Regress und Prozess als zwei Seiten derselben Medaille erscheinen können, denn dieses „Spiel von Überschreitung und Sein ist konstitutiv für die philosophische Sprache, die es reproduziert und zweifellos auch produziert.“<sup>222</sup> Diese Thematik einer „zirkuläre[n] Sprache, die auf sich selbst verweist und sich auf eine Infragestellung ihrer Grenze zurückzieht“<sup>223</sup>, wird in den Aufsätzen zu Blanchot weiterentwickelt und *als die* und *in der* Reflexivität von ‚Sprache‘ deutlich herausgestellt. In *Die Sprache, unendlich* tritt an die Stelle der ‚Leere‘ das literarische Thema des ‚Todes‘ als Ende jeder ‚Sprache‘ – die gesamte Spannung des Aufsatzes lässt sich in fünf Worten zusammenfassen: „Schreiben, um nicht zu sterben [...]“.<sup>224</sup> Foucault nimmt dabei in den Blick, wie sich in verschiedenen literarischen Werken – behandelt werden Homers *Odysee*, *1001 Nacht*, Diderot, Sade und Borges – der Zusammenhang von Selbstthematisierung und ‚Tod‘ ergibt.<sup>225</sup> Der Tod ist, so Foucault, wie ein „Spiegel“ für die Sprache: „Auf der Linie zum Tod reflektiert sich die Sprache selbst [...]; und um diesen Tod aufzuhalten, der sie anhalten wird, gibt es nur eine Macht: die Macht, in ihr selbst ihr eigenes Bild in einem Spiel von Spiegeln entstehen zu lassen, das selbst keine Grenzen hat.“<sup>226</sup> Die Sprache entdeckt in der *Explikation ihrer Unmöglichkeit* die eigene *Möglichkeit zur Explikation*: Indem Scheherazade in *1001 Nacht* schließlich in ihren Erzählungen die – im Titel deutlich überzählige – Erzählung von Scheherazade, dem Sultan und dem Todesurteil wiederholt, entgeht sie durch diesen Selbstbezug eben diesem Urteil. Das ist – in aller Deutlichkeit – ein *Modell reflexiver Komplikation*: „In der Mitte seiner selbst stellt das Werk einen beweglichen Spiegel [...] auf (fiktiver Raum, wirkliche Seele), in dem es als Miniatur und sich selbst vorausgehend erscheint [...]“.<sup>227</sup> Die ‚Sprache‘, die dem ‚Tod‘ entrinnt, kann dies nur, indem sie sich selbst gewinnt *als* ‚Sprache‘ und als Sprechen, das immer-noch-Sprechen ist, d. h. als „[e]ine Sprache, die [...] endlos vor dem Tod zurückweicht und dabei unaufhörlich einen Raum eröffnet, in dem sie stets Analogon ihrer selbst ist.“<sup>228</sup> – Im zweiten Aufsatz zu Blanchot, *Das Denken des Außen*, der drei Jahre später erscheint, verbindet Foucault die Thematik der ‚Überschreitung‘ mit der Refle-

<sup>221</sup> Foucault, Vorrede zur Überschreitung, S. 333.

<sup>222</sup> Foucault, Vorrede zur Überschreitung, S. 334.

<sup>223</sup> Ebd.

<sup>224</sup> Foucault, *Die Sprache, unendlich*, S. 342.

<sup>225</sup> Foucault skizziert in diesem Aufsatz ein Projekt, das gewisse Ähnlichkeit mit dem hier durchgeführten aufweist. So stellt er sich die Frage, „ob man nicht ausgehend von diesen Phänomenen einer Selbstrepräsentation der Sprache eine Ontologie der Literatur schreiben oder zumindest von ferne umreißen könnte; ausgehend von solchen Figuren, [...] die den Bezug, den die Sprache zum Tod unterhält, verbergen, das heißt verraten – Bezug der Sprache zu jener Grenze, an die sie sich richtet und gegen die sie errichtet wird.“ Und: „Ihre genaue Auflistung, ihre Klassifizierung und die Untersuchung ihrer Funktions- oder Transformationsgesetze könnten eine Einführung in eine formale Ontologie der Literatur sein.“ Vgl. Foucault, *Die Sprache, unendlich*, S. 346, 348.

<sup>226</sup> Foucault, *Die Sprache, unendlich*, S. 344. – Ein möglicher Beitrag zu einer solchen ‚Ontologie‘ könnte der Band zu *Strategien der Selbstreferenz in der Literatur am Beispiel von Herman Melville, Jorge Luis Borges, Peter Handke und Michael Ende* sein, den ich derzeit zur Veröffentlichung vorbereite.

<sup>227</sup> Foucault, *Die Sprache, unendlich*, S. 347.

<sup>228</sup> Foucault, *Die Sprache, unendlich*, S. 356.

xivität der ‚Sprache‘, die sich in sich selbst wiederholt als das, was ihr stets immer schon vorausgesetzt ist. Auch thematisch ist der Ausgangspunkt nun explizit Reflexivität: „Die griechische Wahrheit wurde einst von dem einfachen Satz ‚Ich lüge‘ erschüttert. Der Satz ‚Ich spreche‘ stellt die gesamte Fiktion der Moderne auf die Probe.“<sup>229</sup> Während der ‚Lügner‘ von Foucault relativ umstandslos auf den performativen Widerspruch zurückgeführt wird, ist es gerade die reflexive Verschiebung in ‚ich spreche‘, die Foucault interessiert:<sup>230</sup> „Wenn die Sprache ihren Ort tatsächlich in der einsamen Souveränität des ‚Ich spreche‘ findet, vermag nichts mehr sie zu begrenzen [...], sie [...] stellt nur noch ihr nacktes Sein als reine Äußerlichkeit zur Schau; und das sprechende Subjekt ist [...] die Nichtexistenz in jener Leere, in der die Sprache sich rastlos und unaufhörlich ausbreitet.“<sup>231</sup> Die „reine Äußerlichkeit“ und die „Nichtexistenz in jener Leere“ verweisen nun deutlich auf das, was in den *Prolegomena* als *Grenze ohne Außen* und *logische Position* expliziert wurde: Wer spricht, hat schon gesprochen und verweist im Sprechen auf das ‚Von-wo-her‘ seines Sprechens, das im Rückbezug immer nur in bestimmter Hinsicht ausgelegt werden kann – oder eben *als diese Struktur*.<sup>232</sup> So ist „[d]as ‚Sujet‘ der Literatur (das darin sprechende Subjekt und das, wovon es spricht) [...] nicht eigentlich die Sprache in ihrer Positivität, sondern die Leere, in der es seinen Raum findet, wenn es sich in der Nacktheit des ‚Ich spreche‘ äußert.“<sup>233</sup> Es ist „notwendig, die Sprache der Reflexion von innen nach außen zu wenden. Sie [...] muss sich nach außen wenden und dort ständig infrage stellen lassen; an ihren Grenzen angelangt stößt sie nicht auf die Positivität, [...] sondern auf die Leere, in der sie verschwinden wird [...]“.<sup>234</sup> Die Rückwendung wendet sich auf nichts zurück, was vorher schon ‚da‘ wäre, sondern dies ist bloße ‚Fiktion‘, die in der ‚Geduld‘ der einholenden Rückwendung erscheint: „Die reflexive [!], stets nach außen gewandte Geduld und die Fiktion [...] kreuzen einander und bilden einen Diskurs [...] der ohne Zentrum und ohne Heimat ist und seinen eigenen Raum als jenes Außen erschafft [!], in dessen Richtung und außerhalb dessen er spricht.“<sup>235</sup> Die postulative Bejahung der Differenz darf dabei eben nicht als Festlegung begriffen werden, auch nicht als dialektische Einholung zum Zweck einer ‚Vervollständigung des Geistes‘, denn „[m]it der dialektischen Negation bringt man das Negierte in die unruhige Innerlichkeit des Geistes hinein“<sup>236</sup> und schließt damit die Differenz, die Foucault offen halten will: „Wenn man jedoch [...] seinen eigenen Diskurs negiert, lässt man ihn ständig über sich hinausgehen [...]“.<sup>237</sup> Die bestimmte Negation, wie Foucault sie hier versteht (in seltsamer Eintracht mit Adornos Hegel-Kritik)<sup>238</sup>, führt das ‚Außen‘ nur als Transzendenzrest wieder in die Immanenz ein – gerade gegen diese Vergegenständlichung richtet sich aber die Differenzierung,

<sup>229</sup> Foucault, *Das Denken des Außen*, S. 670.

<sup>230</sup> Vgl. Foucault, *Das Denken des Außen*, S. 671.

<sup>231</sup> Foucault, *Das Denken des Außen*, S. 672.

<sup>232</sup> Vgl. auch Gehring, *Innen des Außen – Außen des Innen*, S. 38-39.

<sup>233</sup> Foucault, *Das Denken des Außen*, S. 673.

<sup>234</sup> Foucault, *Das Denken des Außen*, S. 676-677.

<sup>235</sup> Foucault, *Das Denken des Außen*, S. 678.

<sup>236</sup> Foucault, *Das Denken des Außen*, S. 677.

<sup>237</sup> Ebd.

<sup>238</sup> Vgl. Adorno, *Negative Dialektik*, S. 158-166.

die eine Differenz-zu-... als unverfügbares ‚Außen‘ denken will, nicht regressiv, sondern produktiv und poetisch: „Die Fiktion besteht also nicht darin, das Unsichtbare sichtbar zu machen, sondern zu zeigen, wie unsichtbar die Unsichtbarkeit des [!] Sichtbaren ist.“<sup>239</sup> Die Bejahung der Differenz ist so vielmehr stets das Ziehen der Grenze selbst, mit Fokus auf die *Verschiebung*, die im reflexiven Erfassen des ‚Außen‘ liegt, das – wenn erfasst – immer schon *als* ‚Außen‘ *innen* liegt, aber gerade dadurch das ‚Von-wo-her‘ der Verschiebung *anzeigt*. Die Auslegung ist unvermeidlich, das ‚Außen‘ kann – wie das ‚Vor‘ – nicht *nicht* ausgelegt werden. Aber das ‚Begehren‘ eines ‚Ursprungs‘, der als konstitutive Bedingung der Möglichkeit verstanden werden soll, muss nicht im Phantasma des reflexiven Rests enden, sondern kann auch in der Zurückweisung dieses Rests, im Offenhalten der Möglichkeit von Anderem und für Anderes bestehen: „Die Anziehung ist für Blanchot, was für Sade das Begehren ist, für Nietzsche die Macht [...] und für Bataille die Überschreitung [...]. Angezogen sein heißt nicht, einem äußeren Zauber zu erliegen, sondern in der Leere und Entblößung die Gegenwart des Außen zu empfinden und zugleich [...] zu spüren, dass man unabänderlich außerhalb des Außen ist.“<sup>240</sup> Das ‚Außen‘ ist nicht etwas, wenn es im Rückbezug bestimmt wird, es ergibt sich nicht als ‚Sache‘, sondern in der Grenzziehung selbst, als Grenze *zum* ‚Außen‘, die in dieser Bewegung *Grenze ohne Außen ist*. Der Regress des ‚Ursprungs‘ schlägt um in den Prozess einer Leere, von der her alles möglich ist; die Reflexion des ‚Anfangs‘ oder des ‚Todes‘ kann sich immer zur Struktur des ‚immer schon‘ bzw. ‚immer dann, wenn ..., dann schon ...‘ verschieben oder zu der Einsicht führen, dass das *Begreifen der Unmöglichkeit jeglichen Begreifens immer noch Begreifen ist*, sich im Bedenken des Todes also der ‚Spaten zurückbiegt‘<sup>241</sup>. Damit ist Reflexivität an beiden Seiten, am ‚Anfang‘ – als poetischer Prozess – und am ‚Ende‘ – als denklogische Differenzierung im Bedenken des ‚Todes‘ expliziert:

„Das reine Außen des Anfangs, auf dessen Aufnahme die Sprache ihre Aufmerksamkeit richtet, verfestigt sich niemals zu einer unbeweglichen, durchschaubaren Positivität; und das ständig neu begonnene Außen des Todes, das dieses zum Wesen der Sprache gehörende Vergessen ans Licht zieht, hat keine Grenze, von der aus endlich die Wahrheit sichtbar würde. Stets schlägt das eine sogleich ins andere um und umgekehrt; der Anfang hat die Transparenz von etwas, das kein Ende hat; und der Tod eröffnet immer wieder die Möglichkeit eines neuerlichen Anfangs.“<sup>242</sup>

In einer bemerkenswerten Reflexivität auf der operationalen Ebene setzt Foucault also nicht nur einmal, sondern mehrfach an, um das zu explizieren, was gemäß dieser Explikation nie eingeholt werden kann, weil es jede Einholung immer schon ermöglicht hat. Er setzt damit genau die Zerstreuung des philosophischen Sprechens ins Werk, die nicht mehr durch einen ‚Gott‘ oder ein ‚Subjekt‘ zusammengehalten wird, sondern sich in einer Vielzahl einander sich strukturanalog verhaltender ‚Phänomene‘ oder Themenbereiche *zeigt*: Die Transitivityt

<sup>239</sup> Foucault, Das Denken des Außen, S. 678.

<sup>240</sup> Foucault, Das Denken des Außen, S. 679-680.

<sup>241</sup> Vgl. Wittgenstein, PU §217: „Habe ich die Begründungen erschöpft, so bin ich nun auf dem harten Felsen angelangt, und mein Spaten biegt sich zurück. Ich bin dann geneigt zu sagen: ‚So handle ich eben.‘“

<sup>242</sup> Foucault, Das Denken des Außen, S. 696.

des ‚Begehrens‘ in der ‚Ek-stase‘ der ‚Sexualität‘, der Versuch der ‚Überschreitung‘ der ‚Grenze‘ auf das hin, was jenseits dieser Grenze liegt und das notwendige Verfehlen desselben; die ‚Leere‘ oder ‚Öffnung‘, die ihr eigenes Erfassen zugleich (logisch) möglich und (ontologisch) unmöglich macht und die sich schließlich als Entwurf von ‚Sprache‘ in der ‚Sprache‘ zeigt, als Wiederholung von ‚Sprache‘ in sich selbst, aber nicht gegenständlich, sondern als ‚Miniatur‘ oder ‚Analogon ihrer selbst‘. Aber auch wenn ‚Sexualität‘ und ‚Überschreitung‘, ‚Leere‘ und ‚Außen‘ auf eine Dimension zu verweisen scheinen, die im nietzscheanischen Sinn dionysisch ist, dem Rausch und der Übertretung verpflichtet, geben doch die reflexiven Explikationen von ‚Sprache‘ und ihrer ‚Er-öffnung‘ einen Eindruck davon, dass Foucault viel mehr an dieser Strukturierung als an ihrer thematischen Bindung interessiert ist. Ein letztes Beispiel, das eine ganz andere Begrifflichkeit gebraucht, kann dabei helfen, diesen Eindruck zu verdeutlichen. In seinem 1963 erschienenen Aufsatz über Roger Laportes *La Veille* nimmt Foucault die operationale Doppelstruktur des Titels in den Blick, der sowohl ‚das Wachen‘, als auch ‚der Vortag‘ bedeuten kann.<sup>243</sup> Bedacht wird nun „ein Sein vor dem Morgen, ohne irgend anderes ‚vor‘ als dieses Voraus, das ich selbst auf alle möglichen Tage hin bin.“<sup>244</sup> – „Auf alle möglichen Tage hin“ – damit ist explizit die Möglichkeit-zu-... bedacht, als ‚Vor‘, d. h. in der *nachträglich*en Erfassung desselben, in der Verschmelzung von ‚Vortag‘ und ‚Wachen‘: „Es wacht das Wachen – diese nicht greifbare Form, die ein Morgen hervortreten lässt und selbst als Rückkehr [!] aus diesem nächsten Tag, der noch nicht da ist, der vielleicht niemals kommen wird, Gestalt annimmt.“<sup>245</sup> Das ‚Wachen‘ wird expliziert als diese Struktur der Möglichkeit-zu-..., als Struktur der reflexiven Komplikation: „Das, was jedem Tag vorausgeht, jedem möglichen Tag und eben diesem Tag, an dem ich spreche, von dem her ich spreche, da meine Sprache von ihm bis zu der Sprache hin zurücksteigt, die auf ihn vorgreift.“<sup>246</sup> Die Sprache des Tages „steigt zurück“ zu derjenigen Sprache, die auf *diesen* Tag vorgreift, sie bedenkt die Bedingung ihrer eigenen Möglichkeit, sofern diese Bedingung – aber *nachträglich* – nicht nur sie als *eine*, sondern *alle* Möglichkeiten betrifft.<sup>247</sup> Eben damit ist das ‚Wachen‘ bedacht als Vollzug des ‚Anfangens‘, als poetische Tätigkeit, im Rückhalt dieser Möglichkeit-zu-..., die immer schon vorausgesetzt ist: „Das Wachen ist [...] heute, eben jetzt, dieser Mangel und zugleich [!] dieser Überschuss, der den Tag einfasst und überschreitet, und von wo aus [!] der Tag nicht aufhören wird anzubrechen, er, der vielleicht niemals aufhören wird, noch nicht angebrochen zu sein.“<sup>248</sup> Das Wachen markiert also „[e]ine fast undenkbbare Teilung, da man erst nach ihr denken und sprechen kann: Sie selbst kann man erst denken, erkennen oder ihr Worte verleihen, sobald der Tag einmal mit sei-

<sup>243</sup> Vgl. Foucault, *Lauern auf den anbrechenden Tag* (wie Anm. 192), S. 358 Anm. d. Ü. 1.

<sup>244</sup> Foucault, *Lauern auf den anbrechenden Tag*, S. 357.

<sup>245</sup> Foucault, *Lauern auf den anbrechenden Tag*, S. 358.

<sup>246</sup> Ebd.

<sup>247</sup> Vgl. ebd. die Explikation von ‚Erfahrung‘: „Die Erfahrung (ein inhaltlich allzu beladenes Wort, um eine solche *auf sich selbst aufmerksam gemachte Durchsichtigkeit* zu bezeichnen [...]) [Hervorh. v. mir, D.P.Z.] ist leicht von anderen Exerzitien zu unterscheiden [...]. Man könnte sie exakt dieser Zuflucht der Seele *entgegensetzen*, die in Gott ihre *feste Burg* [Hervorh. i. Orig.] findet [...].“

<sup>248</sup> Ebd.

nem Licht zu seiner Fülle gelangt [...] ist.“<sup>249</sup> Das ist, noch einmal, die *Nachträglichkeit* des Rückbezugs – und konsequenterweise erscheint auch sogleich die *Asymmetrie*, die in der Hinsicht liegt, die das reflexive Verhältnis bestimmt. Die Frage nach dem ‚Vor‘ – die sich in Laportes Text in die Frage des Lesers nach dem anonymen ‚Er‘ verwandelt – kann sich nur indirekt ergeben; „man muss“, so Foucault, „sie einfach nur auf Distanz halten und sie in dieser Distanz zu uns kommen lassen mit der ihr eigenen Sprache“, die Laporte so einsetzt, dass „nur die tiefreichende Metapher sichtbar bleibt, aber niemals völlig entblößt, niemals völlig umrissen, auf der alle Sprache unterwegs zum Denken [!] beruht: die Metapher der Distanz.“<sup>250</sup> Die Distanz ist die Hinsicht, die Unmöglichkeit der Unmittelbarkeit, die konstitutive Differenz der Nachträglichkeit und Asymmetrie, die Vollzug und Entwicklung und Rückbezug zuallererst ermöglicht. So ist „die Annäherung an diese Distanz [...] Chronik dieses vertrauten Ortes, weil er der Geburtsort ist, aber zugleich fremd, denn niemals kehrt man voll und ganz dorthin zurück [...]“.<sup>251</sup> Die Distanz bleibt aufrechterhalten und verunmöglicht die verdinglichende und identifizierende Schließung, „sie naht als Distanz, und anstatt sich aufzuheben, eröffnet sie sich und bleibt bestehen.“<sup>252</sup> In genau diesem Sinn ist sie nur eine Chiffre für das ‚Ungedachte‘, nicht als Transzendenzrest wie das ‚Undenkbare‘, sondern im Sinne eines noch-nicht-Gedachten, eines Un-Gedachten, dessen ‚Un-‘ die Differenz-zu-... ist, die bestimmtes Gedachtes allererst ermöglicht: „Das Ungedachte, das nicht das dunkle Objekt ist, das es zu erkennen gilt, sondern vielmehr die eigentliche Eröffnung des Denkens: dieses, worin es unbeweglich unaufhörlich in Erwartung ist [...]“.<sup>253</sup> In dieser Bewegung scheint – wie insgesamt in den besprochenen Aufsätzen – zum Ende hin wieder die postulative Forderung auf, hier „die Dringlichkeit, in einer Sprache, die nicht empirisch ist, die Möglichkeit einer Sprache des Denkens zu denken [!]“<sup>254</sup> – Laporte, so Foucault, ist zwar „allein auf seiner Wache [...], doch diese Wache überschneidet sich mit weiteren Wachsamkeiten, [...] deren vervielfachte Erwartung im Schatten den noch gestaltlosen Entwurf des Tages umreißt, der anbricht.“<sup>255</sup> Wer verkörpert diese Wachsamkeiten? Foucault nennt Nietzsche, Artaud, Blanchot, Bataille, Klossowski – und „in verborgener Weise vielleicht schon [...] Kant [...]“.<sup>256</sup> – Eben dieser Hinweis führt wieder zwei Jahre zurück, zu Foucaults thèse complémentaire, in der ein weiteres Mal Reflexivität entwickelt wird, so aber, dass sie auch die philosophischen Umrisse desjenigen reflexiven Problems ahnen lässt, mit dem Foucault 1966 schlagartig bekannt geworden ist: Der ‚transzendentalen Dublette‘,

<sup>249</sup> Foucault, *Lauern auf den anbrechenden Tag*, S. 359.

<sup>250</sup> Foucault, *Lauern auf den anbrechenden Tag*, S. 361.

<sup>251</sup> Ebd. – Damit ist, wenngleich metaphorisch, die Struktur des reflexiven Verhältnisses beschrieben: ‚A über B – und zugleich B über etwas an A‘, freilich so, dass bereits das erste ‚A‘ schon Ausdruck dieses ‚an‘, dieser Hinsicht ist. Laporte spricht so „die Wiederholung dessen aus, was noch niemals stattgefunden hat“, was dieses Verhältnis exakt bestimmt: Die nachträgliche Auslegung des Worin im Worüber gibt als Wiederholung aus, was erst von dieser Auslegung her, eben nachträglich, *dieses* Worin ist, vgl. Foucault, *Lauern auf den anbrechenden Tag*, S. 362.

<sup>252</sup> Foucault, *Lauern auf den anbrechenden Tag*, S. 363.

<sup>253</sup> Foucault, *Lauern auf den anbrechenden Tag*, S. 364.

<sup>254</sup> Foucault, *Lauern auf den anbrechenden Tag*, S. 365.

<sup>255</sup> Ebd.

<sup>256</sup> Ebd.



der Begriff des ‚Menschen‘, der Foucault zu der provokativen Forderung führen wird, eben diesen verschwinden zu sehen, „wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand.“<sup>257</sup>

#### 2.4. Der ‚anthropologische Schein‘

In seinem *Kommentar zu Kants Anthropologie*<sup>258</sup> kehrt Foucault im Vergleich zu *Wahnsinn und Gesellschaft* die Perspektive wieder um, von einer historischen Genealogie zu einer systematischen Textanalyse. Er nimmt zunächst das erste reflexive Thema seines Denkens wieder auf: den originären und freien Entwurf einer Welt durch den Menschen, allerdings kritisch gebrochen, mit Blick auf die ‚Anthropologisierung‘ des Denkens an der Wende zum 19. Jahrhundert. Das im *Kommentar* entwickelte Problem setzt damit Foucaults Kritik an derjenigen reflexiven Struktur fort, die er schon in seiner *Einleitung* zu Binswanger an Freuds psychoanalytischem Denken geübt und in der Folge auf die gesamte Psychologie ausgedehnt hat: Der Versuch, so etwas wie den eigenen ‚Ursprung‘ zu denken, führt nur auf den Regress des fortlaufenden ‚Entzugs‘ dieses ‚Ursprungs‘ hinaus – und direkt in die Versuchung, eine Auslegung desselben ein für alle Male dogmatisch festzulegen. Während aber in *Wahnsinn und Gesellschaft* die Vernunft den ‚ursprünglichen‘ Wahnsinn in der Immanenz der Geschichte fortlaufend verobjektiviert – und ihn nur von sich selbst her als Negation ihrer selbst, als immer weiter definierte und ausdifferenzierte Abweichung von der dogmatisch gesetzten eigenen Norm begreift – und so den Regress einrichtet, der in Freuds Psychoanalyse und die Reduktion, die in der wissenschaftlichen Psychologie mündet, schlägt der *Kommentar* vor, diesen Regress als ‚anthropologischen Schein‘ zu denken. Dieser ‚Schein‘ ergibt sich analog zu dem, was Kant den ‚transzendentalen Schein‘ nennt, aus der Ontologisierung der Struktur des Regresses:

„Im Namen dessen, was ist, das heißt dessen, was die Anthropologie ihrer Essenz nach [...] sein soll, muß man alle diese ‚philosophischen Anthropologien‘ verwerfen, die sich als natürlicher Zugang zum Fundamentalen geben; und alle diese Philosophien, deren Ausgangspunkt und konkreter Horizont durch eine gewisse anthropologische Reflexion über den Menschen definiert sind. Hier wie dort spielt eine ‚Illusion‘ mit, die der westlichen Philosophie seit Kant eigen ist. Sie hält in ihrer anthropologischen Form der transzendentalen Illusion die Waage, welche die Metaphysik vor Kant in sich barg.“<sup>259</sup>

Ähnlich wie bei Kants ‚transzendentalen Schein‘ ergibt sich der ‚anthropologische Schein‘ als Festlegung, so aber, dass die *Struktur*, die im ‚transzendentalen Schein‘ durch eine einzige Auslegung der logischen Position als Sache verborgen wird, nun *selbst* auf eine einzige Auslegung festgelegt wird: „Tatsächlich leitet sich die eine historisch von der anderen ab, oder eher noch war es durch eine Umdeutung der Kantschen Kritik der transzendentalen

---

<sup>257</sup> Foucault, *Die Ordnung der Dinge* (wie Anm. 115), S. 462.

<sup>258</sup> Foucault, Michel: *Einführung in Kants Anthropologie*, übers. v. Ute Frietsch, Berlin 2010.

<sup>259</sup> Foucault, *Einführung in Kants Anthropologie*, S. 114-115.

Illusion, daß die anthropologische Illusion geboren werden konnte.“<sup>260</sup> So wie die transzendente Illusion die logische Position, das a priori Gedachte, auf eine ‚Sache‘ festlegt, die als ursprüngliche zugleich immer schon vorausgesetzt ist und sich immer schon entzieht, wird die sich in der Explikation der logischen Position und ihrer reflexiven Grenzziehung äußernde *logische* ‚Endlichkeit‘ zu einer *ontologischen* ‚Endlichkeit‘ umgeformt, die die anthropologische Reflexion zugleich ermöglicht und ihr das Erfassen ihres Gegenstandes verunmöglicht:

„Was Kant an ihr [der Endlichkeit] auf recht zweideutige Weise als ‚natürlich‘ bezeichnete, wurde als Grundform des Gegenstandsbezugs vergessen und als ‚Natur‘ der menschlichen Natur wieder eingeholt. Infolgedessen wurde die Illusion, anstatt durch die Bewegung definiert zu werden, die sie in einer Reflexion über die Erkenntnis kritisierte, auf ein vorgängiges Niveau bezogen [...]: Sie wurde Wahrheit der Wahrheit – das, wovon ausgehend die Wahrheit immer da (là) und niemals gegeben (donnée) ist [...]. Diese nun als Endlichkeit definierte Illusion wurde zum Inbegriff des *Rückzugs* der Wahrheit [...].“<sup>261</sup>

Indem die ‚Endlichkeit‘ so von einer reflexiven, logischen und notwendigen Grenzziehung zu einer ontologischen Auszeichnung des ‚Wesens des Menschen‘ gemacht wird, ist die „Wahrheit immer da (là) und“ – zugleich! – „niemals gegeben (donnée)“, der ‚Ursprung‘ entzieht sich im Versuch, ihn als ‚Ursprung‘ zu greifen, mit diesem Griff die menschliche Selbstexplikation zu vervollständigen, ins *Uneinholbare*: „Die anthropologische Illusion findet sich folglich in einer reflexiven Regression [!] [...]. Das Problem der Endlichkeit ist von einer Frage nach der Grenze und der Überschreitung [des infiniten Regresses] übergegangen in eine Frage nach der Rückkehr zu sich selbst [...].“<sup>262</sup> Dieser Befund überträgt sich auf den Begriff des ‚Subjekts‘, das nun nicht mehr als logische Position apriorische Bedingung ist, sondern – gleichsam in vollkommener Nichtbeachtung der kantischen Kritik in den Paralogismen-Kapiteln der *Kritik der reinen Vernunft* – die Ausgestaltung eines ‚ursprünglichen Wesens‘, dessen Tiefsinn immer wieder auf seinen Selbstentzug führt:<sup>263</sup> Die Philoso-

<sup>260</sup> Foucault, Einführung in Kants *Anthropologie*, S. 115.

<sup>261</sup> Ebd.

<sup>262</sup> Foucault, Einführung in Kants *Anthropologie*, S. 116.

<sup>263</sup> Das kann freilich implizit auch als Kritik an der Philosophie des Existenzialismus (als Humanismus), insbesondere Sartres, gelesen werden, vgl. dazu die herausragende Studie von Roedig, Andrea: Foucault und Sartre. Die Kritik des modernen Denkens, Freiburg/München 1997, S. 147-174. – Vgl. auch S. 25: „Es scheint [...], als sei der Beginn des modernen Denkens eng an die Kantische Frage nach den ‚Bedingungen der Möglichkeit‘ geknüpft. Das Besondere an dieser Frage ist, daß sie immer *zugleich* auf die Grenzen und die Grundlagen zielt.“ Roedig sieht hier die Ähnlichkeit zu Heideggers Fundamentalontologie; wichtiger aber ist, dass sie in diesem Satz genau die Doppeldeutigkeit herausstellt, die Foucault anmerkt: ‚Grenze‘ und ‚Grund‘ – im logischen oder im ontologischen Richtungssinn ausgelegt –, ergeben entweder das ‚possierliche Wechselspiel‘ von Reduktion und Regress (was im vorangegangenen Band als Bewegung des ‚infiniten Regresses‘ herausgearbeitet wurde) oder aber die denklogische Differenzierung einer ‚ermöglichenden Differenz‘, einer logischen Position als ‚Von-wo-her‘, die – wenn ausgelegt – immer nur in der Rückschau und immer nur auf bestimmte Weise ausgelegt wird. Das Problem liegt also, sehr einfach, in der Verobjektivierung dessen, was nur als logisches Verhältnis ermöglicht, als ontologisches aber schnell zur dogmatischen Festlegung gerinnt. Vgl. auch S. 142: „Das ‚Subjekt‘ neigt dazu, sich als Immanenz zu etablieren. Die Vorstellung eines Bewußtseins als Selbstgegenwart, als Prinzip der ‚Präsenz in der Selbstpräsenz‘ begünstigt jene Bewegung, in der das Subjekt sich selbst zum primären Objekt, zum bevorzugten Gegenstand seiner Befragung macht.“ Und schließlich explizit, S. 179: „Die

phie „hat sich in ihr [der Subjektivität] [...] in sich eingeschlossen, indem sie die Subjektivität verdichtete, hypostasierte und in der uneinholbaren Struktur des ‚menschlichen Wesens‘ einschloß [...]“. <sup>264</sup>

Das reflexive Grundproblem Foucaults gewinnt also eine neue, diesmal genuin philosophisch konnotierte Gestalt und bereitet diejenige Untersuchung vor, die ihn 1966 schlagartig bekannt machen wird: *Le Mots et les Choses*, in der deutschen Übertragung des Titels *Die Ordnung der Dinge*. – Um den Moment zu gewinnen, von dem aus sich der ‚anthropologische Schein‘ konstituieren kann, in dem aber die logische und die ontologische Auslegung noch *getrennt* voneinander wahrnehmbar sind, bettet Foucault dieses reflexive Grundproblem in seiner thèse complémentaire in eine Untersuchung über das Verhältnis von *Anthropologie* und *kritischer Philosophie* ein (hier wie auch bei Foucault fortlaufend: *Kritik*, womit alle drei Kritiken gemeint sind) <sup>265</sup>, in dem das Thema des ‚Menschen‘ in eine doppelte Thematisierung aufgeteilt scheint: Einerseits die logische Rechtfertigung der empirischen Erkenntnis in der *Kritik* und andererseits die gleichsam empirische Vielfalt der menschlichen Selbstthematisierung in der Anthropologie, die explizit auch pathologische und exzessive Formen (wenngleich inhaltlich dialektisch vermittelt) mit einschließt. <sup>266</sup>

Die *Anthropologie* scheint dabei mit ihrer reichen Phänomenologie menschlicher Selbstverhältnisse zunächst den grundlegenden Rahmen für die Kritik abzugeben, die in der bloß *logischen* <sup>267</sup> Explikation apriorischer Bedingungen gründet, also gemäß der *Anthropologie* auch nur eines unter vielen anderen möglichen Selbstverhältnissen zu verwirklichen scheint: „Nicht zu beschreiben, was der Mensch ist, sondern was er aus sich machen kann. Dieses Thema war zweifellos von Anbeginn der Kern der anthropologischen Reflexion und das Indiz ihrer Einzigartigkeit.“ <sup>268</sup> Ausgehend vom ‚Freihandel‘, vom ‚Spiel‘ und dann von der reflexiven Funktion des ‚Geistes‘ formuliert Foucault einen poetischen Prozess, der noch die *Kritik* zu fundieren und sich als ‚eigentliches‘ Wesen des Menschen auszusprechen scheint:

---

Bewegung von Ent- und Ermächtigung des Subjekts, wie Sartre sie (ungewollt) vorführt, kann in dieser Form nur stattfinden, weil die Frage nach den *Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung* zur Frage nach den *Bedingungen der Möglichkeit von Sein* geworden ist [Hervorh. v. mir, D.P.Z.].“

<sup>264</sup> Foucault, Einführung in Kants *Anthropologie*, S. 116. – Damit ist ein Grundproblem formuliert, auf das auch Heidegger noch stoßen wird, vgl. unten Kapitelabschnitt 3.2.

<sup>265</sup> Vgl. Foucault, Einführung in Kants *Anthropologie*, S. 99: „Seit Kant wird das, implizite, Projekt jeder Philosophie darin bestehen, diese wesentliche Teilung zu überwinden, und dies so lange, bis klar wird, daß eine solche Überwindung außerhalb einer Reflexion, die sie wiederholt und, indem sie sie wiederholt, fundiert, unmöglich ist.“

<sup>266</sup> Vgl. Foucault, Einführung in Kants *Anthropologie*, S. 62: „Die anthropologische Untersuchung [...] folgt jedem Vermögen auf einer Bahn, die zugleich der Weg aller möglichen Abweichung ist.“

<sup>267</sup> Foucault erkennt den reflexionslogischen Charakter der transzendentalen Deduktion explizit an, sogar im Rückgriff auf Kants Briefwechsel mit Beck, weswegen ich hier hinsichtlich der *Kritik der reinen Vernunft* von einer grundsätzlichen Kongruenz zur Kant-Auslegung im vorangegangenen Band, Kapitelabschnitt 6.3.2, ausgehen kann, vgl. Foucault, Einführung in Kants *Anthropologie*, S. 28-31.

<sup>268</sup> Foucault, Einführung in Kants *Anthropologie*, S. 46.

„Der Mensch ist das Spiel der Natur; aber dieses Spiel spielt er, und es spielt sich um ihn ab; und wenn ihm darin mitgespielt wird, wie in den Illusionen der Sinne, so hat er selbst gespielt, das Opfer dieses Spiels zu sein; während es ihm gebührt, Herr des Spiels zu sein und es im Kunstgriff einer Absicht auf seine Rechnung zu nehmen. Das Spiel wird also ein ‚künstliches Spiel‘ und der Schein, mit dem es spielt, erlaubt seine moralische Rechtfertigung.“<sup>269</sup>

Der Mensch legt sich selbst aus – als einen, dem von einem anderen, mächtigeren her „mitgespielt“ wird oder als „Herr des Spiels“; wie auch immer er sich auslegt, er hat „selbst gespielt“, ‚Opfer‘ oder ‚Herr‘ „dieses Spiels zu sein“.<sup>270</sup> Der ‚Mensch‘ ist, als ‚Weltbewohner‘<sup>271</sup>, in die Welt hineingeworfen, die er zugleich auslegt und in der er sich auslegt und als einen sich in ihr Auslegenden auslegt und auslegen kann, nicht muss. Der poietische Prozess ermöglicht dem Menschen, sein ‚Wesen‘ zu greifen – oder aber auch, es zu verfehlen, ganz explizit also auch, *sich* zu verfehlen. Obwohl aber der ‚Mensch‘, so Foucault, in der Anthropologie als ‚Weltbewohner‘ vorgestellt wird, „entwickeln sich [die meisten Analysen, und fast all jene des ersten Teils] nicht in der kosmopolitischen Dimension der *Welt*, sondern in der innerlichen des *Gemüts*.“<sup>272</sup> Dieses ‚Gemüt‘ ist ganz explizit *keine* Psychologie<sup>273</sup> – auch keine empirische – sondern dasjenige Worin, das belebt wird vom ‚Geist‘: „Wenn sie auch unauffällig ist, so ist die Anwesenheit des *Geistes* in der *Anthropologie* doch ziemlich entscheidend [...]: ‚*Geist ist das belebende Prinzip im Menschen*.‘ [...] Etwas später nimmt Kant all diese Hinweise wieder auf und verknüpft sie zu einer einzigen geheimnisvollen Definition: ‚Man nennt das durch *Ideen* belebende Prinzip des Gemüts *Geist*.‘“<sup>274</sup> Foucault greift den operativen Sinn dieses ‚durch‘ auf und expliziert den ‚Geist‘ als reflexives Verhältnis, als Selbstbezug des Gemüts: Seine Aufgabe ist, „es [das Gemüt] zu beleben und in der Passivität des *Gemüts*, welche die der empirischen Bestimmung ist, die wimmelnde Bewegung der Ideen entstehen zu lassen – diese mannigfaltigen Strukturen einer werdenden Totalität [!] [...]. So ist das *Gemüt* nicht nur, ‚was es ist‘, sondern auch ‚was es aus sich selbst macht‘.“<sup>275</sup> Der ‚Geist‘ ist das, was dem Menschen also ermöglicht, sich selbst zu entwerfen als ..., was

---

<sup>269</sup> Foucault, Einführung in Kants *Anthropologie*, S. 47. Vgl. Kant, Anthr., BA IV-V.

<sup>270</sup> Vgl. Foucault, Einführung in Kants *Anthropologie*, S. 47-48: „Ist die Welt ihre eigene Schule, so wird die anthropologische Reflexion den Sinn haben, den Menschen in dieses bildende Element zu versetzen. Sie wird also unauflösbar zugleich Analyse der Art sein, auf die der Mensch die Welt erwirbt (ihr Gebrauch, nicht ihre Kenntnis), das heißt, wie er sich in ihr installieren, ins Spiel eintreten und *Mitspielen* kann, und Synthese der Vorschriften und Regeln, welche die Welt dem Menschen auferlegt, durch welche sie ihn bildet und in den Stand versetzt, *das Spiel zu verstehen*.“ – Vgl. dazu auch Kapitelabschnitt 6.3.4 des vorangegangenen Bandes zu Spinoza.

<sup>271</sup> Vgl. – unter Einbezug der vier Fragen der kantischen *Logik* und einiger Passagen des *Opus postumum* – Foucault, Einführung in Kants *Anthropologie*, S. 72: „[V]on Spielbeginn an definiert sich der Mensch als ‚Weltbewohner‘ [...]. Jede Reflexion über den Menschen ist zirkulär auf eine Reflexion über die Welt zurückgeworfen. Dennoch handelt es sich dabei keineswegs um eine naturalistische Perspektive [...]. Die Welt ist in den Implikationen des ‚Ich bin‘ entdeckt, als Figur jener Bewegung, durch die das Ich (le moi), indem es Objekt wird, im Feld der Erfahrung Platz nimmt [...]“.

<sup>272</sup> Foucault, Einführung in Kants *Anthropologie*, S. 49.

<sup>273</sup> Vgl. Foucault, Einführung in Kants *Anthropologie*, S. 51.

<sup>274</sup> Foucault, Einführung in Kants *Anthropologie*, S. 53.

<sup>275</sup> Foucault, Einführung in Kants *Anthropologie*, S. 56.

die mannigfaltigen Entfaltungen dieses ‚sich selbst‘ ermöglicht, aber eben auch nur in dieser Mannigfaltigkeit: „Der *Geist* eröffnet dem *Gemüt* die Freiheit des Möglichen, entreißt es seinen Determinationen und gibt ihm eine Zukunft, die es nur sich selbst schuldet.“<sup>276</sup> Genau deswegen aber ist der ‚Geist‘ immer nur in dem ‚da‘, was er ermöglicht hat; der ‚Geist selbst‘ besteht nur in den Formen, die er ermöglicht. Foucault spitzt im *Kommentar* eben diese Figur zu einer ‚Ursprungsfigur‘ zu, die in Konkurrenz zur logisch-apriorischen Explikation der *Kritik* zu treten scheint:

„Etwas, was der Kern der reinen Vernunft wäre, unentwurzelbarer Ursprung ihrer transzendentalen Illusionen, [...] ihr Bewegungsprinzip auf dem Feld des Empirischen, wo unermüdlich die Gesichter der Wahrheit auftauchen. Der *Geist* wäre dieses originäre Faktum, das in seiner transzendentalen Version impliziert, daß das Unendliche niemals da, sondern immer in einem wesentlichen Rückzug ist – während es in der empirischen Version bedeutet, daß das Unendliche dennoch die Bewegung auf die Wahrheit und auf die unerschöpfliche Abfolge ihrer Formen hin animiert. Der *Geist* ist an der Wurzel der Möglichkeit des Wissens. Gerade deswegen ist er auf unauflösbare Weise in den Figuren der Erkenntnis zugleich anwesend und abwesend [!]: Er ist dieser Rückzug, diese unsichtbare und ‚sichtbare Reserve‘ in der unerreichbaren Distanz, aus der das Erkennen Platz und Positivität bezieht. Sein Sein besteht darin, nicht da zu sein, wodurch er gerade den Ort der Wahrheit umreißt. Ein ursprüngliches Faktum, das in seiner einzigartigen und souveränen Struktur über die *Notwendigkeit* der *Kritik* und über die *Möglichkeit* der *Anthropologie* hinausragt.“<sup>277</sup>

So stellt Foucault also zunächst explizit die strukturlogischen Ähnlichkeiten von *Anthropologie* und *Kritik* heraus: „Eine gewisse Analogie über Kreuz läßt in der *Anthropologie* flüchtig etwas wie das Negativ der *Kritik* erkennen.“<sup>278</sup> Was aber zunächst wie eine Einbettung der *Kritik* in die *Anthropologie* erscheint, wird bald als wechselseitiges Verhältnis deutlich: *Anthropologie* und *Kritik* verhalten sich zueinander wie zwei Seiten derselben Medaille. – *Ähnlichkeiten* scheinen zunächst hinsichtlich der Struktur von ‚Ermöglichung‘ zu bestehen: „Auch dieses [das konkrete Leben des Gemüts] wird von einer spontanen Bewegung belebt, die es unablässig der Gefahr aussetzt, in seinem eigenen Spiel aufs Spiel gesetzt zu werden [...]. Die eine wie das andere sind immer bereit, sich zu verlieren, sich selbst zu entgehen [...].“<sup>279</sup> Im Gegensatz aber zum Vollzug der reflexiven Verschiebung der *Kritik* – z. B. im „Das: ich denke muß alle meine Vorstellungen begleiten können“ – zeigt ‚sich‘ der ‚Geist‘ als „originäre[s] Faktum“, das in seiner „transzendentalen Version“ die „Unendlichkeit“ als regressiven Rückzug, in seiner empirischen Fassung aber als „Bewegung auf die Wahrheit und auf die unerschöpfliche Abfolge ihrer Formen hin animiert.“ Das Erkennen bezieht „Platz und Positivität“ aus dieser „unsichtbare[n] und ‚sichtbare[n] Reserve‘ in der unerreichbaren Distanz“ – genau hier aber ergibt sich für Foucault der wesentliche *Unterschied* zwischen *Kritik* und *Anthropologie*, denn „[d]as, was vom Gesichtspunkt der *Kritik* ein *Apriori der Erkenntnis* ist, transponiert sich in der anthropologischen Reflexion nicht unmittelbar in ein *Apriori der Existenz*“, sondern „es erscheint [...] in der Dichte eines Werdens, wobei sein jähes Erscheinen in der Rückschau unfehlbar den Sinn des bereits Daseienden (déjà-

<sup>276</sup> Foucault, Einführung in Kants *Anthropologie*, S. 57.

<sup>277</sup> Foucault, Einführung in Kants *Anthropologie*, S. 58-59.

<sup>278</sup> Foucault, Einführung in Kants *Anthropologie*, S. 59.

<sup>279</sup> Foucault, Einführung in Kants *Anthropologie*, S. 58.

là) annimmt.“<sup>280</sup> Der ‚Geist‘ eignet sich nicht – anders als die logisch-apriorische Explikation – zur Begründung eines Erkenntnisanspruchs; die Struktur der durch ihn bezeichneten Reflexivität ist exakt ‚immer schon‘ und nicht ‚immer dann, wenn ..., dann schon ...‘. Er erscheint nur als „bereits Daseiende[s] (déjà-là)“, in der *Nachträglichkeit* des immer schon bestimmten ‚Ursprungs‘, der sich in das hinein ‚entzieht‘, was er ermöglicht hat. Das ‚Originäre‘, die ‚Unmittelbarkeit‘ des ‚ursprünglichen Eindrucks‘ ist eine nachträgliche Konstruktion: „Für eine Anthropologie ist die absolut originäre Passivität niemals da (là).“<sup>281</sup> Genau diese Umkehrung vom (logisch) ‚Apriorischen‘ ins (ontologisch) ‚Ursprüngliche‘ bestimmt also das Verhältnis zwischen *Kritik* und *Anthropologie* und verdeutlicht zugleich, dass eine wirklich begründende Leistung nur durch den logischen Vollzug der *Kritik* und eben nicht durch den ontologischen Entzug der *Anthropologie* geleistet werden kann:

„Die Beziehung des Gegebenen und des *Apriori* in der *Anthropologie* kehrt also die Struktur um, die in der *Kritik* freigelegt worden war. Das *Apriori* der Erkenntnisordnung wird in der Ordnung der konkreten Existenz zu einem *Ursprünglichen* (originaire), das chronologisch nicht Erstes ist, das sich aber, sobald es in der Folge der Figuren auftaucht, als bereits da (déjà là) kundtut; im Gegenzug erscheint das, was in der Erkenntnisordnung das reine Gegebene ist, in der Reflexion der konkreten Existenz in gedämpftem Licht, das ihm die Tiefe des bereits Ausgeführten (déjà opéré) verleiht.“<sup>282</sup>

Was Foucault hier also in aller wünschenswerten Deutlichkeit expliziert, ist eine Version der beiden *Richtungssinne von Reflexivität*, Reflexivität in *logischer* und *ontologischer* Auslegung: einmal in Gestalt der logischen Rechtfertigung der *Kritik* und einmal in (der ontologischen) Gestalt des ‚Geistes‘ bzw. des ‚Gemüts‘ in der *Anthropologie*. Anders als in der *Kritik* äußert sich diese andere Auslegung von Reflexivität aber gerade *nicht* in der Explikation apriorischer Voraussetzungen einer bestimmten Erfahrung, sondern in der Explikation eines – allerdings ebenfalls *mit dem Leser gemeinsam geteilten*<sup>283</sup> – Verhältnisses des konkreten Sich-Entwerfens und Sich-Entwerfen-Könnens, d. h. aber in der immer schon pluralen Mannigfaltigkeit dieser Selbstausslegungen.<sup>284</sup> Die Teilnahme an der Logik der *Anthropologie* ist

<sup>280</sup> Foucault, Einführung in Kants *Anthropologie*, S. 60.

<sup>281</sup> Foucault, Einführung in Kants *Anthropologie*, S. 61.

<sup>282</sup> Foucault, Einführung in Kants *Anthropologie*, S. 61-62.

<sup>283</sup> Vgl. Foucault, Einführung in Kants *Anthropologie*, S. 87-88.

<sup>284</sup> Neben ‚Spiel‘, ‚Geist‘ und ‚Sprache‘ erscheint auch das Thema der ‚Zeit‘ als Explikation dieser Reflexivität, vgl. Foucault, Einführung in Kants *Anthropologie*: „Während die Zeit der *Kritik* die Einheit des Originären befestigt [...] und sich so in der Dimension des *Ur...* entfaltet, bleibt jene der *Anthropologie* dem Bereich des *Ver...* geweiht [...].“ (83) – „So öffnet die Zeit [der *Anthropologie*], welche die Einheit des synthetischen Akts benagt [...] ihn tatsächlich auf eine Freiheit, welche auszuübende Negation, zu gebender Sinn, zu etablierende Kommunikation ist [...].“ (84) – „In der *Kritik* hatte das Subjekt Bewußtsein von sich selbst als ‚bestimmt in der Zeit‘ [...]; das heißt, daß die Zeit und die anfängliche Passivität, die sie anzeigt, an der Wurzel dieser ‚Beziehung auf‘ war [...].“ (85) – „Was die *Kritik* in der Beziehung der Passivität und der Spontaneität als Bestimmung aussagt, beschreibt die *Anthropologie* jedoch entlang einer zeitlichen Zerstreuung, die sich niemals vollendet und niemals begonnen hat; das, womit die *Anthropologie* zu tun hat, ist immer schon da und niemals ganz gegeben [...].“ (ebd.) – Damit ist die ontologische Auslegung der ‚Zeit‘, wenn sie etwa als ‚Grund‘ der hier fortlaufend gefassten Reflexivität *gesetzt* wird, von vorneherein dem ‚anthropologischen Schein‘ zuzuschreiben: „Das Ursprüngliche ist nicht das *wirklich* Einfache (primitif), es ist das *wahrhaft* Zeitliche. [...] Die *Anth-*

so an die ‚Sprache‘ gebunden, womit neben ‚Spiel‘ und ‚Geist‘ eine weitere Explikation dieser Reflexivität sich ergibt: „Als ‚populäre‘ Erkenntnis und Erkenntnis des ‚Populären‘ ist sie [die *Anthropologie*] das, was sie selbst impliziert, um sein zu können. Dieser Zirkel ist nicht aufzulösen, sondern so zu nehmen, wie er sich gibt, und da, wo er sich gibt – in der Sprache. In der Sprache nämlich gibt es zugleich die Möglichkeit, es zu sagen und etwas darüber zu sagen, und dies in einer einzigen und gleichen Bewegung.“<sup>285</sup> Genau aus dieser Reflexivität der bloßen Konkretion der Selbstausslegung ohne Anspruch auf logische Rechtfertigbarkeit, nur in der Pluralität ihrer Erscheinungen, ergibt sich, dass die *Anthropologie* gegenüber der *Kritik* nicht *begründend* sein kann: Die apriorische *Kritik* allein kann den Anspruch auf Letztbegründung erheben und so einen logischen Grund vorbringen, in dem die Möglichkeit der gemeinsamen und notwendigen Explikation von ‚Welt‘ gesichert wird; die *Anthropologie* verbleibt dagegen stets in der Phänomenologie konkreter Entwürfe, in der produktiven Vervielfältigung des reflexiven Verhältnisses. Ihre Entwürfe, die Foucault auch nacheinander in den Blick nimmt, sind zwar allesamt reflexiv strukturiert – von der *Anthropologie* aber die Angabe der (logischen) ‚Quelle‘ erwarten zu wollen, hieße, ihr Anliegen als ontologisch im schlechten Sinn misszuverstehen, das also die kritische Philosophie in die Dogmatismen der Metaphysik zurückfallen ließe, auch weil die *Anthropologie* in sich zwar – wie Foucault zeigt – Ordnungen der kritischen Philosophie wiederholt, aber an keiner Stelle explizit und konstitutiv auf sie verweist:

„In dem Moment, in dem man glaubt, das kritische Denken auf der Ebene der positiven Erkenntnis zur Geltung bringen zu können, vergißt man in der Tat das, was in der von Kant erteilten Lektion das Wesentliche war. Die Schwierigkeit, die *Anthropologie* in Beziehung auf das kritische Gesamtwerk zu situieren [...] besagt auf jeden Fall, daß die Empirizität der *Anthropologie* sich nicht auf diese selbst gründen kann; daß sie nur möglich ist, insofern sie die *Kritik* wiederholt; daß sie daher die *Kritik* auch nicht einhüllen kann; sondern daß sie gut daran täte, sich auf sie zu beziehen; und daß, wenn sie als empirisches und äußeres *Analogon* der *Kritik* fungiert, sie dies nur in dem Maße kann, wie sie auf den bereits benannten und offengelegten Strukturen des Apriori beruht.“<sup>286</sup>

Foucault gibt also (hier noch)<sup>287</sup> der *Kritik* – *hinsichtlich der Begründung* (und gemäß Kants eigener Darstellung) – den klaren Vorrang vor der *Anthropologie*, in der expliziten *Trennung*

---

*ropologie* von Kant lehrt uns [...]: Das *Apriori* der *Kritik* im Ursprünglichen zu wiederholen, das heißt in einer wahrhaft zeitlichen Dimension.“ (86) Das ist die exakte Umkehrung von Heideggers Kant-Interpretation, vgl. unten Kapitelabschnitt 4.2.

<sup>285</sup> Foucault, Einführung in Kants *Anthropologie*, S. 87-88. – Vgl. auch S. 95: „Der Mensch der *Anthropologie* ist sehr wohl Weltbürger [...]. Er ist es einzig und allein, weil er spricht. [...] Seine Residenz in der Welt ist auf originäre Weise Aufenthalt in der Sprache.“

<sup>286</sup> Foucault, Einführung in Kants *Anthropologie*, S. 111.

<sup>287</sup> Diese positive Bewertung Kants ändert sich bereits in Foucault, Vorrede zur *Überschreitung*, S. 328: „Man kann sicherlich behaupten, dass es [das anthropologische Denken, D.P.Z.] für uns aus der Öffnung herrührt, die Kant in der abendländischen Philosophie an dem Tag vollzog, als er auf eine noch recht rätselhafte Weise den metaphysischen Diskurs und die Reflexion über die Grenzen unserer Vernunft miteinander verband. Eine derartige Öffnung hat Kant am Ende selbst wieder in der anthropologischen Frage verschlossen, auf die er letzten Endes die gesamte kritische Befragung zurückführte [...].“ Vgl. die differenziertere Auseinandersetzung in Ders., Einführung in Kants *Anthropologie*, S. 70-79: 79: „Die Frage: *Was ist der Mensch?* hat zum Sinn und zur

von logischer Geltung und stets immer schon pluraler ontologischer Genese, die trotz oder gerade wegen ihrer gemeinsamen strukturlogischen Eigenschaften nicht einfach miteinander identifiziert werden dürfen, sondern immer noch miteinander in einer klaren Differenzierung voneinander in einem Verhältnis zueinander stehen.<sup>288</sup> – Genau diese Differenzierung führen aber nun die Humanwissenschaften nicht mehr durch: Indem sie Geltung und Genese, logischen und ontologischen Richtungssinn miteinander gleichsetzen und die Dignität der apriorischen Begründung auf die prinzipielle Vielzahl der Explikation von ‚Ursprüngen‘ übertragen, geraten sie in den bereits angesprochenen ‚anthropologischen Schein‘, d. h. eben denjenigen Regress des fortlaufenden – und vergeblichen – Versuchs der vollständigen Selbsteinholung, der Foucaults Werk als reflexives Problem wie ein roter Faden durchzieht. So schließt Foucault – in Gestalt einer Frage – mit demselben Gedanken, der auch seine Reflexionen zur Literatur bestimmt: „Ist es [mit Blick auf Nietzsche, D.P.Z.] nicht möglich, eine Kritik der Endlichkeit zu konzipieren, die *befreiend ebenso in Beziehung auf den Menschen wie in Beziehung auf das Unendliche* wäre und die zeigte, daß die Endlichkeit nicht Frist ist, sondern diese *Kurve* und dieser *Knoten* der Zeit, *wo das Ende Anfang ist?* [Hervorh. v. mir, D.P.Z.]“<sup>289</sup>

### *Die Ordnungen des ‚Zwischen‘*

Es lässt sich zeigen, dass auch in *Die Ordnung der Dinge*<sup>290</sup> diese asymmetrische Struktur, die sich am Ende in dem implizit reflexiven Verhältnis der thematischen ‚transzendentalen Dublette‘ zuspitzt – wie es der Kommentar zu Kants *Anthropologie* deutlich vorbereitet hat –, das *gesamte* Werk organisiert. Lässt man einmal die beeindruckende Fülle an historischem Material, das Foucault hier gesammelt hat, im Wesentlichen beiseite und achtet auf die Konstruktion von *Die Ordnung der Dinge*, so fällt auf, dass die drei Zeitalter, die Foucault mittels des Konzepts der ‚Diskontinuität‘<sup>291</sup> voneinander trennt, auf der operationalen

---

Funktion, die Teilungen der *Kritik* auf die Ebene eines fundamentalen Zusammenhalts zu bringen: des Zusammenhalts einer Struktur, die sich in dem, was sie an Radikalerem hat als jedes mögliche ‚Vermögen‘, der endlich befreiten Rede einer Transzendentalphilosophie darbietet.“ Die ‚Struktur‘, von der hier die Rede ist, vermittelt im *Kommentar* gerade die Strukturlogik der *Kritik* mit derjenigen der *Anthropologie*: Foucault unterscheidet ‚Quelle‘, ‚Umfang‘ und ‚Grenze‘ (vgl. Kant, *Logik*, A 25), die dann in Foucaults Darstellung verschiedene Gestalten durchlaufen: Sinnlichkeit/Verstand/Vernunft – reine Vernunft/praktische Vernunft/Urteilkraft – die drei fundamentalen Fragen aus der *Logik* – entsprechend der dreifache Inhalt der Befragung des Menschen – im *Opus postumum* Gott / Welt / Mensch – *Kritik* / *Anthropologie* / *Transzendentalphilosophie* – Apriori / Ursprüngliches / Fundamentales. Foucault deutet damit eine *ternäre Struktur* an, die Kants Gesamtwerk organisiert, wenngleich die Dreiergliederung an einigen Stellen etwas zu schematisch erscheint.

<sup>288</sup> Vgl. auch Hemminger, Andrea: Nachwort, in: Foucault, Einführung in Kants *Anthropologie*, S. 119-141.

<sup>289</sup> Foucault, Einführung in Kants *Anthropologie*, S. 117.

<sup>290</sup> Foucault, Michel: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, übers. v. Ulrich Köppen, Frankfurt a. M. 1974.

<sup>291</sup> Dieser Begriff ist kommentierungsbedürftig, denn er scheint zu postulieren, dass die ‚Geschichte‘ nur eine Abfolge von plötzlich umbrechenden Zeitaltern ist und also die Kontinuität von ‚Geschichte‘ selbst in Frage gestellt wird. Das lässt sich mit Blick auf Foucaults Verwendung dieses Begriffs nicht bestätigen: In dem Aufsatz *Botschaft oder Rauschen?* von 1966 wird der Begriff ‚diskontinuierlich‘ bestimmt als „nach sicheren Krite-



Ebene durchaus miteinander vermittelt sind.<sup>292</sup> Zwischen den Wörtern von Foucault und den historischen Dingen, von denen er spricht, ergibt sich diese Struktur, die von Zeitalter zu Zeitalter – von der Renaissance zur Klassik und von der Klassik zum ‚Zeitalter des Menschen‘ – der Ort ist, von dem aus die jeweilige thematische Ordnung zwischen den ‚Worten‘ und den ‚Dingen‘ entworfen wird.

In den Vorworten – von denen dasjenige an den deutschen Leser als „Gebrauchsanweisung“<sup>293</sup> gelesen werden soll – entwirft Foucault dabei seine ‚Methode‘ explizit als operational aufmerksame Analyse: Es geht um die Darstellung „fundamentale[r] Codes einer Kultur“<sup>294</sup>, die Art und Weise der Manifestation von Ordnung<sup>295</sup>, ihre „Gesetz[e]“<sup>296</sup> und „Re-

---

rien gegeneinander abgrenzba[r]“ (719), vgl. Foucault, Michel: Botschaft oder Rauschen?, in: Schriften Bd. 1, S. 718-722. Das Augenmerk liegt also gerade *nicht* nur auf der Figur des ‚Bruches‘, sondern auch und vor allem auf den *Kriterien*, die zwei Bereiche voneinander abgrenzbar machen. Da Foucault in *Die Ordnung der Dinge* nicht auf rein formale Kriterien hinaus will (vgl. dort S. 15), muss es also reflexiv etwas geben, das *alle Kriterien als Kriterien* miteinander vergleichbar macht. *Die Ordnung der Dinge* ist außerdem, wie Foucault explizit feststellt, „eine vergleichende, nicht [...] eine symptomatologische Studie [...]“. Meine Absicht war nicht, auf der Basis eines bestimmten Wissenstyps oder Ideenkorpus das Bild einer Epoche zu zeichnen. [...] Es sollte nicht eine Analyse der Klassik ganz allgemein sein, noch eine Suche nach einer *Weltanschauung*, sondern eine streng ‚regionale‘ Untersuchung“ (10), die „als eine unabgeschlossene“ (12) verstanden werden soll. Noch deutlicher kann man den partikulären Anspruch eigentlich nicht machen. Entsprechend geht es in der kritischen Hinsicht auch nicht darum, das ‚Kontinuum‘ platt durch ein ‚Diskontinuum‘ zu ersetzen, sondern einen Ansatz zu finden, der „die Plötzlichkeit und die Gründlichkeit, mit der bestimmte [!] Wissenschaften manchmal [!] reorganisiert wurden“, zu erklären: So „schien es mir, daß diese Veränderungen noch näher untersucht werden müßten, ohne daß sie im Namen der Kontinuität in ihrer Abruptheit oder ihrem Umfang reduziert werden.“ (12-13) Verneint wird also nicht ‚Kontinuität‘, sondern die *Reduktion auf ‚Kontinuität‘*. – Vgl. auch Foucault, Michel: Antwort auf eine Frage, in: Schriften Bd. 1, S. 859-886: 862-863: „[D]ie Episteme ist nicht eine Art zugrundeliegender Großtheorie [...]. [Sie] [...] ist kein Teil der Geschichte, der allen Wissenschaften gemeinsam wäre. Sie ist ein *simultanes Spiel spezifischer Remanenzen*. [...] Die Episteme ist *kein allgemeines Stadium der Vernunft*, sie ist ein *komplexes Verhältnis sukzessiver Verschiebungen*.“ Und zum Begriff der ‚Diskontinuität‘, S. 864: „Mein Problem: die abstrakte, allgemeine und monotone Form des ‚Wandels‘ [die Reduktion auf das ‚Kontinuum‘, D.P.Z.] [...] durch die Analyse *unterschiedlicher Transformationstypen* zu ersetzen. Dies impliziert [...]: alle alten schwammigen Formen der Kontinuität einklammern [!] [...]. Mit einem Wort, das Thema des *Werdens* [...] durch die Analyse der Spezifität der *Transformationen* zu ersetzen.“ Es geht Foucault also (explizit!) um Pluralismus – „Ich bin Pluralist: das Problem [...] war das der *Individualisierung* der Diskurse“ (860) – und um die differenzierte und differenzierende Beschreibung verschiedener Hinsichten auf verschiedenen Ebenen dessen, was nach den zu einfachen Schemata von ‚Ereignisgeschichte‘ und ‚historischer Kausalität‘ nivelliert wird: Geschichte als Komplexität eines Pluralismus von ineinander greifenden Diskursen, von innen her beschrieben, aber ohne eine „erschöpfende Typologie“ (866) anzustreben.

<sup>292</sup> Wer einer solchen Analyse vorwirft, sie würde Foucault zum ‚Ideenhistoriker‘ machen wollen, der versteht den Unterschied nicht zwischen der Explikation operationaler Voraussetzungen und der Zuschreibung dieser Explikation als ‚eigentliche Intention‘ des Autors. Auch hier gilt: Einer Regel folgen glauben ist nicht einer Regel folgen. Das sagt Foucault aber auch selbst: „Es stünde mir [...] am schlechtesten an, zu behaupten, daß mein Diskurs von Bedingungen und Regeln frei ist, auf die ich wenig achte und die andere heute gelieferte Arbeiten bestimmen. Aber es wäre zu leicht, die Mühe der Analyse solcher Arbeit zu vermeiden, indem man ihr ein [...] eindrucksvoll klingendes, aber ungenaues Etikett verpaßt.“ Vgl. Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 16.

<sup>293</sup> Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 9.

<sup>294</sup> Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 22.

<sup>295</sup> Vgl. Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 24.

gelmäßigkeit<sup>297</sup>, die in einem „Netz von Analogien“<sup>298</sup> und „Isomorpheme[n]“<sup>299</sup> erscheinen. Diese Explikation einer „archäologische[n]“<sup>300</sup> Ebene soll „ein *positives Unbewußtes* des Wissens [...] enthüllen: eine Ebene, die dem Bewußtsein des Wissenschaftlers entgleitet und dennoch Teil des wissenschaftlichen Diskurses ist [...]“.<sup>301</sup> Es geht also nicht um bloße Interpretation oder gar Introspektion oder Spekulation, sondern um ein „positives Unbewußtes“, eines also, das sich nicht per se entzieht, sondern eben nur dem Wissenschaftler, der es einsetzt und das dennoch „Teil des [...] Diskurses ist“, das sich also im Diskurs auffinden und nachweisen lässt. Dieses „positiv[e] Unbewußt[e]“ ergibt sich explizit als Analyse von „Regeln, die nur durch die Existenz solche[r] Diskurs[e] ins Spiel kommen [...]“, einer „Theorie diskursiver Praxis [...]“.<sup>302</sup> Damit ist deutlich gesagt, was Foucault in den Blick nimmt: diejenigen Strukturen, in denen die Zuordnung von Dingen und Wörtern erscheint, in denen sich die Tatsache, „daß es Ordnung gibt“<sup>303</sup> zum Ausdruck bringt, aber eben mit Bezug auf den *Diskurs, so, wie er gegeben ist*<sup>304</sup>, auf die im Text sedimentierte Praxis des Sprechens über ein Thema.<sup>305</sup> Diese ‚Methodik‘ wendet Foucault nun auf die drei Zeitalter an. Im Zeitalter der ‚Ähnlichkeit‘ – dem ersten Zeitalter, das Foucault behandelt und das, wie schon in *Wahnsinn und Gesellschaft*, in etwa mit der Renaissance gleichgesetzt werden kann – ist der Weltentwurf in sich geschlossen. Diese Geschlossenheit zeigt sich auch darin, dass Reflexivität hier nur implizit erscheint, in der Unendlichkeit des Auslegen-Könnens dieses

---

<sup>296</sup> Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 9.

<sup>297</sup> Ebd., vgl. S. 12: „Regeln zur Definition der [...] Objekte, zur Ausformung ihrer Begriffe, zum Bau ihrer Theorien.“

<sup>298</sup> Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 11, vgl. S. 23.

<sup>299</sup> Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 11.

<sup>300</sup> Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 12.

<sup>301</sup> Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 11-12.

<sup>302</sup> Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 15.

<sup>303</sup> Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 23.

<sup>304</sup> Vgl. dazu schon Foucault, Michel: *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks*, übers. v. Walter Seitter, Frankfurt a. M. 72005, S. 15: „Wäre nicht eine Diskursanalyse möglich, die in dem, was gesagt worden ist, keinen Rest und keinen Überschuß, sondern nur das Faktum seines historischen Erscheinens voraussetzt? Man müßte dann eben die diskursiven Tatsachen nicht als autonome Kerne vielfältiger Bedeutungen behandeln, sondern als Ereignisse und funktionelle Abschnitte, die ein sich allmählich aufbauendes System bilden. Der Sinn einer Aussage wäre nicht definiert durch den Schatz der in ihr enthaltenen Intentionen, durch die sie zugleich enthüllt und zurückgehalten wird, sondern durch die Differenz, die sie an andere wirkliche und mögliche, gleichzeitige oder in der Zeit entgegengesetzte Aussagen anfügt. So käme die systematische Gestalt der Diskurse zum Vorschein.“ – Zu betonen sind hier nicht ‚historisches Erscheinen‘ und die ‚Zeit‘, sondern das ‚Faktum‘ und die Zurückweisung einer dahinterliegenden ‚Bedeutung‘ oder ‚Intention‘.

<sup>305</sup> An dieser Stelle kann darauf hingewiesen werden, dass die Unterscheidung der Analysen von ‚diskursiver Praxis‘ und ‚nicht-diskursiven Praktiken‘, die nur scheinbar in Foucaults späteren Werken die Perspektive zu erweitern scheinen, bereits in *Wahnsinn und Gesellschaft* gemacht wird. Sie besagt, dass sowohl diskursive als auch nicht-diskursive Praxis jeweils eine Weise ist, sich mittels bestimmter Bestimmungen und Ansprüche auf etwas zu beziehen. Foucault hängt keinem Präsenzphantasma ‚unmittelbarer Handlung‘ an, sondern er übersetzt im Gegenteil Handlungen in systematische Verhältnisse, in Formen von Rationalität. Wesentlich ist hier die Praxis also nicht als primordial gegenüber einem bloß abgeleiteten Diskurs, sondern umgekehrt: sowohl Diskurs, als auch Armeelager, Gefängnisarchitekturen und Beichtstühle lassen sich als Weisen explizieren, in denen der Mensch sich zu sich, zur Welt und zu anderen Menschen verhält.

Entwurfs, der fortlaufend in sich selbst zurückführt und somit die Immanenz stetig reproduziert. Konstitutiv ist dafür eine *Differenz*, die *Bezug* erst *ermöglicht*: „Alles wäre unmittelbar und evident, wenn die Hermeneutik der Ähnlichkeit und die Semiologie der Signaturen ohne das geringste Oszillieren übereinstimmten. Aber weil es eine ‚Kerbe‘ in den Ähnlichkeiten gibt [...] erhalten das Denken und seine unendliche Mühe genau dort den ihnen eigenen Raum [...].“<sup>306</sup> Diese konstitutive „Kerbe“ oder eben Differenz setzt sich fort in der Differenz zwischen ‚Dingen‘ (bzw. den Verhältnissen zwischen ‚Dingen‘) und ‚Zeichen‘ (bzw. ‚Zeichen‘ und anderen ‚Zeichen‘, die damit in einem *nachträglichen* Verhältnis zueinander stehen, so also, das ein ‚Ding‘ stets erst in einem ‚Zeichen‘ erscheint, ein ‚Zeichen‘ stets erst durch ein anderes ‚Zeichen‘ expliziert wird). Wäre die Auslegung der Welt durch den Menschen unmittelbar, so wären keine Zeichen nötig; erst in der Differenz von Bezug-auf-... und dem Bezug auf *diesen* Bezug erscheint das Zeichen, das auf das verweist, *wofür* es Zeichen ist und dadurch zugleich die deiktische Ordnung von Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit etablieren kann: „Die Ähnlichkeiten in ihrer Verborgenheit müssen an der Oberfläche der Dinge signalisiert werden. Ein sichtbares Zeichen muß die unsichtbaren Analogien verkünden. [...] Es gibt keine Ähnlichkeit ohne Signatur.“<sup>307</sup> – Die zugrundeliegende reflexive Struktur entspricht so einem Regress der Setzung, die immer dann, wenn sie gesetzt ist, schon durch eine andere Setzung ausgedrückt ist, der Annahme einer stets immer noch ‚dahinterliegenden‘ Wahrheit, die es durch ein weiteres Zeichen zu explizieren gälte. Sie drückt sich hier also nicht *in*, sondern nur *an* der Auslegung aus: Ähnlichkeit wird durch eine *andere* Ähnlichkeit ausgelegt; die Zeichen werden durch *andere* Zeichen ausgedrückt, die wiederum durch *andere* Zeichen ausgedrückt werden usw. Im Durchlauf durch diese vermittelt dieser Verschiebung sich etablierenden Ordnung können so vom ‚Höchsten‘ zum ‚Tiefsten‘, vom ‚Nächsten‘ zum ‚Fernsten‘, vom ‚Mikrokosmos‘ zum ‚Makrokosmos‘ Verbindungen hergestellt werden, die gleichsam, ohne jemals ‚absetzen‘ zu müssen, die Welt konstituieren: „[D]ie Ähnlichkeit bleibt niemals in sich selbst fest, sie wird nur fixiert, wenn sie auf eine andere Ähnlichkeit verweist, die ihrerseits neue anspricht, so daß jede Ähnlichkeit nur durch die Akkumulation aller anderen ihren Wert erhält und die ganze Welt durchlaufen muß, damit die geringste Analogie gerechtfertigt wird und schließlich als gesichert erscheint.“<sup>308</sup> Das Konzept des ‚Mikrokosmos/Makrokosmos‘ sichert dabei die Immanenz dieses in sich zurücklaufenden Spiels von Ähnlichkeiten: „sie haben, um sich zu stützen und zu stärken, ein vollkommen abgeschlossenes Gebiet. Die Natur als Spiel der Zeichen und der Ähnlichkeiten schließt in sich selbst gemäß der reduplizierten Gestalt des Kosmos.“<sup>309</sup>

<sup>306</sup> Foucault, Die Ordnung der Dinge, S. 61.

<sup>307</sup> Foucault, Die Ordnung der Dinge, S. 56-57. Vgl. S. 57: „Die Ähnlichkeit war die unsichtbare Form dessen, was aus der Tiefe der Welt die Dinge sichtbar machte. Damit aber jene Form ihrerseits bis zum Licht kommt, muß eine sichtbare Gestalt sie aus ihrer tiefen Unsichtbarkeit zerren.“

<sup>308</sup> Foucault, Die Ordnung der Dinge, S. 61. So hat sich „das Wissen des sechzehnten Jahrhunderts dazu verurteilt, stets nur die gleiche Sache zu erkennen, sie aber nur am niemals erreichten Ende einer unendlichen Bahn zu erkennen.“ Vgl. ebd.

<sup>309</sup> Foucault, Die Ordnung der Dinge, S. 62. Allerdings, so Foucault, „erscheinen die Beziehungen des Makrokosmos und des Mikrokosmos als eine einfache Oberflächenwirkung. [...] [E]s gab im Zentrum des Wissens eine Notwendigkeit. Man mußte den unendlichen Reichtum einer zwischen den Zeichen und ihrem Sinn als

Weil aber Zeichen sich eben nicht nur auf Dinge, sondern auch auf andere Zeichen beziehen können, ergibt sich der Regress auch in der Auslegung und Kommentierung von Texten. Die ‚Semiologie‘, die Lehre von den Zeichen der Ähnlichkeit, und die ‚Hermeneutik‘, die „Gesamtheit der Kenntnisse und Techniken, die gestatten, die Zeichen sprechen zu lassen und ihren Sinn zu entdecken“ werden „in der Form der Ähnlichkeit übereinandergelagert. Den Sinn zu suchen, heißt an den Tag zu bringen, was sich ähnelt.“<sup>310</sup> Die „Beziehung zu den Texten ist von gleicher Natur wie die Beziehung zu den Dingen [...]“<sup>311</sup> und deswegen besteht schon im Zeitalter der Ähnlichkeit „Wissen [...] darin, Sprache auf Sprache zu beziehen [...], oberhalb aller Markierungen den Kommentar als zweiten Diskurs entstehen zu lassen.“<sup>312</sup> Ebenso wie der Regress der Ähnlichkeiten, die einander nur vermittelt wieder anderer Ähnlichkeiten zum Ausdruck bringen, ist auch diese Beziehung, „die die Sprache des sechzehnten Jahrhunderts mit sich selbst unterh[ä]lt“<sup>313</sup>, auf einen Punkt gerichtet, der sich fortlaufend der Versprachlichung entzieht: „Die Aufgabe des Kommentars kann *per definitionem* nie beendet sein. [...] Er läßt unterhalb des existierenden Diskurses einen anderen, fundamentalen und gewissermaßen ‚ersteren‘ Diskurs entstehen, den wiederherzustellen er sich zur Aufgabe macht. Es gibt nur einen Kommentar, wenn unterhalb der Sprache [...] die Souveränität eines ursprünglichen Textes verläuft.“<sup>314</sup> Und noch deutlicher (und mit einem Anklang an Derrida): „Jeder Diskurs [...] wendet sich an jene erste Schrift, deren Wiederkehr er gleichzeitig verspricht und aufschiebt [promet et décale].“<sup>315</sup>

Der gesamte Auslegungsprozess verläuft allerdings nicht von selbst, sondern gerade dadurch, dass der Mensch ihn operativ „vermittelt“, also Ähnlichkeiten *durch andere* Ähnlichkeiten ausdrückt oder Zeichen *durch andere* Zeichen auszuschöpfen versucht: „In jenem Raum [...] existiert jedoch ein privilegierter Punkt. Er ist mit Analogien übersättigt [...] und die Verhältnisse kehren sich bei seinem Durchlaufen um, ohne sich zu verändern. Dieser Punkt ist der Mensch.“<sup>316</sup> Der Mensch ist zugleich Subjekt und Objekt der Auslegung von Ähnlichkeiten, wodurch aber auch noch die Auslegung dieser Auslegung in der Ordnung der Ähnlichkeiten ausgedrückt wird: „Der Raum der Analogien ist im Grunde genommen ein Raum der Strahlungen. Von allen Seiten wird der Mensch davon betroffen, aber dieser

---

Drittes [!] eingeführten Ähnlichkeit und die Monotonie, die die gleiche Zerteilung der Ähnlichkeit dem Bezeichnenden und dem von ihm Bezeichneten auferlegte, anpassen.“ Vgl. S. 63. – Mikrokosmos und Makrokosmos, ihr Verhältnis zueinander, das zugleich Bezug und Differenz ist, ist damit gleichsam holistischer Ausdruck der Differenz, die in fortlaufender Verschiebung von Ähnlichkeit zu Ähnlichkeit die Welt konstituiert.

<sup>310</sup> Foucault, Die Ordnung der Dinge, S. 60.

<sup>311</sup> Foucault, Die Ordnung der Dinge, S. 65.

<sup>312</sup> Foucault, Die Ordnung der Dinge, S. 72.

<sup>313</sup> Foucault, Die Ordnung der Dinge, S. 73.

<sup>314</sup> Ebd.

<sup>315</sup> Foucault, Die Ordnung der Dinge, S. 74. Genau dieses regressive Verhältnis wird sich im Zeitalter des Menschen wiederholen, nur ontologisch gewendet, als Versuch der Einholung und Erfahrung des Scheiterns im Entzug eines ‚Ursprungs‘, vgl. ebd.: „Die Sprache stellt sich [...] die Aufgabe, einen absolut ursprünglichen Diskurs wiederherzustellen, sie kann ihn aber nicht äußern, es sei denn, indem sie sich ihm annähert, indem sie versucht, über ihn ihm ähnliche Dinge zu sagen [...]. Der Kommentar ähnelt unbegrenzt dem, was er kommentiert, und kann es nie äußern.“

<sup>316</sup> Foucault, Die Ordnung der Dinge, S. 51.

gleiche Mensch vermittelt umgekehrt die Ähnlichkeiten, die er von der Welt erhält. Er ist der große Herd der Proportionen, das Zentrum, auf das die Beziehungen sich stützen und von dem sie erneut reflektiert werden.<sup>317</sup> Die operative Funktion des ‚Menschen‘ ist also reflexiv, aber die Art und Weise, wie er *sich selbst* inhaltlich auslegt, folgt der Ordnung der Ähnlichkeiten bzw. der Analogien, deren „Herd“ er zugleich ist.<sup>318</sup> Der Regress der Ähnlichkeit, der am Menschen umschlägt, vermittelt entsprechend Dinge und Zeichen und ihr Verhältnis zueinander, so dass die Reflexion auf den ‚Grund‘ diesen fortlaufend ebenfalls in den Bereich aller anderen Ähnlichkeiten hinein verschiebt: „In der Renaissance ist die Organisation [...] ternär [...], weil sie sich des formalen Gebietes der Zeichen, dann des Inhalts [...] und der Ähnlichkeiten bedient, die diese Zeichen mit den bezeichneten Dingen verbinden.“<sup>319</sup> Solange die Annahme einer stets unterhalb der zeichenhaften Dinge und der Zeichen im Text liegenden Wahrheit die Auslegung organisiert und solange die Rückwendung auf die eigene Auslegungspraxis dieselbe Annahme nur eine Ebene höher wiederholt, kann sich so etwas wie Wissen nur als „Akkumulation“ (s. o.) und in der Organisation der Ähnlichkeiten durch Ähnlichkeiten höherer Ordnung ergeben. Das ändert sich im Zeitalter der ‚Repräsentation‘, in dem die Rückwendung auf die eigene Auslegungspraxis nun *diese selbst* in den Blick nimmt, d. h. ihr Verhältnis zu den Dingen und den Zeichen nicht mehr als bloßes Anzeichen einer dahinterliegenden Wahrheit nimmt, sondern eben dieses Verhältnis *als Verhältnis* auslegt: „Seit dem siebzehnten Jahrhundert [...] wird die Anordnung der Zeichen binär, weil man sie [...] durch die Verbindung eines Bezeichnenden und eines Bezeichneten definieren wird.“<sup>320</sup> In Cervantes’ *Don Quijote* sieht Foucault ein Werk, das zugleich die Ordnung der vorangegangenen ‚Episteme‘ darstellt und in dieser Darstellung sich von ihr distanziert.<sup>321</sup> Die ‚Episteme‘ wird nur in dieser Ironie explizierbar, ihre Ordnung kann nur von dem Zeitalter aus erscheinen, das sie bereits verlassen hat. In dieser Hinsicht ist *Don*

<sup>317</sup> Foucault, Die Ordnung der Dinge, S. 53.

<sup>318</sup> Vgl. Foucault, Die Ordnung der Dinge, S. 57: „Dank einer letzten Form der Ähnlichkeit, die alle anderen umhüllt und sie in einem einzigen Kreis einschließt, kann die Welt mit einem sprechenden Menschen verglichen werden [...]“ – die Welt erscheint als „flutartige[s] Ansteigen der Bedeutungen, [...] ein[e] Multiplikation des Sinnes mit sich selbst, die zwischen den Dingen so zahlreiche, so verkreuzte und so reichhaltige Beziehungen webt, daß sie nur noch durch ein esoterisches Wissen entziffert werden können und die Dinge ihrerseits mit Attributen, Zeichen und Anspielungen überladen werden [...]“. Vgl. Foucault, Wahnsinn und Gesellschaft, S. 37. – Dass der Mensch, obwohl er ihr ‚Herd‘ ist, sich ebenfalls in der Ordnung der ‚Ähnlichkeit‘ auslegt, entspricht durchaus der Darstellung, die im ersten Band von Pico gegeben wurde: Auch wenn Pico den poetischen Prozess als Freiheit des ‚Sich-auslegen-Könnens‘ des Menschen auslegt, so ist der *Rahmen*, in dem er das tut, immer noch derjenige von ‚Gottvater‘, der den Menschen erschafft, damit dieser seine Schöpfung (mehrdeutig: die Schöpfungen Gottes, die Schöpfung des Menschen als ‚plastes et fictor‘, die Schöpfungen des Menschen) bewundert – dem der Mensch umgekehrt gerade in dieser ‚liberalitas‘ *ähnlich* ist, in der er selbst erschaffen wurde. Der poetische Prozess wäre so gefasst eine mögliche Auslegung der ‚Gottesebenbildlichkeit‘, eine Auslegung, die freilich ihr Vorbild in der neuplatonischen Tradition hat, die in der Renaissance reaktualisiert wird, vgl. Kapitelabschnitt 4.4.2 im Vorgängerband.

<sup>319</sup> Foucault, Die Ordnung der Dinge, S. 74-75.

<sup>320</sup> Foucault, Die Ordnung der Dinge, S. 74.

<sup>321</sup> Die Entsprechung für den Übergang vom Zeitalter der ‚Repräsentation‘ in das Zeitalter der ‚Geschichte‘ sind die Texte des Marquis de Sade, insbesondere *Justine ou les Malheurs de la vertu* und der Folgeroman *Histoire de Juliette, ou les Prospérités du Vice*, vgl. Foucault, Die Ordnung der Dinge, S. 262-264.

*Quijote* eine nachträgliche Darstellung, die zugleich ihr eigenes Darstellen, das schon einer neuen Ordnung angehört, mit darstellt und damit die ‚Diskontinuitäten‘, die die verschiedenen Zeitalter voneinander unterscheiden, miteinander vermittelt. Einerseits ist nämlich Don Quijote fortlaufend auf der Suche nach Ähnlichkeiten, „er durchläuft sie unendlich, ohne je die klaren Grenzen des Unterschiedes zu durchbrechen oder das Zentrum der Identität zu erreichen.“<sup>322</sup> Das ist andererseits aber genau deswegen komisch, weil er versucht, eine Vergangenheit wiederherzustellen, die nie Gegenwart war: Die Welt der Ritterromane, die zu seiner Wirklichkeitsvorschrift wird, hat niemals existiert. Genau dieses Verhältnis wird nun vom Roman selbst noch einmal reflektiert, denn im zweiten Teil von *Don Quijote* wird der erste Teil als Buch thematisch, so dass zugleich die Differenz wahrnehmbar wird zwischen den Taten, die Don Quijote vollbracht hat und an die er sich erinnern kann und ihrer Nacherzählung, die er „vor Irrtümern, Fälschungen und apokryphen Fortsetzungen schützen“ muss. Die Verwechslung von Wirklichkeit und Fiktion wird, als Abfolge von Ereignissen, selbst zu einer Wirklichkeit, zu der wiederum Fiktionen in Verbindung treten können; der „Text von Cervantes schließt sich in sich selbst [...] und wird für sich zum Objekt seiner eigenen Erzählung.“<sup>323</sup> Zugleich wird der Leser des ersten Teils mit anderen Lesern konfrontiert und genau damit wird die Aufhebung der Differenz zwischen Wirklichkeit und Fiktion auch auf die operative Ebene übertragen. – Insgesamt ergibt sich die Repräsentation als eine Explikation der *allgemeinen* Verhältnisse, die sich im Zeitalter der Ähnlichkeit nur in ihrer Jeweiligkeit und in ihrem Verweis auf eine jeweils andere Ähnlichkeit ergeben hatten: „Wenn Descartes die Ähnlichkeit ablehnt, dann nicht, indem er den Akt des Vergleiches aus dem rationalen Denken ausschließt oder indem er ihn zu begrenzen versucht, sondern indem er ihn universalisiert und ihm dadurch seine reinste Form gibt.“<sup>324</sup> Die Formen der Ähnlichkeit, deren Zusammenhang wieder nur durch weitere Ähnlichkeiten garantiert wurde, werden „in einer binären Form fixiert werden, die sie fest werden läßt“, was die Frage aufwirft, „wie ein Zeichen mit dem verbunden sein kann, was es bedeutet.“<sup>325</sup> Entsprechend trennen sich auch die Erkenntnis der Dinge – in dem nun *zu bestimmenden Verhältnis* von Dingen und Zeichen – und die Erkenntnis der Texte voneinander und lassen letztere zweitrangig<sup>326</sup> werden, während erstere eben jenes Verhältnis in „den Vergleich des Maßes

<sup>322</sup> Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 78.

<sup>323</sup> Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 80. – Mit *Don Quijote* ergibt sich so auch die Unterscheidung zwischen einer pathologischen (d. h. dogmatischen) und einer poetischen Funktion der Fiktion, vgl. S. 82: Der Irre „sichert [...] die Funktion des *Homosemantismus*. Er sammelt alle Zeichen und überschüttet sie mit einer Ähnlichkeit, die sich unaufhörlich fortpflanzt. Der Dichter sichert die umgekehrte Funktion, er hat die *allegorische* Rolle inne. Unter der Sprache der Zeichen und unter dem Spiel ihrer Unterscheidungen lauscht er ‚der anderen Sprache‘ [...] Der Dichter läßt die Ähnlichkeit bis zu den Zeichen kommen, die sie aussprechen, der Irre belädt alle Zeichen mit einer Ähnlichkeit, die sie letzten Endes auslöscht.“ Vgl. auch S. 83-84.

<sup>324</sup> Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 85.

<sup>325</sup> Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 75.

<sup>326</sup> Vgl. Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 89: „Die Sprache ist nicht mehr eine der Gestalten der Welt oder die Signatur, die [...] den Dingen auferlegt ist. Die Wahrheit findet ihre Manifestation und ihr Zeichen in der evidenten und deutlichen Wahrnehmung.“

und der Ordnung<sup>327</sup> überträgt, der sich als Explikation von Übereinstimmung und Unterschied vollzieht.<sup>328</sup> In der Rückwendung auf die eigene Zeichenverwendung bei der Explikation dieser Verhältnisse „wartet [das Zeichen] nicht schweigsam das Kommen desjenigen ab, der es erkennen kann: es bildet sich stets nur durch den Akt der Erkenntnis.“<sup>329</sup> – Die Reflexivität der Sprache, die sich in sich selbst wiederholt und so ihr Treffen oder Verfehlen der Wirklichkeit thematisch und problematisch werden lassen kann, ist vermittelt über die grundlegende Reflexivität des Zeichens selbst, „denn das Zeichen muß, um zu funktionieren, gleichzeitig in das eingereiht werden, was es bedeutet, und von ihm unterschieden werden.“<sup>330</sup> Das Zeichen etabliert also die Struktur der reflexiven Komplikation, es bildet sein eigenes Abbilden mit ab, die asymmetrische Einheit von Bezeichnetem und Bezeichnendem. Es wird also „nur unter der Bedingung“ zum Zeichen, „daß es unter anderem die Beziehung manifestiert, die es mit dem verbindet, was es bezeichnet. Es muß repräsentieren, aber *diese Repräsentation muß ihrerseits in ihm repräsentiert sein* [Hervorh. v. mir, D.P.Z.].“<sup>331</sup> Das Zeichen „ist gleichzeitig *Indikation* und *Erscheinen*, Beziehung zu einem Gegenstand und Manifestation ihrer selbst. Vom klassischen Zeitalter an ist [!] das Zeichen die *Repräsentativität* der Repräsentation, insoweit [!] sie *repräsentierbar* ist.“<sup>332</sup> Das ist die „fundamentalste Eigenheit der Zeichen“<sup>333</sup> und sie ermöglicht durch diesen Doppelbezug das Erscheinen der Dinge in der Ordnung der Repräsentation. Hinsichtlich des Aspekts des Bezuges auf die Dinge etabliert sich also eine *Immanenz* der Zeichen, die sich in der *Schließung* der Grenze ohne Außen etabliert: Die „rückläufige Bewegung der Erkenntnis“<sup>334</sup>, die Rückwendung vom Bezeichneten zum Bezeichnenden, etabliert eine „unvermeidliche Verlagerung der Figur aus zwei Gliedern [...], die in Beziehung zu sich selbst zurückweicht und sich völlig im Innern des bezeichnenden Elements ansiedelt.“<sup>335</sup> Das Zeichen muss „als Element unterschieden und von dem globalen Eindruck“ des Dings, das es bezeichnet, „losgelöst werden [...]. Die Bildung des Zeichens ist also von der Analyse nicht trennbar.“<sup>336</sup> Das Zeichen ist zugleich Mittel und Resultat der Analyse und sichert durch seine Struktur die grundsätzli-

<sup>327</sup> Foucault, Die Ordnung der Dinge, S. 85. – Vgl. S. 86: „Das sind die beiden Typen des Vergleichs: der eine analysiert in Einheiten, um Beziehungen der Gleichheit und Ungleichheit festzustellen, und der andere richtet Elemente ein, die möglichst einfach sind, und disponiert die Unterschiede nach möglichst schwachen Graden.“

<sup>328</sup> Vgl. Foucault, Die Ordnung der Dinge, S. 88: So „wird jede Ähnlichkeit dem Beweis des Vergleiches unterworfen, das heißt, sie wird nur noch anerkannt, wenn die gemeinsame Einheit durch [...] die Identität und die Serie der Unterschiede gefunden worden ist.“ Vgl. S. 91.

<sup>329</sup> Foucault, Die Ordnung der Dinge, S. 93.

<sup>330</sup> Foucault, Die Ordnung der Dinge, S. 94.

<sup>331</sup> Foucault, Die Ordnung der Dinge, S. 98.

<sup>332</sup> Foucault, Die Ordnung der Dinge, S. 99.

<sup>333</sup> Foucault, Die Ordnung der Dinge, S. 98.

<sup>334</sup> Foucault, Die Ordnung der Dinge, S. 94.

<sup>335</sup> Foucault, Die Ordnung der Dinge, S. 99, vgl. auch S. 100 u. S. 101: „Es gibt keinen den Zeichen äußerlichen oder vorausgehenden Sinn, keine implizite Präsenz eines vorher existierenden Diskurses, den man wiederherstellen müßte, um die autochthone Bedeutung der Dinge an den Tag zu bringen.“ Das gilt aus der immanenten Sicht der Zeichen, vgl. im Text weiter unten zur Funktion der ‚Ähnlichkeit‘ in der Ordnung der Repräsentation.

<sup>336</sup> Foucault, Die Ordnung der Dinge, S. 95.

che Vermittlung der bestimmten Differenzen der klassischen Ordnung.<sup>337</sup> – Durch den Bezug, der zugleich Bezug auf *diesen* Bezug ist, etabliert sich eine doppelte Ordnung der natürlichen und der konventionellen Zeichen. Im Unterschied zur Ordnung der Ähnlichkeit ist hier auch das natürliche Zeichen ein durch die Erkenntnis konstituiertes Zeichen, so dass von Gott her gedachte Zeichenhaftigkeit der Natur und das vom Menschen her gedachte Zeichensystem in einer „listige[n] und mahnende[n] Überlagerung zweier Erkenntnisse“<sup>338</sup> sich ergibt. Weil aber „[d]ie kreisende Welt der konvergierenden Zeichen durch eine Entfaltung ins Unendliche ersetzt“<sup>339</sup> wird, rückt auch die reflexive Operation, die den Regress der Ähnlichkeiten organisierte, an den buchstäblichen *Rand* der logischen Immanenz der Zeichen, einem Rand allerdings, an dem sich – gleichsam als Voraussetzung der neuen Ordnung – eine doppelte Funktion der Ähnlichkeit erhalten hat. Die Ähnlichkeit ist die notwendige Voraussetzung des Zeichensystems der Klassik, denn ohne eine der Ordnung von Identität und Differenz vorausgehende grundlegende Möglichkeit des Vergleichs, „gäbe es in der Tat keine Möglichkeit, daß der zweite [Eindruck] an den ersten erinnert, ihn wiedererscheinen ließe und so seine erneute Repräsentation im Imaginären gestattete.“ So muss es also „in den repräsentierten Dingen das eindringliche Gemurmel der Ähnlichkeit geben, es muß in der Repräsentation den stets möglichen Rückgriff der Imagination geben.“<sup>340</sup> Die Ähnlichkeit ist aber die Voraussetzung für die Identifizierung der Dinge, wie sie auch die Voraussetzung für die Identifizierung der Zeichen ist, in der Imagination und der Erinnerung. Eben „diese beiden [...] Momente (das eine, negative, der Unordnung der Natur in den Eindrücken; das andere, positive, der Kraft, die Ordnung, ausgehend von diesen Eindrücken, wiederherzustellen)“ finden nun „ihre Einheit in der Idee einer ‚Genese‘.“<sup>341</sup> Am Rand der Zeichenimmanenz richtet sich eine implizite und doppelte Grundfigur ein, die die Möglichkeit von Verunmöglichung *und* Ermöglichung in sich schließt. Hinsichtlich des Bezugs der Imagination auf die Erkenntnis der Dinge ist erstere „gleichzeitig [...] Ort des Irrtums und Kraft, zu der mathematischen Wahrheit Zugang zu finden.“<sup>342</sup> Die Imagination *ermöglicht* Erkenntnis durch die Erschaffung von Zeichen; sie *verunmöglicht* sie, indem sie Dinge vorstellt, die es nicht gibt, oder sich – im Sinne Bacons – an ‚idola‘ festklammert, anstatt die klare und bestimmte Erkenntnis zu suchen.<sup>343</sup> Umgekehrt ist es gerade die „unklar[e] Ähnlichkeit“ und das „vag[e] Gemurmel“<sup>344</sup> der Dinge, die sie schöpferisch (und eben ordnend)

<sup>337</sup> Vgl. ebd.

<sup>338</sup> Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 93. Vgl. ebd.: „Wenn Gott noch Zeichen benutzt, um durch die Natur zu uns zu sprechen, bedient er sich unserer Erkenntnis und der Verbindungen, die sich zwischen den Eindrücken etablieren, um in unserem Geist ein Bedeutungsverhältnis herzustellen.“

<sup>339</sup> Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 94. – Vgl. unten Anm. 423 zu Deleuze.

<sup>340</sup> Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 104.

<sup>341</sup> Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 105.

<sup>342</sup> Ebd.

<sup>343</sup> Vgl. Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 373-374: „Die Natur läßt durch das Spiel einer realen und ungeordneten Nebeneinanderstellung den *Unterschied* im geordneten Kontinuierlichen der Wesen auftauchen. Die menschliche Natur läßt das *Identische* in der ungeordneten Kette der Repräsentationen erscheinen [...]. [I]m Akt des *Benennens* transformiert die menschliche Natur als *Faltung der Repräsentation in sich selbst* die lineare Folge der Gedanken in eine konstante Tafel von teilweise unterschiedlichen Wesen [Hervorh. v. mir, D.P.Z.].“

<sup>344</sup> Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 106.



tätig werden lässt.<sup>345</sup> Die Imagination markiert also eine „Position der Grenze und der Bedingung“<sup>346</sup>, die zugleich diejenigen von ‚Natur‘ und einer ‚Natur des Menschen‘ ist, die Foucault nun – ganz am Rand – als eine Figur der Transzendenz, der schöpferischen (oder regressiven) Überschreitung auszeichnet:<sup>347</sup> „[D]ie menschliche Natur [siedelt] sich in jenem schmalen Überborden der Repräsentation [an] [...], das ihr gestattet, sich [!] zu repräsentieren“, und zwar so: „die ganze menschliche Natur liegt darin: gerade genug außerhalb der Repräsentation, damit sie sich erneut in dem weißen Raum präsentiert, der die Präsenz der Repräsentation und das ‚Re-‘ ihrer Wiederholung trennt [...].“<sup>348</sup> Dieses „Überborden“, dieser ‚Überschuss‘ macht die Ordnung möglich – und es ist nicht schwer, in dieser Unausschöpfbarkeit der Imagination immer noch den ontologischen Grund der natürlichen Ähnlichkeit, die Unendlichkeit des Schöpfers als *Rest* zu sehen, der eine Übereinstimmung von Natur und menschlichem Erkennen garantiert und zugleich ihre Vollständigkeit verunmöglicht: „Als Ungleichung bis ins Unendliche legte die Grenze des Menschen ebenso Rechenschaft ab über die Existenz dieser empirischen Inhalte wie über die Unmöglichkeit, sie unmittelbar zu erkennen.“<sup>349</sup> – Im Zeitalter der Repräsentation gerinnt also der operative Regress der Ähnlichkeiten, in der *Rückwendung* auf seine Struktur und ihrer *Verallgemeinerung* als Grundlage der klassischen Ordnung, zum Verhältnis der reflexiven Komplikation und – am Rand, als ihr Rest – zur Strukturierung des asymmetrischen und unendlichen Umschlagens von Präsentation in *Re*-Präsentation.<sup>350</sup>

<sup>345</sup> Vgl. Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 374-375: „Da die reale Welt [...] nicht schlicht und einfach Ablauf der grundlegenden Kette der Wesen ist, sondern deren vermengte – wiederholte und diskontinuierliche – Fragmente bietet, ist die Folge der Repräsentationen im Geist nicht dazu gezwungen, den kontinuierlichen Weg der unwahrnehmbaren Unterschiede zu nehmen. Die Extrempunkte treffen sich darin, dieselben Sachen ergeben sich darin mehrmals. Die identischen Züge überlagern sich [!] im Gedächtnis; die Unterschiede brechen auf. So drückt sich die große und unbegrenzte und kontinuierliche Schicht [...] in Markierungen der Identifikation aus.“ – Damit skizziert Foucault eine Art ‚Epistemologie‘ auf der Basis von *Sedimentierung durch Wiederholung*, der Herausbildung von Systemen also, in denen mittels des Gedächtnisses sich wiederholende Merkmale zu Attraktoren für weitere Wiederholungen gerinnen und sich dadurch eine Pluralität von Merkmalsakkumulationen bildet, die in ihrer Verschiedenheit zueinander identisch mit sich selbst sein können.

<sup>346</sup> Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 104.

<sup>347</sup> Vgl. Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 107: „Natur und menschliche Natur gestatten [...] die Anpassung der Ähnlichkeit und der Imagination, die alle empirischen Wissenschaften der Ordnung begründet und möglich macht.“

<sup>348</sup> Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 106. – Vgl. zu einer anderen Figur dieser Reflexivität in der Ordnung der klassischen ‚Allgemeinen Grammatik‘, S. 135: „[D]as Verb *sein* [hat] wesentlich die Funktion, jede Sprache auf die von ihr bezeichnete Repräsentation zu beziehen. Das Sein, in dessen Richtung die Zeichen überschreitet [!], ist nicht mehr und nicht weniger als das Sein des Denkens. [...]. Es ist eine unsichtbare Leinwand, die völlig von dem Glanz und der Zeichnung der Wörter bedeckt ist, die aber der Sprache den Ort [!] bietet, wo sie ihre Malerei zur Geltung bringen kann.“

<sup>349</sup> Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 382. – Diese Reflexivität wird in der Klassik nur in ontologische Allgemeinfiguren gebracht, die allerhöchstens die End-, Grenz- und Umkehrpunkte der Ordnung repräsentieren; der Klassik selbst ist es „nicht möglich, das zu repräsentieren, was das Sein von sich selbst trennte.“ Vgl. Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 333.

<sup>350</sup> Diese Rückwendung schlägt sich schließlich auch in der Ergänzung der regressiven Hermeneutik des Kommentars durch die Kritik nieder, vgl. Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 115-118. Beides sind „Arten für

Foucault analysiert in dem nun folgenden eigentlichen Hauptteil des Buches ausführlich drei epistemologische Bereiche, an denen die Ordnung der Klassik aufgewiesen wird: die Allgemeine Grammatik (am Beispiel der *Grammatik von Port-Royal*), die Naturgeschichte (u. a. bei Linné und Adanson) und die Analyse der Reichtümer (u. a. bei Turgot und Cantillon). Alle drei Bereiche folgen in Foucaults Darstellung der Strukturlogik des Zeitalters der Repräsentation<sup>351</sup> – und so stellt sich an ihnen auch als erstes dar, was sich als weitere (und vor dem Hintergrund der vorangegangenen Darstellung entscheidende) ‚Diskontinuität‘<sup>352</sup> ausprägen wird: Das Zeitalter der ‚Geschichte‘, das auch und zugleich das Zeitalter des ‚Menschen‘ ist. – Die Begriffe der ‚Arbeit‘, des ‚Lebens‘ und der ‚Sprache‘, die im Zeitalter der Repräsentation nur bestimmte Ordnungsfunktionen unter anderen waren, werden nun „erneut, mit einem besonderen Status“ in die jeweiligen Diskurse wieder „eingeführt.“<sup>353</sup> Sie ergeben sich für die sich neu etablierenden Wissenschaften der ‚Ökonomie‘, der ‚Biologie‘ und der ‚Philologie‘ in einem wesentlich *genetischen* Sinn, als Explikation einer *konstitutiven Differenz*. – Die Arbeit, die bei Smith noch bloße allgemeinste Repräsentationsgröße des Wertes ist, wird bei Ricardo geteilt in ‚Arbeitskraft‘ und ‚Arbeitszeit‘, so dass letztere nur erstere zum Ausdruck bringt, erstere aber zur Grundlage jeden Wertes wird:<sup>354</sup> „[F]ür Ricardo gestattet die Arbeitsmenge die Bestimmung des Wertes einer Sache, nicht nur, weil diese in Arbeitseinheiten repräsentiert werden kann, sondern zunächst und grundsätzlich, weil die Arbeit als Produktionstätigkeit ‚die Quelle jeden Wertes‘ ist.“<sup>355</sup> Die ‚Quelle‘ wird getrennt von dem, was ihr ‚entströmt‘: „Der Wert hat aufgehört, ein Zeichen zu sein, er ist ein Produkt geworden [...], weil jeder beliebige Wert seinen Ursprung in der Arbeit hat.“<sup>356</sup> Durch diese Rückwendung, die neben der Arbeitszeit als Verwirklichung auch noch die Arbeitskraft als Ermöglichung mit einbezieht, gerät eine Problematik in den Blick, die sich daraus ergibt, dass auch die Arbeitskraft wie eine Ware gehandelt werden soll: Der Wert der Arbeitskraft als Ware bemisst sich an der Arbeitszeit, die nötig ist *für* diese Arbeitskraft, um *sich selbst zu erhalten*. Damit wandelt sich die Arbeitszeit von einem bloßen Wertäquivalent

---

die Sprache, zu sich selbst eine Beziehung herzustellen“ (117), allerdings fragt die Kritik nicht nach einer unter dem Text verborgenen Wahrheit, sondern „danach, wie er funktioniert, welche Repräsentationen er bezeichnet, welche Elemente er abtrennt und heraushebt, wie er analysiert und komponiert [...]“ (116) Was den Kommentar als stetiger Entzug konstituiert, das versucht die Kritik in seiner Funktion und als Sache festzuhalten.

<sup>351</sup> Ich überspringe an dieser Stelle die sehr ausführliche Behandlung der internen Korrelationen der drei Bereiche, um mich dafür ausführlicher dem Zeitalter der Geschichte widmen zu können, in dem die reflexiven Figurationen kulminieren.

<sup>352</sup> Vgl. Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 269: „Die letzten Jahre des achtzehnten Jahrhunderts werden durch eine Diskontinuität gebrochen, die mit jener symmetrisch [!] ist, die am Anfang des siebzehnten Jahrhunderts mit dem Denken der Renaissance gebrochen hatte.“

<sup>353</sup> Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 308.

<sup>354</sup> Foucault lässt das Zeitalter der Geschichte allerdings bereits bei Smith beginnen, gerade weil dieser die Arbeitszeit zum Kommensurabilitätsprinzip erhoben hat: „Die Menschen tauschen, weil sie Bedürfnisse und Verlangen haben. Aber sie *können* tauschen und diesen Tau[s]ch *ordnen*, weil sie der Zeit und der großen äußeren Fatalität unterliegen.“ Vgl. Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 278, vgl. auch S. 279.

<sup>355</sup> Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 311.

<sup>356</sup> Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 312.

zum Ausdruck für die Existenzbedingungen des Menschen; der Mensch arbeitet nicht nur, um seinen Nutzen zu maximieren, sondern auch und vor allem, um am Leben zu bleiben und dem Hungertod zu entgehen.<sup>357</sup> Er arbeitet, um die ihm zur Verfügung stehenden Möglichkeiten wenigstens durch das, was er erarbeitet, aufrechtzuerhalten. Die Arbeit wird mit der Drohung des Todes verbunden und „[s]o ist das, wodurch die Ökonomie möglich und notwendig wird, eine ständige und fundamentale Situation des Mangels.“<sup>358</sup> – Die Betrachtung der Arbeitskraft als Bedingung der Möglichkeit jeden Wertes führt dann zu einer wesentlich zeitlichen bzw. historischen<sup>359</sup> Darstellung der Wirtschaft und ihrer Elemente: Das Produkt akkumuliert in sich den Wert der verschiedenen Produktionsformen, durch die es hindurchgegangen ist und der Mensch ermöglicht die Akkumulation dieses Wertes durch den Einsatz seiner Lebenszeit als Arbeitszeit, so dass das Produkt als ein Sediment von Möglichkeiten erscheint.<sup>360</sup> – In gleicher Weise erscheint für Foucault bei Cuvier und der vergleichenden Anatomie eine Unterscheidung von ‚Lebenskraft‘ und ‚Lebewesen‘. Hier wird besonders deutlich, dass sich die ‚Episteme‘ des Zeitalters der Geschichte aus einer Rückwendung auf die gemeinsame *wirkliche* Strukturierung als *Bedingung jeder möglichen Verwirklichung* von Struktur ergibt: „Das innere Band, das die Strukturen voneinander abhän-

---

<sup>357</sup> Vgl. Foucault, Die Ordnung der Dinge, S. 315: „Der *homo oeconomicus* ist nicht derjenige, der sich seine eigenen Bedürfnisse und die Gegenstände, die sie mildern können, repräsentiert. Er ist derjenige, der sein Leben verbringt, verbraucht und verliert, indem er versucht, der Drohung des Todes zu entgehen.“ – In diesem Sinne könnte man sagen, dass die Verabsolutierung des formalistischen und leeren Frage-Angebot-Modells (dargestellt durch das sogenannte ‚Marshall-Kreuz‘) und eines vollkommen unhistorischen Gleichgewichts-Modells der Wirtschaft letztlich sogar in einem foucaultschen Sinne *neo-klassisch* ist: Die Neoklassik verdrängt – wie jedes bloß formale System – die reflexive Strukturierung seiner eigenen Bedingung der Möglichkeit und zerstört dadurch die Grundlage politischer reflexiver Forderungen, wie die Forderung nach der Würde des Menschen (als Aufrechterhaltung eines Lebens, das sich selbst frei auslegen kann, zumindest aber seiner Existenzbedingungen) oder die Forderung nach einer nachhaltigen Wirtschaftsweise (die statt Ausbeutung von Natur und Arbeitskraft in der Gegenwart auf die Steigerung der Produktivität durch Steigerung der Möglichkeiten in der Zukunft setzt) und nach einer wohlreflektierten Generationengerechtigkeit. Das *Vergessen von Reflexivität in der Wirtschaft* wäre, so gesehen, kein bloß abstraktes oder theoretisches Problem mehr, sondern eines der drängendsten Probleme unserer Zeit, die jeden Menschen ganz konkret in seiner Existenz betrifft.

<sup>358</sup> Foucault, Die Ordnung der Dinge, S. 314-315.

<sup>359</sup> Mit Bezug auf Ricardo und Marx etabliert Foucault in diesem Abschnitt einen Ansatz zu einem Vergleich wirtschaftsbasierter Geschichtsphilosophien: Während der ‚Pessimismus‘ Ricardos ein Modell von Geschichte präsentiert, das im Wegfall des Wachstums zu einer reinen Subsistenzwirtschaft gerinnt und *Endlichkeit und Geschichte radikal miteinander identifiziert*, ergibt die ‚Kritik‘ von Marx ein Modell von Geschichte, in dem die Ausbeutung des Arbeiters zu einem immer größeren Widerspruch zwischen der für die Kapitalisten arbeitenden Geschichte und der prekären Endlichkeit der Arbeiter wird, der letztlich darauf zuläuft, *die radikale Differenz von Endlichkeit und Geschichte* durch eine Revolution des Proletariats und eine Wiederaneignung der Geschichte einzuebnen, vgl. Foucault, Die Ordnung der Dinge, S. 316-320. – Foucault kontrastiert diese beiden klar erkennbaren Figuren reflexiver Einseitigkeit schließlich mit Nietzsche als dritter Figur, der „die anthropologische Endlichkeit wieder aufgenommen [hat], um daraus den gewaltigen Sprung des Übermenschen hervorbrechen zu lassen.“ Vgl. S. 321-322: 322.

<sup>360</sup> Vgl. Foucault, Die Ordnung der Dinge, S. 321: „Das Wesentliche ist, daß sich [...] eine Wissensdisposition konstituiert hat, in der gleichzeitig die Historizität der Ökonomie (in Beziehung zu den Produktionsformen), die Endlichkeit der menschlichen Existenz (in Beziehung zum Mangel und zur Arbeit) und die Fälligkeit eines Ziels der Geschichte vorkommen, ob diese nun unendliche Verlangsamung oder radikale Umkehr ist.“

gen läßt [...] wird zur Grundlage selbst dieser Korrelationen.“<sup>361</sup> Das Leben ist nicht mehr ein Moment der Ordnung der Lebewesen, ein Merkmal unter anderen, sondern die Bedingung der Möglichkeit jeglichen Merkmals.<sup>362</sup> Entsprechend wird die Erscheinung der Organe von Lebewesen „der Souveränität der Funktion“<sup>363</sup> unterworfen, das Lebewesen also – in der Aufmerksamkeit „auf die Verrichtung selbst“<sup>364</sup> – von der Koexistenz seiner Organe, der Hierarchie ihrer Wichtigkeit und so insgesamt von seinem Organisationsplan her gedacht, der es am Leben erhält und ihm die Verrichtungen ermöglicht, die eben dazu nötig sind. Das Leben ‚selbst‘ ist dabei „unwahrnehmbar“ und „[u]nzugänglich“<sup>365</sup>, eine „Dimension, die dem Wahrgenommenen entgeht“: „[D]ie Multiplizität wird gesehen und die Einheit ist verborgen.“<sup>366</sup> Das Leben entzieht sich in seine Manifestationen hinein, deren Wichtigkeit sich umgekehrt darüber ordnet, wie sie dazu beitragen, eben dieses Leben (und dadurch sich selbst) zu erhalten.<sup>367</sup> Entsprechend besteht in dieser Ordnung die Funktion des Unterschieds nicht mehr darin, die Merkmale bloß in einem Abstand auf gleicher Ebene auseinanderzuhalten; der Unterschied „steht [...] nicht [mehr] in dem Zwischenraum der Wesen, um sie miteinander zu verbinden, er funktioniert im Verhältnis zum Organismus, damit er mit sich selbst ‚eine Gesamtheit bilden‘ und sich am Leben erhalten kann.“<sup>368</sup> Der Unterschied – die *konstitutive Differenz* – bildet nicht mehr bloß das ‚Zwischen‘ der Elemente, sondern eine Bewegung ‚auf ... hin‘, in deren Asymmetrie die Merkmale und die Lebewesen erscheinen: „Die Erfahrung des Lebens gibt sich also als allgemeinstes Gesetz der Wesen, als

<sup>361</sup> Foucault, Die Ordnung der Dinge, S. 322.

<sup>362</sup> Vgl. Foucault, Die Ordnung der Dinge, S. 328: „Das Lebewesen war eine Örtlichkeit der natürlichen Klassifizierung. Die Tatsache, klassifizierbar zu sein, ist jetzt eine Eigenschaft des Lebendigen.“

<sup>363</sup> Foucault, Die Ordnung der Dinge, S. 323.

<sup>364</sup> Vgl. Cuvier, Georges: Vorlesungen über vergleichende Anatomie Bd. 1, Leipzig: Kummer 1809, S. 52, zit. nach Foucault, Die Ordnung der Dinge, S. 323.

<sup>365</sup> Vgl. Foucault, Die Ordnung der Dinge, S. 327: „Von jenem unwahrnehmbaren Zentrum der Identitäten her ordnen sich die Organe an, und in dem Maße, wie sie sich davon entfernen, gewinnen sie an Elastizität, an Möglichkeit zur Variation und an unterscheidenden Merkmalen. [...] Das Unzugängliche verbindet sie, das Offenbare verstreut sie. Sie verallgemeinern sich bezüglich dessen, was wesentlich für ihr Leben ist; sie vereinzeln sich hinsichtlich dessen, was ihnen nur als Zusatz dient.“

<sup>366</sup> Foucault, Die Ordnung der Dinge, S. 327. – Vgl. dazu auch S. 334 – „ein[e] in ihrem Wesen unzugängliche Kraft“ – und S. 338, wo die Rede ist von „dem Moment, in dem Merkmale und Strukturen, in die Tiefe hingestuft, zum Leben aufsteigen – jenem souveränen, unendlich entfernten, aber konstitutiven Fluchtpunkt [...]“. Damit ist deutlich die ontologische Auslegung von Reflexivität angezeigt: Der ‚Ursprung‘ entzieht sich dem Zugriff, aber eben dieser Entzug ermöglicht zugleich das, was zuzugreifen versucht, vgl. auch S. 335.

<sup>367</sup> Vgl. Foucault, Die Ordnung der Dinge, S. 334. Damit ist der Begriff der ‚Autopoiesis‘ angezeigt, vgl. Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 121-122: „Leben“, mit oder ohne ‚Geist‘, insgesamt erscheint dann als *das* reflexive Phänomen: Aus Materie organisiert sich – sich auf ‚sich zurückwendend‘ – man lese Plotin – selbst ein Selbst, und so zudem, dass es sich reproduzieren kann. Diese Selbstproduktion bedeutet eben nicht Geschlossenheit, sondern primär Produktionsfähigkeit ‚seiner selbst‘ und Selbstproduktion eines Anderen je in Relationen zur Umwelt und je in einer Differenzierung von Teilen. [...]. Problematisch bleibt, was eigentlich ‚selbst‘ produziert wird: Ist es das sogenannte Ganze, oder sind es auch die Elemente und deren Funktionen, die das Ganze produzieren, oder gar die Strukturen, in welchen diese produzieren? Wenn diese letzteren nicht, dann wird Reflexivität allmählich ungeschaffen, ewig, unvergänglich, ewig schöpfend, und so fort ...“

<sup>368</sup> Foucault, Die Ordnung der Dinge, S. 333.

das Hervorbringen jener primitiven *Kraft*, von der her sie existieren [Hervorh. v. mir, D.P.Z.].<sup>369</sup> – In der Sprache, die sich ja bereits in der Klassik explizit auf sich selbst und die binäre Grundstruktur des Zeichens zurückgewendet hatte, betrifft der genetische Blick vor allem ihre Elemente, dasjenige also, woraus sie sich – als faktischer Lautzusammenhang – konstituiert. Auch hier wird wieder Funktion und Manifestation unterschieden: Die Rolle des Wortes liegt nicht mehr „in seinem Sein selbst“<sup>370</sup>, sondern in seiner Zugehörigkeit zu einer „grammatischen Totalität [...], die in Beziehung zu ihm ursprünglich, fundamental und determinierend ist.“ Diese Totalität ergibt sich aus einem „Sprung nach rückwärts hinaus aus den repräsentativen Funktionen“<sup>371</sup>, hin zu einer vergleichenden Sprachwissenschaft (Foucault nennt Grimm, Schlegel, Rask und Bopp), die die Vielzahl der Sprachen in ihren strukturellen Gemeinsamkeiten und Unterschieden untersucht. Die Unterscheidung von analytischen (z. B. Chinesisch) und synthetischen (z. B. Sanskrit) Sprachen erlaubt ein Kontinuum „systematische[r] Gleichzeitigkeit“<sup>372</sup>, in der die Verwandtschaft von Lautentwicklung und Wurzelfunktion untersucht werden kann: Die Etymologie „wird eine bestimmte und begrenzte Methode der Analyse, um in einem Wort die Wurzel wiederzufinden, von der aus es gebildet worden ist [...] [Hervorh. v. mir, D.P.Z.].“<sup>373</sup> Die Sprachwurzel, die im Zeitalter der Repräsentation als gleichsam Bedeutungsquantum noch die kleinste Einheit der allgemeinen Sprachordnung bildete, also vom Nomen und der Benennung als ursprünglichster Funktion ausging, wird nun vom *Verb* her gedacht und damit der *Vollzug an den Anfang* gesetzt:

„Die Wurzeln der Verben bezeichnen [...] ursprünglich keine ‚Sachen‘, sondern Handlungen, Prozesse, Verlangen, Willen [...]. Eher als das, was man sieht, bedeutet sie [die Sprache in ihren Wurzeln, D.P.Z.] im Ursprung das, was man tut oder was man erleidet. Und wenn sie schließlich die Dinge wie mit dem Finger zeigt, dann insofern, als sie das Resultat oder der Gegenstand oder das Instrument dieser Handlung sind. [...] Die Sprache ‚verwurzelt sich‘ nicht bei den wahrgenommenen Dingen, sondern beim aktiven Subjekt. [...] [W]enn die Sprache etwas ausdrückt, dann nicht, insofern sie die Dinge imitiert und redupliziert, sondern insoweit sie das fundamentale Wollen der Sprechenden offenbart und übersetzt.“<sup>374</sup>

<sup>369</sup> Foucault, Die Ordnung der Dinge, S. 340. Das ist explizit die Anzeige der logischen Position, vgl. auch S. 334: „Das biologische Sein wird regional und autonom. Das Leben ist, an den Grenzen des Seins, das, was ihm äußerlich ist und was sich dennoch in ihm manifestiert.“ – Im Umkreis dieser Aussagen erscheint dann auch die Figuration wieder, die von Anaximander bis Hölderlin gedacht wird, vgl. S. 340: „In Beziehung zum Leben sind die Wesen nur transitorische Gestalten, und das Sein, das sie während der Periode ihrer Existenz aufrechterhalten, ist nichts mehr als ihre Vermessenheit und ihr Wunsch, zu bestehen.“ Die Lebewesen ‚geben einander Recht und Vergeltung für das Unrecht gemäß der Ordnung der Zeit‘, vgl. dazu den ersten Band Kap. 5.6.

<sup>370</sup> Foucault, Die Ordnung der Dinge, S. 342.

<sup>371</sup> Foucault, Die Ordnung der Dinge, S. 343.

<sup>372</sup> Foucault, Die Ordnung der Dinge, S. 357. – Das entspricht übrigens dem, was laut Foucault die Archäologie selbst tut, vgl. S. 26: „[D]ie Archäologie definiert Systeme der Gleichzeitigkeit“, an denen sie dann das jeweilige ‚historische Apriori‘ ablesen kann und wiederum diese ‚historischen Apriori‘ miteinander vergleichen kann, vgl. auch S. 367 u. S. 372: „Auf jeden Fall weiß ich jetzt, warum ich mir diese Fragen wie jeder andere stellen kann und warum ich sie mir heute stellen muß.“

<sup>373</sup> Foucault, Die Ordnung der Dinge, S. 351.

<sup>374</sup> Foucault, Die Ordnung der Dinge, S. 353-354. – Hinsichtlich der Bedeutung und Funktion der Kopula ist sich Foucault offenbar eher unschlüssig, vgl. Ders., Die Ordnung der Dinge: „[D]ie Wurzel selbst besitzt [in der

Die Wendung des Ursprungs der Sprache vom allgemeinen Gemeinsamen der Struktur ‚Repräsentiertes/Repräsentierendes‘ hin zum Vollzug wird von Foucault explizit festgestellt: „[D]ie Sprache ist kein Instrument oder Produkt – kein *ergon*, wie Humboldt sagte –, sondern eine unaufhörliche Aktivität, eine *energeia*.“<sup>375</sup> Sie ist damit „nicht mehr mit der Kenntnis der Dinge verbunden, sondern mit der Freiheit der Menschen“<sup>376</sup>, mit der Möglichkeit des Sich-Entwerfens. Zugleich wird dadurch aber die Sprache ein „Erkenntnisgegenstand unter anderen“<sup>377</sup>, was die Frage aufwirft, wie überhaupt mit wissenschaftlichem Anspruch über die Sprache *vermittels der Sprache* gesprochen werden kann. – Aus der Problematik dieser Reflexivität ergeben sich nach Foucault zwei Konsequenzen: „der positivistische Traum von einer Sprache, die genau auf der Höhe dessen gehalten würde, was man weiß“<sup>378</sup> und die Suche nach einer „Logik, die die universalen Implikationen des Denkens an den Tag bringen und benutzen könnte, indem sie sie geschützt hält vor den Besonderheiten einer [...] konstituierten Sprache [...] [e]ine[r] symbolische[n] Logik [...]“.<sup>379</sup> Die Präsenzreste einer ‚empiristischen Unmittelbarkeit‘ und einer ‚intuitiven Wirklichkeitsauffassung‘ im Positivismus und einer ‚grundlegenden Ebene‘ und ‚fundamentalen Grundstruktur‘ im Formalismus der formalen Logik als philosophisches Programm drücken damit nur zwei Seiten derselben Auflösung des Problems in implizite Reflexivität aus.<sup>380</sup> Diesem (reduktiven und

---

Wende zum Zeitalter der Geschichte, D.P.Z.] eine Verbalbedeutung, der die abgeleiteten Endungen der Konjugation von *sein* lediglich Modifizierungen der Person und der Zeit hinzufügen.“ (353) Damit steht die „innere Analyse der Sprache dem Primat gegenüber, den das klassische Denken dem Verb *sein* zuerkannte“ (360) und der „ontologische Übergang, den das Verb *sein* lange zwischen Sprechen und Denken sicherte, ist gebrochen. Die Sprache erhält plötzlich ein eigenes Sein.“ (ebd.) Vgl. aber in der Darstellung der Sprache im Zeitalter der Repräsentation, mit Bezug auf die ubiquitäre Funktion des Verbs ‚sein‘ bei Destutt: „Während des gesamten neunzehnten Jahrhunderts wird die Sprache in ihrer rätselhaften Natur als *Verb* befragt: dort wo sie dem Sein am nächsten ist, es am ehesten benennen, überliefern oder in seinem fundamentalen Sinn aufleuchten lassen und es absolut manifest machen kann.“ (136) – Es scheint, als würde Foucault hier mehrere Funktionen der Kopula unterschiedlich betonen: Im Zeitalter der Klassik steht ‚sein‘ ja gerade für das ‚Sein des Denkens‘ (vgl. S. 135, sowie hier Anm. 348), also für das jede Setzung begleitende ‚Dass‘, das freilich logisch *und* ontologisch ausgelegt werden kann. Im Zeitalter der Geschichte scheint eher der logische Sinn im Vordergrund zu stehen – im verbalen, vollzugshaften Sinn von ‚sein‘ – das zugleich die Zeit und die Person, d. h. die logische Position des Sprechens anzeigt. Wenn dann die Explikation der Sprache im 19. Jahrhundert vor allem das Vollzughafte in den Blick nimmt, darin aber, wie Foucault schreibt, „dem Sein am nächsten ist“ – ist das nicht exakt die Veränderung von einem strukturellen und ontologisch ausgelegten ‚Immer-schon‘ hin zur reflexiven Verschiebung selbst, in der sich das ‚Sein‘ bzw. das ‚sein‘ der Kopula, als reflexiver – zeithafter, personenhafter – Vollzug von Logos zeigt?

<sup>375</sup> Foucault, Die Ordnung der Dinge, S. 354.

<sup>376</sup> Ebd.

<sup>377</sup> Foucault, Die Ordnung der Dinge, S. 360.

<sup>378</sup> Foucault, Die Ordnung der Dinge, S. 361.

<sup>379</sup> Foucault, Die Ordnung der Dinge, S. 362. Vgl. unten, Anm. 397 zur Spaltung in inhaltliche Ontologie und formale Logik.

<sup>380</sup> Den philologischen „Interpretationsmethoden stehen [...] Techniken der Formalisierung gegenüber, die erstgenannten mit dem Anspruch, die Sprache unterhalb ihrer selbst und möglichst nahe dem sprechen zu lassen, was ohne sie in ihr gesagt wird, die zweiten mit dem Ziel, jede eventuelle Sprache zu kontrollieren und durch das Gesetz dessen, was ihr zu sagen möglich ist, zu überhangen.“ Vgl. Foucault, Die Ordnung der Dinge,

regressiven) *Dogmatismus* (des Positivismus/Formalismus und der philologischen Suche nach dem Sprachursprung) gegenüber steht dann wieder – gleichsam vermittelt durch das *kritische Denken Nietzsches*<sup>381</sup> – der ungebundene aber *poietische Prozess* der Literatur, die „nur noch in einer ständigen Wiederkehr sich auf sich selbst zurückkrümmen [braucht], so als könnte ihr Diskurs nur zum Inhalt haben, ihre eigene Form auszusagen.“<sup>382</sup>

Was alle diese Veränderungen zum Ausdruck bringen, ist eine Rückwendung auf die *Bedingungen der Möglichkeit* verschiedener und gleichzeitig bestehender, aufeinander irreduzibler Ordnungssysteme.<sup>383</sup> Diese Rückwendung bestimmt das Zeitalter der Geschichte: Das Merkmal weist nicht mehr nur auf das Maß seiner Unterschiedlichkeit zu *anderen* Merkmalen und auf die ihnen allen *gemeinsame Struktur* des Zeichens *hin*, sondern es weist auf dasjenige ‚Prinzip‘ *zurück*, das es – unter anderen Merkmalen – in seiner Bestimmtheit erscheinen lässt – die Differenz ist *zugleich trennende und bedingende Differenz* geworden. Die *allgemeine Struktur* der reflexiven Komplikation, als Prinzip *einer Ordnung* des Zeitalters der Repräsentation, weicht so im Zeitalter der Geschichte der *analogischen Struktur* der reflexiven Verschiebung, die sich in den ‚Ursprüngen‘ einer *Pluralität von Ordnungen* manifestiert. Die Gemeinsamkeit dieser Ordnungen besteht dann nicht mehr darin, dass sie alle in demselben und durch dasselbe Zeichensystem repräsentiert werden, sondern darin, dass sie sich *in sich selbst auf ihren je eigenen Ursprung zurückwenden*.<sup>384</sup> Sie bringen damit eine Vielzahl von Ursprungsfiguren hervor, die nur noch analogisch vergleichbar sind, d. h. hinsichtlich dessen, dass sie reflexiv strukturiert sind: Die *Arbeitskraft* stellt sich nur in immer schon bestimmter Arbeitskraft dar (was zugleich das Problem ihrer Repräsentation durch Arbeitskraft als ihrer Existenzbedingung aufwirft) und verwirklicht dadurch zugleich den Wert; das *Leben* bzw. die *Lebenskraft* stellt sich nur in der Pluralität der Lebewesen dar, die es alle, aber alle nur auf bestimmte und endliche Weise, verwirklichen; die *Sprachwurzeln*, die auf die Funktionseinheit von Vollzug (qua Verb), Subjektposition und Zeit zurückweisen, ermöglichen die Verwirklichung einer Vielzahl von Sprachen, die dann hinsichtlich ihrer ge-

---

S. 364. – Aus dem Wechselspiel von Interpretation und Formalismus leitet Foucault dann auch die (aporetischen, weil ontologischen) Variationen von ‚Phänomenologie‘ und ‚Strukturalismus‘ ab – als Suche nach den „reinen Formen [...], die vor jedem Inhalt sich unserem Unbewußten auferlegen, oder [...] deren Erfahrungsboden, den Sinn des Seins [...], den erlebten Horizont all unserer Erkenntnisse in unseren Diskurs eindringen zu lassen“, vgl. S. 364-365: 365.

<sup>381</sup> Vgl. Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 363-364.

<sup>382</sup> Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 366. – Vgl. idealtypisch dazu S. 368: „[W]er formalisieren will, für den muß die Sprache ihren konkreten Inhalt herauschälen und nur noch die allgemeingültigen Formen des Diskurses erscheinen lassen. Wenn man interpretieren will, werden die Wörter aufzubrechender Text, damit man jene andere Bedeutung in vollem Licht auftauchen sehen kann, die sie verbergen. Schließlich taucht Sprache für sich selbst in einem Schreibakt auf, der nichts anderes als sich selbst bezeichnet.“

<sup>383</sup> Vgl. explizit Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 378: „Cuvier und seine Zeitgenossen hatten vom Leben verlangt, selbst und in der Tiefe seines Seins die Bedingungen der Möglichkeit des Lebendigen zu definieren. Auf die gleiche Weise hatte Ricardo von der Arbeit die Bedingungen der Möglichkeit des Warentausches, des Profits und der Produktion verlangt. Die ersten Philologen hatten sich ebenfalls in der historischen Tiefe der Sprachen die Möglichkeit des Diskurses und der Grammatik gesucht.“

<sup>384</sup> Vgl. Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 368: „Von dem Tag an, wo der Diskurs innerhalb der Repräsentation nicht mehr als deren erste Anordnung existierte und funktionierte, hat das klassische Denken sogleich aufgehört, uns direkt zugänglich zu sein.“

meinsamen Strukturierung verglichen werden können. Die Wurzeln übertragen außerdem ihre Fähigkeit, zu einer Vielzahl von Sprachen gleichsam ‚austreiben‘ zu können, auf jede ihrer Variationen, so dass der Horizont möglicher Sprachen wesentlich *offen* ist.

Der Vergleich analogischer Systeme erlaubt damit zugleich eine synchronische Vielfalt an der Oberfläche und eine diachronische bzw. historische Tiefe, in der in ‚systematischer Gleichzeitigkeit‘ frühere Verwirklichungs-Vielfalten des eigenen Prinzips miteinander und mit der gegenwärtigen Verwirklichungs-Vielfalt vergleichbar werden. Das Worin dieser Pluralität von Ordnungen, gleichsam also die ‚Ordnung aller möglichen Ordnungen‘ (oder eben ‚Welt aller möglichen Welten‘, ‚Logos von Logoi‘) ist die *Geschichte*: „Die Geschichte *gibt* den analogen Organisationen *Raum*, so wie die Ordnung den Weg der Identitäten und der *abfolgenden* Unterschiede eröffnete“ und ist *durch diese Ermöglichungsfunktion* die „fundamentale Seinsweise der Empirizitäten, *von wo aus* sie bestätigt, festgesetzt, angeordnet und im Raum des Wissens [...] aufgeteilt worden sind [Hervorh. v. mir, D.P.Z.]“. <sup>385</sup> Dieses ‚Von-wo-aus‘ ist der „Entstehungsort des Empirischen, das, worin [!] es diesseits jeder errichteten Chronologie ein Sein annimmt, das ihm eigen ist.“ Das gilt auch noch für die Geschichte selbst, denn sie ist selbst in sich reflexiv strukturiert, „gemäß einer Doppeldeutigkeit [...] in eine empirische Wissenschaft der Ereignisse und diese radikale Seinsweise geteilt [...]. Die Geschichte ist [...] Fläche, sie ist aber gleichzeitig [!] der Grund, von dem aus [!] alle Wesen zu ihrer Existenz [...] gelangen.“ <sup>386</sup>

In der Pluralität der Immanenzen von Ökonomie, Biologie und Philologie ebenso, wie in der Immanenz dieser Immanenzen, zeigt sich also die Auslegung expliziter Reflexivität als diejenige Strukturierung an, von der her sie selbst als ‚Bedingung der Möglichkeit‘ partikulärer und holistischer Diskurse von und in diesen Diskursen entworfen wird. Sie – und nicht die Reduktion von Geschichte auf einen kontinuierlichen Zeitablauf – ermöglicht Geschichte als Pluralität von aufeinander irreduziblen Perspektiven, die einander gemäß ihrer reflexiven Ähnlichkeit entsprechen, als System nicht von Ereignissen, sondern von Entwürfen. So betrifft die ‚Rückwendung‘, die Foucault hier „Ereignis“ nennt, „das Verhältnis der Repräsentationen zu dem, was in ihr gegeben ist“ <sup>387</sup>, d. h. das Verhältnis von Worüber und Worin <sup>388</sup> – so aber, dass das Worin immer nur im Worüber erscheinen kann, in dessen Rückbe-

---

<sup>385</sup> Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 271.

<sup>386</sup> Ebd.

<sup>387</sup> Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 294.

<sup>388</sup> Dieses Verhältnis ist bereits im Vorwort von *Die Ordnung der Dinge* Thema, genau dort, wo die Ordnungen des Worüber keine konsistente Formulierung des Worin mehr erlaubt, in Borges‘ chinesischer Enzyklopädie, vgl. Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 19: „Das Absurde ruiniert das *Und* der Aufzählung, indem es das *In*, in dem sich die aufgezählten Dinge verteilen, mit Unmöglichkeit schlägt. [...] Er [Borges] entzieht den Platz, den stummen Boden, an dem die Lebewesen nebeneinandergeraten könnten.“ Was der absurden Aufzählung freilich bleibt, ist die Sprache selbst, in der sie erscheint – die Aufzählung, wie die Sprache, vgl. S. 18-19: „Die Monstrosität, die Borges in seiner Aufzählung zirkulieren läßt, besteht [...] darin, daß der gemeinsame Raum des Zusammentreffens darin selbst zerstört wird. Was unmöglich ist, ist nicht die Nachbarschaft der Dinge, sondern der Platz selbst, an dem sie nebeneinandertreten können [...]. Wo könnten sie nebeneinandertreten, außer in der Ortlosigkeit der Sprache?“ Die gesamte Thematisierung der Ordnungen in *Die Ordnung der Dinge* setzt so die Möglichkeit einer Sprache voraus, deren einzige Ordnung darin besteht, sie selbst zu sein, im Mo-



zug, „in einer Art Hinterwelt“, einer „notwendigen, aber nie zugänglichen Spitze“, „eine[m] inneren Raum, der für unsere Repräsentationen [!] *außerhalb* liegt“<sup>389</sup>, einem Außen also, das immer nur von einem Innen her und für dieses Innen (sein) Außen ist. – Das philosophische Paradigma für dieses ‚Ereignis‘ sieht Foucault nun in Kants Transzendentalphilosophie, in der logischen Explikation reflexiver Voraussetzungen. Kant wendet sich, so Foucault, an das, „von wo ausgehend [!] jede Repräsentation gegeben werden kann. [...] Jede [...] Verbindung muß, wenn sie universal sein soll, sich jenseits jeder Erfahrung in dem sie ermöglichenden Apriori begründen. Es handelt sich nicht um eine andere Welt, sondern um die Bedingungen, unter denen jede Repräsentation der Welt im allgemeinen existieren kann.“<sup>390</sup> Entsprechend der Verdoppelung der Differenz von einer bloß trennenden in eine zugleich trennende und bedingende Differenz (eigentlich doppelt: inhaltlich und operativ trennend/bedingend, d. h. in der Struktur komplizierter Reflexivität) befragt Kants Philosophie „die Repräsentation nicht nach der unbegrenzten Bewegung, die vom einfachen Element zu all seinen möglichen Kombinationen verläuft, sondern ausgehend von ihren De-jure-Grenzen [!].“<sup>391</sup> – Diese logische Auslegung des ‚Von-wo-her‘ ermöglicht aber zugleich, dass das, was da expliziert wird, in einer ontologischen Auslegung eines ‚Von-wo-aus‘ gerinnen kann; Kants transzendente Philosophie „eröffnet zugleich die Möglichkeit einer anderen Metaphysik, die zum Gegenstand hat, außerhalb der Repräsentation alles das zu erforschen, was ihre Quelle und ihr Ursprung ist.“<sup>392</sup> Damit ist wieder der Unterschied von logischem und ontologischem Richtungssinn bedacht: Wenn die transzendente Philosophie die Auslegung der logischen Position in ihrem *Vollzugsaspekt* (Dass, Geltung) ermöglicht, dann ermöglicht sie auch, dass an der so bestimmten logischen Position der *Bestimmungsaspekt* (Was, Genese), dieselbe also ontologisch ausgelegt wird. So

„[entstehen] zwei neue, korrelative Formen von Gedanken [...]. Die eine [...] deckt ein transzendentales Feld auf, in dem das Subjekt, das nie in der Erfahrung gegeben wird (weil es nicht empirisch ist) [...] alle formalen Bedingungen der Erfahrungen im allgemeinen bestimmt. [...] Gegenüber dieser Öffnung auf das Transzendente, und zwar symmetrisch zu ihr, fragt eine andere Form des Denkens nach den Bedingungen eines Verhältnisses zwischen den Repräsentationen auf seiten des Seins selbst, das sich darin repräsentiert findet.“<sup>393</sup>

Die beiden Richtungssinne von Reflexivität organisieren die Selbstexplikation der Diskurse und wo Reflexivität als Problem auftritt, organisieren sie noch die Auflösungen in implizit reflexive Begriffe, in den Präsenzresten des Positivismus und der formalen Logik und in den Transzendenzresten der Psychoanalyse und der Semiologie.<sup>394</sup> Die „Unmöglichkeit, die Syn-

---

ment ihres Erscheinens. Damit ist die gesamte Untersuchung von vornherein in das emphatische Licht des poetischen Prozesses getaucht, der Foucaults Überlegungen zur Literatur beherrscht.

<sup>389</sup> Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 295.

<sup>390</sup> Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 298.

<sup>391</sup> Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 299.

<sup>392</sup> Ebd.

<sup>393</sup> Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 300. Vgl. S. 301.

<sup>394</sup> Vgl. Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 393: „Ist das Unbewußte nicht das, was sich notwendig dem wissenschaftlichen Denken gibt, das der Mensch auf sich selbst anwendet, wenn er aufhört, sich in der Form der Reflexion zu denken?“ Vgl. auch S. 394-396.

thesen im Raum der Repräsentation zu begründen“ bricht sich in die „gegen sie selbst geteilte [!] Verpflichtung, das transzendente Feld der Subjektivität zu öffnen und, umgekehrt, jenseits des Objekts jene ‚Quasi-Transzendentalia‘ zu konstituieren, die für uns das Leben, die Arbeit und die Sprache sind.“<sup>395</sup> Das ‚Transzendente‘ und das ‚Quasi-Transzendente‘ stehen sich so in dem (seit jeher) problematischen Verhältnis von Reflexionslogik und Ontologie gegenüber, das sich sogleich, auf der Seite der Ontologie, in ein weiteres Binnenverhältnis bricht, das bereits Thema war: „[I]m neunzehnten Jahrhundert [...] wird die Einheit der *mathesis* [...] [z]weimal gebrochen [...]; einmal entlang der Linie, die die reinen Formen der Analyse und die Gesetze der Synthese teilt, und andererseits entlang der Linie, die die transzendente Subjektivität und die Seinsweise der Objekte trennt [...].“<sup>396</sup> Positivismus – als inhaltlicher Ausdruck der ‚Gesetze der Synthese‘ – und Formalismus – als bloß formale Abstraktion vom Inhalt unter Beibehaltung des ontologischen Reduktionismus – ergeben sich so auch hier aus der Frage nach der Geltung der Darstellung. Diese Frage dominiert – unter gleichzeitiger Abschattung der explizit reflexiven bzw. transzendentalen Lösung – als Regress- und Dogmatismusproblem die Philosophie und Wissenschaftstheorie von Fichte an bis weit ins 20. Jahrhundert hinein.<sup>397</sup>

Die reflexive Grenze des klassischen Zeitalters, das vom Rand her die ‚Entfaltung‘ der Ordnung abgesichert und die Zeichen zugleich bedingt und ermöglicht hat, rückt also als

---

<sup>395</sup> Foucault, Die Ordnung der Dinge, S. 307.

<sup>396</sup> Foucault, Die Ordnung der Dinge, S. 304.

<sup>397</sup> Vgl. Foucault, Die Ordnung der Dinge, S. 305: „Einerseits stellt sich das Problem der Beziehungen zwischen dem formalen und dem transzendentalen Feld [...]; andererseits stellt sich das Problem der Beziehungen zwischen dem Gebiet der Empirizität und der transzendentalen Grundlage der Erkenntnis [...]. Aber im einen wie im anderen Fall liegt der philosophische Gedanke von der Universalität nicht auf der gleichen Ebene wie das Feld des realen Wissens. Er konstituiert sich entweder als eine reine Reflexion, die *fundieren* kann, oder als eine Wiederaufnahme, die befähigt ist, zu *enthüllen*.“ – Foucault bezieht hier das ‚einerseits‘ auf Fichte, das ‚andererseits‘ auf Hegel. Im Übrigen etabliert er hier wieder genau das Doppelverhältnis von Dogmatismus und Skeptizismus bzw. kritischem Rationalismus, das Kant im IV. Paralogismus als ‚possierliches Wechselspiel‘ von ‚transzendentalen Realismus‘ und ‚empirischem Idealismus‘ zum Ausgangspunkt seines Problems gemacht hat, vgl. Foucault, Die Ordnung der Dinge, S. 300-306: Die ontologische Auslegung von Reflexivität als Suche nach einem objektiven ‚Ursprung‘ ‚erklärt das Erscheinen eines ‚Positivismus‘: [...] auf der einen Seite Metaphysiken des Objekts, genauer Metaphysiken jenes nie objektivierbaren Grundes, von dem die Gegenstände zu unserer oberflächlichen Erkenntnis kommen; und auf der anderen Seite Philosophien, die sich allein die Beobachtung genau dessen zur Aufgabe machen, was einer positiven Erkenntnis gegeben wird. [...] Im Schatz der positiven Erkenntnisse [...] werden die Metaphysiken der ‚Tiefen‘ oder der objektiven ‚Transzendentalien‘ ihren Angriffspunkt finden. Umgekehrt werden die verschiedenen Formen des Positivismus in der Trennung von unerkennbarem Grund und Rationalität des Erkennbaren ihre Rechtfertigung finden.“ (301-302) Die Suche nach einer Rechtfertigung, die das ontologisch missverstandene Transzendente (doppelseitig: die ontologische Auslegung von Reflexivität und die ontologisch missverstandene logische Auslegung von Reflexivität in der Transzendentalphilosophie) als ‚Metaphysik‘ zurückweist, kommt dann konsequenterweise bei der einzigen apriorischen Form an, die mit dem implizit vorausgesetzten ontologischen Inhalt vermittelbar ist: Die Mathematik. Die stets scheiternden Versuche, das in sich Reflexive zu formalisieren, wiederholen dann wieder nur den transzendentalen Schein des ontologischen Missverständnisses, vgl. auch die Kritik an Husserl, S. 305-306.

*Grundstruktur möglicher Ordnungen nach innen.*<sup>398</sup> Sie bricht sich in einer Vielzahl von reflexiven Ursprungsfiguren, die zugleich auch noch ihren eigenen Verlauf thematisieren, d. h. ihre jeweilige Ordnung als Abfolge von partikulären ‚Entfaltungen‘ historisieren und damit in das Worin der Geschichte einordnen.<sup>399</sup> Die Immanenz der klassischen Ordnung wird so zu einer Pluralität von Immanenzen, die sich in der Geschichte – als Logos aller möglichen Logoi – entfalten. – In dieser Ordnung erscheint nun endlich der ‚Mensch‘, der im ‚Umschlag‘ und im ‚Überschuss‘ bereits die beiden vorangegangenen Zeitalter als gleichsam Verkörperung der reflexiven Verschiebung begleitet hat. Im Unterschied zu den vorangegangenen Zeitaltern aber ist der Mensch nicht mehr nur operationale Voraussetzung der Ordnung der Ähnlichkeiten oder derjenigen der Zeichen, sondern erscheint selbst *als Bedingung und Gegenstand*, in eben derjenigen Struktur, die er selbst verkörpert und die sich als organisatorisches Prinzip von Philosophie und Wissenschaften (insbesondere der Humanwissenschaften) in der gesamten Episteme verteilt: der Struktur der Endlichkeit.<sup>400</sup> Der Mensch „erscheint [...] mit seiner nicht eindeutigen Position als Objekt für ein Wissen und als Subjekt, das erkennt: Unterworfenener Souverän, betrachteter Betrachter [...]“.<sup>401</sup> Der Mensch wird zum Gegenstand für sich selbst – es ist seine „Kraft, sich Repräsentationen zu geben“, die diejenigen Repräsentationen schafft, in denen „die Wesen [...] die äußerliche Beziehung [offenbaren], die sie zum menschlichen Wesen herstellen.“<sup>402</sup> In und mit den reflexiven Konzepten ‚Leben‘, ‚Arbeit‘ und ‚Sprache‘ legt der Mensch so seine Endlichkeit immer wieder neu aus und situiert sich dadurch zugleich selbst in wechselnden Immanenzen, die durch diese Konzepte als ihren ‚Ursprüngen‘ konstituiert werden. Dadurch zentriert er alle Ursprünge gleichsam um sich herum – aber so, dass jeder Versuch, einen dieser Ursprünge als ‚letzten Ursprung‘ auszuzeichnen, in den Regress fortlaufender Rahmenwechsel führt: „Inmitten ihrer aller und eingeeengt durch den von ihnen gebildeten Kreis wird der Mensch von ihnen bezeichnet und sogar verlangt, weil er spricht, weil er als [...] lebend gesehen wird [...], weil schließlich die Beziehung zwischen den Bedürfnissen und

<sup>398</sup> Vgl. Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 381: Das neunzehnte Jahrhundert hat „die Idee der Endlichkeit [...] vielleicht nur im Raum des Denkens an eine andere Stelle gerückt, indem es sie eine komplexere, weniger eindeutige, weniger leicht zu umgehende Rolle spielen ließ [...]“. Vgl. auch S. 382.

<sup>399</sup> Vgl. Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 284-285.

<sup>400</sup> Man muss Foucaults Darstellung nicht auf die Humanwissenschaften beschränken: Gerade das Konzept der ‚Energie‘, in dem – ganz analog zur ‚Arbeitskraft‘, zur ‚Lebenskraft‘ oder dem ‚Sprachvermögen‘ – verschiedene Bereiche der Physik kommensurabel gemacht werden, steht für eine explizit reflexive Struktur, die sich stets in diejenigen Manifestationen hinein entzieht, die sie zugleich ermöglicht. ‚Energie an sich‘ gibt es nicht, es gibt sie nur in mannigfaltigen Formen. Damit verwandt ist die Problematik des Verhältnisses von ‚Kontinuierlichem‘ und ‚Diskontinuierlichem‘, die sich von der Mathematik – in der Arithmetisierung der Geometrie –, über die Differenz von ‚Welle‘ und ‚Teilchen‘ bis hinein in die Quantenphysik zieht. Es ist dann auch eben diese Quantifizierung eines energetischen Kontinuums, die auf der einen Seite notwendig für den Umgang mit bestimmten physikalischen Problemen ist, die aber auf der anderen Seite den vollständigen (wenngleich theoretischen) Blick auf den Ursprung des Universums versperrt: Die konstitutive Differenz, die Explikation ermöglicht, verunmöglicht zugleich, dass sie durchgestrichen werden kann.

<sup>401</sup> Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 377.

<sup>402</sup> Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 378.

den Mitteln, die er zu ihrer Befriedigung hat, so ist, daß er notwendig Mittel und Prinzip jeder Produktion ist.“<sup>403</sup> Der Mensch

„selbst enthüllt sich, sobald er denkt [!], seinen eigenen Augen nur in der Form eines Wesens, das bereits in einer notwendig darunterliegenden Schicht, in einer irreduziblen Vorherigkeit [!], ein Lebewesen, ein Produktionsinstrument, ein Vehikel für ihm präexistente Wörter ist. Alle diese Inhalte, die sein Wissen ihm [!] als ihm äußerlich und älter als seine Entstehung enthüllt, antizipieren ihn, überpfropfen ihn mit ihrer ganzen Festigkeit und durchdringen ihn, als wäre er nichts weiter als ein Naturgegenstand [...]. Die Endlichkeit des Menschen kündigt sich [...] in der Positivität des Wissens an.“<sup>404</sup>

Die Endlichkeit ist „das, wovon ausgehend ihr Erscheinen möglich wird“ und so ergibt sich eine „Analytik der Endlichkeit“<sup>405</sup>, die ihren jeweils bestimmten Rückbezug immer nur in konstitutiver *Nachträglichkeit*, in der Projektion einer „irreduziblen Vorherigkeit“ auf den jeweils auf bestimmte Weise ausgelegten Ursprung, verwirklicht. Der ‚Tod‘, das ‚Leben‘, das ‚Verlangen‘, die ‚Zeit‘ – all das betrifft, sobald es ausgelegt wird, stets auch den Auslegenden selbst und stellt ihn zugleich, in der Bewegung des Betreffens, im Rückbezug auf sich selbst, in die bestimmte Immanenz, die sich umgekehrt von diesen Ursprungsfiguren her auf den Auslegenden hin eröffnet: „Von einem Ende der Erfahrung zum andern erwidert sich die Endlichkeit auf sich selbst. Sie ist in der Figur des *Gleichen* die Identität und der Unterschied der Positivitäten und ihrer Grundlage.“<sup>406</sup> Damit rückt die „Erfahrung [...] die Entdeckung der Endlichkeit [...] genau in das Zentrum jener Inhalte, die durch ein endliches Wissen als die konkreten Formen der endlichen Existenz gegeben werden. Daher rührt das unbeendbare Spiel eines reduplizierten Bezugs.“<sup>407</sup> Der *Regress* taucht wieder auf, nun als fortlaufende Selbstausslegung der Endlichkeit in Ursprungsfiguren, die den Menschen gleichsam wie eine Kugel von außen umgeben und doch nur von ihm her ihre reflexive Strukturierung beziehen.<sup>408</sup> Der Mensch erscheint für sich selbst – aber immer nur in einer bestimmten Hinsicht, die sogleich zu einem ontologischen Horizont gerinnt, der ihn möglich macht: Er existiert „innerhalb seines Organismus [...] und durch das ganze verzweigte System seiner Physiologie [...]; [...] im Zentrum einer Arbeit [...], deren Prinzip ihn beherrscht und deren Produkt ihm entgeht“, genau dann, „als er sein Denken in die Falten einer Sprache legt, die so viel älter als er ist [...]“.“<sup>409</sup>

---

<sup>403</sup> Ebd.

<sup>404</sup> Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 379. – Vgl. S. 398: „Stets auf einem Hintergrund eines bereits Begonnenen kann der Mensch das denken, was für ihn als Ursprung gilt.“ Und S. 399-400: „Es [das Ursprüngliche im Menschen] zeigt unaufhörlich und in einer stets erneuerten Wucherung an, daß die Dinge lange vor ihm begonnen haben und daß aus diesem selben Grunde keiner ihm, dessen Erfahrung völlig durch diese Dinge gebildet und begrenzt wird, einen Ursprung bestimmen könnte.“

<sup>405</sup> Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 380.

<sup>406</sup> Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 381.

<sup>407</sup> Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 382.

<sup>408</sup> Vgl. Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 389-390: „Aus diesem Grunde findet das transzendente Denken in seiner modernen Form den Punkt seiner Notwendigkeit [...] in der stummen, dennoch sprachbereiten und gewissermaßen insgeheim von einem virtuellen Diskurs durchlaufenen Existenz jenes Nichtbekannten, von dem aus [!] der Mensch unaufhörlich zur Erkenntnis seiner selbst aufgerufen ist.“

<sup>409</sup> Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 383-384.

Der Mensch legt sich selbst aus – aber weil die Hinsichten dieser Selbstauslegung selbst wieder nur begrenzt, endlich sein können, sind sie unausschöpfbar: Sie verstreuen sich in eine irreduzible Pluralität, durch eine Kraft, die „die seines Seins selbst“<sup>410</sup> ist. „[D]ie Endlichkeit“ wird „in einem unbeendbaren Bezug zu sich selbst gedacht [...]“.<sup>411</sup> Der Ursprung erscheint stets nur im „Zurückweichen des Ursprungs“<sup>412</sup> – und, so fragt Foucault, „wenn das Zurückweichen des Ursprungs sich so in seiner größten Klarheit ergibt, ist es nicht der Ursprung selbst, der befreit wird und in der Dynastie seines Archaismus zu sich selbst zurückschreitet?“<sup>413</sup> Das Zurückweichen des Ursprungs im Versuch, ihn ein für alle Male einzuholen; der Versuch, den Menschen als transzendente Figur empirisch festzulegen, welche Festlegung wieder transzendente Voraussetzungen machen muss – und der Mensch so als „empirisch-transzendente Dublette“<sup>414</sup> erscheint; die regressive Auslegung eines ‚Ungedachten‘, das zugleich die Horizonte von ‚Freiheit‘ und ‚Fremdbestimmung‘ eröffnet;<sup>415</sup> endlich die fundamentale „Beziehung des Seins des Menschen zur Zeit“<sup>416</sup>; all das etabliert für Foucault „die Seinsweise des Menschen“<sup>417</sup> – und zugleich ermöglicht es ihm diese Auffächerung, die ihm zeitgenössischen Philosophien von all diesen Figuren impliziter und expliziter Reflexivität her zu denken. Sie kulminieren in der „Anthropologie als Analytik des Menschen“<sup>418</sup>, eben jener Disziplin also, die bereits im *Kant-Kommentar* logischen und ontologischen Richtungssinn von Reflexivität miteinander ‚vermengt‘<sup>419</sup> hat. – Den Ausweg aus dem ‚anthropologischen Schlaf‘<sup>420</sup>, der „so tief ist, daß es [das Denken] ihn paradoxerweise als Wachen empfindet“<sup>421</sup>, sieht Foucault schließlich – und konsequenterweise – darin, die ontologische Auslegung der Endlichkeit (bzw. Reflexivität), *den Menschen, durchzustreichen* und zugleich die logische Position in ihrem genetischen Sinn aufrechtzuerhalten. Paradigma dafür ist Nietzsche, der, in Foucaults Lektüre, den „To[d] des Men-

<sup>410</sup> Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 403.

<sup>411</sup> Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 384.

<sup>412</sup> Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 402.

<sup>413</sup> Ebd. – Der reflexive Entzug des Ursprungs konstituiert schließlich zwei verschiedene philosophische Unternehmen, vgl. Foucault, *Die Ordnung der Dinge*: Das erste Unternehmen (repräsentiert durch Hegel, Marx und Spengler) versucht „sich in allen fremden Gestalten seiner Odyssee“ wiederzufinden und ist „bereit [...], in demselben Ozean zu verschwinden, aus dem es einst hervorgegangen ist.“ (402) Das zweite Unternehmen (repräsentiert durch Hölderlin, Nietzsche und Heidegger) sucht nicht nach der Wiederkehr des Ursprungs, sondern nach der Wiederkehr des „extremen Zurückweichen[s] des Ursprungs“ (ebd.); es behandelt „jenen unaufhörlichen Riß, der den Ursprung in dem Maße seines Rückzuges freisetzt.“ (403) Vgl. unten, Kapitelabschnitt 4.2.

<sup>414</sup> Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 388.

<sup>415</sup> Vgl. Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 392: „Was muß ich sein, der ich denke und der ich mein Denken bin, damit ich das bin, was ich nicht denke, damit mein Denken das ist, was ich nicht bin?“

<sup>416</sup> Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 404.

<sup>417</sup> Ebd.

<sup>418</sup> Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 410.

<sup>419</sup> Vgl. Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 410-411: 410.

<sup>420</sup> Vgl. Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 410.

<sup>421</sup> Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 411.

schen<sup>422</sup> in der nihilistischen Reflexivität der ‚ewigen Wiederkehr des Gleichen‘ gedanklich vorbereitet hat:

„Wenn die Entdeckung der Wiederkehr das Ende der Philosophie ist, ist das Ende des Menschen dagegen die Wiederkehr des Anfangs der Philosophie. In unserer heutigen Zeit kann man nur noch in der Leere des verschwundenen Menschen denken. Diese Leere stellt kein Manko her, sie schreibt keine auszufüllende Lücke vor. Sie ist nichts mehr und nichts weniger als die Entfaltung eines Raums, in dem es schließlich möglich ist, zu denken.“<sup>423</sup>

Der gemeinsame Nenner der drei epistemologischen Bereiche von *Die Ordnung der Dinge* liegt also keineswegs in bloßen Brüchen, die einander ohne jede Vermittlung ablösen und so die Geschichte einteilen. Er liegt ganz im Gegenteil in einer *gerichteten* und *operational klar darstellbaren Bewegung*, die nicht Abbruch ist, sondern eine gleichsam plötzliche und kollektive *Rückwendung* auf diejenigen operationalen Verhältnisse, die die gegenwärtige Ordnung *möglich* gemacht haben. Jedes der drei ‚Zeitalter‘ entfaltet sich also aus Bedingungen, die dem jeweils vorangegangenen ‚Zeitalter‘ zugrundeliegen.

Die Ordnung der Ähnlichkeiten setzt die Differenz von Zeichen und Bezeichnetem voraus, in der die Ähnlichkeiten erscheinen können, die wiederum andere Ähnlichkeiten zum Ausdruck bringen. Die reflexive Verschiebung gestaltet sich ganz operational als *Durchlaufbewegung* aller Ähnlichkeiten zum Zweck der Sicherung der Erkenntnis im Erreichen *höchster Analogien*. – Die Ordnung der Repräsentationen expliziert in einer operational aufmerksamen *Rückwendung der Sprache auf die Sprache* eben diese zugrundeliegende *Struktur* und verallgemeinert sie auf die Figur des *Zeichens*, das zugleich mit dem Bezeichneten *seine eigene Zeichenhaftigkeit ausdrückt*. Aus dem *Regress* der Ähnlichkeiten ist die *asymmetrische Struktur des Zeichens* (die diejenige der reflexiven Komplikation ist) geworden. Die reflexive Verschiebung, die vorher als Durchlaufbewegung und als endlose Exegese im Kommentar

---

<sup>422</sup> Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 412.

<sup>423</sup> Ebd. – Es ist übrigens Deleuze, der diese Bewegung Foucaults sehr deutlich gesehen hat, vgl. Deleuze, Gilles: Foucault, Frankfurt a. M. 1987. – In Deleuzes Lektüre ist Foucaults Philosophie in *Die Ordnung der Dinge* tatsächlich ein ‚Re-enactment‘ von Nietzsches Lösung des Nihilismusproblems: „Bei Foucault geht es um ein Kräfteverhältnis, innerhalb dessen sich regionale Kräfte bald Kräften der Erhebung ins Unendliche (Entfaltung) entgegenstellen, so daß sich eine Gottes-Form bildet, bald Kräften der Endlichkeit (Faltung), so daß eine Menschen-Form entsteht.“ (184) Die ‚Entfaltung‘ entspricht derjenigen Unendlichkeit am ‚Rand‘ der klassischen Ordnung, die dieselbe möglich (und ihre Vervollständigung unmöglich) gemacht hat; die ‚Faltung‘ der unaufhörlichen Selbstausslegung der Endlichkeit, in denen der Mensch erscheint (vgl. S. 180). Deleuze stellt daraufhin die Frage: „[M]it welchen neuen Kräften werden sie sich jetzt einlassen, und welche neue Form kann hieraus entstehen, die weder Gott noch Mensch wäre?“ (186) und gibt die konsequente Antwort: „Es handelte sich nicht mehr um die Erhebung ins Unendliche noch um die Endlichkeit, sondern um ein Unbegrenzt-Endliches, wenn wir so jede Kräftesituation benennen wollen, in der eine endliche Anzahl von Komponenten eine praktisch unbegrenzte Vielfalt von Kombinationen ergibt. Der operative Mechanismus [!] bestünde weder in einer Faltung noch in einer Entfaltung, sondern in so etwas wie einer *Überfaltung (surpli)* [...]. Und verwies nicht schon Nietzsche auf dieses Unbegrenzt-Endliche [...] unter dem Namen der ewigen Wiederkehr?“ (187-188) – Das ‚Unendlich-Endliche‘, oder eben die ‚unendliche Möglichkeit zur endlichen Verwirklichung‘ (vgl. Hauptteil I, Kapitelabschnitt 6.3.4) ist exakt die Struktur des poetischen Prozesses – und freilich das, was Deleuze selbst, in seinen eigenen Werken, fortlaufend als Prozess der schöpferischen Entfaltung und als Virtualität denkt.

operationalisiert wurde, wird im Zeitalter der Repräsentation an den *Rand* verschoben und in verschiedenen reflexiven Figuren – ‚Natur‘, ‚Gott‘, ‚menschliche Natur‘ – gleichsam als *Ermöglichungsbedingung* festgeschrieben, deren Aufgaben aber in diesem Zeitalter vor allem darin bestehen, vom Rand her die Immanenz der Ordnung zu garantieren und zwar so, dass sie zugleich die *Möglichkeit* der Schöpfung von Zeichen (die positive Funktion der Imagination als Produktion ordnender Setzungen) und die *Unmöglichkeit* einer vollständigen Einholung (die negative Funktion der Imagination als Produktion irreführender Illusionen) reflexiv sichert. *Das, was ermöglicht, hindert zugleich*, auch hier. – Die Ordnung der Geschichte, deren Ausgangspunkt wieder eine Krise der Gewissheit<sup>424</sup> ist, expliziert schließlich eben *diese* reflexive Verschiebung, indem sie sich auf sie zurückwendet, als *Bedingung der Möglichkeit verschiedener regionaler Ordnungen*, die zugleich die operationale Grundstruktur des *Worin* dieser regionalen Ordnungen ist, d. h. die Grundstruktur der Geschichte, die zugleich Gegenstand empirischer Forschung und apriorische Bedingung jeder möglichen Vergegenständlichung ist.<sup>425</sup> Inhaltlich bricht sich die Reflexivität in die beiden *Richtungssinne* der Auslegung: die logische Auslegung in der transzendentallogischen Explikation der Bedingungen der Möglichkeit bei Kant und die mehr oder weniger regionalen ontologischen Auslegungen der ‚Quasi-Transzendentalien‘, die hier durch ‚Arbeitskraft‘ (Bedingung der Möglichkeit von ‚Wert‘), ‚Lebenskraft‘ (Bedingung der Möglichkeit wesentlicher ‚Merkmale‘) und ‚Sprachvermögen‘ (Bedingung der Möglichkeit der Hinsichten des ‚Flexionssystems‘) vertreten werden. Der transzendente Schein, die Nivellierung reflexiver Konzepte wie ‚Kraft‘, ‚Vermögen‘ und ‚Sprache‘ auf ein ontologisches Verständnis, ermöglicht damit zugleich die Vielfalt der Humanwissenschaften, wie sie ihre grundlegende *regressive* Struktur in der Suche nach einem ‚letzten Ursprung‘ festlegt. Ohne größere Probleme lassen sich den Figuren dieses Scheins auch die ‚Psyche‘ – sowohl in der psychologistischen Reduktion, als auch im psychoanalytischen Regress – oder eben der ‚Mensch‘ als ‚transzendental-empirische Dublette‘ zuordnen, als die er fortlaufend versucht, sich selbst vollständig einzuholen und sich gerade darin ebenso fortlaufend selbst entgeht. – *Die Ordnung der Dinge* etabliert so auf ihrer eigenen operativen Ebene das Projekt einer sukzessiven *Einfaltung* reflexiver Verhältnisse, die zugleich die *Ausfaltung* der wissenschaftlich-philosophischen Projekte und ihrer grundlegenden Gegenstände, Sprechpositionen und Grundprobleme ist. Das, worauf sie damit selbst zuläuft, ist eben diejenige Struktur, die alle drei Zeitalter organisiert und die sich sukzessive vom Impliziten ins Explizite bewegt und dort zugleich als

<sup>424</sup> Die Gemeinsamkeit der Bewegung, die sich als zweifache Rückwendung auf die operationalen Bedingungen darstellt, liegt in *beiden* Fällen in dem Bestreben, die Gewissheit der Erkenntnis auf einem nächsthöheren Niveau abzusichern, vgl. Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 83-88, 308.

<sup>425</sup> Die Operationalität der reflexiven Verschiebung wird explizit gesagt: In der Klassik kann die reflexive Verschiebung deswegen nicht erscheinen, weil sie die allgemeine Struktur des Zeichens, das Prinzip der klassischen Ordnung ist, operational sichert, vgl. Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 376: „[S]olange diese Sprache in der abendländischen Kultur gesprochen hat, war es nicht möglich, daß die menschliche Existenz *für sich selbst in Frage gestellt* wurde, denn was sich *in ihr* verknüpfte, war die Repräsentation und das Sein [Hervorh. v. mir, D.P.Z.].“ Erst als dieses *Worin* der Verknüpfung in den Blick gerät, kann die menschliche Existenz für sich selbst – doppeldeutig: die menschliche Existenz selbst und für die menschliche Existenz – in Frage gestellt werden.

logische Reflexion und als ontologisches Problem erscheint. Als erklärte Analyse operationaler Voraussetzungen erreicht sie damit den Bereich, der sie selbst noch bedingt – was wieder zu Foucaults Projekt zurückführt, einen Ausweg aus der ontologischen Nivellierung des Regresses zu finden.

## 2.5. Ausblick: Das Subjekt und die Macht

„Meine Frage ist die folgende: Zu welchem Preis kann das Subjekt die Wahrheit über sich selbst sagen? Zu welchem Preis kann das Subjekt die Wahrheit über sich selbst als ein wahnsinniges sagen? [...]. Wie kann man über das kranke Subjekt die Wahrheit sagen? Wie kann man über das wahnsinnige Subjekt die Wahrheit sagen? [...] Zu welchem Preis kann man problematisieren und analysieren, was das sprechende Subjekt, das arbeitende Subjekt, das lebende Subjekt ist? [...] Wie sagt man die Wahrheit über sich selbst, insoweit man ein verbrecherisches Subjekt sein kann? [...] Wie kann das Subjekt wahr über sich selbst als Subjekt der sexuellen Lust sprechen, und zu welchem Preis? [...] Das ist die Analyse der Verhältnisse zwischen den Formen einer Reflexivität – Verhältnis von sich zu sich –, die Beziehungen also zwischen diesen Formen von Reflexivität und dem Wahrheitsdiskurs, den Rationalitätsformen und den Erkenntniseffekten.“<sup>426</sup>

Dieses Projekt eines Auswegs wird Foucault auch nach *Die Ordnung der Dinge* weiter verfolgen. In der *Archäologie des Wissens*<sup>427</sup> von 1969 macht er zunächst den Versuch, seine ‚archäologische‘ Analytik methodisch<sup>428</sup> weiter auszuarbeiten. Dafür etabliert er das Konzept der ‚Aussage‘, dessen Funktion vor allem darin besteht, vier verschiedene operationale Aspekte von Äußerungen<sup>429</sup>, die wissenschaftliche Dignität beanspruchen, explizieren zu können.<sup>430</sup> Diese Aspekte ergeben sich gleichsam als das, was *von einer Aussage her für diese Aussage* konstituiert wird: Sie ist mit einem ‚Referential‘ verbunden<sup>431</sup>, d. h. einem Worü-

---

<sup>426</sup> Foucault, Strukturalismus und Poststrukturalismus (wie Anm. 195), S. 536-537.

<sup>427</sup> Foucault, Michel: *Archäologie des Wissens*, übers. v. Ulrich Köppen, Frankfurt a. M. 1973.

<sup>428</sup> Das ist sogleich einzuschränken, vgl. Foucault, Michel: *Macht und Wissen*, in: *Schriften* Bd. 3, S. 515-534: 521-522: „Die *Archéologie du savoir* ist kein methodologisches Buch. Ich habe keine Methode, die ich unterschiedslos auf verschiedene Bereiche anwendete. [...] Ich versuche, meine Instrumente über die Objekte zu korrigieren, die ich damit zu entdecken glaube, und dann zeigt das korrigierte Instrument, dass die von mir definierten Objekte nicht ganz so sind, wie ich gedacht hatte. So taste ich mich voran oder stolpere von Buch zu Buch.“ – Das ist sicherlich vor allem als Abneigung gegen das ‚labeling‘ zu sehen, dem Foucault sich ausgesetzt sah, vgl. die umfangreichen Explikationen zur Herangehensweise im Vorwort zu *Die Ordnung der Dinge*. Vgl. dagegen Ders.: *Gespräch mit Michel Foucault* [1971], in: *Schriften* Bd. 2, S. 191-211: 193: „In der *Archéologie* habe ich [...] versucht, den Ort, von dem her ich spreche, genauer zu bestimmen.“

<sup>429</sup> Foucaults Analyse gibt sich dabei explizit als operational aufmerksame textimmanente Lektürehinsicht, vgl. Foucault, *Archäologie des Wissens*, S. 42: „Das Feld der diskursiven Ereignisse [...] ist die stets endliche und zur Zeit begrenzte Menge von allein den linguistischen Sequenzen, die formuliert worden sind. [...] Die Beschreibung der diskursiven Ereignisse stellt [...] [die] Frage: wie kommt es, daß eine bestimmte Aussage erschienen ist und keine andere an ihrer Stelle?“

<sup>430</sup> Vgl. dazu auch Dreyfus, Hubert L./Rabinow, Paul: *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, Frankfurt a.M. <sup>2</sup>1987, S. 74-75.

<sup>431</sup> Foucault, *Archäologie des Wissens*, S. 133.



ber, einem „Subjekt der Aussage“, d. h. einem Woher, das „bis zu einem bestimmten Punkt von indifferenten Individuen gefüllt werden kann, wenn sie die Aussage formulieren“<sup>432</sup> und mit anderen Aussagen; sie hat „stets Ränder, die von anderen Aussagen bevölkert sind.“<sup>433</sup> Eine Aussage besitzt schließlich eine „wiederholbar[e] Materialität“, die aber gerade nicht – wie Foucault übrigens zunächst selbst vorschlägt – „[e]ine wahrnehmbare, qualitative, in Form der Farbe, des Lauts oder der Festigkeit gegebene Materialität“ ist und „nicht durch den eingenommenen Raum oder das Datum der Formulierung definiert wird, sondern eher durch ein Statut als Sache oder als Objekt.“<sup>434</sup> Dieses ‚Statut‘ kann man zunächst verstehen als so etwas wie die bereits vorhandene Anerkennung der Souveränität oder Macht des Sprechortes einer Aussage: Für die Identität einer Aussage ist es unerheblich, ob sie „ausgesprochen“, „gedruckt“ oder von einer Tonaufnahme „reproduziert“ wird; es ist dagegen sehr wohl erheblich, ob „ein Romanautor einen beliebigen Satz im täglichen Leben ausspricht, ihn [...] in das von ihm redigierte Manuskript setzt und einer Person zuschreibt oder ihn durch die anonyme Stimme aussprechen läßt, die als die des Autors gilt [...]“.<sup>435</sup> Ein Satz im Alltag ausgesprochen ist etwas anderes als derselbe Satz von einer Romanfigur oder – im Kontext des Romans – auf der Ebene des allwissenden Erzählers. Sein ‚Von-wo-aus‘ ist unterschiedlich, je nachdem in welchem Kontext er artikuliert wird und sowohl die Reproduzierbarkeit als auch das Recht auf seine Reproduktion sind unmittelbar mit diesem ‚Statut‘ der Aussage verbunden: „Das System der Materialität, dem die Aussagen notwendig gehorchen, gehört also mehr der Institution zu als der räumlich zeitlichen Lokalisierung; es definiert *Möglichkeiten der Re-Inskription und der Transkription* (aber auch Schwellen und Grenzen) [...]“.<sup>436</sup> Insofern etwa das ‚Statut‘ „eines unter Obhut des Autors veröffentlichten Buches“ – im Unterschied zu den „posthumen Ausgaben“ – die „Aussagen darin“<sup>437</sup> hinsichtlich dessen festlegt, „daß sie das sind, in bezug worauf Wiederholung vorliegt und *vorliegen muß* [Hervorh. v. mir, D.P.Z.]“<sup>438</sup>, kann unter ‚Materialität‘ die Verwirklichung einer Aussage und *zugleich* die *Möglichkeit* und das *Recht zur Materialisierung*, und zwar zur geregelten Materialisierung, verstanden werden. Sie ist dann die Bedingung dafür, dass eine Zeichenfolge unter anderen Zeichenfolgen erstens wiederholbar und zweitens übertragbar wird – wohlgemerkt nicht als raum-zeitliches Ereignis, sondern ganz trivial als Noch-einmal-sagen oder Noch-einmal-scheiben – und dass sie von dieser und nicht von jener Position aus wie-

<sup>432</sup> Foucault, *Archäologie des Wissens*, S. 136. – Dieses „Subjekt der Aussage“ etabliert eine logische Position, so aber, dass die Aussage selbst festlegt, wer diese Position gerechtfertigt einnehmen kann, vgl. S. 139: Das „Subjekt der Aussage“ ist „ein determinierter und leerer Platz, der wirklich von verschiedenen Individuen ausgefüllt werden kann; [...] [dieser] ist variabel genug, um entweder mit sich selbst identisch über mehrere Sätze hin fortbestehen oder sich mit jedem Satz ändern zu können. Er ist eine Dimension, die jede Formulierung als Aussage charakterisiert.“

<sup>433</sup> Foucault, *Archäologie des Wissens*, S. 142.

<sup>434</sup> Foucault, *Archäologie des Wissens*, S. 149.

<sup>435</sup> Foucault, *Archäologie des Wissens*, S. 150.

<sup>436</sup> Ebd.

<sup>437</sup> Foucault, *Archäologie des Wissens*, S. 149.

<sup>438</sup> Foucault, *Archäologie des Wissens*, S. 150.

derholt oder übertragen werden *kann* und *darf*.<sup>439</sup> Das ‚Statut‘ einer Aussage ist das beanspruchte Recht auf eine Materialisierung in *dieser* und *nicht in jener* Weise – es legt fest, *wer spricht* und *wer mit Recht* spricht. Damit klingt wieder das Problem des dogmatischen Sprechens an, das bereits in *Wahnsinn und Gesellschaft* das Verhältnis von normalisierender Vernunft und Wahnsinn organisiert hat und das Foucault spätestens seit *Die Ordnung der Dinge* auch explizit von Nietzsches Kritik des ‚Glaubens an die Grammatik‘ her versteht: „Für Nietzsche handelte es sich nicht darum, was Gut und Böse in sich seien, sondern wer bezeichnet wurde oder vielmehr *wer sprach*, als man, um sich selbst zu bezeichnen, *agathos* sagte, und *deilos*, um die anderen zu bezeichnen. Nämlich in dem, der den Diskurs *hält* und – noch tiefer – das Sprechen *besitzt*, versammelt sich die ganze Sprache.“<sup>440</sup> *Der, der den Diskurs hält und das Sprechen besitzt* – in der *Archäologie des Wissens*, im Spiel des Selbstverständlichwerdens von im Diskurs wiederholten und sich dadurch sedimentierenden Voraussetzungen<sup>441</sup> und institutionalisierter Sprechpositionen<sup>442</sup> im ‚Statut‘ der Aussage, die hier noch als Analyse wissenschaftlicher Souveränität sich gibt, klingt so bereits das reflexive Thema der ‚Macht‘ an, die für Foucault in den Folgejahren zum zentralen Problem werden wird.<sup>443</sup> Deutlich genug aktualisiert eine Aussage die kriteriale Funktion des An-

<sup>439</sup> Eine Aussage „ist in ihrer besonderen Seinsweise [...] unerlässlich dafür, daß man sagen kann, ob ein Satz, eine Proposition, ein Sprechakt *vorliegt oder nicht*; und damit man sagen kann, ob der Satz *korrekt* (oder *akzeptabel* oder *interpretierbar*), ob die Proposition *legitim* und *wohlgeformt*, ob der Sprechakt *den Erfordernissen konform* ist und ob er *richtig* bewerkstelligt worden ist [Hervorh. v. mir, D.P.Z.]“. Vgl. Foucault, *Archäologie des Wissens*, S. 126.

<sup>440</sup> Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 370. – Vgl. Ders., *Archäologie des Wissens*, S. 178.

<sup>441</sup> Vgl. Foucault, *Archäologie des Wissens*, S. 151: „Die Anwendungsschemata, die Gebrauchsregeln, die Konstellationen, worin sie eine Rolle spielen können, ihre strategischen Virtualitäten bilden für die Aussagen ein *Feld der Stabilisierung*, das trotz aller Äußerungsunterschiede sie in ihrer Identität zu wiederholen gestattet.“

<sup>442</sup> Vgl. auch Foucault, *Archäologie des Wissens*, S. 158-159. – Dass es um Sedimentierung geht und nicht um die metaphysische ‚Restwärme‘, die dem psychologisch-logischen Konzept von Austins ‚speech act‘ anhaftet, macht Foucault deutlich, möglicherweise auch deswegen, weil sich einige der Auslegungen, die Foucault davon gibt, durchaus mit seinem Konzept der Aussage treffen, vgl. Ders., *Archäologie des Wissens*: Man meint, so Foucault, mit dem ‚speech act‘ unter anderem „die Operation, die durch die Formulierung selbst bewirkt worden ist, in ihrem Auftauchen [...] das, was sich durch die Tatsache selbst vollzogen hat, daß es eine Aussage gegeben hat [...]“. (121) Seine Kritik richtet sich dann auch nicht direkt gegen das Performative des ‚speech act‘, sondern eher gegen die Identität bestimmter illokutionärer Akte wie „Schwur, Bitte, Vertrag, Versprechen, Demonstration“ (ebd.), die also qua Worüber bereits eine Bestimmung des Worin *als Akt* vollziehen: „Man kann nicht annehmen, daß sie alle völlig in der geringsten unter ihnen gegenwärtig sind und daß sie sich mit jeder einzelnen erneuern“, so dass man „zwischen der Gesamtheit der Aussagen und der der illokutionären Akte keine bi-univoke Beziehung herstellen“ (122) kann. – Umgekehrt wird „[e]ine Folge von Zeichen [...] zur Aussage unter der Bedingung, daß sie zu ‚etwas anderem‘ (was ihr seltsamerweise ähnlich und quasi identisch [...] sein kann) eine spezifische Beziehung hat, die sie selbst betrifft, – und nicht ihre Ursache, nicht ihre Elemente [Hervorh. v. mir, D.P.Z.]“. (129) Vgl. auch S. 160: Die Aussage ist von der hermeneutischen Frage nach irgendwie ‚dahinter‘ liegenden alternativen ‚Bedeutungen‘ nicht betroffen, „weil sie die Existenzmodalität der sprachlichen Performanz ist, so wie sie bewirkt worden ist [Hervorh. v. mir, D.P.Z.]“.

<sup>443</sup> Vgl. Foucault, *Archäologie des Wissens*, S. 153: „So zirkuliert, dient, entzieht sich die Aussage, gestattet oder verhindert sie die Erfüllung eines Wunsches, ist sie gelehrig oder rebellisch gegenüber Interessen, tritt sie in die Ordnung der Infragestellungen und der Kämpfe ein, wird sie zum Thema der Aneignung oder der Rivalität.“ Vgl. auch S. 168-169.

spruches, der mit einer Setzung verbunden sein kann, „eine Funktion, die [...] von einer Serie von Zeichen zu sagen gestattet, ob sie darin [in der Menge aller Sprechakte z. B., D.P.Z.] vorhanden sind oder nicht.“ Sie ist eine „Existenzfunktion“<sup>444</sup>, die Sinn von Unsinn unterscheidet und das Angeben von Regeln ermöglicht.<sup>445</sup> Ihr Worin liegt nicht auf der thematischen Seite, sondern auf der Seite des *Geltungsanspruchs* gemäß bestimmter impliziter Voraussetzungen: „Während eine Äußerung *erneut begonnen* oder *erneut evoziert* werden kann [...], hat die Aussage als Eigenheit, *wiederholt* werden zu können: aber immer unter ganz strengen Bedingungen.“<sup>446</sup>

Wie werden diese „strengen Bedingungen“ im Diskurs gesichert? Wie werden dadurch zugleich diejenigen ‚Subjekte‘ gleichsam – qua Diskursvollzug – ‚produziert‘, die das Recht haben zu sprechen und diejenigen, die dieses Recht erst erwerben müssen oder grundsätzlich nicht erhalten können? Diese Fragen nimmt Foucaults Antrittsvorlesung *Die Ordnung des Diskurses*<sup>447</sup> von 1970 in den Blick, freilich – dem Anlass entsprechend – eher programmatisch, mehr in einem Aufriss von Problemlagen. So soll beschrieben werden, welche „Prozeduren [...] die Kräfte und die Gefahren des Diskurses zu bändigen, sein unberechenbar Ereignishaftes zu bannen, seine schwere und bedrohliche Materialität zu umgehen“<sup>448</sup> versuchen, ausgehend von dem Umstand z. B., „daß man nicht das Recht hat, alles zu sagen, daß man nicht bei jeder Gelegenheit von allem sprechen kann, daß schließlich nicht jeder beliebige über alles beliebige sprechen kann.“<sup>449</sup> Was Foucault hier also untersucht, das sind jene Strategien – inhaltlich wie operativ –, die es erlauben, eine ‚Diskurshoheit‘ zu etablieren: „[D]er Diskurs [...] ist [...] nicht bloß das, was die Kämpfe oder die Systeme der Beherr-

<sup>444</sup> Foucault, *Archäologie des Wissens*, S. 126.

<sup>445</sup> Vgl. Foucault, *Archäologie des Wissens*, S. 154: „Anstatt [den] [...] Einheiten [sprachlichen Typs] einen ‚Sinn‘ zu geben, stellt diese Funktion sie in Beziehung zu einem Objektfeld. Anstatt ihnen ein Subjekt zuzuweisen, öffnet sie ihnen eine Menge von möglichen subjektiven Positionen [!].“

<sup>446</sup> Foucault, *Archäologie des Wissens*, S. 153. – Entsprechend bedarf es, um eine Aussage beschreiben zu können, „einer bestimmten Wendung des Blicks und der Haltung“, so, dass sich der Blick auf das „zu Bekannte, das sich unaufhörlich entzieht“, auf „jene vertrauten Transparenzen“ (161) richtet. Auch diese „Wendung“ gibt sich wieder als das, was hier operationale Aufmerksamkeit genannt wurde, denn in ihm erscheinen die Aussagen als „die Tatsache selbst, daß sie gegeben werden, und die Weise, wie das der Fall ist.“ (ebd.) Vgl. S. 162: „Wenn man [...] die Aussageebene beschreiben will, muß man [...] die Sprache nicht in der Richtung befragen, auf die sie verweist, sondern in der Dimension, in der die Sprache gegeben wird [!]; die Kraft vernachlässigen, die sie hat, um zu bezeichnen, [...] der Ort des Sinns oder der Wahrheit zu sein, und sich umgekehrt bei dem Augenblick – der sogleich verfestigt [!] [...] wird – festhalten, der ihre besondere und begrenzte Existenz bestimmt.“ Vgl. auch S. 162-163. – Dass die Aussage es gestatten muss, „die transzendente Stütze fortzunehmen“ (165), bedeutet schließlich nicht, dass die Lektüre Foucaults nicht operational aufmerksam sein kann – es bedeutet nur, dass die Festlegung der logischen Position durch eine Transzendentalphilosophie, „die eine bestimmte Form philosophischen Diskurses allen Analysen der Sprache im Namen des Seins dieser Sprache und der Fundierung, wo sie ihren Ursprung nehmen sollte, entgegengesetzt“ (ebd.) nicht übernommen werden muss, dass die logische Position zugleich als institutionalisierte Sprechposition oder als anonymes literarisches Sprechen erscheinen kann, vgl. S. 135-136.

<sup>447</sup> Foucault, Michel: *Die Ordnung des Diskurses*. Inauguralvorlesung am Collège de France, 2. Dezember 1970, übers. v. Walter Seitter, Frankfurt a. M. <sup>10</sup>2007.

<sup>448</sup> Foucault, *Die Ordnung des Diskurses*, S. 11.

<sup>449</sup> Ebd.

schung in Sprache übersetzt [...]; er ist die Macht, deren man sich zu bemächtigen sucht.“<sup>450</sup> Diese Versuche, sich des Diskurses zu bemächtigen, mittels des Diskurses Macht auszuüben, können in einer Geschichte des „Willen[s] zur Wahrheit“ beschrieben werden, der sich „auf eine institutionelle Basis [stützt]: er wird zugleich verstärkt und ständig erneuert von einem ganzen Geflecht von Praktiken wie vor allem natürlich der Pädagogik, dem System der Bücher, der Verlage und der Bibliotheken, der gelehrten Gesellschaften einstmals und den Laboratorien heute.“<sup>451</sup> Was hier „ständig erneuert“ wird, sind nicht nur die Inhalte, sondern auch die für ihre Explikation eingesetzten Kontexte, die Ansprüche, die durch eine Institutionalisierung souveränen Sprechens aufgestellt werden, die Grenzen, innerhalb derer man ‚legitim‘ und außerhalb derer man ‚illegitim‘ spricht, kurz: der gesamte Diskurs, der alleine qua seines Bestehens und qua seiner Reaktualisierung darauf beharrt, ‚wahr‘ oder der ‚einzig mögliche‘ zu sein. Insofern ist die Macht – die sich auch in nicht-diskursiven Kontexten fortsetzt, in Architekturen, Anordnungen, Einrichtungen, Gestellen – ‚produktiv‘<sup>452</sup>: Der Diskurs ‚produziert‘ seine Gegenstände *als diejenigen, die er dafür hält* – und er reproduziert in dieser Produktion – faktisch – sich selbst und sein Recht auf alleiniges Sprechen. Das ist immer noch das Problem, das sich schon in *Wahnsinn und Gesellschaft* gezeigt hat – und so taucht es auch in *Die Ordnung des Diskurses* noch als ein ‚Ausschließungssystem‘ unter anderen auf.<sup>453</sup> Der ‚Wille der Wahrheit‘ tendiert also dazu, „auf die anderen Diskurse Druck und Zwang auszuüben“<sup>454</sup>, aber gerade nicht mehr durch offene Gewalt, sondern so, „daß die Wahrheit, die er will, gar nicht anders kann, als ihn zu verschleiern.“<sup>455</sup> Der ‚Wille zur Wahrheit‘ tritt nicht als ‚Macht‘ in Erscheinung, eher als ‚Rationalität‘, ‚Pragmatismus‘, ‚Sachzwang‘ und ‚Alternativlosigkeit‘, als der Schein einer vollständig und korrekt ausgeführten Analyse der Situation unter ausdrücklicher Berücksichtigung aller

---

<sup>450</sup> Ebd. – Diese Perspektive hält sich – trotz verschiedener Herangehensweisen an die ‚Macht‘ einerseits und verschiedenen ‚Machttypen‘ andererseits – in Foucaults Denken durch, vgl. z. B. Foucault, Michel: Der Diskurs darf nicht gehalten werden für ... [1976], in: Schriften Bd. 3, S. 164-165: 164-165: „Der Diskurs ist die Gesamtheit erzwungener und erzwingender Bedeutungen, die die gesellschaftlichen Verhältnisse durchziehen. [...] Was [...] die Schlacht der Diskurse bezeichnet, ist die Position, die von jedem der Gegner eingenommen wird: das, was es ihm ermöglicht, mit herrschaftlichen Wirkungen einen Diskurs zu verwenden, der von allen akzeptiert wird und der nach allen Seiten weiter vermittelt wird. Nicht weil man auf verschiedene Weise denkt oder weil man einander widersprechende Thesen vertritt, stehen die Diskurse gegeneinander. Sondern zunächst einmal, weil der Diskurs eine Waffe der Macht, der Kontrolle, der Unterwerfung, der Qualifizierung und Disqualifizierung ist [...]“. – Vgl. auch Foucault, Michel: Gespräch über die Macht [1978], in: Schriften Bd. 3, S. 594-608: 595: „Die Macht befindet sich [...] nicht außerhalb des Diskurses. Die Macht ist weder Quelle noch Ursprung des Diskurses. Die Macht vollzieht sich über den Diskurs, denn der Diskurs ist selbst ein Element in einem strategischen Dispositiv aus Machtbeziehungen.“ – Vgl. zu einem Überblick über die verschiedenen ‚Machttypen‘ Ruoff, Michael: Foucault-Lexikon, Art. ‚Macht‘, Paderborn 2007, S. 146-157.

<sup>451</sup> Foucault, Die Ordnung des Diskurses, S. 15.

<sup>452</sup> Vgl. dazu auch Zorn, Daniel-Pascal: Das Moment der *πράξις*. Produktionslogik und Handlungsvollzug bei Michel de Certeau und Michel Foucault, in: Bernardy, Jörg/Bocken, Inigo M. K. (Hgg.): Michel Foucault und Michel de Certeau. Diskursive Praktiken, *Coincidentia* 3,2 (Sonderheft), Bernkastel-Kues 2012, S. 359-374.

<sup>453</sup> Vgl. Foucault, Die Ordnung des Diskurses, S. 11-13.

<sup>454</sup> Foucault, Die Ordnung des Diskurses, S. 16.

<sup>455</sup> Foucault, Die Ordnung des Diskurses, S. 17.

Faktoren, die einen aber immer nur zu diesem einen Schluss gelangen lassen.<sup>456</sup> So etablieren die „Prozeduren der Unterwerfung des Diskurses“<sup>457</sup> einen Bereich des ‚Wahren‘, in dem man „nur [ist], wenn man den Regeln einer diskursiven ‚Polizei‘ gehorcht, die man in jedem seiner Diskurse reaktivieren muß.“ Diese ‚Diskurspolizei‘ ist gleichsam in den Diskurs ‚eingebaut‘; sie etabliert sich – z. B. in wissenschaftlichen Disziplinen – als „Kontrollprinzip der Produktion des Diskurses. Sie setzt ihr Grenzen durch das Spiel einer *Identität*, welche die Form einer *permanenten Reaktualisierung der Regeln* hat.“<sup>458</sup>

Wie lässt sich eine solche „permanente Reaktualisierung“ denken, wenn es nicht um die impliziten Voraussetzungen der operativen Ebene geht, wenn nicht gesprochen, sondern gehandelt wird oder vielleicht nicht einmal das? Lässt sich das, was Foucault ‚Macht‘ bzw. präziser: ‚Machtrelationen‘<sup>459</sup> nennt, auch ohne Diskurs etablieren? Die bekannteste Antwort, die Foucault darauf gegeben hat, findet sich in der (historischen) Analyse von *Überwachen und Strafen*<sup>460</sup> aus dem Jahr 1975, im Konzept des ‚Panopticon‘<sup>461</sup>, dem Gefängnisentwurf von Jeremy Bentham von 1791. In der einfachen Anordnung einer Zelle, die ständig auf einen Turm in der Mitte hin geöffnet ist, von der aus aber nie sichtbar ist, ob sie von diesem Turm aus gerade eingesehen wird oder nicht, ergibt sich ein Konzept von ‚Macht‘, das sich allein über die *asymmetrische Sichtbarkeitsbeziehung* regelt. Diese Beziehung ist deswegen asymmetrisch, weil sie immer nur *von einer Seite aus* hergestellt werden kann, immer nur von der Seite des Gefangenen aus: „Die Wirksamkeit der Macht und ihre Zwingskraft gehen sozusagen auf ihre Zielscheibe über. Derjenige, welcher der Sichtbarkeit unterworfen ist und dies weiß, übernimmt die Zwangsmittel der Macht und spielt sie gegen sich

<sup>456</sup> Vgl. auch Foucault, Michel: Erläuterungen zur Macht. Antwort auf einige Kritiker, in: Schriften Bd. 3, S. 784-795: 788: „Macht ist nicht allgegenwärtig und allwissend. Im Gegenteil. [...] [W]ir erleben gerade deshalb die Entwicklung so vieler Machtbeziehungen, Kontrollsysteme und Überwachungsformen, weil die Macht stets ohnmächtig ist.“

<sup>457</sup> Foucault, Die Ordnung des Diskurses, S. 30.

<sup>458</sup> Foucault, Die Ordnung des Diskurses, S. 25. – Diese Regeln betreffen die „Verknappung der Subjekte“ (26) ebenso, wie die Etablierung von „Ritual[en]“ (27) und „Diskursgesellschaften“ (28), die das Recht auf den Diskurs regeln (z. B. akademische Abschlussprüfungen). Ein extremes Beispiel ist die „Doktrin“, die alle Merkmale des dogmatischen Exzesses aufweist: „Die Doktrin bindet die Individuen an bestimmte Aussagetypen und verbietet ihnen folglich alle anderen [!]; aber sie bedient sich auch gewisser Aussagetypen, um die Individuen miteinander zu verbinden und sie dadurch von allen anderen abzugrenzen. Die Doktrin führt eine zweifache Unterwerfung herbei: die Unterwerfung der sprechenden Subjekte unter die Diskurse und die Unterwerfung der Diskurse unter die Gruppe der sprechenden Subjekte.“ (29) Genau diese Reflexivität, die nicht bloße Reziprozität ist, sorgt dann dafür, dass an der Spitze der dogmatischen bzw. doktrinären ‚Pyramide‘ die Entscheidungen faktisch vollkommene Willkür und vollkommene Verbergung der Willkür durch die Erzählung vom ‚Ereignis‘ (Geschichte, Gott, Evidenz) miteinander verbunden werden.

<sup>459</sup> Vgl. Foucault, Michel: Das Spiel des Michel Foucault [1977], in: Schriften Bd. 3, S. 391-429: 397: „Die Macht, das sind in Wirklichkeit Relationen, ein mehr oder weniger organisiertes, mehr oder weniger in Gestalt einer Pyramide angeordnetes, mehr oder weniger koordiniertes Bündel von Relationen.“

<sup>460</sup> Foucault, Michel: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, übers. v. Walter Seitter, Frankfurt a. M. 1977, S. 260.

<sup>461</sup> Das ‚Panopticon‘ will Foucault sowohl als historische Verwirklichung eines bestimmten Machttyps verstanden wissen, als auch als Paradigma für das Funktionieren von Macht, das nie ideal umgesetzt werden konnte, vgl. Foucault, Gespräch über die Macht, S. 596, 605, vgl. auch Foucault, Erläuterungen zur Macht, S. 788.

selber [!] aus; er internalisiert das Machtverhältnis, in welchem er gleichzeitig beide Rollen [!] spielt; er wird zum Prinzip seiner eigenen Unterwerfung.“<sup>462</sup> Vom sophistischen ‚Velatus‘ über das allsehende Auge bis hin zum allwissenden Staat und hinein in die regionalen Ordnungen des Vorarbeiters, der alle anderen Arbeiter, des Lehrers, der alle Schüler sehen kann, während diese je nur partikuläre Perspektiven einnehmen können, zieht sich das Prinzip der Macht, die stets immer nur der *Glaube an diese Macht* ist. So ist „[d]as Panopticon [...] als verallgemeinerungsfähiges Funktionsmodell zu verstehen, das die Beziehungen der Macht zum Alltagsleben der Menschen definiert.“<sup>463</sup>

Wenn mit der Analyse von ‚Machtrelationen‘ die Implementierung und Regulierung von ‚Wahrheit‘ und ‚Normalität‘ thematisch sind, dann stellt sich die Frage, inwiefern den von dieser Normalisierung Betroffenen – den gleichsam ‚produzierten Subjekten‘<sup>464</sup> – Möglichkeiten zum Widerstand gegen diese Festlegungen zur Verfügung stehen. Denn diese Festlegungen zielen ja letztlich gerade darauf ab, den Diskurs und seine Sprecher zu ‚verknappen‘, d. h. Möglichkeiten zu limitieren und diese Limitierung als Sachzwänge zu etablieren, so, dass ‚Subjekte‘ gemäß dieser Limitierung und dieser Sachzwänge erscheinen und *nicht gemäß sich selbst*. Die Subjekte sollen auf bestimmte Weise erscheinen; ihre Möglichkeiten sind auf bestimmte limitiert und es ist diese Bestimmtheit, die durch die ‚Machtrelationen‘ aufrechterhalten werden soll. Insofern ist aber dann unter ‚Macht‘ gerade *nicht* eine absolute und anonyme ontologische Beziehung zu verstehen, die wie ein neues Apriori als Voraussetzung dienen könnte, denn Machtbeziehungen werden stets nur in *bestimmten* Relationen, in *bestimmten* Hinsichten, in *bestimmten* Zwecksetzungen und Zielvorstellungen verwirklicht: „Damit eine Machtbeziehung bestehen kann, bedarf es [...] auf beiden Seiten einer be-

---

<sup>462</sup> Foucault, Überwachen und Strafen, S. 260.

<sup>463</sup> Foucault, Überwachen und Strafen, S. 263. – Vgl. dazu die Studie von Bröckling, Ulrich: Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform, Frankfurt a. M. 2007. – Bröckling nimmt den reflexiven Bezug im Paradigma ‚Unternehmer seiner selbst‘ auf und expliziert Techniken der reflexiven Steuerung sowohl im Hinblick auf die Selbstausslegung der betroffenen Individuen, als auch im Hinblick auf ‚panoptische‘ Steuerungsmechanismen wie das ‚total quality management‘ und das ‚360° -Feedback‘. Das zeitigt dann genau die Effekte, die im ersten Band in Kapitelabschnitt 7.4 angesprochen wurden, vgl. Bröckling, Das unternehmerische Selbst, S. 241: „Ihre Legitimität bezieht die Evaluationsmacht aus ihrer Objektivität: Sie weist nicht willkürlich Ränge zu, sondern gibt einheitliche Maßstäbe vor, nach denen alle beurteilt werden. Das zeitigt paradoxe Effekte: Weil die Position im Ranking weit reichende Folgen hat, richten die Beurteilten ihr Verhalten prospektiv auf die zugrunde gelegten Kriterien hin aus. Man tut, was gemessen, und unterlässt, was vom Bewertungsraster nicht erfasst wird. Die Feedbacks schaffen so erst die Wirklichkeit, die sie zu bewerten vorgeben, und erzeugen statt der allseits beschworenen Innovationsfähigkeit ‚einen Aggregatzustand betriebsamer Konformität‘.“ Vgl. dazu auch im Hinblick auf einige Darstellungen im ersten Band Koschorke, Albrecht: Wissenschaftsbetrieb als Wissenschaftsvernichtung. Einführung in die Paradoxologie des deutschen Hochschulwesens, in: Kimmich, Dorothee/Thumfart, Alexander (Hgg.): Universität ohne Zukunft?, Frankfurt a. M. 2004, S. 142-157 (Zitat im Zitat bei Bröckling: S. 151).

<sup>464</sup> Vgl. Foucault, Michel: Der Philosoph Foucault spricht. Denken Sie [1973], in: Schriften Bd. 2, S. 527-529: 528: „Das Problem, das sich heute stellt, ist, herauszufinden, welches die Bedingungen sind, die jedem Subjekt überhaupt auferlegt sind, so dass es sich in das systematische Netz dessen, was uns umgibt, einfügen, darin funktionieren und als Knotenpunkt dienen kann.“ Vgl. auch Ders.: Subjekt und Macht, in: Schriften Bd. 4, S. 269-294: 270.

stimmten Form von Freiheit.“<sup>465</sup> Die Machtbeziehungen fordern immer dazu auf, *dieses* zu akzeptieren – und *jenes nicht*. Dieses ‚Nicht-‘ ist aber, mit jeder Bestimmtheit, irreduzibel mit *da*, denn „[w]enn einer [...] vollständig der Verfügung des anderen unterstünde und zu dessen Sache geworden wäre, [...] über [...] [die] dieser schrankenlose und unbegrenzte Gewalt ausüben könnte, dann gäbe es keine Machtbeziehungen.“<sup>466</sup> Die Machtbeziehungen etablieren so „notwendigerweise Möglichkeiten des Widerstands [...] – gewaltsamer Widerstand, Flucht, List, Strategien, die die Situation umkehren [...].“<sup>467</sup> Das ist durchaus philosophisch zu verstehen: Widerstand ist nicht gleichbedeutend damit, „die Gewalt anzuprangern oder eine Institution zu kritisieren.“<sup>468</sup> Er etabliert sich nicht in einer bloßen Klage oder in mahnenden Worten, sondern in einer kritischen und engagierten *Praxis*: „Was man in Frage stellen muss, ist die vorhandene Form der Rationalität. [...] Die Frage ist: Wie werden die Machtverhältnisse rationalisiert? Diese Frage zu stellen, ist die einzige Möglichkeit, zu verhindern, dass andere Institutionen mit denselben Zielen und denselben Wirkungen ihren Platz einnehmen.“<sup>469</sup> Die Aufgabe des Philosophen ist es also, die ‚Diskurshoheit‘, die bestimmte Diskurse dogmatisch für sich in Anspruch nehmen, so zurückzugewinnen, dass die „Befreiung [...] ein Feld für neue Machtbeziehungen [eröffnet], die es durch Praktiken der Freiheit zu kontrollieren gilt.“<sup>470</sup> So geht es letztlich wieder darum, nicht etwa die ‚Machtbeziehungen‘ selbst aufzulösen – denn bestimmte Setzungen wird es und muss es immer geben, wenn sich ein stabiler Umgang mit der ‚Welt‘ etablieren soll –, sondern „Herrschaftszustände [...], in denen die Machtbeziehungen, anstatt veränderlich zu sein und den verschiedenen Mitspielern eine Strategie zu ermöglichen, die sie verändern [!], vielmehr *blockiert und erstarrt* sind [Hervorh. v. mir, D.P.Z.].“<sup>471</sup>

Ein Beitrag zum Verständnis, wie Machtbeziehungen rationalisiert werden (und *auch anders* rationalisiert werden *können*), ist Foucaults auf vier Bände angelegtes Werkfragment *Sexualität und Wahrheit*<sup>472</sup>, das zwischen 1976 und 1984 entsteht und dessen vierter und letzter Band bis heute unveröffentlicht geblieben ist. Seiner Geschichte des ‚Willens zur Wahrheit‘,

<sup>465</sup> Foucault, Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit [1984] (wie Anm. 8), S. 890.

<sup>466</sup> Ebd.

<sup>467</sup> Ebd. – Vgl. auch Foucault, Michel: Nein zum König Sex [1977], in: Schriften Bd. 3, S. 336-353: 351-352: „Sobald es ein Machtverhältnis gibt, gibt es eine Widerstandsmöglichkeit. Wir sind niemals von der Macht in die Falle getrieben worden: Man kann stets, unter bestimmten Bedingungen und nach einer genauen Strategie, ihren Zugriff verändern.“

<sup>468</sup> Foucault, Michel: ‚Omnes et singulatim‘: zu einer Kritik der politischen Vernunft [1981], in: Schriften Bd. 4, S. 165-198: 197.

<sup>469</sup> Foucault, ‚Omnes et singulatim‘, S. 197-198.

<sup>470</sup> Foucault, Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit, S. 878.

<sup>471</sup> Ebd.

<sup>472</sup> Foucault, Michel: Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit Bd. 1, übers. v. Ulrich Raulff u. Walter Seitter, Frankfurt a. M. 1983; Ders.: Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2, übers. v. Ulrich Raulff u. Walter Seitter, Frankfurt a. M. 1989; Ders.: Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit 3, übers. v. Ulrich Raulff u. Walter Seitter, Frankfurt a. M. 1989. – Vgl. auch die begleitenden Vorlesungen am Collège de France: Ders.: Hermeneutik des Subjekts. Vorlesungen am Collège de France 1981/82, übers. v. Ulrike Bokelmann, Frankfurt a. M. 2004; Ders.: Die Regierung des Selbst und der anderen. Vorlesungen am Collège de France 1982/83, übers. v. Jürgen Schröder, Frankfurt a. M. 2009; Ders.: Der Mut zur Wahrheit – Die Regierung des Selbst und der anderen II. Vorlesungen am Collège de France 1983/84, übers. v. Jürgen Schröder, Berlin 2010.

in der Analytik der ‚Machtrelationen‘ – von der Psychiatrie<sup>473</sup> und dem Gefängnis bis zu den Regierungsformen und der ‚biopolitischen‘<sup>474</sup> Ausübung von Macht –, stellt Foucault hier eine Geschichte gleichsam des ‚Willens zu sich selbst‘ gegenüber, eine Geschichte ethischer Selbstverhältnisse, in denen der Mensch sich selbst als bestimmt durch eine höhere Macht oder einen anderen Menschen *oder* als bestimmt durch seine eigene ‚Sorge um sich‘ begreift.<sup>475</sup> Diese Selbstverhältnisse werden an verschiedenen Themen und Begriffen herausgearbeitet, allerdings nicht mehr in den ‚drei Zeitaltern‘ Foucaults, sondern in der Antike und der Spätantike bzw. dem frühen Christentum.<sup>476</sup> Eines dieser Themen ist die ‚Sexualität‘<sup>477</sup>, der Umgang mit dem eigenen Begehren und mit den Normen, die dieses Begehren verbieten oder kanalisieren wollen und der „‚Erfahrung‘ [...] die die Individuen dazu brachte, sich als Subjekte einer ‚Sexualität‘ anzuerkennen, und die [...] sich an ein System von Regeln und Zwängen anschließt.“<sup>478</sup> Die ‚Erfahrung‘ betrifft aber auch hier nicht die Beschreibung irgendeiner ‚Innerlichkeit‘, sondern „Praktiken, durch die die Individuen dazu verhalten worden sind [...], auf sich selber zu achten [...] und damit zwischen sich und sich selber ein gewisses Verhältnis einzuleiten, das sie im Begehren die Wahrheit ihres [...] Seins entdecken läßt.“<sup>479</sup> Allerdings ist diese Untersuchung diesmal nicht (nur) eine Untersuchung

<sup>473</sup> Vgl. Foucault, Michel: Die Macht der Psychiatrie. Vorlesung am Collège de France 1973/74, übers. v. Claudia Brede-Konersmann u. Jürgen Schröder, Frankfurt a. M. 2005.

<sup>474</sup> Foucault, Michel: In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France 1975/76, übers. v. Michaela Ott, Frankfurt a. M. 2001; Ders.: Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität I. Vorlesungen am Collège de France 1977/78, übers. v. Claudia Brede-Konersmann u. Jürgen Schröder, Frankfurt a. M. 2006; Ders.: Die Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernementalität II. Vorlesungen am Collège de France 1978/79, übers. v. Jürgen Schröder, Frankfurt a. M. 2006. – Insbesondere Foucaults Arbeiten zur ‚Gouvernementalität‘ und zum Neoliberalismus verdienen größere Aufmerksamkeit, weil sie eine Genealogie der Foucault zeitgenössischen Ökonomie geben. Sie können so einen Hintergrund abgeben für die historische Situation, in die – mit der ‚Stagflation‘ Anfang der 70er Jahre und dem Niedergang des Keynesianismus – die Implementierung der neoklassischen Ideologie fällt, die das *reflexive* Verständnis von Wirtschaft als historisch sich fortbewegendes System ersetzt hat durch ein bloß *formales* Verständnis von Wirtschaft als idealem Gleichgewichtszustand und einer inflationären Verwendung des ‚Marshall-Kreuzes‘.

<sup>475</sup> Gemäß Foucaults eigener Selbstausslegung ist seine Analyse von ‚Machtrelationen‘ stets nur Mittel zum Zweck für das Verständnis von ‚Subjektivierungen‘, vgl. Foucault, Subjekt und Macht, S. 269: „Es ging mir nicht darum, Machtphänomene zu analysieren oder die Grundlagen für eine solche Analyse zu schaffen. Vielmehr habe ich mich um eine Geschichte der verschiedenen Formen der Subjektivierung des Menschen in unserer Kultur bemüht. Und zu diesem Zweck habe ich Objektivierungsformen untersucht, die den Menschen zum Subjekt machen.“ Und S. 270: „Das umfassende Thema meiner Arbeit ist also nicht die Macht, sondern das Subjekt.“

<sup>476</sup> Vgl. dazu Foucault, Die Ordnung der Dinge, S. 14.

<sup>477</sup> In der Thematisierung des Umgangs mit der Sexualität wiederholt sich das Herrschaftsverhältnis, das in *Wahnsinn und Gesellschaft* noch die Geschichte konstituierte, nun als Selbstverhältnis: Die Sexualität war, so Foucault, „auf seltsame und komplexe Weise gleichzeitig mit einem sprachlichen Verbot und der Verpflichtung, die Wahrheit zu sagen, besetzt [...], mit der Forderung also, *zu verbergen, was man tut, und zu entziffern, wer man ist* [Hervorh. v. mir, D.P.Z.].“ Vgl. Foucault, Michel: Technologien des Selbst, in: Schriften Bd. 4, S. 966-999: 967. – Vgl. auch Ders.: Subjekt und Macht, in: Schriften Bd. 4, S. 269-294: 270: „Das Subjekt wird entweder in sich selbst geteilt oder von den anderen unterschieden und getrennt. Dadurch wird es zum Objekt.“

<sup>478</sup> Foucault, Der Gebrauch der Lüste, S. 10.

<sup>479</sup> Foucault, Der Gebrauch der Lüste, S. 11-12.



der Weisen, wie dogmatische ‚Machtrelationen‘ ein regierbares Subjekt entstehen lassen und es disziplinarisch darauf festlegen. Vielmehr geht es Foucault hier explizit auch um eine „Ethik“, besser: eine „Geschichte der ‚Ethik, verstanden als Ausarbeitung einer Form des Verhältnisses zu sich, die es dem Individuum gestattet, sich als Subjekt einer moralischen Lebensführung zu konstituieren.“<sup>480</sup> In diesen umfangreichen und inhaltlich materialreichen Studien entwirft Foucault also so etwas wie eine Geschichte der möglichen Selbstausslegungen des Menschen, eine Geschichte möglicher Reflexivität, in der der Mensch erscheinen kann.<sup>481</sup> So kommt Foucault letztlich dort an, woraufhin sein gesamtes Werk schon deutet: Bei dem Versuch, die reflexive Vielfalt möglicher Selbstverhältnisse nicht nur zu beschreiben, sondern in und durch diese Beschreibung zugleich zu ermöglichen. Diese Ermöglichung vollzieht sich nicht nur als historische Studie, sondern als ein Postulat zur Freiheit, das Foucault durch die *kritische*<sup>482</sup> Analyse des *Denkens*<sup>483</sup> und der Geschichte der Denksysteme hindurch begleitet hat – und in dem, nach seinem so frühen Tod – für uns sein Vermächtnis liegt: „[W]as ist die Ethik anderes als die Praxis der Freiheit, die reflektierte Praxis der Freiheit? [...] Die Freiheit ist die ontologische Bedingung der Ethik. Aber die Ethik ist die reflektierte Form, die die Freiheit annimmt.“<sup>484</sup>

---

<sup>480</sup> Foucault, *Der Gebrauch der Lüste*, S. 315.

<sup>481</sup> Vgl. Hemminger, Nachwort, in: Foucault, Einführung in Kants *Anthropologie* (wie Anm. 288), S. 137: „Indem er die Geschichte der Subjektkonstitution offenlegt, macht er deutlich, daß die Formen der Subjektivierung und Objektivierung und die mit ihnen verbundenen Wahrheitsspiele nicht zwingend sind. Wir unterliegen ihnen – und darauf kommt es Foucault an – *niemals vollständig*, sondern wir können uns zu ihnen verhalten; wir können sie akzeptieren oder sie im Rückgriff auf ihre Geschichtlichkeit in Frage stellen und zurückweisen, sie verändern, wenn sie der Kritik nicht standhalten, mit ihnen experimentieren.“

<sup>482</sup> Das Unternehmen der ‚Kritik‘, so Foucault, sucht nicht nach allgemeinen Strukturen oder letzten Gründen, sie „sucht *die endlose Arbeit der Freiheit* so weit und *so umfassend wie möglich* wieder in Gang zu bringen [Hervorh. v. mir, D.P.Z.].“ Vgl. Foucault, Michel: Was ist Aufklärung?, in: *Schriften* Bd. 4, S. 687-707: 703.

<sup>483</sup> Vgl. Foucault, *Polemik, Politik und Problematisierungen* (wie Anm. 3), S. 732: „Das Denken wohnt nicht einer Verhaltensführung inne und verleiht ihr Sinn; es erlaubt vielmehr, gegenüber dieser Tätigkeits- und Reaktionsweise auf Abstand zu gehen, sie für sich zum Denkgegenstand zu machen [...]. Das Denken ist die *Freiheit* gegenüber dem, was man tut, die Bewegung, durch die man sich davon loslöst; man konstituiert es als Objekt und man reflektiert es als Problem [Hervorh. v. mir, D.P.Z.].“

<sup>484</sup> Foucault, *Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit*, S. 879.



### 3. Martin Heidegger

„Die Gesamtausgabe soll auf verschiedene Weise zeigen: ein Unterwegs im Wegfeld des sich wandelnden Fragens der mehrdeutigen Seinsfrage. Die Gesamtausgabe soll dadurch anleiten, die Frage aufzunehmen, mitzufragen und vor allem dann fragender zu fragen. Fragender fragen – d. h. *den Schritt zurück vollziehen*; zurück vor den Vorenthalt; zurück in das nennende Sagen („zurück“ als Wegcharakter des Denkens, nicht zeitlich-historisch). Es handelt sich um das Wecken der Auseinandersetzung über die Frage nach der Sache des Denkens (*Denken* als der Bezug zum Sein als Anwesenheit; Parmenides, Heraklit: νοεῖν, λόγος) und nicht um die Mitteilung der Meinung des Autors und nicht um die Kennzeichnung des Standpunktes des Verfassers und nicht um die Einordnung in die Reihe anderer historisch feststellbarer philosophischer Standpunkte. Dergleichen ist freilich, zumal im Zeitalter der Information, jederzeit möglich, aber für die Vorbereitung des fragenden Zugangs zur Sache des Denkens gänzlich ohne Belang.“<sup>485</sup>

„Die Vielzahl der Bände bezeugt nur die bleibende Fragwürdigkeit der Seinsfrage und gibt mannigfachen Anlaß zur Selbstprüfung. Die in der Ausgabe versammelte Bemühung bleibt ihrerseits nur ein schwaches Echo des immer ferner sich entziehenden Anfangs: die an sichhaltende Verhaltenheit der Ἀλήθεια. Sie ist in gewisser Weise offenkundig und stets erfahren; ihr Eigentümliches bleibt jedoch im Anfang notwendig ungedacht, welcher Sachverhalt allem nachkommenden Denken eine eigenartige Zurückhaltung auferlegt. Das anfänglich Bekannte jetzt zu einem Erkannten umbilden wollen, wäre Verblendung.“<sup>486</sup>

Martin Heidegger als Philosophen lesen – geht das? Der Blick auf die Rezeption scheint eindeutig zu sein: Selbstverständlich, Heidegger gehört in eine Reihe mit Platon, Aristoteles, Thomas von Aquin, Kant, Hegel und Nietzsche. Einen ‚philosophischeren‘ Philosophen im 20. Jahrhundert zu finden, ist außerordentlich schwer, so umfangreich sind seine Auseinandersetzungen mit verschiedensten Hinsichten des Denkens: Mathematik, formale Logik und Psychologie in der Qualifikationsphase; die Auseinandersetzung mit Schleiermacher, Dilthey und Husserl, mit den Neukantianern wie den Heidegger selbst z. T. eng verbundenen Natorp und Rickert (und die Lektüre der Schriften Lasks); Anfang der 20er dann Aristoteles, Leibniz, Kant, die Klassische Deutsche Philosophie usw. – Andere wollen in ihm einen ‚Irrationalisten‘ und ‚Kulturpessimisten‘ sehen, einen Vertreter des dunklen, romantischen und spekulativen Denkens, das sich zusätzlich mit einer schmachvollen Nazi-Vergangenheit mischt, um Heidegger so in den Giftschrack philosophischen Denkens zu verbannen. Vorurteile von Nichtlesern Heideggers treffen auf Vorurteile frustrierter Heideggerleser, die in seltsamen Konstruktionen wie ‚das Nichts nichtet‘ und „Weil zu ihm lichtendes Bergen gehört, erscheint Seyn anfänglich im Licht des verbergenden Entzugs“<sup>487</sup> nur gelehrten Unsinn erblicken können. Wer sich heute mit Heidegger beschäftigt, so scheint es, der muss Heidegger wegen seines allzu geschichtlichen Philosophieverständnisses allerhand ‚Relevanz‘ entlocken – oder steht gleich im Ideologieverdacht der unreflektierten und verblendeten Nachfolge, zumal von einem Philosophen, dessen Denken nicht nur ‚dunkel‘, sondern auch ‚gefährlich‘ erscheint.<sup>488</sup> – Aber macht eine solche Auseinandersetzung schon den Philoso-

<sup>485</sup> GA 1, S. 437-438.

<sup>486</sup> GA 1, S. 438.

<sup>487</sup> GA 9, S. 201.

<sup>488</sup> Die Polemiken zu Heidegger sind einschlägig – und auch zu zahlreich, um sie hier zu zitieren. Sie reichen von der Anmessung von Heidegger an irgendwelche angeblichen ‚Standards‘ von ‚Rationalität‘ bis hin zum

phen aus? Oder eine Zurückführung auf philosophische ‚Labels‘ der Philosophiegeschichte? Ist sie nicht selbst bereits ein Versuch der Historisierung eines Philosophen, indem er auf das Denkfeld reduziert wird, in dem er in der Geschichte erschienen ist? Hat sich Heideggers Frage nicht damit bereits erledigt, bevor sie selbst in den Blick genommen wurde? – Heideggers Auseinandersetzung mit den Philosophen erscheint als Auseinandersetzung mit der Philosophie selbst, auch derjenigen, die er ins Werk zu setzen versucht. Sie lehnt ‚Sachfragen‘ in der Philosophie – also ‚Philosophie als Rede über Welt‘ (im alltäglichen Sinn) – nicht unbegründet, aber entschieden ab und betont gebetsmühlenartig die Spannungen, die *offen* bleibendes Fragen und Problematisieren erst ermöglichen. Entsprechend wichtig ist Heidegger der *Dialog zwischen dem Philosophen und dem Hörer bzw. Leser*, denn nur so kann sich eine „Auseinandersetzung über die Frage nach der Sache des Denkens“ ergeben – indem man sie zu seiner eigenen Sache macht, mit eigenem Interesse verfolgt und sich in die Redlichkeit dem gegebenen Logos gegenüber gestellt sieht.

Wie auch bei Foucault wird in der folgenden Darstellung kein Anspruch auf eine Erklärung dafür erhoben, ‚was Heidegger gemeint hat mit ...‘ – sondern einfach ein Beispiel dafür gegeben, wie eine Reflexivitätsanalyse auch eines *immens komplexen Ansatzes* wie desjenigen Heideggers aussehen könnte. Weil es *nicht* um eine Auslegung von Heideggers Denken im eben genannten Sinne geht, sondern um eine *Auslegung der reflexiven Figurationen*, die dieses Denken ins Werk setzt, wäre eine intensive Auseinandersetzung mit Forschungsbeiträgen zu Heideggers Denken selbst einigermaßen irreführend. Der Abgleich mit der Forschungsliteratur hat ja den Sinn, *hinsichtlich derselben Sache* in eine Diskussion zu kommen. Da aber die Analyse reflexiver Figurationen mit den hier gegebenen *Beispielanalysen* zuallererst *vorge stellt* wird, kann sich eine detaillierte Auseinandersetzung mit der Forschung über philosophische Detailfragen erst dann ergeben, wenn die Fruchtbarkeit der Lektüre hinsichtlich selbst erwiesen ist. Auch hier würde das mit einschließen, sich zuallererst gegenseitig über das Worüber und die Hinsicht der Lektüre im gegenseitigen Dialog deutlich zu werden, womit der Leser eingeladen ist, diesen Dialog aufzunehmen und fortzuführen. – Bei Heidegger bietet es sich außerdem an, das Vorgehen der Analyse erst am Ende des (hier) einleitenden ersten Abschnitts zu erläutern. *Anders* als bei Foucault ergibt sich dieses aus der wesentlich dichterem Gesamtstruktur des Werkes; *ebenso* wie bei Foucault können aber auch hier damit nur einige Aspekte der Entfaltung reflexiver Figurationen aufgezeigt bzw. hervorgehoben werden.

---

‚Nachweis‘, dass Heidegger ‚in Wirklichkeit‘, im Kern und von Grund auf die nationalsozialistische Ideologie propagiert, philosophisch geschickt verschleiert – aber nicht geschickt genug für den gewieften Heidegger-Leser. Ich verzichte daher auf eine Aufzählung und verweise nur auf zwei extreme Beispiele: Günther, Matthias: Kann man Heidegger verstehen? Eine Rekonstruktion von ‚Sein und Zeit‘, Regensburg 2007; Faye, Emmanuel: Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie. Autour des séminaires inédits de 1933-1935, Paris 2005 (inklusive der Rezensionen von Tim Black und Carlin Romano). Zu Faye vgl. die aktuelle Analyse von Sheehan, Thomas: Emmanuel Faye. The Introduction of Fraud Into Philosophy?, in: *Philosophy Today* 59,3 (2015), S. 367-400.

### 3.1. Die Versammlung des Problems

In Bestätigung der Selbstausslegung<sup>489</sup> des alten Heidegger beginnt die erste Veröffentlichung der *Gesamtausgabe*, der Aufsatz *Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie*<sup>490</sup> von 1912, mit einer Frage. Präziser – und in einer seltsam anachronistischen Antwort auf Foucaults Descartes-Analyse – beginnt dieser Aufsatz mit der Zurückweisung einer allzu schnellen und einfachen Zurückweisung, d. h. umgekehrt: mit der Annahme einer Frage als *Problem*. Die Frage ist diejenige des französischen Literaten und Literaturkritikers Ferdinand Brunetière: „Je voudrais bien savoir, quel est le malade ou le mauvais plaisant, et je devrais dire le fou, qui s’est avisé le premier de mettre en doute ‘la réalité du monde extérieur’, et d’en faire une question pour les philosophes. Car la question a-t-elle même un sens?“<sup>491</sup> Nur ein Narr oder ein kranker Mensch kann auf die Idee kommen, die ‚Realität der Außenwelt‘ zu bezweifeln und sie zu einer philosophischen Frage zu erklären – macht diese Frage selbst überhaupt irgendeinen Sinn? – Heidegger antwortet, indem er eine Differenz einführt, die als methodische bereits sich selbst mit einschließt: Nur derjenige, der „unterscheidet zwischen einer naiven, für das praktische Leben auch vollkommen genügenden Anschauung, die das Reale in einem Wurf zu treffen glaubt, und der wissenschaftlichen, methodisch geleiteten gedanklichen Setzung und Bestimmung der Realitäten, für den liegt hier ein Problem.“ Die Frage nach der ‚Realität der Außenwelt‘ macht schon Sinn – aber nur, wenn man sie als methodisch geleitete *Wiedergewinnung der Art und Weise* versteht, wie sich der alltägliche, naive und unreflektierte Bezug auf diese ‚Außenwelt‘ ergibt: „Das energische Sichlosringen von der drückenden Bleilast einer vermeintlichen Selbstverständlichkeit ist eben notwendige Vorbedingung für das tiefere Bewußtwerden einer Lösung heischenden Aufgabe.“<sup>492</sup> Damit ist ein Generalthema der Philosophie Heideggers gegeben, das weit über das hinausgeht, was im weiteren Verlauf des Aufsatzes als Diskussion verschiedener erkenntnistheoretischer Positionen sich gibt: Das „Sichlosringen von [...] einer vermeintlichen Selbstverständlichkeit“ und das „Bewußtwerden einer Lösung heischenden Aufgabe“, eine

---

<sup>489</sup> Vgl. das *Vorwort zur ersten Ausgabe der ‚Frühen Schriften‘* (1972), GA 1, S. 55: „Zur Zeit der Niederschrift der vorliegenden, im wörtlichen Sinne hilf-losen frühen Versuche, wußte ich noch nichts von dem, was später mein Denken bedrängte. Gleichwohl zeigen sie einen mir damals noch verschlossenen Wegbeginn: in der Gestalt des Kategorienproblems die Seinsfrage, die Frage nach der Sprache in der Form der Bedeutungslehre. Die Zusammengehörigkeit [!] beider Fragen blieb im Dunkel. [...]. Bei jedem Aufenthalt erscheint der gewiesene Weg für den Rückblick und aus dem Vorblick in einem anderen Licht, mit anderem Ton und weckt andere Deutungen.“

<sup>490</sup> Heidegger, Martin: *Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie*, in: GA 1, S. 1-15.

<sup>491</sup> Brunetière, Ferdinand: *Sur le chemins de la croyance*, Paris 1904, S. 25-26 Anm. – Zit. nach GA 1, S. 1. – Vgl. eine spätere Antwort darauf in GA 56/57, S. 92, in der Heidegger das ‚possierliche Wechselspiel‘ von dogmatischer Ontologie und skeptizistischer Erkenntnistheorie bemerkt: „Die echte Lösung des Problems der Realität der Außenwelt liegt in der Einsicht, daß es überhaupt kein Problem, sondern eine Widersinnigkeit ist. Und zwar verfällt der kritische Realismus als Realismus dieser Widersinnigkeit am meisten, und sie steigert sich noch dadurch, daß er ‚kritisch‘ sein will. Je tiefgrabender er ist, um so gründlicher läßt er sich begraben.“ Vgl. auch GA 2, S. 206. – Vgl. zum ‚possierlichen Wechselspiel‘ oben Anm. 263 und den Vorgängerband Kap. 5.1.

<sup>492</sup> Ebd.

differenzierende Distanzierung, die ihren eigenen Standpunkt in dieser Distanz erst als solchen gewinnt und die Inblicknahme dessen, was in dieser Distanzierung *als Problem* erscheint – diese beiden Momente ergeben bereits eine erste, noch sehr vorläufige, reflexive Figuration.

Das Problem ist hier freilich noch ganz in den Rahmen philosophischer Allgemeinplätze eingelassen: Philosophisches Denken ist eben *methodisches* Denken, Denken also, das seine eigene Herangehensweise mitreflektiert. Dennoch wird sich Heidegger nicht mit der einfachen Wahl einer Methode zufriedengeben. Im Gegenteil: Das Auffinden der ‚richtigen‘ Methode wird zum zentralen Thema seines Denkens in den 20er Jahren werden. – In dem Aufsatz *Neuere Forschungen über Logik*<sup>493</sup> von 1912 bespricht Heidegger ganz verschiedene Ansätze der zeitgenössischen Logik – angefangen bei der neukantianischen und phänomenologischen Auseinandersetzung mit dem Psychologismus, über Meinong, Geyser und Sigwart, bis hin zu einer knappen Einschätzung der ‚Logistik‘, d. h. der formalen Logik von Russell.<sup>494</sup> Besonders interessiert sich Heidegger aber für Lasks *Logik der Philosophie*, den Versuch also einer „das All des Denkbaren mit seinen beiden Hemisphären Seiendes und Geltendes umspannende[n] Kategorienlehre [...]“.<sup>495</sup> Dabei formuliert Lask in Heideggers Darstellung die Doppelstruktur von ‚Materie/Form‘ und ‚Kategorie‘ in einer logischen ‚Stockwerklehre‘<sup>496</sup> aus:

„[D]ie Gegenständlichkeit, die Dinghaftigkeit gegenüber dem Dinghaften, das Sein gegenüber dem Seienden [!] ist logischer Wert, Formgehalt. Die Verklammerung von Form (Kategorie) und Material wird als ‚Sinn‘ bezeichnet [...]. Die Logik, deren Erkenntnisobjekt eben die Kategorien sind, kann also diese Formen nur wieder durch erneute Umschließung mit anderen Formen erkennen. Die philosophische Kategorie ist also die Form der Form. Wie das Sein ‚Gebietskategorie‘ für das sinnlich-anschauliche Material, so ist das Gelten konstitutive Kategorie für das unsinnliche Material. [...] Diese logische Form Gelten steht folgerichtig wieder in der Kategorie Gelten – wir gelangen so zu der Form der Form der Form. L[ask] verkennt den hier sich eröffnenden regressus in infinitum nicht; er bedeute eben nichts anderes, ‚als daß die Kategorie ins Unendliche Material der Kategorie zu werden vermag [!]‘ [...]. Durch das ganze Kategoriensystem zieht jetzt eine Zweireihigkeit, Paarigkeit konstitutiven Gehalts. Einzig über allem steht nur die schlechthin reine logische Form.“<sup>497</sup>

---

<sup>493</sup> Heidegger, Martin: *Neuere Forschungen über Logik*, in: GA 1, S. 17-43.

<sup>494</sup> Heideggers Einschätzung ist durchaus ernüchternd, vgl. GA 1, S. 42-43: „Der Logik entsteht mit dieser Theorie eine neue Aufgabe der Gebietsabgrenzung. Bei deren Lösung ist meines Erachtens vor allem nachzuweisen, daß die Logistik überhaupt nicht aus der Mathematik herauskommt und zu den eigentlich logischen Problemen nicht vorzudringen vermag. Die Schranke sehe ich in der Anwendung der mathematischen Symbole und Begriffe [...], wodurch die Bedeutungen und Bedeutungsverschiebungen der Urteile verdeckt werden [Hervorh. v. mir, D.P.Z.]. Der tiefere Sinn der Prinzipien bleibt im Dunkeln, das Urteilskalkül z. B. ist ein Rechnen mit Urteilen, die Probleme der Urteilstheorie kennt die Logistik nicht. Die Mathematik und die mathematische Behandlung logischer Probleme gelangen an Grenzen, wo ihre Begriffe und Methoden versagen, das ist genau dort, wo die Bedingungen ihrer Möglichkeit liegen.“ – Eine ernstzunehmende formallogisch informierte ‚Kritik‘ von Heideggers Denken muss sich mit dieser Abgrenzung auseinandergesetzt haben.

<sup>495</sup> GA 1, S. 24.

<sup>496</sup> Vgl. Lask, Emil: *Gesammelte Schriften* Bd. II, Tübingen 1923, S. 112-113.

<sup>497</sup> GA 1, S. 24-25.

In Lasks Logik der Philosophie nimmt Heidegger so explizit ein *Verhältnis in einem Verhältnis* wahr, in dem „das Sein zu einem Begriff der transzendentalen Logik umgearbeitet ist.“<sup>498</sup> – Damit ist bei Lask übrigens nicht gesagt, dass das ‚Sein‘ zur bloßen ‚Form‘ gerinnt – vielmehr stellt Lask selbst deutlich heraus, dass ‚Sein‘ „gewiß eine logische Form, ein logisch Geltendes [ist]; aber die logische Form *für* logische wie jegliche Form [...]“. <sup>499</sup> Das ‚Sein‘ ist ‚Sein‘ *für* ein Seiendes: „[D]er Erforscher des Seinsgebiets erkennt ja nicht das Sein; er weiß nur um das Seiende, nicht aber um das Sein [...]. Das Sein ‚erlebt‘ er nur als logische Form, ohne *darum* zu wissen.“<sup>500</sup> In der Nachlasssschrift *Zum System der Philosophie* finden sich ebenfalls Formulierungen, die an den frühen Heidegger erinnern: Die „Welt des theoretischen Sachgehalts [...] [ist] eine bloß *gedachte* Welt [...], deren Gebilde nicht im Leben stehen [...], ein totes Schattenbild des Lebens, ein künstlich geschaffene Schattenbild der ursprünglichen Welt“<sup>501</sup>. Umgekehrt ist „[d]as *Gegebene* [...] nicht bloß das Sinnliche, sondern die ganze ursprüngliche Welt überhaupt, *woran* sich die [...] Formenwelt *aufbaut*.“<sup>502</sup> Auch wenn Heidegger auf Lask nur noch vereinzelt eingehen wird, sprechen doch solche Formulierungen durchaus für eine strukturelle Verwandtschaft von Heideggers und Lasks Denken.<sup>503</sup>

Die Dissertation *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik*<sup>504</sup> von 1913 setzt sich – vor dem Hintergrund von Husserls Psychologismuskritik<sup>505</sup> in

---

<sup>498</sup> GA 1, S. 24.

<sup>499</sup> Lask, *Gesammelte Schriften* II, S. 116.

<sup>500</sup> Lask, *Gesammelte Schriften* II, S. 117.

<sup>501</sup> Lask, Emil: *Gesammelte Schriften* Bd. III, Tübingen 1924, S. 178.

<sup>502</sup> Lask, *Gesammelte Schriften* III, S. 179.

<sup>503</sup> Diese Ähnlichkeiten zu Heideggers späterer Explikation der ‚ontologischen Differenz‘ haben Brelage veranlasst, eine tiefere Verbindung zwischen Heidegger und Lask anzunehmen, vgl. Brelage, Manfred: *Studien zur Transzendentalphilosophie*, Berlin 1965, S. 43: „Ich behaupte nicht etwa, daß Heidegger seine Lehre von der ontologischen Differenz von Emil Lask übernommen oder sogar gestohlen habe, sondern nur dies [...], daß hier (in der Logik Lasks) die *Grundlagen*, die Bedingungen der *Möglichkeit* für Heideggers Begriff der ontologischen Differenz liegen. [...] [E]rst *jene* Reflexion auf die *begründende* Gegenständlichkeit der Gegenstände der Erfahrung im Unterschied zu den durch sie *begründeten* Gegenstände macht dieses reine ontologische Denken des Seins und des Seienden möglich, von dem auch Heidegger selbst weiß, dass es nur nach erfahrungsmäßig nicht beizubringenden Gründen erfolgen kann.“ – Vgl. zum Zusammenhang von Heideggers und Lasks Denken auch Imdahl, Georg: *Das Leben verstehen. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen (1919 bis 1923)*, Würzburg 1997, S. 69-90; Rentsch, Thomas: *Martin Heidegger. Das Sein und der Tod. Eine kritische Einführung*, München 1989, S. 44-47; Marion, Jean-Luc: *The Reason of the Gift*, übers. v. Stephen E. Lewis, Charlottesville (VA) 2011, S. 25-26.

<sup>504</sup> Heidegger, Martin: *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik*, in: GA 1, S. 59-188.

<sup>505</sup> Vgl. Husserl, Edmund: *Logische Untersuchungen* Bd. I. *Prolegomena zur reinen Logik*, Tübingen 1913, S. 50-191: Der Psychologismus gerät in einen Zirkel, weil er bei der Ableitung von logischen Grundsätzen wie dem Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch „sie selbst in den einzelnen Herleitungsschritten voraussetzen würde“ (166), so aber, dass in diesem Zirkel die Geltung der noch zu beweisenden These bereits vorausgesetzt wird. Der Zirkel liegt also nicht nur in der (impliziten) Voraussetzung der logischen Gesetze für die psychologistische Explikation der logischen Gesetze, sondern in der Voraussetzung der Geltung a priori des eigenen psychologistischen Ausgangspunktes. Die Psychologen geraten so in eine Kategorienverwechslung („[metábasis eis állo génos]“, vgl. S. 169) zwischen dem ‚Idealen‘ und dem ‚Realen‘ (vgl. S. 173-178, 185). – Vgl.

den *Logischen Untersuchungen* – mit insgesamt vier verschiedenen Untersuchungen (Wundt, Maier, Lipps und Brentano) zur Logik auseinander, denen sie allen eine „psychologistische Denkweise“ nachweist. Ausgangspunkt für diesen Nachweis ist das ‚Urteil‘, „weil sich am Urteil, das mit Recht als ‚Zelle‘, d. h. als Urelement der Logik, betrachtet wird, am schärfsten der Unterschied zwischen Psychologischem und Logischem herausstellen lassen muß, weil vom Urteil aus der eigentliche Aufbau der Logik sich zu vollziehen hat.“<sup>506</sup> Die psychologistische Denkweise zeichnet sich nach Heidegger dadurch aus, dass sie das ‚Urteil‘ nicht als logisches Verhältnis, sondern als Sache bzw. empirischen *Gegenstand* in den Blick nimmt. Das „Hauptaugenmerk liegt [...] *auf der Art der Fragestellung* nach dem Wesen des Urteils.“<sup>507</sup> – Die psychologistischen Theorien nehmen ihren Gegenstandsbereich also von vorneherein als „psychisch[e] *Vorgänge*“<sup>508</sup> in den Blick, das ‚Denken‘ als „immerwährendes Geschehen“<sup>509</sup>, dessen Spezifikation im ‚Urteil‘ dann in der Frage nach dessen „*Entstehung*“<sup>510</sup> zu explizieren versucht wird, d. h. fortlaufend im *ontologischen* Richtungssinn der Auslegung. Das verfehlt aber, so Heidegger, gerade die *logische* Hinsicht, die Art und Weise also, *wie* Logik das ‚Urteil‘ in den Blick nimmt: „Der bestechende Einwand, das logische Denken sei doch ein Bestandteil unserer psychischen Erlebnisse, ist eben deshalb ganz und gar hinfällig, weil die Logik nie ‚psychische Erlebnisse‘ als *psychische* Realitäten zum Gegenstand ihrer Untersuchung machen kann. Die Logik hat es weder mit ‚Vorgängen‘ zu tun, noch gibt es für ihre Phänomene einen ‚psychologischen Ursprung‘.“<sup>511</sup> Der Fehler des Psychologismus liegt gerade in der *Vergegenständlichung* der logischen Auslegung, die auch noch *für* diese Auslegung – für ihre Ansprüche auf Geltung, Wissenschaftlichkeit, Wahrheit – die Logik *immer schon vorausgesetzt* hat, die sie (dann) inhaltlich zu vergegenständlichen sucht. Damit setzt der Psychologismus aber einfach nur eine *petitio principii* ins Werk: Der Psychologismus ist ein „Empirismus“ – wenn aber „der Empirist *das*, was sich überhaupt [!] darbieten kann, auf das *sinnlich* Wahrnehmbare einschränkt, dann ist das eine dogmatische Behauptung *a priori*, die ihm als Empiristen schlecht ansteht, für die er jederzeit einen *Beweis* schuldig bleiben muß.“<sup>512</sup> Das Tragische an dieser *petitio principii* ist ihr reflexiver Status: Durch die Setzung sämtlicher – auch der eigenen – Denkvorgänge als ‚psychologische‘ *verschwindet* der logische Sinn ebenso von Vorneherein: „Der Psychologismus verkennet den logischen Gegenstand nicht nur, insofern er ihn etwa nur von einer Seite, nach einem nebensächlichen Merkmal betrachtet, sein Verkennen ist nicht ein bloßes *Mißkennen*, *sondern*

---

dazu auch Spaemann, Robert: Personen. Versuch über den Unterschied zwischen ‚etwas‘ und ‚jemand‘, Stuttgart <sup>3</sup>2006, S. 62: „Wenn solche [intentionalen, D.P.Z.] Akte bloß die subjektive Seite an sich gleichgültiger neuronaler Prozesse sind, dann wird diese These selbst gleichgültig. Wenn es auf nichts ankommt, kommt es auch nicht auf den Unterschied zwischen wahren und falschen Behauptungen [...] an.“ Vgl. unten Anm. 782.

<sup>506</sup> GA 1, S. 64.

<sup>507</sup> GA 1, S. 65.

<sup>508</sup> GA 1, S. 105.

<sup>509</sup> GA 1, S. 80.

<sup>510</sup> GA 1, S. 78.

<sup>511</sup> GA 1, S. 84-85, vgl. S. 160-162 und im Logik-Aufsatz S. 20, 22-23.

<sup>512</sup> GA 1, S. 165.



ein eigentliches Nicht-Kennen.“<sup>513</sup> Die apriorische Verabsolutierung der eigenen Hinsicht verbirgt noch, dass diese Hinsicht nur eine und nicht die einzige Hinsicht ist – und eben dadurch wird die logische Fragestellung *als kritische unmöglich*: „Die Verankerung der Logik als der theoretischen Wissenschaft schlechthin in einer Begehrungsvorstellung, in einem Willensakt, dessen Auftauchen und Vorhandensein durch die Natur unseres Wesens bedingt ist, vollendet den Anthropologismus.“<sup>514</sup> – Gegen die *petitio principii* und ihre dogmatischen Folgen stellt Heidegger das *Invariante* der logischen Urteilssituation heraus: Wir können ganz einfach *ein und dasselbe Urteil* – z. B. „der Einband [des Buches] ist gelb“<sup>515</sup> – in ganz *verschiedenen Zusammenhängen* fällen. Die Geltung des Urteils ist nicht abhängig von dem jeweiligen psychischen Geschehen, sondern davon, dass sich das Urteil in den verschiedenen Zusammenhängen jeweils auf denselben *Sachverhalt* bezieht: „Die Wirklichkeitsform des im Urteilsvorgang aufgedeckten identischen Faktors kann nur das Gelten sein. Das Gelbsein des Einbandes gilt allenfalls, existiert aber nie [wohl aber der gelbe Einband des Buches, D.P.Z.].“<sup>516</sup> Das Urteil kann aber nur von demselben Sachverhalt gelten, wenn auch der ‚Sinn‘ des Urteils derselbe bleibt: „Wenn ich spreche oder schreibe, sage ich *etwas*, möchte ich *etwas* mitteilen; im vorliegenden Fall ist das Gelbsein des Einbandes [...] der Inhalt oder der *Sinn* des Satzes.“<sup>517</sup> Indem nun der ‚Sinn‘ thematisch ist, wird die Untersuchung reflexiv: „Was ist der Sinn des Sinnes?“<sup>518</sup> Heideggers Explikation von ‚Sinn‘ hat das Ergebnis, dass „im Sinn [...] etwas Strukturhaftes, eine Gliederung [liegt], die erst eigentlich das Urteil der Logik darstellt.“<sup>519</sup> Das Invariante der Logik ist die *Strukturierung*: „Etwas wird durch etwas bemächtigt, bestimmt. Der Sinn ist also relationshaltig.“<sup>520</sup> Sofern diese Strukturierung „das Urteil der Logik“ darstellt, ergibt sich für das „Wesen des Urteils [...] notwendig seine *Zweigliedrigkeit*“, in der sich aber insgesamt „*drei* Urteilelemente“<sup>521</sup> zeigen: Subjekt, Prädikat – und die Kopula, die „die Relation zwischen Gegenstand und bestimmendem Bedeutungsgehalt [repräsentiert].“<sup>522</sup> Das erscheint nun nicht sonderlich aufregend, auch wenn es darum geht, welche „Elemente [...] das Urteil als Urteil [konstituieren]“<sup>523</sup>, sondern entspricht ganz der klassisch logischen Urteilslehre. Interessant wird die Betrachtung aber dort, wo Heidegger in diesem Verständnis das impersonale Urteil expliziert: „Kann in dem Satze ‚es blitzt‘ die Relation gefunden werden, die als das Wesen der Relation festgelegt wurde?“ Das impersonale Urteil „es blitzt“ „sagt [...], daß etwas *geschieht*; auf dem *Stattfinden*, dem *plötzlichen Hereinbrechen* ruht der Gedanke.“<sup>524</sup> Mit dem impersonalen Urteil ist „ganz allgemein

<sup>513</sup> GA 1, S. 161.

<sup>514</sup> GA 1, S. 110. – Damit ist ein Grundmotiv vorweggenommen, das Heidegger später als ‚Seinsvergessenheit‘ explizieren wird, vgl. unten Kapitelabschnitt 3.3.

<sup>515</sup> GA 1, S. 168.

<sup>516</sup> GA 1, S. 170.

<sup>517</sup> Ebd.

<sup>518</sup> GA 1, S. 171.

<sup>519</sup> GA 1, S. 174.

<sup>520</sup> GA 1, S. 175.

<sup>521</sup> GA 1, S. 177.

<sup>522</sup> GA 1, S. 178.

<sup>523</sup> GA 1, S. 180.

<sup>524</sup> GA 1, S. 185.

das Existieren als geltend ausgesagt“, der „Sinn des Urteils“ ist das Blitzen, aber „in seinem jetzt (schon) Stattfinden.“<sup>525</sup> – Auch wenn Heidegger an dieser Stelle die Arbeit schließt, weist das impersonale Urteil hinsichtlich der dreigliedrigen Struktur von Subjekt, Prädikat und Kopula eine interessante Abweichung auf, die ihn weiter interessieren wird: Das Subjekt bleibt unbestimmt, obwohl das Urteil selbst *kein* unbestimmtes Urteil ist; es steht vielmehr in einem Verhältnis des „jetzt (schon) Stattfinden[s]“, so also, dass die Kopula das logische ‚Von-wo-her‘ des Blitzens und das Blitzen als Prädikat in eine Verbindung bringt. Heideggers Habilitationsschrift *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*<sup>526</sup> von 1915 erscheint als eine typische philosophiehistorische Arbeit, die in einem mittelalterlichen Traktat<sup>527</sup> die dort entwickelten Explikationen nachvollzieht und erklärt. Interessant sind daher vor allem die Passagen, in denen Heidegger sein eigenes Vorgehen reflektiert und der später hinzugefügte Schlussteil, der bereits auf einen eigenen Ansatz hinausdeutet. – In seinen methodischen Vorüberlegungen versteht Heidegger den „Charakter der Entwicklung aller Philosophie als ein[e] *Auswicklung* bestimmter Probleme“, von denen „kein Problem für sich allein steht, sondern sich mit anderen jederzeit verschlingt [...]“.“<sup>528</sup> Entsprechend kann „Methodenbewußtsein“ eben auch „verstanden werden als Wissen um, Eingestellt-sein auf Fundamente, die einen gewissen Kreis von Problemen allererst möglich machen [...]“.“<sup>529</sup> Was Bedingung der Möglichkeit ist, das ist ‚Prinzip‘ und damit ist wichtig „*die Kenntnis des Zusammenhangs zwischen ihnen [den Prinzipien] und dem, wofür sie Prinzipien sind.* Nicht nur auf das Daß und Was, sondern auf das *Wie* des prinzipiellen Zusammenhangs kommt es an.“<sup>530</sup> – Heideggers Untersuchung nimmt nacheinander zwei Sphären der Explikation in den Blick: die ontologische Sphäre der Gegenstandsbestimmung qua ‚ens‘ und ‚unum‘ und die logische Sphäre der Gegenstandsbestimmung für ein Subjekt, inklusive näherer Untersuchungen zur ‚Sprache‘ und zur ‚Bedeutungslehre‘, die Heidegger mit Husserls Phänomenologie eng führt. Dabei interessiert er sich auf der Seite der Gegenstandsbestimmung vor allem für den *Zusammenhang* von ‚ens‘ und ‚unum‘: In dem Satz „das Etwas ist *ein* Etwas“ liegt „ein fruchtbares Moment, das der *Beziehung*.“<sup>531</sup> Denn „[i]nwiefern ist das Etwas *ein* Etwas? Weil es nicht ein Anderes ist.“ Daraus ergibt sich eine Auslegung der *reflexiven Komplikation*: „Das Eine und das Andere sind gleich unmittelbar mit dem Gegenstand überhaupt gegeben; [...] das Eine *und* das Andere, die ‚*Heterothesis*‘, ist der wahre Ursprung des Denkens als Gegenstandsbemächtigung.“<sup>532</sup> Der Regress wird abgewehrt durch die Einfüh-

<sup>525</sup> GA 1, S. 186.

<sup>526</sup> Heidegger, Martin: *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, in: GA 1, S. 189-412.

<sup>527</sup> Nach Grabmann ist die *Grammatica speculativa*, auf die sich Heidegger bezieht, nicht Johannes Duns Scotus (ca. 1266-1308), sondern Thomas von Erfurt (Anfang des 14. Jh.) zuzuordnen. Auf dasselbe Werk bezieht sich übrigens auch Charles S. Peirce, vgl. Grabmann, Martin: *Mittelalterliches Geistesleben* Bd. 1, München 1926, S. 116-125; Vetter, Helmuth: *Grundriss Heidegger. Ein Handbuch zu Leben und Werk*, Hamburg 2014, S. 32 Anm. 50; Peirce, Charles S.: *Semiotische Schriften* Bd. 1, Frankfurt a. M. 1986, S. 217 Anm. 7.

<sup>528</sup> GA 1, S. 197.

<sup>529</sup> GA 1, S. 200.

<sup>530</sup> GA 1, S. 201.

<sup>531</sup> GA 1, S. 217.

<sup>532</sup> GA 1, S. 218.

rung eines ‚Zugleich‘: „Wäre ein *Gegenstand ein* Gegenstand [...] nur durch Hinzufügung eines neuen Gegenstandes, so [...] ergäbe sich schon beim Urgegenstand des Denkens ein *Processus in infinitum*. Was als ein Gegenstand bezeichnet wird, bedeutet zugleich [!] *einen* Gegenstand [...].“ Diese „Konvertibilität besagt nicht eine absolute Unterscheidung zweier Gegenstände, sondern nur eine verschiedene Betrachtbarkeit [...] des einen Inhalts.“<sup>533</sup> Entgegen der atomistischen Gegenstandsauffassung liest Heidegger die Argumentation des Traktats grundsätzlich *relational*. Die in der ‚Heterothesis‘ gleichsam ursprüngliche ‚Verschiedenheit‘ macht Mannigfaltigkeit möglich, so aber, dass diese Mannigfaltigkeit erst das Herausgreifen einzelner Hinsichten *aus ihr* ermöglicht. Die gesamte Ordnung erscheint „*durchherrscht von der Analogie*“<sup>534</sup>, d. h. „[t]rotz einer gewissen *Einheit* des Gesichtspunktes erhält sich die Mannigfaltigkeit; diese ihrerseits ist eine solche, daß sie die *Identität* der Hinsicht nicht ausschließt [!]. Es ergibt sich so eine eigentümliche Einheit in der Mannigfaltigkeit und eine Mannigfaltigkeit in der Einheit.“<sup>535</sup> – Die Urteile, die über diese Mannigfaltigkeit gefällt werden, setzen sie als (wirklich und möglich) *gegebene* voraus: „*Nur indem ich im Geltenden lebe, weiß ich um Existierendes*.“<sup>536</sup> Statt also nach letzten ‚Urelementen‘ zu suchen (die ‚Heterothesis‘ ist kein Element, sondern eine ermöglichende Relation), muss der Blick umgekehrt werden, hin zu einem „Immanenzgedanken“: „Der richtig verstandene Gedanke der Immanenz hebt die Realität nicht auf und verflüchtigt die Außenwelt nicht zu einem Traum, sondern“ setzt den „*absoluten Primat des geltenden Sinnes* [...]“.<sup>537</sup> – Im Schlussteil streicht Heidegger das Doppelverhältnis von Gegenstandsbereich und Urteilsbereich heraus: „Die Untersuchung der Beziehung zwischen dem *modus essendi* und den ‚subjektiven‘ *modi significandi* und *intelligendi* führt auf das Prinzip der *Materialbestimmtheit* jeglicher Form, das seinerseits die fundamentale Korrelation von Objekt und Subjekt in sich schließt. Diese wesentliche Verbundenheit von Gegenstand der Erkenntnis und Erkenntnis des Gegenstandes kommt im Begriff des ‚verum‘ [...] zum schärfsten Ausdruck.“<sup>538</sup> Damit ist ausgedrückt: „Gegenstand und Gegenständlichkeit haben nur Sinn als solche *für* ein Subjekt.“<sup>539</sup> Mit diesem ‚Subjekt‘ ist aber nun nicht mehr eine Abstraktion der logisch-philosophischen Sprache gemeint; diese führt letzten Endes immer nur in die theoretische „Stockwerklehre“ der ‚Form der Form (der Form usw.)‘. Weil „[i]nnere Reichums der Gestaltungsrichtungen des lebendigen Geistes“ die „theoretische Geisteshaltung nur *eine*“ ist – und eben *nicht*

<sup>533</sup> GA 1, S. 221. – Vgl. den *Entwurf einer Komparatistik*, Kapitelabschnitte 4.2 und 5.1.

<sup>534</sup> GA 1, S. 255.

<sup>535</sup> GA 1, S. 257.

<sup>536</sup> GA 1, S. 280.

<sup>537</sup> GA 1, S. 273. – In der Habilitationsschrift hebt Heidegger verschiedene Aspekte bei Duns Scotus bzw. Thomas von Erfurt hervor, die sich ebenfalls später so oder so ähnlich in seinem eigenem Denken wiederfinden lassen. Das kann hier nur angedeutet werden: Mathematik, deren „Bedingung der Möglichkeit“ (235) die Quantität ist, ist nicht die grundlegende, sondern nur eine mögliche „Richtung“ (237) der Auslegung, denn „die Gegenstände werden in einer *bestimmten Hinsicht* betrachtet *und nur das*“ (255, vgl. S. 264, 406); die ‚haecceitas‘ ergibt sich als eine „Urbestimmtheit der realen Wirklichkeit“, denn „[a]lles, was real existiert, ist ein ‚Solches-Jetzt-Hier‘ [...]“ (253, vgl. S. 203); Gott ist „das Absolute, das *Existenz ist, die im Wesen existiert und in der Existenz ‚west‘* [!]“. (260) Vgl. dazu unten, Kapitelabschnitte 3.2 und 3.3.

<sup>538</sup> GA 1, S. 402.

<sup>539</sup> GA 1, S. 403.

die *einzig* –, kommt es Heidegger darauf an, sich am „Begriff des lebendigen Geistes“<sup>540</sup> zu orientieren. Diesen ‚Geist‘ fasst Heidegger als „wesensmäßig historische[n]“<sup>541</sup> auf, d. h. die bloß theoretisch-abstraktive Erkenntnistheorie muss erweitert werden, hin zur „Fülle seiner Leistungen [...]“.<sup>542</sup>

Die Probevorlesung *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*<sup>543</sup> greift das Thema der ‚Geschichte‘ noch einmal auf und entwickelt es am Handlauf der Frage nach dem entsprechenden ‚Zeitbegriff‘: „[W]elche Struktur muß der Zeitbegriff der Geschichtswissenschaft haben, um als Zeitbegriff dem Ziel dieser Wissenschaft entsprechend in Funktion treten zu können?“<sup>544</sup> Heidegger kontrastiert diesen ‚Zeitbegriff‘ der Geschichtswissenschaft gegen denjenigen der Naturwissenschaften, um ihn besser in seinem Eigenrecht fassen zu können. Die Funktion des naturwissenschaftlichen ‚Zeitbegriffs‘, so Heidegger, „ist es, Messung zu ermöglichen.“<sup>545</sup> Die ‚Zeit‘ wird nur formal betrachtet, d. h. so, dass sie „ohne Sprünge von einem Punkt zum anderen gleichförmig fortfließt. [...] Dadurch, daß der eine Zeitpunkt vom vorausgehenden sich so und nur so unterscheidet, daß er der nachfolgende ist, wird es möglich, die Zeit zu messen [...]“.<sup>546</sup> Werden alle Zeitpunkte zusammengenommen, wird die „Zeit [...] zu einer homogenen Stellenordnung [...], zur Skala, zum Parameter.“<sup>547</sup> – Dem stellt Heidegger den ‚Zeitbegriff‘ der Geschichtswissenschaften gegenüber: Ihr Gegenstand ist nicht eine empirisch messbare Eigenschaft, sondern der Mensch, „insofern durch seine geistig-körperlichen Leistungen die Idee der Kultur verwirklicht wird. [...] Dieses Kulturschaffen des Menschen [...] ist im letzten Grunde die Objektivation des menschlichen Geistes.“<sup>548</sup> Damit ist – per analogon – bereits das *Gemeinsame* des Gegenstandsbereichs der Geschichtswissenschaften festgelegt: der menschliche ‚Geist‘, der sich aber stets (immer nur) in *verschiedenen* „Objektivation[en]“ manifestiert. Entsprechend ist es „Ziel der Geschichtswissenschaft“, dieses Gemeinsame in seiner jeweiligen Manifestation, seiner „verstehbaren Einzigartigkeit und Einmaligkeit darzustellen.“<sup>549</sup> Weil aber diese Darstellung selbst wieder eine solche „Objektivation des ... Geistes“ ist, wird sie „ihrerseits nur so möglich sein, daß die Zeit selbst irgendwie dabei in Funktion tritt.“<sup>550</sup> Jede geschichtliche Explikation ist also in sich reflexiv, so dass die jeweilige historische ‚Zeit‘ wesentlich als ‚bestimmte Verwirklichung‘ des ‚menschlichen Geistes‘ erscheint.

Mit Blick auf die drei soeben dargestellten Schriften aus Heideggers *Frühen Schriften* lässt sich ein dreifacher Problemaufriss wahrnehmen, der – wie die nachfolgenden Teile zeigen

---

<sup>540</sup> GA 1, S. 406.

<sup>541</sup> GA 1, S. 407.

<sup>542</sup> GA 1, S. 408.

<sup>543</sup> Heidegger, Martin: *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*, in: GA 1, S. 413-433.

<sup>544</sup> GA 1, S. 417.

<sup>545</sup> GA 1, S. 423.

<sup>546</sup> GA 1, S. 423-424.

<sup>547</sup> GA 1, S. 424.

<sup>548</sup> GA 1, S. 426. – Vgl. S. 431: „Das Qualitative des historischen Zeitbegriffes bedeutet nichts Anderes als die Verdichtung – Kristallisation – einer in der Geschichte gegebenen Lebensobjektivation.“

<sup>549</sup> GA 1, S. 427.

<sup>550</sup> GA 1, S. 428.

werden – Heideggers Denken insgesamt organisiert.<sup>551</sup> Mit den Begriffen der Reflexivitätsanalyse: (1) Die Dissertation *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus* nimmt kritisch die ontologische Auslegung der logischen Position in den Blick, die sich als Vergegenständlichung in Konzepten wie ‚immerwährendes Geschehen‘ oder ‚psychischer Vorgang‘ niederschlägt. Sie entwickelt dagegen eine Aufmerksamkeit auf die Struktur, in der sich jedes Urteil ergibt. (2) Die Habilitation *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* setzt sich mit der ontologischen Auslegung der logischen Position auseinander, die sich vor allem im Verhältnis des ‚ens‘ zum ‚unum‘, in der Struktur der ‚Heterothesis‘, der reflexiven Komplikation also, zeigt. Sie führt zurück auf die aristotelische Ontologie, in der das ‚Von-wo-her‘ der ‚ousía‘ die Mannigfaltigkeit ihrer bestimmten Auslegungen organisiert. (3) Der Habilitationsvortrag *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* fragt nach einer Explikation von ‚Geschichte‘, aber so, dass sie sich als Abfolge von Manifestationen des menschlichen ‚Geistes‘ ergibt – womit ein analogisches Tertium gegeben ist, das es erlaubt, die Jeweiligkeit der Manifestation und die Gleichheit dessen, was sich darin manifestiert, in ein Verhältnis zueinander zu setzen.

In den folgenden drei Teilen folgt die Analyse diesem dreifachen Problemaufriss: Die Frage nach dem *logisch* ‚Ursprünglichen‘, die bereits durch die (psychologistischen) Fragen nach der ‚Herkunft‘, der ‚Genese‘ und der Frage nach der ‚Gegenständlichkeit‘ logischer Urteile vorbereitet ist, äußert sich in derjenigen reflexiven Figuration, die sich sukzessive als Problematisierung der ‚Wahrheit‘ oder – in Heideggers Begrifflichkeit – ‚A-létheia‘, ‚Unverborgenheit‘ zeigen wird. Die Frage nach dem *ontologisch* ‚Ursprünglichen‘, die sich in Explikationen wie ‚Grund‘ und ‚Möglichkeit‘ präfiguriert, äußert sich – zeitlich etwas versetzt zur ‚A-létheia‘ – in derjenigen reflexiven Figuration, die sich sukzessive als Explikation und dann Problematisierung der ‚ontologischen Differenz‘ zeigen wird. Die Frage nach dem *historisch* ‚Ursprünglichen‘, die zunächst die beiden anderen Fragen einfasst und sie als Hintergrund oder ‚Horizont‘ begleitet, äußert sich zunächst noch in dem Versuch, so etwas wie ‚Zeit‘ zu explizieren, wird sich aber sukzessive – und angetrieben durch eine kritische Re-Explikation des eigenen bisherigen philosophischen Unternehmens durch Heidegger selbst – in dem explizit reflexiven Unternehmen der ‚Seynsgeschichte‘ zeigen. Diese ‚Geschichte des Seyns‘ wird dann nichts mehr zu tun haben mit ‚Geschichte‘ in einem alltäglichen Verständnis, sondern sie wird als ‚Geschichte‘ der Art und Weise verstanden werden, wie sich das ‚Seyn‘ *selbst* ins Werk setzt.

Die gesamte Bewegung ist also diejenige einer fortlaufenden Explikation – im Wortsinn: Entfaltung – des philosophischen Problems, das Heidegger weiter oben, aber vom Ende her, mit dem Begriff der ‚Seinsfrage‘ zusammengefasst hat. Sie verläuft dabei keineswegs so glatt, wie die einfache Dreiteilung in diesem Problemaufriss zunächst glauben macht, ebenso wenig, wie diese Dreiteilung selbst die einzige Weise ist, in der man die Entfaltung von Heideggers Denken beschreiben kann. Sie wird hier aber dennoch gewählt, auch deswegen, weil die beiden reflexiven Figurationen der ‚A-létheia‘ und der ‚ontologischen Differenz‘ in der ‚Seynsgeschichte‘ in ein Verhältnis zueinander zusammenlaufen. Die Dreiteilung ist also

---

<sup>551</sup> Heidegger hat diese Dreiteilung selbst gesehen, vgl. GA 66, S. 409-417: 409-412. Vgl. Pöggeler, Otto: Der Denkweg Martin Heideggers, Pfullingen 1983, S. 17-26.

kein bloßer Formalismus. Sie ist vielmehr gerechtfertigt auch und insbesondere durch die *inhaltliche* Ausgestaltung von Heideggers Reflexions- und Reflexivitätsstrukturen. – Um dennoch nicht in die lineare Logik einer bloßen Abfolge von Denkschritten zu fallen, wird hier zu einem dramaturgischen Kniff gegriffen, den der Leser gebeten wird, im Auge zu behalten: Auch wenn sich die Explikation der ‚A-létheia‘ ungefähr beim frühen Heidegger (1919-1927), die Explikation der ‚ontologischen Differenz‘ einer mittleren Phase (1927-1946) und die Explikation der ‚Seynsgeschichte‘ der mittleren und späten Phase (1930 bis Ende) von Heideggers Denken zuordnen ließen, wäre in einer solchen Zuordnung ihr Zusammenhang auf bloße Ablösung des einen durch das andere reduziert. Deswegen wird hier so vorgegangen, dass in drei gleichsam parallelen, aber zueinander versetzten Analysezügen die drei reflexiven Figurationen in den Blick genommen werden. Was hier nur nacheinander darstellbar ist, muss sich der Leser also eher als ein *Zueinander* von drei verschiedenen Querschnitten durch Heideggers Denken vorstellen, deren Achse – zur besseren Orientierung – insgesamt aber chronologisch bleibt. Kurz gesagt: Die Analyse wird drei Mal von vorne beginnen, jeweils in einer anderen Hinsicht und mit einem anderen Schwerpunkt, und zugleich versuchen, die jeweils zuvor gegangenen Schritte in die neue ‚Beleuchtung‘ des Zusammenhangs mit einzubeziehen. In dieser ‚dreidimensionalen‘ Vorgehensweise erscheint Heideggers Denken dann nicht mehr nur als Abfolge von einander ablösenden Explikationen, sondern als eine Art logischer Raum, in dem die vielfältigen Verweisungsbeziehungen von Heideggers reflexiven Figurationen zumindest im Grundriss – einem *Ansatz* angemessen – erscheinen können.

### 3.2. *A-létheia: Entwurf einer Immanenzanalyse des ursprünglichen Erlebens*

„Leben Sie jetzt die Fragen. Vielleicht leben Sie dann allmählich, ohne es zu merken, eines fernen Tages in die Antwort hinein.“

(Rilke, Briefe an einen jungen Dichter)

Heideggers erste reguläre Vorlesung in Freiburg beginnt mit einem reflexiven Problem. Thematisch ist zunächst die Frage nach einer „Urwissenschaft“, die sich als solche den bloß „abgeleiteten“<sup>552</sup> Wissenschaften gegenüber „ursprüngli[ch]“<sup>553</sup> und „radika[l]“ zeigt. Das ist das antike Verständnis von Philosophie als ‚Wissenschaft der Wissenschaft(en)‘, nun aber so gewendet, dass diese ‚Urwissenschaft‘ selbst als eine „zu fundierend[e]“ in den Blick genommen werden soll. Dafür weist Heidegger zunächst darauf hin, dass die Explikation einer solchen ‚Urwissenschaft‘ eine „modifizierende Antastung, Umwendung und gar Ausschaltung“ derjenigen „Sphäre“ erfordert, „die der ureigensten Problematik der zu fundierenden Wissenschaft ewig fremd bleibt.“ Denn die „Idee der Wissenschaft [...] bedeutet für das unmittelbare Lebensbewußtsein einen irgendwie umgestaltenden Eingriff in dieses; sie bringt

---

<sup>552</sup> GA 56/57, S. 4.

<sup>553</sup> GA 56/57, S. 3.

mit sich eine Überführung in eine neue Bewußtseinsstellung und damit eine eigene Form der Bewegtheit des Lebens des Geistes.<sup>554</sup> Die einzige Wissenschaft, die in der Lage ist, diese „Überführung“ wirklich „radikal“<sup>555</sup> zu leisten, ist die Philosophie.

Die Konzeption einer ‚Urwissenschaft‘ führt nun aber direkt in das erste reflexive Problem: Wer eine solche ‚Urwissenschaft‘ zu explizieren versucht, muss sie aus Konsistenzgründen immer schon vorausgesetzt haben: „Die Idee der Philosophie muß in gewisser Weise bereits wissenschaftlich erarbeitet sein, um sie selbst zu bestimmen.“<sup>556</sup> Eine ‚Urwissenschaft‘ ist eben ‚ursprüngliche‘ Wissenschaft, weswegen sich ihre „Methode [...] nicht aus abgeleiteter, selbst nicht urhafter Wissenschaft ableiten“ lässt. In dem Begriff der ‚Urwissenschaft‘ liegt eine grundsätzliche und echt operational-inhaltliche Reflexivität, der man aber nun auch nicht, wie Heidegger ermahnt, so einfach ausweichen darf, denn sie gehört ‚wesensmäßig‘ zur Philosophie selbst:

„Die in der Idee der Urwissenschaft mitgegebene Zirkelhaftigkeit des sich selbst Voraussetzens, des sich selbst Begründens, des sich selbst am eigenen Schopf aus dem Sumpf (des natürlichen Lebens) Ziehens (das Münchhausenproblem des Geistes), ist keine erzwungene, geistreich erkünstelte Schwierigkeit, sondern bereits schon die Ausprägung eines Wesenscharakteristikums der Philosophie und der Wesensartung ihrer Methode, d. h. diese muß uns in den Stand setzen, die scheinbar unüberwindliche Zirkelhaftigkeit *aufzuheben*, aufzuheben dadurch, daß sie sie als notwendige, wesensgesetzliche unmittelbar einsehen läßt.“<sup>557</sup>

Heidegger löst die Reflexivität also nicht durch eine Entscheidung für ein ‚Letztes‘ oder ‚Erstes‘, einen ‚Ursprung‘ auf der Seite des ‚Geistes‘ oder der ‚Materie‘ hin auf, sondern er nimmt – reflexiv konsistent und konsequent – die *Struktur*, in der sein Problem erscheint, als ‚wesentlichen‘ Ausweis der problematischen ‚Urwissenschaft‘. Damit ist die Versachlichung von Reflexivität als Reduktion oder Regress von vorneherein ausgeschaltet und die

---

<sup>554</sup> Ebd. – Diese Einleitung wird sich später als Finte erweisen, denn gerade die wissenschaftlich-theoretische Versachlichung des „unmittelbare[n] Lebensbewußtsein[s]“ wird sich als Ausgangspunkt für die Aporie zeigen, in die der erste Teil von Heideggers Vorlesung hineinführt. Vgl. ebd.: „Das Problem [...] wird zusehends entschiedener und radikaler die vorbereitenden Anfangssätze als ihm selbst inkongruent und sogar wesensfremd erscheinen lassen.“ – Ich vernachlässige hier komplett den titelgebenden Zusammenhang von ‚Philosophie und Weltanschauung‘. Das Argument ist aber schon bekannt, vgl. GA 56/57: Eine bestimmte philosophische Haltung kann zu einer Überzeugung gerinnen, die dann Ausgangspunkt der Bewertung anderer Überzeugungen wird. Die Lebensbezüge „können durchherrscht sein [...] von einer genuinen Leistungs- und Lebensform, z. B. der wissenschaftlichen, religiösen, künstlerischen, politischen.“ (4) Das ergibt sich z. B. in der Philosophie daraus, dass diese sich selbst versteht als Wissenschaft der ‚letzten Gründe‘: „Das Absehen der großen Philosophen geht auf ein in jedem Sinne Letztes, Allgemeines und Allgemeingültiges [...] [und] sucht zur Ruhe zu kommen in der Festsetzung eines Endgültigen von Welt und Leben.“ (8) Entsprechend kann eine wissenschaftliche oder philosophische Einstellung gerinnen zu einer Weltanschauung, „kann sich ausprägen zu einem „Habitus eines persönlichen Daseins“ (4) Neben der Identifikation von Philosophie und Weltanschauung (entweder als unkritisch oder als wissenschaftlich) kann der Versuch gemacht werden, Philosophie von der Weltanschauung zu trennen, was wiederum in die (nur vermeintliche) Paradoxie führt, dass Philosophie dann aber „nicht mehr als Wissenschaft in Betracht kommen“ (12) kann. Und das eben führt dann dazu, das Verhältnis von Philosophie und Wissenschaft in Frage zu stellen.

<sup>555</sup> GA 56/57, S. 3.

<sup>556</sup> GA 56/57, S. 15.

<sup>557</sup> GA 56/57, S. 16.

Möglichkeit gegeben, neben diesen Formen impliziter Reflexivität immer auch noch *auf den eigenen Bezug hin* zu sehen. Entsprechend muss der Weg zur ‚Urwissenschaft‘ aber ein Weg *zurück* sein, d. h. diese muss ausgehend von den ‚abgeleiteten‘ Wissenschaften und auch noch ausgehend von verschiedenen Hinsichten auf Philosophie als ‚grundlegender‘ Wissenschaft gefunden werden können: „Jede Einzelwissenschaft ist der Urwissenschaft gegenüber nicht-prinzipiell, Nicht-principium, sondern Principatum, das Ent-sprungene und nicht der Ur-sprung. [...] Aber gerade vom Ent-sprungenen kann ich doch zurückgehen zum Ursprung. (Weil der Fluß Fluß ist, kann ich zurückgehen zu seiner Quelle.)“<sup>558</sup> Sobald die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Wissenschaft gestellt ist, muss jede Wissenschaft und jede Philosophie als Exemplar dieser Bedingung der Möglichkeit verstanden werden können.

Heidegger geht nun im Folgenden verschiedene Positionen durch, die ihn immer wieder auf dasselbe Problem stoßen: Der „Ausweg“<sup>559</sup> über die Geschichte der Philosophie muss bei ihrer Beurteilung dessen, was denn nun eigentlich ein ‚echtes‘ philosophisches Problem ist, entweder den Begriff der ‚Urwissenschaft‘ schon voraussetzen oder aber sich mit der irreduziblen Relativität der Positionen zufriedengeben; der Ausweg über die „Geisteshaltung“<sup>560</sup> (mit Simmel) führt – neben dem Problem des Kriteriums der Auswahl – zu „Schöpfer[n] einer originalen Weltanschauung“<sup>561</sup>, mehr zur persönlichen ‚Wahrheit‘ eines Denkers als zu einem möglichen Ansatz für eine ‚Urwissenschaft‘.

Was bleibt, ist der Rückgang von der Wissenschaft zur ‚Urwissenschaft‘, was Heidegger nun zunächst dazu führt, die ‚Urwissenschaft‘ einfach als *allgemeinste* aller Wissenschaften zu fassen: „Diese wird Wissenschaft sein nicht von vereinzelt Gegenstandsgebieten, [...] sondern vom allgemeinen Sein.“<sup>562</sup> So aufgefasst hat die ‚Urwissenschaft‘ aber nicht mal eine „eigene Erkenntnisfunktion; sie wäre nichts anderes als eine mehr oder minder unsichere und hypothetische Wiederholung und Zusammenschau dessen, was die Einzelwissenschaften mit der Exaktheit ihrer Methoden bereits sichergestellt haben“; sie wäre also nur „Resultat, methodisch selbst durch die Einzelwissenschaften fundiert.“<sup>563</sup> Vom Gegenstand aus ist nur eine schale Verallgemeinerung wissenschaftlicher Resultate möglich. Deswegen wird nun eine erste *Umwendung* erforderlich: „Statt auf den Gegenstand der Erkenntnis kann ich mich auf die Erkenntnis des Gegenstandes einstellen.“<sup>564</sup> – Damit ist das Grundproblem der ersten reflexiven Figuration eingeholt: Die psychologistische Begründung der Psychologie

---

<sup>558</sup> GA 56/57, S. 24.

<sup>559</sup> GA 56/57, S. 17-21: 17.

<sup>560</sup> GA 56-57, S. 22-23: 22.

<sup>561</sup> GA 56/57, S. 23.

<sup>562</sup> GA 56/57, S. 26.

<sup>563</sup> GA 56/57, S. 27. – Es ist erstaunlich, wie genau diese Auffassung von Philosophie, die Heidegger hier als bloße Hilfswissenschaft der empirischen Wissenschaften skizziert, doch so sehr derjenigen ähnelt, wie sie im Mainstream der ‚Philosophie des Geistes‘ propagiert wird. Von daher könnte die Auffassung vertreten werden, dass eine eindringliche Analyse der *Argumente* Heideggers gegen den Reduktionismus seiner Zeit uns mit Mitteln gegen den Reduktionismus unserer Zeit ausstatten könnte.

<sup>564</sup> GA 56/57, S. 28.



und ihre Aporien. Es zeigt sich hier als „axiomatische[s] Grundproblem“<sup>565</sup>: Wie, so fragt Heidegger, „soll die unmittelbare Evidenz der Axiome aufgezeigt werden? Wie, d. h. auf welchem Weg, mit welcher Methode?“<sup>566</sup> Denn der „*Nachweis der apriorischen Geltung der Axiome kann doch selbst nicht empirisch geführt werden.*“<sup>567</sup> Der Psychologismus einer Psychologie, die sich selbst als ‚Urwissenschaft‘ missversteht, führt in einen Regress, sobald sie versucht, ihre eigenen Geltungsbedingungen mit ihrem Gegenstandsbereich nachträglich gleichzusetzen. Heidegger entwickelt diesen Gedanken weiter, in einer umfänglichen Auseinandersetzung mit der Axiologie (v. a. Windelbands), aus der hier die psychologistische Problematik herausgehoben wird.<sup>568</sup> Eine Voraussetzung dieser Axiologie ist die „*Materialvorgebung*“<sup>569</sup>, die Voraussetzung also, dass die *Gegenstände* der theoretischen Argumentation bereits psychologische Vollzüge sind: „Psychologische Tatsachenerkenntnis beruht auf Erfahrung; jeder Satz weist sich aus durch Erfahrung [...]. Erfahrungswissenschaften sind in-duktiv, von einer Tatsachenerkenntnis zur anderen hinführend [...] und deswegen nie abschließbar [...]“.<sup>570</sup> Die Psychologie, die Naturwissenschaft sein soll, etabliert zugleich mit diesem Anspruch den wesentlich *hypothetischen* Charakter derselben: „[W]enn das erfahrungsmäßig Festgestellte zugrundegelegt ist [...], dann gilt das und das Gesetz: wenn – dann. Die Erfahrungswissenschaften werden als solche dieses Wenn nie los [...]“.<sup>571</sup> Empirische Wissenschaften sind schon voraussetzungsvoll, denn nur so können sie sich auf ihren Gegenstandsbereich als einen beziehen, der sich empirisch beschreiben lässt. Das Problem der Psychologie liegt also auch hier in ihrer „Objektsphäre“<sup>572</sup>, die sich aus ihrer wissenschaftlich-theoretischen Haltung ergibt, aus einer „Vorherrschaft des Theoreti-

---

<sup>565</sup> GA 56/57, S. 31.

<sup>566</sup> GA 56/57, S. 32-33.

<sup>567</sup> GA 56/57, S. 36.

<sup>568</sup> Ich überspringe hier ebenfalls die ausführliche Auseinandersetzung mit der ‚kritisch-teleologischen‘ Methode, die Heidegger hier mit Bezug auf Windelbands Axiologie entwickelt. Kurz zusammengefasst, vgl. GA 56/57: „Es bleibt offenbar nur die Möglichkeit, die urwissenschaftliche Eignung bzw. Nichteignung der kritisch-teleologischen Methode *aus ihr selbst heraus zu erweisen*, und zwar auf dem Weg der Analyse ihrer Struktur.“ (39-40) Trotz des innertheoretischen Ausweises der Idealität der Geltungssphäre stellt Heidegger so fest: „Erfahrungswissenschaftliche Feststellungen sind in einem bestimmten Sinne Voraussetzungen der teleologischen Methode.“ (41) Die Axiologie bleibt der psychologischen „*Materialvorgebung*“ (ebd.) verhaftet; entsprechend liegt das „Schwergewicht der ganzen Methode [...] im Ideal des Denkens“ (43), d. h. in jenem Kriterium, das die Entscheidung über notwendige oder nicht notwendige Denkinhalte ermöglicht. Um eben dieses Denkideal aber zu denken und als solches bestimmen zu können, muss dasselbe schon vorausgesetzt sein: „Die Strukturanalyse der teleologisch-kritischen Methode ergibt: Diese Methode setzt in sich selbst, ihrem eigens-ten Sinne nach, als Bedingung ihrer eigenen Möglichkeit das voraus, was sie allererst leisten soll.“ (44) Hinzuweisen ist außerdem auf die Unterscheidung von „Für-Wert-Erklären“ und „Wertnehmen“ (48-49), in der sich bereits der etwas später thematische Unterschied von ‚theoretischem‘ und ‚vor-theoretischem Erleben‘ andeutet.

<sup>569</sup> GA 56/57, S. 41.

<sup>570</sup> GA 56/57, S. 57.

<sup>571</sup> Ebd.

<sup>572</sup> GA 56/57, S. 59. – Vgl. S. 60: „Die Problematik zieht sich auf einen Punkt gleichsam zusammen, sie zentriert sich in der Materialgebung, näherhin in der Frage, wie das Psychische als Gesamtsphäre zu geben ist.“

schen<sup>573</sup>, die jeder wissenschaftlichen Haltung implizit eine (analog zu den empirischen Wissenschaften verstandene) verobjektivierende Haltung diktiert. Diese „Vorherrschaft“, so Heidegger in einem ersten leisen Ansatz, muss „gebrochen werden [...], weil das Theoretische selbst und als solches in ein Vortheoretisches zurückweist.“ Sie hat „ihren Grund in der Überzeugung, daß es [das Theoretische] die fundamentale Schicht darstellt, alle übrigen Sphären in bestimmter Weise fundiert [...].“<sup>574</sup> In der Psychologie führt die Verabsolutierung der theoretischen Haltung, d. h. die Versachlichung ihrer Gegenstandssphäre, aber nun wieder in eine wohlbekannte Aporie. Wenn jedes psychische Erleben eine Sache ist – und jede Beschreibung psychischen Erlebens wieder nur psychisches Erleben, dann gerät die Beschreibung in einen infiniten Regress: „Wie [...] soll durch bloße fortlaufende, immer neu sich ansetzende und sich aufreihende Beschreibung so etwas wie Wissenschaft möglich sein, kommt Beschreibung als solche je zu einem Abschluß, bleibt nicht das Beschriebene als solches zurück, entfällt es nicht wieder dem Beschreibungszusammenhang? [...] Was soll das besagen: Eine Sache beschreibt eine andere?“<sup>575</sup> Die Reduktion der theoretischen Einstellung führt in den Regress der Beschreibung. Wenn es aber nur Sachen gibt – kann das überhaupt noch konsistent festgestellt werden? „Gibt es“, so fragt Heidegger in einer dialektischen Zuspitzung dieser Frage, „überhaupt eine einzige Sache, wenn es nur Sachen gibt? Dann gibt es überhaupt keine Sachen; es gibt nicht einmal *nichts*, weil es bei einer Allherrschaft der Sachsphäre auch kein ‚es gibt‘ gibt. Gibt es das ‚es gibt‘?“<sup>576</sup> Das ist wieder Platon: Wenn jede Idee wieder nur ein Ding ist, dann entsteht entweder der Regress der Ideen – oder aber Idee und Ding sind durch einen unüberwindbaren Abgrund voneinander getrennt. Entsprechend ergibt sich die Auflösung der Aporie wieder in der Rückwendung auf denjenigen Bezug, den die Reduktion implizit macht und der so die schlechte Unendlichkeit des Regresses antreibt. Die Rückwendung nimmt nicht mehr die thematische Sache, sondern die Thematisierung selbst in den Blick, hier also die Frage danach, ob es etwas gibt: „In der Frage wird überhaupt nichts vorausgesetzt. Es wird ja erst gefragt, ob es überhaupt etwas gibt, nicht schon, ob etwas existiert, geschieht, wertet, weltet.“<sup>577</sup> Die Frage ist keine ‚loaded question‘, sie macht keine Geltungsvoraussetzungen, die schon den Inhalt der Antwort im Vorhinein festzulegen versuchen: „Es ist absichtlich die Frage gewählt worden, um in Behauptungen ein Minimum zu präjudizieren.“<sup>578</sup> Die Frage ‚Gibt es etwas?‘ ermöglicht nun ganz offensichtlich die Rückwendung auf ihr eigenes Faktum, auf ihr eigenes Gestelltsein: „Schon in dem Frage-ansatz ‚Gibt es ...?‘ gibt es etwas.“<sup>579</sup> Damit ist nun, so Heidegger, die

„ganze Problematik [...] an eine entscheidende Stelle gekommen, die in ihrer Kümmerlichkeit gar nicht diesen Anschein macht. Alles hängt davon ab, daß wir diese Kümmerlichkeit in ihrem puren Sinn verstehen, daß wir

---

<sup>573</sup> GA 56/57, S. 59. – Vgl. hier auch Heideggers recht luzide Analyse der unreflektierten Überzeugungen, die diese „Vorherrschaft“ ermöglichen.

<sup>574</sup> Ebd.

<sup>575</sup> GA 56/57, S. 61.

<sup>576</sup> GA 56/57, S. 62.

<sup>577</sup> GA 56/57, S. 77.

<sup>578</sup> GA 56/57, S. 65.

<sup>579</sup> GA 56/57, S. 63.

dem Sinn dieser Kümmerlichkeit verstehend folgen und bei ihr verharren, nicht mehr zurückdenken [...] an die Idee der Urwissenschaft [...]. Wir stehen an der methodischen Wegkreuzung, die über Leben und Tod der Philosophie überhaupt entscheidet, an einem Abgrund: entweder ins Nichts, d. h. der absoluten Sachlichkeit, oder es gelingt der Sprung in eine *andere Welt*, oder genauer: überhaupt erst in die Welt.“<sup>580</sup>

Das ist eine Umwendung, die im vorangegangenen Band oft begegnet ist: In der Aporie der Somatiker und der Ideenfreunde in Platons *Sophistes*, in der Rückwendung auf die logischen Voraussetzungen ihrer Behauptungen; in der Thematisierung von ‚Nichts‘, das nur *vom* ‚Etwas‘ *aus* oder des ‚Todes‘, der nur *vom* ‚Leben‘ *aus* thematisiert werden kann; schließlich in Nietzsches (und Fichtes) Umwendung des drohenden Nihilismus in den poetischen Prozess der *Möglichkeit-zu*. Und ganz entsprechend expliziert Heidegger nun ebenfalls anhand des ‚Frageerlebnisses‘ die in dieser Umwendung erscheinende reflexive Komplikation. Zunächst muss es, wenn es die Frage gibt, auch denjenigen geben, der diese Frage gestellt hat: „Nehmen wir an, *wir* wären überhaupt nicht erst da. Nun, dann gäbe es diese Frage nicht [...]“.<sup>581</sup> Der Bezug auf die Frage als eine *von jemandem* gestellte Frage führt auf den Fragenden: „Fragend: ‚Gibt es etwas?‘ verhalte ich mich setzend, und zwar etwas überhaupt als fraglich setzend.“<sup>582</sup> Dieser Fragende ist aber in und durch die Frage nicht festgestellt, was folgerichtig zur Explikation der logischen Position führt: „Gerade dadurch, daß der Sinn der Frage überhaupt bezughaft ist zu einem Ich, ist es bezuglos zu meinem *Ich*. [...] Gerade weil der Erlebnissinn bezuglos ist zu meinem Ich (*mir als dem und dem*), ist der doch irgendwie notwendige Ichbezug und das Ich in der schlichten Hinschau nicht zu sehen.“<sup>583</sup> Das „überhaupt bezughaft ... zu einem Ich“ kann – qua Suffix ‚-haft‘ – ausgelegt werden als ‚grundsätzlich gebunden an einen Bezug zu einem Ich‘. Die Frage weist also immer schon zurück auf eine logische Position, *von der her* diese Frage gestellt und etwas in Frage gestellt ist. Der Sinn der Frage beinhaltet den Rückbezug auf den Fragenden – *egal, wer diese Frage stellt*. Weil aber die logische Position immer schon mit da ist, aber eben nicht immer gleich thematisch erscheint, weil sie gleichsam ‚leer‘ ist, von jedem eingenommen werden kann, ist sie „in der schlichten Hinschau nicht zu sehen“, kann sie also nivelliert werden. Die reflexive Komplikation ist auch hier grundsätzlich weder Dualismus noch selbst eine Sache, sie ist ein logisch-reflexives Verhältnis: „Das ‚Verhalten-zu‘ ist kein Sachstück, dem ein anderes, das ‚Etwas‘, angehängt wurde. Das Erleben und das Erlebte als solches sind nicht wie seiende Gegenstände zusammengestückt.“<sup>584</sup>

Damit ist das, was am ‚Frageerlebnis‘ das *Entscheidende* ist, in einen allgemeineren Rahmen von ‚Erleben‘ gestellt: Es besteht „eine bestimmt faßbare Möglichkeit [...], jedes Erlebnis in die Analyse einzubeziehen und es als Exempel zu nehmen [...]“.<sup>585</sup> Ist die Irreduzibilität des Bezugs, die Inkonsistenz seiner Infragestellung, einmal gesichert, ist jeder mögliche Bezug zugleich *Beispiel* für diese Möglichkeit. Weil aber die Einsicht in diese Irreduzibilität des

---

<sup>580</sup> Ebd.

<sup>581</sup> GA 56/57, S. 63-64.

<sup>582</sup> GA 56/57, S. 66.

<sup>583</sup> GA 56/57, S. 69.

<sup>584</sup> GA 56/57, S. 69-70.

<sup>585</sup> GA 56/57, S. 70.

Bezuges eine reflexive Einsicht ist, sie also vom Hörer oder Leser nachvollzogen werden muss, um sie zu verstehen, kann sich eine Begrifflichkeit ergeben, die genau *diesen Nachvollzug anzeigt*. Heidegger bereitet das in zwei Schritten vor: Zunächst macht er sich die Reflexivität von ‚ich‘ und ‚mein‘ zunutze, um den impliziten Mitvollzug in einer Thematisierung explizit mit einzubinden: „[D]ieser Bereich der Auswahlmöglichkeit erstreckt sich doch nur auf *meine* Erlebnisse, die *ich* habe, die *ich* gehabt habe.“ Dann wird dieser Rückbezug auf die je eigene logische Position für Hörer und Leser expliziert: „[S]teigern wir die ‚Voraussetzungen‘ noch um eine ganz grobe. *Ich* [Hervorh. i. Orig.] bringe mir selbst nicht nur für mich ein neues Erlebnis zur Gegebenheit, sondern *bitte sie alle, jedes vereinzelte Ich-Selbst, das hier sitzt, dasselbe zu tun* [Hervorh. v. mir, D.P.Z.]. Und zwar wollen wir uns in ein bis zu einem gewissen Grade [!] einheitliches Erlebnis versetzen.“<sup>586</sup> Diese Bewegung ist *die entscheidende Bewegung für Heideggers gesuchte Explikationsmethode*: Sie schließt nicht nur die Reflexivität des eigenen Sprechens mit ein, sondern auch die Reflexivität derjenigen, die dieses Sprechen mit- oder nachvollziehen.<sup>587</sup> Was Heidegger hier also *macht* ist nichts anderes, als die *tatsächliche Vortrags- und Lektüresituation*, ihre operationalen Voraussetzungen, Schritt für Schritt in die Explikation seines Vortrags *mit einzuholen*. Dadurch gewinnt er das, was eine Transzendentalphilosophie als Logik voraussetzt: Die Explikation der impliziten Voraussetzungen im gemeinsamen Nachvollzug desselben Logos, hier: eines gemeinsamen Bezuges auf ‚Etwas in der Welt‘. Das Vokabular ist aber für die Explikation der Funktion von Reflexivität unerheblich; die Erlebnisanalyse ist *keine* Introspektion, sondern der Rückbezug auf das, was alle in einem gemeinsam geteilten Erlebnis immer schon hinsichtlich dessen vorausgesetzt haben, dass *sie* sich in *bestimmter Hinsicht* auf etwas *Bestimmtes* beziehen.

Dieses Bestimmte ist nun das Katheder, an dem Heidegger lehrt und das gemeinsame Erlebnis das berühmte ‚Kathedererlebnis‘, an dem Heidegger seine reflexive Explikation verdeutlicht: „Sie kommen wie gewöhnlich in diesen Hörsaal um die gewohnte Stunde und gehen auf *Ihren* gewohnten Platz zu. Dieses Erlebnis des ‚Sehens Ihres Platzes‘ halten sie fest“ – und nun die Aufforderung zur Analogisierung: „[...] oder Sie können meine Einstellung ebenfalls [!] vollziehen: In den Hörsaal tretend, sehe ich das Katheder.“<sup>588</sup> Die Vergegenwärtigung der Situation, die soeben noch operativ vollzogen wurde, wird nun thematisch: „Was sehe ‚ich‘? [...] [I]ch sehe das Katheder, an dem ich sprechen soll, Sie sehen das Katheder von dem aus zu ihnen gesprochen wird, an dem ich schon gesprochen habe. [...] Ich sehe das Katheder gleichsam in einem Schlag; ich sehe es nicht nur isoliert, ich sehe das Pult als für mich zu hoch gestellt. Ich sehe ein Buch darauf liegend, unmittelbar als mich störend [...],

---

<sup>586</sup> Ebd.

<sup>587</sup> Vgl. GA 60, S. 65: „Der Hörer in anderen Vorlesungen ist von vorneherein gesichert: In kunstgeschichtlicher Vorlesung kann er Bilder sehen, in anderen kommt er für sein Examen auf seine Kosten. In der Philosophie ist es anders, und ich kann daran nichts ändern, da ich die Philosophie nicht erfunden habe.“ – Vgl. GA 56/57, S. 5: „Die Erweckung und Erhöhung des Lebenszusammenhangs des wissenschaftlichen Bewußtseins ist nicht Gegenstand theoretischer Darlegung, sondern vorbildlichen *Vorlebens* [...]“.

<sup>588</sup> GA 56/57, S. 70-71. – Es ist m. E. kein Zufall, dass sich die Methodik auch in den Beispielen widerspiegelt: Thematisch wird der eigene ‚Platz‘, der Ort, von dem aus er spricht und der Ort, von dem aus der Student/die Studentin den Professor hört.

ich sehe das Katheder in einer Orientierung, Beleuchtung, einem Hintergrund.“<sup>589</sup> Das Katheder erscheint immer schon in bestimmten Hinsichten der möglichen Thematisierung, die freilich nicht dieselben Hinsichten sein müssen, die Heidegger und seine Studierenden gerade teilen: Ein Bauer aus dem Schwarzwald „sieht ‚den Platz für den Lehrer‘, er sieht den Gegenstand als mit einer Bedeutung behaftet.“<sup>590</sup> Selbst ein Mensch, der nicht aus dem gemeinsamen Kulturkreis stammt und der also nicht weiß, was ein Katheder überhaupt sein soll, sieht nicht geradewegs nichts;<sup>591</sup> vielleicht sieht er eine Schutzvorrichtung gegen Pfeile oder einen Gegenstand für ein magisches Ritual oder vielleicht auch nur „eine bloße Sache, ein Etwas, das es einfachhin gibt?“<sup>592</sup> Zunächst sind also ganz verschiedene Perspektiven möglich und „[m]ein Sehen ist ein im höchsten Grade individuelles, das ich keinesfalls ohne weiteres der Erlebnisanalyse zugrundelegen darf [...]“. Die Differenz ist dennoch nicht absolut, denn sie ergibt sich als Differenz zwischen möglichen Weisen, sich auf das Katheder zu beziehen: „Gesetzt, diese Erlebnisse wären grundverschieden, es gäbe überhaupt nur meine Erlebnisse, so behaupte ich, sind doch allgemeingültige Sätze möglich.“ Diese Sätze „[gälten] auch von dem Erlebnis des Senegalnegers“, denn sie beziehen sich nicht auf „Sachen mit einem bestimmten Bedeutungscharakter“, den sie sonst wo her hätten, sondern umgekehrt auf den immer schon bestimmten Bezug auf diese Sachen, die dann erst – in diesem Bezug – als ‚Sachen‘ erscheinen können. In seiner Analyse des Umwelterlebnisses in der Vorlesung von 1919 also liegt die Pointe gerade darin, dass – egal, wer sich auf das bezieht, was hier und jetzt für Heidegger der Katheder ist – es immer ein „bedeutungshaftes Moment [besitzt]“<sup>593</sup> und zwar selbst dann noch, wenn diese Bedeutungshaftigkeit in seiner Bedeutungslosigkeit liegt: „In dem Erlebnis des Kathedersehens gibt sich *mir* etwas aus einer unmittelbaren Umwelt. Dieses Umweltliche [...] sind nicht Sachen mit einem bestimmten Bedeutungscharakter, Gegenstände, und dazu noch aufgefaßt als das und das bedeutend, sondern das Bedeutsame ist das Primäre, gibt sich mir unmittelbar, ohne jeden gedanklichen Umweg über ein Sacherfassen. In einer Umwelt lebend, bedeutet es mir überall und immer,

---

<sup>589</sup> GA 56/57, S. 71. – Heideggers Darstellung kommt schon hier – wie an vielen Stellen seiner frühen Vorlesungen – nicht ohne einen Seitenhieb auf Husserl aus, vgl. ebd.: „Es liegt im reinen Erlebnis auch kein [...] Fundierungszusammenhang, als sähe ich zuerst braune, sich schneidende Flächen, die sich mir dann als Kiste, dann als Pult, weiterhin als akademisches Sprechpult, als Katheder gäben, so daß ich das Kathederhafte gleichsam der Kiste aufklebte wie ein Etikett. All das ist schlechte, mißdeutete Interpretation, Abbiegung vom reinen Hinschauen in das Erlebnis.“ – Vgl. für die – hier zugunsten der Explikation reflexiver Figurationen vernachlässigte – recht komplexe Auseinandersetzung mit und Ablösung von Husserls Phänomenologie Rese, Friederike (Hg.): Heidegger und Husserl im Vergleich, Frankfurt a. M. 2010 (v. a. die Beiträge von Fredrik Westerlund, Patrick Baur, Virginie Palette und Niall Keane); Figal, Günter/Gander, Hans-Helmuth (Hgg.): Heidegger und Husserl. Neue Perspektiven, Frankfurt a. M. 2009; Gander, Hans-Helmuth: Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger, Frankfurt a. M. <sup>2</sup>2006, S. 169-202.

<sup>590</sup> GA 56/57, S. 71.

<sup>591</sup> Vgl. GA 56/57, S. 72.

<sup>592</sup> Ebd.

<sup>593</sup> Ebd.

es ist alles welthaft, ‚es *weltet*‘ [...].<sup>594</sup> So aufgefasst geht „das Er-leben [...] nicht vor mir vorbei, wie eine Sache, die ich hinstelle, als Objekt, sondern ich selbst er-eigne es mir, und es er-eignet sich seinem Wesen nach.“<sup>595</sup>

### *Exkurs: Die formale Anzeige*

„Durch die reflektierende Analyse werden die Erlebnisse angetastet, umgestaltet, verunstaltet. Wie wäre es, wenn diese antastende Zersetzung wieder rückgängig gemacht werden könnte? Müßte nicht, wenn ein solcher Weg, eine solche Methode solcher Rückgängigmachung [...] zu Gebote stände, eine Erkenntnis des Unmittelbaren in einem echten, wenn auch vermittelten Sinne möglich werden?“<sup>596</sup>

An dieser Stelle ist auf ein zumeist implizites Verfahren hinzuweisen, das Heidegger im Konzept der ‚formalen Anzeige‘ fasst. Dafür ist ein kleiner Exkurs zu Heideggers Vorlesung zur *Phänomenologie des religiösen Lebens* von 1920/21 notwendig, in der der Ansatz zur ‚formalen Anzeige‘ in einem größeren Zusammenhang entwickelt ist. Dieser Exkurs stützt sich allerdings auf z. T. umfangreiche Vorarbeiten<sup>597</sup>, so dass an dieser Stelle auf die kontextuelle Einordnung auch der anderen Stellen, an denen die ‚formale Anzeige‘ Erwähnung findet, in den jeweiligen Forschungsbeiträgen verwiesen werden kann.<sup>598</sup> – Heideggers Konzept des ‚formalanzeigenden‘ Begriffs lässt sich präzise aus der Problematisierung des ursprünglichen Gegenstandsbezugs heraus verstehen, wie sie die Analyse des ‚Umwelter-

---

<sup>594</sup> GA 56/57, S. 72-73. Vgl. aber schon am Anfang der Vorlesung, S. 4: „Jedes Dasein persönlichen Lebens hat in jedem seiner Momente innerhalb seiner bestimmten, vorherrschenden Lebenswelt ein Verhältnis zur Welt [...]“.

<sup>595</sup> GA 56/57, S. 75.

<sup>596</sup> GA 56/57, S. 103.

<sup>597</sup> Imdahl, Georg: ‚Formale Anzeige‘ bei Heidegger, in: Archiv für Begriffsgeschichte 37 (1994), S. 306-332; Ders.: Das Leben verstehen (wie Anm. 503), S. 142-174; Kisiel, Theodore: Die formale Anzeige. Die methodische Geheimwaffe des frühen Heideggers. Heidegger als Lehrer. Begriffsskizzen an der Wandtafel, in: Happel, Markus (Hg.): Heidegger – neu gelesen, Würzburg 1997, S. 22-40; Ders.: Die formale Anzeige als Schlüssel zu Heideggers Logik der philosophischen Begriffsbildung, in: Denker, Alfred/Zaborowski, Holger (Hgg.): Heidegger und die Logik, Amsterdam 2006, S. 49-64; Dahlstrom, Daniel O.: Heidegger’s Concept of Truth, Cambridge 2002, insb. S. 242; Cimino, Antonio: Begriff und Vollzug. Performativität und Indexikalität als Grundbestimmungen der formal anzeigenden Begriffsbildung bei Heidegger, in: Internationales Jahrbuch für Hermeneutik 10 (2011), S. 215-239, insb. S. 215-216 Anm. 1; Ders.: Phänomenologie und Vollzug. Heideggers performative Philosophie des faktischen Lebens, Frankfurt a. M. 2013, insb. S. 185-223 und die Bibliographie S. 185 Anm. 1.

<sup>598</sup> Das Konzept kann, mit Bezug auf Heideggers Rezeptionshaltung, auf ganz unterschiedliche konzeptionelle ‚Vorbilder‘ zurückweisen: so etwa auf Duns’ Scotus Begriff der ‚haecceitas‘ (die Vollständigkeit des Individuellen in der ‚Diesheit‘), der Begriff der ‚Idee‘ in Kants *Kritik der reinen Vernunft*, Georg Simmels Begriff des ‚formalen Moments‘ in dem Logos-Aufsatz *Metaphysik des Todes* (1910), Husserls *Ideen I*, § 13 zur Unterscheidung von ‚Formalisierung‘ und ‚Generalisierung‘ (wie Anm. 800), der Annahme, dass nur Gegenständliches generalisierbar, Relationen aber formalisierbar sind, oder Rudolf Ottos ‚Lektüreeinstellung‘ aus der Einleitung zu *Das Heilige*: „Man kann dem Hörer nur dadurch zu ihrem Verständnis helfen daß man versucht, ihn durch Erörterung zu dem Punkte seines eigenen Gemütes zu leiten wo sie ihm dann selber sich regen entspringen und bewußt werden muss.“ Vgl. Otto, Rudolf: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* [1917], München 2004, S. 7. Vgl. zu Simmel Imdahl, ‚Formale Anzeige‘ bei Heidegger, S. 309-310. – Ich beschränke mich hier aber im Wesentlichen auf Heideggers eigene, m. E. völlig ausreichende Explikationen.

lebnisses‘ in der Vorlesung von 1919 exemplarisch vollzieht: Ich beziehe mich auf einen bestimmten Gegenstand und kann dieses bestimmte Worüber generalisierend bestimmen: als roten Apfel, der schön glänzend in der Sonne liegt – als roten Apfel – als Apfel – als Kernobst – als Gegenstand usw.<sup>599</sup> Nehme ich nun aber nicht den Gegenstand, sondern meinen *Gegenstandsbezug* in den Blick, so erscheint mir dieser Bezug *immer schon* ein bestimmter zu sein, weil ich mich ja stets auf eine bestimmte Weise auf diesen bestimmten Gegenstand beziehe. Auch diesen Bezug kann ich verallgemeinern, als einen Sachbezug in konkretere und allgemeinere Sachbezüge inhaltlich teilen: „Der Ursprung des Formalen liegt [...] im Bezugssinn.“<sup>600</sup> Dieser Bezugssinn wendet sich zurück auf den Bezug, aber er fasst ihn bloß inhaltlich, im Schema der Verallgemeinerung: „Das Gemeinsame von Formalisierung und Generalisierung ist, daß sie in dem Sinn von ‚allgemein‘ stehen [...]“.<sup>601</sup> Ebenso wie die Generalisierung ist auch „[d]ie ‚formale Region‘ [...] im weiteren Sinne [...] ein ‚Sachgebiet‘, auch sachhaltig.“ – Dagegen ist der Sinn von ‚formal‘ in der ‚formalen Anzeige‘ „ursprünglicher“, weil „die formale Anzeige mit der Allgemeinheit nichts zu tun hat.“ Anstatt eines bloß versachlichenden Rückbezugs auf den *Bezug* muß „[d]as Philosophieren [...] in seinem ursprünglichen Einstellungsvollzug betrachtet werden [...]“.<sup>602</sup> Sofern die ‚formale Anzeige‘ also so etwas wie die Explikation dieses „ursprünglichen Einstellungsvollzug[s]“ ist, kann ihre Hinsichtnahme konsistent „nur selbst formal angezeigt werden.“<sup>603</sup> Sie ist entsprechend die *Herangehensweise einer Phänomenologie dieses Vollzugs*:<sup>604</sup>

<sup>599</sup> Vgl. GA 60, S. 58-59 (mit Bezug auf §13 von Husserls *Ideen I*): „Die *Generalisierung* ist in ihrem Vollzug an ein bestimmtes *Sachgebiet* gebunden. Die Stufenfolge der ‚Generalitäten‘ (Gattungen und Arten) ist *sachhaltig* bestimmt. [...] Anders bei der *Formalisierung*: [...] Sie entspringt dem *Sinn des Einstellungsbezugs* selbst. Ich sehe nicht die Wasbestimmtheit aus dem Gegenstand heraus, sondern ich sehe ihm seine Bestimmtheit gewissermaßen ‚an‘ [Hinsicht!, D.P.Z.]. [...] So entspringt die Formalisierung aus dem Bezugssinn des reinen Einstellungsbezugs selbst [...]“ – Vgl. S. 60: „*Generalisierung* kann als *Weise des Ordnen*s bezeichnet werden. Es erfolgt dabei eine Einordnung bestimmter individueller Vereinzelungen in einen übergreifenden Sachzusammenhang.“ – Vgl. für Heideggers eigenes Beispiel für die ‚Generalisierung‘ GA 56/57, S. 113.

<sup>600</sup> GA 60, S. 59.

<sup>601</sup> Ebd. – Vgl. GA 60, S. 61: „Die Formalisierung ist *nicht* an das bestimmte Was des zu bestimmenden Gegenstands gebunden. Die Bestimmung biegt sofort *ab* von der Sachhaltigkeit des Gegenstands, sie betrachtet den Gegenstand nach *der* Seite hin, daß [!] er gegeben ist; er wird bestimmt *als Erfasstes*; als das, *worauf* der erkenntnismäßige Bezug geht. [...] Dieser Einstellungsbezug hat in sich [!] eine Mannigfaltigkeit des Sinnes, die expliziert werden kann [...]. Aber der Bezugssinn ist [...] Ordnung [...] nur [...], sofern er *ausgeformt* wird zu einer formalen Gegenstandskategorie, der eine ‚Region‘ entspricht. Primär ist die Formalisierung nur Ordnung durch diese Ausformung.“ Vgl. S. 62: „Durch diese Ausformung entsteht eine besondere Aufgabe: die Theorie des Formal-Logischen und Formal-Ontologischen.“ Und S. 63: „[D]ie formale Bestimmung [...] verdeckt das *Vollzugsmäßige* [...] und richtet sich einseitig auf den *Gehalt*.“ Vgl. Cimino, Begriff und Vollzug, S. 220. – Vgl. außerdem den ersten Band, Kapitelabschnitt 5.5.

<sup>602</sup> Ebd. – Vgl. ebd.: „Der reine Einstellungsbezug muß noch selbst als Vollzug betrachtet werden, um den Ursprung des Theoretischen zu verstehen.“

<sup>603</sup> GA 60, S. 63.

<sup>604</sup> Vgl. die Nachschrift von Oskar Becker in GA 58, S. 248: „Unser Problem ist, die ursprüngliche Form des Erfassens des Lebens selbst aufzufinden [...]. Wir suchen nach dem Grundsinn der Methode, in dem das Leben sich als Leben lebendig erfäßt. [...] Bei unserer Arbeit der kritischen Destruktion (der Objektivierungen) sind diese Begriffe nicht eindeutig festgelegt, sondern sie deuten nur hin auf gewisse Phänomene, sie zeigen in ein konkretes Gebiet hinein, sie haben daher einen bloß formalen Charakter [...]“.

„Jede Erfahrung – als Erfahren wie als Erfahrenes – kann ‚ins Phänomen‘ genommen werden‘, d. h. es kann gefragt werden:

1. nach dem ursprünglichen ‚Was‘, das in ihm erfahren wird (*Gehalt*),
2. nach dem ursprünglichen ‚Wie‘, in dem es erfahren wird (*Bezug*),
3. nach dem ursprünglichen ‚Wie‘, in dem der Bezugssinn *vollzogen* wird (*Vollzug*).

[...] ‚Phänomen‘ ist Sinn Ganzheit nach diesen drei Richtungen. ‚Phänomenologie‘ ist Explikation dieser Sinn Ganzheit, sie gibt den ‚[lógos]‘ der Phänomene [...].“<sup>605</sup>

Deutlich erkennbar ist die *doppelte* Reflexivität dieser ‚Phänomenologie‘: Der Bezug auf den ‚Gehalt‘ – der Bezug auf das ‚Wie‘ *dieses* ‚Bezugs‘ – der Bezug auf das ‚Wie‘ des ‚Vollzugs‘ *dieses* ‚Wie‘ des ‚Bezugs‘.<sup>606</sup> Das ‚Formale‘ der ‚formalen Anzeige‘ nimmt nur die Hinsicht auf, dass „[d]as Formale [...] etwas Bezugsmäßiges [ist]“<sup>607</sup>, aber zugleich so, dass der „Bezugssinn“ eines Phänomens „in der Schweben gehalten wird.“<sup>608</sup>

Anstatt meine Hinsicht zu einer Eigenschaft des Gegenstandes gerinnen und so meinen Bezug darauf implizit werden zu lassen, bleibt mein Bezug – genauer: eine bestimmte Hinsicht der *Möglichkeit*<sup>609</sup> meines Bezugs – explizit *mitgegeben*.<sup>610</sup> Weil diese Leistung eine insgesamt *nachträgliche* Hinsichtnahme auf ein immer schon (von Heidegger) vorausgesetztes ‚Erleben‘ ist, fordert Heidegger seine Hörer und seine Leser auf, ihren eigenen, ganz subjektiven, aber eben vollen Lebensvollzug vorzusetzen.<sup>611</sup> Wie in einer Art methodischer ‚Monadologie‘ etabliert damit jeder Hörer und jeder Leser *von ihm aus* eine ganz *ihm eigene Immanenz*, so aber, dass jeder dieser Immanenzen z. B. *gemeinsam* ist, ein ‚In-der-Welt-sein‘ zu sein und dieses Moment der Entfaltung der radikal subjektiven Welt als ‚Dasein‘ explizieren kann: meine eigene Immanenz, hinsichtlich dessen, *dass sie durch mich und ich in ihr, da‘ bin*.<sup>612</sup> Weitet man diese Strategie aus, findet man also Erlebnisse, die jeder überhaupt

---

<sup>605</sup> GA 60, S. 63.

<sup>606</sup> Vgl. zum ‚Vollzugssinn‘ Cimino, Begriff und Vollzug, S. 218: „Der Vollzugssinn ist [...] die Art und Weise, wie sich das Sich-Beziehen auf ein intentionales Erfahrungskorrelat vollzieht.“ – Vgl. Kisiel, Die formale Anzeige, S. 27-28.

<sup>607</sup> GA 60, S. 63.

<sup>608</sup> GA 60, S. 64. – Vgl. S. 64: „Die Notwendigkeit dieser Vorsichtsmaßregel ergibt sich aus der abfallenden Tendenz der faktischen Lebenserfahrung, die stets ins Objektmäßige abzugleiten droht [...]“.

<sup>609</sup> Vgl. Cimino, Begriff und Vollzug, S. 221.

<sup>610</sup> Vgl. Cimino, Phänomenologie und Vollzug, S. 187: „Heidegger geht es darum, für die Selbstartikulation seiner performativen Phänomenologie eine Sprache und Begrifflichkeit auszuarbeiten, die es ermöglicht, sich denjenigen Vergegenständlichungs- und Selbstentfremdungstendenzen zu entziehen, die sich gerade in der Sprachlichkeit bekunden. Anders gesagt: Es handelt sich darum, eine philosophische Sprache auszuarbeiten, die dem Performativen gerecht werden kann.“ Mit dieser Einschätzung liegt Ciminis Analyse – ‚übersetzt‘ man den von ihm gebrauchten Begriff ‚Performativität‘ mit dem hier gebrauchten Begriff ‚Reflexivität‘ – ganz auf der Linie der hier vorgelegten Darstellung.

<sup>611</sup> Vgl. GA 26, S. 200-201: „Man [...] muß sich klar sein, daß wir in der Analytik uns nur dessen bemächtigen, was in jedem analytischen Ansatz schon zugrunde liegt als ursprüngliche Einheit und Ganzheit, als Synthesis, die wir zuvor nicht ausdrücklich vollzogen haben, sondern die gleichsam an und mit uns immer schon, sofern wir existieren, vollzogen ist.“

<sup>612</sup> Vgl. Cimino, Begriff und Vollzug, S. 238: „Die formal anzeigenden Begriffe weisen [...] einen wesentlichen Bezug zum Vollzugssinn [d. i. der Rückbezug, D.P.Z.] der jeweiligen Konkrektion auf, wobei sie [...] eine Voll-



teilen können muss (weil er sie in jedem Bezug immer schon vorausgesetzt hat) und formalisiert sie entsprechend in Begriffen, dann ergibt sich daraus der explizite Sinn der ‚formalen Anzeige‘: Der ‚formalanzeigende Begriff‘ ist ein Begriff, der sich nicht auf einen Gegenstand, sondern auf den Bezug zu einem Gegenstand bezieht, so aber, dass dieser Bezug gerade nicht zu einem weiteren Gegenstand gemacht wird – das wäre wieder die Verobjektivierung, z. B. in einer theoretischen Einstellung oder Regel, und führte wieder zu Reduktion/Regress –, sondern *dadurch* vom Hörer und Leser verstanden wird, dass er ihn *an sich selbst*, hinsichtlich der Immanenz der eigenen subjektiven vollen Lebenswelt und des eigenen durchschnittlichen und alltäglichen Lebensvollzugs, *expliziert*. ‚Formalanzeigende Begriffe‘ sind in diesem Sinne ‚Vollzugsbegriffe‘, Begriffe also, die in *Aufmerksamkeit auf das Wie* dessen, was man *tut*, wenn man sich auf etwas bezieht, explizierbar sind: „Der Bedeutungsgehalt dieser Begriffe meint und sagt nicht direkt das, worauf er sich bezieht, er gibt nur eine Anzeige, einen Hinweis darauf, daß der Verstehende von diesem Begriffszusammenhang aufgefordert ist, eine Verwandlung seiner selbst in das Dasein zu vollziehen.“<sup>613</sup> Ihr konstitutiver Mangel besteht darin, dass sie selbst keine ‚Sache‘ bezeichnen und auch die Relation nicht schon im Vorhinein zu einer festen ‚Einstellung‘ sedimentiert haben, sondern dass das, was sie (aber immer schon nur auf eine bestimmte Weise) nachträglich bezeichnen, das Erscheinen von Gegenständen und den Bezug auf dieselben (und das Erscheinen dieses Bezugs) allererst *ermöglicht* – aber nur so, dass die Begriffe seitens der Hörer bzw. Leser selbst für sich selbst nachvollzogen werden müssen.<sup>614</sup> – Damit etabliert Heidegger einen genuin reflexiven<sup>615</sup>, operational aufmerksamen ersten Ansatz zur Lösung seines Problems, wie ein ‚ursprüngliches Erleben‘ expliziert werden kann, ohne es durch verobjektivierende Geltungsvoraussetzungen auf eine bloß inhaltliche Generalisierung zu reduzieren.<sup>616</sup>

---

zugsaufgabe [!] für den Leser beziehungsweise Hörer sind, der aufgefordert wird, den formal anzeigend ausgedrückten Vollzugssinn in der Ersten-Person-Perspektive, das heißt in der Perspektive seiner eigenen Konkretion, (nach)zuvollziehen.“

<sup>613</sup> GA 29/30, S. 430. – Daran knüpft sich eine Mahnung, die an die vielen Heidegger-Forscher gerichtet zu sein scheint, die fortlaufend versuchen, Heidegger psychologisch oder anthropologisch auszulegen: „Sofern man aber diese Begriffe anzeigenfrei nimmt wie einen wissenschaftlichen Begriff in der vulgären Auffassung des Verstandes, wird die Fragestellung der Philosophie in jedem einzelnen Begriff irregeleitet.“ (ebd.)

<sup>614</sup> Vgl. GA 59, S. 75: „*Ursprünglich ist ein Vollzug, wenn er seinem Sinne nach als Vollzug eines genuin selbstweltlich zum mindesten mitgerichteten Bezugs immer aktuelle Erneuerung in einem selbstweltlichen Dasein fordert, so zwar, daß diese Erneuerung und die in ihr liegende Erneuerungsnotwendigkeit (Forderung) selbstweltliche Existenz mitausmacht.*“ Ein formal anzeigender Vollzugsbegriff fordert den *Nachvollzug* und zwar deswegen, weil seine Explikation das expliziert, was immer schon – auch noch in diesem Explikationsvollzug – *mitgegeben* ist. Er hat außerhalb dieses Nachvollzugs keinen Sinn, kann also nur verstanden werden, indem man *nach-macht*, was Heidegger – an seinem eigenen Vollzug – *vor-macht*.

<sup>615</sup> Vgl. Cimino, Phänomenologie und Vollzug, S. 187-188: „Aus Heideggers Sicht ist [...] die Frage nach der philosophischen Begriffsbildung restlos [!] in der Frage nach dem Wesen der Philosophie enthalten, nämlich in der prinzipiellen und performativen Dynamik der Selbstbezüglichkeit, durch die sich die Philosophie als solche auszeichnet.“

<sup>616</sup> Vgl. Cimino, Phänomenologie und Vollzug, S. 204: „Die prohibitive Funktion der formal anzeigenden Begriffe ermöglicht es [...], jede präjudizierende *Vorher*-Bestimmung des zu interpretierenden Phänomens zu suspendieren. [...] Das Prohibitive steht folglich mit der phänomenologischen Epoché und mit der phänomeno-

Zurück zur Vorlesung von 1919: In der kritischen Rückschau auf das ‚Frageerlebnis‘, dessen Explikation zuallererst den Umschlag vom reduktiven zum reflexiven Sich-Verhalten-zu ermöglicht hat und im Vergleich mit der – zunächst auf der Basis dieser grundsätzlichen Reflexivität ermöglichten – Analyse des ‚Umwelterlebnisses‘ ergibt sich schließlich ein entscheidender Unterschied zwischen den beiden ‚Erlebnissen‘: Das ‚Frageerlebnis‘, so Heidegger, „ergab sich uns seinem Gehalt nach aus dem Verfolg der Annahme eines einzigen und ausschließlichen Sachzusammenhangs als existentem (Verabsolutierung der Sachartigkeit).“<sup>617</sup> Die Aporie wurde ja zunächst nur dadurch überwunden, dass die reflexive Inkonsistenz der Verabsolutierung des Sachzusammenhangs zurückgewiesen wurde: „[W]enn es nur Sachen gibt? Dann gibt es überhaupt keine Sachen; es gibt nicht einmal *nichts*, weil es bei einer Allherrschaft der Sachsphäre auch kein ‚es gibt‘ gibt. Gibt es das ‚es gibt‘?“<sup>618</sup> – Und: „Schon in dem Frage-ansatz ‚Gibt es ...?‘ gibt es etwas.“<sup>619</sup> Damit ist aber die Position des Fragenden eine reine Sprechposition, sie kann – so wurde weiter oben bereits gesagt – von jedem eingenommen werden: Die Frage ‚Gibt es ...?‘ kann jeder stellen. Reflexivität erscheint nur als Reflexionsform, als bloß formale Reflexivität. Die logische Position stellt sich dar als bloßes ‚Dass‘, das zwar irreduzibel ist, aber hinsichtlich der *thematischen Ebene der Frage* immer noch nur die Ebene der Sachen, die Ebene des Gegebenen betrifft. Im ‚Frageerlebnis‘ „finde ich mich selbst nicht vor. [...] Das Welthafte ist hier ausgelöscht, fassen wir jedes mögliche Umweltliche als Etwas überhaupt. [...] Es liegt im Sinne des Etwas überhaupt, daß *ich nicht* in der Fest-stellung seiner als solchen mitschwingt [...]. Das Ich, das fest-stellt, bin *ich* gar nicht mehr. Das Feststellen als Erlebnis [!] ist nur noch ein Rudiment von Er-leben; es ist ein Ent-leben.“<sup>620</sup> Im ‚Frageerlebnis‘ kann die logische Position nur als ‚leere‘, von jedem einnehmbare Position thematisch werden, denn die gesamte Aufmerksamkeit liegt auf dem, was da erscheint: „Im theoretischen Verhalten bin ich gerichtet auf etwas, aber *ich* lebe nicht (als historisches Ich) auf dieses oder jenes Welthafte zu.“<sup>621</sup> – Erst in der Analyse des ‚Umwelterlebnisses‘ wird die Reflexivität des theoretischen Ich zur Reflexivität des ‚lebendigen‘ Ich gewendet und letzteres dadurch als ‚ursprünglicher‘ und entsprechend ersteres als ‚abgeleitet‘ aufgewiesen: „Das Umwelterleben ist keine Zufälligkeit, sondern liegt im Wesen des Lebens an und für sich; theoretisch dagegen sind wir nur in Ausnahmefällen eingestellt.“<sup>622</sup> Das ist die Auslegung der Reflexivitätsstruktur *an* der Reflexionsstruktur, der Rückbezug des Worübers nicht nur auf das (schon irgendwie feststehende) Worin eines ‚Ich‘ oder ‚Dass‘, sondern auf das ‚Von-wo-her‘ des Sich-Verhaltens und

---

logischen Destruktion in direktem Zusammenhang, insofern es die Voraussetzung für die Freiheit des Vollzugsmäßigen ist.“ – Das ist wieder Zurückweisung impliziter Geltungs- und zugleich Explikation impliziter Verstehensvoraussetzungen, das Merkmal nicht-dogmatischer Philosophie.

<sup>617</sup> GA 56/57, S. 70.

<sup>618</sup> GA 56/57, S. 62.

<sup>619</sup> GA 56/57, S. 63.

<sup>620</sup> GA 56/57, S. 73-74.

<sup>621</sup> GA 56/57, S. 74.

<sup>622</sup> GA 56/57, S. 88. – Vgl. auch S. 116.

Sich-Verhalten-Könnens. Das ‚Ich‘ der theoretischen Einstellung, die bloß formale logische Position des (immer schon) Sich-Verhalten-*Habens*, wird zum Sich-Verhalten-Können des ‚Lebens‘, das sich selbst *als* Sich-Verhalten-Können, als ‚Leben‘ auslegt.<sup>623</sup> Entsprechend ist das ‚Ich‘ eben auch nur *eine* mögliche Selbst-Auslegung des Lebens, die zudem die Neigung besitzt, zu einer Sache zu sedimentieren – und zugleich den abstrakten Gegenstandsbezug auf ein ‚Etwas überhaupt‘, als ebenso abstraktes Konzept des ‚Dass‘ des Gegenstandes, als grundlegende Perspektive misszuverstehen.<sup>624</sup> Dagegen ist das ‚Leben‘ in sich selbst reflexiv: Das „Umwelterleben ... liegt im Wesen des Lebens an und für sich“, das „Umweltliche hat seine genuine Sichselbstaussweisung in sich selbst.“<sup>625</sup> Damit ist eine erste reflexive Explikation des Problems eines ‚ursprünglichen Erlebens‘ gefunden: „[I]m Umwelterleben liegt überhaupt keine *theoretische Setzung*. Das ‚es weltet‘ wird nicht theoretisch festgestellt, sondern ‚als weltend‘ erlebt.“<sup>626</sup>

### *Formalanzeigende Philosophie (1921/22)*

Dieser Ansatz wird nun in den folgenden Vorlesungen weiter entfaltet, auch anhand von Lektüren historischer philosophischer Positionen, unter denen der Lektüre von Aristoteles für Heidegger eine entscheidende Bedeutung zukommt. Bei Aristoteles findet er den Vollzug als zeigenden, *deiktischen* Charakter der griechischen philosophischen Begriffe wieder, der zum Vorbild wird für die eigene Begriffsbildung.<sup>627</sup> Das Besondere von vielen dieser Begriffe ist ja, dass sie nicht – wie in der Gegenwart – aus einem bereits vorhandenem Pool an phi-

<sup>623</sup> Der Schritt vom ‚ursprünglichen‘ zum ‚theoretischen Erleben‘ ist mithin sehr klein, vgl. GA 56/57, S. 88-89: „[G]egebenes Umweltliches ist bereits theoretisch angetastetes, es ist schon von mir, dem historischen Ich, abgedrängt, das ‚es weltet‘ ist bereits nicht mehr primär. ‚Gegeben‘ ist bereits eine leise, noch unscheinbare, aber doch echte theoretische Reflexion darüber.“ – Diese Destruktion des Begriffs der ‚Gegebenheit‘ ist vor allem der Auseinandersetzung mit Lask geschuldet, vgl. S. 88.

<sup>624</sup> Vgl. GA 56/57, S. 88: „Die tief eingefressene Verranntheit ins Theoretische ist allerdings noch ein großes Hindernis, den Herrschaftsbereich des umweltlichen Erlebens echt zu überschauen.“ Und S. 91: „‚Realität‘ hat ihren Sinn in der Sphäre der Dinghaftigkeit, die selbst bereits eine theoretische, aus dem Umweltlichen herausgerückte darstellt. [...] Es besteht also der Wesenssatz: Alles, was real ist, kann welten; nicht alles, was weltet, braucht real zu sein.“ Das ‚Weltende‘ übersteigt konstitutiv das ‚Reale‘, weil letzteres eben nur eine mögliche Hinsicht auf ersteres ist.

<sup>625</sup> GA 56/57, S. 91.

<sup>626</sup> GA 56/57, S. 93-94. – Vgl. S. 117: „Das bemächtigende, sich selbst mitnehmende Erleben des Erlebens ist die verstehende, die *hermeneutische Intuition*, originäre phänomenologische Rück- und Vorgriffs-bildung, aus der jede theoretisch-objektivierende, ja transzendente Setzung herausfällt [!]. Allgemeinheit der Wortbedeutungen besagt primär etwas Originäres: Welthaftigkeit des erlebten Erlebens.“

<sup>627</sup> Vgl. zu Heideggers Aristoteles-Bezug die Beiträge von Bogdan Minca und Franco Volpi in Günther, Hans-Christian/Rengakos, Antonios (Hgg.): *Heidegger und die Antike*, München 2006; die Beiträge von Thomas Buchheim, Rudolf Bernet, Walter Brogan und Franco Volpi in Steinmann, Michael: *Heidegger und die Griechen*, Frankfurt a. M. 2007; den Sammelband von Denker, Alfred/Figal, Günter (Hgg.): *Heidegger und Aristoteles* (Heidegger-Jahrbuch 3), Freiburg/München 2007; Figal, Günter: *Heidegger als Aristoteliker* in: Ders.: *Zu Heidegger. Antworten und Fragen*, Frankfurt a. M. 2009, S. 55-81. – Auch auf Heideggers Bezug zu Aristoteles gehe ich hier nur im gegebenen Rahmen der Analyse reflexiver Figurationen ein und verweise ansonsten auf die umfangreiche Forschung zu diesem Thema.

losophischen Begriffen geschöpft, sondern aus analogischer Übertragung alltäglicher und konkreter Verhältnisse gewonnen werden.<sup>628</sup> Entsprechend sind die Vorlesungen ab 1921 vor allem Aristoteles (bzw. einer von Aristoteles' Begrifflichkeit geprägten philosophischen Explikation) gewidmet, wobei allerdings die erste Vorlesung aus dem Wintersemester 1921/22, die den Titel *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* trägt, viel mehr noch ihrem Untertitel *Einführung in die phänomenologische Forschung* entspricht.<sup>629</sup> – Sie schließt nahtlos an die Explikation der Philosophie als ‚Phänomenologie‘ des eigenen ‚Erlebens‘ an, die Heidegger von 1919 an entwickelt hat, nun aber erweitert um den Bereich der (Wieder-)Aneignung der philosophischen Tradition, d. h. noch der ‚Philosophie‘ selbst: „Philosophie ist historisches (d. h. vollzugsgeschichtlich verstehendes) Erkennen des faktischen Lebens.“<sup>630</sup> Die Strategie der formalen Anzeige, die noch ein Jahr zuvor vor allem eine bestimmte Art und Weise der phänomenologischen Explikation des ‚Lebensvollzugs‘ charakterisiert, wird zu einer umgreifenden Auslegungs- und Lektürehinsicht ausgeweitet.<sup>631</sup>

<sup>628</sup> Vgl. Ackrill, John L.: *Aristoteles. Eine Einführung in sein Philosophieren*, Berlin/New York 1985, S. 21-22; Höffe, Otfried: *Aristoteles*, München <sup>3</sup>2006, S. 25.

<sup>629</sup> Um 1922 spielt Heidegger mit dem Gedanken, ein Aristoteles-Buch zu schreiben; der 1989 von Hans-Ulrich Lessing wiederentdeckte *Natorp-Bericht* aus demselben Jahr deutet in drei kurzen Ansätzen die geplanten Analysen an; die Vorlesung aus dem Sommersemester 1922 mit dem Titel *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik* führen diese Analysen ausführlicher aus, vgl. Figal, Heidegger als Aristoteliker, S. 57.

<sup>630</sup> GA 61, S. 2.

<sup>631</sup> Vgl. GA 61, S. 42: „Ein Sprachgebrauch kommt aus einer Geschichte uns zu und ist je einmal aus einer bestimmten Erfahrung erwachsen. Die Geschichte kann in Vergessenheit geraten, die ausdrucksmäßige Tradition kann abreißen. Im Eingeleiten in einen Sprachgebrauch liegt ein [...] Ergreifen der ‚Tradition‘, und zwar der ganz besonderen, vollzugsgeschichtlichen; zugleich aber auch die Möglichkeit der Entgleisung.“ Vgl. S. 67: „Im formalen Sinn von Philosophie und Verhalten zu ihr liegt es allerdings schon, daß sie in einem eminenten [...] Sinne polemisch ist [...], sofern die ausbildende Aneignung der konkreten Vollzugssituation des Philosophierens sich in der Weise einer *Destruktion* vollzieht [Hervorh. v. mir, D.P.Z.].“ – Vgl. noch acht Jahre später, GA 29/30, S. 428-430: „Der ganze Zusammenhang zwischen eigentlicher und uneigentlicher Existenz, Augenblick und Augenblickslosigkeit, ist nicht ein Vorhandenes, was im Menschen passiert,“ – d. h. hier immer noch: die *Nivellierung* des eigenen reflexiven Bezugs auf den bloß ‚alltäglichen‘ Umgang – „sondern ein solcher des Daseins. Die ihn aufbrechenden *Begriffe* sind nur dann verstehbar, wenn sie nicht als Bedeutungen von Beschaffenheiten und Ausstattungen eines Vorhandenen genommen werden, sondern als *Anzeigen* dafür, daß das Verstehen erst den vulgären Auffassungen des Seienden sich entwinden und eigens sich in das Da-sein in ihm [!] verwandeln muß. [...] Weil die Begriffe [...] immer nur diesen Anspruch [!] solcher Verwandlung ansprechen lassen, aber nie selbst die Verwandlung verursachen können, sind sie anzeigend. [...] Weil sie bei dieser Anzeige zwar ihrem Wesen nach je in eine Konkretion des einzelnen Daseins im Menschen hineinzeigen, diese aber nie in ihrem Gehalt schon mitbringen, sind sie formal anzeigend.“ (428-429) Und nun, mit Bezug auf die Frage, wie man der Nivellierung „wenigstens relativ entgegen“ kann: „Dazu ist eine Besinnung auf den durchgängigen Charakter der philosophischen Begriffe notwendig, daß sie alle formal anzeigend sind. [...] Der Bedeutungsgehalt dieser Begriffe meint und sagt nicht direkt das, worauf er sich bezieht, er gibt nur [...] einen Hinweis darauf, daß der Verstehende [d. i. der Leser oder Hörer, D.P.Z.] [...] aufgefordert ist, eine Verwandlung seiner selbst in das Dasein zu vollziehen.“ (430) – Die formalanzeigende Wiederaneignung der Tradition vollzieht sich also als expliziter *Nachvollzug* der in philosophischen Begriffen gegebenen reflexiven Vollzüge und Zusammenhänge und damit zugleich als *Destruktion* der vermeintlich gegebenen Sachbezüge, die in Wirklichkeit reflexive, anzueignende Bezüge sind. – Vgl. dazu auch GA 26, S. 200-201: „Man [...] muß sich klar sein, daß wir in der Analytik uns nur dessen bemächtigen, was in jedem analytischen Ansatz schon

„Die Geschichte der Philosophie kommt für eine Gegenwart jeweils so zu Gesicht und jeweils soweit zu Verständnis und jeweils so stark zur Aneignung und aufgrund davon jeweils so entscheidend zur Kritik, als die Philosophie, für die und in der die Geschichte da ist und in der lebend jemand sich zur Geschichte verhält, Philosophie *ist*, und das heißt, 1. im Fragen, und zwar im grundsätzlichen, steht; 2. im konkreten Antwortsuchen: Forschung. D. h.: entscheidend ist radikale und klare Ausbildung der hermeneutischen Situation als die Zeitigung der philosophischen Problematik selbst.“<sup>632</sup>

Die historischen philosophischen Positionen stehen also in einem Aneignungszusammenhang mit der formalanzeigenden Explikation; letztere legt erstere nicht als historische Positionen aus, sondern sie eignet sie sich – gemäß ihrer „radikale[n] und klare[n] Ausbildung der [eigenen] hermeneutischen Situation“ an und verwirklicht sie dadurch erst *als* Philosophie. Sofern der Rückbezug auf den Vollzugssinn auf die Verhältnisse der Begriffe zueinander einerseits und auf den Ausdruck eines Vollzugs in diesen Begriffen andererseits geht, wurde hier bereits die formale Anzeige als operational aufmerksamer Ansatz bezeichnet, der nun explizit in eine solche Lektüre überführt wird. Um aber eine solche Haltung zu gewinnen, stellt Heidegger wieder die Frage nach der Philosophie: „Ein konkret bestimmtes philosophisches Forschungsproblem wird, wenn es echt ist, in seiner Zielrichtung auf das Ende zulaufen, das die Philosophie als solche für sich festgemacht haben muß. *Was ist Philosophie?*“<sup>633</sup> Erst wenn die eigene hermeneutische Situation geklärt ist, ergibt sich die Explikation der Tradition als eine *nachvollziehende* und nicht bloß doxographische Aneignung. Es gilt also, einen formal anzeigenden Begriff von Philosophie zu gewinnen, so also, dass sich Philosophie selbst aus der Selbstausslegung des Daseins als ‚Dasein‘ heraus verstehen lässt. Damit ist nun aber auf der operativen Ebene ein reflexives Phänomen aufgeworfen, das exakt die Reflexionsstruktur von Heideggers Philosophie betrifft, die sich selbst als ‚Philosophie‘ auslegt, welche vom ‚Dasein‘ her als solche entworfen wird: Der Logos setzt sein eigenes ‚Von-wo-her‘ bzw. ‚Von-wo-aus‘, setzt also Reflexivität an den Anfang. Wie die *Prolegomena* und der erste Band (in Kapitelabschnitt 6.3) deutlich gemacht haben, kann sich eine solche Reflexivität entweder als *dogmatischer Exzess* ergeben – wenn ein ontologisch (oder quasi-ontologisch) verstandenes ‚Von-wo-aus‘ gesetzt wird und er damit zugleich alle anderen Möglichkeiten der Auslegung ausschließt bzw. abwertet – oder aber als *poietischer Prozess* – wenn ein logisch verstandenes ‚Von-wo-her‘, als Möglichkeit-zu oder Freiheit-zu jedem beliebigen Inhalt gesetzt wird. – Sofern aber das ‚Ursprüngliche‘ hier – im Versuch, das ‚ursprüngliche Erleben‘ einzuholen – als ‚Dasein‘ verstanden ist, das sich selbst hinsichtlich seines ‚eigentlichen Lebensvollzugs‘ auslegt, ist es exakt dieser Begriff des ‚Daseins‘, dessen Auslegung das Changieren zwischen dogmatischem und poietischem Entwurf bestimmt. Mit dieser Amphibolie problematisch verbunden ist außerdem die deutliche Gegenspannung, die Heidegger gegen reduktionistische Positionen einsetzt, die denklogische Differenzierung, die sich gegen die seinslogische Nivellierung, das ‚Verfallen an die Welt‘

---

zugrunde liegt als ursprüngliche Einheit und Ganzheit, als Synthesis, die wir zuvor nicht ausdrücklich vollzogen haben, sondern die gleichsam an und mit uns immer schon, sofern wir existieren, vollzogen ist.“

<sup>632</sup> GA 61, S. 3.

<sup>633</sup> GA 61, S. 12.

gleichsam stemmt. Sofern seinslogische Nivellierungen stets zur Entkoppelung von Inhaltlichem und Operativem führen und das Verständnis reflexiver Bezüge verunmöglichen, besteht in philosophischen Reflexionen der *Imperativ*, den Logos nicht zu reduktiven oder regressiven Formen gerinnen zu lassen, schon allein deswegen, um seine Begründbarkeit nicht zu gefährden. Hinsichtlich des poetischen Prozesses, der ja explizit eine Forderung, ein *Postulat* formuliert, d. h. ein *Sollen* an den Anfang setzt, (um) die Möglichkeiten zur Auslegung nicht auf (eine) dogmatisch festgelegte zu reduzieren, kann sich dieser Imperativ auch als Explikation einer *im Operativen des Logos verborgenen* Praxis, Bewegung (reflexive Verschiebung: Entfaltung, Auslegung, Werden) oder eben eines ‚ursprünglichen Wesens des Menschen‘ ergeben.<sup>634</sup> – Sobald nun Heidegger das ‚Dasein‘ auslegt als ein ‚Sich-auslegen-Können‘, als freien Entwurf, der sich selbst noch einmal als frei oder eben als unfrei und eingebunden in dogmatische Horizonte auslegen kann, etabliert er den poetischen Prozess, das Postulat ursprünglicher Reflexivität. Wird das ‚Dasein‘ aber von Heidegger ausgelegt in einem schon vorausgesetzten (im Sinne der vorliegenden Arbeit) ontologischen oder quasi-ontologischen Rahmen, dann gerinnt der poetische Prozess in dieser bestimmten Auslegung zu einer dogmatischen Ursprungsfigur, die alle anderen Auslegungsversuche immer wieder nur auf sie selbst zurückführt.<sup>635</sup> In der Selbstausslegung von Heideggers Philosophie als bloßer Modus eines (hinsichtlich dieser Philosophie) noch ‚ursprünglicheren‘ Daseins – eine Auslegung, die sich durchaus mit dem modernen Verständnis von Philosophie als einem möglichen Verhalten des Menschen trifft und zunächst völlig evident erscheint – ist es dementsprechend entscheidend: ob diese Auslegung ihr eigenes ‚Von-wo-her‘ als explizite Reflexivität begreift, d. h. in der Struktur von Reflexivität versucht, die jeweiligen Entfaltungen derselben zu denken – oder ob diese Auslegung ihr eigenes ‚Von-wo-her‘ zu einem ‚Von-wo-aus‘ gerinnen lässt und sich damit quasi-dogmatisch in denjenigen Bereich hineinsetzt, den sie doch selbst erst entfaltet (hat).<sup>636</sup> Dieses Problem wird im Weiteren im Auge zu behalten sein.

Zunächst gilt es aber, einen Begriff von ‚Philosophie‘ zu finden, in dem dieselbe nicht notorisch unter- oder überschätzt wird. Heidegger gibt eine ironische Charakterisierung der verschiedenen Weisen, Philosophie in ihrer Selbstdefinition zu viel oder zu wenig zuzumuten.

<sup>634</sup> Vgl. dazu den *Entwurf zu einer Komparatistik*, Kap. 6.3.3 und 6.3.4.

<sup>635</sup> Vgl. van Reijen, Willem: Heideggers ontologische Differenz. Der fremde Unterschied in uns und die Inständigkeit im Nichts, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 52 (2004), S. 519-539. – Entsprechend dieser Amphibolie – auf die weiter unten ausführlicher eingegangen wird – kann van Reijen in der von Heidegger angepeilten Struktur nur ein „selbstwidersprüchliche[s] Moment“ (519) erkennen, sofern angesprochen ist „etwas, das zugleich ‚außer‘ und ‚in‘ uns ist. Wir stehen auch noch ‚in‘ ihr.“ (ebd.) – Das ist die Wahrnehmung der Reflexivität des poetischen Prozesses als Widerspruch der dogmatischen Setzung: zugleich ‚innerhalb‘ und ‚außerhalb‘ zu stehen.

<sup>636</sup> Die Frage nach dem *Sinn des Seins des Daseins*, die Heidegger ganz aufmerksam vor allem in seiner Marburger Zeit bis zu *Sein und Zeit* und darüber hinaus in den Blick nehmen wird, thematisiert genau dieses Problem. Dasselbe Problem wird im weiteren Verlauf dazu führen, dass *Sein und Zeit* von Heidegger quasi als gescheitert betrachtet wird, als bloßes Fragment, das die Ergebnisse der Vorlesungen von 1919 bis 1926 in einen Gesamtentwurf zu bringen versucht. Dennoch ist es für ihn weiterhin – in der *Gesamtausgabe* steht es an zweiter Stelle – als die konziseste Einführung in die Explikation des sich selbst auslegenden ‚Daseins‘.

Aus der Sicht eines wissenschaftlichen Philosophieverständnisses<sup>637</sup> etwa sei „der Philosophie konkretes Zufassen anzuraten und energisch nahezulegen, von dem fruchtlosen Geschäft, zunächst eine [...] sichere Definition der Philosophie auszuklügeln, endlich Abstand zu nehmen.“ Heidegger kommentiert diese Auffassung lapidar damit, dass hier wohl Philosophie „mehr instinktmäßig“ angesetzt werde. Auf der anderen Seite steht ein eher emphatisches Verständnis: „Philosophie kann man nicht und darf man sogar nicht definieren, Philosophie kann man nur ‚erleben‘ (und jetzt ist die Geschichte aus).“<sup>638</sup> Im Unterschied zu diesen Unterschätzungen findet sich die Überschätzung der Philosophie in dem Versuch, eine „möglichst *allgemeine Definition*“<sup>639</sup> zu finden, die sich zugleich als „*strenge*“<sup>640</sup> Definition erweist. Sowohl Unter-, als auch Überschätzung ergeben sich also durch implizite Geltungsvoraussetzungen, die versuchen, jedes Philosophieverständnis an ihnen (bzw. an sich) zu orientieren: „Die Überschätzung täuscht logische Bestimmtheit, Strenge und Radikalismus echten Fragens vor, die Unterschätzung ‚erlebensmäßigen‘ Reichtum und ‚Tiefe‘ und echte Ursprünglichkeit der Grunderfahrungen.“<sup>641</sup> – Der Grund für dieses Verfehlen eines Begriffs von ‚Philosophie‘ liegt darin, „daß die der Philosophie zugehörige *Situation des Verstehens* nicht zugeeignet wird“, in der „Meinung, daß diese ohne weiteres da sei“, in der „Blindheit gegen die eigene geistige Situation“<sup>642</sup>. Damit ist zugleich das Programm formuliert, wie zu einem angemessenen Begriff von ‚Philosophie‘ gelangt werden kann: „Es bleibt nur der eine Weg: kalten Blickes und rücksichtslos *nachzusehen*; ‚nachsehen‘: Problem der Interpretation – *in der Philosophie sein*“ und zwar so, dass „die Philosophie selbst als solche uns angeht.“<sup>643</sup> Auch hier ist also „das eigentliche Fundament der Philosophie [...] das radikale existenzielle Ergreifen und die *Zeitigung der Fraglichkeit*; sich und das Leben und die entscheidenden Vollzüge in die Fraglichkeit zu stellen ist der Grundergriff aller und der radikalsten Erhellung.“<sup>644</sup>

Um einen formal anzeigenden Begriff von ‚Philosophie‘ zu gewinnen, wird erst einmal ein einfaches Verhältnis postuliert: „Philosophie ist intendiert als etwas, was wir ursprünglich aneignen, das Grundverhältnis zu ihr gewinnen wollen, in dem sie eigentlich da ist.“<sup>645</sup> Philosophie ist da – aber *in* einem „Grundverhältnis“, *zu* dem wir uns verhalten können. Sie wird genommen „als etwas, wozu ich mich ursprünglich verhalte, so zwar, daß ich das Ver-

<sup>637</sup> Vgl. GA 61, S. 46: „Der Ausdruck ‚wissenschaftliche Philosophie‘ ist ein Pleonasmus [...] und ein solcher, wo das ‚Zuviel‘ ‚wissenschaftlich‘ selbst zu wenig ist, d. h. es reicht dieses Prädikat gar nicht aus, um den Wissens- und Forschungs- und Methodencharakter der Philosophie zu bestimmen. ‚Reicht nicht aus‘ legt nahe: ‚ist ergänzungsbedürftig, man muß noch etwas anfügen‘; im gewöhnlichen Leben nennt man so etwas ‚pfuschen‘.“ Vgl. auch die diesbezügliche Zusammenfassung S. 47.

<sup>638</sup> GA 61, S. 14.

<sup>639</sup> Ebd.

<sup>640</sup> GA 61, S. 15.

<sup>641</sup> GA 61, S. 38.

<sup>642</sup> Ebd.

<sup>643</sup> GA 61, S. 39.

<sup>644</sup> GA 61, S. 35. – Vgl. ebd.: „Der so verstandene Skeptizismus ist Anfang, und er ist als echter Anfang auch das Ende der Philosophie.“

<sup>645</sup> GA 61, S. 41.

halten zum Gegenstand [also der ‚Philosophie‘] ansprechen kann als ‚philosophieren‘.<sup>646</sup> Die ‚Philosophie‘ erscheint also thematisch in einem Verhalten, das selbst als „philosophieren“ angesprochen werden kann – das ist zweifelsohne reflexiv und nimmt überdies die Problematik der ‚Urwissenschaft‘ aus der Vorlesung von 1919 wieder auf, nun aber so, dass der ‚Zirkel‘ als *konstitutive Nachträglichkeit* akzeptiert wird: ‚Philosophie‘ ist ein Sich-Verhalten des ‚Daseins‘ zu seinem Sich-Verhalten (thematisch) – Philosophie (nämlich Heideggers Logos) ist ein Sich-Verhalten zum Sich-Verhalten des ‚Daseins‘ zu seinem Sich-Verhalten (operativ).<sup>647</sup> – Aus diesem „Vorgriff“<sup>648</sup> ergibt sich folgerichtig die Explikation von „philosophieren“ als Vollzugsinn:<sup>649</sup> „Philosophie ist *ein Wie des Sichverhaltens*.“<sup>650</sup> Die Forderung, „Philosophie studieren“ muß ein wirkliches ‚Philosophieren‘ sein [...] besagt: Wozu ich mich verhalte, formal: der *Gegenstand wozu...*, ist ein solcher, daß er von seinem Charakter her *das Zu-ihm-sich-verhalten bestimmt*.“<sup>651</sup> Anstatt ‚Philosophie‘ zu einem bloß inhaltlichen Verständnis sedimentieren zu lassen, ist „[d]as Verhalten zu... [...] *eigentliches* gerade dann, wenn es ursprünglich und nur Verhalten ist [...]“.“<sup>652</sup> Mit dem Verhalten-zu ist nun wieder die zweistufige Rückwendung der formalen Anzeige möglich: (1) „Das Sichverhalten ist bestimmbar als Verhalten zu etwas; das Verhalten [...] ist faßbar [...] in Richtung auf den Bezug: *Bezugssinn*“<sup>653</sup> – (2) „Das Sichverhalten ist aber auch bestimmbar als ein Wie, [...] hinsichtlich der Weise, wie es vorgeht [...], als Vollzug, nach seinem *Vollzugssinn*.“<sup>654</sup> Der ‚Vollzugssinn‘ wird hier aber in einem erweiterten Verständnis gefasst: „Das aber weiterhin besonders so, wie der Vollzug als Vollzug [...] sich ‚zeitigt‘. Die Zeitigung ist zu interpretieren auf den *Zeitigungssinn* (Von da auf Faktizität, faktisches Leben und Existenz [...]).“<sup>655</sup> Die – im Verständnis der vorliegenden Arbeit – *logische* Explikation des ‚Vollzugs‘ (im Sinn der reflexiven Verschiebung, des Sich-auslegens) erhält einen latent *ontologischen* Sinn, der auch in der Bestimmung von ‚Philosophie‘ mitschwingt: Ihr ‚Vollzug‘ wird ausgelegt als ‚Zeitigung‘, d. h. im Rahmen der formal anzeigenden Analytik des ‚Daseins‘. – Für das formal angezeigte Verhalten-zu fehlt noch der ‚Gehaltssinn‘. Er wird bestimmt ausgehend von der Bestimmung „Philosophieren [...] ist *erkennendes Verhalten*“, so, dass „Erkennen [...] ein den Gegenstand ‚als‘ Gegenstand Erfassen und so erfassendes ihn Bestimmen“ ist, also ein „erfassende[s] Bestimmen“, das „sagt“, daß, was und wie der Gegenstand ist.“<sup>656</sup> Philosophie ist aber nicht irgendwie „erfassendes Bestimmen“, son-

<sup>646</sup> GA 61, S. 42.

<sup>647</sup> Erkennbar ist in dem operativen Verhältnis das zweite ‚seinem‘ doppeldeutig: Es kann sowohl das Sich-Verhalten des ‚Daseins‘, als auch das Sich-Verhalten des ersten, operativen Sich-Verhaltens sein – worin sich die bereits angesprochene Amphibolie zeigt.

<sup>648</sup> GA 61, S. 42.

<sup>649</sup> Vgl. GA 61, S. 47.

<sup>650</sup> GA 61, S. 50, mit Rückgriff auf Platons ‚periagogè‘ (Pol. 521c), die Hinsicht des Philosophen auf das ‚on‘ (Pol. 480a, vgl. 484b), und die ‚paideia‘ (Phaid. 61a).

<sup>651</sup> GA 61, S. 51.

<sup>652</sup> GA 61, S. 52.

<sup>653</sup> GA 61, S. 52-53.

<sup>654</sup> GA 61, S. 53.

<sup>655</sup> Ebd.

<sup>656</sup> GA 61, S. 54.



dern „erkennendes Verhalten von etwas, was in sich selbst Bestand hat und für anderes in Betracht kommen kann nur als *Prinzip*.“ Entsprechend muß – aus reflexiven Konsistenzgründen – auch die Definition von ‚Philosophie‘ „eine *prinzipielle Definition* sein.“<sup>657</sup> Die Hinsicht der Philosophie geht also nicht auf irgendwelche Bestimmungen, sondern auf das „Sein“: „[D]as Sein, der Seinssinn, ist das philosophisch Prinzipielle jedes Seienden [...]“. Entsprechend ergibt sich also: Philosophie ist „*erkennendes Verhalten zu Seiendem als Sein*.“<sup>658</sup> Philosophie muss ihren eigenen „Seinssinn“ explizieren, wobei Heidegger die Reflexivität ausdrücklich bemerkt: „Der Gegenstand von erkennendem Verhalten ist für dieses selbst in eigener Weise Prinzip.“<sup>659</sup> Und: „Beim Verstehen der Definition kommt es [für den Verstehenden, D.P.Z.] an auf das Haben (Verstehen) eines Verhaltens; und *wie* es auf das Haben des Verhaltens ankommt, sagt das Prinzip des Definitionsgehaltes.“<sup>660</sup> In dieser expliziten Reflexivität, die sich selbst in eine explizite Reflexivität stellt, ergibt sich also die „*prinzipielle formal anzeigende Definition der Philosophie*“ wie folgt: „*Philosophie ist prinzipiell erkennendes Verhalten zu Seiendem als Sein (Seinssinn), so zwar, daß es im Verhalten und für es auf das jeweilige Sein (Seinssinn) des Habens des Verhaltens entscheidend mit ankommt*.“<sup>661</sup> Philosophie verhält sich zu Seiendem hinsichtlich dessen, *wie* es prinzipiell ist – und sofern Philosophie selbst auf eine Weise prinzipiell ist, kommt es in diesem Verhalten immer mit auf das Haben dieses Verhaltens, in seinem „Seinssinn“, an – *in* diesem Verhalten *und für es*, in der Auslegung *seines eigenen Prinzips*.

Das Prinzip der Philosophie ist sie aber nun gerade nicht selbst, sondern dieser reflexive Rückbezug, den Heidegger als ‚Leben‘ oder ‚Dasein‘ auslegt. Die Weise, in der Philosophie *ist* (transitiv), bleibt eine wesentlich *methodische* – „phänomenologische“, „ontologisch[e]“ – Explikation des faktischen Lebens. ‚Explikation‘ ist hier doppeldeutig: Philosophie ist selbst eine mögliche konkrete Entfaltung des Lebens – und sie ist diesem Leben angemessene Auslegung desselben.<sup>662</sup> Die formal anzeigende Definition legt nur auseinander, was eigentlich

<sup>657</sup> GA 61, S. 57.

<sup>658</sup> GA 61, S. 58. – Das meint ‚Sein‘ wieder im *transitiven* Sinn, denn „es ist [...] nicht [ein] ‚Allgemeines‘, die oberste Gattung, was Seiendes als besondere Fälle unter sich hätte.“ (ebd.)

<sup>659</sup> GA 61, S. 59. Vgl. ebd. etwas ausführlicher: „Haben des Definitionsgegenstandes, gehalten, heißt erkennen (so haben im prinzipiellen Verstehen), daß, wofür und wie das Prinzip für das Es-Haben [!] Prinzip ist. [...] [I]hr Gehalt [einer prinzipiellen Definition] ist dann eigentlich gehabt, verstanden, wenn das Prinzip für das den-Gehalt-Haben und -Verstehen als Prinzip relevant ist.“ Das ist die konsistente Auslegung des poetischen Prozesses, den Heidegger hier selbst etabliert.

<sup>660</sup> GA 61, S. 60. Vgl. ebd.: Es „ist als entscheidend für das Haben des Gegenstandes (der Definition) angezeigt: das Sein des Habens, und zwar das Sein des Habens des erkennenden Verhaltens zum Seienden als Sein.“

<sup>661</sup> Ebd. – Vgl. ebd.: „Der Gegenstand der Philosophie, Seiendes als Sein, bestimmt von sich aus (Prinzipfunktion) das Verhalten mit.“

<sup>662</sup> Vgl. GA 61, S. 60-63: „Das erkennende Verhalten hat zu Seiendem als Sein eine prinzipielle Beziehung ganz originärer und radikaler Art [...] so, daß es sogar und gerade durch das Erfassen ‚ist‘, was es erfaßt, und erfaßt, was es ‚ist‘ [...]“. Aus der formalen Anzeige ergibt sich also für ihre „Aneignung eine eigene *konkrete Vollzugsaufgabe*“ (60-61), bei der es darauf ankommt, dass „das Verstehen der Definition ein der Definitionsidee selbst angemessenes“ (63) ist. – Heidegger geht im Folgenden einen Schritt weiter: Er stellt das „Sein [...] des Habens des Verhaltens“ zunächst fest in der Situation der Universität (vgl. S. 62-78) und kommt dann aber wieder beim ‚Leben‘ an: „Um was geht es an und bezüglich der Universität selbst? Es wurde gesagt, sie ist ein *Lebenszu-*

als ursprünglicher Vollzug gegeben ist: „[W]as in der Definitionsidee ausgeformt gesondert betont ist, ist in der vollziehenden Zeitigung ursprünglich ‚eins‘.“<sup>663</sup> Damit ist auch Heideggers in der vorliegenden Vorlesung gegebene Explikation nur ein möglicher Zugang zu dem in der Definition angezeigten Verhalten, denn „[d]ie Anzeige betont gerade, daß es offen bleiben soll, daß andere Lebenszusammenhänge den Zugang zur Philosophie und den Vollzug des Philosophierens zeitigen können.“<sup>664</sup> So stellt Heidegger mit Bezug auf Rickert fest: „Philosophie ist ein Grundwie des Lebens selbst, so daß sie es eigentlich je wieder-holt, aus dem Abfall zurücknimmt, welche Zurücknahme selbst, als radikales Forschen, Leben ist.“<sup>665</sup> Der Rahmen ist also ‚Leben‘ und nicht ‚Philosophie‘, sondern ‚Philosophie‘ zeigt nur die Weise an, in der das ‚Leben‘ *sich selbst* in seinem Grundvollzug begreift: „Im Aufriß der Sinnstruktur des Ausdrucks ‚Leben‘ gehen wir aus vom Verbum ‚leben‘.“<sup>666</sup> Dieser Vollzug kann u. a. verstanden werden als „etwas, das in sich selbst trägt und *ist* seine Möglichkeiten, es selbst als Möglichkeit“<sup>667</sup> so dass sich schließlich ergibt: „Leben = Dasein, in und durch Leben ‚*Sein*‘.“<sup>668</sup> – Die Aufgabe der Philosophie, als *ein* Modus der Möglichkeit des ‚Lebens‘ bzw. ‚Daseins‘, sich selbst zu ergreifen, ist es entsprechend, dasselbe vermittelt formal anzeigender Begriffe zu explizieren: „Die Kategorien [...] sind in ursprünglicher Weise *im Leben selbst am Leben*; am Leben, daran Leben zu ‚bilden‘. Sie haben ihre eigene Zugangsweise [...] die gerade die ausgezeichnete ist, in der das *Leben zu sich selbst kommt*.“<sup>669</sup> Damit ist der Ansatz zur *Daseinsanalyse* als einer reflexiven Analyse der Immanenz von ‚Dasein‘ und ‚In-der-Welt-sein‘ gegeben, die Heidegger bis *Sein und Zeit* weiter entfalten wird.<sup>670</sup>

### *Das Verfallen an die Welt*

In dieser Bewegung des Sich-Entwerfens von ‚Leben‘ bzw. ‚Dasein‘ entdeckt Heidegger nun eine grundlegende Asymmetrie, die er am deutlichsten in einem Bericht an Paul Natorp von

---

*sammenhang*, etwas, worin gelebt wird. [...] Wir leben sie so, wie wir selbst sind, aus und in unserem *faktischen Dasein*.“ (76) Damit ist der eigentliche Rahmen gegeben.

<sup>663</sup> GA 61, S. 62.

<sup>664</sup> GA 61, S. 67.

<sup>665</sup> GA 61, S. 80.

<sup>666</sup> GA 61, S. 82.

<sup>667</sup> GA 61, S. 84.

<sup>668</sup> GA 61, S. 85.

<sup>669</sup> GA 61, S. 88. – Vgl. noch etwas expliziter S. 168-169: „Wenn [...] der Mensch [!] als auf seinen Seinssinn zu befragender Gegenstand, dann [...] [ist] [p]hilosophische Forschung [...] nur [!] eigentlich und [...] darin ganz faktisch, daß sie selbst in ihrem Vollzug die spezifische Existenz des konkreten forschend-fragenden Seins ausbildet.“

<sup>670</sup> Vgl. GA 61, S. 90-91 zum Zusammenhang von ‚Bedeutsamkeit‘ und ‚Sorge‘: „Leben, im verbalen Sinne genommen, ist nach seinem *Bezugssinn* zu interpretieren als *Sorgen* [...]. Worauf und warum das Sorgen ist, *woran* es sich hält, ist zu bestimmen als *Bedeutsamkeit*. Bedeutsamkeit ist eine kategoriale Determination von Welt; die Gegenstände einer Welt [...] sind gelebt im Charakter der Bedeutsamkeit. [...] Die Gegenstände begegnen, und das Sorgen ist ein Erfahren der Gegenstände in ihrer jeweiligen Begegnung.“ Vgl. den gesamten zweiten Teil der Vorlesung S. 89-155.

1922 entwickelt.<sup>671</sup> Gesagt wurde bereits: Das sich selbst auslegende ‚Leben‘ bzw. ‚Dasein‘ hat die Neigung, seine eigene Auslegung zu einer bloßen Sachspähre sedimentieren zu lassen und so seinen eigenen reflexiven Bezug auf einen bloß abstrakten theoretischen Bezug zu nivellieren. Diese Sedimentierung und Nivellierung ist keine von ‚außen‘ auferlegte, sondern ist *in der Bewegung des Sich-Entwerfens selbst angelegt*. Das wird in zwei Perspektiven entwickelt: In einer Perspektive, die die philosophische Tradition als „radikale[n] Vollzug des Historischen der Faktizität des Lebens“<sup>672</sup> in den Blick nimmt und in einer anderen Perspektive, die sich mit der Selbstausslegung des ‚Daseins‘ auseinandersetzt – so aber, dass die erste in die zweite gleichsam eingelassen ist. – Aus der ersten Perspektive ist die „Auslegung, als [die] [...] verstehend[e] Aneignung des Vergangenen, [...] immer solche einer lebendigen Gegenwart.“<sup>673</sup> Anstatt in die Texte der philosophischen Tradition etwas „hinein[zu]deuten, nur ohne Orientierung und mit begrifflichen Mitteln disparatester und unkontrollierbarer Herkunft“<sup>674</sup> – in der Begrifflichkeit der Reflexivitätsanalyse: implizite Geltungsvoraussetzungen – soll die philosophische Tradition, wie in der Vorlesung von 1921/22, vermittels formal anzeigender Begrifflichkeit nachvollzogen und so (wieder-) angeeignet werden: „Vergangenheit öffnet sich nur nach Maßgabe der Entschlossenheit und Kraft des Aufschließenkönnens, über die seine Gegenwart verfügt.“<sup>675</sup> Verfügt diese Gegenwart nur über bereits absolut gesetzte Vorstellungen davon, was Philosophie ‚eigentlich‘ sei, dann wird die Vergangenheit eben auch nur auf diese Weise erscheinen. Entsprechend muss jede Zeit ihren eigenen Sinn „[p]hilosophische[r] Forschung“ entwickeln und kann ihn sich nicht „von einer anderen erborgen“<sup>676</sup>, wenn sie sich ihre *eigene* Vergangenheit neu anzueignen versuchen will. Daraus ergibt sich die Programmatik von Heideggers Lektüre-hinsicht auf die philosophische Tradition (den Rahmen bilden ja immer noch Überlegungen zu Aristoteles): „So bekümmerte Aneignung der Geschichte besagt [...]: radikal verstehen, was jeweilen eine bestimmte vergangene philosophische Forschung in *ihrer* Situation und *für* diese in ihre Grundbekümmernis stellte; *verstehen*, das heißt [...] das Verstandene im Sinne der eigensten Situation und für diese ursprünglich *wiederholen*.“<sup>677</sup> Welche „je erreicht[e] und konkret ausgebildet[e] Frageursprünglichkeit“ das im Falle Heideggers ist, expliziert nun die zweite Perspektive: „Der Gegenstand der philosophischen Forschung ist das *menschliche Dasein* als von ihr befragt [!] auf einen Seinscharakter.“<sup>678</sup> Das „philosophisch[e] Frage[n]“ ist dabei „zu verstehen als das explizite Ergreifen einer

<sup>671</sup> Vgl. Heidegger, Martin: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät (1922), in: GA 62, S. 343–399.

<sup>672</sup> GA 61, S. 111.

<sup>673</sup> GA 62, S. 347.

<sup>674</sup> GA 62, S. 348.

<sup>675</sup> GA 62, S. 347.

<sup>676</sup> GA 62, S. 348.

<sup>677</sup> GA 62, S. 350.

<sup>678</sup> GA 62, S. 348. – Hervorzuheben ist: Das ‚menschliche Dasein‘ wird *von der philosophischen Forschung* genommen als *von ihr befragt* – worin die formal anzeigende Definition der Philosophie mit anklingt, vgl. auch die anschließenden Sätze.

Grundbewegtheit des faktischen Lebens selbst, das in *der* Weise ist, daß es in der konkreten Zeitigung [!] seines Seins um sein Sein besorgt ist, und das auch dort, wo es sich aus dem Wege geht.<sup>679</sup> Dieses ‚Sich-aus-dem-Wege-gehen‘, ‚Sich-verfehlen‘ ergibt sich also aus demselben grundlegenden Verhältnis wie das ‚Sich-treffen‘: „Der Grundsinn der faktischen Lebensbewegtheit ist das *Sorgen* (curare).“<sup>680</sup> Das ‚Sorgen‘ ist, strukturell, ein „Aussein auf etwas“, so aber, dass „[d]as Worauf der Sorge [...] das Womit des Umgangs“ ist. Entsprechend ist die „Welt [...] da als schon immer irgendwie [!] *in Sorge genommene* (gestellte)“<sup>681</sup> – sobald ich mich auf ‚Welt‘ beziehe, gehe ich immer mit irgendetwas um. Diese „Bewegtheit des *Besorgens*“<sup>682</sup> bricht sich nun in „mannigfaltige Weisen des Vollzugs und des Bezogenseins auf das Womit des Umgangs.“ Der Gehaltssinn des Verhaltens-zu impliziert immer schon auch einen Bezugssinn, z. B. „Hantieren an, Bereitstellen von, Herstellen von, Sicherstellen durch“ usw. Das „Womit des verrichtenden Umgangs steht dabei jeweils in einer bestimmten Bekanntheit und Vertrautheit.“ Der Bezug auf das, womit wir umgehen, ist uns als dieser Bezug vertraut; zugleich hat aber „[d]er sorgende Umgang [...] sein Womit immer in einer bestimmten Sicht“, die Heidegger hier „Umsicht“ nennt. Der „Umgang“ verfestigt sich also zu einer Umsicht, einem Thematischwerden des Bezugssinns, so dass durch seine Befestigung die Möglichkeiten der Sorge gesteigert werden: „Das Sorgen ist sich umsehen, als umsichtiges zugleich besorgt um die Umsichtsbildung, um Sicherung und Steigerung der Vertrautheit mit dem Umgangsgegenstand.“ In dieser fortlaufenden „Sicherung und Steigerung“ hat nun „[d]er sorgende Umgang [...] auf Grund einer ursprünglichen Bewegtheitstendenz des faktischen Lebens“ – die ja nichts anderes ist als die ‚Sorge‘, also: aufgrund einer Tendenz, die *in der ‚Sorge‘ selbst* liegt – die Geneigtheit, die Sorge des Ausrichtens aufzugeben.“ Die „Umsicht“ sedimentiert, indem zugleich der Vollzugsaspekt *implizit* wird, zu einer expliziten Thematisierung dessen, was erscheint und wie es erscheint:<sup>683</sup> Sie wird „zu einem lediglichen sich Umsehen ohne [!] Absehen auf Verrichtung und Ausrichtung.“ Der *operative*, pragmatische, performative Aspekt des Sorgevollzugs wird *nivelliert* auf das, was bloß *inhaltlich* erscheint – und das „Sichumsehen gewinnt den Charakter des bloßen *Hinsehens* auf.“<sup>684</sup> Wird dieses „Hinsehen auf“ institutionalisiert, als „hinsehendes, an- und besprechendes Bestimmen“<sup>685</sup>, kann es „sich organisieren als *Wissenschaft*.“<sup>686</sup> Sie ist abstrakt, d. h. ihre Möglichkeit liegt gerade darin, dass sie den Vollzugsaspekt *abzieht*: „Das Hinsehen [...] ist [...] ein bestimmendes *Sichaufhalten* bei dem Gegenständlichen im *Sichenthalten* von Bewerkstelligung.“<sup>687</sup> Entsprechend ist auch die „Welt [...] *im* Leben

---

<sup>679</sup> GA 62, S. 349.

<sup>680</sup> GA 62, S. 352.

<sup>681</sup> Ebd.

<sup>682</sup> GA 62, S. 353.

<sup>683</sup> Vgl. ebd.: „In der Sorge des Hinsehens [...] ist die Welt da [...] lediglich in der Hinsicht auf ihr *Aussehen*.“

<sup>684</sup> Ebd.

<sup>685</sup> GA 62, S. 353-354.

<sup>686</sup> GA 62, S. 354.

<sup>687</sup> Ebd.

und *für* es da.“<sup>688</sup> – Reflexiv gewendet bedeutet das: Es ist möglich und sogar wahrscheinlich, dass die Auslegung und Selbstausslegung des ‚faktischen Lebens‘ seine Gegenstände, seine Verhältnisse, seine Welt so theoretisch geschlossen auslegt – und so total – dass der ursprüngliche ‚Umgang‘, die Sorgestruktur als ‚Lebensbewegtheit‘, als Vollzug, schlichtweg *vergessen* wird. Verbunden mit der ersten, historischen Perspektive, bedeutet das außerdem: Es gibt in jeder Zeit eine Selbstausslegung des ‚faktischen Lebens‘, die dann eben mehr oder weniger nah an ihrem eigenen, ursprünglichen Vollzug herangekommen ist. Was hindert, ermöglicht – was ermöglicht, hindert zugleich.<sup>689</sup> – Die *Tendenz* der ‚Sorge‘ ist also eine „*Geneigtheit* des Sorgens zur Welt als der *Hang* zum Aufgehen in ihr [...], als die *Verfallensgeneigtheit* des faktischen Lebens [...]“.<sup>690</sup> Was ‚Leben‘ ermöglicht, als Sich-Entwerfen *in* einer und Entwerfen *einer* ‚Welt‘, kann, wenn die möglichen Auslegungen zu den *einzig* möglichen Auslegungen gerinnen, den Zugang zur Sorgestruktur dogmatisch verschließen. Sofern darin die Suche nach ‚Sicherheit‘ und Endgültigkeit zum Ausdruck kommt, ist diese „Verfallensgeneigtheit“ zugleich „*beruhigend*“<sup>691</sup> und „*entfremdend*“: „[D]as faktische Leben wird im Aufgehen in seiner besorgten Welt sich selbst mehr und mehr fremd, und die [...] Sorgensbewegtheit nimmt ihm mehr und mehr die faktische Möglichkeit, in der Bekümmerung sich selbst in den Blick [...] zu nehmen.“<sup>692</sup> Die „Sorgensbewegtheit“ ist nur noch damit beschäftigt, fortlaufend die bestehende dogmatisch gesetzte Auslegung zu sichern: „Die Verfallentendenz ist das SichselbstaussdemWeggehen des Lebens.“<sup>693</sup> – Entsprechend ist einer derart totalen Sphäre nur durch eine radikale Hinwendung zu begegnen, die auf das ‚Leben selbst‘ genau dort stößt, wo das ‚Leben selbst‘ nicht mehr ist: im Bezug auf den ‚Tod‘: „Im *zugreifenden* Haben des gewissen Todes wird das Leben an ihm selbst sichtbar.“ Der ‚Tod‘ erzwingt die *Rückwendung* auf das ‚Haben‘, „[d]er so seiende Tod gibt dem Leben eine Sicht und führt es ständig mit vor seine eigenste Gegenwart und Vergangenheit, die in ihm selbst anwachsend hinter ihm her kommt.“<sup>694</sup> – Die Daseinsanalyse führt also, in der Explikation derjenigen Struktur – der ‚Sorge‘ – die sie zugleich ontologisch *und* logisch ermöglicht, auf eine Tendenz des ‚Sich-Versicherns‘ und ‚Sich-Steigerns‘, die durch die Theoretisierung und Verallgemeinerung *einer* möglichen Auslegung als *einzig* möglichen (sinnvollen, vernünftigen, anerkannten) Auslegung zugleich effizienter funktioniert *und* ihre reflexive Herkunft verschleiert.

<sup>688</sup> GA 62, S. 355. – Vgl. S. 361: „Was die Existenz sei [...] wird an ihr selbst nur einsichtig im Vollzug des Fraglichmachens der Faktizität, in der jeweiligen konkreten *Destruktion* der Faktizität [...]“.

<sup>689</sup> Vgl. GA 62, S. 361: „Die Möglichkeit, das Sein des Lebens bekümmert zu ergreifen, ist zugleich die Möglichkeit, Existenz zu verfehlen.“ – Vgl. GA 2, S. 193 und S. 312: „Zum Sein des Daseins gehört Selbstausslegung. [...] Dasein versteht sich faktisch immer schon in bestimmten existenziellen Möglichkeiten [...]. Existenz ist, ob ausdrücklich oder nicht, ob angemessen oder nicht, irgendwie mitverstanden.“

<sup>690</sup> GA 62, S. 356.

<sup>691</sup> GA 62, S. 357.

<sup>692</sup> Ebd.

<sup>693</sup> GA 62, S. 358.

<sup>694</sup> GA 62, S. 359. – Vgl. auch GA 20, S. 440: „Das Vorlaufen zum Tode in jedem Augenblick des Daseins bedeutet das Sich-zurückholen des Daseins aus dem Man im Sinne des Sich-selbst-wählens. [...] [D]ie Unbestimmtheit des Todes ist dann ergriffen, wenn ich die Möglichkeit als Möglichkeit für jeden Augenblick verstanden habe [...]“.

Das schon vertraute Doppel, (1) Sich-verhalten und (2) Explikation dieses Sich-verhaltens, äußert sich nun – ein Jahr später und in einem weiteren konzeptionellen Neuansatz – in dem Begriffspaar ‚Faktizität‘ und ‚Hermeneutik‘, deren Verhältnis in der Vorlesung *Hermeneutik der Faktizität* von 1923 zu einer ‚Ontologie‘ ausgestaltet wird.<sup>695</sup> Wichtig ist auch hier, den Begriff ‚Ontologie‘ nicht schon im Sinne einer Gegenstandslehre oder einer Anthropologie misszuverstehen: Auch wenn vom ‚Dasein‘ die Rede ist, geht es nicht – wie für die Phänomenologie Husserls (in Heideggers kritischer Lektüre) – um „Gegenständlichkeit von bestimmten Gegenständen und [den] Gegenstand für indifferentes theoretisches Meinen bzw. das materiale Gegenstandsein für bestimmte es betreffende Wissenschaften“<sup>696</sup>, sondern unter ‚Ontologie‘ soll verstanden werden „ein auf Sein als solches gerichtetes Fragen und Bestimmen; welches Sein und wie, bleibt ganz unbestimmt.“<sup>697</sup> Was genau ist nun unter „Sein als solches“ zu verstehen? Heidegger wendet die Frage reflexiv: Wenn sich die ‚Ontologie‘ aus dem „Hinsehen auf Seiendes als Sein“ ergibt, dann ist diese philosophische Frage eben die Frage desjenigen Seienden, das diese Frage stellen kann. Thematisch ist also hier das „Dasein, aus dem und für das Philosophie ‚ist‘.“<sup>698</sup> Die Hinsichtnahme der ‚Ontologie‘ ist selbst eine Verwirklichung dessen, was das Sein desjenigen auszeichnet, das diese Hinsicht einnehmen kann und die titelgebende ‚Faktizität‘ ergibt sich dementsprechend als Ausdruck für dieses Verhältnis: „*Faktizität* ist die Bezeichnung für den Seinscharakter ‚unseres‘ ‚eigenen‘ Daseins.“<sup>699</sup> Dieser Seinscharakter ist aber nichts anderes als Reflexivität: Rückbezüglichkeit auf das, was erst in und durch diesen Rückbezug erscheint und erscheinen kann. Deswegen heißt „*faktisch* [...] etwas, was auf *so* seienden Seinscharakter von ihm selbst her [!] artikuliert ist und dergestalt ‚ist‘.“ Das Dasein ist also „ihm selbst *da* im Wie seines eigensten Seins. Das Wie des Seins öffnet und umgrenzt das jeweils mögliche ‚da‘. Sein – transitiv: das faktische Leben sein! Sein selbst nie möglicher Gegenstand eines Habens, sofern es auf es selbst, das *Sein*, ankommt.“<sup>700</sup> Das ‚Sein‘ – im explizit *transitiven* Verständnis von ‚etwas sein‘, ‚so-und-so sein‘, seiend als ... – kann nie zum Gegenstand eines Habens gerinnen, ist nicht inhaltlich, sondern eben immer nur operativ fassbar, d. h. immer nur in der Verwirklichung dessen, was es (immer schon) ermöglicht hat, als solches auslegbar: „etwas, was auf *so* seienden Seinscharakter von ihm selbst her artikuliert ist [...]“. Sofern es „von ihm selbst her artikuliert ist“<sup>701</sup>, hat die Faktizität ihr Sein „als auslegungsfähig[es] und -bedürftig[es], [so] daß es zu [deren] [...] Sein gehört, irgendwie in

<sup>695</sup> Vgl. GA 61, S. 12: „Die zwei nackten Fragen in der Philosophie sind: 1. *Was ist die Hauptsache?* 2. Welches ist die *darauf* *genuin gerichtete Fragestellung?*“ – Vgl. zur ‚Ontologie‘ als ‚Hermeneutik‘ schon GA 61, S. 60-61.

<sup>696</sup> GA 63, S. 3.

<sup>697</sup> GA 63, S. 1.

<sup>698</sup> GA 63, S. 3.

<sup>699</sup> GA 63, S. 7.

<sup>700</sup> Ebd. – Die Reflexivität, die hier im transitiven Sinn von ‚Sein‘ liegt, wird von Heidegger – weil ‚Dasein‘ gemäß ‚ursprünglichem Erleben‘ den letzten Rahmen darstellt – bereits hier mit der ‚Zeit‘ verknüpft, vgl. S. 18: „Im Wie des *Jetztseins* arbeitet das Dasein.“

<sup>701</sup> GA 63, S. 7.

Ausgelegtheit zu sein.“<sup>702</sup> Die Faktizität muss ausgelegt werden, vielmehr: ‚Faktizität‘ ist auch schon eine Auslegung dessen, was sie bezeichnet. Entsprechend ist das „Sein des faktischen Lebens [...] darin ausgezeichnet, daß es *ist* im Wie des Seins des *Möglichseins* seiner selbst.“<sup>703</sup> Das „Sein des faktischen Lebens“ ist – und d. h.: *ist* im transitiven Sinne – so, *wie* es für sich selbst *als es selbst*, d. h. in seinem Sein, möglich ist. Die gesamte von Heidegger hier skizzierte Hermeneutik ist also explizit reflexiv: „Die *eigenste* Möglichkeit seiner selbst, die das Dasein ‚ist‘, und zwar ohne daß sie ‚da‘ ist, sei bezeichnet als *Existenz*.“<sup>704</sup> Die „Selbstausslegung der Faktizität“<sup>705</sup> wird auf „dieses eigentliche Sein ihrer selbst hin“, genauer: „von da her und daraufhin [...] ausgelegt“; ihr ‚Von-wo-her‘ ist also zugleich Ausgangspunkt und Explikation desselben mittels Hermeneutik. Die „hierbei erwachsenen begrifflichen Explikate werden bezeichnet als *Existenzialien*.“<sup>706</sup> Damit betreffen diese Existenzialien nicht nur die Faktizität, sondern – eben reflexiv – auch noch die Auslegung selbst, insofern dieselbe eben durch die Faktizität als Modus ihrer Selbstausslegung ermöglicht wird. Was ausgelegt wird, muss immer auch für die Auslegung selbst gelten können. Daraus ergibt sich entsprechend: „Dasein [...] *ist*, aber als [!] das *Unterwegs* seiner selbst zu ihm!“<sup>707</sup> Das Dasein ist – und zwar immer schon – auf eine Weise, die seine eigene mögliche Auslegung als ‚Dasein‘ miteinschließt.

Die Faktizität *ermöglicht* also ihre eigene Auslegung, aber sie erzwingt nicht eine bestimmte Auslegung – deswegen eben bedarf es der Hermeneutik. Sie ist „eine bestimmte Einheit des Vollzugs [...] des zu Begegnung, Sicht, Griff und Begriff bringenden *Auslegens der Faktizität*.“<sup>708</sup> Das heißt aber auch, dass die Faktizität Auslegungen ermöglicht, die sie grundsätzlich verfehlen können. Entsprechend hat die Hermeneutik zwar die Aufgabe, „das je eigene Dasein in seinem Seinscharakter diesem Dasein selbst zugänglich zu machen, mitzuteilen“ und zugleich der „Selbstentfremdung, mit der das Dasein geschlagen ist, nachzugehen.“ Die Hermeneutik ergibt sich erst in der Rückwendung auf die Faktizität – und im Idealfall „bildet sich für das Dasein eine Möglichkeit aus, für sich selbst *verstehend* zu werden und zu

---

<sup>702</sup> GA 63, S. 15.

<sup>703</sup> GA 63, S. 16.

<sup>704</sup> Ebd.

<sup>705</sup> GA 63, S. 14.

<sup>706</sup> GA 63, S. 16. – Die Existenzialien verweisen dabei deutlich auf die Explikation der ursprünglichen ‚Alétheia‘, vgl. ebd.: „‚Begriff‘ ist kein Schema, sondern eine Möglichkeit des Seins, des Augenblicks [!], bzw. augenblickskonstitutiv; eine geschöpfte Bedeutung; zeigt *Vorhabe*, d. h. versetzt in Grunderfahrung; zeigt *Vorgriff*, d. h. verlangt ein Wie des Ansprechens und Befragens [...]. Grundbegriffe sind keine Nachträglichkeiten, sondern vor-tragend: Dasein in den Griff nehmen in ihrer Weise.“ Mit der Ablehnung von ‚Nachträglichkeit‘ ist hier nicht das getroffen, was als Strukturmoment von Reflexivität ausgelegt wurde; ‚keine Nachträglichkeit‘ bedeutet hier vielmehr: nicht nachträglich auf etwas darüber gestülpt, das schon vorher als etwas anderes da wäre, in der Ordnung der Auslegung nicht sekundär. Deswegen sind die Begriffe auch ‚vor-tragend‘: Sie tragen erstmals vor, was sich dann durch sie zeigt und auf das sie zurückweisen, eben „in ihrer Weise“. Vgl. auch das Kierkegaard-Zitat ebd.: „Das Leben lässt sich erst erklären, wenn es durchlebt ist [...].“

<sup>707</sup> GA 63, S. 17.

<sup>708</sup> GA 63 S. 14. – Vgl. S. 16: „Die Vorhabe der Interpretation, daß sie nicht thematisch als Gegenstand einer schlichten erschöpfenden Erzählung präsent sein kann, ist gerade das Anzeichen ihres Seinscharakters. Als konstitutiv [...] der Auslegung, die selbst das *da sein mit* ist, teilt sie dessen *Seinscharakter: Möglichsein*.“

sein.<sup>709</sup> Wäre die Hermeneutik, als immer angemessene, konsistente Rückwendung in der Selbstausslegung der Faktizität schon angelegt, dann wäre Heideggers Explikation überflüssig: Wir wären uns immer schon in unserem vollen Selbstentwurf gegenwärtig. Das Verstehen wäre dann immer ein „*Wie des Daseins selbst*“, ein „*Wachsein* des Daseins für sich selbst“ und seine Auslegung wäre in jeder Auslegung „Seiendes vom Sein des faktischen Lebens selbst.“<sup>710</sup> Das Misslingen der Hermeneutik ist aber ebenso möglich und gehört zu ihr selbst; der „Evidenzcharakter ihrer Explikation ist grundsätzlich labil [...]“<sup>711</sup> – Diese grundsätzliche Labilität ergibt sich zunächst daraus, dass die unkritische Selbstverständlichkeit, die das Dasein als Sache unter Sachen verfehlt, nur in Momenten öffnet, in denen diese Selbstverständlichkeit – quasi ereignishaft – *fraglich* wird: „In der Fraglichkeit und in ihr allein ist *die* Standnahme ergriffen, in der und für die es so etwas geben könnte wie: ein Ende ‚fest‘ machen. Das nur, wo Festmachbares, Ungefestigtes, als Wie des Daseins, *Sein hat!*“<sup>712</sup> Der Ausgangspunkt der Fraglichkeit ist das „Man“ – explizit ein „Wie des faktischen Daseins“ –, die „bestimmt[e] durchschnittlich[e] Verständlichkeit“<sup>713</sup>. In diesem Sinne ist Heideggers Hermeneutik eben eine Explikation impliziter, stillschweigender Voraussetzungen, die im alltäglichen Denken nivelliert werden: Die „Eigenheit“ ist gerade nicht „isolierende Relativierung“<sup>714</sup>, Einordnung des Daseins in das All der Seienden, sondern das Auslegen von ‚sich‘ als ‚Sich-Auslegen-Können‘ und – darin – überhaupt ‚Auslegen-Können‘, eben: ‚Sich-verhalten-Können-zu-...‘ als eine Weise des Sich-Verhalten-Könnens.<sup>715</sup> Die Labilität ergibt sich weiterhin aus der Verlockung, die das philosophische Denken – wie jedes Denken-von-etwas – selbst ist: „In dem Ausmaße, als es gelingt, die Faktizität hermeneutisch in Griff und zu Begriff zu bringen, wird diese Möglichkeit [als die sich das Dasein selbst begegnet, D.P.Z.] durchsichtiger; ‚zugleich‘ [!] aber verbraucht sie sich schon selbst. [...] Sie ist nie ‚Gegenstand‘, sondern Sein; sie ist *da* nur, sofern je ein Leben sie *ist*.“<sup>716</sup> In dieser Hinsicht ist die Explikation des Phänomens – d. h. dessen, was erscheint in der Art und Weise, wie es erscheint<sup>717</sup> – eine kritische Explikation, so dass auch noch die philosophische Tradition auf diese Weise für sie zugänglich wird: „*Phänomen* als thematische Kategorie für die Zugangshaltung und die Bereitschaft des Umgangs heißt ständige *Bereitung des*

---

<sup>709</sup> GA 63, S. 15.

<sup>710</sup> Ebd.

<sup>711</sup> GA 63, S. 16.

<sup>712</sup> GA 63, S. 17.

<sup>713</sup> Ebd.

<sup>714</sup> GA 63, S. 7.

<sup>715</sup> Etabliert wird nicht ein ‚Wissen vom Dasein‘, sondern eine Verwirklichung von Dasein in der (seiner) Auslegung von *sich selbst* (her), vgl. GA 63, S. 18: „Die Hermeneutik soll ja nicht Kenntnisnahme erzielen, sondern das existenzielle Erkennen, d. h. ein *Sein*. Sie spricht *aus* der Angelegenheit und für sie.“ Vgl. auch ebd.: „[D]as ‚als was‘, in dem die Faktizität im vorhinein ergriffen ist, [...] entspringt und entwächst einer Grunderfahrung, d. h. hier einem philosophischen Wachsein, in dem das Dasein ihm selbst begegnet.“

<sup>716</sup> GA 63, S. 19.

<sup>717</sup> Vgl. GA 63, S. 71.



Weges. Diese thematische Kategorie hat die Funktion einer kritisch-warnenden Leitung des Sehens im Rückgang auf dem Wege des Abbaus kritisch festgestellter Verdeckungen.<sup>718</sup>

Die ausgezeichnete Weise des sich selbst als ‚Sich-Auslegen-Können‘ auslegenden Sich-Auslegen-Könnens ist schließlich wieder die Philosophie: „Das Wachsein ist philosophisch, das besagt: es ist lebendig in einer ursprünglichen *Selbstausslegung*, die Philosophie von ihr selbst sich gegeben hat, dergestalt, daß sie eine entscheidende Möglichkeit und Weise der Selbstbegegnung des Daseins ausmacht.“<sup>719</sup> Das Dasein begegnet sich selbst als ‚Dasein‘ im Modus der Philosophie, die sich selbst eben als eine „Möglichkeit und Weise der Selbstbegegnung des Daseins“ auslegt – explizite Reflexivität zweiter Stufe: Das Dasein legt sich selbst aus – das Dasein legt sich selbst aus *als* ‚Dasein‘ – das Dasein legt sich selbst aus *als* ‚Dasein, das sich selbst (z. B. als ‚Dasein‘) auslegt‘ (erste Stufe) – das Dasein legt sich selbst aus *als* ‚Dasein, das sich selbst auslegt und zugleich seine Selbstausslegung (methodisch) auslegt‘, d. h. präziser: das Dasein legt sich selbst aus *als* ‚Dasein, das die *Art und Weise*, das *Wie* seiner Auslegung von sich selbst *hinsichtlich dessen* auslegt, dass diese Selbstausslegung sich selbst auslegt‘ (die Selbstausslegung ist operational aufmerksam, achtet auf ihr eigenes *Wie*, wie auch immer es sei) – schließlich: das Dasein legt sich selbst aus *als* ‚Dasein, das die *Art und Weise*, das *Wie* seiner Selbstausslegung, hinsichtlich dessen auslegt, dass diese Selbstausslegung ihr eigenes *Wie* als *Philosophie* auslegt, d. h. aber als ‚Möglichkeit und Weise der Selbstbegegnung des Daseins‘ (zweite Stufe). – Das Dasein legt seine eigene, *faktische* Selbstausslegung als *Möglichkeit zur Selbstausslegung* aus: das ist – noch einmal – der *poietische Prozess*, aber doppelt, sich in sich selbst einschließend.<sup>720</sup>

#### *Dasein und Zeitlichkeit: Das Scheitern von Sein und Zeit*

Zugleich ergibt sich daraus aber wieder die bereits weiter oben angesprochene Ambiguität: Setzt man (als Leser) den Rahmen ‚Dasein‘ dogmatisch voraus, dann erscheint die Philoso-

---

<sup>718</sup> GA 63, S. 76. – Die kritische Funktion des Logos, wie Heidegger ihn *vollzieht*, liegt also auch hier in der expliziten *Re-Differenzierung* eines im Alltag, den ontischen Wissenschaften und in der Geschichtsschreibung *nivellierten* Sich-Verhaltens. – Denkt man diesen Gedanken weiter, dann ergibt sich daraus ein philosophischer *Imperativ*: Sofern die Möglichkeit – und mit ihr: Ergreifen-Können derselben – reflexiv nur *da* ist, sofern sie als solche ergriffen, gelebt wird, geht sie genau dann verloren, wenn die logische Position dogmatisch auf die Aktualisierung nur einer einzigen Möglichkeit festgelegt wird. Genau dieser Umstand ergibt sich als ‚Seinsvergessenheit‘ und, etwas später, als ‚Not der Notlosigkeit‘ – im Schreckensszenario einer vollkommenen seinslogischen Nivellierung, in der die Notwendigkeit zur Differenzierung nicht mehr erkannt wird und der Mensch sich bewusstlos implizit reflexiven Figuren – sinnloser Akkumulation von Geld und Waren, Exzesse der Selbstentfremdung – hingibt.

<sup>719</sup> GA 63, S. 18.

<sup>720</sup> Das wird in *Sein und Zeit* als der berühmte ‚Zirkel‘ thematisiert, vgl. GA 2, S. 314-315: „[H]at dieses Voraussetzen den Charakter des verstehenden Entwerfens, so zwar, daß die solches Verstehen ausbildende Interpretation das Auszulegende gerade *erst selbst zu Wort kommen läßt, damit es von sich aus entscheide*,“ – d. i. der reflexive Konsistenzbezug – „*ob es als dieses Seiende die Seinsverfassung hergibt, auf welche es im Entwurf formalanzeigend erschlossen wurde?* [...] Was die Verständigkeit, vermeinend, der höchsten Strenge wissenschaftlicher Untersuchung zu genügen, mit der Vermeidung des ‚Zirkels‘ zu beseitigen wünscht, ist nichts Geringeres als die Grundstruktur der Sorge“, d. h. die Nivellierung von Reflexivität auf formal-gegenständliche deduktive Logik.

phie darin als eine mögliche Auslegung der Selbstausslegung des Daseins. Heideggers Logos situiert sich dann einfach selbst innerhalb desjenigen Rahmens, den er selbst gibt. *Er beginnt das Haus zu bewohnen, das er selbst gebaut hat* – das ‚Dasein‘ bleibt der ‚letzte Rahmen‘ der Explikation.<sup>721</sup> Setzt man aber, operational aufmerksam, die ‚Philosophie‘ voraus – d. h. konkret: den Logos, den Heidegger hier gibt – dann ist ‚Dasein‘ umgekehrt eine ‚Möglichkeit und Weise der Selbstbegegnung der Philosophie‘ als *sich selbst operational auslegender Logos*.<sup>722</sup> Heidegger geht ganz offensichtlich den ersten Weg: Philosophie ist einfach der Ausdruck für die seiner selbst angemessenen, operational aufmerksamen Selbstausslegung von ‚Dasein‘ und zwar so, dass die ‚Grundbewegtheit des faktischen Lebens‘, der Seinssinn des Habens des Verhaltens also, sich immer mehr als ‚Zeit‘ und ‚Zeitlichkeit‘ durchsetzt.<sup>723</sup> Die reflexive Struktur, die Heidegger in so vielen Anläufen und ineinander geschachtelt immer wieder und wieder ganz verschieden ausgelegt hat, wird zurückgeführt auf *einen* Sinn von Reflexivität. Diesen Schritt vollziehen vor allem die unveröffentlichte Abhandlung *Der Begriff der Zeit* von 1924, der gleichnamige öffentliche Vortrag aus demselben Jahr und die Vorlesung *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* von 1925.<sup>724</sup> Sie können außerdem als die ersten beiden ‚Entwürfe‘ von *Sein und Zeit* gelten, insofern sie bereits die dort gegebene Daseinsanalyse umfänglich vorwegnehmen.<sup>725</sup> Nun gilt *Sein und Zeit* als Hauptwerk Heideggers, auch deswegen, weil die Veröffentlichung der *Gesamtausgabe*, auch durch das hohe Lebensalter Heideggers, erst sehr spät ein-

<sup>721</sup> Vgl. GA 63, S. 18: „Philosophie ist die im faktischen Leben selbst seiende Weise des Erkennens, in der faktisches Dasein sich rücksichtslos zu sich selbst zurückreißt und unnachsichtig auf sich selbst stellt.“ – Diese präzise und v. a. reflexiv konsistente Selbstverortung der Philosophie im Rahmen des ‚Daseins‘ bzw. des ‚faktischen Lebens‘ erleichtert freilich die implizite dogmatische Anerkennung dieses Rahmens, so dass Heideggers Explikation wie eine rein phänomenologische Beschreibung erscheint.

<sup>722</sup> Auch dieser Logos kann dann noch einmal in einen Rahmen gestellt werden, den Rahmen einer ‚Geschichte‘, die alle ‚Möglichkeiten und Weisen der Selbstbegegnung des Logos‘ in sich versammelt: „Sie [die Philosophie] ist, was sie sein kann, nur als Philosophie ihrer ‚Zeit‘.“ Vgl. GA 63, S. 18. – Bis zur ‚Kehre‘ wird die Philosophie damit einen wesentlich *vermittelnden* Status einnehmen: Sie selbst erscheint nur als bestimmte Entfaltung ihres eigenen historischen Ortes und als bestimmter Modus der Selbstausslegung des Daseins, das sich ebenfalls im Rahmen der Geschichte auslegen kann (vgl. S. 52-57). Nach der ‚Kehre‘ wird das Denken zur Explikation der historischen Selbstentfaltung (und Selbstverbergung) von ‚Seyn‘, die vom Dasein in ihrer Bestimmtheit ergriffen wird. Der Rahmen des Daseins wird vom formalanzeigenden Vollzugsbegriff zum Begriff für einen Adressaten der Wahrheit (und der Irre) des Seins. – Übertragen auf das Verhältnis von Autor und Leser könnte man sagen: Heidegger hat die Aufgabe, *mit* seinen Hörern und Lesern zu denken, zurückgestellt, zugunsten der Aufgabe, *zu* ihnen zu sprechen. Der unwissende ist zum wissenden Lehrmeister geworden. – Vgl. aber zu einer Art ‚Vorahnung‘ dieser eher ‚kündenden‘ Rolle des Denkens, S. 20: „Ich meinerseits vermute, [...] daß die Hermeneutik gar nicht Philosophie, sondern etwas recht Vorläufiges ist, mit dem es allerdings seine eigenste Bewandnis hat: Es kommt nicht darauf an, möglichst schnell fertig zu werden, sondern möglichst lange darin auszuhalten.“

<sup>723</sup> Vgl. Kisiel, Theodore: *The Genesis of Being & Time*, Berkeley/Los Angeles (CA) 1995, S. 421: „[...] Heidegger had just transposed the sphere of assertoric synthesis [d. i. hier die reflexive Figuration der ‚Alétheia‘, D.P.Z.] into that of human integration, *Wahrsein* into *Dasein*, the truth of sentences into the truth of life [...].“

<sup>724</sup> Vgl. die ersten beiden in GA 64 (erschienen erst 2004) und letztere in GA 20.

<sup>725</sup> Vgl. Kisiel, *The Genesis of Being & Time*, S. 312-314. – Vgl. auch GA 17, 104-269; GA 64, S. 17-103; GA 20, S. 110-121, 183-442.

gesetzt hat. Er hat es außerdem entsprechend in der *Gesamtausgabe* platziert: An zweiter Stelle gesetzt bildet es gewissermaßen die ‚Pforte‘, durch die der Leser in Heideggers Thematisierung der ‚Seinsfrage‘ einsteigt. Vergleicht man allerdings die Analysen aus *Sein und Zeit* mit dem, was von 1919 bis einschließlich 1925 bereits geleistet ist und zieht man in Betracht, dass es nur die ersten beiden Sechstel des eigentlich geplanten Hauptwerks verwirklicht, dann muss – mit Blick auf Heideggers Gesamtwerk – zwar nicht seine Bedeutung für Heideggers Denken, aber doch seine einzigartige und herausgehobene Stellung etwas relativiert werden. Da es außerdem hier nicht um eine Darstellung von Heideggers Philosophie, in der Auslegung seiner Gedankenführung, sondern um den *Ansatz zu einer Explikation reflexiver Figurationen in Heideggers Denken* geht, kann mit Blick auf *Sein und Zeit* durchaus gesagt werden: Hier wird nichts Wesentliches mehr geleistet, was *hinsichtlich der Explikation der reflexiven Figuration ‚A-létheia‘* nicht schon in den Vorlesungen und Vorträgen von 1919-1925 gezeigt wurde.<sup>726</sup> Sicherlich ist die Daseinsanalyse zu einer vorher nicht gegebenen Fülle und Konsequenz ausgeformt und ist der Überschlagn hin zur Auslegung des „ontologischen Sinn[s]“<sup>727</sup> der ‚Sorge‘ in einzigartiger Konsequenz entwickelt – allein, das ändert nichts daran, dass die Grundlinie von *Sein und Zeit* – ‚Dasein‘, das sich selbst und sein eigenes Sein-Können auslegt und das dieses Sein-Können als ‚Zeitlichkeit‘, als Verwirklichung der Zeit, die es immer schon ist, auslegen kann – ganz diejenige von Heideggers Analyse der ‚A-létheia‘ seit 1919 ist. Schließlich muss, auch wegen seiner Geschlossenheit, eine Analyse reflexiver Figurationen von *Sein und Zeit* präzise und detailliert seinem Aufbau folgen, um die Explikationen der Einleitung und diejenigen der beiden Abschnitte des ersten Teils in ein sinnvolles und erhellendes Verhältnis zueinander bringen zu können. Weil eine solche Untersuchung also einerseits (mindestens) den ganzen Rest der Darstellung zu Heidegger füllen würde, andererseits aber – hinsichtlich der hier gestellten Frage nach verschiedenen reflexiven Figurationen in ihrem Verhältnis zueinander – der Erkenntniswert in Proportion zum Aufwand eher gering ausfällt, entscheide ich mich gegen eine ausführliche Darstellung von *Sein und Zeit*.<sup>728</sup>

Stattdessen greife ich hier die schon im Titel thematische Zuspitzung auf ‚Zeit‘ und ‚Zeitlichkeit‘ noch einmal auf und versuche so aufzuweisen, inwiefern *Sein und Zeit* als Explika-

---

<sup>726</sup> Vgl. zu einer präzisen und erschöpfenden Analyse der Zusammenhänge, Gemeinsamkeiten und Unterschiede der verschiedenen ‚Entwürfe‘ noch einmal Kisiel, *The Genesis of Being & Time*, S. 309-451. Passenderweise sieht Kisiel die Innovation des ‚final draft‘ von *Sein und Zeit* vor allem in der Ausarbeitung des Begriffs der ‚Zeit‘, vgl. S. 421-422. Vgl. aktuell auch Escudero, Jesús Adrián: *Heidegger and the Emergence of the Question of Being*, übers. v. Juan Pablo Hernández Betancur, London u. a. 2015.

<sup>727</sup> GA 2, S. 303.

<sup>728</sup> Man könnte durchaus noch weitere Gründe anführen: So bringt beispielsweise die allzu starke Konzentration auf *Sein und Zeit* eine Verzerrung des Werkkontexts mit sich, so dass die Vorlesungen bis 1927 allzu stark zu bloß genetischen Vorstufen reduziert werden. Entsprechend groß (und irgendwie kontingent) erscheint dann auch der ‚Sprung‘, den Heidegger nach 1930 zu vollziehen scheint – obwohl er einfach aus einer vollkommen üblichen Selbstkritik resultiert, einem Modus, in dem sich philosophische Werke durchaus vollziehen können.

tion von Reflexivität sich selbst in eine ontologische ‚Sackgasse‘ manövriert.<sup>729</sup> Diese Fragestellung ist dann wieder direkt mit dem hier anvisierten Plan der Darstellung verbunden, denn es ist u. a. diese ‚Sackgasse‘, die Heidegger dazu bringen wird, einen ganz neuen Blick auf sein eigenes Denken einzunehmen – und einen anderen Aspekt von Reflexivität herauszuheben, indem er ihn gerade nicht im ‚Dasein‘, sondern von der ‚Welt‘ und vom ‚Sein des Seienden‘ her denkt. Damit wird die Bedeutung der ‚Zeit‘ bzw. der ‚Zeitlichkeit‘ und die Analytik des ‚Daseins‘ nicht in Frage gestellt – wohl aber bleibt Heideggers eigener Logos nicht länger selbst innerhalb der vom ‚Dasein‘ gestifteten Immanenz, als bloß methodischer, verortet und kann so die ‚Zeitlichkeit‘ des Daseins, die Struktur seiner ‚A-létheia‘, selbst noch einmal in ein Verhältnis setzen zu einer anderen Explikation von Reflexivität. Entsprechend beschränke ich mich auf einige Passagen aus *Sein und Zeit*, um wenigstens in Grundzügen auf die behauptete ‚Sackgasse‘ einzugehen. Die an *Sein und Zeit* fast unmittelbar anschließende kritische Selbstausslegung Heideggers, die auf die berühmte ‚Kehre‘<sup>730</sup> verweist, ist dort zwar schon programmatisch angelegt. Der folgende Abschnitt soll aber zeigen, inwiefern diese Programmatik an der bereits herausgestellten Amphibolie von operativem Logos und inhaltlichem ‚Dasein‘ Heideggers scheitert und wie dieses Scheitern zu einer kritischen *Re-Explikation* der reflexiven Figuration der ‚A-létheia‘ führt. Diese Explikation stellt *an* der – zunächst auf ‚Zeitlichkeit‘ hin interpretierten – Selbstausslegung des ‚Daseins‘ eine Strukturierung fest, die noch die bestimmte Entfaltung der ‚Zeitlichkeit‘ des ‚Daseins‘ ermöglicht, so aber, dass sie *zugleich* in der Lage sein wird, den Sinn des „Sein des nichtdaseinsmäßigen Seienden“<sup>731</sup> nachzuvollziehen. Diese reflexive Figuration ist dann Thema des folgenden Kapitelabschnitts: die ‚ontologische Differenz‘.

Das ‚Dasein‘ erscheint nun ab 1924 beinahe durchgehend in der Reflexivität von ‚Zeit‘, d. h. in der operational aufmerksamen Lektürehinsicht der vorliegenden Arbeit: als *ontologische*

<sup>729</sup> Vgl. zu Heideggers eigener Bewertung Kiesel, Theodore: Das Versagen von *Sein und Zeit*. 1927-1930, in: Rentsch, Thomas (Hg.): *Sein und Zeit*, Berlin <sup>2</sup>2007, S. 253-279, sowie (in demselben Band) Thomä, Dieter: *Sein und Zeit* im Rückblick. Heideggers Selbstkritik, S. 281-298.

<sup>730</sup> Die ‚Kehre‘ hat zunächst exakt den Sinn, die ‚immanente‘ Reflexivität des ‚Daseins‘ in einer ontischen ‚Umwendung‘ zur Explikation zu bringen, vgl. GA 26, S. 201: „[D]ie Fundamentalontologie [...] ist 1. Analytik des Daseins und 2. Analytik der Temporalität des Seins. Diese temporale Analytik ist aber zugleich die Kehre, in der die Ontologie selbst in die metaphysische Ontik, in der sie unausdrücklich immer steht, ausdrücklich zurückläuft. Es gilt, durch die Bewegtheit der Radikalisierung und Universalisierung die Ontologie zu dem in ihr latenten Umschlag zu bringen. Da vollzieht sich das Kehren [...]“. Dabei muss, wie Heidegger ausdrücklich bemerkt, die Darstellung zunächst „die Täuschung gebären, als sei die jeweilige Aufgabe die schlechthin einzige und notwendige.“ Nur die Auslegung, die sich selbst in ihre eigene Möglichkeitsbedingung als eine mögliche zurückstellt, ist konsistent mit dem, was sie letztendlich beschreiben will. – Damit ist der Entwicklung ab 1930 explizit vorausgegriffen, vgl. unten Kapitelabschnitt 3.4.

<sup>731</sup> GA 2, S. 436-437. Vgl. ebd.: „Was [...] die *vorbereitende* existenziale Analytik des Daseins [*Sein und Zeit*, Teil 1, Abschnitt 1, D.P.Z.] vor der Freilegung der Zeitlichkeit bereitgestellt hat, ist nunmehr [Teil 1, Abschnitt 2, D.P.Z.] in die ursprüngliche Struktur der Seinsganzheit des Daseins, die Zeitlichkeit, *zurückgenommen*. [...] Die Herausstellung der Seinsverfassung des Daseins bleibt aber gleichwohl nur *ein Weg*. Das *Ziel* ist die Ausarbeitung der Seinsfrage überhaupt. Die *thematische* Analytik der Existenz bedarf ihrerseits erst des Lichtes aus der zuvor geklärten Idee des Seins überhaupt.“ (436) Damit ist etwa der „Unterschied des Seins des existierenden Daseins gegenüber dem Sein des nichtdaseinsmäßigen Seienden [...] nur der Ausgang der ontologischen Problematik [...]“. (436-437)

Festlegung von Reflexivität auf *einen* Sinn. So bestimmt der unveröffentlichte Entwurf *Der Begriff der Zeit* die ‚Zeit‘ hinsichtlich der Ursprünglichkeit von ‚Dasein‘: „Die Zeit wird [...] umso mehr in den Blick gebracht werden können, je ursprünglicher das menschliche Dasein selbst hinsichtlich seiner Seinscharaktere sichtbar gemacht ist.“<sup>732</sup> Entsprechend werden ‚Dasein‘ und ‚Zeit‘ nun als Explikationen füreinander genommen: „*Das jeweilige Dasein selbst ist (die) ‚Zeit‘.*“<sup>733</sup> Etwas programmatischer formuliert es der gleichnamige Vortrag: „Zeit ist Dasein. [...] Das Dasein ist die Zeit, die Zeit ist zeitlich. Das Dasein ist nicht die Zeit, sondern die Zeitlichkeit. [...] *Die Zeit ist sinnlos; Zeit ist zeitlich.*“<sup>734</sup> Damit ist der Rahmen des ‚Daseins‘ gesetzt: Der letzte ‚Horizont‘ ist die ‚Zeitlichkeit‘, die das ‚Dasein‘ ist, indem es sich (als ‚sich‘) *zeitigt*. Die Vorlesung von 1925, die als der ausführlichste Vorentwurf von *Sein und Zeit* gelten kann, ist in dieser Hinsicht etwas differenzierter: „*Nicht: Zeit ist, sondern: Dasein zeitigt qua Zeit sein Sein.*“ Die ‚Zeit‘ „ist das, was [...] das Sein der Sorge möglich macht.“<sup>735</sup> – ‚Zeit‘ und ‚Zeitlichkeit‘, diese Differenz eines ermöglichenden ‚Horizontes‘ und einer verwirklichenden Struktur des ‚Daseins‘ als ‚In-der-Welt-sein‘ wird zum Ausgangspunkt für Heideggers großes Werk von 1927. Sie zeigt zugleich eine Problematik an, die sich durch die Explikation von ‚Dasein‘ *als* ‚Zeitlichkeit‘ hinsichtlich des diese Explikation leistenden Logos ergibt. Diese finale Stufe der reflexiven Amphibolie von Heideggers Explikation der ‚A-létheia‘ gilt es nun, in aller Kürze darzustellen.

Mit Blick auf die Gliederung<sup>736</sup> von *Sein und Zeit* erschließt sich das Gesamtprojekt als getrennt in zwei große Teile, die wiederum jeweils in drei Abschnitte geteilt sind. Der erste Teil mit dem Titel *Die Interpretation des Daseins auf die Zeitlichkeit und die Explikation der Zeit als des transzendentalen Horizontes der Frage nach dem Sein* fasst unter sich die Abschnitte „1. Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins. 2. Dasein und Zeitlichkeit. 3. Zeit und Sein.“<sup>737</sup> – Die drei Abschnitte des ersten Teils sind keine bloße Formalität, sondern bilden eine dreifache Explikationsbewegung, von der Heidegger nur die ersten beiden fertiggestellt hat: Der erste Abschnitt gibt eine formal anzeigende Daseinsanalyse, so also, „daß dieses Seiende sich an ihm selbst von ihm selbst her zeigen kann.“<sup>738</sup> Ihre Beschränkung liegt dann darin, dass sie das ‚Dasein‘ „in seiner durchschnittlichen Alltäglichkeit“ in den Blick nimmt, so also, dass die „prägnanten Strukturen“, die formal angezeigten Kategorien oder hier: „*Existenzialien*“<sup>739</sup>, herausgearbeitet werden als solche, die ein Sich-Treffen ebenso ermöglichen, wie ein Sich-Verfehlen. Die so herausgearbeiteten formal anzeigenden Strukturen werden dann im zweiten Abschnitt auf „Zeitlichkeit“ hin ausgelegt und so die Mannigfaltigkeit der Existenzialien über ein gemeinsames Konzept gleichsam dekliniert: „Als der Sinn des Seins desjenigen Seienden, das wir Dasein nennen, wird die *Zeitlichkeit*

<sup>732</sup> GA 64, S. 18.

<sup>733</sup> GA 64, S. 57.

<sup>734</sup> GA 64, S. 123-124.

<sup>735</sup> GA 20, S. 442.

<sup>736</sup> GA 2, S. 15-27, 39-40.

<sup>737</sup> GA 2, S. 39.

<sup>738</sup> GA 2, S. 16.

<sup>739</sup> GA 2, S. 44.

aufgewiesen.<sup>740</sup> Das, was diese Deklination ermöglicht, ist die Struktur der ‚Sorge‘, die ihre zentrale Rolle aus dem *Natorp-Bericht* behält und deren neuer formal anzeigender Titel nun deutlich die reflexive Komplikation erkennen lässt, für die sie steht: „Das Sein des Daseins besagt: Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden).“<sup>741</sup> Die ‚Sorge‘ bringt also exakt das Sich-auslegen-Können zum Ausdruck, eben im doppelten Sinn des Sich-Treffens oder Sich-Verfehlens.<sup>742</sup> Sie ergibt sich in der Daseinsanalyse in verschiedenen Bezügen, die im zweiten Abschnitt auf ‚Zeitlichkeit‘ hin ausgelegt werden. Interessant ist nun der dritte Abschnitt, der in den ersten beiden angedeutet wird mit Hinweisen auf die „Explikation der Zeit als des transzendentalen Horizontes der Frage nach dem Sein“ und die „Problematik der Temporalität“. Denn die Auslegung von ‚Dasein‘ hin auf ‚Zeitlichkeit‘ „ist nicht auch schon die Antwort auf die leitende Frage [...] nach dem Sinn von Sein überhaupt [...]“.<sup>743</sup> Die ‚Zeitlichkeit‘, (als) die das ‚Dasein‘ (sich) aus(ge)legt (hat), ruht selbst noch in einem weiteren Rahmen: „[D]as, von wo aus [!] Dasein überhaupt so etwas wie Sein [...] versteht und auslegt, [ist] *die Zeit* [...]“ Die ‚Zeit‘ ist so der „Horizont alles Seinsverständnisses und jeder Seinsauslegung“, aber sie ist damit zugleich Bedingung der Möglichkeit jeglicher Auslegung inklusive ihrer selbst: So „bedarf es einer *ursprünglichen Explikation der Zeit als Horizont des Seinsverständnisses aus der Zeitlichkeit als Sein des seinsverstehenden Daseins*.“<sup>744</sup> Anzumerken ist hier zunächst der Ausschnitt „Explikation der Zeit ... aus der Zeitlichkeit“, denn genau hier liegt die Sollbruchstelle von *Sein und Zeit*.<sup>745</sup> Anzumerken ist weiterhin, wieder mit Heidegger, dass „*im rechtgesehenen und rechtexplizierten Phänomen der Zeit die zentrale Problematik aller Ontologie verwurzelt ist*“, dass also „Sein aus der Zeit begriffen werden soll“<sup>746</sup>; weil aber ‚Zeit‘ durch den Sprachgebrauch bereits mit allerlei implizitem Sinn belegt ist, soll dieser ‚Horizont‘ „*Temporalität des Seins*“<sup>747</sup> heißen. – Ohne große Mühe lässt sich in der Forderung nach der Bedingung der Möglichkeit der Auslegung von ‚Zeitlichkeit‘ als „Sinn des Seins des Daseins“ eine begriffliche Ratlosigkeit entdecken, insofern ‚Zeit‘ oder ‚Temporalität‘ hier auf eine Struktur verweisen, die die Auslegung dieser Struktur als ‚Zeitlichkeit‘ – so wie ‚Dasein‘ also den Sinn des Seins seines eigenen Sich-Entwerfens auslegen kann – je *möglich* gemacht hat, in der gesamten philosophischen Tradition. Was Heidegger hier als ‚Horizont‘ sieht, kann sehr gut verstanden werden als Reflexivität, wie sie im vorangegangenen Hauptteil entwickelt wurde: Als eine solche, die – sobald sie expliziert ist – eben immer schon selbst in dem Verhältnis steht, das sie

---

<sup>740</sup> GA 2, S. 17.

<sup>741</sup> GA 2, S. 192.

<sup>742</sup> Vgl. GA 2, S. 193: „Im Sich-vorweg-sein als Sein zum eigensten Seinkönnen liegt die existential-ontologische Bedingung der Möglichkeit des *Freiseins* für eigentliche existenzielle Möglichkeiten. [...] Sofern nun aber dieses Sein zum Seinkönnen selbst durch die Freiheit bestimmt wird, *kann* sich das Dasein zu seinen Möglichkeiten auch *unwillentlich* verhalten, es *kann* uneigentlich sein und ist faktisch zunächst und zumeist in dieser Weise.“

<sup>743</sup> GA 2, S. 17.

<sup>744</sup> Ebd.

<sup>745</sup> Vgl. dazu und im Folgenden auch Figal, Martin Heidegger zur Einführung (wie Anm. 3), S. 79-93.

<sup>746</sup> GA 2, S. 18.

<sup>747</sup> GA 2, S. 19.

zum Ausdruck bringt – und von der ‚Zeit‘ bzw. ‚Zeitlichkeit‘ eine mögliche Auslegung ist und nicht umgekehrt. – Der zweite Teil mit dem Titel *Grundzüge einer phänomenologischen Destruktion der Geschichte der Ontologie am Leitfaden der Problematik der Temporalität* fasst unter sich Abschnitte zu 1. Kant, 2. Descartes<sup>748</sup> und 3. Aristoteles. Auch diese drei Abschnitte sind aufeinander bezogen; sie bilden einen stufenweisen Rückgang in die philosophische Tradition: So gibt die Untersuchung zu Kant eine „Vorstufe“ zur „Problematik der Temporalität“, die Untersuchung zu Descartes den Umschlag vom (mittelalterlich) Ontologischen ins (neuzeitlich) Erkenntnistheoretische und die Untersuchung zu Aristoteles‘ Philosophie der Zeit schließlich die „Grenzen der antiken Ontologie.“<sup>749</sup> Entsprechend ist also der zweite Teil letztlich der Rückgang auf Auslegungen der ‚Zeit‘ bzw. ‚Temporalität‘ als fundamentale Struktur, um ihre umfassende Problematik *historisch* herauszustellen. – Damit ist der Fokus eingestellt auf diejenigen Paragraphen von *Sein und Zeit*, in denen Heidegger erstens die ‚Sorge‘ umwendet in die ‚Zeitlichkeit‘, so dass die bereits weiter oben herausgestellte Amphibolie der operativ-inhaltlichen Voraussetzung – von ‚Dasein‘/‚Zeitlichkeit‘ oder Logos – deutlich wird und in denen zweitens die (Heideggers Logos reflexiv betreffende) ‚Rede‘ expliziert und in ihrer ‚Zeitlichkeit‘ ausgelegt wird. Mit einem kurzen Seitenblick auf Heideggers Ansatz zum dritten Teil in der Vorlesung von 1927 und zu seiner Selbstkritik im Rückblick auf *Sein und Zeit* soll schließlich deutlich werden, inwiefern der operativ, gleichsam unter der Hand dominant gewordene Rahmen des ‚Daseins‘ als ‚Zeitlichkeit‘ einen *neuen Anfang* erfordert, der in der Lage ist, die Frage nach dem umgreifenden Rahmen noch der ‚Zeitlichkeit‘ auf eine andere Weise zu stellen.

Die logische Reflexivität, wie sie z. B. in der formal anzeigenden Definition der ‚Philosophie‘ 1921/22 bereits erschienen ist – und die hier durch die Struktur der ‚Sorge‘ zum Ausdruck gebracht wird, die freilich nun gerade ein Existenzial des ‚Daseins‘ bezeichnet –, wird im zweiten Abschnitt des ersten Teils *als ‚Zeitlichkeit‘*, genauer: in den „*Ekstasen* der Zeitlichkeit“<sup>750</sup> ‚Gewesenheit‘, ‚Gegenwärtigen‘ und ‚Zukunft‘ *ausgelegt*.<sup>751</sup> Das bedeutet für die Analyse reflexiver Figuration: Die Struktur des poetischen Prozesses ergibt sich als nachträglich-vorträgliches kompliziertes reflexives Verhältnis von *Zeitstrukturen*. – Als ‚Zukunft‘

<sup>748</sup> Mit Blick auf die reflexivitätslogische Analyse zu Descartes im ersten Band Kapitelabschnitt 6.3.2 kann kurz angemerkt werden, was Heidegger (allerdings bereits in der Vorlesung von 1923/24) zu Descartes zu sagen hat, vgl. GA 17, S. 249: „Es zeigt sich [...] daß Descartes im Vorhinein [!] das cogitare so faßt: ein eigentümliches Sein, das ist in der Weise des *Seins im Wie des Sich-mit-habens*, das seiend in seiner Art zugleich [!] sich mit-hat. [...] Das Sein des cogitare ist ein Sich-mit-haben.“ – Dieselbe Struktur expliziert Heidegger übrigens bei Thomas von Aquin in der ‚reditio in se ipsum‘ (De veritate, qu. 1 a. 9), S. 176-180: 179: „In der Reflexion des intellectus auf [...] [den] Akt selbst [der Akt, sofern er sich auf das, was er erfährt, bezieht, D.P.Z.] ist für ihn mitgegeben diese für diesen Akt als wahr erfaßte Sache. [...] [Das] reflecti im Erfassen kann sich nur dann vollziehen, wenn der intellectus so ist, daß er seine eigene natura erfährt [...]“. – Beide Male also die reflexive Komplikation, gefasst als explizite Reflexivität – das ist es, was Heidegger am ‚Umschlag‘ vom Ontologischen ins Erkenntnistheoretische, von Thomas zu Descartes, interessiert.

<sup>749</sup> GA 2, S. 53.

<sup>750</sup> GA 2, S. 329.

<sup>751</sup> Sofern man die ‚Sorge‘ als Titel für die Struktur liest, die in der vorliegenden Arbeit *reflexive Komplikation* genannt wird, kann die ‚Genese‘ dieser dreifältigen Struktur mit einer kurzen Zusammenfassung nachgeholt werden, vgl. Anhang 3.

erscheint die Offenheit und Freiheit des Sich-entwerfen-Könnens, das *unbestimmte* Ergreifen des eigenen Seinkönnens, das ‚Dasein‘ ist: „Das in der Zukunft gründende Sichentwerfen auf das ‚Umwillen seiner selbst‘“, auf die Reflexivität der Möglichkeit-zu also, „ist ein Wesenscharakter der *Existenzialität*. *Ihr primärer Sinn ist die Zukunft*.“<sup>752</sup> Entsprechend erscheint als ‚Gewesenheit‘ das Sich-immer-schon-entworfen-Haben, d. h. die konstitutive Nachträglichkeit des Sich-Entwerfens, das immer schon bestimmte Ergriffenhaben und Geworfensein in die Welt: „Imgleichen meint das ‚Schon‘ den existenzialen zeitlichen Seinssinn des Seienden, das, sofern es *ist*, je schon Geworfenes ist.“ Das ‚Dasein‘ „*kann* nur gewesen *sein*, solange es *ist*.“<sup>753</sup> – Die ‚Zeitlichkeit‘ des ‚Daseins‘ entfaltet sich so in einer ‚zeitlichen‘ Auslegung derjenigen Struktur des poetischen Prozesses, die Heidegger von Anfang an begleitet:

„Nur sofern Dasein überhaupt *ist* als ich *bin-gewesen*, kann es zukünftig auf sich selbst so zukommen, daß es *zurück-kommt*. Eigentlich zukünftig *ist* das Dasein eigentlich *gewesen*. [...] Dasein kann nur eigentlich gewesen *sein*, sofern es zukünftig *ist*. [...] Die Gewesenheit entspringt der Zukunft, so zwar, daß die gewesene (besser gewesende) Zukunft die Gegenwart aus sich entläßt. Dies dergestalt als gewesend-gegenwärtigende Zukunft einheitliche Phänomen nennen wir die *Zeitlichkeit*.“<sup>754</sup>

Diese komplexe Struktur expliziert nichts anderes als eben diese Reflexivität, als dreifache Verflechtung der Struktur der ‚Sorge‘ mit sich selbst: ‚Dasein‘ bezieht sich auf (Erste Struktur: ‚Gegenwärtigen‘) sein Sein-Können als Sich-Beziehen-Können (Zweite Struktur: ‚Zukunft‘), die es (dann) *immer schon* in Anspruch genommen haben wird (dritte Struktur: ‚Gewesenheit‘). Dieses Verhältnis ergibt die „ursprüngliche Einheit der Sorgestruktur [...] in der Zeitlichkeit“, so dass diese Einheit eben ‚Dasein‘ *ist – transitiv*.<sup>755</sup> Das ‚Dasein‘ hätte sich damit also vollständig, *ohne Rest*, selbst eingeholt – das reine Denken des Denkens.

Eine kaum wahrnehmbare Reflexivität dieses Verhältnis betreffend ergibt sich in diesem komplexen Verhältnis allerdings für das ‚Gegenwärtigen‘: „Das Sich-vorweg gründet in der Zukunft. Das Schon-sein-in ... bekundet in sich die Gewesenheit. Das Sein-bei... wird ermöglicht im Gegenwärtigen.“<sup>756</sup> Für diese ‚Ekstase‘ fehlt nun aber eine Anzeige – was die eben angemerkte Reflexivität herausstellt, denn das ‚Gewärtigen‘ ist ja zugleich Modus des Sich-Treffens wie des Sich-Verfehlens: „[D]as *Gewärtigen*, in dem das *Verfallen* an das besorgte Zuhandene und Vorhandene *primär* gründet, [bleibt] im Modus der ursprünglichen Zeitlichkeit *eingeschlossen* [...] in Zukunft und Gewesenheit. Entschlossen hat sich das Dasein gerade zurückgeholt aus dem Verfallen, um desto eigentlicher im ‚Augenblick‘ auf die

---

<sup>752</sup> GA 2, S. 327.

<sup>753</sup> GA 2, S. 328.

<sup>754</sup> GA 2, S. 326. Vgl. GA 20, S. 441-442: „Das Vorlaufen [...] in die eigenste Seinsmöglichkeit ist nichts anderes als das Sein meines eigensten *Seinwerdens*. Das Schuldigsein, das darin mitgesetzt ist, ist das Sein des eigensten *Gewesenseins*. Das Sein des *Gewesenseins* ist Vergangenheit, so zwar, daß ich in einem solchen Sein selbst und nichts anderes als die *Zukunft* meines Daseins bin *und damit meine Vergangenheit*.“

<sup>755</sup> Vgl. Figal, Martin Heidegger, S. 87: „‚Ekstasen‘ sind die Formen der Zeit darin, daß sie unmittelbar ineinander umschlagen, darin also, daß die Zukunft als solche auf die Gewesenheit verweist und diese auf die Gegenwart.“

<sup>756</sup> GA 2, S. 327.



erschlossene Situation ‚da‘ zu sein.“<sup>757</sup> Im ‚Gewärtigen‘ also, das zugleich einen – vom *Natorp-Bericht* her – gleichsam ‚ursprünglicheren‘ Sinn von ‚Sorge‘ einschließt und das dort, in einer Explikation der ‚phrónesis‘ in der *Nikomachischen Ethik* die „Verwahrungsweise des vollen Augenblicks“<sup>758</sup> kennzeichnet, perpetuiert sich der Sinn der reflexiven Figuration der ‚A-létheia‘ als Explikation eines ‚ursprünglichen Erlebnisses‘, eines ‚reinen Aktes‘, der immer schon verlassen ist, wenn er expliziert wird. Der ‚Augenblick‘ ist „[d]ie in der eigentlichen Zeitlichkeit gehaltene, mithin *eigentliche Gegenwart*“<sup>759</sup>, während das „*Gegenwärtigen*“ die „uneigentliche [Gegenwart]“<sup>760</sup> ist. Sofern also das ‚Gegenwärtigen‘ als ‚Ekstase der Zeitlichkeit‘ eben selbst schon eine ‚uneigentliche Gegenwart‘ ist, ergibt sich der ‚Augenblick‘ als ein ‚Dass: ...‘, mithin also als diejenige *Struktur*, die zugleich die ‚Zukunft‘ – das unbestimmte ‚Dass‘ des Sich-entwerfen-Könnens – und die ‚Gewesenheit‘ – das immer schon bestimmte Geworfen-sein von einem ‚Dass‘ her –, sowie die eigentliche *Bewegung* des ‚auf ... hin‘, die zugleich eben das ‚von ... her‘ der allen ‚Ekstasen der Zeitlichkeit‘ gemeinsamen reflexiven Struktur zum Ausdruck bringt. Genau an dieser Stelle erscheinen dann aber eben diese ‚Ekstasen‘ selbst als abgeleitete – wodurch sich die Schwierigkeit ergibt, wie genau dann gemäß der am Anfang aufgestellten Programmatik eine „Explikation der Zeit ... aus der Zeitlichkeit“ möglich ist, wenn letztere das eigentlich abgeleitete Phänomen ist?<sup>761</sup> Eben hier liegt die in der Amphibolie von ‚Dasein‘ und ‚Philosophie‘ bereits angezeigte Schwierigkeit: Das ‚Dass‘ der Philosophie – reflexivitätslogisch: die logische Position – ist ja immer noch explizierbar an jeder bestimmten Explikation, selbst wenn diese ein irgendwie ursprüngliches und explizites Selbstverhältnis des ‚Daseins‘ ist. Die Struktur, *in der* es sich selbst auslegt, ist ihm gewissermaßen schon vorgegeben, in der Reflexivität desjenigen Logos, *in dem* es sich auslegt. Wird aber der Versuch gemacht, das ‚Dasein‘ als eigentlich primordialen Rahmen zu postulieren, dann bleibt dieser reflexive Bezug implizit oder erscheint eben auf einer seltsam doppelten Ebene. Denn auch in *Sein und Zeit* ist „Philosophie [...] universale phänomenologische Ontologie, ausgehend von der Hermeneutik des Daseins, die als Analytik der *Existenz* das Ende des Leitfadens alles philosophischen Fragens dort festgemacht hat, woraus es *entspringt* und wohin es *zurückschlägt*.“<sup>762</sup> – Die Problematik

<sup>757</sup> GA 2, S. 328.

<sup>758</sup> GA 62, S. 384.

<sup>759</sup> GA 2, S. 338. Vgl. ebd.: „Er meint die entschlossene, aber in der Entschlossenheit *gehaltene* Entrückung des Daseins an das, was in der Situation an besorgbaren Möglichkeiten, Umständen begegnet. [...] ‚Im Augenblick‘ kann nichts vorkommen, sondern als eigentliche Gegen-wart läßt er erst begegnen, was als Zuhandenes oder Vorhandenes ‚in einer Zeit‘ sein kann.“

<sup>760</sup> Ebd.

<sup>761</sup> Heidegger bemerkt diese operative Reflexivität seines eigenen Logos durchaus, vgl. GA 2, S. 328: „Die Zeitlichkeit ermöglicht die Einheit von Existenz, Faktizität und Verfallen und konstituiert so ursprünglich die Ganzheit der Sorgestruktur. [...] Sie ist nicht, sondern *zeitigt* sich [!]. [...] Zeitlichkeit zeitigt und zwar mögliche Weisen ihrer selbst [!].“ – Die ‚Zeitlichkeit‘ zeitigt sich, in möglichen Weisen ihrer selbst – damit steht ‚Zeitlichkeit‘ selbst in derjenigen Struktur, *von der her* sie selbst als ‚Zeitlichkeit‘ ausgelegt ist! – Vgl. auch GA 20, S. 442: „Das Sein, in dem Dasein seine Gänze eigentlich sein kann als Sich-vorweg-sein, ist die *Zeit*.“ Und die „Zeit [...] ist das, was das Sich-vorweg-sein-im-schon-sein-bei, d. h. was das Sein der Sorge möglich macht.“

<sup>762</sup> GA 2, S. 38.

verschärft sich, wenn – vor diesem Hintergrund – in den Blick genommen wird, was Heidegger zur ‚Rede‘ zu sagen hat.

Ausgehend von der ‚Sprache‘ als alltäglicher Weise des Sich-Mitteilens und (Sich-) Auslegens des ‚Daseins‘ wird der formal anzeigende Begriff der ‚Rede‘ festgelegt als das, in dem sich ‚Dasein‘ von sich selbst her sehen lässt: „*Das existenzial-ontologische Fundament der Sprache ist die Rede.*“<sup>763</sup> Die ‚Rede‘ „liegt [...] der Auslegung [...] zugrunde“ und ist „als existenziale Verfassung der Erschlossenheit des Daseins [...] konstitutiv für dessen Existenz.“<sup>764</sup> Zur ‚Rede‘ gehört die „existenzial[e] Möglichkeit“ des Hörens: „Das Hören konstituiert [...] die primäre und eigentliche Offenheit des Daseins für sein eigenstes Seinkönnen [...]“.<sup>765</sup> – Mit der ‚Rede‘ geschieht nun etwas ganz Analoges zu dem, was im *Natorp-Bericht* mit der ‚Sorge‘ geschieht: „Sichaussprechende Rede ist Mitteilung. Deren Seinstendenz zielt darauf, den Hörenden in die Teilnahme am erschlossenen Sein zum Beredeten der Rede zu bringen.“<sup>766</sup> In dem, was geredet wird, kann sich aber nun eine „durchschnittlich[e] Verständlichkeit“ einstellen, die „sowohl die jeweils erreichte und überkommene Entdecktheit des Seienden als auch das jeweilige Verständnis von Sein und die verfügbaren Möglichkeiten [...] [betrifft].“ Mit Bezug auf die „jeweils erreichte und überkommene Entdecktheit des Seienden“ neigt die ‚Rede‘ dazu, sich in impliziten Bedeutungsvoraussetzungen zu sedimentieren: „[M]an meint *dasselbe*, weil man das Gesagte gemeinsam in *derselben* Durchschnittlichkeit versteht.“ Entsprechend „zieht [das Geredete als solches] weitere Kreise und übernimmt autoritativen Charakter.“<sup>767</sup> Die ‚Rede‘ hat also – wie jede Form der ‚Erschlossenheit‘ des ‚Daseins‘ – „die Möglichkeit, zum Gerede zu werden und als dieses das In-der-Weltsein nicht so sehr in einem gegliederten Verständnis offenzuhalten, sondern zu verschließen [...]“.<sup>768</sup> – Was ergibt nun die Auslegung der ‚Rede‘ hinsichtlich ‚Zeitlichkeit‘? „Weil [...] die Rede faktisch sich zumeist in der Sprache ausspricht und zunächst in der Weise des besorgend-beredenden Ansprechens der ‚Umwelt‘ spricht, hat [...] das *Gegenwärtigen* eine *bevorzugte* konstitutive Funktion.“ Diese Funktion hat die ‚Rede‘ vor allem deswegen, weil sie „*an ihr selbst* zeitlich“<sup>769</sup> ist. An dieser Stelle jedoch biegt Heidegger erstaunlicherweise die Untersuchung ab: „Weil [...] die Rede je Bereden von Seiendem ist [...] kann die Analyse der zeitlichen Konstitution der Rede und die Explikation der zeitlichen Charaktere der Sprachgebilde erst in Angriff genommen werden, wenn das Problem des grundsätzlichen Zusammenhangs von Sein und Wahrheit aus der Problematik der Zeitlichkeit aufgerollt ist.“<sup>770</sup> Die Explikation der ‚Zeitlichkeit‘ der ‚Rede‘ erfordert also eine vorgängige Explikation der ‚Temporalität des Seins‘, so dass in dieser Explikation der Zusammenhang von ‚Sein‘, ‚Temporalität‘ und ‚Wahrheit‘ deutlich werden kann. – In seiner Vorlesung *Die Grundprobleme der Phänomenologie* von 1927, die einen Entwurf zum dritten Abschnitt des ersten Teils

---

<sup>763</sup> GA 2, S. 160.

<sup>764</sup> GA 2, S. 161.

<sup>765</sup> GA 2, S. 163.

<sup>766</sup> GA 2, S. 168.

<sup>767</sup> Ebd.

<sup>768</sup> GA 2, S. 169.

<sup>769</sup> GA 2, S. 349. – Vgl. auch (in der Vorstufe der ‚Betontheit der Selbstwelt‘) GA 58, S. 59-60 sowie GA 64, S. 75.

<sup>770</sup> Ebd.

von *Sein und Zeit* gibt und in der zugleich zum ersten Mal die ‚ontologische Differenz‘<sup>771</sup> explizit als solche thematisch wird, nimmt Heidegger konsequenterweise nicht mehr die ‚Ekstasen‘ selbst, sondern die *Struktur* in den Blick, in der sie je schon stehen. Er legt hier die ‚Zeitlichkeit‘ bereits analog aus zur ‚ontologischen Differenz‘, so dass die beiden reflexiven Figurationen beginnen, in einem Verhältnis zueinander stehen zu können: „Der *Unterschied von Sein und Seiendem ist in der Zeitigung der Zeitlichkeit gezeitigt*.“<sup>772</sup> Die ‚Ekstase‘ dieser ‚Zeitigung‘ ist hier nun vorrangig die „Praesenz“, d. h. die Weise, wie die „Griechen [...] das Sein aus der Gegenwart“<sup>773</sup> verstehen. Entsprechend ist ‚Temporalität‘ nun strukturell, in dieser einfachen, nicht ‚zeitlich‘ gebrochenen Struktur, als Bedingung der Möglichkeit jeglicher Explikation von ‚Bedingung der Möglichkeit‘ bestimmt:

„Weil das ursprünglich Ermöglichende, der Ursprung von Möglichkeit selbst, die Zeit ist, zeitigt sich die Zeit selbst als das Früheste schlechthin. *Früher als jedes mögliche Früher* irgendwelcher Art ist die *Zeit*, weil sie die Grundbedingung für ein Früher überhaupt ist. Und weil die Zeit als Quelle aller Ermöglichungen (Möglichkeiten) das Früheste ist, sind alle Möglichkeiten als solche in ihrer Ermöglichungsfunktion vom Charakter des Früher, d. h. apriori.“<sup>774</sup>

Das ‚Dass‘ des Augenblicks und die ‚Zeitlichkeit‘ der Rede weisen in *Sein und Zeit* beide auf den ‚Horizont‘ der ‚Temporalität‘ – und damit auf eine implizite Reflexivität hin, die durch die Daseinsanalyse nicht eingeholt werden kann. *Sein und Zeit* scheitert an derjenigen Amphibolie, die erscheint, weil der tatsächlich ‚letzte‘, der operative Rahmen des eigenen Logos, innerhalb einer je schon ontologisch-phänomenologischen Auslegung desselben ver-

<sup>771</sup> Vgl. GA 24, S. 21-25, 321-324; s. u. Kapitelabschnitt 3.3.

<sup>772</sup> GA 24, S. 454.

<sup>773</sup> GA 24, S. 449. Vgl. auch Figal, Martin Heidegger, S. 89-92.

<sup>774</sup> GA 24, S. 463. – Vgl. auch die Selbstkritik in GA 14, S. 3-30 und die Darstellung in Kapitelabschnitt 3.4 unten. – Dieser ‚Praesenz‘ – nicht zu verwechseln mit der uneigentlichen Gegenwärtigkeit, in der bloßen Vorhandenheit der Dinge – geht Heidegger auch zwei Jahre später noch nach, in *Kant und das Problem der Metaphysik*. Dort wird noch genauer die Struktur des ‚immer-schon‘, d. h. der *Nachträglichkeit* herausgestellt, vgl. GA 3, S. 240: „Was liegt darin, daß die antike Metaphysik das [óntos ón] – das Seiende, das so seiend ist, wie Seiendes nur seiend sein kann – als [aei ón] bestimmt? Das Sein des Seienden wird hier offenbar als Beständigkeit und Ständigkeit verstanden. Welcher Entwurf liegt in diesem Seinsverständnis? Der Entwurf auf die Zeit; denn auch die ‚Ewigkeit‘, etwa als das ‚nuc stans‘ genommen, ist als das ‚ständige‘, ‚Jetzt‘, durch und durch nur aus der Zeit begreiflich. [...] Dieser Entwurf verrät: Sein heißt *Beständigkeit in Anwesenheit*. [...] Ist es dann zu verwundern, wenn die ontologische Auslegung des Was-seins des Seienden sich im [tò tí ên einai] ausspricht? Liegt in diesem ‚was immer schon war‘ nicht das Moment der ständigen Anwesenheit, und zwar jetzt sogar im Charakter der Vorgängigkeit, beschlossen?“ – Das kann – mit Blick auf die Beispielanalyse zu Empedokles im vorangegangenen Band – nur bestätigt werden: „insofern [aber] [die] Durch-Wechselnde[n] durchwegs nirgend ablassen / so immer sind sie, unbeweglich gemäß Kreislauf.“ (Frg. 17, vgl. Hauptteil I, Kapitelabschnitt 5.6). Sowohl der ‚Präsenzrest‘, als auch das vulgäre Verständnis von ‚Jetzt‘ (vgl. S. 241) lassen sich aus diesem Verständnis ableiten. – Insofern kann durchaus gesagt werden: Heidegger beginnt mit dem Strukturmoment der Nachträglichkeit, dem ‚Immer-schon‘, über Reflexivität nachzudenken. Sobald er das ‚Anwesen‘ selbst noch einmal struktural fasst – so dass ‚Wesen‘ sagt, was der ganze Term in seiner Struktur zeigt (wie Hölderlins ‚Ur-theil‘) – entfaltet sich die Pluralität auch der anderen Strukturmomente, vgl. dazu Kapitelabschnitt 3.3.

ortet wird. Diese Amphibolie erzeugt eine Spannung, die den Übergang vom zweiten in den dritten Abschnitt im ersten Teil unmöglich macht:

„Was Heidegger im Hinblick auf das Programm von *Sein und Zeit* in Schwierigkeiten bringt, ist also die Einsicht in die Unmöglichkeit, der Ursprungslogik seines Programms entsprechend, die Philosophie aus der [...] Alltäglichkeit des Daseins verständlich zu machen. Dazu hätte die dreifach gegliederte Zeitlichkeit sich auch als die Zeit der Philosophie interpretieren lassen müssen [...]. Die Einführung des horizontalen Schemas der Praesenz überformt die Struktur der Zeitlichkeit in ihrer dreifachen Gliederung, und ohne diese ist die Philosophie nicht mehr aus der Struktur des alltäglichen Daseins zu erklären. Damit ist das Programm der ‚Fundamentalontologie‘ gescheitert.“<sup>775</sup>

Tatsächlich ist die Amphibolie aber bereits von Anfang an in *Sein und Zeit* (und schon früher) angelegt: dort, wo die *Rede* ist von dem „Befragte[n] der Seinsfrage“<sup>776</sup>, dasjenige also, *woran* sich die Frage richtet:

„Wenn die Frage nach dem Sein ausdrücklich gestellt und in voller Durchsichtigkeit ihrer selbst [!] vollzogen werden soll, dann verlangt eine Ausarbeitung dieser Frage [...] die Explikation der Weise des Hinsehens auf Sein, des Verstehens und begrifflichen Fassens des Sinnes, die Bereitung der Möglichkeit der rechten Wahl des exemplarischen Seienden [!] [...]. Hinsehen auf, Verstehen und Begreifen von, Wählen [...] sind konstitutive Verhaltungen des Fragens und so selbst Seinsmodi eines bestimmten Seienden, des Seienden, das wir, die Fragenden, je selbst sind. [...] Dieses Seiende, das wir selbst je sind und das unter anderem die Seinsmöglichkeit des Fragens hat, fassen wir terminologisch als *Dasein*.“<sup>777</sup>

Damit ist das ‚Dasein‘ *sein eigenes Worüber* – und zugleich ist ‚Dasein‘ aber *nachträglich*, eine *bestimmte* Auslegung derjenigen Position, die sie formuliert – derjenigen *Heideggers selbst*. Das ‚Dasein‘, einmal inhaltlich *als* ‚temporal-ekstatisch‘ *an die Position der eigenen Rede gesetzt*, verunmöglicht *inhaltlich* jede Überschreitung dieser Position. Die dreifache ‚temporale Ekstasik‘ ist die letzte (Re-)Explikation der eigenen Setzung. Weil aber Heideggers Logos auf einen transzendentalen ‚Horizont‘ hinauswill – der dann eben der Horizont jeder möglichen Selbstausslegung des ‚Daseins‘ (und Auslegung des nichtdaseinsmäßigen Seienden) ist –, bemerkt er diese Unschärfe in seiner eigenen Rede und bricht *Sein und Zeit*

---

<sup>775</sup> Figal, Martin Heidegger, S. 93. – Vgl. aus einer anderen Lektüreperspektive Thomä, *Sein und Zeit* im Rückblick, S. 284: „Der späte Heidegger weist die Idee ab, mittels einer [...] existenzialen Analytik [des Daseins] lasse sich das ‚Fundament für die noch fehlende, aber darauf aufbauende Ontologie‘ errichten [...]. Diese Idee erscheint ihm irreführend, weil er in jener Analytik das Sein selbst schon im Spiel sieht [...] Die Analytik der inneren Verfassung des Daseins geht demnach nicht der Ontologie voraus, sondern soll schon nichts anderes sein als das Denken des Seins.“ Thomä bezieht sich dabei ebenfalls auf Heideggers Selbstkritik in dem Vortrag *Zeit und Sein* von 1962. Vgl. auch Schweidler, Walter: *Die Überwindung der Metaphysik. Zu einem Ende der neuzeitlichen Philosophie*, Stuttgart 1987, S. 153-154.

<sup>776</sup> GA 2, S. 6.

<sup>777</sup> GA 2, S. 7. – Das bringt sich möglicherweise auch in einer weiteren Unentschlossenheit zum Ausdruck, die Grondin zu §3 der Einleitung zu *Sein und Zeit* herausgestellt hat, vgl. Grondin, Jean: *Die Wiedererweckung der Seinsfrage auf dem Weg einer phänomenologisch-hermeneutischen Destruktion* (§§1-8), in: Rentsch, *Sein und Zeit* (wie Anm. 729), S. 1-27: 12-13: „Einerseits soll die vorgängige Ausarbeitung der Fundamentalfrage nach dem Sinn von Sein [...] vor der Daseinsanalyse erfolgen, andererseits soll sie sich in ihr vorfinden bzw. sie sogar ausmachen.“

als gescheitert ab. Es ist dann auch kein Wunder, dass mit dieser *Setzung* die logische Position, die dann im ‚Augenblick‘ und in der ‚Zeitlichkeit‘ der Rede – die ja alles Thematische operativ, *als Thematisierung* immer schon überstiegen hat – als seltsamer ‚Rest‘ *wiedererscheint*, wenn Heidegger *das Haus zu bewohnen beginnt, das er selbst gebaut hat*. – Noch einmal, etwas genauer und in der Begrifflichkeit der vorliegenden Arbeit: Sobald das ‚Dasein‘ im Spiel ist, ergibt sich ein *doppelter* Horizont: Der *inhaltliche* Horizont der operationalen Selbstausslegung des ‚Daseins‘, die in der dreifachen ‚Ekstase der Zeitlichkeit‘ endet – und der *operative* Horizont desjenigen, der die ‚Seinsfrage‘ tatsächlich stellt: derjenige von Heidegger selbst. Zugleich aber erscheint die implizit gelassene Relation, genau dort, wo ‚Rede‘ und ‚Augenblick‘ auf das ‚Von-wo-her‘, die Struktur des ‚Immer schon‘ von Heideggers eigenem Logos hindeuten. Solange das ‚Dasein‘ *a priori* mit der *logischen Position* des thematisierenden philosophischen Logos identifiziert ist, solange also *dieser* Logos die ‚Zeitlichkeit‘ *von sich selbst her* als *seinen eigenen* ‚Horizont‘ setzt, bleibt – hinsichtlich des Entwurfs des zweiten Teils von *Sein und Zeit* – die Kluft zwischen ‚Zeitlichkeit‘ und ‚Zeit‘ bestehen. Sie bleibt bestehen, weil jede Explikation von ‚Zeit‘ als Bedingung ihrer Möglichkeit nun die ‚Zeitlichkeit‘ hat, obwohl das Ziel der Analyse gerade das Umgekehrte sein sollte: Die ‚Zeit‘ sollte als ‚transzendentaler Horizont‘ der ‚Zeitlichkeit‘ aufgewiesen werden. Heidegger muss also, um dieser reflexionslogischen ‚Sackgasse‘, dieser Amphibolie zu entkommen, das Verhältnis von philosophischem Logos und ‚Dasein‘ gleichsam *umkehren*.<sup>778</sup>

Es ist entsprechend vollkommen konsequent, dass Heidegger ab etwa Mitte der 30er Jahre damit beginnt, *sich selbst* als ‚Sprecher‘ für das ‚Sein‘ einzurichten; er umgeht damit exakt die Amphibolie, die die Setzung des Rahmens von ‚Dasein‘ qua ‚Zeitlichkeit‘ erzeugt. Umgekehrt gewinnt er erst mit dieser radikalen ‚Hinwendung‘ – eben: der ‚Kehre‘ *zum* ‚Sein‘ – einen reflexivitätslogisch unverstellten Blick auf diejenige Struktur, die sich *dann* als auf mehrfache Weise entfaltet begreifen lässt. Sofern außerdem dieser ‚Horizont‘ von Anfang an derjenige war, in dem sich die *historischen* Auslegungen von ‚Zeit‘ etablierten, erscheint ‚Geschichte‘ dann nicht mehr nur als Ableitung aus der ‚Zeitlichkeit‘ des ‚Daseins‘<sup>779</sup>, son-

<sup>778</sup> Vgl. Schweidler, Überwindung der Metaphysik, S. 153-154: „Die entscheidende Konsequenz, die Heidegger aus dem Scheitern am philosophischen Zirkel zieht, besteht darin, *daß er die Zuordnung zwischen der philosophischen Untersuchung und ihrem Gegenstand umkehrt*. [...] Nicht die Philosophie kommt zu sich in der Wiederholung der Existenzmöglichkeiten des Daseins, sondern *Dasein besteht in der Wiederholung von Existenzmöglichkeiten, die nur von der Philosophie her zu gewinnen und aus ihr gewonnen worden sind*.“ – Die amphibolische Reflexivität wird von Heidegger übrigens schon etwas früher ins Werk gesetzt, vgl. GA 20, S. 193: „Die Seinsfrage stellen, besagt: sie als Frage so ausarbeiten, daß mit dieser Ausarbeitung *der sichere Horizont des Fragens nach dem Sein des Seienden* (der Fragehorizont) gewonnen wird, und damit [...] die Vorzeichnung dessen, *woraus* die Antwort geschöpft ist und *woran* sie sich bestätigt [Hervorh. v. mir, D.P.Z.].“ Und S. 198-202: 199: „Das *Fragen* ist selbst ein Seiendes, das mit der Frage nach dem Sein eines Seienden im *Vollzug des Fragens* gegeben ist, ob es ausdrücklich beachtet ist oder nicht. [...] Damit haben wir ein ganz ausgezeichnetes Fragen, sofern im Fragegehalt, im Erfragten, selbst das Erfragte ist, was das Fragen selbst ist [Hervorh. v. mir, D.P.Z.].“ Die Amphibolie ergibt sich dann, wenn das ‚Fragen‘ inhaltlich zum ‚Fragenden‘ gerinnt.

<sup>779</sup> Vgl. Figal, Martin Heidegger, S. 94 zum fünften Kapitel ‚Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit‘ (§§72-77) des zweiten Abschnitts: „Die Geschichtlichkeit, wie Heidegger sie hier erörtert, gehört zum vorphilosophischen Dasein und kann deshalb für die Philosophie nicht wesentlich sein. So ist die Philosophie zwar auch noch [...] eine Befreiung aus den Bindungen überlieferter Begriffe und Denkweisen, doch wenn diese Befreiung nicht

dem selbst als ‚Geschichte des Seins‘, d. h. einer Geschichte derjenigen Entfaltungen, die mehr oder weniger auf das ‚Sein‘ verweisen oder es sogar ‚vergessen‘ lassen.<sup>780</sup> Was in *Sein und Zeit* noch ‚Zeitlichkeit‘ heißt, muss sich also umgekehrt erst aus dem *Rückgang auf diesen ‚Horizont‘* ergeben. Das heißt für die vorliegende Analyse: In der Wiedergewinnung derjenigen reflexiven Figuration als ermöglichende Struktur, die Heideggers *philosophischen Logos* von Anfang an bis zu jedem Punkt getrieben hat, an dem sie selbst *für* diesen Logos erschienen ist und die in *Sein und Zeit* nur eher implizit wahrnehmbar ist. Sie erscheint – und im selben Moment erscheint sie nicht mehr alleine, sondern im Verein mit jener anderen Struktur, die Heidegger fortlaufend als ‚ursprüngliches Erleben‘ angesprochen hat und die er nun als ‚Wahrheit‘, im Sinne der ‚A-létheia‘, ansprechen wird. In der Explikation der bislang implizit gebliebenen operationalen Voraussetzung der für Heideggers eigenen Logos reflexiven logischen Position und in der Darstellung der reflexiven ‚Rückseite‘ des *sich entfaltenden ‚Vollzugs‘* der ursprünglichen ‚Wahrheit‘ ergibt sich die Struktur des *konstitutiven ‚Entzugs‘* der ‚ontologischen Differenz‘. Sie ist Gegenstand des nächsten Abschnitts, der dann zugleich den darauffolgenden Abschnitt vorbereitet, in dem darzustellen versucht wird, wie beide reflexiven Figurationen von Heidegger zusammengebracht werden.

---

mehr in die freie Zuwendung zum Anfang der Geschichte führt, sondern auf die eigentliche Struktur des Daseins, so ist die Philosophie in ihrem Wesen nicht mehr geschichtlich. Sie macht sich vielmehr nur noch von der Überlieferung frei, um eine Struktur aufzuweisen, die trotz ihrer Zeitlichkeit nicht mehr zeitlich und geschichtlich ist [...]“ – Figal nimmt hier allerdings die ‚Prasentia‘ in GA 24 nur als Ausweis der ‚Zeitlichkeit‘ des ‚Daseins‘ und nicht, wie die vorliegende Analyse, auch als Ausweis für die implizit reflexive Struktur der Rede Heideggers selbst. – Vgl. GA 2, S. 372-377, wo sich das „*ontologisch[e] Verständni[s] der Geschichtlichkeit*“ (375) aus der „*Freilegung der Geschehensstruktur*“ (ebd.) des „*Lebenszusammenhangs*“ (374) des ‚Daseins‘ ergibt, aus dem „*Leitfaden*“ der „*vollzogene[n] Interpretation des eigentlichen Ganzseinkönnens des Daseins*“ in der „*Analyse der Sorge als Zeitlichkeit*“ (376), als „*konkretere Ausarbeitung der Zeitlichkeit*.“ (382). Anzumerken ist allerdings auch, dass in den Blick genommen wird: die „*Beharrlichkeit, die dem Geschehen des Daseins eigne[t]*“ (375), die „*Ständigkeit des Selbst*“ (ebd.), also mögliche Explikationen von operativer Reflexivität als ‚präsentisch‘ verstandene logische Position.

<sup>780</sup> Diese Kehre vom ‚Dasein‘ auf das ‚Sein‘ *hinsichtlich ‚Geschichtlichkeit‘* ist allerdings – das muss betont werden – bereits vorher angelegt, vgl. GA 20, S. 185: „[D]ie Verstümmelung und Abdrängung der Seinsfrage [kann] nur dann in der Geschichte des Daseins, in diesem selbst begründet liegen, wenn zu seinem Sein und seiner Geschichtlichkeit selbst so etwas wie die Tendenz zur Seinsfrage seinsmäßig gehört.“ Und S. 191: „Die Geschichte der Versuche, das Seiende in seinem Sein zu bestimmen, sei vielleicht die *Geschichte des Verfalls und der Verstümmelung dieser Grundfrage wissenschaftlicher Forschung*.“ Das Scheitern von *Sein und Zeit* ergibt sich also nicht etwa daraus, dass Heidegger den Weg in die ‚Seynsgeschichte‘ erst danach gleichsam für sich ‚entdeckt‘ hätte. Es ergibt sich vor allem daraus, dass der *Zugang* zu dem eigentlichen Interesse von *Sein und Zeit* dort noch durch die ‚Daseinsanalyse‘ und die Auslegung der ‚Zeitlichkeit‘ als – reflexiv – letzten ‚Horizont‘ *versperrt* ist. In der Konzentration auf diesen letzten Aspekt – das fortlaufende ‚Scheitern‘ der ‚Seinsfrage‘ – tritt das ‚Dasein‘ immer mehr (und immer passiver) in den Hintergrund, bis es mit der Nietzsche-Lektüre als ‚Horizont‘ selbst gänzlich verabschiedet wird. – Vgl. dazu unten Kapitelabschnitt 3.4.

### 3.3. Ontologische Differenz: Explikation des konstitutiven Entzugs

„Wenn er nun endlich selbst euch anzureden beginnt, / In der Gestalt, worin ihr ihn saht zum Schlummer sich legen; / Dann laß ab von deiner Gewalt [...].“<sup>781</sup>

Um einen Überblick über die Explikation dieser reflexiven Figuration zu bekommen, ändert sich ab jetzt der Modus der Analyse, die nun nicht mehr unbedingt in einer detaillierten Einzeltextinterpretation besteht, sondern – um der Explikation einigermaßen gerecht zu werden – im Vergleich ausgewählter Stellen verschiedener Texte. Damit ist nicht der Anspruch erhoben, die gegebenen Texte auf diese Stellen reduzieren zu können. Um die Explikation der ‚ontologischen Differenz‘ für die insgesamt 25 Jahre nach der Veröffentlichung von *Sein und Zeit* aber wenigstens andeuten zu können, muss der Fokus insgesamt entsprechend breiter ausfallen. Trotzdem wird – wenigstens zu Beginn – noch einmal mit einer etwas detaillierteren Darstellung begonnen, nämlich den weiter oben ausgelassenen *methodologischen* Überlegungen in der Vorlesung von 1919. Dann erst wird die Analyse in wenigen Schritten zur ersten expliziten Fassung der ‚ontologischen Differenz‘ in der Vorlesung von 1927 fortschreiten. Sie endet vorläufig dort, wo Heidegger am Beispiel von Nietzsches ‚Nihilismus‘ die ‚Seinsvergessenheit‘ auslegt. – Insgesamt soll deutlich werden, wie für Heidegger – analog zu z. B. Plotin oder Anselm – das ‚Sein‘, das zunächst noch als ‚Ursprung‘ gedacht ist, immer mehr sich zu derjenigen *Struktur* hin verschiebt, die jegliche bestimmte Explikation derselben Struktur immer schon möglich gemacht hat. Erst wenn dieses Verständnis erreicht ist, kann der letzte Abschnitt vor dem Ausblick in Angriff genommen werden: Die gegenwärtig gefügte Zusammenführung der reflexiven Figurationen mittels des Titels ‚Seyn‘.

#### *Das ‚Etwas überhaupt‘ (1919)*

Im vorangegangenen Kapitelabschnitt wurde in der Besprechung der Vorlesung von 1919 die Aporie angesprochen, in die die Versachlichungsperspektive des Psychologismus gerät: Auf der einen Seite wird jeder Versuch, das ursprüngliche ‚Erleben‘ durch Beschreibung einzuholen, wieder – in dieser Beschreibung – ein ‚Erleben‘ voraussetzen und so einen infiniten Regress etablieren. Oder aber, wenn es nur ‚Sachen‘ gibt, dann ist eben fraglich, ob das überhaupt noch festgestellt werden kann, wenn der Logos, der dies – ‚es gibt Sachen‘ – feststellt, als eine Sache unter anderen begriffen wird und damit in letzter Konsequenz nur noch ‚Sachen‘, ohne logische Verbindung, nebeneinander stehen.<sup>782</sup> Ebenfalls angesprochen wur-

<sup>781</sup> Homer, *Odyssee*, 4. Gesang, Z. 420-422.

<sup>782</sup> Der Logos wäre, um eine Wendung von Käte Meyer-Drawe aufzugreifen, nicht mehr wert als das ‚Wehen des Windes‘ – eine Psychologie, die ihre eigenen Voraussetzungen zu ihrer Sachsphäre reduziert, stellt sich selbst unter die empirischen Bedingungen, die sie expliziert, die immer kausale Verbindungen sind. Damit ergibt sich – in dieser *petitio principii* – der Widersinn, dass eine ursprüngliche Kausalität notwendig auf ihre eigene vollständige Explikation führt – was nichts anderes ist, als die Figuration der *causa sui*, der sich selbst

de das ‚Ent-leben‘ der theoretischen Einstellung, die dazu neigt, ihr abstraktes Konzept von einem ‚Etwas überhaupt‘ als grundlegende Perspektive misszuverstehen, nur weil sie in der Reduktion auf den Inhalt diesen generalisiert ausdrückt.<sup>783</sup> – Im Anschluss an die oben dargestellte Explikation des ‚Frageerlebnisses‘ und des ‚Umwelterlebnisses‘ stellt Heidegger die Problematik des *Modus* der Explikation dieser Erlebnisse noch einmal in einer verschärften<sup>784</sup> Aporie heraus: „Suchen wir beide Erlebnisse [...] wiederum ihrem eigenen Sinn nach zu verstehen, und sehen wir zu, ob wir in diesem Verstehen selbst, indem wir uns auf die Erlebnisse *hinwenden*, diese *als Vorgänge auffassen*, *als* Objekte, die *vor-, festgestellt* werden [Hervorh. v. mir, D.P.Z.]“. Die Antwort ist: Nein, offenbar nicht, denn das ‚Erlebnis‘ ergab sich ja gerade nicht als ‚Sache‘, sondern als etwas, das „sich seinem Wesen nach er-eignet“, gerade „nicht als Vor-gang, als Sache, Objekt, sondern als ein ganz Neuartiges, ein Ereignis.“<sup>785</sup> Die *Hinwendung* auf das ‚Erlebnis‘ ist aber nun selbst problematisch, denn sie scheint dennoch, auf irgendeine Weise, etwas zu explizieren, was schon irgendwie ‚da‘ ist, irgendwie ‚vorausgesetzt‘ ist für die Explikation, die es expliziert. Und Ziel der Vorlesung ist es ja, „Phänomenologie als vorthoretische Urwissenschaft“<sup>786</sup> zu präsentieren. In Frage steht also nun, reflexiv, das eigene Vorgehen und inwiefern es überhaupt ‚Wissenschaft‘ genannt werden kann. Zunächst hat ‚Wissenschaft‘ eben „Objekte, Gegenstände. Sie stellt fest, objektiv fest. Eine Wissenschaft von Erlebnissen müßte diese also doch vergegenständlichen, objektivieren, d. h. gerade ihres nicht objektartigen Er-lebnis- und Ereignischarakters entkleiden.“<sup>787</sup> Doch genau diese ‚Verobjektivierung‘ ist ja eben das Problem; Ziel von Heideggers Unternehmung ist gerade eine „Wissenschaft, die Erlebnisse als nicht Objektartiges

---

aus sich heraus ohne Rest schaffenden Ursache, implizite Reflexivität im Präsenzphantasma eines ‚reinen Aktes‘.

<sup>783</sup> Vgl. GA 56/57, S. 85: „Aber ich kann doch von all dem, was zum Katheder gehört, absehen, alles wegstreichen bis auf die bloße Braunempfindung und kann diese selbst zum Objekt machen; dann zeigt sie sich doch als ein primär Gegebenes. Das ist unbestreitbar, dass ich das kann. [...] [D]ie Empfindung ist [...] aber erst dadurch [selbst da], daß ich das Umweltliche zerstörte, daß ich es wegstrich, absah, mein historisches Ich ausschaltete und Theorie trieb, primär *in* der theoretischen Einstellung.“ – Übrigens liegt in dem lapidaren Satz „Das ist unbestreitbar, daß ich das kann“ die klare Aussage, dass es hier nicht um die Infragestellung der wissenschaftlichen Wirklichkeit geht und auch nicht um einen ‚Irrationalismus‘, der wissenschaftliche ‚Objektivität‘ durch einen ‚raunenden Subjektivismus‘ ersetzen will. Heidegger spricht hier schlicht von etwas *anderem*. Oder besser: Es geht hier natürlich auch um die wissenschaftliche ‚Objektivität‘, aber aus einer genuin philosophischen Sicht. Und diese Sicht bestreitet der wissenschaftlichen Sicht, nur weil sie formalisierend und generalisierend in der Lage ist, bestimmte quantifizierbare Eigenschaften der Dinge mit objektiver Geltung zu formulieren, dies auch schon im Modus der Letztbegründung, als Explikation einer ‚letzten‘ oder ‚fundamentalen‘ Ebene tun zu können. Damit ist Heidegger in die Explikation impliziter Voraussetzungen, in den Logos über den Logos engagiert – und jegliche Unterstellung von ‚Irrationalismus‘ kann *als bloße Unterstellung* zurückgewiesen werden. Vgl. S. 91: „[D]ie letzten Probleme bleiben verdeckt, wenn die Theoretisierung selbst verabsolutiert wird [...]“.

<sup>784</sup> Heidegger notiert an dieser Stelle: „Von hier aus Schluß der Seite wesentlich schärfer umarbeiten!! Vgl. Beilage.“ Die Beilage ist leider nicht erhalten, vgl. GA 56/57, S. 75, insb. Anm. 2 (d. Hg.).

<sup>785</sup> GA 56/57, S. 75.

<sup>786</sup> GA 56/57, S. 63.

<sup>787</sup> GA 56/57, S. 76.



erkennt<sup>788</sup>. – Die Frage nach der Wissenschaftlichkeit führt zurück auf die Ausgangsfrage nach der Philosophie als ‚Urwissenschaft‘ und den dort etablierten Zirkel: Philosophie als ‚Urwissenschaft‘ muss sich *in diesem und für dieses Selbstverständnis immer schon vorausgesetzt* haben. Problematisch wird also der Begriff der ‚Voraussetzung‘ – insbesondere mit Bezug auf die theoretische Einstellung – und entsprechend das Problem, wie genau ‚Voraussetzungslosigkeit‘ hier eigentlich zu denken ist. Denn „[d]er methodische Sinn aller vorausgegangenen Bemühungen war der, an die Grenze von Voraussetzungslosigkeit zu kommen, d. h. zum Ur-sprung [...]“.<sup>789</sup> Wie ist diese „Grenze von Voraussetzungslosigkeit“ nun zu denken?

Heidegger unterscheidet dafür zunächst zwei Verständnisse von ‚Voraussetzung‘. Der inhaltlich-logische Begriff der ‚Voraussetzung‘ betrifft schlicht den Geltungsanspruch einer Behauptung:

„Ich mache eine Voraussetzung besagt: Ich setze einen Satz als gültig. Diese Geltung kann bewiesen oder unbewiesen sein; wie immer, setze ich den Satz als gültig, so gilt ein anderer. Das ‚voraus‘ meint also eine Ordnungsbeziehung im Logischen, eine *Beziehung*, die besteht zwischen zwei theoretischen Sätzen, Beziehung der Begründung, der logischen Grundlegung [...]. Statt dieser hypothetischen Grundlegung ist auch eine *kategorische* möglich: ein ‚so ist es‘.“<sup>790</sup>

Dieser Begriff der ‚Voraussetzung‘ wird hier aber identifiziert als derjenige der theoretischen Einstellung, denn „im Umwelterleben liegt überhaupt keine *theoretische Setzung*. Das ‚es weltet‘ wird nicht theoretisch festgestellt, sondern ‚als weltend‘ erlebt.“<sup>791</sup> Entsprechend macht dieser inhaltlich-logische Begriff von ‚Voraussetzung‘ bezüglich der Explikation des ‚Erlebnisses‘ nicht viel Sinn: „*Das Umwelterleben macht weder Voraussetzungen, noch läßt es sich in sich selbst als solche stempeln. Es ist aber ebensowenig voraussetzungslos*, denn Voraussetzung und Voraussetzungslosigkeit haben überhaupt nur Sinn im Theoretischen.“<sup>792</sup> Nun ist aber auch Heideggers Logos ein philosophischer Logos, der sich innerhalb des Zirkels der ‚Urwissenschaft‘ bewegen muss, wenn er den Anspruch stellt, eine solche ‚Urwissenschaft‘ explizieren zu wollen. Hier findet sich nun ein reflexiv-logischer Sinn von ‚Voraussetzung‘, dergestalt, dass in ihm nicht eine schon theoretisch überformte Geltungssetzung, sondern eine *konstitutive Nachträglichkeit* sich zeigt: „Auch die ‚Zirkelhaftigkeit‘ ist eine Form von Setzung und Voraussetzung, allerdings von ganz eigentümlicher Art. *Vorausgesetzt* wird gerade das, und muß *das* werden, was erst *gesetzt* werden soll.“<sup>793</sup> Doch wenn wiederum die ‚Urwissenschaft‘ im oben genannten Sinne als ‚Wissenschaft‘, d. h. als ‚Sachen‘ oder Gegenstände habende Theorie verstanden wird, dann gerät auch Heideggers eigener Logos in *die-selbe Aporie wie der Psychologismus*: Eine „Theorie der Theorie“, darf gerade nicht mehr in ihrer Ausrichtung theoretisch, d. h. wissenschaftlich versachlichend sein: „Gibt es [...] die

---

<sup>788</sup> GA 56/57, S. 77.

<sup>789</sup> GA 56/57, S. 95.

<sup>790</sup> GA 56/57, S. 93.

<sup>791</sup> GA 56/57, S. 93-94.

<sup>792</sup> GA 56/57, S. 94.

<sup>793</sup> GA 56/57, S. 95.

*theoretische* Urwissenschaft, dann ist der Zirkel unaufhebbar. Das Erkennen kommt nicht aus sich selbst heraus.<sup>794</sup> – Um dieser Aporie zu entgehen, etabliert Heidegger nun ein ‚Von-wo-her‘, von dem her sich jegliche Rede von ‚Voraussetzungen‘ als solche allererst entfaltet: „Dieser Sinn ent-springt erst aus dem Ursprung.“<sup>795</sup> Entsprechend kann die eigene Herangehensweise nur in einer operational aufmerksamen Explikation des eigenen Vorgehens deutlich werden, was Heidegger auch explizit sagt: „Wir sollen also in voller Lebendigkeit das Umwelterlebnis vollziehen und es dann im Sehen, Auf-es-Hinsehen, und dann auf dieses Hinsehen hinsehen und das *Wie* des vollzogenen ersten Hinsehens studieren.“<sup>796</sup> Dieses „erst[e] Hinsehen“ ergibt sich aber als ein Hinsehen, das immer schon auf etwas *hin*-sieht, was es selbst nicht mehr ist: „[W]ir sahen [...] die Erlebnisse, d. h. wir leben nicht mehr in den Erlebnissen, sondern blicken auf sie hin. Die erlebten Erlebnisse werden zu erblickten. [...] Jedes Erlebnis kann durch die Blickwendung, durch Reflexion, zu einem erblickten werden.“ Diese „Blickwendung“ wird nun genauer betrachtet – und weil Heidegger hier außerdem auf Natorps „Methode der deskriptiven Reflexion“<sup>797</sup> rekurriert, geschieht das in quasi-erkenntnistheoretischer Begrifflichkeit:

„[D]er Blick des ‚Bewußtseins-Ich‘ [ist] gerichtet auf das Ding (Bild vom Scheinwerfer). Der Blickstrahl des Ich kann sich nun selbst auf das beschreibende Verhalten richten. Gleichsam so, daß der Strahl des Scheinwerfers diesen selbst und seinen ersten Strahl absucht. [...] [E]s ist nicht ein anderer Scheinwerfer, [...] sondern dasselbe Ich. Das ist aber nicht, wie es beim Scheinwerferbild ist, auf etwas Objektives gerichtet, sondern auf ein Erlebnis, auf etwas, das gleichen Wesens ist mit der Reflexion selbst.“<sup>798</sup>

Das ist deutlich die Struktur der reflexiven Komplikation, aber die Art und Weise der Explikation befriedigt Heidegger noch nicht ganz: „In der reflektiven Blickwendung machen wir ein vordem nicht erblicktes, sondern [...] reflexionslos erlebtes Erlebnis [sic!] zu einem ‚erblickten‘. Wir sehen auf es hin. In der Reflexion haben wir es dastehen, wir sind darauf gerichtet, machen es zum Objekt [...].“<sup>799</sup> Sobald wir uns auf das ‚Erlebnis‘ hinwenden, ist ‚es‘ schon nicht mehr da, sondern das, was wir aus ihm gemacht haben – und als was es dann, reflexiv, auch zum allerersten Mal ‚da‘ ist. Das gilt auch für die Phänomenologie: „Denn auch Beschreibung verfährt schon in Begriffen; sie ist ein *Umschreiben* eines Etwas in Allgemeinheiten [...].“<sup>800</sup> – Wie ist, fragt Heidegger, „dieses wesenhaft selbst nur Bestimmende

<sup>794</sup> GA 56/57, S. 96.

<sup>795</sup> GA 56/57, S. 97.

<sup>796</sup> GA 56/57, S. 98.

<sup>797</sup> GA 56/57, S. 99.

<sup>798</sup> GA 56/57, S. 99-100.

<sup>799</sup> GA 56/57, S. 100.

<sup>800</sup> GA 56/57, S. 101. – Mit Natorp im Hintergrund expliziert Heidegger dessen Kritik an Husserl ganz analog zu dem, was Derrida später als ‚Präsenz‘ wiederentdecken wird: Es kann, so Heidegger via Natorp, „nur ein *mittelbares* Erfassen geben [...]. Die Phänomenologie mit ihrer Meinung, das Bewußtsein, die Erlebnisse, seien absolut gebbar, unterliegt einer Verwechslung von Forderung und der allein möglichen Weise ihrer Erfüllung. *Gefordert*, als Erkenntnisziel, ist allerdings die ‚absolute‘ Darstellung der Erlebnisse, analog wie die der *Objekte*. Aber d. h. nicht, daß sie auch ‚absolut‘ erreichbar sei, unmittelbar, sondern nur in und durch Vermittlung.“ Vgl. GA 56/57, S. 102. Vgl. aber S. 109-110 die Verteidigung der Phänomenologie, insbesondere des ‚Prinzips aller Prinzipien‘, mit der kleinen Einschränkung, dass Heidegger von Husserls Formulierung exakt *weglässt*,

seinerseits bestimmbar?“<sup>801</sup> Denn wie man sie auch immer nimmt: Solange die Phänomenologie ein „Verhalten zu etwas‘ ist, [...] liegt darin die unentrinnbare Vergegenständlichung, ein schlechterdings nicht zu beseitigendes Moment der Theoretisierung.“<sup>802</sup> – Die vorläufige Lösung für das Problem findet Heidegger in einer formal anzeigenden Explikation der Generalisierung selbst: Es ist freilich möglich, von einem konkreten Gegenstand aus immer allgemeinere Feststellungen über ihn zu treffen – was sich aber in jeder dieser Feststellungen formal durchhält, das ist, dass sie sich immer schon auf ‚Etwas überhaupt‘ beziehen: „[I]n jeder Stufe [der Generalisierung, D.P.Z.] liegt ihrem Sinn nach die Möglichkeit [!], als bloßes Etwas theoretisch meinbar zu sein.“<sup>803</sup> In diesem ‚Etwas überhaupt‘ liegt nun gerade nicht eine leere und allgemeine Bestimmung, sondern umgekehrt: jede mögliche Bestimmung, jedes mögliche ‚Was‘, verweist auf (s)ein *ermöglichendes* ‚Dass‘: „*Jedes Erlebbare überhaupt ist mögliches Etwas* [...]“. Der Sinn des ‚möglichen Etwas‘ besagt gerade ‚*Erlebbares überhaupt*‘. Die in dem Etwas überhaupt gelegene Indifferenz gegen jede genuine Welthaftigkeit und im besonderen gegen jede bestimmte Objektartigkeit [...] ist vielmehr der Index für die höchste Potentialität des Lebens.“ Das ‚Etwas überhaupt‘ steht gerade für ein Sein-Können, es ist ein „*Noch-nicht*“, d. h. noch nicht in ein genuines [!] Leben Herausgebrochene[s], es ist das wesenhaft *Vorweltliche*.“ Eben deswegen liegt aber darin auch gerade keine Präsenz, sondern eine *Bewegung*: „Dabei liegt aber doch in dem Sinn des Etwas als dem Erlebbar das Moment des ‚Auf zu‘ [!], der ‚Richtung auf‘, des ‚In eine (bestimmte) Welt hinein‘ [...]“.“<sup>804</sup> Ebenso weist das, was sich in dieser Bewegung ergibt, immer zugleich *zurück auf* diese (seine) ‚Potentialität‘: „Die vor-welthaften und welthaften Bedeutungsfunktionen [...] gehen (erlebend und Erlebtes erlebend) mit dem Erleben mit, leben im Leben selbst, und mitgehend sind sie zugleich herkommend und die Herkunft in sich tragend. Sie sind vorgegreifend zugleich immer rückgreifend [...]“.“<sup>805</sup>

---

„daß jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei“, womit genau das weggelassen ist, was Natorp daran kritisiert hat, vgl. Husserl, Edmund: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die Phänomenologie, Hamburg 2009, S. 51. – Das deckt sich überdies mit Heideggers Kritik an Husserl in den Vorlesungen der folgenden Jahre, vgl. GA 17, S. 101-103; GA 20, S. 159, 165, 178, vgl. dazu auch Baur, Patrick: Vom *Was* zum *Wie*. Heideggers Kritik an Husserl als Neukonstitution eines dynamischen Phänomenologiebegriffs, in: Rese, Heidegger und Husserl im Vergleich (wie Anm. 589), S. 95-113. – Natorps eigene Konzeption einer nachträglichen Explikation des irgendwie schon vorher vollständig bestehenden ‚Bewusstseinsstromes‘, dem sich die Analyse durch eine immer detailliertere Darstellung, gleichsam in unendlicher Approximation einer ‚Konkretisierung‘, angleicht, wird allerdings von Heidegger ebenfalls zurückgewiesen, vgl. GA 56/57, S. 103-109: 107: „[V]or allem ist nicht einzusehen, wie durch eine vermittelte Theoretisierung, eine solche, die über den Weg der zerstückelnden Analyse geht, das Unmittelbare eher gewonnen, überhaupt erreichbar sein soll. Woher nehme ich denn den Maßstab für diese Re-konstruktion? Natorp bestreitet ja gerade, daß das Unmittelbare vor aller Analyse gebbar sei.“

<sup>801</sup> GA 56/57, S. 103.

<sup>802</sup> GA 56/57, S. 112.

<sup>803</sup> GA 56/57, S. 113-114.

<sup>804</sup> GA 56/57, S. 115. – Vgl. S. 116: „In dem Etwas als dem Erlebbar überhaupt haben wir [...] ein Wesensmoment des Lebens an und für sich zu sehen, das in einem engen Zusammenhang steht mit dem Ereignischarakter der Erlebnisse als solcher.“

<sup>805</sup> GA 56/57, S. 117.

Diese Struktur der Rückwendung auf ein ‚Ursprüngliches‘, das als *Ermöglichendes* zugleich immer nur von dem aus – eben *nachträglich* – ergriffen werden kann, was es ermöglicht hat, „zugleich herkommend und die Herkunft in sich tragend“, begleitet die reflexive Ausgestaltung der formal anzeigenden Analyse des ‚Lebens‘ bzw. ‚Daseins‘ wie ein Schatten. Sie erscheint vor allem dort, wo Heidegger sich auf den eigenen Logos zurückwendet. – Im Wintersemester 1919/20 etwa gibt Heidegger ein Bild für das Denken von ‚Anfang‘ und problematisiert es zugleich: „Bringen wir in den Sinn von Anfang nicht das Bild eines Einsetzens an einem Punkt und Fortgangs *in einer Linie*? Da wir nun selbst in der Linie stehen, kann es nicht gelingen, von einem außerhalb ihrer an den ersten Punkt sich zu setzen.“<sup>806</sup> Das ist begrifflich noch ganz im neukantianischen Horizont<sup>807</sup> gedacht, aber bereits so, dass „wir ... selbst in der Linie stehen“, wir also immer nur nachträglich den ‚Anfang‘ erfassen können, weil er zugleich – wenn er wirklich ‚Anfang‘ ist – auch ‚Anfang‘ noch dieses Erfassens sein muss. Später in der Vorlesung wird dieses Bild in die Explikation von ‚Leben an sich‘ übertragen: Es ist etwas, zu dem wir „so gar keine Distanz haben [...]“. [D]ie Distanz *zu* ihm fehlt, weil wir es selbst sind, und wir uns selbst nur vom Leben aus selbst, das wir sind, das uns (accusativ) ist, in seinen eigenen Richtungen sehen.“<sup>808</sup> Das Leben *ist* ‚uns‘, im Akkusativ – wir werden *von ihm her* betroffen, sind immer schon nur auf der Seite einer (unserer) bestimmten Manifestation von ‚Leben‘: „Es wirkt sich aus in seiner jeweiligen Welt [...]“. <sup>809</sup> Thematisch ist also das ‚Leben‘ „*als entspringend*, als aus einem Ursprung hervorgehend“<sup>810</sup>, so aber, dass – wie die Rekonstruktion des Schlußteils der Vorlesung aus Heideggers Aufzeichnungen vermerkt – „Ursprung nicht ein allgemeines Prinzip, eine Kraftquelle [ist], sondern die Gestalt der Produktion des Lebens in allen seinen Situationen, *die* Gestalt, die ich immer nur [!] verstehe und erreiche in einer besonderen *Gestaltqualität*.“<sup>811</sup> – Ein Jahr später, in der Vorlesung *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, nimmt Heidegger diesen Faden auf, um ihn sukzessive in die Begrifflichkeit einer (von der Klassischen Deutschen Philosophie informierten) Phänomenologie zu überführen: „Wie ist es zu ‚denken‘, daß sich in den Objektivationen des Lebens Ideen verwirklichen, das Absolute im Relativen Gestalt gewinnt und das Relative Gestalt eines Absoluten wird?“<sup>812</sup> Weiter oben wurde zur Lösung dieses Problems die formale Anzeige expliziert: Indem man Bezug, Bezug-auf-diesen-Bezug und Vollzug in den Blick nimmt und so – vom immer schon Bestimmen aus – zurückverweist, hineinweist in das ‚Von-wo-her‘, das noch dieses Verweisen und Hineinweisen bestimmt.<sup>813</sup> Aber auch die formale Anzeige unterliegt der „ständige[n] Ge-

---

<sup>806</sup> GA 58, S. 4.

<sup>807</sup> Vgl. ebd. mit einem Hinweis auf die kantische Antinomie der Zeit: „Schwierigkeiten nur aus der Objektivierung des Anfangs in der objektiven Zeit und an einem objektivierten gegenständlichen Was gelegen!“

<sup>808</sup> GA 58, S. 29.

<sup>809</sup> GA 58, S. 35.

<sup>810</sup> GA 58, S. 81.

<sup>811</sup> GA 58, S. 148.

<sup>812</sup> GA 59, S. 20.

<sup>813</sup> Vgl. GA 59, S. 29-41.

fahr des Abgleitens in falsche Betrachtungsrichtungen“, etwa wenn „[d]ie Frage nach dem Bezug zum Bezug [...] von vorneherein umgebogen [wird] in die [Frage] nach der Weise des erfassungsmäßigen Zugangs zu dem Bezug als Gegenstand, als Objekt der [...] theoretischen Erfassung [...]“.<sup>814</sup> Die formale Anzeige zeigt eben nur *an*, verweist auf etwas, *von dem her* sie selbst auch noch sich ins Werk setzen *kann*. Wird sie als Aussage über eine Sache missverstanden, als „Vollzug des ‚empirischen‘, ‚faktischen‘, ‚psychologischen‘ oder ‚anthropologischen‘ Subjekts“<sup>815</sup>, dann ist genau diejenige Differenz verfehlt, die *formale Anzeige* besagen will. Sie wäre dann nur noch bloße Benennung von Sachverhalten. – In der Vorlesung vom Wintersemester 1921/22 wird die Explikation sukzessive in die Strukturierung der phänomenologischen Explikation übertragen, etwa im Anhang I: Das ‚Leben‘ hat die Tendenz „zu ‚sein‘ in der Weise des *Sich-selbst-zum-Haben-Bringens*“<sup>816</sup>, so also, dass die ‚Phänomenologie‘ selbst nur die ausgezeichnete Weise ist, in der das Leben sich *als ‚Leben‘* expliziert. Ihre Aufgabe ist entsprechend, „das Leben zur Aufweisung zu bringen.“<sup>817</sup> Diese Aufweisung wird ausformuliert in der *Hermeneutik der Faktizität*, mit Blick auf das ‚Phänomen‘ des ‚Lebens‘, so aber, dass der Begriff des ‚Phänomens‘ selbst formal anzeigend genommen wird: Er „hat die Funktion einer kritisch-warnenden Leitung des Sehens im Rückgang auf dem Wege des Abbaus kritisch festgestellter Verdeckungen.“ ‚Hinter‘ dem, was erscheint, liegt nicht irgendeine letzte Sache, sondern das, was erscheint, verweist auf das, wovon es Erscheinung ist. Mit Blick auf den – dann in *Sein und Zeit* angepeilten aber nicht durchgeführten – „Rückgang zur griechischen Philosophie, zu *Aristoteles*, um zu sehen, wie ein bestimmtes Ursprüngliches zu Abfall und Verdeckung kommt“, stellt Heidegger dann fest: „Sollte es sich [...] herausstellen, dass es zum *Seinscharakter des Seins*, das Gegenstand der Philosophie ist, gehört: *zu sein in der Weise des Sich-verdeckens* und *Sich-verschleierns* [...] dann wird es eigentlich ernst mit der Kategorie Phänomen. Die Aufgabe: es zum Phänomen zu bringen, wird hier radikal phänomenologisch.“<sup>818</sup> Ab dem Wintersemester 1923/24 stützt sich Heidegger so auf den Begriff des ‚phainoménon‘ bei Aristoteles, in der Explikation des „an ihm selbst Sichzeigende[n]“<sup>819</sup>, aber als „Seinsweise, ein *Wie des Begegnens* [...]“.<sup>820</sup> Entsprechend ergibt sich dann in *Sein und Zeit*: „Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen. Das ist der formale Sinn der Forschung, die sich den Namen Phänomenologie gibt.“<sup>821</sup>

In der Vorlesung vom Sommersemester 1927, auf die weiter oben bereits kurz eingegangen wurde, entwickelt Heidegger nun in wenigen Schritten die ‚ontologische Differenz‘ im Rückblick auf seinen bisherigen Denkweg und aus dem Verständnis des ‚Phänomens‘, dessen also, ‚was sich zeigt, so wie es sich *von ihm selbst her zeigt*‘, mit *Einbezug* dieses Rückverweises. – Philosophie ist keine ‚Weltanschauung‘, weil diese immer „setzend, d. h. auf

<sup>814</sup> GA 59, S. 62.

<sup>815</sup> GA 59, S. 63.

<sup>816</sup> GA 61, S. 171.

<sup>817</sup> GA 61, S. 174.

<sup>818</sup> GA 63, S. 76.

<sup>819</sup> GA 17, S. 10.

<sup>820</sup> GA 17, S. 14.

<sup>821</sup> GA 2, S. 34.

Seiendes seiend bezogen<sup>822</sup> ist. Sie geht bereits aus von einem bestimmten ontologischen oder epistemologischen Rahmen. Daraus ergibt sich zunächst negativ, dass „die Philosophie sich nicht auf Seiendes als dieses oder jenes, es setzend, positiv bezieht.“ Sie bezieht sich aber doch nicht geradewegs auf nichts, auch wenn es so scheint, dass „[a]ußer diesem Seienden [...] *nichts* [*ist*].“<sup>823</sup> Es geht aber auch nicht um ein irgendwie jenseitiges ‚Nichts‘ oder eine irgendwie schon gegebene Hinterwelt, auf das oder auf die sich die Philosophie bezieht. „[V]ielleicht“, so fragt Heidegger, „*ist* kein anderes, Seiendes, außer dem aufgezählten, aber vielleicht *gibt es* doch noch etwas, was zwar nicht *ist*, was es aber gleichwohl in einem noch zu bestimmenden Sinne *gibt*.“ Damit ist, noch einmal, der Umschlagpunkt an der Aporie der Vorlesung von 1919 erreicht. Das ‚es gibt‘ ist auch hier *notwendige Voraussetzung*<sup>824</sup>, um sich überhaupt auf Seiendes beziehen zu können, „[a]m Ende gibt es etwas, was es geben muß, damit wir uns Seiendes als Seiendes zugänglich machen und uns zu ihm verhalten können [...].“<sup>825</sup> Diese Voraussetzung des ‚es gibt‘ nennt Heidegger nun ‚Sein‘: „Seiendes vermögen wir [...] als Seiendes [...] nur zu fassen, wenn wir dergleichen wie *Sein* verstehen.“ Dieses ‚Seinsverständnis‘, das bis hierhin noch ganz dem von *Sein und Zeit* entspricht, ist „in einem bestimmten Sinn *früher* als das letztgenannte [die Erfahrung von Seiendem].“<sup>826</sup> – Im Unterschied zu *Sein und Zeit* stellt die Vorlesung aber jetzt das ‚Sein‘ in den Mittelpunkt der Betrachtung: „*Das Sein ist das echte und einzige Thema der Philosophie.*“<sup>827</sup> Die „Philosophie ist die theoretisch-begriffliche Interpretation des Seins, seiner Struktur und seiner Möglichkeiten.“<sup>828</sup> Dabei kommt ein neuer Ton ins Spiel: Die Vorlesung soll „[versuchen,] die Philosophie aus sich selbst zu begründen, sofern [!] sie ein Werk der Freiheit des Menschen ist.“<sup>829</sup> Die „Philosophie aus sich selbst ... begründen“ als „Werk der Freiheit des Menschen“ – am Grunde steht nicht mehr die ‚Zeitlichkeit‘, sondern die Freiheit, auch nicht mehr des ‚Daseins‘, sondern des ‚Menschen‘. *Die Philosophie gründet – in sich selbst betrachtet – in der Freiheit.* Nun fragt Heidegger: „Kann man sich so etwas vorstellen wie Sein?“<sup>830</sup> Wer das versucht, den erfasst, so Heidegger, „der Schwindel“, der „greif[t] ins Leere“ und der muss sich „eingestehen: Unter Sein kann ich mir zunächst nichts denken.“ Auf der anderen Seite aber ist das ‚Sein‘ immer schon gedacht, wir „denken [...] [es] ständig“<sup>831</sup>, eben dann, wenn wir von etwas sagen, dass es ‚ist‘ oder sagen ‚x ist y‘. Dabei geht es aber nicht

<sup>822</sup> GA 24, S. 12. – Vgl. S. 15: „[...] Weltanschauungsbildung fällt außerhalb des Aufgabenkreises der Philosophie, weil diese grundsätzlich nicht auf Seiendes bezogen ist.“ Das Worüber der Philosophie sind Verhältnisse, Logoi, nicht Sachen, vgl. auch S. 17.

<sup>823</sup> GA 24, S. 13.

<sup>824</sup> Vgl. GA 24, S. 15-16: Philosophie „[handelt] von dem [...], was jede Setzung von Seiendem [...] wesensmäßig schon voraussetzen muß.“

<sup>825</sup> GA 24, S. 13.

<sup>826</sup> GA 24, S. 14.

<sup>827</sup> GA 24, S. 15. – Übersetzt man das ‚es gibt‘ hier mit der Struktur von logischer Position und bestimmter Setzung, dann kann man ganz einfach sagen: Die Explikation des Operativen, der logischen Position, ist das, was *jede* Philosophie in Angriff nimmt.

<sup>828</sup> Ebd.

<sup>829</sup> GA 24, S. 16.

<sup>830</sup> GA 24, S. 18.

<sup>831</sup> Ebd.

um die Kopula oder den Existenzquantor, sondern umgekehrt: In dem *Gebrauch*, den wir von ‚ist‘ machen – und den wir, aus anderen Hinsichten, *dann* als ‚Kopula‘ oder ‚Existenzquantor‘ auslegen können – ist ‚Sein‘ immer schon irgendwie verstanden. – Wie aber kann man ‚Sein‘ nun verstehen? Nun wird also genau die Frage gestellt, die *Sein und Zeit* (noch) nicht gestellt hatte: „*die Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt*.“<sup>832</sup>

In der formal anzeigenden Struktur der Frage ist ‚Sinn von ...‘ immer die Angabe einer Begrifflichkeit, eben begriffliche Explikation. Weil das eben nicht bedeutet, „Seiendes als Seiendes [...] durch Rückführung auf ein anderes Seiendes in seiner Herkunft zu bestimmen“<sup>833</sup>, fällt eine einfache Angabe à la ‚x ist y‘ hier aus. Das ‚Erfragte‘ liegt immer im ‚Gefragten‘, bezieht also immer ein Verhältnis, die *Hinsicht* mit ein, in der sich auf das ‚Befragte‘ bezogen wird.<sup>834</sup> Nun wird eben gefragt: „Was ist es, was dieses Verstehen von Sein überhaupt möglich macht? Von wo aus, das heißt: aus welchem vorgegebenen Horizont her verstehen wir dergleichen wie Sein?“<sup>835</sup> Dieses ‚Von-wo-aus‘ oder Woher wird, wie oben bereits dargestellt, am Ende thematisch als ‚Zeit‘, genauer: die sich selbst zeitigende Zeit als das „ursprünglich Ermöglichende [...]“. <sup>836</sup> Das ist immer noch die reflexive Figuration der ‚Alétheia‘, der ursprüngliche *Vollzug*. – Nun aber nimmt Heidegger außerdem die Struktur in den Blick, die *dieser formal anzeigenden Explikation* zugrunde liegt: „Wir [nicht: Dasein!] müssen den Unterschied zwischen Sein und Seiendem eindeutig vollziehen können, um dergleichen wie Sein zum Thema der Untersuchung zu machen.“<sup>837</sup> Damit ist, reflexiv, dieser Unterschied *bereits* vorausgesetzt, denn ‚Sein‘ ist ja schon zum Thema der Untersuchung gemacht. Der Unterschied selbst ist *notwendige* (qua ‚müssen können‘) Voraussetzung der Thematisierung, ebenso, wie ‚Sein‘ notwendige Voraussetzung von ‚Seiendem‘ ist. Notwendig ist das, was *immer* (schon) *mit* da ist. Entsprechend ist „Sein [...] immer Sein eines Seienden. Sein ist wesensmäßig vom Seienden unterschieden.“<sup>838</sup> Umgekehrt: Die ‚Seinsfrage‘ *etabliert* den Unterschied in der Frage nach dem ‚Sein‘ – und *dann* wird dieser Unterschied selbst ausgelegt als Differenz von ‚Sein‘ und ‚Seiendem‘, die *in eins mit* der Struktur der ‚Seinsfrage‘ die Differenz dessen ist, was *immer schon* vorausgesetzt ist und dessen, von dem aus das, was immer schon vorausgesetzt wird, *begriffen* wird. Die „*ontologische Differenz*“<sup>839</sup> *ist die Auslegung dessen, was die ‚Seinsfrage‘ tut, wenn sie sich auf das zurückwendet, was jedes Verständnis von Seiendem immer schon vorausgesetzt hat*. Sie ist die Differenz, „durch [!] die allererst das Thema der [...] Philosophie selbst gewonnen wird“<sup>840</sup> – und operativ diejenige Differenz, die ihre eigene Auslegung *als ‚ontologische Differenz‘ möglich* gemacht hat,

---

<sup>832</sup> GA 24, S. 21.

<sup>833</sup> GA 2, S. 6.

<sup>834</sup> Vgl. oben Anm. 751 und Anhang 3.

<sup>835</sup> GA 24, S. 21.

<sup>836</sup> Vgl. GA 24, S. 22, 463.

<sup>837</sup> GA 24, S. 22.

<sup>838</sup> Ebd.

<sup>839</sup> Ebd.

<sup>840</sup> Ebd.

im „Vollzug dieses Unterscheidens [...]“.<sup>841</sup> Unschwer ist also die ‚ontologische Differenz‘ als die konstitutive Unterscheidung von Inhaltlichem und Operativem zu verstehen, wie sie der vorangegangene Band entwickelt und die *Prolegomena* dargestellt haben. Ganz entsprechend wird sie auch weiter expliziert: „Wir übersteigen das Seiende, um zum Sein zu gelangen. Bei diesem Überstieg versteigen wir uns nicht [!] wiederum zu einem Seienden, das etwa hinter dem bekannten Seienden läge als irgendeine Hinterwelt.“<sup>842</sup> – In den Schlusspassagen der Vorlesung geht Heidegger noch etwas genauer auf die ‚ontologische Differenz‘ ein. Hier geschieht nun Erstaunliches: Heidegger gesteht ein, dass die *Auslegung* von ‚Zeit‘ bzw. der ‚Temporalität‘ als ‚Horizont‘ des ‚ursprünglich Ermöglichenden‘ das ‚Sein‘ grundsätzlich *verfehlen* könnte. Mehr noch: „Ohne daß wir es wissen, wo die Fehlinterpretation liegt, können wir ruhig überzeugt sein, daß sich auch in der temporalen Interpretation des Seins als solchen [!] eine Fehlinterpretation verbirgt, und wiederum keine beliebige.“<sup>843</sup> Obwohl immer noch im (nun eher losen) Rahmen von ‚Dasein‘ verbleibend, gerät immer mehr die *Struktur* der ‚ontologischen Differenz‘ in den Blick, z. B. in der bereits angeklungenen ‚Transzendenz‘ als dem ‚Überstieg‘: „So ist die Transzendenz als solche [...] die Bedingung der Möglichkeit [!] von Seinsverständnis, das Nächste, worauf eine Ontologie das Sein zu entwerfen hat.“<sup>844</sup>

In den Schlusspassagen der Vorlesung *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* ein Jahr später, die sich immer noch mit der Methode einer ‚Fundamentalontologie‘ auseinandersetzt, wird die ‚ontologische Differenz‘ noch deutlicher als 1927 in ihre strukturalen Aspekte zerlegt: „Die innere Notwendigkeit, daß Ontologie dahin *zurück* schlägt, *von wo* sie *ausgegangen* war, kann man am Urphänomen der menschlichen Existenz deutlich machen: daß das Seiende ‚Mensch‘ Sein versteht; in dem *Verstehen* von Sein liegt zugleich der *Vollzug des Unterschiedes von Sein und Seiendem*; es gibt Sein nur, wenn Dasein Sein versteht [Hervorh. v. mir, D.P.Z.].“<sup>845</sup> Die Ontologie schlägt zurück auf ihr ‚Von-wo-aus‘ und der Bezug auf das ‚Sein‘ – im „*Verstehen* von Sein“ – etabliert sich „zugleich der *Vollzug des Unterschiedes von Sein und Seiendem*“ – noch deutlicher kann man die Struktur der reflexiven Komplikation nicht fassen: ‚auf ... hin‘ ist zugleich ‚von ... her‘, *Bezug-zu-...* ist zugleich *Differenz von Bezug und ...* Die ‚ontologische Differenz‘ *verschiebt* das, worauf sie sich bezieht, indem sie sich darauf bezieht, *in* eine Differenz, *als* die sie (dann) selbst erscheint. – In derselben Vorlesung wird auch der Begriff der ‚Welt‘ aus der Struktur der ‚ontologischen Differenz‘ entwickelt: „Welt‘ als Begriff des Seins des Seienden kennzeichnet die Ganzheit des Seienden in der Totalität seiner Möglichkeiten [...].“<sup>846</sup> Bedacht wird das ‚Sein‘ als ‚Da‘, im Sinne einer *Öffnung-hin-auf-...*, dem Ergreifen der Möglichkeit-zu, aber aus der Struktur der ‚Transzendenz‘: Das ‚Dasein‘ „transzendiert das Seiende, und der Über-

<sup>841</sup> GA 24, S. 23. – Vgl. S. 454 zur nochmaligen Ausfaltung eben dieses Verhältnisses, nun als ‚latentes‘ und ‚ausdrückliches‘ Verständnis der ‚ontologischen Differenz‘ für das ‚Dasein‘. Vgl. S. 455-456 für die – gleichsam reflexivere – Ausfaltung dieses Verhältnisses im Rahmen der Philosophie.

<sup>842</sup> GA 24, S. 23.

<sup>843</sup> GA 24, S. 459.

<sup>844</sup> GA 24, S. 460.

<sup>845</sup> GA 26, S. 199.

<sup>846</sup> GA 26, S. 231.



sprung ist Übersprung zur Welt. [...] [I]n der Transzendenz überspringt das Dasein gerade sich selbst als Seiendes [...]. Erst im Übersprung seiner selbst eröffnet sich der Abgrund, der das Dasein je für es selbst ist, und nur weil dieser Abgrund des Selbstseins durch die und in der Transzendenz offen ist, kann er überdeckt und unsichtbar gemacht werden.<sup>847</sup> Diese Öffnung-hin-auf-... ist Möglichkeit, ist Freiheit – denn: „Transzendenz des Daseins und Freiheit sind identisch! Freiheit gibt sich selbst die innere Möglichkeit; ein Seiendes als freies ist in sich selbst notwendig transzendierendes.“ Das ist noch einmal der poetische Prozess aus *Sein und Zeit*, nun aber nicht mehr primär in ‚Ekstasen der Zeitlichkeit‘ gefasst, sondern in der Begrifflichkeit von ‚Welt‘, ‚Möglichkeit‘ und ‚Freiheit‘: „Der Grundcharakter von Welt [...] ist das Umwollen.“<sup>848</sup> Die entsprechende reflexive Explikation dazu lautet: „Das Umwollen [...] ist das, *woraufzu* das Dasein als transzendierendes transzendiert.“<sup>849</sup> Das Ergreifen der eigenen Möglichkeiten ergibt sich aus dem freien Entwurf des sich frei entwerfenden ‚Daseins‘. Die „Freiheit gibt sich zu verstehen, sie ist das Urverstehen, d. h. der Ur-entwurf dessen, was sie selbst ermöglicht.“<sup>850</sup> Die ‚Möglichkeit‘ aber „übertrifft alles wirklich Seiende. Dieses enthüllt sich [...] immer nur [!] als eine Einschränkung, als eine mögliche Verwirklichung des Möglichen, als das Ungenügende aus einem Überschuß an Möglichkeiten [...]“. <sup>851</sup> In der ‚Freiheit‘ und der ‚Möglichkeit‘ liegen *konstitutive Differenzen*: die Struktur des ‚über‘ und des ‚vor‘, die Negation des ‚un-‘, die ‚Transzendenz‘, die Heidegger hier mit Platons Begriff ‚epékeina‘ (Pol. 509b) auslegt. Die ‚Zeit‘, der ‚transzendente Horizont‘ aus der Vorlesung von 1927, der sich dort noch aus sich selbst entfaltete, wird nun gedacht als „ein Sich-öffnen und Ent-spannen in eine Welt hinein.“<sup>852</sup> Das, *was* sich da öffnet, *ist* selbst *nichts*, genauer: „Die Welt ist nichts in dem Sinne, daß sie nichts Seiendes ist. Nichts Seiendes und gleichwohl etwas, was es gibt. Das ‚es‘, das da dieses Nicht-Seiende gibt, ist selbst nicht seiend, sondern ist die sich zeitigende Zeitlichkeit.“ Die Welt *ist* nicht, weil sie *selbst* – *aus* der Differenz – erst *gibt*, was *es* – dann – *gibt*.<sup>853</sup> Sie ist „das Nichts, das sich ursprünglich zeitigt, das in und mit der Zeitigung Entspringende schlechthin – wir nennen sie daher das *nihil originarium*.“<sup>854</sup> – Was mit *Sein und Zeit* zunächst nur in der Struktur der ‚Zeit‘ bzw. ‚Zeitlichkeit‘ bedacht wurde, scheint sich nun – in dem und durch das Verständnis der ‚ontologischen Differenz‘ – auf eine begriffliche Mannigfaltigkeit hin zu öffnen: ‚Welt‘, ‚Freiheit‘, ‚Möglichkeit‘, ‚Öffnung‘, aber auch ‚Nichts‘ und ‚Leere‘, schließlich eben ‚Differenz‘ entfalten sich in der Kehre vom ‚Dasein‘ zum ‚Sein‘.<sup>855</sup>

<sup>847</sup> GA 26, S. 233-234.

<sup>848</sup> GA 26, S. 238.

<sup>849</sup> GA 26, S. 246.

<sup>850</sup> GA 26, S. 247. – Vgl. zur Bedeutung der ‚Freiheit‘ schon in *Sein und Zeit* Figal, Günter: Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit, Tübingen 2013.

<sup>851</sup> GA 26, S. 248.

<sup>852</sup> GA 26, S. 271.

<sup>853</sup> Damit ist – 85 Jahre vor seiner vermeintlich innovativen Formulierung – der Grundgedanke von Markus Gabriels *Neuem Realismus* vorweggenommen, vgl. Ders.: Warum es die Welt nicht gibt, Berlin 2013.

<sup>854</sup> GA 26, S. 272.

<sup>855</sup> Vgl. auch GA 3, S. 238: „Das Sein des Seienden ist [...] überhaupt nur verstehbar – und darin liegt die tiefste Endlichkeit der Transzendenz – wenn das Dasein im Grunde seines Wesens sich in das Nichts hineinhält. Dieses Sichhineinhalten in das Nichts ist [...] ein Geschehen, das allem Sichbefinden inmitten des schon Seien-

Die große Vorlesung von 1929/30, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, die ganz dem Begriff der ‚Welt‘ gewidmet ist, bedenkt diesbezüglich noch einmal die Möglichkeit des ‚Verfallens‘ an das Seiende, das *Vergessen* der ‚ontologischen Differenz‘. Diese ist außerdem offenbar etwas abgerückt von der ‚Transzendenz‘ des ‚Daseins‘ und gewinnt nun den Charakter eines Vorgegebenen: „Wenn die philosophische Frage nach dem Sein des Seienden möglich ist, ja vielleicht sogar notwendig, dann kann die Philosophie das, wonach sie fragt, *nicht erfinden*. Sie muß es irgendwie *vorfinden* [...]“<sup>856</sup> Das philosophische Sprechen erscheint selbst dasjenige zu sagen, worin es eingelassen ist: „In jeder Aussage, ob wir es wissen oder nicht, [...] sprechen wir aus dem Ganzen und in dieses hinein.“<sup>857</sup> Nun ist die Rede davon, dass „wir [...] in all unserem Verhalten zu Seiendem das Sein des Seienden im Grunde *überhören* [...]“<sup>858</sup> Die ‚ontologische Differenz‘ kann nivellieren, hin zum Seienden, so dass sie selbst nicht mehr wahrnehmbar ist. Dann „[bleibt] gerade *der Unterschied* [...] dem vulgären Verstande verschlossen, der am Ende und im Grunde *alles Unterscheiden und alle Unterschiedenheit ermöglicht*.“<sup>859</sup> Entsprechend erscheint auch die ‚ontologische Differenz‘ nun weniger klar, nicht mehr in der Sicherheit einer „*transzendente[n] Wissenschaft*“<sup>860</sup>, sondern als „in seinem Wesen *völlig dunkler Unterschied*.“<sup>861</sup>

Der gesamte Tonfall hat sich verändert. Was ist geschehen? Ein kurzer Blick in die Vorlesung ein Jahr früher, die *Einleitung in die Philosophie* von 1927/28, verrät eine *Problematisierung* der ‚ontologischen Differenz‘, die sich in den früheren Entwürfen so noch nicht ergeben hat. Wieder im Schlussteil, in der methodologischen Reflexion, fragt Heidegger: „Wenn das Seiende zwar ist, aber nicht das Sein, was ‚ist‘ dann mit ihm? Wie kann man dann nach ihm fragen, überhaupt Sein zum Problem machen?“<sup>862</sup> Es ist, als wäre mit der Distanzierung von der ‚Zeit‘ als letztem ‚Horizont‘ und zugleich mit der Mannigfaltigkeit der Auslegungen – ‚Möglichkeit‘, ‚Freiheit‘, ‚Welt‘ – das Problem der *Einholbarkeit* der logischen Position zuallererst aufgebrochen.<sup>863</sup> Die Frage nach dem ‚Sein‘ wird – immer noch mit Leibniz im

---

den zugrundeliegt [...]“ Es ist leicht erkennbar, wie dieses ‚Nichts‘ so bedrohlich werden kann, dass man es am liebsten vergessen, in der tiefsten Radikalität durch einen gesetzten Grund ersetzen möchte. Vgl. weiter unten zur ‚Seinsvergessenheit‘ im Ausgang von Nietzsche.

<sup>856</sup> GA 29/30, S. 516.

<sup>857</sup> GA 29/30, S. 513.

<sup>858</sup> GA 29/30, S. 516-517.

<sup>859</sup> GA 29/30, S. 517.

<sup>860</sup> GA 24, S. 23.

<sup>861</sup> GA 29/30, S. 518.

<sup>862</sup> GA 27, S. 392.

<sup>863</sup> Eine seltsame Mischform, die diese Auseinandersetzung zwischen ‚Zeitlichkeit‘ wie in *Sein und Zeit*, der neuen Explikation von ‚Welt‘/‚Möglichkeit‘/‚Freiheit‘ und der ‚ontologischen Differenz‘ dokumentiert, ergibt sich in *Kant und das Problem der Metaphysik* von 1930 (GA 3, entstanden 1928/29). Dort versucht Heidegger bei Kant die ursprüngliche Funktion der ‚Einbildungskraft‘ aufzuweisen, die dieser in der zweiten Auflage gleichsam verdrängt habe, weil sie als „ursprüngliche Zeit“ (187) die transzendente Logik Kants in die Schranken gewiesen habe, d. h. einen impliziten *ontologischen* Rahmen in der logischen Explikation der *Kritik der reinen Vernunft* etabliert, den Kant nicht zulassen kann: „Wenn das Wesen der Transzendenz in der reinen Einbildungskraft bzw. ursprünglicher in der Zeitlichkeit gründet, dann ist gerade die Idee der ‚transzendentalen Logik‘ ein Unbegriff [...]“ Dies, so Heidegger, „erschüttert [...] die Herrschaft der Vernunft und des Verstandes. Der ‚Logik‘ ist ihr von alters her ausgebildeter Vorrang in der Metaphysik genommen.“ (243) – Dies scheint

Hintergrund – zur Frage nach dem ‚Grund‘<sup>864</sup>: „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht nichts?“<sup>865</sup> Die ‚ontologische Differenz‘, konsequent gedacht, erzwingt gerade ein *Anhalten* des Fragens nach dem ‚Sein‘, im Doppelsinn von ‚stoppen‘ und ‚fortfahren‘: ‚gestoppt‘ werden muss das regressive Fragen nach einem ‚Dahinter‘, aber zugleich muss die Frage darin ‚fortfahren‘, die Differenz, die sie eröffnet, eben *offen* zu halten. Das ‚Sein‘, dann in der radikalen Offenheit des ‚Nicht-‘ gedacht, muss entsprechend aus-*gehalten* werden. Philosophie wird so insgesamt zur „Grund-haltung schlechthin“, in der sich, „im ausdrücklichen Geschehenlassen der Transzendenz, im Aufbrechen der inneren Weite und Ursprünglichkeit derselben [...] die konkreten Möglichkeiten der Haltung [öffnen].“<sup>866</sup> Erst in diesem „Geschehenlassen der Transzendenz als Philosophieren liegt die ursprüngliche Gelassenheit des Daseins (vgl. oben: Seinlassen), das Vertrauen des Menschen zum Da-sein in ihm und zu dessen Möglichkeiten.“<sup>867</sup>

Zwischen 1928 und 1930 entwickelt Heidegger also sukzessive die immer weiter und immer tiefer explizierte ‚ontologische Differenz‘ zum neuen *Paradigma* für seine reflexiv-komplizierte Struktur, die er in der ‚Kehre‘ aus der vorherigen (‚Dasein‘, ‚Zeitlichkeit‘, ‚Zeit‘) entwickelt: „[Wir] bewegen [...] uns immer schon *in dem geschehenden Unterschied*. Nicht *wir* vollziehen ihn, sondern *er* geschieht *mit uns* [...]“.<sup>868</sup> Der Philosoph rückt ein in das Geschehen des ‚Seins‘, das zugleich sich als Geschichte des ‚Seins‘ entfaltet: „Der Unterschied geschieht nicht nur ständig, sondern der Unterschied muß *schon* geschehen sein [...]. [...] Seiendes [...] steht *schon im Lichte des Seins*.“ Die ‚ontologische Differenz‘ wird selbst zu dem Horizont, in dem Heideggers Rede steht: „Dieser Unterschied von Sein und Seiendem

---

nun einerseits hervorragend mit Foucaults Kant-Lektüre zusammen zu passen, denn genau die Amphibolie zwischen ontologischem und logischem Richtungssinn ist ja auch dort das Thema. Andererseits hat Heidegger seine Kant-Analyse bereits Mitte der 30er Jahre als unzureichend eingestuft, wie eine Notiz nachweist: „[D]er eigene Weg versperrt u(nd) mißdeutbar gemacht.“ (XIII) Das *Vorwort zur zweiten Auflage* (1950) merkt die „Gewaltsamkeit meiner Auslegungen“ an und macht deutlich: „Das Verfehlt und Fehlende des vorliegenden Versuchs ist mir auf dem Denkweg während des gesamten Zeitraumes [...] deutlich geworden [...]“ (XVII) Im *Vorwort zur vierten Auflage* (1973) wird Heidegger noch deutlicher: „Kants Text wurde eine Zuflucht, bei Kant einen Fürsprecher für die von mir gestellte Seinsfrage zu suchen.“ Dabei habe er „jedoch der Frage Kants eine ihr fremde, wenngleich sie bedingende Fragestellung untergelegt“ und damit eine „Überdeutung“ durchgeführt, die er später „zurückzunehmen“ (XIV) versuchte. – Damit steht die hier gegebene Analyse vor einem Dilemma: Einerseits ergäbe sich eine gute Vergleichsmöglichkeit, die allerdings auch eine detailliertere Auseinandersetzung mit Heideggers Überlegungen zu Kant erforderte. Andererseits aber greift Heidegger später nicht mehr darauf zurück, sondern legt den Versuch sogar selbst als missglückt aus. Hinzu kommt außerdem, dass die Verbindung von Foucault und Heidegger über Kant zu den besser erforschten Gebieten gehört. Diesem Dilemma wird hier so begegnet, dass auf Heideggers Kant-Auslegung noch einmal in aller Kürze im Vergleichsteil und dort in direkter Konfrontation mit Foucault eingegangen wird, vgl. unten Kapitelabschnitt 4.2. Es weist aber den Leser noch einmal auf die wirkliche Bedeutung der Enthaltung von Vollständigkeitsansprüchen hin – und eröffnet zugleich die Chance, Foucaults Kant-Auslegung und Heideggers Kant-Auslegung mit der hier vorgestellten Lektürehinsicht in einer zukünftigen separaten Schrift in einen direkteren Vergleich zu setzen, der dann auch insgesamt in einen Dialog mit der betreffenden Forschung gebracht werden kann.

<sup>864</sup> Vgl. GA 27, S. 392: „Wenn wir dem Sein selbst nachfragen, fragen wir nach dem Grund.“

<sup>865</sup> GA 27, S. 393.

<sup>866</sup> GA 27, S. 397.

<sup>867</sup> GA 27, S. 401.

<sup>868</sup> GA 29/30, S. 519.

geschieht immer schon so, daß ‚Sein‘, obzwar indifferent, doch jederzeit in einer *unausdrücklichen Gliederung* verstanden ist, zum mindesten nach *Wassein* und *Daßsein*.<sup>869</sup> Diese Gliederung ist aber eben keine bloße Struktur mehr, sie ist ein *Geschehen*, sie „geschieht immer schon so“<sup>870</sup>, wie sie sich nachträglich, *als* ‚ontologische Differenz‘, entfaltet.<sup>871</sup> Diese Auslegung der ‚ontologischen Differenz‘ als *Geschehen* deutet schon voraus, einmal hin auf den Aspekt der Differenzierung selbst, als *Differenz mit nur einem Relat* und einmal hin auf die Geschichte dieses Geschehens, die Heidegger als ‚Seynsgeschichte‘ ab Mitte der 30er Jahre entwerfen wird. Vorher aber bedenkt er die Möglichkeit der totalen Verbergung dieses Geschehens, die sogenannte ‚Seinsvergessenheit‘. Auf den Aspekt der Differenzierung und auf die ‚Seinsvergessenheit‘, die Heidegger auch und vor allem vor dem Hintergrund seiner Nietzsche-Lektüre entwickelt, ist nun nacheinander einzugehen, bevor sich Kapitelabschnitt 3.4 der ‚Seynsgeschichte‘ annimmt.

### *Die ontologische Differenz als Differenz-zu (1929 / 1949 / 1957)*

In der ‚ontologischen Differenz‘ liegt ein Doppelsinn, der bereits im Vorgängerband in verschiedenen philosophischen Ansätzen, begegnet ist: Die logische Position kann ausgelegt werden als ‚Möglichkeit‘ und ‚Freiheit‘, als ‚Dass‘ eines je schon bestimmten Entwurfs – sie kann aber auch erscheinen als ‚héteron‘ oder ‚non aliud‘, als Differenz-zu und als Verschiebung oder Differenzierung. Neben der Linie, die die ‚ontologische Differenz‘ als irgendwie positive Entfaltung zu denken versucht, etabliert sich mit der Antrittsvorlesung *Was ist Metaphysik?* von 1929 derjenige Aspekt der ‚ontologischen Differenz‘, der die Betonung weniger auf ‚ontologisch‘ als vielmehr auf ‚Differenz‘ legt.<sup>872</sup>

Die Antrittsvorlesung ist – wie es Antrittsvorlesungen angemessen ist – ein wenig schillernd und provokativ formuliert. Allzu oft wird sie wie ein Hauptwerk Heideggers gelesen; dabei spitzt sie einfach bereits aus den Vorlesungen bekannte Motive zu und entwickelt aus ihnen die Darstellung eines philosophischen Problems. Dieser exemplarische Charakter wird von ihr auch am Anfang angezeigt: Es geht um die „metaphysische Frage“, die „immer das Ganze der Problematik der Metaphysik [umgreift].“ Sie nimmt explizit ihre eigene Frageposition mit in den Blick, in der Weise, „daß der Fragende [...] in der Frage mit da [...] ist.“ Die Frage ist also gerade keine Frage nach einer Sache, sondern eine reflexive Frage: „Wir fragen, hier und jetzt, für uns.“<sup>873</sup> Ignoriert man diese am Anfang klar angezeigte Reflexivität, dann kann die Vorlesung nur unverständlich werden; sie erscheint dann auch im weiteren Verlauf selbst nur als Ansammlung „metaphysischer Scheinsätze“<sup>874</sup>, ironischerweise in derjenigen Vorlesung, die gerade *durch* diese Reflexivität eine *Kritik* an einer verabsolutier-

<sup>869</sup> Ebd. – Vgl. auch S. 420.

<sup>870</sup> GA 29/30, S. 519.

<sup>871</sup> Vgl. GA 29/30, S. 524: „Wir haben gesehen, daß dieser Unterschied nie vorhanden ist, sondern daß das, was er meint, *geschieht*.“

<sup>872</sup> Vgl. Heidegger, Martin: *Was ist Metaphysik?*, in: GA 9, S. 103–122.

<sup>873</sup> GA 9, S. 103.

<sup>874</sup> Carnap, Rudolf: *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, in: *Erkenntnis* 2 (1932), S. 219–241: 229. Vgl. zu einer Auseinandersetzung mit Carnaps Heidegger-Kritik Anhang 4.

ten wissenschaftlichen Sichtweise formuliert. – Ausgangspunkt ist also diese Sichtweise, die Heidegger nun inszeniert in ironischen Sätzen wie „Erforscht werden soll nur das Seiende und sonst – nichts; das Seiende allein und weiter – nichts; das Seiende einzig und darüber hinaus – nichts.“<sup>875</sup> Thematisch ist also das ‚Nichts‘, das bereits 1928 als ‚nihil originarium‘ erschienen ist, als *konstitutive Differenz-zu*. In der Versicherung der Wissenschaft, nur das Seiende und sonst nichts in den Blick zu nehmen (oder eben nur das, was ‚klar‘ und ‚scharf‘ gefasst ist und nicht das, was „für uns *unverstehbar*, *sinnlos* ist [Hervorh. v. mir, D.P.Z.] [...]“<sup>876</sup>) spielt die Möglichkeit zu dieser Differenz, ein „zwiespältiges Wesen“, oder – wie Heidegger in einer Randbemerkung von 1931 vermerkt – eben die ‚ontologische Differenz‘.<sup>877</sup> In der Frage „Was ist das Nichts?“ bemerkt Heidegger nun die Reflexivität dieser Frage: „[Wir] setzen [...] das Nichts als etwas an, das so und so ‚ist‘ [...]. Das Fragen nach dem Nichts [...] verkehrt das Befragte in sein Gegenteil. Die Frage beraubt sich selbst ihres eigenen Gegenstandes.“<sup>878</sup> Nur diesen Widerspruch festzustellen, reicht hier aber nicht aus; Heidegger versucht vielmehr, die Reflexivität in den Blick zu bekommen, die sich *an* ihm *zeigt*. Der Weg führt noch einmal über eine Analyse der ‚Angst‘, die derjenigen in *Sein und Zeit* ganz ähnlich ist: „Die Angst offenbart das Nichts.“ Anders als in der ‚Furcht‘, die immer ‚Furcht vor (diesem oder jenem)‘ ist, gibt es in der ‚Angst‘ kein Wovor mehr: „Es bleibt kein Halt. Es bleibt nur [...] dieses ‚kein‘.“<sup>879</sup> In diesem Bezug auf ..., der eben Bezug auf nichts ist, ‚ist‘ das ‚Nichts‘ „wesenhaft abweisend.“<sup>880</sup> Diese „Abweisung von sich“ – die Unmöglichkeit, das ‚Nichts‘ zu fassen – ist aber *zugleich* „das entgleitenlassende Verweisen auf das versinkende Seiende im Ganzen“ – sie ist also *zugleich Abweisung von* ‚etwas‘ – im ‚Un-‘ der ‚Unmöglichkeit‘ und im ‚Nicht-‘ von ‚Nicht-Seiendes‘ – *und Verweisung auf* das *Verhältnis* des Abweisens *zum* Abgewiesenen: „ab-weisen: das Seiende für sich; ver-weisen: in das *Sein* des Seienden.“<sup>881</sup> Der Bezug zum ‚Nichts‘, der (hier) in der ‚Angst‘ aufbricht, ergibt sich eben *nicht* als Gegenstandsbezug, sondern als eine *Bewegung*, die zugleich das Abgleiten jedes Denkens am ‚Nichts‘ und die Erfassung des Verhältnisses des ‚Nichts‘ *zu* dem ist, woraufhin dieses Abgleiten sich allein richten kann:<sup>882</sup> *reflexive Verschiebung als Grenze ohne Außen*. Und *diese* Bewegung ist es, die Heidegger nun in einer berühmten Formulierung benennt: „Das Nichts selbst nichtet“ – *der Satz sagt das, was er selbst tut, wenn er das ‚Nichts‘*

<sup>875</sup> GA 9, S. 105. – Carnap bemerkt auch nicht die *Rückwendung* auf die eigene Sprachverwendung in diesen Sätzen, die gerade die Setzung von ‚nichts‘ als Leerstelle herausstellen soll. Stattdessen nimmt er *diese* Verwendung schlicht als maßgeblich für *alle anderen* Verwendungen von ‚nichts‘ in Heideggers Vorlesung und verwirft damit die kurze Überlegung, ob „vielleicht das Wort ‚nichts‘ eine völlig andere Bedeutung haben soll als sonst.“ Vgl. Carnap, *Überwindung der Metaphysik*, S. 231.

<sup>876</sup> Carnap, *Überwindung der Metaphysik*, S. 233.

<sup>877</sup> GA 9, S. 106. – Vgl. S. 106 Anm. b.

<sup>878</sup> GA 9, S. 107. – Vgl. ebd.: „[D]as Denken, das wesenhaft immer Denken von etwas ist, müßte als Denken des Nichts seinem eigenen Wesen entgegenhandeln.“

<sup>879</sup> GA 9, S. 112.

<sup>880</sup> GA 9, S. 114.

<sup>881</sup> GA 9, S. 114 Anm. a (Randbemerkung von 1949).

<sup>882</sup> Vgl. GA 9, S. 114: „[A]ls abweisendes Verweisen [!] auf das entgleitende Seiende im Ganzen offenbart es [Umwendung:] dieses Seiende in seiner vollen, bislang verborgenen Befremdlichkeit als das schlechthin Andere – des Nichts.“ Der Versuch, das ‚Nichts‘ zu greifen, *wendet* sich zum Offenwerden des ‚Da‘.

nennt. In der Hinwendung auf das ‚Nichts‘ erscheint so nicht ‚das Nichts‘, sondern – reflexiv – „die ursprüngliche Offenheit des Seienden [...]: daß es Seiendes ist – und nicht Nichts.“<sup>883</sup> Die „Hineingehaltenheit in das Nichts“<sup>884</sup> von „Da-sein“ ist kein seltsam mystisches Gerede, sondern schlicht ein Titel für das, was weiter oben bereits ‚Transzendenz‘ genannt wurde: die Struktur des ‚über‘, der Reflexivität, von der her „Freiheit“<sup>885</sup> und „Ermöglichung“ gedacht wird. Und entsprechend ergibt sich daraus ein *differenzieller* Begriff der ‚ontologischen Differenz‘: „Im Sein des Seienden *geschieht* das Nichten des Nichts [Hervorh. v. mir, D.P.Z.].“<sup>886</sup> Gemeinsam mit der zentralen Bestimmung der Vorlesung von 1929/30, es ginge gerade darum denjenigen „Unterschied [...] der am Ende und im Grunde *alles Unterscheiden und alle Unterschiedenheit ermöglicht*“<sup>887</sup> zu begreifen, ist Heidegger damit bei einer reflexiven Figuration angekommen, die im vorangegangenen Band prominent bei Platon herausgestellt wurde: dem ‚héteron‘, als *ermöglichende, konstitutive Differenz*, die immer dann, wenn sie gefasst wird, sich schon in das Fassende hinein verschoben hat. Und er bemerkt nicht nur diese Differenz, sondern er bemerkt auch und vor allem diese *Verschiebung*, als Bewegung, Eröffnung und schließlich als Nichtung, als die reflexive *Umwendung* vom ‚Nichts‘ zum ‚Dass‘.<sup>888</sup>

Ein noch etwas deutlicherer Begriff dieses differenziellen Sinns der ‚ontologischen Differenz‘ lässt sich durch einen kleinen Zeitsprung entwickeln, zum Abschlussvortrag eines Hegel-Seminars Anfang 1957 mit dem Titel *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*.<sup>889</sup> Thematisch ist zunächst Hegels Auffassung von ‚Geschichte‘, aber nicht als „Historie“, sondern „im Sinne des Geschehens“, im „Prozeßcharakter“ von „Denken, welches“ also „erst im Prozeß seiner spekulativen Entwicklung zu sich selbst kommt [...]“.<sup>890</sup> Genauer ist aber thematisch die „Sache des Denkens“<sup>891</sup>, im expliziten „Gespräch“<sup>892</sup> mit Hegel. Hinsichtlich seines eigenen Denkens stellt Heidegger nun fest: „Für uns ist die Sache des Den-

---

<sup>883</sup> Ebd.

<sup>884</sup> GA 9, S. 115.

<sup>885</sup> In ähnlichen Explikationen weisen auch die beiden Vorträge *Vom Wesen des Grundes* (1929) und *Vom Wesen der Wahrheit* (1930) auf die ‚Freiheit‘ hinaus, vgl. Heidegger, Martin: *Vom Wesen des Grundes*, in: GA 9, S. 123-175: 172-174, sowie Ders.: *Vom Wesen der Wahrheit*, in: GA 9, S. 177-202: 187-191, vgl. zu diesem Vortrag außerdem unten, Kapitelabschnitt 3.4.

<sup>886</sup> GA 9, S. 115.

<sup>887</sup> GA 29/30, S. 517.

<sup>888</sup> An dieser Stelle muss in aller Kürze auf Heideggers große Vorlesung zum *Sophistes* von 1924/25 verwiesen werden, wo Heidegger diesen Bezug eigentlich hätte sehen müssen – oder nicht? Vgl. dazu ausführlich Anhang 5.

<sup>889</sup> Heidegger, Martin: *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, in: GA 11, S. 51-79.

<sup>890</sup> GA 11, S. 55.

<sup>891</sup> GA 11, S. 56.

<sup>892</sup> GA 11, S. 55. – Wie nahe Heidegger selbst dem hier praktizierten Ethos der Lektüre kommt, zeigt diese Anweisung zum Nachvollzug von Hegels Denken, vgl. ebd.: „Wenn wir also ein denkendes Gespräch mit Hegel versuchen, dann müssen wir mit ihm nicht nur von derselben Sache, sondern von derselben Sache in derselben Weise sprechen. [...] Im Gleichen verschwindet die Verschiedenheit. Im Selben erscheint die Verschiedenheit.“ Explizit komparativ ist auch der Modus des „dort und hier“ (56), den Heidegger praktiziert. Entsprechend bedeutsam sind auch die unscheinbaren Parallelen, die Heidegger hier inszeniert, neben Hegels ‚absolutem Begriff‘ die ‚substantia‘ von Spinoza und die ‚synthetische Apperzeption‘ Kants.

kens [...] das Sein hinsichtlich seiner Differenz zum Seienden. Noch schärfer gefaßt: [...] die Differenz *als* Differenz.<sup>893</sup> Dieses ‚als‘ ist ernst zu nehmen, denn es ist *explikativ* und nicht prädikativ gedacht: „[W]ir suchen die Kraft [des früheren Denkens] nicht im schon Gedachten, sondern in einem Ungedachten, *von dem her* das Gedachte seinen Wesensraum empfängt [Hervorh. v. mir, D.P.Z.].“ Das kann – vor dem Hintergrund des bereits Gesagten – nun so gelesen werden: Das ‚Un-‘ ist diese Differenz selbst, *von der her* so etwas wie ‚das Ungedachte‘ und ‚das Gedachte‘ und ‚die Sache des Denkens‘ fortlaufend ins Werk gesetzt werden: „[D]as schon Gedachte erst bereitet das noch Ungedachte, das immer neu in seinen Überfluß einkehrt.“<sup>894</sup> Der Satz noch einmal, mit Explikation in Gedankenstrichen: „Das ... Gedachte *erst*“ – nachträglich – „bereitet das *noch*“ – vorträglich – „Ungedachte“ – und nun Wiederholung derselben Struktur: – „das immer neu in seinen“ – den *von ihm her* gegebenen – „Überfluß“ – des Gegebenen – „einkehrt“ – in seinen eigenen Überfluß, es selbst *als* es selbst. Das Ungedachte *kehrt* in *seinen* Überfluß ein, der *immer schon* im Gedachten nur sich zeigt, was vom Gedachten her bereitet, in die nachträgliche Vorträglichkeit gestellt wird.<sup>895</sup> Dass das keine irgendwie überformende Auslegung ist, zeigt Heideggers weitere Explikation: „Das Denken tritt vor seiner Sache, dem Sein, zurück und bringt so das Gedachte [das in der philosophischen Tradition Gedachte, D.P.Z.] in ein Gegenüber, darin wir das Ganze dieser Geschichte erblicken und zwar hinsichtlich dessen, was die Quelle dieses ganzen Denkens ausmacht, indem sie ihm überhaupt den Bezirk seines Aufenthaltes bereitstellt.“<sup>896</sup> Das weist voraus auf die ‚Seynsgeschichte‘<sup>897</sup> (s. u. Kapitelabschnitt 3.4) und erinnert in der „Quelle“ die „den Bezirk seines Aufenthaltes bereitstellt“ außerdem an Plotins ‚hen‘, das den ‚noûs‘ aus sich heraus entfaltet, indem es sich ‚entzieht‘.<sup>898</sup> Gemäß dieser Explikation ist aber diese *Bewegung*, dieses ‚von ... her‘ und dieses ‚über ...‘ noch (gleichsam) ‚ursprünglicher‘ als die ‚ontologische Differenz‘ zwischen ‚Sein‘ und ‚Seiendem‘: „Wir sprechen von der *Differenz* zwischen dem Sein und dem Seienden [Hervorh. i. Orig.]. Der Schritt zurück geht vom Ungedachten, *von der Differenz als solcher*, in das zu-Denkende [Hervorh. v. mir, D.P.Z.].“<sup>899</sup> In einer Randbemerkung präzisiert Heidegger noch: „[B]esser: von der Differenz *in* das zu Denkende: die Differenz *als solche*.“<sup>900</sup> Die *Differenz mit nur einem Relat* verschiebt sich (hat sich verschoben) in das Relat ‚die Differenz mit nur einem Relat‘, hin zu ‚die Differenz als solche‘ hin zu ‚die Differenz zwischen ... und ...‘. Sie ist ‚Differenz (Unterschied) die am Ende und im Grunde *alle Differenz ermöglicht*‘. – Dem lässt sich zur Seite stellen das *Vorwort zur dritten Auflage*<sup>901</sup> von *Vom Wesen des Grundes* von 1949. Auch hier

<sup>893</sup> GA 11, S. 56.

<sup>894</sup> GA 11, S. 57.

<sup>895</sup> Vgl. GA 11, S. 69: „Wir treffen dort, wohin wir die Differenz als angebliche Zutat erst bringen sollen, immer schon Seiendes und Sein in ihrer Differenz an. Es ist hier wie im Grimmschen Märchen vom Hasen und Igel: ‚Ick bünn all hier‘.“

<sup>896</sup> GA 11, S. 59.

<sup>897</sup> Vgl. ebd.: „Dies ist [...] das durch diese Geschichte des Denkens hindurch überall Ungefragte.“

<sup>898</sup> Vgl. zu Plotin den Entwurf einer Komparatistik Kap. 4.4.2.

<sup>899</sup> Ebd.

<sup>900</sup> GA 11, S. 59 Anm. 34.

<sup>901</sup> Heidegger, Martin: *Vom Wesen des Grundes*. Vorwort zur dritten Auflage (1949), in: GA 9, S. 123.

etabliert Heidegger wieder dieselbe Struktur: „Das Nichts ist das Nicht des Seienden und so [!] das vom Seienden her erfahrene Sein. Die ontologische Differenz ist das Nicht zwischen Seiendem und Sein.“ Das ‚Sein‘ ist gefasst als das „Nicht *zum* Seienden“, die ‚ontologische Differenz‘ als „Nicht *zwischen* Seiendem und Sein [beide Hevorh. v. mir, D.P.Z.]“<sup>902</sup>, das entsprechend nicht eine bloß durch den rechnenden Verstand gestiftete Differenz des ‚Nebeneinander‘ von gleichen Sachen ist. Die Differenz, die das Sein *zum* Seienden selbst ist, verschiebt sich in die Differenz *zwischen* Sein und Seiendem, so, dass das ‚Sein‘ selbst nur nachträglich in *dieser* Differenz erscheint, die es selbst gestiftet hat. Die ‚Seinsvergessenheit‘ wird diesen Zusammenhang zu Ende denken: Die ‚Differenz-zu‘ verschiebt sich (in Heideggers Logos) zur ‚Differenz zwischen Sein und Seiendem‘, die sich zur ‚Differenz zu Sein‘ verschiebt und schließlich – die logische Position – hinein in ihre implizit reflexiven Gestalten, als ‚Ursprung‘, ‚reiner Akt‘ oder ‚Materie‘, sowie – die ‚ontologische Differenz‘ – in die bloß inhaltlichen Differenzen zwischen Seienden hinein und das formallogische ‚nicht-‘. – Die beiden Differenzen – die reflexivitätslogisch gefasst werden können als *Differenz mit nur einem Relat*, *reflexive Verschiebung* und *Grenze ohne Außen* (das ‚Sein‘ als ‚Nicht‘, als ‚Differenz-zu‘) und als *Nachträglichkeit* und *Asymmetrie* (das ‚Sein‘ als *immer schon* ‚Sein von Seiendem‘, Seiendes in der Differenz-zu-seinem-Sein) – sind *zwei verschiedene Hinsichten auf dieselbe Struktur*: „Jenes nichtende Nicht des Nichts [das ‚Sein‘ als das Nicht- *des* Seienden *von diesem her*] und dieses nichtende Nicht der Differenz [*zwischen* ‚Sein‘ und Seiendem] sind zwar nicht einerlei, aber das Selbe im Sinne dessen, was im Wesen des Seins des Seienden zusammengehört.“<sup>903</sup>

Die ‚ontologische Differenz‘ ist also *nicht* die ursprüngliche Differenzierung, sondern sie ist – bereits, immer schon – ihre (eine) *Auslegung*. Und deswegen ist sie der „Bezirk, innerhalb dessen die Metaphysik, das abendländische Denken im Ganzen seines Wesens [!], das sein kann, was sie ist.“ Diese ‚Metaphysik‘ erscheint als eine „Lichtungsgeschichte von ‚Sein‘“<sup>904</sup>, eine Geschichte also derjenigen Explikationen, in denen sich die *ermöglichende Differenzierung* in ihren jeweiligen (Selbst-)Auslegungen ergibt, in den Ansätzen der philosophischen Tradition.<sup>905</sup> Heidegger verweist dafür auf die neue *Einleitung* ‚Was ist Metaphysik?‘<sup>906</sup>, ebenfalls aus dem Jahr 1949, deren Gedankenführung in etwa kompatibel ist mit der soeben explizierten Struktur: „Überall hat sich, wenn die Metaphysik das Seiende vorstellt [wörtlich: *vor-stellen*], Sein gelichtet.“<sup>907</sup> Wenn Seiendes vorgestellt ist, dann immer im Horizont von ‚Sein‘ – das ist die ‚ontologische Differenz‘ – und dann aber immer auf bestimmte Wei-

---

<sup>902</sup> Ebd.

<sup>903</sup> Ebd.

<sup>904</sup> GA 11, S. 60. – Auch das ‚übersetzt‘ Heidegger in einer Randbemerkung: „d. h. Seins-Geschick“ (60 Anm. 39).

<sup>905</sup> Vgl. Schweidler, *Überwindung der Metaphysik*, S. 157: „Das Sein als geschichtliche Wurzel aller Metaphysik gehört nicht einem jeweils wirkenden Philosophen oder dem ihn prägenden Umfeld zu, sondern es ist *das einmalige und einzigartige metaphysische Urfaktum*, das Geschichte und mit ihr alle Umfelder erst gegründet hat. Es ist weder Gegenstand noch Subjekt des Philosophierens, sondern es ist der Hintergrund [!], worauf das Philosophieren die *Antwort* auf sein Fragen nach den Gegenständen schöpft.“

<sup>906</sup> Vgl. Heidegger, Martin: *Einleitung zu ‚Was ist Metaphysik?‘* (1949), in: GA 9, S. 365–383.

<sup>907</sup> GA 9, S. 366.



se – das ist die ‚A-létheia‘. In diesem Doppelverhältnis – das nur Heidegger sieht und begrifflich *expliziert* – steht jede ‚Metaphysik‘ – ohne es zu explizieren: „Ob und wie Sein solche Unverborgenheit mit sich bringt, [...] bleibt verhüllt. Das Sein wird in seinem entbergenden Wesen, d. h. in seiner Wahrheit nicht gedacht.“<sup>908</sup> Der Gedanke des Verhältnisses der ‚ontologischen Differenz‘ zu dieser sie – nur nachträglich erfassbaren – *ermöglichenden Differenzierung* steht also im *direkten* Zusammenhang mit dem „Wesen der Wahrheit“ – oder, gemäß der soeben explizierten Struktur: dem „Gewährnis der Lichtung“<sup>909</sup> –, sodass sie also als so etwas wie die *reflexive ‚Rückseite‘ der ‚ontologischen Differenz‘* erscheint. Auf diesen Zusammenhang wird Kapitelabschnitt 3.4 noch einmal eingehen. Zunächst kann hier vorläufig festgehalten werden: Auch in dieser Explikation ergibt sich eine *ternäre Struktur*, die aber nicht mehr in zeitliche Ekstasen gepresst ist, sondern die einen Explikationszusammenhang ergibt: Die ermöglichende Differenzierung gibt die (seine) Auslegung der ‚ontologischen Differenz‘, so aber, dass ‚Sein‘ nicht irgendwie fest oder gegenständlich ist, sondern eben ‚Nicht des...‘, ‚Differenz in ...‘, Auslegung der ursprünglichen Differenzierung ist. Und dieses Geschehen des ‚Über-flusses‘ des ‚Ge-dachten‘ *aus* dem ‚Un-gedachten‘, von dieser Differenzierung her dem Denkenden übereignet – oder *über-eignet* – wird, lässt sich fassen als ‚Wesen der Wahrheit‘, als das, was die ‚Léthe‘ in die ‚A-létheia‘ entbirgt und dort aber sogleich zu einer *bestimmten* Auslegung wird, einer Manifestation der ermöglichenden Differenzierung unter anderen. Der Grund entbirgt das, was er *be*-gründet und er verbirgt sich in diesem Begründeten – oder: Der Grund entzieht sich in das hinein, was er begründet. Oder: Indem der Grund sich entzieht, eröffnet er Auslegungen von so etwas wie ‚Grund‘, ermöglicht sie, aber stets als Pluralität. Das ist – immer noch – der Grundgedanke, der sich von Anaximander und Empedokles bis Hölderlin durchzieht.<sup>910</sup>

Und weil aber die Manifestation von vorneherein nicht festgelegt ist – und wenn, dann nur durch diese Struktur, heißt: als poetischer Prozess erscheint –, ist es auch *möglich*, dass ihre (Selbst-)Auslegung ihr *nicht* entspricht, *kann* ihre (Selbst-)Auslegung auch so sein, dass sie in dieser Auslegung als Differenzierung und sogar als Differenz – *verschwindet*. Heideggers Logos wäre dann einfach das denklogisch differenzierende Gegenstück zu einer übermächtigen, weil die gesamte Philosophietradition beherrschenden seinslogischen Nivellierung, einer *Verbergung von Reflexivität*.<sup>911</sup> Seine Kritik hat sich damit, im Vergleich zu den früheren Explikationen, beträchtlich erweitert: Eben nicht nur das berechnende und verdinglichende Denken der Wissenschaft, die ihre empirische Hinsicht verabsolutiert, ist problematisch, sondern *alle* Manifestationen der ‚Metaphysik‘ – vulgo: die philosophische Tradition –, deren Voraussetzung insgesamt (und für so etwas wie ein ‚Insgesamt‘<sup>912</sup>) die ‚ontologische

---

<sup>908</sup> Ebd.

<sup>909</sup> GA 11, S. 58 Anm. 24.

<sup>910</sup> Vgl. den ersten Band Kapitelabschnitte 4.4.3 und 5.6.

<sup>911</sup> GA 9, S. 367: „Insofern ein Denken sich auf den Weg begibt, den Grund der Metaphysik zu erfahren, insofern dieses Denken versucht, an die Wahrheit des Seins selbst zu denken, [...] hat das Denken die Metaphysik in gewisser Weise verlassen.“

<sup>912</sup> Vgl. GA 9, S. 370: „[D]ie Metaphysik antwortet nirgends auf die Frage nach der Wahrheit des Seins, weil sie diese Frage nie fragt. [...] Sie meint das Seiende im Ganzen und spricht vom Sein. Sie nennt das Sein und meint das Seiende als das Seiende.“

Differenz‘ ist. Denn die logische Position wird ja durchaus und fortlaufend ausgelegt, als ‚reiner Akt‘, als ‚höchstes Sein‘, als ‚unmittelbares Erleben‘, als ‚Unbewusstes‘. Die ‚Metaphysik‘ ist möglich wegen der ‚ontologischen Differenz‘, die sie als ontologische Ordnung und auf mannigfaltige Weise auslegt und aber deswegen gerade diejenige ermöglichende Differenz oder besser: Differenzierung, diese Bewegung des ‚Sich-Kehrens‘, eben: die *reflexive Verschiebung* nicht mehr wahrnehmen kann. Von der ursprünglichen Differenzierung aus muss es also möglich sein, das Verschwinden, die *Nivellierung* dieser Differenz zu bedenken – die reflexive Verschiebung, die in der Rede vom ‚Entzug‘ spielt und der Heidegger den Titel ‚Seinsvergessenheit‘ gibt.<sup>913</sup>

### *Die Seinsvergessenheit: Das Verschwinden der Differenz*

Bereits am Anfang von *Sein und Zeit* war das Problem thematisch, dass für die Philosophie die ‚Seinsfrage‘ „in Vergessenheit gekommen“ ist, obwohl sie schon „das Forschen von *Plato* und *Aristoteles* in Atem gehalten [hat], um freilich auch von da an zu verstummen [...]“.<sup>914</sup> Auf der einen Seite „[leben] wir je schon in einem Seinsverständnis“, auf der anderen Seite ist „der Sinn von Sein zugleich in Dunkel gehüllt [...]“.<sup>915</sup> Das ‚Sein‘ und das Denken des ‚Seins des Seienden‘ sind nicht selbstverständlich (wohl aber: *von sich selbst her verständlich*); ihre Explikation benötigt begriffliche Anstrengung (und operationale Aufmerksamkeit für komplexe reflexive Strukturen). Wie in den vorangegangenen Abschnitten deutlich geworden ist, wendet sich Heidegger sukzessive aus dem Horizont der ‚Zeit‘ heraus, hin zu anderen Motiven der ‚ontologischen Differenz‘: den ‚Grund‘, dem ‚Nichts‘, der ‚Möglichkeit‘, der ‚Freiheit‘. An diesen Figuren der – dann, im Rückblick – ‚metaphysischen‘ Tradition entdeckt Heidegger stets die *Differenz*, aber eben so, dass sie einmal erscheint als *Differenz zwischen* einem irgendwie ‚metaphysisch‘ festgelegten Begriff für die logische Position und dem sich daraus ergebenden Seienden und ein andermal als *Differenz-zu-Differenzen*, die also all diese Differenzen, ihre Mannigfaltigkeit, erst *möglich* gemacht hat. – Unter diesen Figuren findet sich nun eine, die in Heideggers früherem Entwurf des gleichsam *sich selbst denkenden poetischen Prozesses* eine grundlegende Funktion erfüllt hat, insofern sie zuallererst erlaubte, so etwas wie die *Ganzheit* der Sorgestruktur des Daseins zu denken. Die Reflexivität im Bezug auf den ‚Tod‘, in der Erweiterung – gemäß der Kehre vom ‚Dasein‘ zum ‚Sein‘ – zum Bezug auf das ‚Nichts‘, welches das ‚All des Seienden‘ in (die) Frage *stellt*

<sup>913</sup> Vorbereitet werden die Grundgedanken zur kritischen Revision der ‚Metaphysik‘ in den Vorlesungen von 1931-1938, die ich hier nicht (bzw. nicht ausführlich) behandeln kann, vgl. GA 34, 35, 36/37, 38, 40, 45. Vgl. unten, Kapitelabschnitt 3.4. Heidegger versucht hier u. a., den ‚Anfang‘ der Philosophie – bei Anaximander, Heraklit, Parmenides – zu denken. Vgl. aber auch GA 45, S. 41: „Der Anfang lässt sich nie historisch darstellen und betrachten. Denn so, d. h. historisch betrachtet, wird er zu einem schon Gewordenen und nicht mehr Anfangenden herabgesetzt [!]. Der *Anfang* wird nur *gewonnen*, indem wir *schaffend sein Gesetz erfahren*, das nie Regel werden kann, sondern einzig die jeweilige Einzigkeit des Notwendigen bleibt.“

<sup>914</sup> GA 2, S. 2.

<sup>915</sup> GA 2, S. 4.

und so allererst *als* solches, in (s)einem ‚Dass‘<sup>916</sup> erscheinen lässt – diese Reflexivität zeigt sich nun, für Heidegger, in dem entscheidenden denkerischen Versuch eines Philosophen, die bisherige ‚Metaphysik‘ – genauer: den in ihr liegenden ‚Nihilismus‘, das Fallen von Al-lem ins ‚Nichts‘ – durch eine solche Wendung zu *überwinden*. Heidegger möchte dabei al-lerdings vor allem zeigen, wie der Versuch dieses Philosophen an seinem radikalen Unter-nehmen *scheitert* und dadurch eigentlich erst die ‚Metaphysik‘ *vollendet*. Diese *Vollendung im Versuch der Überwindung* denkt Heidegger dabei so total, dass *in* dem und *durch* das Scheitern des Versuchs die in früheren ‚metaphysischen‘ Reflexionen wenigstens latent durchschimmernde Möglichkeit, von den *Grund*-fragen in die ‚ontologische Differenz‘ und das ‚Wesen der Wahrheit‘ zu kommen (und von diesen zur *ermöglichenden Differenzierung*), komplett *verdeckt* wird. Das philosophische Fragen, das fortlaufend sein Verhältnis zu ‚...‘ (‚Sein‘, bald auch ‚Seyn‘) ins Werk gesetzt hat, überdehnt sich so gleichsam noch ein letztes Mal, in dem verzweifelten Unternehmen, den eigenen ‚Grund‘ einzuholen – und vertieft gerade dadurch (und tragischerweise) die latente ‚Seinsverlassenheit‘ zu einer vollständigen ‚Seinsvergessenheit‘, indem die Antwort auf dieses philosophische Fragen die Offenheit des ‚Seins‘ endgültig ontologisch gerinnen lässt. Die Rede ist von Heideggers Nietzsche-Lektüre, die gleich auf doppelte Weise ironisch ist: darin, dass Heidegger Nietzsches Versuch der Überwindung des ‚Nihilismus‘ selbst als *die* Tragödie der Philosophie ins Werk setzt – und darin, dass Heidegger selbst nur die ‚metaphysische‘ Seite Nietzsches sieht, nicht aber deren reflexive Umwendung. Das kann dann darauf hinweisen, dass zumindest das Ausmaß der ‚Seinsvergessenheit‘ zu einem Teil auch im Auge des Betrachters liegen könnte.

So kann hinsichtlich des reflexiven Problems, das Heidegger bei Nietzsche sieht, vielleicht zunächst gesagt werden, dass Heidegger noch einmal das Motiv wiederholt – und radikali-siert –, was in *Sein und Zeit* das „verdeckende Ausweichen vor dem Tode“ genannt wurde, das dem Sterbenden „dazu verhilft, seine eigenste unbezügliche Seinsmöglichkeit noch voll-ends zu verhüllen“, in einer „ständige[n] [!] *Beruhigung über den Tod*.“<sup>917</sup> Genau dadurch, dass der Versuch gemacht wird, *vollends* und *ständig* zu *verhüllen*, *entgeht* nämlich auch das Verständnis für die Reflexivität, die *sich* im nicht-ausweichenden Bezug auf den Tod *gibt* – in Heideggers klarster Formulierung: Der ‚Tod‘ ist „die Möglichkeit der Unmöglichkeit jeg-lichen Verhaltens zu...“<sup>918</sup>, die Unmöglichkeit also jeglicher Möglichkeit. Die thematische *Unmöglichkeit wendet* das Bedenken *dieser* Unmöglichkeit zurück in die *Möglichkeit dieses* Bedenkens. Vollständige, alles betreffende Ständigkeit der Verhüllung auf der einen Seite – differenzierende Explikation und Rückwendung auf das eigene Verhalten-zu auf der ande-ren; dieses ‚Entweder-Oder‘-Schema wiederholt sich in Heideggers Bedenken der radikalen ‚Seinsvergessenheit‘ mit Nietzsche.<sup>919</sup> Sie meint dann aber eben „nicht mehr das Auslassen individueller Möglichkeiten, sondern ein Abgeschnittensein von der Verbindung zu jenem

<sup>916</sup> Damit ist das *logische* ‚Dass‘ im Sinne der vorliegenden Reflexivitätsanalyse gemeint, nicht das *ontologische*, das Heidegger in den Nietzsche-Vorlesungen als Nivellierung von ‚Sein‘ auf bloße ‚Anwesenheit‘ kritisiert, vgl. zu Letzterem GA 6.2, S. 363-373.

<sup>917</sup> GA 2, S. 253.

<sup>918</sup> GA 2, S. 262.

<sup>919</sup> Der Heidegger-Herausgeber Peter Trawny bezeichnet dieses ‚Narrativ‘ als „*seinsgeschichtliche[n] Mani-chäismus*“, vgl. Ders.: Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung, Frankfurt a. M. 2014, S. 22.

Ursprung, aus dem die Möglichkeiten, die uns geschichtlich wachsend hervorgebracht haben, einmal entstanden waren.“<sup>920</sup>

Um die vollständige Verhüllung des Bezugs zum ‚Sein‘ – zur ermöglichenden *Differenzierung* – zu verstehen, die sich aus der Nietzsche-Lektüre ergibt, muss kurz an den ‚Anfang‘ der abendländischen Metaphysik erinnert werden, wie er sich zur Zeit der Nietzsche-Vorlesungen darstellt: Das „*Grundbuch der abendländischen Philosophie*“<sup>921</sup> ist, so Heidegger, die *Physik* des Aristoteles. Sie bedenkt den wesentlich älteren – auf Anaximander, Heraklit und Parmenides zurückgehenden<sup>922</sup> – Begriff der ‚phýsis‘, den Heidegger als reflexive Anzeige auslegt, von der ‚Eigenwüchsigkeit‘ der Pflanze her: „[I]ndem die ‚Pflanze‘ sprießt, aufgeht und sich ins Offene entbreitet, geht sie zugleich in ihre Wurzel zurück, indem sie diese im Verschlössenen festmacht und so ihren Stand nimmt. Das sich entfaltende Aufgehen ist an sich ein In-sich-zurückgehen; diese Art der Wesung ist [phýsis] [...]“.<sup>923</sup> Deutlich erkennbar ist die Struktur der reflexiven Komplikation: Die Pflanze ‚geht auf‘, entwirft sich *auf* eine bestimmte Erscheinung *hin* und weist zugleich „in ihre Wurzel zurück“, in das *Von ... her*, aus dem sie entsprießt, was sich aber in diesem *Ent*-sprießen *ver*-birgt. Deswegen ist „sich entfaltende[s] Aufgehen“ *zugleich* „ein In-sich-zurückgehen“ oder „Wesung“, die vollzugsbegriffliche Auslegung von ‚Wesen‘, was wiederum auf die ‚ousía‘ verweist. Bei Aristoteles wird nun die ‚phýsis‘ gemäß Heidegger begrifflich auf *an* ihr wahrnehmbare Hinsichten hin ausgelegt, darunter – im (reflexiven) Wechselverhältnis mit der ‚phýsis‘ – eben die ‚ousía‘, dann die ‚kínesis‘ (das ‚Gehen‘ in ‚Her-vor-gehen‘), diese schließlich als ‚entelécheia‘ und ‚enérgeia‘.<sup>924</sup> Diese Auslegungen der ‚phýsis‘ bergen schließlich die *Möglichkeit*, sie – hinsichtlich des in ihr wahrnehmbaren Operativen – als ontologischen ‚Akt‘ oder ‚Vollzug‘ zu verstehen: „Im Beginn der Metaphysik ist das Seiende als [érgon] das in [!] seine Herstelltheit Anwesende [d. i. übrigens die Struktur der ‚a-létheia‘, D.P.Z.]. Jetzt wird das [érgon] zum opus des operari, zum factum des facere, zum actus des agere. Das [érgon] ist nicht mehr das ins Offene des Anwesens Freigelassene, sondern das im Wirken Gewirkte, im Tun Geleistete.“<sup>925</sup> Erkennbar finden sich in dieser ontologischen Auslegung des Operativen bzw. der logischen Position die Begriffe der ‚Metaphysik‘ wieder; die Aspekte der reflexiven ‚phýsis‘ gerinnen zu metaphysischen Sachen.

In seiner Lektüre versucht Heidegger, die *Wiederholung* dieses Begriffs der ‚phýsis‘ bei Nietzsche zu denken. Ausgangspunkt der Lektüre ist die Schwierigkeit, die beiden Gedanken des ‚Willens zur Macht‘ und der ‚ewigen Wiederkehr‘ zusammenzudenken, die nach Heidegger zwei der zentralen Gedanken Nietzsches darstellen, mit denen dieser gegen den

---

<sup>920</sup> Schweidler, *Überwindung der Metaphysik*, S. 156.

<sup>921</sup> Vgl. Heidegger, Martin: *Vom Wesen und Begriff der Φύσις*. Aristoteles, *Physik B*, 1, in: GA 9, S. 239-301: 242.

<sup>922</sup> Vgl. GA 9, S. 242.

<sup>923</sup> GA 9, S. 254. – Zur Rechtfertigbarkeit von Heideggers Aristoteles-Auslegung vgl. Buchheim, Thomas: Was interessiert Heidegger an der φύσις?, in: Steinmann, Heidegger und die Griechen (wie Anm. 627), S. 141-163.

<sup>924</sup> Vgl. GA 9, S. 301 (Zusatz).

<sup>925</sup> GA 6.2, S. 375.

‚Nihilismus‘ anzudenken versucht.<sup>926</sup> Sie gehören so eng zusammen, dass der eine den anderen expliziert: „Was und wie ist der Wille zur Macht selbst? Antwort: Die ewige Wiederkehr des Gleichen.“<sup>927</sup> Wie ist das zu verstehen? – Den Ausgangspunkt gibt der ‚Wille zur Macht‘, den Heidegger Schritt für Schritt entwickelt: Wille ist zunächst verstanden als „Hin zu..., Auf etwas los...; Wollen ist ein Verhalten, das auf etwas zu-gerichtet ist.“<sup>928</sup> Das ist das Strukturmoment des *auf ... hin*. Aber im Gegensatz zum ‚Streben‘ ist der ‚Wille‘ in sich reflexiv: Es „liegt im Wesen des Wollens, daß hier das Gewollte und der Wollende mit in das Wollen hereingenommen werden [...]. Das Wollen will den Wollenden als einen solchen, und das Wollen setzt das Gewollte als ein solches.“<sup>929</sup> Das ist das Strukturmoment des *von ... her*, das sogleich reflexiv (qua ‚Wille‘) zurückweist in die logische Position, die nun der ‚Wollende‘ ist. – Sofern ‚Wille‘ hier nun aber ‚Wille zur Macht‘ ist, der Wille aber zugleich den „Wollenden als einen solchen“ setzt, ergibt sich ‚Macht‘ hier *selbst* als ‚Wille‘: „Wille ist in sich selbst Macht. Und Macht ist das in-sich-ständige Wollen. Wille ist Macht, und Macht ist Wille.“<sup>930</sup> Der ‚Wille zur Macht‘ ist also ‚Wille zum Willen‘, so aber nun, dass der ‚Wille‘ *sich will in der Bewegung, auf ... hin*, „[w]eil der Wille Entschlossenheit zu sich selbst ist als über sich hinaus Herrsein, weil der Wille ist: über sich hinaus Wollen, ist der Wille Mächtigkeit, die sich zur Macht ermächtigt.“<sup>931</sup> ‚Wille zur Macht‘ als ‚Wille zum Willen‘ ist gerade *nicht* nur ‚Wille zu sich selbst‘, sondern ‚Wille zum Willen-zu‘, zur fortlaufenden *Transzendenz* des status quo: „Jedes Wollen ist ein Mehr-sein-wollen. Macht selbst ist nur, sofern sie und solange sie ein Mehr-Macht-sein-wollen bleibt. [...] Im Willen als Mehr-sein-wollen, im Willen als Wille zur Macht liegt wesentlich die Steigerung, die Erhöhung [...]“.<sup>932</sup> Heideggers Explikation beginnt hier allerdings seltsam der Darstellung seines ersten, verabschiedeten Denkweges aus *Sein und Zeit* zu gleichen: Der ‚Wille-zu-...‘ ist durchaus vergleichbar mit der ‚Sorge‘, die ja letztlich darauf führt, *sich selbst* und sich selbst *als* ‚Sein-Können‘ zu bedenken. So nun auch der ‚Wille‘: In dem ‚Willen zur Macht‘ als ‚Willen zur (Selbst-)Steigerung‘ „liegt, daß in der Steigerung das Leben höhere Möglichkeiten seiner selbst vor sich her wirft und sich selbst voraus- und hineinweist in ein noch nicht Erreichtes, erst zu Erreichendes.“<sup>933</sup> Auch die Funktion des ‚Nicht-‘ wird analog bedacht: „Zum Wesen des Seins gehört das Nichtige, nicht als bloßes Nichts der Leere, sondern als das machthende Nein.“<sup>934</sup> So scheint also der ‚Wille zur Macht‘ im besten Sinn ein „Zu-sich-selbst-

<sup>926</sup> Vgl. GA 6.1, S. 18: „Wer den Gedanken der ewigen Wiederkehr nicht als das philosophisch eigentlich zu Denkende mit dem Willen zur Macht zusammendenkt, begreift auch nicht den metaphysischen Gehalt der Lehre vom Willen zur Macht hinreichend in seiner ganzen Tragweite.“ – Vgl. zu Heideggers Verständnis des ‚Nihilismus‘, S. 23: „Nihilismus heißt: Die obersten Werte entwerten sich.“ Das entspricht der Auslegung im ersten Band, Kapitelabschnitt 6.3.4.

<sup>927</sup> GA 6.1, S. 16.

<sup>928</sup> GA 6.1, S. 36.

<sup>929</sup> GA 6.1, S. 37.

<sup>930</sup> GA 6.1, S. 38.

<sup>931</sup> GA 6.1, S. 39.

<sup>932</sup> GA 6.1, S. 56-57.

<sup>933</sup> GA 6.1, S. 439. – Vgl. GA 2, S. 392, wo die Rede ist von der „einzigen Autorität, die ein freies Existieren haben kann, [...] den wiederholbaren Möglichkeiten der Existenz.“

<sup>934</sup> GA 6.1, S. 58.

kommen“<sup>935</sup> zu sein, mit Betonung auf das ‚Kommen‘. In einer anderen Formulierung: „Wille zur Macht heißt: die Ermächtigung in die Überhöhung seiner selbst.“<sup>936</sup> – Wie aber ist der Status dieses ‚seiner selbst‘ genau zu denken? Das, was sich fortlaufend versucht, selbst zu erhöhen, ist das ‚Leben‘ als reflexives ‚Werden‘ (Werden-zu, ganz im Sinne der ‚phýsis‘). Nun ist aber „[d]ie entscheidende Frage [...] für den, der überhaupt am Ende der abendländischen Philosophie noch philosophisch fragen kann und [...] muß, nicht mehr nur die, welchen Grundcharakter das Seiende zeige, wie das Sein des Seienden charakterisiert sei, sondern es ist die Frage: Was ist dieses Sein selbst?“<sup>937</sup> Nietzsche fragt also *zurück* in das ‚Sein selbst‘, als ‚Sein des Seienden‘, aber so, dass er *vom Seienden her* fragt: „Alles Seiende ist im Grunde Wille zur Macht.“<sup>938</sup> Wenn der ‚Wille zur Macht‘ eminent reflexiv ist, dann fragt er nach seinem ‚Sein‘ *als sich selbst*, so also, dass sich ergibt: „Alles Sein ist für Nietzsche ein Werden“<sup>939</sup> Die ‚phýsis‘ bestimmt *sich selbst als* ‚phýsis‘, das ‚Sein‘ wird in dieser Auslegung also zu der ontologisch festgestellten reflexiven Struktur des ‚Lebens‘ oder ‚Werdens‘. Wenn nun aber die ‚ewige Wiederkehr‘ nichts anderes ausdrückt als den Aspekt der Forderung des ‚zur‘ im ‚Willen zur Macht‘, als *ständige* Forderung zu ‚immer noch höherer Macht‘ bzw. der ‚höchstmöglichen Macht‘, dann ergibt sich die ‚ewige Wiederkunft‘ als *Forderung* des ‚ewigen Werdens‘, eines ‚Werdens‘ also, das immer (und immer schon) allem anderen zugrundeliegt. Und genau das ist – man vergleiche Heideggers Vorlesung von 1927! – die Auslegung des ‚Seins‘ *als* ‚Zeit‘: „Ewigkeit [...] als das in sich selbst zurückschlagende Jetzt: was ist dies anderes als das verborgene Wesen der Zeit? Das Sein, den Willen zur Macht, als ewige Wiederkunft denken [...] heißt, das Sein als Zeit denken.“<sup>940</sup> Nietzsche denkt also „seine Auslegung des Seins des Seienden als Wille zur Macht“<sup>941</sup> und damit das ‚Sein selbst‘ *als* ‚Willen zur Macht‘. Und weil der Grund-Gedanke des ‚Willens zur Macht‘ direkt verbunden ist mit dem Grund-Gedanken der ‚ewigen Wiederkehr‘, die als Forderung *des* ‚Willens zur Macht‘ *diesen* zur höchsten Machtfülle fordert – d. h. philosophisch: als *not-wendig* einzusetzen versucht – ergibt sich die ‚ewige Wiederkehr‘ als „Anwesenheit und Beständigkeit“<sup>942</sup>, als „Beständigung des Werdenden zur Sicherung des *Werdens* des Werdenden in seiner *Werdedauer*.“ Die ‚ewige Wiederkehr‘, in Verbindung mit dem ‚Willen zur Macht‘, ist damit, noch expliziter, die Forderung der „ständige[n] Beständigung des Werdens des Werdenden in die eine Anwesenheit des [ewigen, D.P.Z.] Sichwiederholens des Identischen.“<sup>943</sup> Die ‚phýsis‘ wird verabsolutiert: „*Jetzt besteht nur noch die einzige Fläche des sich selbst um seiner selbst willen zu sich selbst [!] ermächtigenden ‚Lebens‘*.“<sup>944</sup> Das ‚Leben‘ ist alles umgreifende Auslegung seiner selbst, als das, was sich selbst in eine Art ‚nunc stans‘ versetzt, einen fort-

---

<sup>935</sup> GA 6.1, S. 61.

<sup>936</sup> GA 6.1, S. 588.

<sup>937</sup> GA 6.1, S. 15-16.

<sup>938</sup> GA 6.1, S. 2.

<sup>939</sup> GA 6.1, S. 5.

<sup>940</sup> GA 6.1, S. 17.

<sup>941</sup> GA 6.2, S. 4.

<sup>942</sup> Ebd.

<sup>943</sup> GA 6.2, S. 5. – Vgl. bereits GA 59, S. 18-29.

<sup>944</sup> GA 6.2, S. 15.

gesetzten Vollzug: „Die Ermächtigung bringt das Leben zum Stehen und in einen Selbststand, aber zum Stehen in solchem, was als Überhöhung Bewegung ist.“<sup>945</sup> Nietzsche selbst, so Heidegger, will also „das Werden [...] als *das Bleibende* [...]“; sein Grund-Gedanke des ‚Willens zur Macht‘ „[ist] nichts anderes [...] als die Beständigung des Werdens in die Anwesenheit.“ Nietzsches eigene logische Position verabsolutiert sich in ihrer Auslegung. – Genau dadurch, durch die Sedimentierung der Offenheit des ‚Seins‘ im Konzept des ‚ständigen Werdens‘, der ontologischen Festlegung der Reflexivität, die Heidegger bedenken will, wird aber die Differenzierung offen haltende ‚Seinsfrage‘ verdeckt, wird „[d]ie anfängliche Auslegung des Seins als Beständigkeit des Anwesens [...] in die Fraglosigkeit gerettet.“<sup>946</sup> Die Schließung der ‚Metaphysik‘ macht die ‚Seinsfrage‘ überflüssig, sie „liegt jetzt so fern, daß sie als Frage überhaupt nicht gefragt werden kann, denn jetzt scheint das Wesen des Seins so weit und wesentlich gefaßt, daß es auch dem Werdenden, dem ‚Leben‘ als dessen Begriff gewachsen bleibt.“<sup>947</sup> Diese Wendung der abendländischen Philosophie ist aber kein bloßes Verfehlen des ‚Seins‘, vielmehr „[kommt] [d]ie Überschattung des Seins durch das Seiende [...] aus dem Sein selbst, [...] im Sinne der Verweigerung der Wahrheit des Seins.“<sup>948</sup> Die Verweigerung des ‚Seins‘ läutet die Epoche der ‚Seinsvergessenheit‘ ein. Heidegger ist allerdings in seiner Übersetzung von ‚phýsis‘ nicht wählerisch, denn sofern sie hier als ‚Werden‘ und als ‚Leben‘ erscheint, kommt er – wohl über das Motiv des ‚Lebens, das sich selbst will‘ – zum ‚Menschen‘, als der Verabsolutierung derjenigen Reflexivität, um die es Heidegger fortlaufend geht. Die Verabsolutierung des ‚Lebens‘ steht also für die *epochale Verabsolutierung des Menschen*: „Nietzsche will diese Vermenschlichung alles Seienden und will nur sie.“<sup>949</sup> – Mit der Verabsolutierung des ‚Menschen‘ ist das Thema angeschlagen, das Heidegger auch im Vortrag *Die Zeit des Weltbildes*<sup>950</sup> von 1938 entwickelt und das noch in seinem *Brief über den Humanismus*<sup>951</sup> von 1946 an Jean Beaufret anhängt. Von diesem Thema aus ist allein verständlich, warum Heidegger sich gegen ein bestimmtes Verständnis von ‚Humanismus‘ zu wehren beginnt: „Die Metaphysik begründet ein Zeitalter, indem sie ihm durch eine bestimmte Auslegung des Seienden und durch eine bestimmte Auffassung der Wahrheit den Grund seiner Wesensgestalt gibt.“<sup>952</sup> Diese „Wesensgestalt“ entspricht dem ‚sich-selbst-wollenden-Leben‘, d. h. dem ‚Menschen‘, und zwar „indem der Mensch

<sup>945</sup> GA 6.1, S. 588.

<sup>946</sup> GA 6.1, S. 592. – Vgl. Pöggeler, Der Denkweg Martin Heideggers, S. 131: „Die Anwesenheit im ständigen Anwesen des Seins kann dort kein Problem mehr sein, wo der Wille sich diese Anwesenheit im Wollen der ewigen Wiederkehr selbst verschafft. Wenn die Anwesenheit kein Problem mehr sein kann, dann ist jede Spur zur Frage [...] nach der Wahrheit des Seins ausgelöscht.“ Vgl. auch S. 136.

<sup>947</sup> GA 6.1, S. 593. – Vgl. GA 6.2, S. 13: „Das anfängliche Wesen der Wahrheit ist in einer Weise verwandelt, daß die Verwandlung einer Wesensbeseitigung [...] gleichkommt.“

<sup>948</sup> GA 6.1, S. 593.

<sup>949</sup> GA 6.1, S. 590. – Heidegger bezieht sich hier auf Nietzsches Erklärung, die Welt zu ‚vermenschlichen‘ – was vor dem Hintergrund des Lenzer-Heide-Fragments allerdings auch heißen kann: Sich weder irgendwelchen jenseitigen Mächten, noch der Sinnlosigkeit des ‚Nichts‘ unterworfen fühlen, das Schicksal in die eigene Hand nehmen.

<sup>950</sup> Heidegger, Martin: *Die Zeit des Weltbildes*, in: GA 5, S. 75-113 (inkl. Zusätze).

<sup>951</sup> Heidegger, Martin: *Brief über den Humanismus*, in: GA 9, S. 313-364.

<sup>952</sup> GA 5, S. 75.

zum Subjekt wird.“ Genauer: Der ‚Mensch‘ stellt *sich* als ‚Subjekt‘ *selbst* an die Stelle des ‚Seins‘ – und verdeckt es dadurch vollständig: „Der Mensch wird zu jenem Seienden, auf das sich alles Seiende in der Art seines Seins und seiner Wahrheit gründet.“<sup>953</sup> Die *ermöglichende* Reflexivität des ‚Seins‘ wird zur *erzwingenden* Reflexivität des ‚Menschen‘, der so zum Maß aller Dinge wird: „Jene Art des Menschseins beginnt, die den Bereich der menschlichen Vermögen als den Maß- und Vollzugsraum für die Bewältigung des Seienden im Ganzen besetzt.“<sup>954</sup> – Auch acht Jahre später, im Brief an Beaufret, wird Heidegger dieses Verständnis verteidigen: „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, [...] ist metaphysisch.“ Wer den ‚Menschen‘ in einem so verabsolutierenden Sinne als höchste Instanz *setzt*, der hat offenbar keinen Grund, die ‚Seinsfrage‘ zu fragen – schlimmer noch: „Der Humanismus verhindert sogar diese Frage, da er sie auf Grund seiner Herkunft aus der Metaphysik weder kennt noch versteht.“<sup>955</sup> In einem solchen ‚Zeitalter des Menschen‘ gerinnt jede philosophische Frage nur noch zur Frage der wissenschaftlichen ‚Forschung‘, weil der ‚metaphysische‘ Rahmen in jeder möglichen Fragestellung immer schon als geltend festgesetzt ist: „Der Rückfall des Denkens in die Metaphysik nimmt eine neue Form an: Es ist das Ende der Philosophie im Sinne der vollständigen Auflösung in die Wissenschaften [...]. Die Macht der Wissenschaften läßt sich nicht durch einen irgendwie gearteten Eingriff und Angriff stoppen, weil ‚die Wissenschaft‘ in das Ge-stell gehört, das noch das Ereignis verstellt.“<sup>956</sup> Die Philosophie wird zur Magd der Wissenschaften, als die sie sich schon Anfang des Jahrhunderts angedient hat und jede ihrer Fragen bleibt auf diesen als selbstverständlich erscheinenden Rahmen fixiert. Und der ‚Mensch‘ „kreist [überall], ausgestoßen aus der Wahrheit des Seins, um sich selbst als das animal rationale.“<sup>957</sup>

Der ‚Mensch‘, so Heidegger, „kann dieses Geschick seines neuzeitlichen Wesens nicht von sich aus verlassen oder durch einen Machtspruch abbrechen.“ Aber: Er „kann vordenkend bedenken, daß das Subjektsein des Menschentums weder die einzige Möglichkeit des anfangenden Wesens des geschichtlichen Menschen je gewesen, noch je sein wird.“<sup>958</sup> Genau damit ist die Reflexivität aus *Sein und Zeit*, auf einer anderen, gleichsam *reflexiveren* Ebene, wieder eingeholt: Das „vor-denken“ ist nicht nur zeitlich zu verstehen, als Entwurf, sondern vor allem auch im Sinne von ‚vor-machen‘ – und abgelehnt wird hier die Behauptung der ‚*einzigsten* Möglichkeit‘, eine Möglichkeit also, die nur aus ihrer Verabsolutierung heraus so erscheint, als sei sie immer schon „gewesen“ oder müsse immer so bleiben. Der ‚Mensch‘ *kann* das tun, aber nur, wenn er seine Verabsolutierung von sich selbst aufgibt: „Soll [...] der Mensch [...] noch einmal in die Nähe des Seins finden, dann muß er zuvor lernen, im Na-

---

<sup>953</sup> GA 5, S. 88.

<sup>954</sup> GA 5, S. 92. – Vgl. auch S. 103, 110.

<sup>955</sup> GA 9, S. 321. – Vgl. S. 345: „[...] das heißt jetzt, daß die Metaphysik die Frage nach der Wahrheit des Seins nicht nur nicht stellt, sondern verbaut, insofern die Metaphysik in der Seinsvergessenheit verharret.“

<sup>956</sup> GA 9, S. 341 Anm. a.

<sup>957</sup> GA 9, S. 342.

<sup>958</sup> GA 5, S. 111.



menlosen zu existieren. [...] Der Mensch muß, bevor er spricht, erst vom Sein sich wieder ansprechen lassen [...].“<sup>959</sup>

Nietzsches Versuch, die ‚Metaphysik‘ zu überwinden – das ‚Werden‘ an die Stelle des ‚Seins‘ einzusetzen –, endet also, in Heideggers Lektüre, in der absoluten Verdinglichung der ‚ontologischen Differenz‘ selbst und der daraus resultierenden absoluten Verbergung der ermöglichenden Differenzierung. Was Nietzsche hier gemäß Heidegger vollendet, das ist nicht nur die bloße Nivellierung des ‚Seins‘ zum Seienden, sondern – potenziert – die Nivellierung der *Differenz* von ‚Sein‘ zu Seiendem, der ‚ontologischen Differenz‘, zu einem *Seienden*. Weder ist allerdings Nietzsche der Verursacher dieser Nivellierung, noch ist nur diese Nivellierung möglich. Vielmehr steht Nietzsches Logos metonymisch für seine gesamte historische (‚Seins‘-)Epoche; sein Denken ist Ausdruck für die ‚Endzeit‘ des ‚metaphysischen‘ Denkens.<sup>960</sup> Er denkt die moderne Möglichkeit des exzessiven ‚Rahmenwechsels‘<sup>961</sup>, der sich immer genau dann, wenn das ‚Sein‘ in der *Offenheit*, in der Heidegger es denken möchte, thematisch werden soll, in Gang setzt: Die ‚Geschichte‘ und ihre Gesetzmäßigkeiten, die ‚Sprache‘ und ihre Gesetzmäßigkeiten, die ‚Psyche‘ und ihre Gesetzmäßigkeiten, die empirischen Dinge und die Naturgesetze, durch die sie als objektiver Bestand erscheinen – diese Rahmen wechseln einander unaufhörlich ab, um die durch die ‚Seinsfrage‘ aufbrechende Lücke zu *füllen* und dadurch das Alles wieder zu einem ‚Ganzen‘ zu *vervollständigen*. Sobald das Operative thematisch ist, springt ein anderer ‚Rahmen‘ ein. Und durch diese fortlaufenden ‚Rahmenwechsel‘ differenzieren die Rahmen sich selbst aus, werden zu einer Pluralität von Gestalten, die in jeder nur erdenklichen Richtung Beruhigung vor dem ‚Nichten‘ geben, in das die ‚Seinsfrage‘ stellt, vor der bloßen (nicht: reinen!) *Differenz-zu*, dem *Nichtidentischen*.<sup>962</sup> Die Epoche der ‚Seinsvergessenheit‘ ist damit eine genuin *totalitäre* Epoche, in der jede Rückwendung auf das ‚Sein‘ verstellt ist. Ironischerweise denkt Heidegger damit gerade den Dogmatismus des ‚Nihilismus‘, um dessen Überwindung es Nietzsche durch die verdrängte Akzeptanz der eigenen Natur des Sich-Entwerfens als ‚Wille zur Macht‘ ging, als einen Dogmatismus des ‚Werdens‘, des ‚Lebens‘ und des ‚Menschen‘.

---

<sup>959</sup> GA 9, S. 319. – Heidegger verneint also auf keine Weise ‚Humanismus‘ allgemein – sondern die *Verabsolutierung eines bestimmten Menschenbildes* als einzige Weise, den ‚Menschen‘ zu verstehen. Entsprechend gibt es eben auch einen „Humanismus, der die Menschheit des Menschen aus der Nähe zum Sein denkt.“ (342-343) – *Die beiden angeblichen ‚Anti-Humanisten‘ Heidegger und Foucault sind keine*. Vielmehr sehen gerade sie die totalitäre Tendenz des ‚Wissens‘, sich des ‚Denkens‘ zu bemächtigen. Inwiefern in diesen Zuschreibungen erhebliche diskursive Gewalt liegt, macht Heidegger recht drastisch deutlich, vgl. S. 347-348.

<sup>960</sup> Vgl. GA 6.1, S. 430: „Sein Gedanken-Gang zum Willen zur Macht ist die Vorwegnahme derjenigen Metaphysik, von der die sich vollendende Neuzeit in ihrer Vollendung getragen wird.“

<sup>961</sup> Heidegger nennt das „die Auflehnung des ‚Selbstverständlichen‘ gegen jeden Anspruch des Fragwürdigen“, vgl. GA 9, S. 178.

<sup>962</sup> Dieser Anklang an Adornos Auslegung der Reflexivität (vgl. den *Entwurf einer Komparatistik* Kapitelabschnitt 3.5 Anm. 340) ist beabsichtigt, so wie es auch möglich ist, Heidegger und Adorno in anderen Hinsichten einander anzunähern, vgl. exemplarisch Kreuzer, Johann: Adornos und Heideggers Hölderlin, in: Ette, Wolfgang u. a. (Hgg.): Adorno im Widerstreit. Zur Präsenz seines Denkens, Freiburg/München 2004, S. 363-393.

Das kann, mit Blick auf Nietzsches eigene Darstellung<sup>963</sup>, auch kritisch betrachtet werden: Heidegger übersieht etwa in seiner Explikation, dass die ‚ewige Wiederkehr‘ für Nietzsche unmittelbar aus der Zeit vor dem Zusammenbruch, auf die auch Heidegger sich bezieht, selbst „die extremste Form des Nihilismus: das Nichts (das ‚Sinnlose‘) ewig“<sup>964</sup> ist. Damit bleibt Heidegger aber bei Nietzsches *Problem* stehen, ohne dessen *Lösung* wirklich zu sehen, wenn er schreibt, mit dem „höchste[n] Willen zur Macht“ ergebe sich die „unbedingte Erdherrschaft des Menschen“ und damit „das Zeitalter der *vollendeten Sinnlosigkeit*.“<sup>965</sup> Nietzsches reflexive Frage „Bringen wir die Zweckvorstellung aus dem Prozesse weg [!] und bejahen wir *trotzdem* den Prozeß?“<sup>966</sup>, die ja gerade die *Umwendung* hin zu einer „pantheistische[n] Ja-stellung zu allen Dingen“<sup>967</sup> ermöglichen soll und die gerade *gegen* die ‚Verzweckung‘ von allem gerichtet ist, wird von Heidegger nur im Schema seiner Vollendungsthese verstanden: Er kann nur die *Verabsolutierung der Zweckvorstellung* erkennen. Die Rede ist bei Nietzsche eben gerade nicht von Ewigkeit als ewiger Anwesenheit, sondern von dem „Gleiche[n]“ in „jedem Momente“ des Prozesses, das gerade *nicht* ‚Zeit‘, sondern ein „Grundcharakterzug, der *jedem* Geschehen zu Grunde liegt“<sup>968</sup>, ist. Die *Bejahung* – und nicht Verneinung und Verdrängung – des ‚Willens zur Macht‘ – und zwar gerade *nicht* in der Gestalt der ‚ewigen Wiederkehr‘ des ‚Nichts‘ –, der man selbst *auch* ist, was erst im Drama der Moral erscheint, kann ebenso als Nietzsches Grund-Gedanke gelten, der dann gerade zu solchen Menschen führen soll, „die [...] keine extremen Glaubenssätze *nöthig* haben [...]“.<sup>969</sup> – Mit Nietzsche, so Heidegger, läuft die ‚Metaphysik‘ in sich selbst zurück. Mit seinem Grund-Gedanken, dem ‚Willen zur Macht‘ „vollendet sich die abendländische Metaphysik, an deren Anfang das dunkle Wort steht: Das Seiende im Ganzen ist [phýsis]. Der Spruch Nietzsches: das Seiende im Ganzen ist Wille zur Macht, sagt dasjenige über das Seiende im Ganzen aus, was im Anfang des abendländischen Denkens als Möglichkeit vorbestimmt und durch einen unvermeidlichen Abfall von diesem Anfang unumgänglich geworden ist.“<sup>970</sup> Aber auch in dieser Passage liegt die Ironie genau in der *Analogie* zu Nietzsches Explikation des Nihilismus: Dieser ergibt sich ja gerade aus derjenigen Negation, die anfänglich verdrängt schließlich übermächtig wird. In Heideggers Lektüre ist es aber nun Nietzsche selbst, der den anfänglichen Sinn wiederholt und damit vollendet, der in einem „unvermeidlichen Abfall“ gleichsam verdrängt wurde und am Ende der ‚Metaphysik‘ eben übermächtig wird: die Aus- und endgültige *Festlegung* der ‚ontologischen Differenz‘ als ‚phýsis‘.

Warum etabliert nun Heidegger das Denken Nietzsches einerseits in einer auffälligen Ähnlichkeit zu seinen eigenen Thesen, andererseits aber in einer einseitigen Zuspitzung auf Nietzsche als denjenigen, der die ‚Metaphysik‘ vollendet und die ‚Anwesenheit der Anwe-

<sup>963</sup> Vgl. dazu die exemplarische Nietzsche-Lektüre im ersten Band, Kapitelabschnitt 6.3.4.

<sup>964</sup> Nietzsche, KGW VIII<sub>1</sub> 5 [71], S. 217.

<sup>965</sup> GA 6.2, S. 13.

<sup>966</sup> Nietzsche, KGW VIII<sub>1</sub> 5 [71], S. 217-218.

<sup>967</sup> Nietzsche, KGW VIII<sub>1</sub> 5 [71], S. 217.

<sup>968</sup> Nietzsche, KGW VIII<sub>1</sub> 5 [71], S. 218.

<sup>969</sup> Nietzsche, KGW VIII<sub>1</sub> 5 [71], S. 221.

<sup>970</sup> GA 6.1, S. 442.

senheit‘ als reflexive Totalisierung denkt, die die ‚Seinsfrage‘ vollkommen verdeckt? Eine mögliche Antwort darauf ist: Weil Heidegger eigentlich nicht Nietzsche liest, sondern sich, durch Nietzsche hindurch, einer *Selbstklärung* unterzieht. Das kann in einigen wenigen Punkten plausibel gemacht werden: Die Selbstklärung kommt – neben den bereits festgestellten Analogien – zunächst zentral darin zum Vorschein, dass Nietzsche das ‚Sein‘ als ‚Zeit‘ ausgelegt haben soll – das ist der Kerngedanke des zweiten Teils von *Sein und Zeit* und die Richtung, die noch die Vorlesung von 1927 angepeilt hat. Indem Heidegger nun mit Nietzsche eben diese Denkbewegung als Vollendung der ‚Metaphysik‘ bedenkt, distanziert er sich zugleich von seinem eigenen Vorhaben. Nietzsche ist ihm gewissermaßen die Projektionsfläche, auf der er seinen eigenen Gedanken im Als-ob des Gedankens eines anderen auf den Prüfstand stellt und sich radikal in die Entscheidung zwischen ‚Seinsvergessenheit‘ und einen neuen (oder anderen) ‚Anfang‘ bringt. – So hilft die Nietzsche-Lektüre Heidegger weiterhin auch dabei, das Analogische der ‚ontologischen Differenz‘, die (inhaltlich) in der ‚Metaphysik‘ nur spielt, ohne je als solche gedacht zu werden und die (operativ) in Heideggers eigenem Logos fortlaufend zu einer ontologischen Struktur zu gerinnen droht, in dieser Entscheidung selbst noch einmal zu *differenzieren*. Als Niederschlag dieser Entscheidung kann Nietzsches Torweg-Szene aus *Also sprach Zarathustra* (und Heideggers Auslegung davon) herangezogen werden, die ebenfalls – über den ‚Augenblick‘ – an die latent gebliebene Reflexivität von *Sein und Zeit* erinnert. Die Torweg-Szene ist ein Traumbild Zarathustras, in dem der Gedanke der ‚ewigen Wiederkehr‘ bedacht wird. Auf der Schulter Zarathustras sitzt in dieser Szene (und schon beim Aufstieg zum Torweg) ein Zwerg, der den ‚Geist der Schwere‘ repräsentiert, welcher den Gedanken der ‚ewigen Wiederkehr‘ begleitet. Dass es in der Szene um eine *Wendung* gehen soll, ist deutlich, etwa in der doppelten Ansprache „Zwerg! Du! Oder ich!“ und „Zwerg! sprach ich. Ich! Oder du!“<sup>971</sup>, vor allem aber eben darin, dass der steinerne Torweg mit ‚Augenblick‘ überschrieben ist: „Diese lange Gasse zurück: die währt eine Ewigkeit. Und jene lange Gasse hinaus – das ist eine andere Ewigkeit.“<sup>972</sup> Heidegger schreibt zu diesem Traumbild: „Wer im Augenblick steht, der ist zwiefach gewendet: für ihn laufen Vergangenheit und Zukunft *gegeneinander*. [...] Den Augenblick sehen, heißt: in ihm stehen.“ Er ist „gerade Sache der Entscheidung.“<sup>973</sup> – Das kann nun z. B. so gelesen werden: Für Heidegger ist Nietzsche, als kaum verhüllter Repräsentant seines ersten Denkweges, der Zwerg, der ‚Geist der Schwere‘ seines eigenen Gedankens, der überwunden werden muss, um einen neuen Anfang machen zu können. Gerade in der größten Nähe von Heidegger und (seinem) Nietzsche ergibt sich für Ersteren die Gelegenheit, Letzteren auszuzeichnen, indem er ihm das Gepräge seines eigenen frühen Gedankens gibt – und ihn zugleich als Vollender der ‚Metaphysik‘ zu dem Abschluss zu machen, von dem aus Heidegger nun ‚anfänglich‘ denken will. Das würde in dieser Lesart bedeuten: Heidegger überwindet hier nicht Nietzsche, sondern *sich selbst*: „Die höchste Entscheidung, die fallen kann und die jeweils zum Grund aller Geschichte wird, ist diejenige zwischen der Vormacht

<sup>971</sup> Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra*, Kritische Studienausgabe (KSA 4), hrsg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari München <sup>11</sup>2007, S. 198.

<sup>972</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 199.

<sup>973</sup> GA 6.1, S. 277.

des Seienden und der Herrschaft des Seins. [...] [D]as Denken steht im Gefahrenkreis dieser Entscheidung. [...] *Ihr* Ausfall und Austrag entscheidet vielmehr *über* den Menschen und in anderer Weise über Gott.“<sup>974</sup> *Die Entscheidung Zarathustras wird zur Entscheidung von Heidegger selbst.* Die Auseinandersetzung mit Nietzsche spitzt sich entsprechend zu: Entweder die totale ‚Entgötterung‘ in der ‚Seinsvergessenheit‘ – oder das Hören auf den ‚Ruf des Seins‘: „Das Zeitalter, dessen Vollendung in seinem Gedanken sich entfaltet, die Neuzeit, ist eine Endzeit. Das will sagen: ein Zeitalter, in dem sich irgendwann und irgendwie die geschichtliche Entscheidung erhebt, ob diese Endzeit der Abschluß der abendländischen Geschichte sei oder das Gegenspiel zu einem anderen Anfang.“<sup>975</sup> – Dass es Heidegger bei seiner Nietzsche-Lektüre zentral um eine Selbstklärung geht, wird schließlich auch an anderen Stellen deutlich.<sup>976</sup> So schreibt Heidegger Nietzsche eine Frage zu, in der Heideggers eigenes Bestreben deutlich zu Tage tritt: „die Frage der Selbstbegründung der Philosophie. Sie betrifft jenen Sachverhalt, daß, was die Philosophie ist und wie sie jeweils ist, sich nur aus ihr selbst bestimmt, daß aber diese Selbstbestimmung nur möglich ist, indem sie sich schon selbst begründet hat. Ihr eigenes Wesen kehrt sich immer gegen sie selbst, und je ursprünglicher eine Philosophie ist, um so reiner schwingt sie in dieser Kehre um sich selbst [...]“.<sup>977</sup> Aus der Selbstexplikation des ‚Daseins‘ ist die Selbstexplikation der Philosophie geworden: „Es gibt keine wahrhafte Philosophie, die sich irgendwoher anders als aus sich selbst bestimmen könnte.“<sup>978</sup> Deutlicher lässt sich der gemeinsame Zusammenhang von Heideggers Explikation mit der Explikation im *Entwurf einer Komparatistik* nicht mehr machen: Philosophie ist operationale Selbstausslegung und zwar immer schon so, dass sie „sich schon selbst begründet hat“, sie also diejenige Struktur auslegt, in der sie selbst steht. Zu dieser Auslegung gehört dann eben auch, nicht nur die Bedingung der eigenen Möglichkeit, sondern auch der eigenen Unmöglichkeit zu denken, je radikaler das Eine, desto radikaler das Andere. Die ‚Seinsvergessenheit‘, so wurde gesagt, ergibt sich zwar *in* der Philosophie, aber nicht von ihr her: Die Rede war von der Verweigerung des ‚Seins‘ selbst, davon

<sup>974</sup> GA 6.1, S. 428. – Vgl. GA 6.2, S. 16: „Als Umwerter aller Werte bezeugt Nietzsche, ohne daß er die Tragweite dieses letzten Schrittes weiß [...], seine endgültige Zugehörigkeit zur Metaphysik und mit ihr die abgründige Trennung von *jeder Möglichkeit* eines anderen Anfangs.“ – Nur noch Heidegger bleibt übrig, der sich dann auch selbst zum größten der ‚großen Denker‘ stilisiert, vgl. GA 6.1, S. 2: „Das Wissen, was ‚Philosophie ist‘, „ist selten. Nur die großen Denker besitzen es. Die größten besitzen es am reinsten in der Gestalt einer ständigen Frage. Die Grundfrage als eigentlich gründende, als die Frage nach dem Wesen des Seins, ist als solche in der Geschichte der Philosophie nicht entfaltet [...]“ Vgl. auch GA 45, S. 207.

<sup>975</sup> GA 6.1, S. 431.

<sup>976</sup> Vgl. den Vergleich Heideggers mit Nietzsche aus einer ganz anderen Lektüreperspektive bei Casale, Rita: Heideggers Nietzsche. Geschichte einer Obsession, übers. v. Catrin Dingler, Bielefeld 2010. – Casale bemerkt ebenfalls das ambivalente Verhältnis Heideggers zu Nietzsche (vgl. S. 226-227), parallelisiert Heideggers Nietzsche-Lektüre mit *Sein und Zeit* (vgl. S. 241-313) und beschließt ihre Arbeit mit der Feststellung, dass „[i]n Nietzsches Lehre von der ewigen Wiederkehr als Gedanke des Nihilismus [...] eine klare Korrespondenz zu Heideggers Thematisierung des Augenblicks deutlich [wird].“ (328) Auch stellt sie schließlich in Frage, ob Nietzsche „wirklich der Philosoph des Nichts“ gewesen sei – oder ob „Heidegger [...] versucht, Nietzsche einer Ontologie einzuverleiben [...]“.

<sup>977</sup> GA 6.1, S. 13-14.

<sup>978</sup> GA 6.1, S. 4.

also, dass *sich* das ‚Sein‘ selbst verweigert. Der entsprechende reflexive Sachverhalt wäre die Gemeinschaft der drei Strukturmomente von reflexiver Verschiebung, Differenz mit nur einem Relat und Grenze ohne Außen, so also, dass ‚Sein‘ bereits immer nur Auslegung der logischen Position ist, ebenso wie ‚logische Position‘. Heidegger potenziert diesen ‚Entzug‘ aber mit Nietzsche dadurch, dass sich eben nicht nur ‚Sein‘ entzieht, sondern diese Differenz selbst in einer *bestimmten* Differenz *festgelegt* wird. Solange also nicht reflexiv mitgedacht wird, dass ‚ontologische Differenz‘ – oder eben auch die Differenz von Operativem und Inhaltlichen – selbst nur *mögliche* (wenngleich reflexiv konsistente) *Auslegungen* sind, droht noch das operational aufmerksamste Denken letztlich in eine ontologische Festlegung zu verfallen.<sup>979</sup> Die ‚Seinsvergessenheit‘ ist dann aber eben nicht nur das Vergessen des ‚Seins‘, sondern mehr, nämlich noch „die *Vergessenheit* der Differenz. Die hier zu denkende Vergessenheit ist die von der [Léthe] (Verbergung) her gedachte Verhüllung der Differenz als solcher, welche Verhüllung ihrerseits sich anfänglich entzogen hat.“<sup>980</sup> Das radikalste Nachdenken über die ermöglichende Differenzierung steht zugleich in der größten Gefahr, *in ihrer Auslegung* diese Differenzierung – gerade *wegen ihrer Radikalität*, ihres *Gründungsanspruches* – vollständig zu verbergen.

### ‚Sein‘ und ‚différance‘

Wie lässt sich diese vollständige Verbergung reflexionslogisch verstehen? Um diese Frage zu beantworten, ist ein kleiner Exkurs nötig, zu einem Versuch, die ‚ontologische Differenz‘ radikal und zugleich in *ihrer* Radikalität zu bedenken. Am Ende seines Vortrags *Die différance*<sup>981</sup> aus dem Jahr 1968 kommt Derrida auf Heideggers ‚ontologische Differenz‘ zu sprechen. – Thematisch ist – und zwar fortlaufend – die eigene Möglichkeit oder Unmöglichkeit, dasjenige, was die ‚différance‘ ‚ist‘, *vermittels* des Begriffs der ‚différance‘ zu sagen.

<sup>979</sup> Heidegger hat in seinen unveröffentlichten Notizen die Kluft zwischen der ‚ontologischen Differenz‘ und dem, was hier ‚ermöglichende Differenzierung‘ (weiter unten: ‚Differenz-zu-...‘) genannt wird, ausführlich bedacht, vgl. GA 73.2, S. 1325-1378: 1330: „[W]enn die Destruktion das eigene Denken angeht und angehen muß? Dann wird sie nicht mehr geleitet von dem Rückblick in den Anfang, sondern vom Vorblick in den Anfang, in das Ereignis als das zu-Denkende. Jetzt handelt es sich um den Abbau der Sperren und Hindernisse, die sich unterwegs das eigene Fragen, dieses selber, errichtet hat [...]“. Und S. 1332: „Die ontologische Differenz ist die Sperre, die die Seinsfrage blockiert. Deshalb muß diese Sperre aus dem Weg geräumt und der Weg selber geändert werden. Indes kann [...] die ontologische Differenz [...] solange nicht preisgegeben werden, als das Anwesenlassen des Anwesenden als dieses nicht vom Anwesen-Lassen her gedacht ist.“ Vgl. GA 7, S. 76: „[D]as Sein selbst [kann] den in ihm verwahrten Unterschied von Sein und Seiendem erst dann in seiner Wahrheit lichten [...], wenn der Unterschied selbst sich eigens ereignet. [...] So stellt sich das Unterscheidbare des Unterschieds in gewisser Weise vor und hält sich doch in einer seltsamen Unerkennbarkeit verborgen. Deshalb bleibt der Unterschied selbst verhüllt.“ Vgl. auch GA 65, S. 250. – Vgl. aber zu einer möglichen Auflösung in Cézannes Kunst unten Anm. 1161. – Vgl. außerdem GA 11, S. 77 Anm. 126, 99 (Heidegger verweist hier auch auf GA 102, Vorläufiges I 35), 102; GA 94, S. 96; GA 95, S. 49; GA 97, S. 119, 167 (mit Verweis auf August 1939), 173, 218, 227, 240, 254, 396, 501.

<sup>980</sup> GA 11, S. 59.

<sup>981</sup> Derrida, Jacques: La différance, in: Bulletin de la Société française de philosophie 62,3 (1968), S. 73-101; dt.: Ders.: Die différance, in: Ders.: Die différance. Ausgewählte Texte, übers. v. Eva Pfaffenberger-Brückner, Stuttgart 2004, S. 110-149.

Dieser Begriff ist so konstruiert, dass er zunächst *in* der ‚différence‘ zu ‚différance‘ eine Doppeldeutigkeit öffnet, die zugleich ‚Differenz‘ und die „Tätigkeit, etwas auf später zu verschieben“, also ‚Verschiebung‘ oder „*Temporisation*“<sup>982</sup> anzeigen kann. Diejenige Differenzierung aber, die sich in der schriftlich niedergelegten Konzeption *zeigt, verschwindet* im Aussprechen: ‚différence‘ und ‚différance‘ klingen absolut gleich. Die ‚différence‘ zwischen ihnen „läßt sich schreiben oder lesen, aber [...] läßt sich nicht vernehmen.“<sup>983</sup> Damit ist (auch vor dem Hintergrund der Darstellung zu Derrida im vorangegangenen Band) eben thematisch derjenige (reflexive) Bezug, der in einem Präsenzrest nivelliert wird: Im Sprechen scheint die ‚Bedeutung‘ unmittelbar *da* zu sein, gerinnt das Geben des Logos zur Repräsentation irgendwo bereits vorliegender Gedankenwelten.<sup>984</sup> Die Bewegung der ‚Verschiebung‘, der ‚Temporisation‘, ist aber nicht an die ‚Zeit‘ gebunden. Ihre Strukturierung kann, in verschiedenen Momenten, ausgelegt werden als „Zeit-Werden des Raumes und Raum-Werden der Zeit [...]“.<sup>985</sup> Im Durchgang durch verschiedene Möglichkeiten, die ‚différance‘ zu denken, ergibt sich eine Pluralität von Explikationen, etwa (mit Saussure) die Struktur des ‚Zeichens‘: „[S]ie setzt voraus, daß das Zeichen, welches die Präsenz aufschiebt (*différant*), nur von der Präsenz, die es aufschiebt, *ausgehend* und *im Hinblick* auf die aufgeschobene Präsenz, nach deren Wiederaneignung man strebt, gedacht werden kann.“ Das ‚Von ... her‘ erscheint im ‚Auf ... hin‘ – lässt man entsprechend die ‚Präsenz‘ weg oder klammert man die ontologische Setzung eines ‚Ursprungs‘ ein, „so wird [...] sichtbar, wie eine originäre *différance* sich ankündigt, aber sie läßt sich insofern weder ursprünglich noch endgültig nennen, als die Werte Ursprung, Arche, Telos, *eschaton* und so weiter immer auf die Präsenz: *ousia*, Parusie und so weiter hingewiesen haben.“<sup>986</sup> So erscheint die ‚différance‘ als „der nicht-volle [!], nicht-einfache Ursprung der Differenzen.“<sup>987</sup> Aus einem anderen Blickwinkel (mit Freud) ergibt sich die „Struktur der *Nachträglichkeit*“<sup>988</sup>, die Derrida (mit Lévinas) auch als „[e]ine Vergangenheit, die nie gegenwärtig war“<sup>989</sup> denkt. – Vor diesem, durch und durch reflexiven, Hintergrund denkt Derrida nun die ‚différance‘ im Verhältnis zu Heideggers ‚ontologischer Differenz‘: „Auf der einen Seite ihrer selbst [!] ist die *différance* gewiß nur die geschichtliche und epochale *Entfaltung* des Seins oder der ontologischen Differenz. Das *a* der *différance* markiert die Bewegung dieser Entfaltung.“ Ist aber, so Derrida, „die im Horizont der Frage des Seins [!] gedachte Differenz [nicht] [...] immer noch ein intra-metaphysischer Effekt der *différance*?“ In einer deutlich kritischen Absetzung von Heidegger, dennoch ihm aber – wie die vorangegangenen Abschnitte gezeigt haben – ganz

<sup>982</sup> Derrida, *Die différance*, S. 117.

<sup>983</sup> Derrida, *Die différance*, S. 111.

<sup>984</sup> Derrida, *Die différance*, S. 117-118.

<sup>985</sup> Derrida, *Die différance*, S. 117. – Vgl. die Anmerkung in GA 65, S. 261: „Zeitigendes Räumen – räumende Zeitigung [...] als nächster Fügungsbezirk für die Wahrheit des Seyns [...]“.

<sup>986</sup> Derrida, *Die différance*, S. 120.

<sup>987</sup> Derrida, *Die différance*, S. 123.

<sup>988</sup> Derrida, *Die différance*, S. 137.

<sup>989</sup> Derrida, *Die différance*, S. 138.

entsprechend<sup>990</sup>, stellt Derrida fest: „Da das Sein immer nur ‚Sinn‘ gehabt hat, immer nur als im Seienden Verborgenes gedacht oder gesagt wurde, (ist) die *différance* auf eine gewisse und äußerst sonderbare Weise ‚älter‘ als die ontologische Differenz [...]“<sup>991</sup> Die ‚*différance*‘ stellt selbst den Entbergungs-/Verbergungszusammenhang dar, der sie nur in dieser Darstellung ist. Sie ist ‚Spur‘ dessen, was nur *nachträglich* und nur in der Auslegung erscheinen kann – und dann eben *nicht (mehr)*<sup>992</sup> ist: „Als stets differierende stellt die Spur sich nie als solche dar. Sie erlischt, wenn sie auftritt, wird stimmlos, wenn sie ertönt [...]“<sup>993</sup> Die ‚*différance*‘ ist selbst das, was in dem, was sie (~~dann~~) als Logos ist, verborgen wird. Damit ist die ‚Seinsvergessenheit‘ bedacht – was Derrida auch explizit bemerkt. Er geht dafür zurück auf Heideggers Aufsatz *Der Spruch des Anaximander*<sup>994</sup> von 1946, aus dem er hervorhebt: „Die Seinsvergessenheit ist die Vergessenheit des Unterschiedes des Seins zum Seienden.“<sup>995</sup> Hinzufügen ist: „[D]ie Vergessenheit des Unterschiedes ist keineswegs die Folge einer Vergeßlichkeit des Denkens. Die Vergessenheit des Seins gehört in das durch sie selbst verhüllte Wesen des Seins. [...] Der Unterschied entfällt. Er bleibt vergessen.“<sup>996</sup> Es liegt im ‚Wesen des Seins‘ selbst, sich zu verhüllen, sich zu verbergen. Heidegger stellt hier außerdem gleich zwei Mal fest: „Das Sein entzieht sich, indem es sich in das Seiende entbirgt.“<sup>997</sup> Um zu verstehen, wie reflexionslogisch ‚Seinsvergessenheit‘ gedacht wird, muss dieser ‚Entzug‘ und dieses ‚indem‘ *zusammengedacht* werden, so aber, dass „der Unterschied entfällt“, dass sich also der ‚Entzug‘ *selbst noch ‚entzieht‘*: „[S]o wäre hier [...] von einem Verschwinden der Spur der Spur zu sprechen. [...] Da die Spur kein Anwesen ist, sondern das Simulacrum [!] eines Anwesens, das sich auflöst, verschiebt, verweist, eigentlich nicht stattfindet, gehört das Erlöschen zu ihrer Struktur.“<sup>998</sup> Indem sich die Auslegung der ermöglichenden Differenz – etwa in dem Begriff ‚ermöglichende Differenz‘ – *immer schon* in den Logos hinein *verschoben hat*, verschwindet diese Differenz in exakt dem Zeichen, das sie repräsentieren soll, sie aber dadurch zugleich durchstreicht: „[D]as Anwesende wird zum Zeichen des Zeichens, zur Spur der Spur. Es ist nicht mehr das, worauf jede Verweisung in letzter Instanz verweist. Es wird zu einer Funktion in einer verallgemeinerten Verweisungsstruktur. Es ist Spur und

<sup>990</sup> Vgl. dazu auch GA 73.2, S. 1337: „Ist gar die Feststellung der ontologischen Differenz – die letzte Aussage der Metaphysik über sich selbst – ? [...] Mit der Feststellung der ontologischen Differenz wird die Seinsfrage gerade auf die Metaphysik festgelegt. Der Weg ins Freie, zum Eigenen des Seins als Sein *des* Seienden wird so gerade versperrt.“ – Vgl. dazu Derrida, *Die différance*, S. 146: „Es wird keinen einzigartigen Namen geben, und sei es der Name des Seins.“ Diese „Hoffnung“, als eine Weise der „*Nostalgie* [ist] [...] das, was *Der Spruch des Anaximander* mir von der Metaphysik beizubehalten scheint: die Suche nach dem eigentlichen Wort und dem einzigartigen Namen.“ Vgl. auch GA 97, S. 282-284.

<sup>991</sup> Derrida, *Die différance*, S. 139.

<sup>992</sup> Die Durchstreichung vollzieht hier die Bewegung: Dem ‚nicht mehr‘ entspricht nichts, was da vorher gewesen wäre – und das ‚dann‘ entzieht sich in den Logos hinein.

<sup>993</sup> Derrida, *Die différance*, S. 140.

<sup>994</sup> Heidegger, Martin: *Der Spruch des Anaximander*, in: GA 5, S. 321-373.

<sup>995</sup> Derrida, *Die différance*, S. 141.

<sup>996</sup> GA 5, S. 364.

<sup>997</sup> GA 5, S. 337.

<sup>998</sup> Derrida, *Die différance*, S. 142. Vgl. GA 97, S. 218: „Wesen ist das Ge-Wesen der Enteignis des Brauchs.“

Spur des Erlöschens der Spur.“<sup>999</sup> Auch die Auslegung der ermöglichenden Differenz – *reflexive Verschiebung, Differenz mit nur einem Relat, Grenze ohne Außen* – gehorcht noch derjenigen Strukturierung, die sie selbst auslegt. Sie muss sich damit auf die „ständige Gefahr [einlassen] [...], daß [...] [sie] sich aus dem weilenden Verharren in das bloße Beharren verhärtet.“<sup>1000</sup> Weiter oben, in der Darstellung von Heideggers Nietzsche, wurde gesagt: Nietzsches Versuch, das ‚Sein selbst‘ zu denken, endet in der absoluten Verdinglichung der ‚ontologischen Differenz‘ selbst und der daraus resultierenden absoluten Verbergung der ermöglichenden Differenzierung. Das ist präzise die Gefahr, in die sich *jede* Explikation von Reflexivität bringt: *Eine mögliche* Auslegung von Reflexivität als die *einzig mögliche* zu verstehen und *sich* darin selbst *misszuverstehen*: „Es gibt kein Wesen der *différance*, sie (ist) das, was sich in dem *als solches* ihres Namens [...] nicht aneignen lassen kann, sondern was überdies die Autorität des *als solches* [...] in ihrem Wesen bedroht.“<sup>1001</sup> – Die reflexive Verbergungsbewegung kann nun am Schluss entsprechend – und noch einmal mit Schällibaum – nachvollzogen werden: „Spur von dem, was niemals sich präsentieren kann, und deswegen Spur ohne Wovon, und folglich Spur ohne Von, und folglich nicht mehr Spur, folglich Spur selbst, die sich selbst nicht präsentieren kann.“<sup>1002</sup> Das, was sich in das hinein entzieht, was versucht, es auszulegen als ‚es‘ – diese Bewegung stellt Schällibaum in zwei Zügen dar: (1) von Heideggers ‚ontologischer Differenz‘ bis (2) Derridas Explikation der ‚différance‘. Diese beiden Bewegungen markieren: (1) die Verschiebung von ‚Sein‘ zu ‚Seiendem‘ und ‚ontologischer Differenz‘ und (2) die Verschiebung von Differenz-zu (zu) Differenz zwischen ... *und* ... Hier die erste Bewegung:

„*Ontologische Differenz* [–] Erstens[:] (Verstehen von) Sein ermöglicht (Verstehen von) Seiendes, oder: Sein gründet Seiendes. Zweitens[:] Verstehen von Seiendem verwischt Sein zu Seiendem, oder: Im Gründen von Seiendem entzieht sich Sein dem Seienden. [...] Drittens[:] Deswegen ist nicht Sein zu denken, sondern Sein im Unterschied zum Seienden; also die ontologische Differenz selbst. ‚Sein‘ geht ein in die Differenz. Das Wovon der Differenz und das Wovon-her zieht sich in die Differenz selbst zurück. [...] Was sich dann ergibt: ~~Sein~~ geht ein in die ontologische Differenz zum Seienden, ins Seiende.“<sup>1003</sup>

Der Versuch das ‚Sein‘ zu denken, das Seiendes ermöglicht (gründet), führt zur Wahrnehmung des ‚Entzugs‘ des ‚Seins‘ im Seienden und damit zur Explikation der ‚ontologischen Differenz‘. Die Möglichkeit-zu (‚Sein‘, hier auch: ‚ermöglichende Differenzierung‘) verschiebt sich in die ‚ontologische Differenz‘ von ‚Sein‘ *und* Seiendem: sie wird immer (nur) *vom* Seienden *her* als ‚Von-wo-her‘ (oder ‚Von-wo-aus‘) desselben gefasst – oder nivelliert sich in der Implikation des reflexiven Bezugs. Anders: Die Differenz mit nur einem Relat (Aspekt

<sup>999</sup> Derrida, *Die différance*, S. 143. – In „Spur und Spur des Erlöschens der Spur“ liegt der performative Widerspruch, den reflexive Reste ins Werk setzen, vgl. den ersten Band, Kapitelabschnitt 5.5.

<sup>1000</sup> GA 5, S. 368.

<sup>1001</sup> Derrida, *Die différance*, S. 145. – Derrida sieht übrigens auch, dass Nietzsche mit der ‚Bejahung‘ eben diese Ent-sagung vom Sagen eines ‚Ursprungs‘ gedacht hat, vgl. Derrida, *Die différance*, S. 146.

<sup>1002</sup> Schällibaum, *Reflexivität und Verschiebung*, S. 313.

<sup>1003</sup> Schällibaum, *Reflexivität und Verschiebung*, S. 315-316. – Vgl. GA 97, S. 218: „‚~~Sein~~‘ [...] nennt verbergend [!] den Austrag, die ungedachte und ungenannte [diaphora] als die Wahrheit der Differenz von Seiendem und Sein [...].“



von ‚Möglichkeit-zu‘ bzw. ‚Differenz-zu‘) verschiebt sich – reflexive Verschiebung – in ... hinein: Grenze *ohne* Außen, aber so, dass das ‚ohne‘ hier zugleich die Differenz offenhalten oder aber das Worin verschließen kann: „Worauf der Weltbezug geht, ist das Seiende selbst – und sonst nichts.“<sup>1004</sup> – Eben dieses ‚Verschließen‘ (oder ‚Vergessen‘) denkt die zweite Bewegung:

„*différance* [–] Erstens: ~~Sein~~ geht ein in die ontologische Differenz zum Seienden, ins Seiende, das heißt, die Differenz selbst ohne Wovon-her [Differenz mit nur einem Relat, D.P.Z.] lässt ‚Seiendes‘ in seiner sogenannten Präsenz erscheinen. Zweitens: Die Differenz selbst entzieht sich dem Seienden, die Differenz selbst erscheint nicht. Die Differenz entzieht sich, also entzieht sich ‚selbst‘. Drittens[:], ~~Die Differenz entzieht sich~~ ~~entzieht sich~~. Die ‚begründende‘ Differenz selbst geht ein in die Differenz von Seiendem zu Seiendem [...] beziehungsweise geht ein in die Differenz von Zeichen zu Zeichen zu Zeichen, Spur der Spur. Was sich dann ergibt: ~~différance geht ein~~ in (Differenz von) Differenzen.“<sup>1005</sup>

Ausgangspunkt ist die ‚ontologische Differenz‘, aber so, dass sie eben als Differenz-zu erscheint, „ohne Wovon-her“: „~~Sein~~ geht ein in die ontologische Differenz zum Seienden, ins Seiende“. Vom Seienden her – dem *Was* – ist diese Differenz nur noch das *Dass* seiner Präsenz. Dieses Dass ist das Operative – es erscheint nicht thematisch, entzieht sich also in den Inhalt (und erst vom Inhalt her – in der *Ab*-straktion seiner Bestimmtheit – ergibt sich die Form). Indem die Differenz-zu sich in das hinein entzieht, was sie ermöglicht, verunmöglicht sie noch die *Wahrnahme dieses Bezugs*. Anders: Wird die Differenz von Inhaltlichem und Operativem nicht gedacht (z. B. weil *eine* ihrer Auslegungen verabsolutiert wird), entzieht sich das Operative im Inhaltlichen, dann ist dieser ‚Entzug‘ nicht mehr explizierbar oder wenn überhaupt erscheint er nur noch als Regress. Reflexivität erscheint nicht – oder besser: sie erscheint, aber nur implizit, in reflexiven Resten. Sie entzieht sich in das ‚Nicht-‘, die *Verschiedenheit*, den Unterschied, die Differenz, die im *Neben*-einander und *Nach*-einander Zeichen um Zeichen, Setzung um Setzung, Seiendes um Seiendes mit einander verknüpft. Die ‚*différance*‘ und die ‚Reflexivität‘ gehen ein – sobald sie hingeschrieben und ausgesprochen sind – als Begriffe in andere Begriffe und stehen zugleich *für dieses Eingehen*. Und genau *deswegen* ist aber die absolute, vollkommene ‚Seinsvergessenheit‘, die wirkliche und endgültige Nivellierung *unmöglich* – und umgekehrt diese Rede und Heideggers und Derridas und Schällibaums *möglich*: Reflexivität ist *immer* möglich, denn sie spielt in der Differenz des ‚Re-‘, des *Rück*-bezugs, des ‚Nicht-‘ und des ‚Ohne‘, im ‚Ver-‘ der Verschiebung, im Alpha privativum von ‚Asymmetrie‘ und im ‚Nach-‘ von Nachträglichkeit: „Diese Verschiebung ist ‚reflexiv‘, weil das begründende Wovon in der Differenz verschwindet und weiter dieses Verschwinden in der Differenz zugleich die Differenz verschwinden lässt in eine andere Differenz oder in Differenzen. Reflexiv, weil die eine Ebene der Differenz auf die anderen Ebene zurückschlägt [!]. So also, dass die eine Grund ist, die andere Effekt *und* dieser den Grund mit betrifft.“<sup>1006</sup> Die *gegenwendige Fügung von Nivellierung und Differenzierung* ist unaufhebbar, durch keine der beiden ‚Seiten‘ (besser: Hinsichten). Weil aber die

<sup>1004</sup> GA 9, S. 105.

<sup>1005</sup> Schällibaum, Reflexivität und Verschiebung, S. 316.

<sup>1006</sup> Ebd.

Differenzierung immer nur jeweilig ist, nur in einem jeweiligen Logos Bestand hat, bleibt sie stets gespannt auf eine Überfülle von Nivellierung.<sup>1007</sup> Aber noch die Übermacht dieser Fülle *braucht* (to chréon) Reflexivität – weil ohne (!) sie so etwas wie Vollständigkeit, Ende, ‚Letztes‘ oder ‚nicht mehr‘ oder einfach ‚nicht-‘ nicht denkbar ist. Doch Heidegger denkt sich radikal in diese Fügung hinein, so dass er *für sich selbst* als der *Einzige* erscheint, der vom ‚Sein‘ kündigt.<sup>1008</sup> Das radikale Bedenken von ‚Sein‘ und der damit verbundenen Reflexivität scheint ihn – trotz oder vielleicht sogar wegen der ‚Kehre‘ – in eine Art ‚reflexiven Solipsismus‘ hinein zu stellen, einen Exzess des Kündens von einem privaten ‚Ursprung‘, der eigentlich nur ein Regress ist. Doch das ist nur ein Schein. Heidegger hat sich nur auf die andere Seite gewendet – deren wiederum andere Seite wir, seine Leser sind.<sup>1009</sup> Das ist der *Rest der ‚Seinsvergessenheit‘*: Sie ist und bleibt *mitgeteilt*, in einem Logos. Wer sie denken kann, hat sie bereits verlassen.<sup>1010</sup>

### *Das totalitäre Zeitalter*

Die ‚Seinsvergessenheit‘, als (vermeintlich, oder: für alle anderen) komplette Verbergung des Weges hin zur *ermöglichenden Differenzierung*, erscheint für Heidegger (und erscheint immer noch) als die „Not der Notlosigkeit: daß wir unangegangen sind vom Sein selbst, daß Sein vergessen ist. In dieser Not läßt die Vergessenheit des Seins nicht von uns ab.“<sup>1011</sup> Die ‚Seinsvergessenheit‘ ist aber eben selbst in die Logik des Bezugs zu der *ermöglichenden Differenzierung* eingelassen, wie mit Schällibaum und Derrida deutlich wurde. Sie ist ihrerseits die Konsequenz des Versuchs, noch die Differenz-zu-Sein im Sinne eines Seienden zu denken und damit aber, für Heidegger, zugleich Auszeichnung desjenigen ‚seinsvergessenen‘ Zeitalters, in dem er selbst denkt: Die „Weltverdüsterung“, deren Anzeichen die „*Entmachtung des Geistes*“ ist, „seine Auflösung, Auszehrung, Verdrängung und Mißdeutung“<sup>1012</sup>, in der „Abwehr alles ursprünglichen Fragens nach Gründen [...]“.<sup>1013</sup> Die Verbergung der ‚Seinsfrage‘ ist zur Diagnose eines gesamten Zeitalters geworden und Heidegger bringt darin nicht nur seine bereits von Beginn an in Anschlag gebrachte Kritik am szientistischen Reduktionismus zum Ausdruck, sondern möglicherweise auch seine Frustration über die gescheiterte Karriere im Bildungssektor des nationalsozialistischen Regimes. In allen Richtungen geben primitive Ideologien und politisches Kalkül den Ton an und übertönen damit

<sup>1007</sup> Vgl. GA 9, S. 178: „Die Philosophie [...] kann den gemeinen Verstand nie widerlegen, weil er für ihre Sprache taub ist. Die Philosophie darf ihn nicht einmal widerlegen wollen, weil der gemeine Verstand blind ist für das, was sie [!] vor den Wesensblick stellt.“

<sup>1008</sup> Vgl. Safranski, Ein Meister aus Deutschland, S. 349-351.

<sup>1009</sup> Trawny, Peter: Adyton. Heideggers esoterische Philosophie, Berlin 2010, S. 23: „Die Sorge um die Philosophie ist [...] in sich die Sorge um einen Adressaten, der bereit ist, die Sache der Philosophie zu seiner eigenen zu machen. [...] Eine Gabe [...] ist auf ihren Empfang angewiesen; eine Gabe, die nicht empfangen wird, ist keine.“

<sup>1010</sup> Vgl. GA 9, S. 197.

<sup>1011</sup> Heidegger, Martin: Platons Lehre von der Wahrheit, in: GA 9, S. 203-238: 238 Anm. a.

<sup>1012</sup> GA 40, S. 48.

<sup>1013</sup> GA 40, S. 49.

Heideggers Versuch, den ‚Ruf des Seins‘ zur Geltung zu bringen. Jedenfalls stellt es sich Heidegger so dar. Seit der Deflation des deutschen Idealismus ist der ‚Geist‘ aus Deutschland gewichen: „Alle Dinge gerieten auf dieselbe Ebene, auf eine Fläche, die einem blinden Spiegel gleicht, der nicht mehr spiegelt, nichts mehr zurückwirft.“ Das Denken gerinnt, irreflexiv geworden, zur Fetischisierung des Seienden: „All dieses steigerte sich dann in Amerika und Rußland in das maßlose Und-so-weiter des Immergleichen [...] bis dieses Quantitative in eine eigene Qualität umschlug.“<sup>1014</sup> Der Nihilismus ist zur faktischen Realität geworden und wird zum „Heraufkommen“ des „Dämonische[n]“<sup>1015</sup>, das jedes „welthafte Geistige zerstört und als Lüge ausgibt.“<sup>1016</sup> In diesem Zusammenhang ergibt sich die „Umdeutung des Geistes zur *Intelligenz* als der bloßen Verständigkeit in der Überlegung, Berechnung und Betrachtung der vorgegebenen Dinge [...]“.<sup>1017</sup> In jener Vorlesung von 1935 schreibt Heidegger diese ‚böartige‘ Form der ‚Seinsvergessenheit‘ vor allem „Rußland und Amerika“ zu, die Europa in die „Zange“<sup>1018</sup> nehmen; andere Stellen lassen auf den völkischen Rassismus der Nationalsozialisten schließen. In den jüngst veröffentlichten *Schwarzen Heften*<sup>1019</sup>, in den Passagen aus dieser Zeit, finden sich aber auch Zuschreibungen, die ganz den antisemitischen Stereotypen aus der Zeit des Nationalsozialismus entsprechen.<sup>1020</sup> Das Refugium für den so ‚entmachteten Geist‘ findet Heidegger bei Hölderlin. Dessen Dichtung bedeutet für ihn eine Zuwendung zum ‚Sein‘, die eben nicht mehr in der philosophischen Tradition stehend fortlaufend die ‚ontologische Differenz‘ nur auslegt, mit dem Ziel, das Seiende zu vervollständigen, sondern der sich anschickt, das Andenken an ‚Sein‘ selbst ins Werk zu setzen in seiner Dichtung.<sup>1021</sup> Das ist durchaus nachvollziehbar: Hölderlins Ele-

---

<sup>1014</sup> Ebd.

<sup>1015</sup> GA 40, S. 50.

<sup>1016</sup> GA 40, S. 49.

<sup>1017</sup> GA 40, S. 50.

<sup>1018</sup> GA 40, S. 48.

<sup>1019</sup> Vgl. GA 94, 95, 96, 97.

<sup>1020</sup> Vgl. dazu die Analyse von Trawny, Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung (wie Anm. 919). Trawny verortet hier einen „*seinsgeschichtliche[n] Antisemitismus*“ (11), also eine Instrumentalisierung antisemitischer Motive für die ‚seinsgeschichtliche‘ Explikation. Das impliziert aber nicht, so Trawny, „dass das seinsgeschichtliche Denken als solches antisemitisch ist.“ (101) Vielmehr richtet sich der Einsatz dieser Motive nach Heideggers eigener begrifflicher Explikation und ist, in dieser Hinsicht, als sekundär einzuordnen. Dem würde ich vorsichtig zustimmen. Trawnys Auslegung zur „Reinigung des Seins“ (ebd.) teile ich dagegen nicht, da sie mir zu sehr in der virulenten Logik der Ideologiekritik formuliert scheint, die schnell auch in nur assoziativen Anklängen eine Bestätigung ihrer These zu sehen pflegt. Insgesamt ist Trawnys Studie aber sehr ausgewogen und nimmt sowohl klar die spezifische Beliebtheit in den Blick, mit der Heidegger die ‚Leerstelle‘ des Schuldigen für den ‚Abfall vom Seyn‘ zu füllen pflegte, als auch die Kontextualisierung der antisemitischen Stereotype, derer sich Heidegger bedient und die er offenbar äußerst unkritisch aus der nationalsozialistischen Propaganda entnimmt. – Vgl. außerdem die sehr umfangreiche Analyse von Zaborowski, Holger: *Eine Frage von Irre und Schuld? Martin Heidegger und der Nationalsozialismus*, Frankfurt a. M. 2010, sowie Trawny, Peter/Mitchell, Andrew J. (Hgg.): *Heidegger, die Juden, noch einmal*, Frankfurt a. M. 2015.

<sup>1021</sup> Vgl. Pöggeler, Otto: *Neue Wege mit Heidegger*, Freiburg/München 1992, S. 234; Safranski, Ein Meister aus Deutschland, S. 317-324.

gie *Brod und Wein*<sup>1022</sup> etwa etabliert ja gerade den Verlust des ‚Göttlichen‘, das in der *Hinwendung* zu ihm, die hier eine *Rückwendung* auf das antike ‚Griechenland‘ ist, sich immer schon entzogen hat:

„Aber Freund! wir kommen zu spät. Zwar leben die Götter,  
Aber über dem Haupt droben in anderer Welt.  
Endlos wirken sie da und scheinen wenig zu achen,  
Ob wir leben, so sehr schonen die Himmlischen uns.  
Denn nicht immer vermag ein schwaches Gefäß sie zu fassen,  
Nur zu Zeiten erträgt göttliche Fülle der Mensch.“<sup>1023</sup>

In Heideggers Auslegung nimmt Hölderlin damit die Einsicht in die ‚Seynsgeschichte‘ vorweg: „Das Weltalter ist durch das Wegbleiben des Gottes, durch den ‚Fehl Gottes‘ bestimmt.“ Hölderlins ‚Gott‘ oder ‚Götter‘ werden zu einer deutlichen *Chiffre*<sup>1024</sup> für Heideggers ‚Sein‘: „Der Fehl Gottes bedeutet, daß kein Gott mehr sichtbar und eindeutig die Menschen und die Dinge auf sich versammelt und aus solcher Versammlung die Weltgeschichte und den menschlichen Aufenthalt in ihr fügt.“ Der Verlust des ‚Gottes‘ ist auch hier, als Verlust, selbst verlustig gegangen: „Die Zeit der Weltnacht ist die dürftige Zeit, weil sie immer dürftiger wird. Sie ist bereits so dürftig geworden, daß sie nicht mehr vermag, den Fehl Gottes als Fehl zu merken.“<sup>1025</sup> In der ‚Dürftigkeit‘ dieser ‚Weltnacht‘ wendet sich das ‚Nicht-‘ der Möglichkeit in den bloßen Regress des ‚Noch-nicht-‘: „Die Durft wird dadurch völlig verfinstert, daß sie nur noch als der Bedarf erscheint, der gedeckt sein will.“<sup>1026</sup> Wo aber die ‚Seinsvergessenheit‘ mit Nietzsche – der Verzweckung und Technisierung und der ‚Machenschaft‘ – absolut erscheint, ergibt sich nun mit Hölderlin eine Hoffnung, sie zu überstehen. Denn die ‚Sterblichen‘ haben stets die Möglichkeit – selbst dann, wenn sie ihnen nicht erscheint – sich an ihr eigenes ‚Wesen‘ zu wenden. Noch einmal im Verhältnis von ‚ontologischer Differenz‘ und *ermöglichender Differenzierung*: „Sie [die Sterblichen] bleiben, wenn wir ihr Wesen denken, dem Abwesen näher, weil sie vom Anwesen, wie von

---

<sup>1022</sup> Hölderlin, Friedrich: *Brod und Wein*, in: Ders.: *Sämtliche Werke*. Grosse Stuttgarter Ausgabe. Zweiter Band, Erste Hälfte: *Briefe*, hg. v. Friedrich Beissner, Stuttgart 1951, S. 90-95.

<sup>1023</sup> Hölderlin, *Brod und Wein*, S. 93.

<sup>1024</sup> Vgl. Figal, Martin Heidegger, S. 162. – Vgl. aber Stumpe, Martin: *Geviert, Gestell, Geflecht*. Die logische Struktur des Gedankens in Martin Heideggers späten Texten, Braunschweig 2002 (Zugl. Univ. Diss.), S. 78, der – Figal kritisierend – auf Heideggers dezidierte Ablehnung des Begriffs der ‚Chiffre‘ verweist, vgl. GA 65, S. 281: „Das Sagen des anfänglichen Denkens steht außerhalb des Unterschiedes von Begriff und Chiffre.“ Stumpe übersieht freilich, dass Heidegger die ‚Chiffre‘ – im Kontext des ‚Erschweigens‘ – zusammen mit dem ‚Irrationalen‘ und ‚Symbolen‘ ablehnt (vgl. S. 79), also als Bezeichnung für eine Art uneigentliche oder mystifizierende Rede. So gebraucht aber m. E. Figal diesen Begriff nicht und so gebrauche auch ich ihn hier nicht, sondern exakt so, wie Stumpe fordert, als „Konkretion“ einer komplizierten logischen Struktur, als ‚thematischen Begriff‘ (Fink), der eben die ‚metaphysische‘ Begrifflichkeit zu vermeiden sucht und ganz auf den Vollzug der eigenen Rede verweist, vgl. GA 65, S. 79.: „Wir können das Seyn (Ereignis) nie unmittelbar sagen [...]. Jede Sage spricht schon *aus* der Wahrheit des Seyns und kann sich nie unmittelbar bis zum Seyn selbst überspringen.“

<sup>1025</sup> Heidegger, Martin: *Wozu Dichter?*, in: GA 5, S. 269-320: 269.

<sup>1026</sup> GA 5, S. 270-271.

altersher das Sein heißt, angegangen sind. Weil aber das Anwesen sich zugleich [!] verbirgt, ist es schon selbst das Abwesen. So birgt und merkt der Abgrund alles.“<sup>1027</sup> Wenn auch alle anderen Menschen sich darin üben, die reflexive Kluft fortlaufend durch allerlei Rahmen – Geschichte, Sprache, Psyche usw. – zu schließen, so gibt es doch nun einige wenige, die den ‚Abgrund‘ noch sagen können – die *Dichter*: „Dichter sein in dürftiger Zeit heißt: singend auf die Spur der entflohenen Götter achten. Darum sagt der Dichter zur Zeit der Weltnacht das Heilige.“<sup>1028</sup> Das ist der soeben angemerkte Logos, der die ‚Seinsvergessenheit‘ sagt (und darin die ‚Spur‘ zum ‚Sein‘ legt) – die Nivellierung wendet sich um in den Logos, der sie noch sagen kann und der nun nicht mehr Philosophie, sondern Dichtung ist (später: ‚Denken‘ oder ‚Sagen‘): „[D]ie Spuren zu dieser verlorenen Spur sind *beinahe* ausgelöscht [Hervorh. v. mir, D.P.Z.]“ und eben deswegen ist auf die Dichter zu achten, die – wie Hölderlin – noch in der Lage sind, die Spur zu sagen: „Wir anderen müssen auf das Sagen *dieser* Dichter hören lernen [...]“.<sup>1029</sup> Denn so wie die ‚Seinsvergessenheit‘ ist auch dieses Immer-noch-sagen-Können nur vom ‚Sein‘ selbst her zu verstehen: „Die Ortschaft, in die Hölderlin gekommen, ist eine Offenbarkeit des Seins, die selbst in das Geschick des Seins gehört und aus diesem her dem Dichter zugebracht wird.“<sup>1030</sup> Entsprechend ist es die Aufgabe des Philosophen, auf diese Offenbarkeit selbst zu hören: „Die dichterische Zuwendung zu seiner Dichtung ist nur möglich als *denkerische* Auseinandersetzung mit der in dieser Dichtung errungenen *Offenbarung des Seyns*.“<sup>1031</sup> Mitte der 30er Jahre findet Heidegger also in seiner Auseinandersetzung mit Hölderlin (und dessen Begrifflichkeit) einen neuen Titel für die alle Differenz *ermöglichende Differenzierung*, auch um sie von aller bisherigen Philosophie abzugrenzen, die doch wieder nur zur ‚Metaphysik‘ gerinnen kann: ‚Seyn‘.

In der Explikation der Geschichte der ‚Metaphysik‘, deren Vollender Nietzsche ist, erscheint – wie oben dargestellt – die ‚ontologische Differenz‘ selbst nur als *eine* mögliche Auslegung des ‚Bezugs zum Seyn‘. Dieser Bezug gewinnt also eine Explikationsfunktion, sofern sich die ‚ontologische Differenz‘ eben in alle(n) möglichen ‚metaphysischen‘ Explikationen dieser Differenz entfaltet. In diesen kann der Titel ‚Sein‘ wiederum ebenfalls alle möglichen Funktionen einnehmen – vom ‚Allgemeinsten‘ über den ontologischen ‚Ursprung‘ bis hin zum ‚reinen Akt‘. So wird also – wie es bereits die Wendung der „Differenz (Unterschied) die am Ende und im Grunde *alle Differenz ermöglicht*“<sup>1032</sup> (hier: *ermöglichende Differenzierung*) andeutet – eine begriffliche Unterscheidung notwendig, die die Verwechslungsgefahr zwischen Heideggers Begriff vom ‚Sein‘ und demjenigen der Tradition bannen soll:

„Das seynsgeschichtliche Erfragen des Seyns ist nicht Umkehrung der Metaphysik [wie bei Nietzsche, D.P.Z.], sondern Ent-scheidung als Entwurf des Grundes jener Unterscheidung, in der sich auch noch die Umkehrung halten muß. Mit solchem Entwurf kommt dieses Fragen überhaupt ins Außerhalb [!] jener Unterscheidung von

---

<sup>1027</sup> GA 5, S. 271.

<sup>1028</sup> GA5, S. 272.

<sup>1029</sup> Ebd.

<sup>1030</sup> GA 5, S. 273.

<sup>1031</sup> GA 39, S. 6.

<sup>1032</sup> GA 9, S. 123.

Seiendem und Sein; und sie schreibt deshalb auch das Sein jetzt als ‚Seyn‘. Dieses soll anzeigen, daß das Sein hier nicht mehr metaphysisch gedacht wird.“<sup>1033</sup>

Mit dieser *Ent-scheidung*, die tief beeindruckt ist von Hölderlins Einsicht in die Poiesis des ‚Seyns‘, beginnt Heidegger das Kapitel der ‚Seynsgeschichte‘:

„Die seelige Einheit, das Seyn, im einzigen Sinne des Worts, ist für uns verloren und wir mußten es verlieren, wenn wir es erstreben, erringen sollten. Wir reißen uns los vom friedlichen [Hen kai Pan] [Eines und Alles] der Welt, um es herzustellen, durch uns selbst.“<sup>1034</sup>

### 3.4. Seynsgeschichte: Die Fügung von ‚Seyn‘ und ‚Mensch‘

„Wir Menschen neigen – nicht erst heute und nicht zufällig – dazu, einmal das Zentrale der Philosophie zu verkennen zugunsten des Interessanten oder gerade Naheliegenden, oder aber dazu, wenn dieses Zentrale gefaßt ist, es kurzerhand und ebenso blindlings zu verabsolutieren, ein bestimmtes mögliches Stadium der Ursprungsproblematik zu fixieren und zu einer ewigen Aufgabe zu machen, statt die Möglichkeit neuer Ursprünge zu zeitigen und vorzubereiten.“<sup>1035</sup>

Buchstäblich von Anfang an operiert Heideggers Logos in und mit einer reflexiven Doppelstruktur. Sie erscheint zunächst in Gestalt einer *methodischen* Distanzierung von Selbstverständlichkeiten, welche Distanz Bedingung ist für „das tiefere Bewußtwerden einer Lösung heischenden Aufgabe“<sup>1036</sup>, und dann – noch im Horizont der neukantianischen Erkenntnistheorien (und ihrer Aporien) – als explizite Hinwendung zur eigenen Vorgehensweise: „Statt auf den Gegenstand der Erkenntnis kann ich mich auf die Erkenntnis des Gegenstandes einstellen.“<sup>1037</sup> Das mag immer noch klassische Methodenreflexion sein, allein: sobald der fragliche ‚Gegenstand‘ selbst *reflexiv* wird, sobald also mit dem ‚Erlebnis‘, dem ‚Leben‘ und dem ‚Dasein‘ die Voraussetzung noch dieses Logos thematisch ist, kompliziert sich die Doppelstruktur dramatisch. Sie spielt in der seltsamen Nachträglichkeit der Thematisierung einer ‚Urwissenschaft‘ ebenso, wie in dem Logos des ‚Er-lebens‘, das nur vom ‚Leben‘ her, also wieder nur nachträglich expliziert werden kann: „das Er-leben geht nicht vor mir vorbei, wie eine Sache, die ich hinstelle, als Objekt, sondern ich selbst er-eigne es mir, und es

---

<sup>1033</sup> GA 65, S. 436. – Heidegger wird diesen Versuch der Abgrenzung später wieder rückgängig machen und sich auf den ‚Unterschied‘ festlegen, vgl. GA 5, S. 364 Anm. d: „Der Unter-Schied ist unendlich verschieden von allem Sein, das Sein *des* Seienden bleibt. Daher bleibt es ungemäß, den Unterschied noch mit ‚Sein‘ – sei es *mit*, sei es ohne *y* – zu benennen.“

<sup>1034</sup> Hölderlin, Friedrich: Hyperion, Vorletzte Fassung, Vorrede, in: Ders.: Sämtliche Werke. Grosse Stuttgarter Ausgabe. Dritter Band, hg. v. Friedrich Beissner, Stuttgart 1957, S. 236.

<sup>1035</sup> GA 26, S. 198.

<sup>1036</sup> GA 1, S. 1.

<sup>1037</sup> GA 56/57, S. 28.

er-eignet sich seinem Wesen nach.“<sup>1038</sup> Diesen *Zusammenhang* zwischen dem, was sich „seinem Wesen nach [er-eignet]“ und dem „ich selbst er-eigne es mir“ wird Heidegger fortlaufend zu explizieren versuchen, in ganz verschiedenen Anläufen und Vokabularen. Die in diesem Zusammenhang liegende explizite Reflexivität, die etwas später selbst thematisch wird – z. B. in der dreifachen ‚Ekstase der Zeitlichkeit‘ des ‚Daseins‘ – expliziert Heidegger ebenfalls schon früh: „[N]ur die *echte, konkrete Verwirklichung* und der Vollzug (Befolgung) der in ihr selbst wirkenden ‚Tendenzen‘ führen zu ihr selbst [...]. Sie muß sich echt *manifestieren*, um sich selbst als Manifestation manifestierend zu verstehen.“<sup>1039</sup> Freilich ist hier noch gänzlich unklar, was ‚Verwirklichung‘ und ‚Manifestation‘ eigentlich heißen soll – aber das Verhältnis ist doch deutlich: „sich ... manifestieren, um sich selbst als Manifestation manifestierend zu verstehen.“ Etwas deutlicher: „Wir suchen nach dem Grundsinn der Methode, in dem das Leben sich als Leben lebendig erfasst.“<sup>1040</sup> – Solange sich Heidegger allerdings immer noch in den Unterscheidungen von ‚Erkenntnisgegenstand‘, ‚Methode‘ und ‚historischem Horizont‘ bewegt, bleibt die Reflexivität selbst, als eigentliches *Thema* seines Logos, eher operativ. Das heißt: Sie zeigt sich zwar und sie zeigt sich auch deutlich, wie die formal anzeigende Definition der Philosophie beweist: „*Philosophie ist prinzipiell erkennen-des Verhalten zu Seiendem als Sein (Seinssinn), so zwar, daß es im Verhalten und für es auf das jeweilige Sein (Seinssinn) des Habens des Verhaltens entscheidend mit ankommt.*“<sup>1041</sup> Aber solange ‚Dasein‘ – vom ‚Erlebnis‘ und vom ‚Leben‘ her – im Zentrum der Aufmerksamkeit steht, bricht sie sich immer noch in verschiedenen thematischen Hinsichten, wo sie sich – wie üblich, wenn Reflexivität sich bricht – in äußerst komplizierten Verhältnissen niederschlägt: ‚Phänomeno-logie‘ wird zu „Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen“<sup>1042</sup>; auf der anderen Seite wird ‚Dasein‘ auf (seine) ‚Zeitlichkeit‘ hin ausgelegt: „Die Gewesenheit entspringt der Zukunft, so zwar, daß die gewesene (besser gewesende) Zukunft die Gegenwart aus sich entläßt“<sup>1043</sup>; das gesamte Geflecht steht schließlich noch im *Horizont* der ‚Zeit‘ bzw. der ‚Temporalität‘, so also, dass das Woher der gesamten Entfaltung des ‚Daseins‘ als *geschichtliches* in Frage steht: „Weil das ursprünglich Ermöglichende, der Ursprung von Möglichkeit selbst, die Zeit ist, zeitigt sich

<sup>1038</sup> GA 56/57, S. 75. – Vgl. S. 116: „In dem Etwas als dem Erlebbaren überhaupt haben wir [...] ein Wesensmoment des Lebens an und für sich zu sehen, das in einem engen Zusammenhang steht mit dem Ereignischarakter der Erlebnisse als solcher.“ Und S. 115: „Der Sinn des Etwas [überhaupt] besagt gerade ‚*Erlebbares überhaupt*.“

<sup>1039</sup> GA 58, S. 2.

<sup>1040</sup> GA 58, S. 248 (Nachschrift v. Oskar Becker). – Vgl. auch die Gegenüberstellung eines zweifachen Sinns von ‚Leben‘ in GA 59, S. 18: „*Leben* als Objektivieren, (etwas) Gestalten, Aus-sich-heraussetzen“ und „Leben als Erleben, (es) Er-fahren, Einholen, Erfassen, und zwar sowohl das Objektivierte als auch das Schaffen selbst [!] [...]“

<sup>1041</sup> GA 61, S. 60. – Vgl. ebd.: „Der Gegenstand der Philosophie, Seiendes als Sein, bestimmt von sich aus (Prinzipfunktion) das Verhalten mit.“

<sup>1042</sup> GA 2, S. 34.

<sup>1043</sup> GA 2, S. 326. Vgl. GA 20, S. 441-442: „Das Vorlaufen [...] in die eigenste Seinsmöglichkeit ist nichts anderes als das Sein meines eigensten *Seinwerdens*. Das Schuldigsein, das darin mitgesetzt ist, ist das Sein des eigensten *Gewesenseins*. Das Sein des Gewesenseins ist Vergangenheit, so zwar, daß ich in einem solchen Sein selbst und nichts anderes als die *Zukunft* des Daseins bin *und damit seine Vergangenheit*.“

die Zeit selbst als das Früheste schlechthin.<sup>1044</sup> Sofern allerdings operativ immer noch die Figuration der ‚A-létheia‘, des ‚ursprünglichen Vollzugs‘, thematisch ist, lässt sich – wie die Vorlesung von 1927 zeigt – dieser Horizont dann nur noch als ‚Praesentia‘, eben als ‚Augenblick‘ oder präsentisches ‚Anwesen‘ oder ‚Dass‘ fassen. Das Woher des Grundverhältnisses erscheint als der *Präsenzrest*, als der es von Anfang an vorausgesetzt war. – Wie der vorangegangene Abschnitt gezeigt hat, vereinfacht sich das reflexive Verhältnis in dem Maße, wie das ‚Dasein‘ (mehr oder weniger) *aus* dem und die ‚ontologische Differenz‘ *in* den Fokus des Logos rückt. Maßgebend ist jetzt nicht mehr der Versuch, die (relative) ‚Zeitlichkeit‘ des ‚Daseins‘ in dem Verhältnis zu verorten, das für Heidegger vor allem in der philosophischen Tradition qua Explikation von ‚Zeit‘ erscheint, sondern – eine Ebene tiefer – die Entfaltung der ‚ontologischen Differenz‘ selbst. Sie erscheint zunächst noch in dem einfachen reflexiven Verhältnis der Nachträglichkeit von ‚Sein‘ in Bezug auf Seiendes, wird aber – hinsichtlich der Auslegbarkeit von ‚Sein‘ – in kurzer Zeit problematisiert und in einer Pluralität von Bestimmungen entfaltet: ‚Möglichkeit‘, ‚Nicht-‘ bzw. ‚Unterschied‘, schließlich ‚Transzendenz‘ und ‚Freiheit‘, worin sie sich noch einmal als poetischer Prozess des ‚Sein-Könnens‘ (wie in *Sein und Zeit*) zeigt, aber bereits losgelöst von der Verengung einer Analytik der ‚Zeitlichkeit‘: „Transzendenz des Daseins und Freiheit sind identisch! Freiheit gibt sich selbst die innere Möglichkeit; ein Seiendes als freies ist in sich selbst notwendig transzendierendes.“<sup>1045</sup> – Mit der so aufscheinenden Möglichkeit, am Anfang die *Differenz-zu-...* zu denken, ergibt sich nun die ‚ontologische Differenz‘ als *Differenz zwischen* ‚Sein‘ und Seiendem – wie vorher das ‚Dasein‘ – als eine Art Grundstruktur der philosophischen Tradition, die darin immer mehr als ‚Metaphysik‘ erscheint. Die Auslegung von ‚Sein‘ zu Seiendem ermöglicht alle Grund-Verhältnisse des ‚metaphysischen‘ Denkens; die ‚Metaphysik‘ erscheint so umgekehrt als „Lichtungsgeschichte von ‚Sein‘ [...]“.<sup>1046</sup> In diesem „Seins-Geschick“<sup>1047</sup>, der Art und Weise also, wie sich das ‚Sein‘ selbst in der ‚Metaphysik‘ offenbart – als ‚Anwesenheit‘, als ‚Allgemeinheit‘, als ‚Ursprung‘, ‚Grund‘ oder sogar ‚Gott‘, schließlich als ‚Mensch‘ – wird die ermöglichende Differenzierung, die *Differenz-zu-...* verdeckt, so dass diese Differenz-zu letztlich nur noch als ‚konstitutiver Entzug‘ erscheinen kann. Das Woher des Grundverhältnisses erscheint als ein *Transzendenzrest*, von dem her – genauer: von dessen zu kurz greifender Explikation her – sich die gesamte philosophische Tradition ergibt. Das erscheint aber nur so, denn ‚Sein‘ oder ‚Seyn‘ wäre ja nur dann ein Transzendenzrest, wenn es – wie Plotins ‚hen‘ in einigen Enneaden (auch nicht in allen) – als tatsächlich seiende Sache ausgelegt würde, die fortlaufend sich ‚entzieht‘. Spätestens mit Heideggers Nietzsche-Lektüre ist aber deutlich, dass das nicht sein Anliegen sein kann, wenn auch noch das ‚Werden‘ und das ‚Leben‘ – immerhin die reflexiven Begriffe, auf die der frühe Heidegger gesetzt hat – als Steigerung einer ‚Seinsverlassenheit‘ zur totalen ‚Seinsvergessenheit‘ verstanden werden. Das heißt im Klartext: ‚Sein‘ bzw. ‚Seyn‘ *ist* überhaupt *nicht*, weder ‚Ursprung‘ noch ‚Grund‘ noch ‚Zeit‘ noch sonst eine Bestimmung, son-

<sup>1044</sup> GA 24, S. 463.

<sup>1045</sup> GA 26, S. 238. – Vgl. GA 27, S. 397.

<sup>1046</sup> GA 11, S. 60.

<sup>1047</sup> GA 11, S. 60 Anm. 39.



dern ‚Seyn‘ ermöglicht Bestimmung – auch noch seine eigene, als ‚Seyn‘, als ‚Von-wo-her‘ dieser Bestimmung selbst.

Von Anfang an zeigt sich bei Heidegger also diese reflexive Doppelstruktur, die sich vom Methodischen über das Methodologische in den Inhalt verschiebt und dort schließlich selbst als Problem erscheint. Sie entfaltet sich in den beiden reflexiven Figurationen der ‚A-létheia‘, dem ‚ursprünglichen Vollzug‘, der ‚Un-Verborgenheit‘ und der ‚ontologischen Differenz‘, dem ‚konstitutiven Entzug‘. Sie entfaltet sich in diesen beiden reflexiven Figurationen, aber zunächst *versetzt* zueinander, so also, dass der *Gesamtentwurf* jeweils im Paradigma einer dieser beiden reflexiven Figurationen steht. Mit der Explikation der ‚A-létheia‘ ergibt sich das Problem der vom Logos an seinen eigenen ‚Anfang‘ gesetzten ‚Zeitlichkeit‘, die in die Amphibolie von Logos und ‚Dasein‘ führt, in die Implikation der ‚präsentischen‘ Struktur – reflexive Komplikation – des Logos in die ‚ekstatische‘ Struktur – poetischer Prozess als ‚Zeitlichkeit‘ – des ‚Daseins‘ und die Verkehrung der reflexiven Explikationsbeziehung.<sup>1048</sup> Mit der begrifflichen Explikation der ‚ontologischen Differenz‘ ab 1927, der neuerlichen Hinwendung zur ‚Welt‘ (im Aufgriff des Motivs des ‚Etwas überhaupt‘ aus der Vorlesung von 1919) seit 1929/30, die Explikation des *Differenziellen* der Differenz im ‚Nichts‘ zur selben Zeit (im Aufgriff des Motivs des ‚Nicht-‘ in ‚Noch-nicht‘, ebenfalls bereits in der Vorlesung von 1919) und der ‚Kehre‘ zum ‚Sein‘ hin, ändert sich das gesamtstrukturelle Paradigma von der ‚A-létheia‘ hin zur ‚ontologischen Differenz‘. Die ‚Seinsvergessenheit‘ ist radikaler Ausweis dafür, dass die vorher transzendental gedachte Bedingung jeglicher Möglichkeit sich immer weiter nach ‚hinten‘ verschiebt, hin zu den ersten Anfängen der Philosophie, die immer noch ungenügend erscheinen, weiter zu dem Bestreben, einen ‚anderen Anfang‘ zu denken.

Die reflexive Doppelstruktur wird von Heidegger sukzessive (und wieder mit Rückgriffen auf schon früher Gedachtes) in den beiden Titeln der ‚A-létheia‘ als ‚Wahrheit‘ und der ‚ontologischen Differenz‘ begrifflich fixiert, so aber, dass sie nun *selbst als Aspekte derselben Struktur erscheinen, die sie möglich gemacht hat* und sich *zugleich in sie hinein entzieht*. Deutlich ist die operativ-inhaltliche Wiederholung: ‚Wahrheit‘ zeigt das ‚Er-scheinen‘ an und sie erscheint selbst an etwas, das sich in dieses Erscheinen hinein ‚entzieht‘ – ‚ontologische Differenz‘ ist der ‚Entzug‘, der wiederum nur als Explikation desjenigen ‚Entzugs‘ erscheint, der ihn allererst erscheinen lässt. Die Bewegung der *Differenz-zu-...* wird – mit Blick auf die reflexive Verschiebung im Bezug auf das ‚Nichts‘<sup>1049</sup> – als ‚Wesen‘ expliziert, im Vollzugs-

---

<sup>1048</sup> Diese Verkehrung stellt Heidegger selbst, allerdings erst sehr viel später, deutlich heraus, im Vortrag *Zeit und Sein* aus dem Jahr 1962, vgl. GA 14, S. 3-30: 18: „[D]ie Zeit ist selber nichts Zeitliches, so wenig wie sie etwas Seiendes ist. Darum bleibt uns verboten zu sagen, Zukunft, Gewesenheit, Gegenwart seien ‚zugleich‘ vorhanden. Gleichwohl gehört ihr Einander-sich-zureichen zusammen. Ihre einigende Einheit kann sich nur aus ihrem Eigenen bestimmen [...]. Doch was reichen sie einander? Nichts anderes als sich selber und das heißt: das in ihnen gereichte An-wesen.“ Vgl. S. 19: „Vielmehr beruht die Einheit der drei Zeitdimensionen in dem Zuspil jeder für jede.“ – Damit ist die ‚Zeitlichkeit‘ wieder in diejenige Struktur eingeholt, die ihre Explikation zuallererst möglich gemacht hat: die reflexive Komplikation unter dem Titel des ‚An-wesens‘, die hier übrigens auch als *Bewegung* gedacht wird, im „Zuspil jeder für jede“.

<sup>1049</sup> Die Aufrechterhaltung des ‚Nichts‘ bzw. des ‚Nicht-‘ als Anzeige für die reflexive Verschiebung zeigt wohl am deutlichsten an, wie die reflexiven Figurationen von *Sein und Zeit* nicht durchgestrichen, sondern in eine

sinn von ‚es west als ...‘, so dass also sich ergibt: ‚Wesen‘<sup>1050</sup> als ‚Wahrheit‘ / ‚ontologische Differenz‘, als diese Verflechtung der beiden reflexiven Figurationen miteinander. Entsprechend – und umgekehrt – kann ‚Wesen‘ expliziert werden als „*Lichtung des Sichverbergens*“<sup>1051</sup>, d. h. im Titel der ‚Wahrheit‘, in der sich das ‚Sichverbergen‘ *entbirgt*, der Aspekt des reflexiven Entzugs – während die Wahrheit als ‚Entbergen‘ sich im ‚Entborgenen‘ *verbirgt* und so die Nivellierung ergibt. Die so vom ‚Seyn‘ her (als Anzeige der logischen Position) explizierte (doppeldeutig: sich *entfaltende* / im Logos *entfaltete*) *gegenwändige Fügung von ‚ontologischer Differenz‘ und ‚Wahrheit‘* steht stets in der Gefahr, auf eine ihrer Explikationen *festgelegt* zu werden, weswegen es wesentlich (von diesem ‚Wesen‘ her) zu diesem Logos dazugehört, sich in immer neuen Explikationen zu verwirklichen, um so die Zurückweisung der Nivellierung wenigstens operativ anzudeuten.

Dieses komplizierte reflexive Verhältnis, in dem die beiden reflexive Figurationen – ‚Entfaltung‘ und ‚Entzug‘ – explizit und thematisch als Aspekte *derselben* reflexiven Verschiebung gedacht werden, gilt es nun, in diesem letzten Abschnitt, noch einmal genauer in den Blick zu nehmen. Es wird von Heidegger quasi gleichzeitig mit der Thematik der ermöglichenden Differenzierung und der ‚Seinsvergessenheit‘ ins Werk gesetzt. Obwohl es dann für einige Jahre bevorzugt in den umfangreichen ‚seynsgeschichtlichen‘ Untersuchungen bedacht wird, ergibt sich doch insgesamt für diese Explikation von Reflexivität das umgekehrte Bild zur Analytik des ‚Daseins‘: Erschien dort eine *Vielfalt* von Reflexivität an *einem* Thema, so erscheint nun *ein* Verständnis von Reflexivität in einer *Vielfalt* von Themen. – Ausgangspunkt ist wieder die ‚Wendezeit‘ um 1930 herum, der Vortrag *Vom Wesen der Wahrheit*<sup>1052</sup>, in dem Heidegger die genannte gegenwändige Fügung erstmals explizit entwickelt.<sup>1053</sup> – Thematisch ist die Frage, „was jede ‚Wahrheit‘ überhaupt als Wahrheit auszeichnet.“<sup>1054</sup> Über einen kurzen Umweg über die ‚Richtigkeit‘ (einer Aussage) und die ‚Freiheit‘ (des ‚Menschen‘)<sup>1055</sup> gelangt Heidegger zur Explikation der ‚Wahrheit‘: „Die Freiheit zum Offenbaren eines Offenen lässt das jeweilige Seiende das Seiende sein, das es ist. Freiheit enthüllt sich [!] jetzt als das Seinlassen von Seiendem. [...] Seinlassen [...] bedeutet, sich ein-

---

nicht-aporetische Form transformiert werden. Die strukturelle Äquivalenz von ‚Nichts‘ und ‚Tod‘ bemerkt Heidegger übrigens selbst, vgl. GA 65, S. 325: „Der Tod ist als das Äußerste des Da zugleich das Innerste seiner möglichen völligen Verwandlung. Und darin liegt zugleich der Hinweis in das tiefste Wesen des Nichts. Nur der gemeine Verstand, der am Vorhandenen als dem allein Seienden hängt, denkt auch das Nichts nur gemein. Er ahnt nichts vo[n] [...] der Verrückung alles Seienden in seiner Zugehörigkeit zum Da. *Was hier als eigenste Verborgenheit in das Da hereinsteht*, der Wechselbezug des Da zu dem ihm zugekehrten Weg, ist der *Widerschein der Kehre im Wesen des Seins selbst* [Hervoh. v. mir, D.P.Z.]. Je ursprünglicher das Sein in seiner Wahrheit erfahren wird, um so tiefer ist das *Nichts* als der Abgrund am Rande des Grundes [Hervoh. i. Orig.].“ – Vgl. auch GA 3, S. 238: „Die Angst ist diejenige Grundbefindlichkeit, die vor das Nichts stellt.“

<sup>1050</sup> Vgl. die (wiederum) dreifache Explikation in GA 9, S. 177 Anm. a (von 1954): „Wesen: 1. quidditas – das Was – [koinón]; 2. Ermöglichung – Bedingung der Möglichkeit; 3. Grund der Ermöglichung.“

<sup>1051</sup> GA 65, S. 328.

<sup>1052</sup> Vgl. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit* (wie Anm. 885).

<sup>1053</sup> Vgl. aber bereits weiter oben zur *Einleitung in ‚Was ist Metaphysik?‘* von 1949.

<sup>1054</sup> GA 9, S. 177.

<sup>1055</sup> Vgl. GA 9, S. 189 zur Transformation des ‚zeitlichen Daseins‘ von *Sein und Zeit* in das ‚existierende Dasein‘, so also, dass ‚Dasein‘ zu einer Gestalt der ‚Wahrheit‘ wird.

zulassen auf das Offene und dessen Offenheit.“ Das ist wieder Bezug auf das Seiende und Bezug auf *diesen* Bezug, also *Rückbezug* auf – in der Begrifflichkeit der Reflexivitätsstrukturanalyse – das ‚Von-wo-her‘ der bestimmten Setzung, die das Seiende ist: ‚Wahrheit‘, als ‚A-létheia‘, ist „Entborgenheit des Seienden.“<sup>1056</sup> Hier geht es aber zunächst um die Aufrechterhaltung des reflexiven Verhältnisses und so „[verliert sich] [d]as Sicheinlassen auf die Entborgenheit des Seienden [...] nicht in dieser, sondern entfaltet sich zu einem Zurücktreten vor dem Seienden, damit dieses in dem, was es ist und wie es ist, sich offenbare [...]“.<sup>1057</sup> Entsprechend ist dann „Freiheit [...] die Eingelassenheit in die Entbergung des Seienden als eines solchen.“<sup>1058</sup> Diese ‚Entbergung‘ kann sich aber – im Verfallen an das Seiende, in der Nivellierung – selbst verbergen: „Gerade indem das Seinlassen [...] je das Seiende sein läßt, zu dem es sich verhält, und es damit entbirgt, verbirgt es das Seiende im Ganzen. Das Seinlassen ist in sich zugleich ein Verbergen.“<sup>1059</sup> – Etwas deutlicher noch einmal der gesamte Zusammenhang: „Die Freiheit ist als das Seinlassen des Seienden in sich [...] das sich nicht verschließende Verhältnis. In diesem Verhältnis gründet alles Verhalten [...]. Doch dieses Verhältnis zur Verbergung [denn ‚Wahrheit‘ ist ja eben ‚Ent-bergung‘, D.P.Z.] verbirgt sich dabei selbst [...]“.<sup>1060</sup> Die ‚Entbergung‘ der Wahrheit verbirgt also das ‚Verborgene‘, von dem her sie ‚entbirgt‘: die Differenz-zu. Und weil das ‚Verborgene‘ im ‚Entbergen‘ selbst verborgen ist, verbirgt sich auch die ‚Entbergung‘ selbst – und erscheint dann, nivelliert, nur noch als das ‚Selbstverständliche‘ oder bloßes ‚Dass‘ eines Seienden. Eine Möglichkeit erscheint als *die einzige* Möglichkeit – Prozess wendet sich zu *Exzess*: „Dieses Beharren hat seine ihm selbst unkennbare Stütze im *Verhältnis*, als welches das Dasein nicht nur ek-sistiert, sondern zugleich *in-sistiert*, d. h. sich versteifend auf dem besteht, was das wie von selbst und an sich offene Seiende bietet.“<sup>1061</sup> Damit ist wieder die ‚Seinsvergessenheit‘ erreicht, der exzessive Rahmenwechsel (s. o.). Sie heißt hier die ‚Irre‘: „Die Irre öffnet sich als das Offene für jegliches [!] Widerspiel zur wesentlichen Wahrheit.“<sup>1062</sup> – Die Rückwendung auf das ‚Seinlassen‘ und die zugleich in ihm spielende ‚Verborgeneheit‘, die in die ‚Irre‘ führt, „enthüllt [...] de[n] Grund der Verflechtung des Wesens der Wahrheit mit der Wahrheit des Wesens.“<sup>1063</sup> Genau diese Umkehrung aber ist nun das Aufeinander-gespannt-sein von ‚Wahrheit‘ und ‚ontologischer Differenz‘ als ‚Ent-bergen‘ und ‚Ver-bergen‘, ‚(sich) Entfalten‘ und ‚(sich) Entziehen‘. Die Anmerkung von 1949 kann so feststellen: „Die Frage nach dem Wesen der Wahrheit findet ihre Antwort in dem Satz: *das Wesen der Wahrheit ist die Wahrheit des Wesens*.“ Noch präziser: „Die Antwort auf die Frage

<sup>1056</sup> GA 9, S. 188.

<sup>1057</sup> GA 9, S. 188-189.

<sup>1058</sup> GA 9, S. 189. – Das ermöglicht die Dekonstruktion von ‚Freiheit des Menschen‘ wie weiter oben angezeigt, vgl. S. 190: „Der Mensch ‚besitzt‘ die Freiheit nicht als Eigenschaft, sondern höchstens gilt das Umgekehrte: die Freiheit, das ek-sistente, entbergende Da-sein besitzt den Menschen [...]“ Die ‚Freiheit‘ ist hier also schon eine Gestalt der Differenz-zu-...

<sup>1059</sup> GA 9, S. 193.

<sup>1060</sup> GA 9, S. 194-195.

<sup>1061</sup> GA 9, S. 196.

<sup>1062</sup> GA 9, S. 197.

<sup>1063</sup> GA 9, S. 198.

nach dem Wesen der Wahrheit ist die Sage [!] einer Kehre innerhalb der Geschichte des Seyns. Weil zu ihm lichtendes Bergen gehört, erscheint Seyn anfänglich im Licht des verbergenden Entzugs. Der Name dieser Lichtung ist [alétheia].<sup>1064</sup> – Dieser Antwort korrespondiert die Explikation, die die Vorlesung vom Wintersemester 1937/38 über *Grundfragen der Philosophie* gibt. Sie denkt die Rückwendung primär reflexiv, also als Aufmerksamkeit auf den operationalen Einsatz der Frage: „Die Frage nach dem *Wesen der Wahrheit* ist zugleich und in sich die Frage nach der *Wahrheit des Wesens*. Die Wahrheitsfrage – als Grundfrage gefragt – kehrt sich in sich selbst gegen sich selbst.“<sup>1065</sup> Die Frage nach dem ‚Wesen der Wahrheit‘ muss ‚Wesen‘ schon voraussetzen; die Frage nach dem ‚Wesen‘ muss es umgekehrt als solches begreifen, so also, dass das Begreifen selbst ‚wahr‘ ist.<sup>1066</sup> „Die Wesenheit gibt an, was das Wesen als solches eigentlich, in *Wahrheit* ist.“<sup>1067</sup> Diese nun explizite „Kehre [muß] wesentlich zu dem gehören, worauf allein die Philosophie sich besinnt. (das Seyn als Ereignis).“<sup>1068</sup> Wenn das ‚Seyn‘ in den Blick genommen werden soll, wenn also

„alles Betreiben und Austragen des Seienden, das wir selbst nicht sind und das wir selbst sind, wissentlich oder nicht auf das Seyn des Seienden drängt, darauf, was und wie es ist, dann erweist sich die Lichtung [...] als [...] Lichtung *für* das Sichverbergende. Wir können und müssen sogar diese Bestimmung des Sichverbergenden – gesehen von der Lichtung des Seienden her [!] – als eine erste wesentliche Kennzeichnung des Seyns selbst verstehen. Da nun aber das Seiende [...] in der Lichtung steht, enthüllt sich das Seyn doch in gewisser Weise. [...] Es zeigt sich und entzieht sich zugleich.“<sup>1069</sup>

Als ein solcher ‚Entzug‘ ist das ‚Seyn‘ dann ein „Sichverbergen [...], das ständig [!] in die Lichtung hereinweist.“<sup>1070</sup> Damit ist die Doppelstruktur gedacht: ‚Seyn‘ entfaltet Seiendes (‚Wahrheit‘), so aber, dass in dieser Entfaltung sich diese Entfaltung selbst entzieht (ontologische Differenz). Das ‚Wesen der Wahrheit‘ ist dieses ‚Von-wo-her‘ der Entfaltung, in das zurückgefragt, mit der Frage nach der ‚Wahrheit des Wesens‘, sich das ‚Von-wo-her‘ selbst noch in die Explikation hinein ‚entzieht‘, die es ermöglicht. Entsprechend holt das ‚Sichentziehen‘ auch nicht das ‚Seyn‘ ein, sondern beschreibt die Art und Weise des Bezugs auf das ‚Seyn‘, sobald versucht wird, nach ihm im Modus des Seienden zu fragen: Was ist das ‚Seyn‘? Das, was sich – auch noch in *dieser* Frage – entzieht, weil ‚Seyn‘ eben auch nur ein Titel und kein Name für eine Sache ist. – Mit dem ‚Seyn‘ hat Heidegger also quasi einen Begriff für die logische Position gefunden, die eben deswegen ‚uneinholbar‘ erscheint, weil sie noch jeden Versuch der Einholung *immer schon* möglich gemacht hat. Ist ‚Seyn‘ gesagt, ist ‚Seyn‘ schon verlassen – oder präziser: ‚Seyn‘ ist immer nur *nachträglich* das, was es begreift, was aber *durch dieses Begreifen als ‚Seyn‘* überhaupt erst *als ‚Seyn‘* erscheint. Das

<sup>1064</sup> GA 9, S. 201. Vgl. GA 36/37, S. 118.

<sup>1065</sup> GA 45, S. 47.

<sup>1066</sup> Vgl. GA 45, S. 56: „Das ist ganz in der Ordnung, sofern es sich um eine philosophische Frage handelt. Denn in einer solchen darf nichts ungefragt bleiben.“

<sup>1067</sup> GA 45, S. 46.

<sup>1068</sup> GA 45, S. 47. – Vgl. S. 200: „Die Wahrheit aber ist Wahrheit des Seyns, und deshalb ist die Wahrheitsfrage im Grunde die Vorfrage für die Grundfrage nach dem Seyn [...].“

<sup>1069</sup> GA 45, S. 210.

<sup>1070</sup> GA 45, S. 211.

‚Seyn‘ *entzieht* sich noch in seine eigenen Auslegungen hinein – aber dieses Sichentziehen ist *zugleich* ein *Entfalten* dieser Auslegungen, die immer bestimmte sind.<sup>1071</sup>

Den Zusammenhang zwischen ‚Seyn‘ und der reflexiven Doppelstruktur seiner *beiden Aspekte* ‚Wahrheit‘ und ‚ontologische Differenz‘, nun also ‚Entbergen‘ und ‚Verbergen‘, entwickelt Heidegger vor allem in seiner ‚Seynsgeschichte‘. Dieses philosophische Bergmassiv<sup>1072</sup>, das er zwischen 1936 und 1944 auffaltet, umfasst auf nahezu 2000 Seiten immer neue Versuche, das (vom) ‚Seyn‘ zu sagen und die Verbindungen zu bereits bestehenden (und neu entstehenden) begrifflichen Titeln herzustellen.<sup>1073</sup> Sie ist damit so etwas wie der *aktive Widerstand* des Philosophen gegen die endgültige Schließung der (nun) ‚Seynsfrage‘, deren Differenz es gilt, um jeden Preis offen zu halten. Drei kleine Explikationen, die sich auf die ‚seynsgeschichtlichen‘ Entwürfe zwischen 1936 und 1940 stützen, müssen ausreichen, um die hier angepeilte Doppelstruktur in ihrer ‚seynsgeschichtlichen‘ Explikation zu verorten.<sup>1074</sup> Sie stehen außerdem im Kontext der in Kapitelabschnitt 3.3 dargestellten ‚Seinsvergessenheit‘, so dass einige Wiederholungen unvermeidbar sind. – Ein Entwurf der ‚Seynsgeschichte‘ versteht diese – der obigen Darstellung ganz entsprechend – als „die Geschichte, deren Wesen das Seyn selbst ist“<sup>1075</sup>, die ‚Geschichte‘ als Entfaltung von ‚Seyn‘ in seine Auslegungen und damit (auch) in seine Verbergung. – Anfänglich wird das ‚Seyn‘ erfahren als ‚phýsis‘, d. h. im lebendigen Werden<sup>1076</sup>, das aber sogleich ausgelegt wird als ‚noeîn‘ und ‚lógos‘, womit sich die Möglichkeit des Bezugs auf das *Ge*-sagte und *Ge*-gebene ergibt.<sup>1077</sup> Mit der Wahrnehmung der Trennung von Inhaltlichem und Operativem, so aber, dass letzteres als Sache ausgelegt wird, etabliert sich seit Platon und Aristoteles die Hinsicht auf den Vollzug, der (in Heideggers Auslegung) vergegenständlicht wird im ‚ideîn‘ und ‚kategorêisthai‘: „Das Sein wird zum Apriori. Die Metaphysik hat begonnen: das Sein als Seiendheit des Seienden ist diesem vor-herig [...]“.<sup>1078</sup> Das ‚Apriori‘ ist damit zu einer Ausle-

---

<sup>1071</sup> Vgl. Trawny, Adyton, S. 7: „Das Adyton ist das Unzugängliche, Unbetretbare; Bereich eines griechischen Tempels, in dem sich das Allerheiligste befand.“ Und S. 13: „Für Heidegger ist das Denken ein unablässiger Gang zum Adyton, *eine immer noch ausstehende Antwort auf die Un-möglichkeit ihrer selbst*.“

<sup>1072</sup> Vgl. GA 65, S. 187: „Die großen Philosophien sind ragende Berge, unbestiegen und unbesteigbar. [...] Die Aus-einander-setzung mit den großen Philosophien [...] muß so angelegt werden, daß jede Philosophie als wesentliche als Berg zwischen Berge zu stehen kommt und so ihr Wesentlichstes zum Stand bringt.“

<sup>1073</sup> Vgl. in chronologischer Reihenfolge GA 65 (1936-1938), 66 (1938/39), 67 (1938/39), 69 (1938-1940), 70 (1941), 71 (1941/42), 72 (1944, noch nicht erschienen) und große Teile von 73.

<sup>1074</sup> Auch wenn Heidegger nicht mehr phänomenologisch beschreibt, so beschreibt doch sein Logos eine immer schon bestimmte Entfaltung, wie ein geworfener Ball eine Flugbahn beschreibt. Wie *exzessiv* sein Sagen dabei ist, beweist ein Blick in die Bände, in denen die ‚Seynsgeschichte‘ entworfen wird. Heidegger drückt das freilich viel schöner aus, vgl. GA 11, S. 56: „Das bei seiner Sache bleibende Denken muß, wenn diese Sache das Sein ist, sich auf den Austrag des Seins einlassen.“

<sup>1075</sup> GA 69, S. 136.

<sup>1076</sup> Vgl. GA 69, S. 132.

<sup>1077</sup> Das entspricht wieder der Struktur der ‚a-létheia‘ und der ‚Seinsvergessenheit‘: Das, was entborgen wird, verbirgt das Entbergen, reduziert es auf das Entborgene. Der reflexive Zusammenhang ist ja bereits bei Empedokles im vorangegangenen Hauptteil begegnet: Das Werden vergeht im Gewordenen, vgl. auch GA 65, S. 95-96. – Vgl. GA 14, S. 12: Das ‚Es gibt‘ „entzieht sich zugunsten der Gabe, die Es gibt, welche Gabe künftig hin ausschließlich als Sein im Hinblick auf das Seiende gedacht [...] wird.“

<sup>1078</sup> GA 69, S. 133.

gung der ursprünglichen reflexiven Struktur geworden – die Heidegger hier (im Sinne der vorliegenden Reflexivitätsanalyse) ontologisch auslegt: Das ‚Apriori‘ ist „[...] entsprungen dem Her-vorigen und zum nur Vor-herigen geworden [...]“, es ist bloß logischer „Nachtrag“ zum „Vorrang des Seienden vor dem Sein“<sup>1079</sup>. Anstatt die Struktur zu bedenken, die es *ermöglicht*, wird dieselbe zu einer logisch-psychologischen Akt-Inhalt-Struktur vergegenständlicht, die im bloßen Dualismus endet. Entsprechend gehen auch kritische Versuche der Differenzierung für Heidegger immer noch in dieselbe Richtung, wie mit einem Seitenblick auf Nietzsche festgestellt wird: „Jedesmal geht die letzte Zuflucht in die ‚Tätigkeit‘, sei es der sich selbst denkenden Vernunft, sei es des Willens als Willens zur Macht.“<sup>1080</sup> Die Vergegenständlichung des ‚Akthaften‘ – nicht: des Operativen! – gerinnt zum „unbestimmten ‚Dynamismus‘“, der „bereits Verfall innerhalb dieser Endstellung der vollendeten Metaphysik [ist]. Actus purus als Vorbild des ‚Aktualismus‘.“<sup>1081</sup> – Das ‚Seyn‘ entzieht sich also in seine Auslegungen hinein und ermöglicht diese und es ermöglicht auch noch Auslegungen, die es vollständig verdecken und eben vergessen lassen.<sup>1082</sup>

Wie sieht Heideggers Widerstand gegen diese Versachlichung aus? Das sagt ein anderer Entwurf: „Das Seyn ist nirgends und nie festgemacht und angeklammert und aufgestützt und niedergelegt – das Seyn ist der ‚Grund‘, der all solches schon je [!] *abgewiesen*, weil es als *Er-eignung* die sich selbst verweigernde Zuweisung in das Un-gestützte und Un-geschützte ist, weil Seyn nur dieses heißt.“<sup>1083</sup> Das ist das ‚Seyn‘ als logische Position (von Heideggers Logos): Es ist *immer schon* ausgelegt, nie ‚als solches‘ eingeholt, weil schon eine solche Frage sinnlos ist. In reflexiven Strukturmomenten ausgedrückt: ‚Seyn‘ wäre *an* der *Differenz mit nur einem Relat* dasjenige, was *durch* das ‚nur‘ durchgestrichen ist, oder – reflexiv konsistent formuliert – dasjenige, dessen Abwesenheit nur durch das ‚nur‘ *anwesend* ist, das ‚es‘ aber nicht ‚gibt‘, weil es eben das ist, *was gibt*. Auch die *reflexive Verschiebung* lässt sich hier wieder nachvollziehen: „Der Grund ist nichtend die Er-eignung in die Not der Gründung [...]“. Der ‚Grund‘, der als solcher ‚sich‘ entzieht, ‚sich‘ *nichtet*, ist *zugleich* die Bewegung der ‚Er-eignung‘, dessen also, was von ihm her *zugeeignet* ist, als dasjenige, was *zugleich* notwendig ‚sich‘ *als* ‚Grund‘ gibt. Die „Not der Gründung“ ist entsprechend die „Erfragung und d[a]s Ersage[n] der Wahrheit der Verweigerung“<sup>1084</sup>, die Notwendigkeit, den ‚Abgrund‘ als ‚Grund‘ *auslegen* zu müssen. Das ‚Seyn‘ als ‚Er-eignis‘ entfaltet sich so – *in* der Explikation des ‚seinsgeschichtlichen‘ Denkens Heideggers – in einer Pluralität von Hinsichten: „das Seyn als die *Freiheit*[,] das Seyn als der *Ab-grund*[,] das Seyn als die *Verweigerung*[,] das Seyn als die *Wahrheit* (Zeit-Raum).“<sup>1085</sup> – Die ‚Freiheit‘, der ‚Ab-grund‘ –

<sup>1079</sup> GA 69, S. 137.

<sup>1080</sup> GA 69, S. 133.

<sup>1081</sup> GA 69, S. 134.

<sup>1082</sup> Vgl. GA 65, S. 93: „[Die] [...] Wahrheit des Seyns ist gar nichts vom Seyn Verschiedenes, sondern sein eigenstes Wesen, und deshalb liegt es an der Geschichte des Seyns, ob es diese Wahrheit und sich selbst verschenkt oder verweigert [...]“.

<sup>1083</sup> GA 66, S. 99.

<sup>1084</sup> Ebd.

<sup>1085</sup> GA 66, S. 100. – Vgl. ebd. zur ‚Verweigerung‘: „In der Verweigerung übertrifft das Seyn sich selbst, ist immer wesentlicher denn es selbst und verhüllt sich so in die erste Einfachheit, die keiner ergründet“ – Das ist

das „Nichts“ als „das ab-gründig *Verschiedene* vom Seyn“, konstitutive Differenz – die ‚Verweigerung‘, der konstitutive ‚Entzug‘ und die ‚Wahrheit‘: „Jedes Wort sagt das Er-eignis und was es sagt, west in diesem [...].“<sup>1086</sup> Das ‚Seyn‘ ist diese *Verschiebung* hin zu *seiner* Explikation, im Doppelsinn des Genitivs<sup>1087</sup>: „Das Seyn ist Er-eignis. Es hat keinen Grund, denn es *ist* der wesenhafte Ab-grund des *Inzwischen* der Ereignung. Dieses Sagen hält sich auch nicht mehr im Gegenüber, sondern das Wort ist überantwortet dem Seyn und gehört nur ihm.“<sup>1088</sup> – Daraus ergibt sich nun wieder die Explikation der Struktur von ‚Verbergen‘ und ‚Entbergen‘, die „Erfragung“ und das „Ersage[n] der Wahrheit der Verweigerung“ also, „um sie [!] als das Zwischen zu erringen, in dem sich Gottschaft und Menschentum gegen- und zueinander entscheiden.“<sup>1089</sup> Und dieses ‚Entbergen‘ entbirgt dann wieder das ‚Sichverbergen‘: „Das ursprüngliche Wesen [ist] aber Lichtung des Sichverbergens, d. h. Wahrheit ist ursprüngliche Wahrheit des Seyns. [...] Wahrheit *ist* als Da-gründung und Da-sein.“<sup>1090</sup> Wahrheit, als ‚a-létheia‘, besitzt immer den Hinweis auf das ‚Da‘, auf das ‚als was‘, das zurückweist in das (sein) ‚Von-wo-her‘. Geht aber „der Charakter des a-privativum verloren [...] kommt [es] nicht zur Frage nach der *Verborgenheit* und der Verbergung, ihrer Herkunft und ihrem Grund. Weil gleichsam nur das ‚Positive‘ der Unverborgenheit, das frei Zugängliche und Zugang Gewährende in Ansatz gebracht wird, verliert die [alétheia] auch in dieser Hinsicht an ihrer ursprünglichen Tiefe und Abgründigkeit [...].“<sup>1091</sup> Die ‚a-létheia‘ selbst verschiebt sich hin zu dem, was sie sehen lässt und verbirgt sich so als das ‚Entbergen‘, das sie ist.<sup>1092</sup> Sie ist „*Lichtung des Sichverbergens*.“<sup>1093</sup> Indem sie „Un-Verborgenheit des Seienden bringt, stiftet sie erst Verborgenheit des Seins.“<sup>1094</sup>

Dieser reflexive Zusammenhang von Verborgenheit/Unverborgenheit ist zwar ein komplexes Begriffsverhältnis, aber es ist kein theoretisch-abstraktes Gebilde, das Heidegger hier bloß entwirft, ganz im Gegenteil. Mehr denn je ist er *seinem eigenen* Logos und dessen Verflechtung von logischer Position und bestimmter Setzung verpflichtet – und sagt das auch selbst, etwa in den Anfangspassagen der *Beiträge zur Philosophie* mit dem Untertitel (*Vom Ereignis*): „Vom Ereignis er-eignet ein denkerisch-sagendes Zugehören zum Seyn und in das

---

immer noch Plotin: Die ‚Einfachheit‘ ist, wenn als solche gedacht, immer schon verlassen; sie transzendiert also – reflexiv – immer schon das, was auf sie anfänglich verweist. Die Struktur der ‚Transzendenz‘ – „übertrifft ... sich selbst“ und „wesentlicher denn es selbst“ zielt ab auf „sich selbst“ und „es selbst“, anzeigend, dass diese Bestimmungen gerade *nicht* die grundlegenden sind. Vgl. den *Entwurf einer Komparatistik*, Kapitelabschnitt 4.4.2.

<sup>1086</sup> GA 66, S. 100.

<sup>1087</sup> Vgl. van Reijen, Heideggers ontologische Differenz, S. 522 Anm. 3.

<sup>1088</sup> GA 69, S. 134.

<sup>1089</sup> GA 66, S. 99.

<sup>1090</sup> GA 65, S. 329.

<sup>1091</sup> GA 65, S. 332.

<sup>1092</sup> Sie zeigt sich dann im reflexiven Rest des ‚reinen Dass‘, „als das [Hen], das einigende einzig Eine, als der [lógos], die das All verwahrende Versammlung, als die [idéa], [ousía], [enérgeia], substantia, actualitas, perceptio, Monade, als Gegenständlichkeit [...].“ Vgl. GA 14, S. 11.

<sup>1093</sup> GA 65, S. 328.

<sup>1094</sup> GA 5, S. 337.

Wort ‚des‘ Seyns.“<sup>1095</sup> Das ist wieder die Bewegung in einen Satz gegossen: Vom ‚Ereignis‘ her ‚er-eignet‘ – sowohl ‚geschieht‘ als auch ‚über-eignet (sich)‘ – ein ‚Zugehören zum Seyn‘, ein *Hin*-blick auf das ‚Seyn‘, der (immer schon) ein *Rück*-blick ist. Dieses ‚Zugehören‘ ist ‚denkerisch-sagend‘, einen *und* sich in einem Logos ins Werk setzend, in das ‚Wort‘, das dann Wort ‚des‘ Seyns ist – welches ‚des‘ deshalb in Anführungszeichen steht, weil ‚Seyn‘ eben kein Aktant ist, nichts Vorliegendes, weil strenggenommen nur dieses ‚des‘ *da* ist, das dann ein ‚Von-wo-her‘ erfordert, das hier eben ‚Seyn‘ genannt wird. Die ‚seynsgeschichtliche‘ Rede ist Rede vom ‚Seyn‘ her, ist betroffen von dem, was sie sagt: „Hier wird nicht beschrieben und nicht erklärt, nicht verkündet und nicht gelehrt; hier ist das Sagen nicht im Gegenüber zu dem zu Sagenden, sondern ist dieses selbst als die Wesung des Seyns.“<sup>1096</sup> Wer Heideggers ‚Seyn‘ und seine Entfaltung zu verstehen sucht, der muss nur genau hinsehen: Das ‚Sagen‘ ist das ‚Seyn‘, *als* ‚Wesung des Seyns‘, das ‚Seyn‘ *setzt sich selbst in der Rede ins Werk*, wird fortlaufend angezeigt, in verschiedensten Aspekten entfaltet. Heideggers Logos: Eine Poesie der Reflexions- und Reflexivitätsstrukturen. – Die dreifache Struktur der ‚Ekstasen der Zeitlichkeit‘ hat Heidegger nicht per se aufgegeben, nur in der Verabsolutierung des ‚Daseins‘ als logischer Position, wo sie den Zugang zu dem sie selbst noch ermöglichenden reflexiven Verhältnis verstellt hat. In den *Beiträgen* taucht sie nun wieder auf, allerdings angepasst an die ‚seynsgeschichtlichen‘ Verhältnisse.<sup>1097</sup> Gedacht wird aus der Geschichte in der Gegenwart auf die Zukunft hin, die von der Gegenwart her entworfen wird. Allerdings wird nicht in der Geschichte gedacht, wie überhaupt ‚Seynsgeschichte‘ ja nicht verwechselt werden darf mit einer vulgären Geschichtsschreibung. Sie denkt eher – in unbestreitbarer Nähe zu Hölderlin<sup>1098</sup> – das ‚Seyn‘ als logische Position dessen, was sich (dann) *als* ‚Geschichte‘ entfaltet, was nur gesehen wird, wenn zuvor ein ‚Untergang‘ des Alten dem ‚Aufgang‘ des Neuen den Weg geebnet hat: „Was untergeht, also zu ‚Nichts‘ wird, wird zur Anzeige (wie ein Zeichen) eines neuen, besonderen Lebendigen.“<sup>1099</sup> Heidegger versucht mit dem Gedanken eines ‚Von-wo-her‘ ernst zu machen, was bedeutet, dass alles – das gesamte philosophische Denken inklusive seines eigenen und des zukünftigen Denkens – vom ‚Seyn‘ her gegeben ist und sich stets in der Weise, in der dieses ‚Seyn‘ gefasst ist, alles andere entscheidet. Man könnte auch sagen: Heidegger denkt das ‚Seyn‘ über die philosophische Tradition hinaus und diese im Ganzen nur als eine mögliche Episode, in der eben das ‚Seyn‘ sich sehr früh bereits in seine Versachlichungen hinein entzogen hat: „Die Geschichte ist [...] nicht der Gegenstand und Bezirk einer Betrachtung, sondern jenes, was das denkerische Fragen erst erweckt und erwirkt als die Stätte seiner Entscheidungen. Das Denken im Übergang stellt das erste Gewesene des Seyns der Wahrheit und das äußerste Zukünftige der Wahrheit des Seyns in die Zwiesprache und

<sup>1095</sup> GA 65, S. 3.

<sup>1096</sup> GA 65, S. 4.

<sup>1097</sup> Vgl. aber noch GA 11, S. 50: „Erst wenn wir uns denkend dem schon Gedachten zuwenden, werden wir verwendet für das noch zu Denkende.“

<sup>1098</sup> Vgl. hier noch einmal die Explikation von Hölderlins Fragment *Das Werden im Vergehen* in Kapitelabschnitt 5.6 des vorangegangenen Hauptteils.

<sup>1099</sup> Schällibaum, Urs: *Macht und Möglichkeit. Konzeptionen von Sein-Können im Ausgang von Hölderlin und Novalis*, Wien 2013, S. 115. – Vgl. GA 65, S. 7.



bringt in ihr das bisher unerfragte Wesen des Seyns zum Wort.“<sup>1100</sup> Das „erste Gewesene“ und das „äußerste Zukünftige“, obwohl natürlich auf die Offenheit einer ‚Zukunft‘ hin entworfen, auf die erhoffte Wiederkehr des ‚Seyns‘, sind nun hier, in dieser Rede allein, gegenwärtig, die sie aufeinander bezieht, miteinander in „Zwiesprache“ stellt und darin das „Wesen des Seyns zum Wort“ bringt. Die Rede hat die Art und Weise ihres *vergegenwärtigenden* Status eingeholt: ihre Aufgabe ist es, als ‚Wesung des Seyns‘ dieses selbst zur Sprache zu bringen. – Das heißt: Wer Heidegger hier verstehen will, der muss eigentlich bereits so denken, *wie er* denkt. Ähnlich wie Wittgenstein – der im Vorwort des Tractatus schreibt: „Dieses Buch wird vielleicht nur der verstehen, der die Gedanken, die darin ausgedrückt sind [!] – oder doch ähnliche Gedanken – schon selbst einmal gedacht hat“<sup>1101</sup> – sieht auch Heidegger das Erfordernis, ab einem bestimmten Punkt seines Denkens von der anderen Seite her zu sprechen, für diejenigen also, die in der Lage sind, *analogisch* und nicht mehr einordnend zu denken:

„Niemand versteht, was ‚ich‘ hier *denke* [...]. Niemand begreift dieses, weil alle nur historisch ‚meinen‘ Versuch zu erklären trachten [...]. Und der, der es einstmals begreifen wird, braucht ‚meinen‘ Versuch nicht; denn er muß selbst den Weg dahin sich gebahnt haben. So muß einer das Versuchte denken können, daß er meint, es komme von weit her auf ihn zu und sei doch sein Eigenstes, dem er übereignet ist als einer, der gebraucht wird und deshalb nicht Lust und Gelegenheit hat, ‚sich‘ zu meinen.“<sup>1102</sup>

War schon die formale Anzeige ein früher Versuch, den reflexionslogischen Nachvollzug für die philosophische Explikation zu nutzen, so muss der Leser Heideggers nun umso mehr sich betreffen lassen von dem Gesagten, nicht in einer esoterischen oder platt ‚hineinfühlenden‘ Weise, sondern im Nachverfolgen der von ihm ins Werk gesetzten komplizierten Verhältnisse. Wenn Heidegger schreibt, der Leser solle es so denken, dass „er meint, es [...] sei doch sein Eigenstes, dem er übereignet ist als einer, der gebraucht wird“, dann meint das kein Bekenntnis zu einer Wahrheit, die Heidegger irgendwie entdeckt hat, sondern genau diesen Nachvollzug, dieses Nachverfolgen. Und so spricht Heidegger nicht über einen abstrakten Allgemeinbegriff, sondern über sich und über uns, seine Leser, wenn er in *Identität und Differenz* von 1957 schreibt: „[D]as Auszeichnende des Menschen beruht darin, daß er als das denkende Wesen, offen dem Sein, vor dieses gestellt ist, auf das Sein bezogen bleibt und ihm so entspricht.“<sup>1103</sup> Weil eben die logische Position mit dem Titel ‚Sein‘ oder ‚Seyn‘ *immer schon* explizierbar ist, an jedem Logos, der überhaupt etwas thematisiert, es immer möglich ist, sie denkend zu begreifen und weil aber diese Möglichkeit auch bedeuten kann, es zu verfehlen und sogar total dem Vergessen anheim zu stellen, ist Heideggers ‚Seynsgeschichte‘ in letzter Instanz kein Postulat mehr, sondern im eigentlichen Sinn fortlaufende *Er-innerung* dessen, was immer wieder vergessen wird. Denn „[d]er Mensch *ist* eigentlich dieser Bezug der Entsprechung, und er ist nur dies. [...] Im Menschen

<sup>1100</sup> GA 65, S. 5-6. – Vgl. S. 9: „Und deshalb ist hier überall wirklich die *Geschichte*, die sich dem Historischen versagt, weil sie Vergangenes nicht aufkommen läßt, sondern in allem der Überschwung ist in das Künftige.“

<sup>1101</sup> Wittgenstein, TLP, S. 9.

<sup>1102</sup> GA 65, S. 8.

<sup>1103</sup> GA 11, S. 39.

waltet ein Gehören zum Sein, welches Gehören auf das Sein hört, weil es diesem *übereignet* ist.“<sup>1104</sup> Das ‚Seyn‘ braucht den Menschen, um offenbar zu werden oder um sich vollkommen zu verschließen, um als ‚phýsis‘, ‚Leben‘, als ontologisches Konstrukt ‚Mensch‘ zu erscheinen, oder sich als ‚Möglichkeit‘, ‚Freiheit‘, ‚Differenz-zu‘ zu geben.<sup>1105</sup> Dass der Mensch „nur ... dieser Bezug“ ist, ist „keine Beschränkung, sondern ein Übermaß.“<sup>1106</sup> Das reflexive Doppelverhältnis schlägt sich nieder in dem Verhältnis des Sagenden und des Gesagten: „Mensch und Sein sind einander übereignet. Sie gehören einander.“<sup>1107</sup> Und in einer Anmerkung notiert Heidegger in einer geschweiften Klammer: „Überantwortung des Seins an den Menschen / Verantwortung des Menschen für das Sein – was beide bestimmt, verbietet jedoch eine bloße Gegenstellung ebenso wie eine Vermischung.“<sup>1108</sup> Die (gegenwärtige) Fügung von ‚Mensch‘ und ‚Sein‘, von ‚Wahrheit‘ und ‚ontologischer Differenz‘ aus dem ‚Von-wo-her‘ des ‚Seyns‘ ist nur möglich, wenn Bezug und Differenz, ‚auf ... hin‘ und ‚von ... her‘ nicht einseitig verabsolutiert werden. Sie ist nur möglich als reflexives Doppelgefüge, das an jedem Versuch, das eigene ‚Von-wo-her‘ einzuholen, sich ergibt. Und sie ist nur möglich in der Verantwortung des ‚Menschen‘ für das ‚Seyn‘, schließlich: des Lesers für das Gelesene.

### 3.5. Ausblick: Geviert, Gestell, Kunst, Sprache

„Der Himmel gelangt durch Nicht-Handeln zur Reinheit;  
Die Erde gelangt durch Nicht-Handeln zur Festigkeit.  
Wenn so die beiden in ihrem Nicht-Handeln sich einigen,  
so entsteht die Wandlung aller Geschöpfe.  
[...] Himmel und Erde verharren im Nicht-Tun  
und nichts bleibt ungetan.“

(Zhuangzi, Glück, aus: Das wahre Buch vom südlichen Blütenland)

Weiter oben wurde gesagt: In Heideggers Denkweg nach *Sein und Zeit* erscheint ein Verständnis von Reflexivität in einer *Vielfalt* von Themen. Das ist durchaus konsequent: Wenn alle Philosophie, nach der Verabschiedung der ‚Metaphysik‘ mit Nietzsche, nur noch ‚Sage vom Seyn‘ ist, dann hat Heidegger mit seiner ‚Entscheidung‘ genau diejenige *Freiheit* erreicht, die er sich von Anfang an durch Auflehnung gegen zu enge Vorgaben seitens etablierter Theoriegebäude zu erkämpfen versucht hat. Sein Spätwerk wird oft als verrätseltes Sprechen gelesen, als neue ‚Mythologie‘ oder als Verstrickung des Philosophen in sein eigenes Gedankengebäude, aus dem er offenbar nicht mehr herausfindet. Das wird noch ver-

<sup>1104</sup> Ebd.

<sup>1105</sup> Vgl. GA 65, S. 245 und S. 251: „Das Seyn braucht den Menschen, damit es wese, und der Mensch gehört dem Seyn, auf daß er seine äußerste Bestimmung als Da-sein vollbringe.“

<sup>1106</sup> GA 11, S. 39.

<sup>1107</sup> GA 11, S. 40. Vgl. auch S. 99, 102; GA 97, S. 292.

<sup>1108</sup> GA 40 Anm. 33.

stärkt durch Heideggers Selbststilisierung, die gerade nach dem zweiten Weltkrieg für viele Philosophen eben nicht mehr besonders stilsicher ist. Wer will schon, wenn er nicht gerade flammender Epigone Heideggers ist, jemandem zuhören, der das eigene Rektorat und das eigene Engagement im Nationalsozialismus ex post zu einem Schachzug des Widerstands<sup>1109</sup> uminterpretiert? Wer will – nach der Blut-und-Boden-Rhetorik der Nationalsozialisten – noch einem Geraune vom ‚Seyn‘ Aufmerksamkeit schenken, das sich selbst als einsames Rufen in der Wüste positioniert, mit kaum verhohlener Verachtung für diejenigen, zu denen das ‚Seyn‘ nicht spricht, gleichsam: nicht sprechen will? All das gehört ja mit zum philosophischen Entwurf Heideggers dazu, wie unter dem Blick des vom ‚Seyn‘ kündenden Philosophen ihm selbst nachträglich alles nur noch in dieser Logik erscheint, mal ironischer und mit Augenzwinkern, oft, sehr oft aber in einer maßlosen Selbsteinschätzung, die man offenbar nur noch glauben oder sie verwerfen kann. – Wendet man aber den Blick, hin zu dem, was Heidegger an Logos gegeben hat und achtet man auf die Vielfalt und den schieren Überfluss an Formulierungen, dann ergibt sich ein anderes Bild. Dieses Bild zu betonen bedeutet dann nicht, es zu verabsolutieren, die unangenehmen Seiten an Heideggers Selbststilisierung zu verschweigen, um nur nicht an den ‚großen Philosophen‘ zu rühren, als den vor allen anderen er selbst sich gesehen hat. Aber es bedeutet, in Verantwortung für das, was dieser Logos sagt und was er ins Werk setzt, Heidegger *in dieser Hinsicht* den Wunsch zu erfüllen, den er übrigens mit Foucault teilt: Die Gabe des Logos nicht mit der Begrenztheit des Gebenden zu verwechseln.

Was Heidegger nun *neben* dem Großprojekt der ‚Seynsgeschichte‘ gibt, das eröffnet eigentlich erst das Verständnis für die Faszination und Tiefe, mit denen Heidegger seinem Problem nachdenkt. Denn natürlich ist die ‚Seynsgeschichte‘ schwierige Philosophie, Denklogik auf sehr hohem Niveau, mit Ansprüchen, denen nur wenige Leser überhaupt ad hoc gerecht werden können. Aber Heidegger hat nicht mehr den Anspruch, die von ihm in den Blick genommene reflexive Doppel- oder Dreifachstruktur an eine Explikation zu binden, die dann erst so etwas wie ‚genuine‘ Philosophie wäre. Im Gegenteil: Er erprobt das Denken seines Denkproblems in immer neuen Versionen, so dass nacheinander ganz verschiedene Bereiche aufscheinen, deren Gemeinsamkeit insgesamt darin liegt, als ‚Sage‘ für das ‚Seyn‘ zu dienen. Heidegger denkt im Spätwerk viel mehr wie ein Dichter oder zumindest Schriftsteller als wie ein Philosoph im disziplinären Sinn – längst hat (in reflexiver Ironie zur Figuration der ‚A-létheia‘) das *Entwerfen* des Logos und die Lust an diesem Entwurf das vor *Sein und Zeit* noch streng ‚methodisch‘ reflektierte Denken abgelöst. Immer noch aber folgt er getreulich seiner Gewohnheit, zuerst etwas zur Philosophie zu sagen – wie sie denkt, woraufhin sie denkt, wie derjenige, der ihr folgen will, eingestellt sein muss, um ihr folgen zu können –, um dann das jeweilige Thema zu entfalten. Das tut dem *Philosophischen* seines Logos – der Auslegung der eigenen Reflexivität, dem konsequenten Nachdenken des eigenen Problems – keinen Abbruch, ganz im Gegenteil, es befreit ihn sogar aus der Enge irgendwelcher Vorgaben, denen er dennoch – wie seine unveröffentlichten Notizbücher zei-

---

<sup>1109</sup> Vgl. Safranski, Ein Meister aus Deutschland, S. 375.

gen – immer noch zu genügen versucht.<sup>1110</sup> Diese Befreiung zeigt sich vor allem dort, wo Heidegger den feierlichen Ernst seiner „Litanei“<sup>1111</sup> vom ‚Seyn‘ zugunsten eines eher spielerischen Umgangs verlässt, der nacheinander auch scheinbar außerphilosophische Themen in den Blick zu nehmen vermag. Dabei greift er immer wieder auf Chiffren zurück, die für das reflexive Doppelverhältnis stehen und so einen ‚dichterischeren‘ Zugang zu dem Denkproblem der späteren Jahre ermöglichen.

Eine Art ‚Steinbruch‘ für die Vielfalt in der späteren Entfaltung von Heideggers Denken ist der – aus einem Konglomerat mehrerer Vorträge entworfene – Text *Der Ursprung des Kunstwerks*<sup>1112</sup>, entstanden in den frühen 30er Jahren und mehrfach überarbeitet. Thema ist die Frage nach dem ‚Wesen des Kunstwerkes‘, so aber, dass in dieser Frage sich Überlegungen zur reflexiven Struktur von ‚Kunst‘, weiter gefasste Überlegungen zum ‚Ding‘ und zum ‚Werk‘ und die bereits bekannte Explikation von ‚Wesen‘ als Entbergungs- / Verbergungszusammenhang miteinander verbinden. Von diesem Text aus führen dann verschiedene Wege in Heideggers Denken nach dem Krieg, die hier nur noch angedeutet werden können. – Ein zentraler Strang der Darstellung befasst sich – mit einem kleinen Umweg über das ‚Ding‘ und das ‚Zeug‘ – mit dem ‚Wesen des Werks‘. Auch hier ist die doppelte reflexive Hinsicht wirksam, die noch in der Sprache der ‚ontologischen Differenz‘ ausgedrückt ist: „Wir sollen uns dem Seienden zukehren, an ihm selbst auf dessen Sein denken, aber es dadurch zugleich [!] in seinem Wesen auf sich beruhen lassen.“<sup>1113</sup> Wird das ‚Werk‘ nun nur als ‚Ding‘ betrachtet, so fällt es sogleich in die ‚metaphysische‘ Explikation von ‚Stoff‘ und ‚Form‘ und damit in die Totalisierung von allem als Seiendes. Entsprechend behilft sich Heidegger hier mit dem ‚Zeug‘ bzw. dem „Zeugsein des Zeuges“<sup>1114</sup>, also dem Einbezug der operativen Hinsicht als derjenigen, die erst in der nachträglichen Abstraktion von ihr zu ‚Stoff‘ und ‚Form‘ wird. Weil hier nach dem ‚Werk‘ im größeren Zusammenhang von ‚Kunstwerk‘ gefragt wird, nimmt Heidegger das Gemälde *Schuhe* (1886) von Van Gogh zum Anlass, über das ‚Zeugsein‘ solcher Schuhe nachzudenken.<sup>1115</sup> Das tut Heidegger nun – in

<sup>1110</sup> Vgl. GA 65, S. 55: „Und wie anders begegnet uns das Fragliche, als daß es uns ins Ungewisse stellt, in das Un-bestimmte, Un-begründete, Offene? Das Fragliche bringt uns in die Un-ruhe des Hin und Her, des ob-oder ob-anders, ob-überhaupt.“ Vgl. auch S. 250. – Mit dieser Einsicht in die *in sich differente und differenzierende Frage* kann die These aufgestellt werden, dass gerade die Konzepte von Heideggers Spätwerk – vom ‚Erschweigen‘ über die ‚Gelassenheit‘, das ‚Vergessen des Unterschieds‘ bis hin zur Vermeidung oder gar Ersetzung des philosophischen Sprechens, etwa durch die Dichtung, eine Strategie des *indirekten Sagens* sind, das also gerade im Sagen die Verfestigung des ‚Offenen‘ zu vermeiden versucht und nur anzeigt. In dieser Hinsicht wäre Heidegger dann bei einer reflexiven Wendung der formalen Anzeige angekommen, einer Anzeige, die nur noch den ‚Unter-schied‘ anzeigt, aus dem sie sich selbst ergibt.

<sup>1111</sup> Vgl. Safranski, *Ein Meister aus Deutschland*, S. 346.

<sup>1112</sup> Heidegger, Martin: *Der Ursprung des Kunstwerks*, in: GA 5, S. 1-74. Vgl. dazu auch den exzellenten Aufsatz von Keiling, Tobias: *Kunst, Werk, Wahrheit. Heideggers Wahrheitstheorie in ‚Ursprung des Kunstwerks‘*, in: Ders./Espinete, David (Hgg.): *Heideggers ‚Ursprung des Kunstwerks‘. Ein kooperativer Kommentar*, Frankfurt a. M. 2011, S. 66-95.

<sup>1113</sup> GA 5, S. 16.

<sup>1114</sup> GA 5, S. 20.

<sup>1115</sup> Entgegen eines weit umlaufenden Vorurteils gibt Heidegger hier keine kunsthistorische Abhandlung über die *Schuhe*. Er schreibt: „Solange wir uns ... ein Paar Schuhe vergegenwärtigen oder ... im Bilde die ... Schuhe ansehen“ und *dann* erst „[n]ach dem Gemälde von van Gogh ...“, womit m. E. schon vom Text her deutlich

einer fast heraklitischen Weise – derart, dass er das abstrakte Ding ‚Schuhe‘ wieder in den Gebrauchskontext zurückstellt, den diese zugleich aufrufen: „In der derb-gediegenen Schwere des Schuhzeuges ist aufgestaut [!] die Zähigkeit des langsamen Ganges durch die [...] immer gleichen Furchen des Ackers, über dem ein rauher Wind steht. Auf dem Leder liegt [!] das Feuchte und Satte des Bodens. [...] In dem Schuhzeug schwingt der verschwiegene Zuruf der Erde, ihr stilles Verschenken des reifenden Korns und ihr unerklärtes Sichversagen in der öden Brache des winterlichen Feldes.“<sup>1116</sup> Im ‚Zeugsein‘ verortet Heidegger also den Verweischarakter des nur scheinbar vereinzelt ‚Dinges‘ auf den gesamten Lebenszusammenhang, in dem es immer schon steht. Unverkennbar gehören zu diesem Zusammenhang auch reflexive Verhältnisse, die aber nun nicht mehr als begrifflich-komplexe Strukturen erscheinen, sondern in der Alltäglichkeit des menschlichen Lebens: Das Korn wird in Sommer und Herbst *ver-schenkt*, es wächst aus dem Verborgenen des Bodens in das Entborgene des Feldes, wo es geerntet und zu Mehl gemahlen wird und so die Familie ernährt. Im Winter aber *ver-sagt sich* die Gabe und verbirgt sich die Kraft der Erde bis zum nächsten Frühjahr. Ein anderes, noch deutlicheres Beispiel für eine solche Versammlung von reflexiven Verhältnissen ist der griechische Tempel: Er „ruht [...] auf dem Felsgrund“<sup>1117</sup> und entbirgt so erst den Fels als das, was ihn trägt. Indem er dem „über [...] [ihn] wegrasenden Sturm stand[hält], [...] zeigt [er] so erst den Sturm selbst in seiner Gewalt.“ Wenn die Sonne den Tempel in ihr Licht taucht, dann verweist dieses Licht und dieses Erscheinen zuallererst zurück auf sie. Und so alles weitere: „Der Baum und das Gras, der Adler und der Stier, die Schlange und die Grille gehen erst in ihre abgehobene Gestalt ein und kommen so als das zum Vorschein, was sie sind.“ – Die Bewegung des ‚aus ... heraus‘ von einem ‚Von-wo-her‘, das sich darin verbirgt und die umgekehrte Bewegung, die die erstere entbirgt, benennt Heidegger mit den Chiffren der ‚Erde‘ und der ‚Welt‘. Die ‚Erde‘ ist das „Herauskommen und Aufgehen selbst und im Ganzen“, so aber, dass das derart ‚Aufgegangene‘ immer nur in sie *zurückweist*: Sie ist „das, wohin [!] das Aufgehen alles Aufgehende [...] zurückbirgt.“<sup>1118</sup> Indem sie aber aufgehen lässt, eröffnet sie die ‚Welt‘: „Das Werk [hier: der Tempel, D.P.Z.] stellt als Werk eine Welt auf. Das Werk hält das Offene der Welt offen.“<sup>1119</sup> Das ‚Werk‘ *ist* also *als* dieses Verhältnis von ‚Erde‘ und ‚Welt‘: „Das Tempelwerk eröffnet dastehend eine Welt und stellt diese zugleich zurück auf die Erde [...]“.<sup>1120</sup> ‚Erde‘ und ‚Welt‘ sind in ihrem Verhältnis *zueinander aufeinander* bezogen: „Die Welt ist die sich öffnende Offenheit [...]. Die Erde ist das [...] Hervorkommen des ständig Sichverschließenden [...]. Die Welt gründet sich auf die Erde, und Erde durchragt Welt.“<sup>1121</sup> Jede dieser beiden reflexiven Chiffren hat nun die Tendenz, ohne die Gegenspannung des jeweils anderen sich zu verabsolutieren und in die Einseitigkeit zu fallen: „Die Welt trachtet in ihrem Aufrufen auf der

---

genug ist, dass das Bild hier nur für das einspringt, was das ‚Kunstwerk‘ nach Heideggers Auslegung eben öffnen kann.

<sup>1116</sup> GA 5, S. 19.

<sup>1117</sup> GA 5, S. 28.

<sup>1118</sup> Ebd.

<sup>1119</sup> GA 5, S. 31.

<sup>1120</sup> GA 5, S. 28.

<sup>1121</sup> GA 5, S. 35.

Erde, diese zu überhöhen. Sie duldet als das Sichöffnende kein Verschlissenes.“ Umgekehrt aber „neigt [die Erde] dahin, als die Bergende jeweils die Welt in sich einzubeziehen und einzubehalten.“<sup>1122</sup> Diese *gegenwändige Fügung*, die Heidegger hier – mit Heraklit – auch als ‚Streit‘ betitelt, macht also sowohl die differenzierte Sicht auf das ‚Werk‘ möglich, als auch die nivellierten Einseitigkeiten von Reduktion und Regress. Die differenzierte Hinsicht ist natürlich diejenige, um die es Heidegger hier geht: „In-sich-aufragend eröffnet das Werk eine *Welt* und hält diese im waltenden Verbleib“<sup>1123</sup>, aber zugleich „rückt und hält [das Werk] die Erde selbst in das Offene einer Welt.“<sup>1124</sup> Die „Erde herstellen heißt: sie ins Offene bringen als das Sichverschließende.“<sup>1125</sup> Der 2012 verstorbene Willem van Reijen hat diesen reflexiven Zusammenhang von ‚Welt‘ und ‚Erde‘ auf unübertroffene Weise zum Ausdruck gebracht: Was Heidegger hier interessiert, ist „das Verhältnis von Entbergen, das sich als Entbergen verbirgt, mit dem Verbergen, das sich als Verbergen entbirgt.“<sup>1126</sup>

An diese Überlegungen aus *Der Ursprung des Kunstwerks* schließt in den frühen 50er Jahren eine Figur an, die das Verhältnis von ‚Erde‘ und ‚Welt‘ noch einmal in sich differenziert. Sie nimmt ‚Erde‘ – also die Reflexivität des sich entziehenden ‚Von-wo-her‘ – in verschiedenen Hinsichten und expliziert das von ihnen her Entborgene und diese Hinsichten noch selbst als ‚Welt‘. Der Titel dieser Figur ist das ‚Geviert‘, das Heidegger zunächst in seinen Hölderlin-Vorlesungen<sup>1127</sup> entwickelt und das so in den eher ‚dichterischen‘ Zugang seines Denkens verweist.<sup>1128</sup> In der Vorlesung von 1934/35 ist es zunächst das „Wesen der Grundstimmung“, das „uns an die Grenzen des Seienden [entrückt]“ und uns so „in den Bezug zu den Göttern [stellt], es sei als Zukehr oder als Abkehr.“<sup>1129</sup> Dasselbe ‚Wesen der Grundstimmung‘ rückt uns aber auch und zugleich mit dem Bezug auf die ‚Götter‘ „ein in die gewachsenen Bezüge zur Erde und Heimat“, denn die Erfahrung der Abwesenheit der ‚Götter‘ – des

<sup>1122</sup> Ebd. – Vgl. GA 65, S. 275: „Hier ist zu erinnern, daß Bergung immer ist die Bestreitung des Streites von Welt und Erde, daß diese *wechselweise sich überhöhend unterlaufen*, in ihrer Gegenläufigkeit zuvor und vor allem sich die Bergung der Wahrheit abspielt [Hervorh. v. mir, D.P.Z.].“ Vgl. auch S. 390-391.

<sup>1123</sup> GA 5, S. 30.

<sup>1124</sup> GA 5, S. 32.

<sup>1125</sup> GA 5, S. 33.

<sup>1126</sup> van Reijen, Willem: Martin Heidegger, Paderborn 2009, S. 78.

<sup>1127</sup> Vgl. GA 39 und 53.

<sup>1128</sup> Vgl. für einen dezidierten Überblick Stumpe, Geviert, Gestell, Geflecht (wie Anm. 1024), S. 69-137. – Stumpe analysiert übrigens die ‚ontologische Differenz‘ in ihren logischen Hinsichten, als ‚Differenz‘, ‚parontologische Identität‘ (mit Oskar Becker), ‚Reflexivität‘ (im formallogischen Sinn), ‚Dialektik‘, ‚Tautologie‘, ‚Verdoppelung‘, ‚Einheit/Vielheit‘, ‚Verschiebung‘ (mit Derrida) und mit einem Begriff von ‚Reflexivität‘, der demjenigen Schällibaums ganz ähnlich ist: „(a  $\rightarrow$  b  $\rightarrow$  a)“ (42), jedoch weitestgehend expliziert als „Zirkel“ (43), ohne Beachtung der asymmetrischen Struktur. Die synthetische Rückwendung zu dem alle diese Hinsichten verbindenden Gemeinsamen vollzieht er entsprechend nicht. Die oben vollzogenen Bewegungen lassen sich aber zum Teil auch bei ihm nachvollziehen (zum ‚Nichts‘ vgl. S. 48-51; zur Reflexivität von ‚Geworfenheit‘ vgl. S. 45). Dennoch nimmt seine Arbeit Heideggers Denken als „logische[s] Gerüst“ (12) ernst und versteht seine Lektüre als Erinnerung an die „vorzunehmend[e] Rückbindung der Semantik an die Syntax“, die „die Beziehung beider zuletzt als reine Identität“ (13) erweist. Auch wenn die ‚reine Identität‘ sicherlich übertrieben ist – und auch nicht mit allerlei ‚Widersprüchen‘, ‚Aporien‘ und ‚Paradoxien‘ zusammenpasst, die Stumpe bei Heidegger wahrnimmt –, hat er doch bereits Wesentliches schon gesehen.

<sup>1129</sup> GA 39, S. 223.

‚Sichverbergens‘ des ‚Von-wo-her‘ – wendet den Menschen erst zurück auf sein ‚Von-wo-her‘, die Erde und Heimat, die er bewirtschaftet und bewohnt.<sup>1130</sup> Das „Seiende im Ganzen“ erscheint als „die Einheit einer Welt“ und so „überantwortet [die Grundstimmung] [...] unser Dasein dem Sein, so daß es dieses übernehmen, gestalten und tragen muß.“<sup>1131</sup> – Anfang der 50er Jahre nun erscheint das ‚Geviert‘ als Grundstruktur des ‚Wohnens‘ (des Menschen), das auf die reflexiven Hinsichten, in die es gleichsam eingebettet ist, verweist und so allererst ‚Welt‘ öffnet. In *Bauen Wohnen Denken*<sup>1132</sup> von 1951 ist das ‚Wohnen‘ gedacht als „Aufenthal[t] der Sterblichen auf der Erde“, womit bereits zwei Hinsichten des ‚Gevierths‘ genannt sind: „Die Erde ist die dienend Tragende, [...] aufgehend zu Gewächs und Ge-tier“<sup>1133</sup> und „die Menschen [...] heißen die Sterblichen, weil sie sterben können. Sterben heißt, den Tod *als* Tod vermögen.“<sup>1134</sup> Die ‚Erde‘ verweist auf den ‚Himmel‘, denn „auf der Erde‘ heißt schon ‚unter dem Himmel‘. Beides meint *mit* das ‚Bleiben vor den Göttlichen‘ und schließt ein ‚gehörend in das Miteinander der Menschen‘. Aus einer *ursprünglichen* Einheit gehören die Vier: Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen in eins.“<sup>1135</sup> Dieser Zusammenhang ist das ‚Geviert‘: „Die Sterblichen *sind* im Geviert, indem sie *wohnen*.“<sup>1136</sup> – Aus einer anderen Perspektive, die wieder mehr an *Das Ursprung des Kunstwerks* erinnert, wird das ‚Geviert‘ in *Das Ding*<sup>1137</sup> von 1950 entfaltet. Hier steht im Blick der ‚Krug‘, dessen „Krughafte[s] [...] west im Geschenk des Gusses“<sup>1138</sup>, des Wassers also oder des Weins, den er als ‚Gefäß‘ fasst und darin die Einheit der reflexiven Hinsichten versammelt: „Im Wasser des Geschenkes weilt die Quelle. In der Quelle weilt das Gestein, in ihm der dunkle Schlummer der Erde, die Regen und Tau des Himmels empfängt. [...] Im Wesen des Kruges weilen Erde und Himmel.“<sup>1139</sup> Jedes so gefasste ‚Ding‘, auch wenn es zunächst seltsam klingt, ‚dingt‘ – wie ‚west‘ – auf diese versammelnde Weise: „Das Geschenk des Gusses ist der Trunk für die Sterblichen“ und aber auch „der den unsterblichen Göttern gespendete Trank.“<sup>1140</sup> So „[weilen] [i]m Geschenk des Gusses [...] zumal Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen.“<sup>1141</sup> Die Reflexivität der vier Hinsichten ergibt sich so als eine Art logische Kugel, von der die das ‚Geviert‘ bedenkende Position umfasst wird: Die ‚Götter‘

<sup>1130</sup> Vgl. GA 39, S. 140: „Sofern [...] die Götter das geschichtliche Dasein und das Seiende im Ganzen durchherrschen, rückt uns die Stimmung aus der Entrückung zugleich eigens ein in die gewachsenen Bezüge zur Erde, Landschaft und Heimat. Die Grundstimmung ist demnach *entrückend* zu den Göttern und *einrückend* in die Erde zugleich.“

<sup>1131</sup> GA 39, S. 223.

<sup>1132</sup> Heidegger, Martin: *Bauen Wohnen Denken*, in: GA 7, S. 145-164.

<sup>1133</sup> GA 7, S. 151.

<sup>1134</sup> GA 7, S. 152.

<sup>1135</sup> GA 7, S. 151.

<sup>1136</sup> GA 7, S. 152.

<sup>1137</sup> Heidegger, Martin: *Das Ding*, in: GA 7, S. 165-187. – Vgl. dazu die hier besprochenen Texte gleichsam flankierenden Überlegungen Zorn, Daniel-Pascal: *Philosophie, der Fluss und die Steine*, in: Röttgers, Kurt/Schmitz-Emans, Monika (Hgg.): *Steine. Versteinertes*, Essen 2014, S. 73-82.

<sup>1138</sup> GA 7, S. 174.

<sup>1139</sup> GA 7, S. 174-175.

<sup>1140</sup> GA 7, S. 174.

<sup>1141</sup> GA 7, S. 175.

entziehen sich oder sind in der Abwesenheit und Verborgenheit anwesend; die Sterblichen sind auf ihren eigenen ‚Tod‘ bezogen und so auf das (nicht ‚metaphysisch‘ verstandene) ‚Leben‘ zurückgewendet; die ‚Erde‘ entbirgt das Seiende als dessen ‚Grund‘ in die ‚Welt‘ und der ‚Himmel‘ ist das alles unter sich fassende ‚Worüber‘, der das ‚Maß‘ – die ‚Höhe‘, die ‚Weite‘, die ‚Tiefe‘ und den Rhythmus von „Aufgang und Untergang der Dämmerung, die alles Verkündbare birgt“<sup>1142</sup>, gibt. Ihre Versammlung *ist* die ‚Welt‘: „Wir nennen [...] [die] Einfalt von Erde und Himmel, Göttlichen und Sterblichen die Welt. Welt west, indem sie weltet. Dies sagt: das Welten von Welt ist weder durch anderes erklärbar noch aus anderem ergründbar.“<sup>1143</sup>

Der Gegensatz zum ‚Geviert‘ ist das ‚Gestell‘, mit dem Heidegger zunächst die ‚Seinsvergessenheit‘ und die Verabsolutierung der ‚metaphysischen‘ Hinsichten chiffriert. Die Hölderlin-Vorlesung von 1942 stellt so dem ‚Geviert‘ gewissermaßen die „vierdimensionale Raum-Zeit-Welt“ gegenüber, die „für die rechnende Betrachtung“ alles hinsichtlich „Leistung, d. h. Arbeit pro Zeiteinheit“<sup>1144</sup> interpretiert. – Die ‚Technik‘, so der Aufsatz *Die Frage nach der Technik*<sup>1145</sup> von 1953, ist „eine Einrichtung“<sup>1146</sup>, aber als solche ist sie „nicht bloß ein Mittel. Die Technik ist eine Weise des Entbergens.“<sup>1147</sup> Im Gegensatz aber zum altgriechischen Sinn von ‚téchne‘ als „Her-vor-bringen“<sup>1148</sup> ist die moderne ‚Technik‘, die alles auf Zweck-Mittel-Relationen reduziert, auch noch in ihrem Selbstverständnis darauf reduziert. So wird etwa aus dem Rhein (dem Fluss) das, „was er jetzt als Strom ist, nämlich Wasserdrucklieferant, aus dem Wesen des Kraftwerks.“<sup>1149</sup> Die ‚Technik‘ legt ihre Auslegungen auf die Dinge und verabsolutiert sie als *einzig mögliche* Auslegung: „Das Wesen der modernen Technik bringt den Menschen auf den Weg jenes Entbergens, wodurch das Wirkliche überall [...] zum Bestand wird.“<sup>1150</sup> Darin liegt ihr „Anspruch, der den Menschen dahin versammelt, das Sichentbergende als [!] Bestand zu bestellen – das *Ge-stell*.“<sup>1151</sup> – Diese Reduktion der Hinsicht ist für den Menschen gefährlich und zwar deswegen, weil sich in seiner Totalisierung reflexiv die Möglichkeit entzieht, noch anders denken zu können: „Wo dieses herrscht, vertreibt es jede andere Möglichkeit der Entbergung.“<sup>1152</sup> Doch ebenso wie bei der ‚Seinsvergessenheit‘ ist es gerade diese Totalisierung, die Zuspitzung des dogmatischen Exzesses, die den Umkehrpunkt in sich birgt. Das „Bestellen“ ist eben nur die „vermeintlich

---

<sup>1142</sup> GA 7, S. 205.

<sup>1143</sup> GA 7, S. 181. Vgl. auch GA 97, S. 201-202 zu einer ‚Topologie des Seyns‘, sowie S. 513.

<sup>1144</sup> GA 53, S. 48.

<sup>1145</sup> Heidegger, Martin: *Die Frage nach der Technik*, in: GA 7, S. 5-36. Vgl. auch die einander komplementär ergänzenden Vorträge *Das Ge-Stell* und *Die Gefahr*, in: GA 79, S. 24-45, 46-67.

<sup>1146</sup> GA 7, S. 8.

<sup>1147</sup> GA 7, S. 13.

<sup>1148</sup> GA 7, S. 15.

<sup>1149</sup> GA 7, S. 16.

<sup>1150</sup> GA 7, S. 25.

<sup>1151</sup> GA 7, S. 20. Die reflexive Anlage des ‚Gestells‘ findet sich bereits 1941 in der Vorlesung zu Schelling, vgl. GA 49, S. 86: „Seiendes ist, indem es sich selbst in seinem Wesen zustellt und in solcher Zustellung vorstellt und vorstellend sich erstrebt. (Ge-stell) [...]“ Heidegger denkt diese Anlage von der leibnizschen ‚exigentia essentiae‘ her, der ‚Erfordernis des Seins‘.

<sup>1152</sup> GA 7, S. 28.



einzigste Weise der Entbergung“<sup>1153</sup>. Die Umkehrung ergibt sich – als „Konstellation, in der sich Entbergung und Verbergung [...] ereignet“<sup>1154</sup> – gerade dort, wo die ‚téchne‘ wieder in ihren alten Sinn des ‚Her-vor-bringens‘ zurückgesetzt wird, als ‚Kunst‘ – ‚téchne‘ als „einziges, vielfältiges Entbergen.“<sup>1155</sup> Diese Wendung im Begriff verweist so auf die „ander[e] Möglichkeit, daß überall das Rasende der Technik sich einrichtet, bis eines Tages durch alles Technische hindurch das Wesen der Technik west im Ereignis der Wahrheit.“ In den Begriffen der Reflexivitätsanalyse: Jeder dogmatische Exzess hat die Möglichkeit-zu-... in Anspruch genommen und wenn diese bedacht wird, dann wird aus der *einzigsten* Auslegung wieder *eine mögliche* Auslegung: „Je mehr wir uns der Gefahr nähern, um so heller beginnen die Wege ins Rettende zu leuchten [...]“<sup>1156</sup>

Der Übergang von der ‚Technik‘ zur ‚Kunst‘ führt noch einmal in aller Kürze zurück zu *Der Ursprung des Kunstwerks*, nun auf den Strang, der sich mit dem ternären Verhältnis von ‚Kunstwerk‘, ‚Künstler‘ und ‚Kunst‘ auseinandersetzt. Wenig überraschend verweisen ‚Kunstwerk‘ und ‚Künstler‘ aufeinander: „Der Künstler ist der Ursprung des Werkes. Das Werk ist der Ursprung des Künstlers.“ Aus diesem Doppelverhältnis ergibt sich entsprechend: „Künstler und Werk *sind* je in sich und in ihrem Wechselbezug durch ein Drittes, welches das erste ist [...], durch die Kunst.“<sup>1157</sup> In einer Anmerkung von 1960 fügt Heidegger hinzu: „*Kunst*: Das im Ereignis gebrauchte, Her-vor-bringen der Lichtung des

---

<sup>1153</sup> GA 7, S. 33.

<sup>1154</sup> GA 7, S. 54.

<sup>1155</sup> GA 7, S. 55.

<sup>1156</sup> GA 7, S. 36. Das kann mit *Sein und Zeit* so ausgelegt werden, dass die reflexive Umkehrung aus dem ‚Dasein‘, seinem ‚Vorlaufen zum Tode‘, auf und in das ‚Sein‘ übertragen wird. Damit wird die initiale Struktur der ‚Entschlossenheit‘ und der ‚Entscheidung‘, die das ‚Vorlaufen zum Tode‘ einleiten, gleichsam übersetzt in das ‚Ereignis‘, so wie der ‚Ruf des Gewissens‘ in den ‚Ruf des Seins‘, auf den wir dann nur noch *hören* können, und der uns die *Umwendung* ankündigt. Das ‚Sein‘ verschließt sich selbst als es selbst und trägt so *in Bezug auf alles Seiende* in sich die Möglichkeit, dieses Verschlössensein in eine ‚Öffnung‘ umzuwenden. Anders als in der Philosophie als Lehre des ‚formalanzeigenden Denkens‘ oder dem performativen ‚Erdenken‘ der Seynsgeschichte ist eine vom ‚Sein‘ her gedachte Umwendung *total*, alles betreffend. – Die Figur der ‚totalisierten Umkehr‘ ist freilich schon Nietzsches Lösung für das Problem des totalen (zweiten) Nihilismus, die Heidegger hier zu übernehmen scheint. Dies wurde bereits oben deutlich (vgl. oben Kap. ‚Ontologische Differenz‘, Abschnitt ‚Die Seinsvergessenheit: Das Verschwinden der Differenz‘): Entweder die totale Entgötterung (Nietzsche: der totale Nihilismus) – oder das ‚Hören auf den Ruf des Seins‘ (Nietzsche: die totale reflexive Umkehr des Willens zur Macht). Man kann die Figur werkimmanent aber auch früher ableiten, aus Heideggers frühen Überlegungen zur formalen Anzeige der Erlösungserwartung in seiner Paulus-Analyse, vgl. GA 60, S. 93-105. Mit Paulus aus sind viele Verbindungslinien möglich, zum Thema einer ‚Metapolitik‘ (GA 94, S. 115, 124) ebenso, wie zur politischen Theologie von Alain Badiou. – Vgl. analog zur hier skizzierten Figur der ‚totalisierten Umkehr‘ in den *Schwarzen Heften* die sukzessive Wendung des Gedankens einer ‚Machenschaft des Seienden‘ (z. B. GA 94, S. 297, 315, 341, 357; GA 95, S. 25, 61, 66, 96, 222, 239, 253) in eine ‚Machenschaft des Seins/Seyns‘ (z. B. GA 95, S. 385, 402, 407, 417, 431; GA 96, S. 65, 188; GA 97, S. 394-396, 400-401, 497-498). Von dieser Wendung aus ergäbe sich schließlich auch die Möglichkeit einer Differenzierung derjenigen antisemitischen Stellen, in denen die ‚Juden‘ oder das ‚Judentum‘ mit der ‚Machenschaft‘ verbunden werden (vgl. GA 95, S. 96-97; GA 96, S. 46, 56, 133, 243; GA 97, S. 20, 509). – Zu einem Versuch, Heideggers Gedankenfigur der ‚totalisierten Umkehr‘ für die gegenwärtige Diskussion fruchtbar zu machen, vgl. Trawny, Peter: *Technik. Kapital. Medium. Das Universale und die Freiheit*, Berlin 2015.

<sup>1157</sup> GA 5, S. 1.

Sichverbergens“<sup>1158</sup>, präzise also nun die ‚téchne‘ in dem Sinn, der noch das ‚Gestell‘ übersteigt. Die daran anschließende Überlegung führt zum bereits weiter oben besprochenen ‚Werk‘: „[D]ie Frage nach dem Ursprung des Kunstwerkes wird zur Frage nach dem Wesen der Kunst. [...] Die Kunst west im Kunst-Werk.“<sup>1159</sup> Gegenüber dem ‚Werk‘ und zum ‚Ding‘, die Heidegger zur Versammlung des ‚Geviets‘ ausfaltet, scheint aber das ‚Kunst-Werk‘ eigentümlich verschoben zu sein, derart, dass es nun *selbst* das Verhältnis *zu sein scheint*, das sich *durch es darstellt*. Es verweist nicht nur auf das Worin und das Woher, sondern es bringt *sein eigenes Woher* gleichsam mit: „[D]as Geschaffensein des Werkes hat gegenüber jeder anderen Hervorbringung darin sein Besonderes, daß es in das Geschaffene mit hineingeschaffen ist.[...] [I]m Werk ist das Geschaffensein eigens in das Geschaffene hineingeschaffen, so daß es aus ihm, dem so Hervorgebrachten, eigens hervorragt.“<sup>1160</sup> Das ‚Kunst-Werk‘ ist Reflexivität, so aber, dass diese nicht mehr das Denken antreibt, das ‚Erste‘ oder ‚Letzte‘ einzuholen. Im ‚Kunst-Werk‘ zeigt sich gleichsam dasjenige Verhältnis, das die Philosophie zu *sagen* versucht.<sup>1161</sup>

Ebenfalls vom *Ursprung des Kunstwerks* aus kann schließlich ein Zugang zum Thema der ‚Sprache‘ gefunden werden, das Heidegger vor allem in den 50er Jahren<sup>1162</sup> bearbeitet: „Satz- und Dingbau [...] entstammen in ihrer Artung und in ihrem möglichen Wechselbezug einer gemeinsamen ursprünglicheren Quelle.“<sup>1163</sup> Ebenso wie das Werk als Tempel den ‚Gott‘ gerade dadurch entbirgt, dass es ihn verbirgt, verweist auch das ‚Sprachwerk‘ – man denke an Hölderlin! – auf den sich als ‚Sichverbergen‘ entbergenden Gott: „[E]s ist ein Werk, das den Gott selbst anwesen läßt und so der Gott selbst *ist*.“<sup>1164</sup> Die ‚Sprache‘ ist also wie alles andere ein ‚Werk‘ des Menschen und führt wieder in dieselbe Strukturexplication wie alles andere. Bemerkenswert ist aber, dass gerade im (reflexiven) Bezug auf die ‚Sprache‘ Heidegger noch einmal die ternäre Struktur denkt, die sein Denken organisiert. – In dem Vortrag *Der Weg zur Sprache*<sup>1165</sup> von 1959 steht am Anfang Novalis‘ *Monolog*: „Gerade das Eigen-

<sup>1158</sup> GA 5, S. 1 Anm. a.

<sup>1159</sup> GA 5, S. 2.

<sup>1160</sup> GA 5, S. 52.

<sup>1161</sup> In einer späten Notiz, zwei Jahre vor seinem Tod, wird Heidegger eine Auflösung seines Denkproblem der späteren Jahre – wie die immer nur nachträgliche ‚Differenz‘ in der ‚ontologischen Differenz‘ auf eine ‚ursprünglichere‘ Einheit gebracht werden kann – in Cézannes Bildern erblicken, vgl. GA 81, S. 347-348: 348: „Was Cézanne la réalisation nennt, ist das Erscheinen des Anwesenden in der Lichtung des Anwesens – so zwar, daß die Zwiefalt beider verschwunden ist in der Einfalt des reinen Scheinens seiner Bilder. Für das Denken ist dies die Frage nach der Überwindung der ontologischen Differenz zwischen Sein und Seiendem.“ Vgl. zur Artikulation dieses Denkproblems, die Differenz des nachträglichen ‚von ... her‘ auf das ‚auf ... hin‘ hin zu überwinden auch die Notizen in GA 73.2, S. 1327, 1330-1348.

<sup>1162</sup> Das ist nicht ganz präzise: Heideggers Überlegungen zur ‚Sprache‘ ruhen auf seiner Auseinandersetzung mit Hölderlin und ‚Sprache‘ ist immer wieder Thema verschiedener Vorlesungen, z. B. aber zentral im Sommersemester 1934 (GA 38). GA 74 dokumentiert außerdem weiteres unveröffentlichtes Material zu diesem Thema, das ich in diesem Ausblick allerdings nicht mehr heranziehe.

<sup>1163</sup> GA 5, S. 9.

<sup>1164</sup> GA 5, S. 29.

<sup>1165</sup> Heidegger, Martin: *Der Weg zur Sprache*, in: GA 12, S. 227-257.

tümliche der Sprache, daß sie sich bloß um sich selbst bekümmert, weiß keiner.“<sup>1166</sup> Eben diese Selbstbezüglichkeit ist nun fortlaufend thematisch: „So sind wir denn allem zuvor [!] in der Sprache und bei der Sprache.“ Und so ergibt sich das Projekt, „[d]ie Sprache als die Sprache zur Sprache zu bringen.“ In dieses „Geflecht von Beziehungen“ sind „wir selber schon einbezogen“<sup>1167</sup>, so dass sich der thematische Fokus nun ausrichtet auf dieses „Geflecht“ selbst. Sobald also ‚Sprache‘ thematisch ist, bewegt sich Heidegger in klaren reflexiven Verhältnissen wie z. B. diesem: „Das Vorhaben eines Weges zur Sprache ist in ein Sprechen verflochten, das gerade die Sprache freistellen möchte, um sie als die Sprache vorzustellen und das Vorgestellte auszusprechen, was zugleich [!] bezeugt, daß die Sprache selber uns in das Sprechen verflochten hat.“<sup>1168</sup> Gedacht wird also ‚Sprache‘ als Woher des eigenen Sprechens in diesem Sprechen – Reflexivitätsstruktur. Von Aristoteles zu Humboldt wird nun ein kurzer Weg der Sprachtheorie vorgestellt, der erwartungsgemäß bei einer bloßen Versachlichung von ‚Sprache‘ endet, als Zeichen für ein Bezeichnetes oder als Tätigkeit des Subjekts. Nun schlägt Heidegger eine operative Wendung vor: „Statt die Sprache als dieses und jenes zu erklären und so von der Sprache wegzuflüchten, möchte der Weg zu ihr die Sprache als die Sprache erfahren lassen.“<sup>1169</sup> Also: „Achten wir [...] nur auf die Sprache als die Sprache, dann verlangt sie von uns, erst einmal all jenes vorzubringen, was zur Sprache als der Sprache gehört.“ In dieser operationalen Aufmerksamkeit etabliert Heidegger nun Strukturmomente des reflexiven Verhältnisses, in dem er – qua ‚Sprache‘ – selbst spricht: „Zum Sprechen gehören die Sprechenden [...]. Die Sprechenden haben [...] im Sprechen ihr Anwesen.“ Dieses ‚Anwesen‘ ist eine Bewegung „[a]uf das hin, womit sie sprechen“, auf das Gesprochene und Angesprochene also, derart, „daß die Sprechenden zu- und miteinander und zu und mit sich selber sprechen.“<sup>1170</sup> Auf diesem Weg kommt Heidegger zur reflexiven Komplikation und zu einer weiteren, nun echt *logischen*, Explikation der logischen Position: Das Gesprochene „[hält] dem Sprechen [...] und den Sprechenden solches [entgegen] [...], wozu sie sich verhalten, wie immer sie [!] auch im Gesprochenen des Ungesprochenen sich aufhalten.“<sup>1171</sup> Diese Einheit nennt Heidegger ‚Aufriß‘, der als Name schon zeigt, was Sprache *tut*: „Der Aufriß ist die Zeichnung des Sprachwesens, das Gefüge eines Zeigens, darein die Sprechenden und ihr Sprechen, das Gesprochene und sein [!] Ungesprochenes aus dem Zugésprochenen verfügt sind.“<sup>1172</sup> Das ‚Gesprochene‘ muss aber nun ein ‚Gesagtes‘ sein, ein solches also, das sich in einem Gespräch und nicht nur im Gerede ergibt: „Zueinandersprechen heißt: einander etwas sagen, gegenseitig etwas zeigen, wechselseitig sich dem Gezeigten zutrauen. Miteinandersprechen heißt: zusammen von etwas sagen, einander solches zeigen, was das Angesprochene im Besprochenen besagt, was es von sich

<sup>1166</sup> GA 12, S. 229. – Vgl. Novalis: Monolog, in: Ders.: Werke, hg. v. Gerhard Schulz, München 2001, S. 426-427: 426.

<sup>1167</sup> GA 12, S. 230.

<sup>1168</sup> GA 12, S. 230-231.

<sup>1169</sup> GA 12, S. 239.

<sup>1170</sup> Ebd.

<sup>1171</sup> GA 12, S. 240.

<sup>1172</sup> Ebd.

her zum Scheinen bringt.“<sup>1173</sup> ‚Sagen‘ heißt eben nicht nur ‚Etwas sagen‘, sondern auch ‚Etwas zeigen‘ und entsprechend „[ist] *[d]as Wesende der Sprache [...] die Sage als Zeige*.“<sup>1174</sup> Weil aber die ‚Sage‘ immer nur nachträglich etwas zeigen kann, als zeigende zurückweisen muss, „geht diesem Zeigen als Hinweisen ein Sichzeigenlassen voraus.“ In diesem Kontext allein gibt es Sinn zu sagen: „Die Sprache spricht“, nämlich „indem sie sagt, d. h. zeigt.“<sup>1175</sup> Das ‚Zeigen‘ „[läßt] Anwesendes erscheinen, Abwesendes entschwinden“, ergibt also den Entbergungs- / Verbergungszusammenhang. Was dergestalt ‚gezeigt‘ wird, bleibt „bei ihm selbst“, so dass die ‚Zeige‘ vom ‚Eignen‘ *herrührt*. Damit ist eine weitere Ebene geöffnet, die es erlaubt, die ‚Sage‘ und das ‚Ereignis‘ zusammenzudenken: Das ‚Eignen‘ heißt so, weil es „das An- und Abwesende in sein jeweilig Eigenes [erbringt]“<sup>1176</sup> und eben dieses „erbringende Eignen [...] heiße das Ereignen“, das auch als *die (!) „Er-gebnis“* verstanden werden kann, „deren reichendes Geben erst dergleichen wie ein ‚Es gibt‘ gewährt [...]“.“<sup>1177</sup> Diese Vielfalt<sup>1178</sup> von Auslegungen der logischen Position gehört explizit zur ‚Sage‘ dazu – und so kann die ‚Sage‘ auch als ‚Weg‘ ausgelegt werden: „Der Weg läßt gelangen. Die Sage ist es, die uns [...] zum Sprechen der Sprache gelangen läßt. [...] Der Weg zur Sprache [...] ist die Sprache als die Sage. Das Eigentümliche der Sprache verbirgt sich demnach im Weg [...]“.“<sup>1179</sup> Thematisch ist ja der *Weg zur Sprache* – die Betrachtung der ‚Sprache‘ als der ‚Sage‘ als ‚Zeige‘ hat zu dem (asymmetrischen) Verhältnis von ‚Anwesendem‘ und ‚Abwesendem‘ geführt, der reflexiven Komplikation also. Aber auch diese Komplikation hat bereits den Weg zu ihr *vorausgesetzt*. Wird also das *Woher* der ‚Sage‘ als ‚Ereignis‘ – eben vom ‚Eignen‘ her – verstanden, dann ist dieser ‚Weg‘ nicht mehr nur ein ‚auf ... hin‘, sondern: „Der Weg ist ereignend.“ Diesen Vollzugscharakter des ‚Weges‘ bringt Heidegger durch das schwäbische Verb ‚wägen‘ zur Sprache, das besagt: „einen Weg bilden, bildend ihn bereit halten [...]“. Be-wägen (Be-wägung) heißt [...] den Weg zu ... allererst erbringen und so der Weg ‚sein‘.“<sup>1180</sup> Und in diesem ‚Be-wägen‘ ist das ‚Geflecht‘ vom Anfang eingeholt: „Die Be-wägung bringt die Sprache (das Sprachwesen) als die Sprache (die Sage) zur Sprache (zum verlautenden Wort).“ Diese ‚Be-wägung‘ selbst ist reflexiv ausgelegt *im* – doppeldeutig: ‚Be-wägung‘ *im* und zugleich *als* – ‚Geflecht‘: Es „sagt [...] die Gestalt des Gefüges, worin das im Ereignis beruhende Sprachwesen sich [!] be-wägt.“<sup>1181</sup> Das, was die ‚Sprache‘ in der ‚Sprache‘ als ‚Sprache‘ erscheinen lässt, ist der ereignende Weg, der noch sich selbst in das ‚Geflecht‘ setzt, das er – dann – *selbst* ist: „[D]as Ereignis ist eignend-haltend-ansichhaltend, das Verhältnis aller Verhältnisse. Darum bleibt *unser* Sagen als Antworten stets im Verhält-

<sup>1173</sup> GA 12, S. 241.

<sup>1174</sup> GA 12, S. 242.

<sup>1175</sup> GA 12, S. 243.

<sup>1176</sup> GA 12, S. 246.

<sup>1177</sup> GA 12, S. 247.

<sup>1178</sup> Vgl. GA 12, S. 239, 242, 248.

<sup>1179</sup> GA 12, S. 245.

<sup>1180</sup> GA 12, S. 249.

<sup>1181</sup> GA 12, S. 250. – Die Nähe zu Derridas ‚différance‘ ist unverkennbar – und nach Peeters hat Heidegger anlässlich eines Abendessens mit Pierre Aubenque mit diesem Begriff sogar Bekanntschaft gemacht, vgl. Peeters, Derrida. Eine Biographie (wie Anm. 71), S. 269-270.

nisartigen.“<sup>1182</sup> – In Heideggers Bedenken der ‚Sprache‘ zeigt sich also selbst noch einmal die ternäre Struktur, die er fortlaufend ins Werk gesetzt hat. Sie zeigt sich als *Geflecht von Woher, Worin und Worüber*, so also, dass sie selbst in sich selbst diejenige Reflexivität wiederholt, die sie – dann – selbst ist.

---

<sup>1182</sup> GA 12, S. 256.



#### 4. Reflexive Figurationen bei Martin Heidegger und Michel Foucault

Die beiden vorangegangenen Analysen haben sowohl Michel Foucault als auch Martin Heidegger als virtuose Denker erwiesen, beide – im Sinne des hier vertretenen Philosophiebegriffs – als beinahe klassische Philosophen, deren Hauptaugenmerk auf der Problematisierung reflexiver Problemlagen ruht. Foucaults Denkweg erscheint dabei etwas weniger komplex, dafür thematisch ‚weitgereister‘ und weltläufiger, trotzdem aber gebunden an ein Problem, das sich vom frühen bis zum ganz späten Denken durchzieht. Heidegger hat seinen Denkweg selbst mehrfach daraufhin interpretiert, dass er die ‚Seinsfrage‘ zu denken versucht – und dies eigentlich sein einziges wirkliches Denkproblem ist. Dafür entfaltet er – noch dazu in atemberaubender Konsequenz und Vielfalt – ein Problembewusstsein, das in der philosophischen Tradition an Hartnäckigkeit seinesgleichen sucht.

Im Folgenden soll es darum gehen, das *Komparative* der hier vorgestellten Lektürehinsicht noch einmal exemplarisch herauszustellen. Deswegen soll in einem ersten Schritt ein Abriss der jeweiligen Explikationsbewegung gegeben werden, um so etwas wie das reflexive ‚Gerüst‘ herauszustellen, das die Arbeiten organisieren. In ihm besteht – so wurde gesagt – der eigentliche ‚Fingerabdruck‘ eines philosophischen Logos und damit der Hauptgesichtspunkt der hier vorgestellten Analyse. Im zweiten Schritt kommen die eher inhaltlichen Themen zum Zuge, allen voran die offensichtlichsten Überschneidungen im Problem der ‚Psychologie‘ bzw. des ‚Psychologismus‘, im Begriff des ‚Menschen‘ und im Rückbezug auf Nietzsche. Die Betonung dieses Rückbezugs bedeutet nicht die Vernachlässigung anderer Rückbezüge, vor allem zu Kant, der in der Heidegger-Analyse ausgelassen wurde und auf den deswegen gleich noch einmal kurz eingegangen wird. Bei beiden ist jedoch der Nietzsche-Bezug mit der, wiederum für beide, *zentralen* Darstellung zum ‚Menschen‘ verbunden, weswegen er hier Vorrang genossen hat. Diese zwei Vergleichshinsichten sind wieder, ein letztes Mal, expositorisch angelegt, gerade weil sich die vorliegende Arbeit auch als eine *Anleitung zum operational aufmerksamen und reflexions- und reflexivitätslogischen Denken* versteht. Ist der Leser bis hierher gefolgt, wird es ihm nicht schwerfallen, diejenigen Hinsichten kritisch oder konstruktiv zu ergänzen, die hier ausgelassen wurden. Denn wieder steht nicht Vollständigkeit oder gar ein Ergebnis im Fokus – sondern die Einsicht, dass man unversehens, gewissermaßen auf dem Weg, eine Praxis erlernt hat, einfach, indem man diesen Weg mit mir mitgegangen ist.

##### 4.1. Vom Gebäude zum Gerüst

In Foucaults Logos entfalten sich die reflexiven Figurationen und die Auseinandersetzung mit reflexiven Problemlagen in einer dreifachen ‚Schaukelbewegung‘ von impliziter zu expliziter Reflexivität: Der Regress der psychologischen Auslegung und der Prozess eines ‚ursprünglichen‘ Weltentwurfs radikalisiert sich zum dogmatischen Aus- bzw. Einschluss des

‚Wahnsinns‘ und einer Wiedergewinnung des an keine Normen gebundenen Entwurfscharakters in der Literatur. Die scheinbar endgültige ontologische Auslegung der logischen Position in der Anthropologie und den Humanwissenschaften erscheint – in die Geschichte einer sich in sich selbst immer weiter entfaltenden Reflexivität gestellt – als bloße Episode, die von der Verabsolutierung der ‚Genese‘ wieder zurückschwingt in die Explikation der ermöglichenden Strukturierung. Und die seinslogische Nivellierung von wissenschaftlichen und später auch politischen Gegenständen, die *eine mögliche* Auslegung als *einzig* Auslegung vorgaukelt und so Deutungshoheit und eben ‚Macht‘ akkumuliert, wird aufgelöst durch die engagierte Erinnerung, ja beinahe: Wiederholung des aufklärerischen Gedankens der ‚Autonomie‘ des Menschen. In ihrer Radikalisierung bei Foucault ist dann aber jedes ‚Wesen‘, jede naturalistische Festlegung verschwunden und sie deutet hinaus auf eine Reflexivität, die sich explizit im Nicht-alles-Sein einrichtet, das zugleich ein Alles-sein-Können ist. Foucaults Problem ist Nivellierung und Dogmatismus – seine Lösung ist stets der poietische Prozess: Im Traum, in der Literatur, in der Freiheit und Autonomie, in der Ethik des Selbstentwurfs.

Jede einzelne dieser Schaukelbewegungen ist noch einmal zweigeteilt, in einen gleichsam systematischen und einen gleichsam historischen oder besser: genealogischen Teil. Foucault etabliert zuerst die problematische Situation und seinen reflexionslogischen Lösungsvorschlag in einem synchronen Beispiel – Psychoanalyse und Daseinsanalyse, logischer und ontologischer Richtungssinn, Macht als Instrument zur Unterdrückung und als Möglichkeit zum Selbstentwurf –, um dann in einer Genealogie, die stets auf die zunächst etablierte Situation hinausläuft, die diachrone Logik zu beschreiben, die zu ihr geführt hat. In dieser Genealogie ist der erste Schritt immer positiv – in *Wahnsinn und Gesellschaft* und *Die Ordnung der Dinge* die Renaissance, in den späteren Werken die Antike –, während der zweite Schritt immer negativ erscheint – die ‚große Einsperrung‘ und die Ordnung der Repräsentation des Zeitalters der Klassik, das Beicht- und Konfessionsregime der christlichen Spätantike – und ein dritter Schritt auf unsere eigene Zeit verweist. In dieser Zeit ergeben sich dann stets wieder die Möglichkeiten, die eine Zeitlang quasi verschüttet waren, und zwar so, dass wir nun die Wahl haben, den einen oder den anderen Weg zu gehen. Darin liegt im Wesentlichen die Pädagogik von Foucaults Werk: Wir lernen beide Aspekte kennen, sowohl Effekte impliziter, als auch Effekte expliziter Reflexivität – und stehen zuletzt selbst vor der Wahl, weil wir nun, von der Position der Analyse Foucaults, in der Lage sind, beide Seiten in ihren Grenzen und Möglichkeiten abzuschätzen. Dass Foucault trotz aller Distanz stets die Seite der expliziten Reflexivität und des poietischen Prozesses bevorzugt, zeigen seine flammenden Plädoyers für eine ‚Praxis der Freiheit‘ und die insbesondere nach 1975 immer ernsthaftere Auseinandersetzung mit den Postulaten der Aufklärung und der humanistischen Tradition.

Erstaunlich ist, dass Foucault im Durchlauf durch diese dreifache ‚Schaukelbewegung‘ am Ende – das leider nur deshalb das Ende seines Werkes ist, weil es das Ende seines Lebens ist – seinem Anfang wieder ganz nahe kommt: Wie in der Binswanger-Einführung geht es um einen genuinen, freien und autonomen ‚Weltentwurf‘, nun aber nicht mehr im Register der psychopathologischen Explikation, sondern in der konstanten Frage danach, wie sein



Selbstverhältnis aussehen könnte, in dem sich das Subjekt „als Subjekt einer moralischen Lebensführung ... konstituieren“ kann. So könnte man durchaus sagen, dass Foucaults reflexives ‚Gerüst‘ genau deswegen regional immer wieder und auch im Gesamten zu seinem Grundproblem zurückkehrt, weil es Foucault exakt um die Frage danach geht, wie ‚Selbstverhältnisse‘ konstituiert werden und wie sie gedacht werden können. Diese ‚Selbstverhältnisse‘ (im Plural) sind Foucaults Postulat, das sich in jedem noch so implizit reflexiven Verhältnis durchhält und den Leser stets und immer wieder zum Widerstand gegen eine nivellierende und/oder dogmatische Vereinnahmung und Festlegung aufruft. Das Ergebnis ist dann, anders als seine Kritiker meinen, gerade kein plumper ‚Relativismus‘ oder ‚Skeptizismus‘ – dafür ist Foucaults Denken zu klug –, sondern genau derjenige Versuch, den auch der erste Band ins Werk gesetzt hat, als er ‚Letztbegründung‘ als immer schon nur bestimmt mögliches Unternehmen gedacht hat: Die Schließung ist nicht das Wichtige – *die Möglichkeit und die Freiheit sind es*.

Heideggers Logos ist auf den ersten Blick wesentlich komplizierter gebaut – in der Tat nimmt die Beschreibung seines ‚Gerüsts‘ hier auch wesentlich mehr Platz ein. Das kann damit zu tun haben, dass Heidegger seinen eigenen Logos genuin als *Philosophie* versteht – während Foucault, allerdings vor dem Hintergrund der französischen Elite-Tradition, sich mit einem solchen Selbstverständnis eher schwertut. Es hat aber ganz sicher damit zu tun, dass Heidegger – und zwar von Anfang an – versucht, mit sich selbst *konsistent* zu denken. Auch wenn Heidegger sich früh von der logischen Normierung der ‚Logistik‘ oder eben formalen Logik und der epistemologischen Normierung der neukantianischen Schuldiskussionen distanziert und explizit *gegen* eine theoretisch-abstrakte ‚Schulphilosophie‘ wieder zu einer direkten und praktischen Philosophie zurück will und auch wenn er sich etwa von der Werkmitte an und zum Ende hin immer stärker von *jeglichem* ‚labeling‘, *inklusive* ‚Phänomenologie‘ und sogar noch ‚Philosophie‘ im Sinne einer wissenschaftlichen Forschung distanziert, um sein Denken von jeder Art Voraussetzung zu befreien, die für ihn damit verbunden sind, bleibt das unbedingte Kriterium seines Denkens reflexive Konsistenz, der Ausschluss von Widerspruch, Regress und Reduktion. Heidegger-Kritiker nehmen vor allem sein Frühwerk als ‚noch lesbar‘ an und werfen dem späten Heidegger Mystizismus und sogar Unsinn vor – reflexionslogisch und reflexivitätslogisch ist es exakt umgekehrt: Sobald Heidegger sich von den universitätsphilosophischen Registern der ‚Logik‘, ‚Ontologie‘, ‚Epistemologie‘ und ‚Phänomenologie‘ – wenigstens ansatzweise – befreit hat, werden die vorher in allerlei philosophischen Problemlagen eingebundenen reflexiven Strukturen viel deutlicher wahrnehmbar. Sie treten dann gerade dort in unverstellter Weise auf, wo Heidegger fast ausschließlich sich auf ‚Sprache‘ besinnt und ‚Wesen‘ als Chiffre aufnimmt für die reflexive Verschiebung, die ihn von Anfang an interessiert hat: Wortschöpfungen wie die ‚Be-wägung‘, die hinsichtlich reflexionslogischer Anzeigemöglichkeit Derridas ‚différance‘ in nichts nachsteht (wenn man Präfix, Bindestrich, Substantivierung der schwäbischen Verbform und den Anklang an ‚póros‘ mitdenkt) und das explizite Bedenken des ‚Unterschieds ... der am Ende und im Grunde alles Unterscheiden und alle Unterschiedenheit *ermöglicht*‘, zeigen das zur Genüge. Überall dort, wo die Rede, das Sprechen vom ‚Sein‘

oder ‚Seyn‘ (her) thematisch ist, das Hören auf das, was dem Verstand ‚gleichgültig‘<sup>1183</sup> ist, stößt Heidegger auf die Struktur der reflexiven Komplikation, die Immanenz seines eigenen Logos, die Strukturmomente von Reflexivität.

Trotz der schier unüberschaubaren Komplexität seines Denkens, die in der vorangegangenen Analyse ja in vielen Hinsichten vereinfacht und mit bestimmten Fluchtlinien gezeichnet wurde, lässt sich auch bei Heidegger so etwas wie ein ‚Gerüst‘ ausmachen. In insgesamt *zwei Fassungen*, die zugleich in vielen Überarbeitungs- und Ausarbeitungsstufen erscheinen, ergibt sich als immer wieder angepeilte Struktur das Verhältnis eines *poietischen Prozesses*, *der den poietischen Prozess expliziert, in dem er selbst steht*. – Dieses ‚Gerüst‘ wird hier zum besseren Verständnis in drei Durchgängen skizziert: *Hinsichtlich* der beiden reflexiven Figurationen ‚A-létheia‘ und ‚ontologischer Differenz‘ als Ausgangspunkte der Explikation, *hinsichtlich* ihres reflexiven Verhältnisses, also ihres Selbstverhältnisses, schließlich *hinsichtlich* der dadurch jeweils ins Werk gesetzten Strukturierung, die derjenigen *eines poietischen Prozesses* entspricht, *der einen poietischen Prozess expliziert*.

Erster Durchgang: Die Grundlage für das Verständnis dieser zweifachen komplexen Struktur einer *reflexiven Doppelstruktur in ...* wurde bereits in der Analyse angedeutet: Die erste Fassung setzt operativ die reflexive Figuration der ‚A-létheia‘ an den Ausgangspunkt der Explikation von ‚ontologischer Differenz‘ und inhaltlicher Auslegung von ‚A-létheia. Die zweite Fassung setzt operativ die reflexive Figuration der ‚ontologischen Differenz‘ an den Ausgangspunkt der Explikation von ‚A-létheia‘ und ‚ontologischer Differenz‘. – Die reflexiven Figurationen stehen also in derjenigen Figuration, die sie selbst sind und ergeben dann aber auch entsprechende *Problemlagen*: Der Ausgangspunkt der ‚A-létheia‘, der reflexiven Entfaltung, ist immer noch verbunden mit dem ‚Da‘, d. h. dem ‚ursprünglichen Vollzug‘ des ‚Erlebens‘, wodurch dieser Vollzugscharakter in der Explikation als ‚Zeitlichkeit‘ oder als ‚Geschehen‘ erscheint. Auch wenn in der ‚Zeitlichkeit‘ die reflexive Komplikation – in der Oszillation von ‚Augenblick‘ und ‚Gegenwärtigen‘ – aufscheint, bleibt die ‚A-létheia‘, und nicht wie beabsichtigt die ihr noch als zugrundeliegend gedachte Struktur (‚Zeit‘, ‚Temporalität‘), die letzte Grenze, was *Sein und Zeit* in die Sackgasse der eigenen Setzung führt. Wie Heidegger selber später bemerken wird, ist diese *erste Fassung* damit immer noch zu sehr in der Begrifflichkeit der ‚Metaphysik‘ gedacht, zu gebunden an die ontologische Auslegung der logischen Position als ‚Ursprüngliches‘. Der Ausgangspunkt der ‚ontologischen Differenz‘, des reflexiven ‚Entzugs‘ also, der sich in der Entfaltung *zeigt*, ermöglicht seine eigene Explikation als Struktur, muss aber davor bewahrt werden, sich in diese Explikation hinein zu entziehen. Solange ‚ontologische Differenz‘ thematisch ist, droht sie sich – mehr noch als das ontologische Missverständnis eines ‚ursprünglichen Vollzugs‘ – festzuschreiben und damit die ‚Seinsvergessenheit‘ zuallererst zu vollenden. Deswegen erscheint als Ausgangspunkt dann nicht mehr die ‚ontologische Differenz‘, sondern das, was hier auch ‚ermöglichende Differenzierung‘ genannt wurde. Weil Heidegger Differenz aber trotz dieses zeitweiligen Verständnisses von ‚Differenz‘ nicht als Differenz mit nur einem Relat, sondern vor allem als Differenz zwischen ... *und* ... denkt, bekommt der Ausgangspunkt, der das ‚Von-wo-her‘ noch seines eigenen Logos ist, einen anderen Titel: ‚Seyn‘. – Somit stehen

---

<sup>1183</sup> Vgl. GA 29/30, S. 517.

die beiden reflexiven Figurationen als Explikationen desjenigen Verhältnisses-*zum-...*, das (dann, nachträglich) Verhältnis-*zum-Seyn* ist, als ‚ursprünglicher Vollzug‘ und ‚entbergende‘ Entfaltung und als ‚konstitutiver Entzug‘ und ‚verbergende‘ Einfaltung, in einer Struktur, die sich immer wieder in seine Auslegungen *hinein* entzieht. Heideggers ‚Seynsgeschichte‘ setzt dann in gewisser Weise die logische Position in einem *logischen* Verständnis ein – offenbar aber so, dass er es in einem Exzess des Sagens immer noch einzuholen versucht, ohne die Differenz zu sagen, d. h. in die Gefahr des metaphysischen (Selbst-) Missverständnisses zu geraten. Insofern gewinnt die zweite Fassung in gewisser Weise einen *regressiven* Charakter der fortlaufenden Auslegung, wo die erste Fassung in gewisser Weise mit ihrem *reduktiven* Charakter zu kurz gegriffen hat. „In gewisser Weise...“ deswegen, weil Heidegger zwar in einigen Hinsichten zu einer reduktiven Festlegung bzw. einem regressiven Einholversuch tendiert, aber gleichzeitig diese reflexionslogischen Schwierigkeiten fortlaufend protokolliert und durch andere Ansätze begrifflichen Verstehens zu einem nicht-einseitigen Verständnis hin aufzulösen versucht. Heidegger denkt stets mehrdimensional, dasselbe Problem aus verschiedenen Perspektiven. Das Verständnis dafür wird dadurch erschwert, dass viele Denkbewegungen, deren Begrifflichkeit mit Bezug auf entsprechende Neuentwicklungen eigentlich überkommen ist, von Heidegger als angemessene Einführung in sein Denken verstanden wird, so dass sich der frühere und der spätere Entwurf fortlaufend überlagern und – im Gesamtzusammenhang betrachtet – der eine nur ganz allmählich in den anderen übergeht.

Zweiter Durchgang: Die beiden Fassungen von Heideggers reflexivem Gerüst können daher am ehesten idealtypisch voneinander unterschieden werden. Sie können als Verwirklichung jeweils derjenigen Struktur verstanden werden, als die sich *die beiden reflexiven Figurationen* ‚A-létheia‘ und ‚ontologische‘ Differenz hinsichtlich ihrer selbst als sich selbst auslegen: Die ‚A-létheia‘ drängt zur Explikation des ‚Daseins‘ für sich selbst, in der Entfaltung der ‚Zeitlichkeit‘. Die ‚ontologische Differenz‘ drängt zur Explikation der ‚ontologischen Differenz‘ in der Differenzierung, so aber, dass die ‚ontologische Differenz‘ letztlich selbst nur *eine mögliche Auslegung* dieser Differenzierung ist, in der sie selbst steht. – Diese Reflexivität der beiden reflexiven Figurationen für sich, in dieser reflexiven Einseitigkeit, ergibt sich, so wurde gesagt, jeweils als mögliche Aporie: Die Explikation des ‚Daseins‘ für sich selbst führt in die quasi-dogmatische Aporie einer ‚Zeitlichkeit‘, die vom Logos her, qua *Setzung* der eigenen logischen Position als ‚Dasein‘, den Weg zur Explikation dieser logischen Position als operativer Voraussetzung, als ‚transzendente Ermöglichung‘ der Explikation von ‚Zeit überhaupt‘, verunmöglicht. Sie gerinnt – das ist diese Aporie – im Gerüst von Heideggers Logos zum Problem eines *Präsenzrests*. Die Explikation der ‚ontologischen Differenz‘ in der Differenzierung führt zum quasi-skeptizistischen Schema der ‚Seynsgeschichte‘, die sich in der Suche nach einem ‚anderen Anfang‘ exzessiv verausgabt. Sie verausgabt sich, ohne dabei dem ‚Seyn‘, das sie im Logos zu halten versucht, allein dadurch, dass sie von ihm kündigt, näher zu kommen. Das umfangreiche Vokabular der ‚Seynsgeschichte‘, der außerordentliche begriffliche Aufwand – das ist diese Aporie – verweist im Gerüst von Heideggers Logos auf das Problem eines *Transzendenzrests*. – Zugleich aber – und das ist das eigentlich Bemerkenswerte – entwickelt Heidegger *neben* diesen aporetischen Tendenzen auch den Gedan-

ken einer *wesentlichen Gegenspannung* von ‚A-létheia‘ und ‚ontologischer Differenz‘. In dieser Gegenspannung sind beide nur noch jeweils *ein* Aspekt derjenigen Reflexivität, die sie selbst ins Werk setzen, die aber weder die eine, noch die andere exklusiv expliziert. Diese Gegenspannung ist, wie Kapitelabschnitt 3.4 gezeigt hat, ebenfalls von Anfang an mit angelegt. Jede der beiden reflexiven Figurationen bringt *mit* sich ihre jeweilige Rückseite, von deren Explikation her sich dann die jeweiligen Überwindungen der Aporien ergeben können: Vom ‚Dasein‘ hin zur Explikation derjenigen Struktur, die in der ‚Zeit‘ hätte spielen sollen, ausgehend vom Doppelsinn des ‚Gegenwärtigen‘ als ‚eigentlicher Augenblick‘ und ‚uneigentliche Gegenwart‘; von der ‚Seinsvergessenheit‘ und dem ‚Seyn‘ hin zur Entbergung dieser Struktur im Kunstwerk und in der Poesie.

Dritter Durchgang: Damit ist als Grundgerüst eigentlich *nicht* die doppelte mögliche Aporie von Reduktion und Regress angezeigt, die Heidegger auch zeitweise bedenkt und die als problematischer reflexiver Zusammenhang sein Denken in Atem hält. Was sich noch in dieser Aporie, dann aber in ganz verschiedenen Formulierungen als Grundstruktur durchhält, das ist der poietische Prozess *als* poietischer Prozess, d. h. *in der Struktur des poietischen Prozesses*. Der poietische Prozess drängt immer wieder an die Oberfläche von Heideggers Denken. Er liegt in der dreifachen ‚Ekstase‘ der Zeitlichkeit, gleichsam ontologisch ausgelegt, als dreifache Entfaltung von Gewesenheit, Gegenwärtigkeit und Zukunft. Er liegt ebenfalls in der (negativ) ontologischen Auslegung der Reflexivität der ‚ontologischen Differenz‘, so also, dass operativ ‚ermöglichende Differenzierung‘ und ‚ontologische Differenz‘ selbst noch einmal in demjenigen Verhältnis stehen, das die ‚ontologische Differenz‘ *als* ‚ermöglichende Differenzierung‘ zum Ausdruck bringt. – Noch etwas dichter formuliert: Heideggers Logos etabliert reflexivitätslogisch eine *doppelte ternäre* und *sich in sich* (im dritten Glied des Verhältnisses) *wiederholende Struktur*, in der Verschiebung von einer reflexiven Figuration des sich in sich wiederholenden poietischen Prozesses zur anderen:

I. [Zeit] : ‚Sinn des Seins des (nichtdaseinsmäßigen) Seienden : ‚Sinn des Seins des Daseins (*als* die und *in* der sich diese ternäre Struktur im ‚Dasein‘ *als Entfaltung der ‚Ekstasen der Zeitlichkeit‘ wiederholt*)‘ – Paradigma für die ‚Zeit‘: Der ‚ursprüngliche Vollzug‘ der ‚A-létheia‘.

Diese erste *sich in sich* wiederholende ternäre Struktur ‚[Zeit] : ‚dreifache Ekstase‘‘ wird von Heidegger explizit formuliert:

„Einheit der drei Zeitdimensionen [beruht] in dem Zuspiel jeder für jede. Dieses Zuspiel erweist sich als das eigentliche, im Eigenen der Zeit spielende Reichen [!], also gleichsam als die vierte Dimension [...]. Die eigentliche Zeit ist vierdimensional. Was wir jedoch in der Abzählung die vierte nennen, ist der Sache nach die erste, d. h. das alles bestimmende Reichen. Es erbringt in der Ankunft, im Gewesen, in der Gegenwart das ihnen jeweils eigene Anwesen, hält sie lichtend auseinander und hält sie so zueinander [...].“<sup>1184</sup>

---

<sup>1184</sup> GA 14, S. 19-20.

Das „lichtend[e] Einander-sich-reichen von Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart“ ist aber „das Eigene des Zeit-Raumes der eigentlichen Zeit.“<sup>1185</sup> – Eben diese Struktur wiederholt sich nun – *als dieser ‚Zeit-Raum‘* – in der zweiten Struktur: „Das Seyn west als das Ereignis. [...] Das Grundgefüge dieses Geschehens ist der ihm entspringende Zeit-Raum. [...] Der Zeit-Raum ist als [!] Fügung der Wahrheit ursprünglich die Augenblicks-Stätte des Ereignisses.“<sup>1186</sup> Gemäß der ersten Struktur ausgedrückt:

II. [Seyn] : ‚Ontologische Differenz‘ als ‚ermöglichende Differenzierung‘ : ‚A-létheia (als die und in der sich diese ternäre Struktur, nun im ‚Dasein‘, als „Augenblicksstätte für die Gründung der Wahrheit des Seyns“ als solche, als ‚Ereignis‘ wiederholt)“ – Paradigma für das ‚Seyn‘: Der konstitutive Entzug der ‚ermöglichenden Differenzierung‘ als ‚ontologische Differenz‘ (was bis zum Ende sich als Problem durchhält: die Differenz nicht mehr zu denken).

Erst vor dem Hintergrund der parallelen Explikation der Struktur der ‚Temporalität‘ aus *Sein und Zeit*, und zwar *durch* die reflexiven Figurationen *hindurch* ist es möglich, den Schritt zu machen, der *Sein und Zeit* verwehrt geblieben ist. Nötig war das Zusammennehmen der inhaltlichen und der operativen Ebene, in dieser Differenz, um die Möglichkeit dieser Differenz zu explizieren. Das Problem von *Sein und Zeit* wird offenbar genau dadurch gelöst, dass die beiden Verhältnisse noch einmal in ein Verhältnis zueinander gebracht werden, die ‚Seyn‘ *als* ‚Zeit‘ erscheinen lassen kann, das Verhältnis von ‚A-létheia‘ und ‚ontologischer Differenz‘ *als* ‚Temporalität‘. – Noch einmal die gesamte Struktur, nun ihrer jeweiligen begrifflichen Fixierung entkleidet und umgekehrt, von innen her expliziert: Die logische Position entfaltet sich (1) als das ‚Dass‘ desjenigen Bezugs (logische Auslegung: ‚Vollzug‘, ‚Dasein‘, ‚A-létheia‘), *in* dem sich die logische Position (2) *als* ‚Von-wo-her‘ des Seienden insgesamt zeigt (‚Entzug‘, ‚Sein des Seienden‘, ‚ontologische Differenz‘, ‚ermöglichende Differenzierung‘), aber als die Voraussetzung von (1) – und damit (3) als logische Position *dieses reflexiv in sich komplizierten Verhältnisses* – von reflexiver Komplikation (1) *in* reflexiver Komplikation (2) selbst, also: Reflexive Komplikation, die sich selbst *als sich selbst fassende und ermöglichende* fasst und ermöglicht.

Heidegger bedenkt aber die ternäre Struktur des poetischen Prozess nicht nur, expliziert ihn nicht nur als Grundstruktur fortlaufend, sowohl im ersten, als auch im zweiten Durchgang, er setzt ihn auf *allen Ebenen* seines Denkens ins Werk: (1) Gegenstand, (2) Methode, (3) Verhältnis/Problem (*dieses* Verhältnisses) – (1) Gehaltssinn, (2) Bezugssinn, (3) Vollzugssinn (*dieses* Verhältnisses) – (1) Befragtes, (2) Gefragtes, (3) Erfragtes (der Sinn *dieses* Verhältnisses). Das gesamte Denken Heideggers ist von dem reflexiven ‚Gerüst‘ seines Denkens

<sup>1185</sup> GA 14, S. 19.

<sup>1186</sup> GA 65, S. 30. – Vgl. S. 330: „[D]ie Wesung der ursprünglichen Wahrheit ist nur zu erfahren, wenn dieses sich selbst gründende und Zeit-Raum bestimmende [!] gelichtete Inmitten ersprungen ist in dem, *wovon* und *wofür* es Lichtung ist, nämlich für das Sichverbergen. [...] Das Sichverbergen ist ein Wesenscharakter des *Seyns*, und zwar gerade, insofern das Seyn die Wahrheit braucht und das Da-sein deshalb er-eignet und so in sich [!] ursprünglich Ereignis ist [!].“

gleichsam *durchzogen*, ist selbst also ein gigantisches *Fraktal* von tatsächlich *einem einzigen Gedanken*, derjenigen Struktur, die in und durch die ‚Seinsfrage‘ ins Werk gesetzt wird und die alle anderen Explikationen – nach ihrer Möglichkeit, nach ihren operativen Bedingungen, nach ihren Auslegungsmöglichkeiten – zugleich dadurch ermöglicht, dass sie gestellt wird.<sup>1187</sup> Sein Denken ist eine vielfach in sich reflexiv gebrochene, immer wieder dasselbe Problem aufgreifende, sich selbst fortlaufend immer wieder neu auslegende und darin sich neu erfindende *Explikation von Reflexivität* – der vielleicht größte reflexive ‚Steinbruch‘ der *Philosophiegeschichte*, gerade weil hier mit äußerster Konsequenz über Reflexivität nachgedacht wird. Es wendet sich, weil es im ersten Durchgang in eine Aporie gerät, auf seine eigene Bedingung der Möglichkeit zurück: sich selbst, als philosophische Frage, als philosophisches Problem, als philosophische Explikation.

#### 4.2. Das Thematische und die Thematisierung

Neben der ganz unterschiedlichen Weise, wie Foucault und Heidegger im Gesamtzusammenhang ihres hier dargestellten Denkens das ‚Gerüst‘ ihrer Entfaltung von Reflexivität ins Werk setzen, weisen beide Logoi durchaus klare Parallelen und Gemeinsamkeiten auf, die sich auch in thematischen Gemeinsamkeiten niederschlagen. Eine genetische Analyse der Entfaltung reflexiver Figurationen muss sich also eines Vergleichs über Themen nicht gänzlich enthalten – sie geht nur nicht von Themen aus, sondern verbindet sie über die reflexiven Strukturen, die sie in dem jeweiligen Logos zum Ausdruck bringen.

Die erste deutliche Gemeinsamkeit zwischen Foucault und Heidegger liegt in ihrem gemeinsamen aporetischen Ausgangspunkt: der Psychologie bzw. dem Psychologismus. Wie der *Entwurf einer Komparistik* gezeigt hat, reihen sie sich damit in eine lange Tradition der Infragestellung einer Verdinglichung der logischen Position ein, die von Platons Zurückweisung des Ansatzes der Somatiker bis Kants Explikation des ‚transzendentalen Scheins‘ und darüber hinaus reicht. Gleichzeitig aber nehmen sie sich dieser gemeinsamen Problematik auf verschiedene Weise an. – Heidegger bewegt sich im Kontext der Diskussion neukantianischer und psychologistischer Positionen, also auf einer Ebene, die die Psychologisierung logischer Sachverhalte vor allem als *theoretisches Konkurrenzunternehmen* anspricht. Carl Stumpf, Theodor Lipps, Oswald Külpe und vor allem der über die Grenzen Deutschlands hinaus rezipierte Wilhelm Wundt sind die Vertreter, mit denen die transzendentalphiloso-

<sup>1187</sup> Vgl. Löwith, Karl: Heidegger. Denker in dürftiger Zeit, Frankfurt a. M. 1953, S. 9: Mit „Heideggers Schwerverständlichkeit [...] ist [...] gemeint, [...] die besondere Schwierigkeit, einem Denken zu folgen, das eine ‚logische‘ Entwicklung im Sinne eines folgerichtigen Fortschreitens prinzipiell verpönt, um stattdessen in immer neuen Variationen dasselbe Thema zu umgehen. Dem entspricht in Heideggers späten Schriften die zunächst verwirrende Vielfalt immer wechselnder Formulierungen für ein und dasselbe.“ – Was Heidegger über Nietzsches Grundgedanken sagt, könnte entsprechend auch auf ihn bezogen werden, vgl. GA 6.1, S. 13: „Die drei Grundstellungen unterscheiden sich auch nicht nach ihrem Umfang; jede meint das Ganze der Philosophie, und in jeder sind jeweils die beiden anderen mitinbegriffen, doch in je verschiedener Weise der inneren Gestaltung und in verschiedener Lagerung der gestaltgebenden Mitte.“

phischen und phänomenologischen Schulen dieser Zeit über die Grundlegung des wissenschaftlichen Denkens in einer durchaus heftigen Diskussion stehen. Den Hintergrund bilden, wie Heidegger selbst anmerkt, die „durch Schopenhauer, Herbart, Fries begründete psychologische Interpretation Kants“<sup>1188</sup> sowie der Rückgriff der eher empiristischen Theorieschulen auf John Stuart Mill und David Hume.<sup>1189</sup> Für Heidegger steht also am Anfang eher die wissenschaftliche Psychologie im Blick, während er Freuds Psychoanalyse kaum eines Gedankens für wert befindet.<sup>1190</sup> Noch in einem Gespräch mit Medard Boss, im Rahmen der *Zollikoner Seminare* Anfang der 60er Jahre merkt Heidegger an: „Die Psychoanalyse sieht vom Dasein nur seine Modifikation des Verfallens an und in den Drang. Sie setzt [!] diese Verfassung als das eigentlich Menschliche und verdinglicht ihn zur ‚Triebhaftigkeit‘.“<sup>1191</sup> Ebenso wie in seiner frühen Psychologismuskritik steht also der *Aspekt der Reduktion*, der Verdinglichung im Vordergrund, bezüglich der Psychoanalyse noch verschärft dadurch, dass sie mit der Verdinglichung des Menschen zum ‚Trieb‘ auch noch der ‚Seinsvergessenheit‘ Vorschub leistet.<sup>1192</sup> – Foucaults Denken wiederum bewegt sich im Kontext einer bereits akademisch etablierten psychologischen Wissenschaftspraxis; er kennt die Abläufe in experimentalpsychologischen Einrichtungen aus eigener Anschauung und entsprechend greifen seine oben besprochenen Aufsätze aus einer wissenschaftstheoretischen Perspektive in bestehende Schulstreitigkeiten der französischen Psychologie ein.<sup>1193</sup> Die Reduktion ist auch bei ihm Thema, allerdings auf der Seite der wissenschaftlichen Psychologie, während er die Psychoanalyse – anders als Heidegger – vor allem hinsichtlich des *Aspekts des Regresses* betrachtet. Wo Heideggers Hinwendung zur Phänomenologie und die Entwicklung der formalen Anzeige gegen die Verdinglichung von (in der Begrifflichkeit der vorliegenden Arbeit) logischen Verhältnissen gerichtet ist, ist für Foucault der Regress der das Unbewusste explizierenden, einzuholen versuchenden Psychoanalyse das reflexive Problem, das in gewisser Weise für die gesamte Entfaltung von *Wahnsinn und Gesellschaft* verantwortlich ist. Gemeinsam ist beiden allerdings der frühe Ausgangspunkt vom ‚Menschen‘ und die Frage nach seinem ‚Wesen‘, den beide allerdings (s. u.) später kritisch wenden werden. Foucaults Betonung des ‚ursprünglichen Weltentwurfs‘ im Traum und der Plan einer ‚Fundamentalanthropologie‘ kann – mit Blick auf den expliziten Verweis zu *Sein und Zeit* – mit einiger Sicherheit als Versuch gelten, Binswanger durch ein quasi-heideggerianisches Unternehmen zu ‚begründen‘. Allerdings steht schon dort weniger Hei-

---

<sup>1188</sup> GA 1, S. 19.

<sup>1189</sup> Vgl. zum Psychologismus-Streit Rath, Matthias: Der Psychologismusstreit in der deutschen Philosophie, Freiburg/München 1994; Jacquette, Dale (Hg.): Philosophy, Psychology and Psychologism. Critical and Historical Readings on the Psychological Turn in Philosophy, New York u. a. 2003; Kaiser-el-Safti, Margret/Loh, Werner: Die Psychologismus-Kontroverse. Philosophie und Psychologie im Dialog, Göttingen 2011. Loh und Kaiser-el-Safti kehren leider einfach wieder das Verhältnis um, indem sie in ihren Darstellungen ganz selbstverständlich von psychologischen Verhaltungen von Philosophen ausgehen (z. B. zu Kant S. 28, 30) und damit ihre eigene Darstellung einseitig werden lassen.

<sup>1190</sup> Vgl. dazu und im Folgenden Vetter, Grundriss Heidegger (wie Anm. 527), S. 221-226.

<sup>1191</sup> Heidegger, Martin: Zollikoner Seminare, hg. v. Medard Boss, Frankfurt a. M. 2006, S. 219.

<sup>1192</sup> Vgl. GA 54, S. 226, 235.

<sup>1193</sup> Vgl. Eribon, Michel Foucault, S. 76-88.

degger, als vielmehr die von ihm ins Werk gesetzte reflexive Bewegung im Vordergrund, was sich nicht nur qua ‚Weltentwurf‘, sondern auch und vor allem in der Thematisierung des ‚Todes‘ zum Ausdruck bringt, an dem sich, gemäß Heidegger, die ‚Möglichkeit der Unmöglichkeit‘ zeigt – und in dem Foucault das entdeckt, was „die Freiheit als Schicksal zugleich vollendet und verneint.“ Das ist sehr nah an Heidegger, keine Frage, und doch wird sich Foucault in seinen nachfolgenden Schriften nicht so sehr die Frage stellen, wie dieser (vermeintliche) Widerspruch eigentlich zu denken ist, sondern eher die Frage, inwiefern er – nun in Gestalt des ‚Wahnsinns‘ – von der Vernunft systematisch ausgeschlossen wurde. Vor diesem Hintergrund könnte man dann von Heidegger aus sagen, dass Foucault sich mit einer Explikation von (seinslogisch nivellierender) ‚Uneigentlichkeit‘ auseinandersetzt, während Heidegger dieselbe nur als Ausgangspunkt für seine und als Kontrast zu seiner Explikation der (denklogisch differenzierenden) Eigentlichkeit nimmt.

Eine weitere deutliche Parallele, die sich ebenfalls explizit thematisch niederschlägt, zeigt sich zwischen Heideggers Explikation der ‚Seinsvergessenheit‘ in seiner Nietzsche-Lektüre und Foucaults Explikation der ontologischen Grundstruktur der ‚Anthropologie‘ in seiner Kant-Lektüre sowie der Darstellung von *Die Ordnung der Dinge*. Beide bedenken hier den Begriff des ‚Menschen‘ als *Verabsolutierung* einer Auslegung der auch andere Auslegungen ermöglichenden Reflexivität und entsprechend eine (vermeintlich) endgültige Schließung qua Nivellierung des reflexionslogischen Verhältnisses. Das hat dazu geführt, dass *beide* als ‚Antihumanisten‘ eingestuft wurden. Mit Blick auf den Gesamtzusammenhang ihrer jeweiligen Logoi kann aber das genaue Gegenteil festgestellt werden: Foucault und Heidegger versuchen gerade, den dogmatischen Exzess der – auf der einen Seite – Verabsolutierung einer Auslegung von Reflexivität und – auf der anderen Seite – Implikation von Reflexivität in die postulative Struktur des poetischen Prozesses zu überführen. Beide Logoi sind darin ganz direkt *praktische* Philosophie: Sie bedenken die Festlegung des modernen Denkens auf bestimmte Auslegungen als problematische Praxis, die statt Mehr-Sein-Können ein Nur-Sein-Können einfordert, um sich selbst (vermeintlich) nicht zu überfordern.

Heideggers Explikation der ‚Seinsvergessenheit‘ geht von der Festlegung *einer* möglichen Auslegung von Reflexivität als *einzig* mögliche Auslegung aus und sieht damit den ‚Anfang‘ der ‚Metaphysik‘ bei Aristoteles in Nietzsches *Der Wille zur Macht* wiederholt und vollendet. Dabei steht er gewissermaßen noch jenseits dieser Geschichte, oder besser: *in der Entscheidung* zwischen einer bloßen Wiederholung dieser Vollendung durch seine eigene Philosophie und dem Versuch eines ‚anderen Anfangs‘. Für Heidegger ist die gesamte philosophische Tradition hinsichtlich des (in der Begrifflichkeit der vorliegenden Arbeit) ontologischen Missverständnisses von Reflexivität vorbelastet; ihre Vollendung ist gleichsam in ihr bereits angelegt, so dass Heideggers ‚Seynsgeschichte‘, ganz ähnlich wie Nietzsches Quasi-Geschichte der Moral, den Keim ihrer Aufhebung bereits in sich trägt. So betrachtet bewegt sich bei Heidegger das Denken der gesamten philosophischen Tradition in dem fortlaufenden Versuch, diejenige Struktur in Begriffe zu fassen, die Heidegger in seiner ‚Seinsfrage‘ und in seinen reflexiven Figurationen anspricht. Dieser Versuch ist aber keineswegs graduell fortschreitend, denn schon mit Aristoteles ergeben sich die wesentlichen Grundlagen für ein wissenschaftliches Verständnis, das logisch-reflexive Verhältnisse als Sachverhalte aus-



legt. Im Großen und Ganzen bleibt die grobe Abfolge von *Sein und Zeit* erhalten: 1. Ontologisierung in der Antike, 2. Epistemologisierung der ontologischen Missverständnisse in der Neuzeit, 3. Explikation der Struktur der ‚Zeitlichkeit‘, aber immer noch verstellt durch eine zu einseitige Betrachtung. Der Fokus verschiebt sich von Anfang bis Ende der 30er Jahre von Kant auf Nietzsche (s. u.), derart, dass nun letzterer, indem er angeblich ‚Sein‘ als ‚Zeit‘ auslegt, die Vollendung der Metaphysik einleitet. Nietzsche formuliert also für Heidegger den letzten großen Reduktionismus, der perfiderweise genau so gebaut ist, dass er jeden Ansatz zur Herstellung einer reflexiven Differenz bzw. einer Thematisierung des Verhältnisses von Operativem und Inhaltlichem zu einer ontologischen Sache gerinnen lässt. Bei Foucault ist der Endpunkt ebenfalls die *Verabsolutierung einer Auslegung von Reflexivität* bzw. der ‚anthropologische Schein‘, der sich durch die Gleichsetzung der beiden Richtungssinne von Reflexivität ergibt, die Foucault bei Kant herausarbeitet. Allerdings ist seine Entfaltung aus ihrer Eigenlogik heraus verstanden, vom (für sich selbst) Impliziten zur (für sich selbst) expliziten Reflexivität als *genetischer* Sinn von ‚Arbeit‘, ‚Leben‘ und ‚Sprache‘, als deren Tertium der ‚Mensch‘ erscheint. Nicht der ‚Mensch‘ ist in *Die Ordnung der Dinge* also der Endpunkt, denn er findet sich in *jedem* der drei Zeitalter an der reflexiven Schlüsselposition: Er erscheint als „Herd“ der Ähnlichkeiten, in ihrem unaufhörlichen *Umschlag*; als eine Art ‚endliche Transzendenz‘ oder *Überschuss*, das Abbild und zugleich die zeichengebende Bedingung für die ‚unendliche Transzendenz‘ Gottes, seine ‚Imagination‘ als zugleich ermöglichendes/verunmöglichendes Vermögen am ‚Rand‘ der Ordnung der Zeichen; schließlich selbst als Struktur der Endlichkeit, als Ursprung aller Ursprungsfiguren, in der genetischen Auslegung von Reflexivität. Der Endpunkt ist: explizite Reflexivität, aber – noch bei Kant – in einer Unentschlossenheit der beiden Richtungssinne, ontologisch und logisch, die dann zugunsten des ontologischen Richtungssinnes entschieden wird, während der logische Richtungssinn ins Implizite verschwindet und dort für allerlei Paradoxa und Regresse, überhaupt für das Regressive, das im Exzessiven der fortlaufenden Rahmensetzung steckt: ‚Arbeit‘, ‚Leben‘, ‚Sprache‘, ‚Psyche‘, ‚Geschichte‘ usw. Auch hier könnte man von einer Abfolge sprechen, die von einer impliziten Reflexivität in der (nicht in der Begrifflichkeit der vorliegenden Arbeit) ontologischen Auslegung von der ‚Unendlichkeit‘ eines Schöpfergottes zu einer ontologisch-epistemologischen Doppelauslegung von ‚Erkenntnisvermögen‘ und abstrakter ‚Unendlichkeit‘ in der gemeinsamen Struktur der ‚Transzendenz‘ hin zu einer *Entscheidung* zwischen den beiden Richtungssinnen von Reflexivität (in der Begrifflichkeit der vorliegenden Arbeit) und einer (vorläufigen) Fehlentscheidung führt, die die andere Seite (zunächst) vollständig verdunkelt. Anders als Heidegger hat Foucault aber die innere reflexionslogische Gesetzmäßigkeit gesehen, denn die Bewegung von der Renaissance zur Gegenwart ist eine deutliche Entfaltung, also eine Bewegung vom ganz Impliziten ins ganz Explizite hinein. Trotz aller Ähnlichkeit zu Heideggers ‚Seynsgeschichte‘ ist so Foucaults ‚Geschichte‘ weniger an dem Nachweis dessen orientiert, was andere noch nicht gesehen haben, und mehr an der genetischen Eigengesetzlichkeit derjenigen Strukturen, mit denen die Philosophie ihre Welt- und Selbstexplikation ins Werk setzt. Auch wenn es hier explizit *nicht* um einen Vergleich von Philosophen über andere Philosophen gehen kann, sind in diesem Zusammenhang dennoch die Gemeinsamkeiten und Un-

terschiede in den jeweiligen Aufnahmen von *reflexiven Figurationen* bei Kant und bei Nietzsche interessant, die sich um die Themen ‚Seinsvergessenheit‘ bzw. ‚anthropologischer Schein‘ herum versammeln. – Heideggers Urteil über Nietzsche ist deutlich: Er ist – qua *Reduktion* von Reflexivität auf ‚Zeit‘, ‚Werden‘, ‚Leben‘, schließlich: den ‚Menschen‘ – der Vollender der abendländischen ‚Metaphysik‘. Allerdings wurde auch angedeutet, dass Heidegger eine bestimmte Auslegung von Nietzsche kritisiert, die seinem eigenen, früheren Denkweg bis kurz nach *Sein und Zeit* erstaunlich ähnlich ist. So kann vor dem Hintergrund der gegebenen Analyse auch gesagt werden, dass das eigentlich kritische Thema Heideggers weniger Nietzsche als eben die Verabsolutierung von Reflexivität im ‚Leben‘, in der (in der Begrifflichkeit der vorliegenden Arbeit) ontologischen (und bald technologischen) Auslegung von ‚Mehr-sein-Können‘ als ‚Mehr-sein-Wollen‘ und ‚Mehr-können-Wollen‘ ist. Interessanterweise nimmt sich dann aber Heideggers Kritik an dieser Verabsolutierung umgekehrt als Votum für eine denklogisch differenzierende Betrachtung aus, wofür auch seine Auflösung der ‚ontologischen Differenz‘ in die Momente der ‚ermöglichenden Differenzierung‘ und des ‚Zugleich‘ von ‚An-wesen‘ und ‚An-wesen-lassen‘, gegen Ende seines Denkweges, spricht. – Auch Foucault bemerkt – eben in der *genetischen* Explikation der Ordnungslogik von Ökonomie, Biologie und Philologie – die Verabsolutierung des ontologischen Richtungssinns von Reflexivität und auch er wendet sich kritisch gegen die Einsetzung des so verstandenen Begriffs des ‚Menschen‘ als eine Art ‚Durchlauferhitzer‘ für alle möglichen Rahmen. Aber für ihn steht Nietzsche gerade nicht für den Exponenten des ‚anthropologischen Scheins‘ par excellence, sondern er nimmt in Nietzsches reflexiver Figuration gerade die – weiter oben auch hier bei Heideggers Nietzsche-Lektüre eingeklagte – *denklogisch differenzierende Dekonstruktion dieses Scheins* wahr. Nietzsches Gedanke vom ‚Tod Gottes‘, also die Chiffre für die Auflösung der dogmatischen Ordnung, lässt – überträgt man sie auf den verabsolutierten ‚Menschen‘ als *Verunmöglichung jedes reflexiv aufmerksamen Denkens* – eben den ‚Tod des Menschen‘ denken, die *Aufhebung der Verabsolutierung des ontologisch festgelegten ‚Menschen‘*, hin auf eine (wieder) *eröffnende und ermöglichende Struktur*. Noch einmal Foucault:

„Wenn die Entdeckung der Wiederkehr das Ende der Philosophie ist, ist das Ende des Menschen dagegen die Wiederkehr des Anfangs der Philosophie. In unserer heutigen Zeit kann man nur noch in der Leere des verschwundenen Menschen denken. Diese Leere stellt kein Manko dar, sie schreibt keine auszufüllende Lücke vor. Sie ist nichts mehr und nichts weniger, als die Entfaltung eines Raums, in dem es schließlich möglich ist, zu denken.“<sup>1194</sup>

Damit befindet sich Foucault aber wieder in seltsamer Einigkeit mit dem Heidegger des *Briefs über den Humanismus*. Auch er befürwortet – versteht man den Bezug zum ‚Sein/Seyn‘ als Eröffnung der reflexiven Differenzierung – einen „Humanismus, der die Menschheit des Menschen aus der Nähe zum Sein denkt“<sup>1195</sup> und lehnt einen Humanismus ab, der auf naturalistischen und positivistischen Festlegungen und Ausgangspunkten aufruht. – Nietzsches reflexive Figuration des ‚Todes Gottes‘ ist also für beide eine entschei-

<sup>1194</sup> Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 412.

<sup>1195</sup> GA 9, S. 342-343.

dende Wende in der Philosophiegeschichte, die es möglich macht, entweder zumindest in die Entscheidung zu einem ‚anderen Anfang‘ hineinzukommen (Heidegger), oder diese Entscheidung schon bei Nietzsche angelegt zu sehen (Foucault).

Foucaults Kant-Bezug, so könnte man sagen, spielt dann eine ganz ähnliche Rolle für ihn wie Heideggers Nietzsche-Lektüre für diesen: Bei Kant entdeckt Foucault das Spiel der beiden Richtungssinne, im *Kommentar* zunächst noch von Kant selbst auseinandergehalten, in *Die Ordnung der Dinge* dann aber gerade als problematische Vorbereitung des ‚anthropologischen Scheins‘. Kants Philosophie ist es, die „die Möglichkeit einer anderen Metaphysik [eröffnet], die zum Gegenstand hat, außerhalb der Repräsentation alles das zu erforschen, was ihre Quelle und ihr Ursprung ist.“<sup>1196</sup> So wie für Heidegger die reflexive Struktur des ‚Willens zur Macht‘ und seine (vermeintliche) Verzeitlichung als ständiges – sich selbst ständig erweiterndes – ‚Werden‘ in der ‚ewigen Wiederkehr‘, so ist für den Foucault von *Die Ordnung der Dinge* Kants Transzendentalphilosophie schließlich für die Verabsolutierung des ontologischen Richtungssinnes von Reflexivität zumindest verantwortlich. – Auch Heidegger sieht bei Kant die Doppelung der beiden Richtungssinne, wobei es aber in *Kant und das Problem der Metaphysik* so aussieht, als würde er zu diesem Zeitpunkt – anders als Foucault – für den ontologischen Richtungssinn votieren. Das ist deswegen durchaus denkbar, weil der seltsame Status des Kant-Buches – wie oben (Anm. 863) bereits angedeutet – die kritische Inblicknahme der ‚ontologischen Differenz‘ und das Interesse an der Explikation der ‚Transzendenz‘<sup>1197</sup> mit dem gescheiterten Versuch verbindet, das Programm von *Sein und Zeit* noch einmal mit Kant zu wiederholen. Nimmt man Heideggers Nietzsche-Lektüre tatsächlich als eine Art Selbstkritik der eigenen, immer noch zu ‚metaphysischen‘ Ausgangspunkte, dann kann Heideggers Interesse an Kant als die genau andere Seite von Foucaults Kant-Rezeption verstanden werden. Das kann hier in aller Kürze nachgereicht werden: Heidegger interessiert sich in Kants *Kritik der reinen Vernunft* für die ‚Einbildungskraft‘, vor allem in der ersten, der A-Auflage, die er dort – im Ausgang von Kants eigenen Bestimmungen – als ‚Ursprung‘ der beiden Erkenntnisvermögen ‚Sinnlichkeit‘ und ‚Verstand‘ aufzuweisen versucht: Ihre „bildende Kraft“ ist zumal [!] ein hinnehmendes (rezeptives) und ein schaffendes (spontanes) ‚Bilden‘. In diesem ‚zumal‘ liegt das eigentliche Wesen ihrer Struktur.“<sup>1198</sup> Die ‚Einbildungskraft‘ ist also eine Auslegung von Reflexivität im genetischen Sinn der Ermöglichung – und als solche faltet sie Heidegger bei Kant als Hintergrund von dessen transzendentaler Logik aus: „Sie ist ursprünglich einigend, d. h. sie als eigenes Vermögen bildet die Einheit der beiden anderen, die selbst zu ihr einen wesenhaften strukturalen [!] Bezug haben.“<sup>1199</sup> Auch die praktische Vernunft weist „in die transzendentele Einbildungskraft als ihren Ursprung“<sup>1200</sup> zurück, so dass nun der von Kant ins Werk gesetzte poetische Prozess der praktischen Vernunft in der ‚fundamentalontologischen‘ Begrifflich-

<sup>1196</sup> Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 299. – Vgl. dazu auch Hicks, Steven V.: Nietzsche, Heidegger and Foucault. Nihilism and Beyond, in: Milchman, Alan/Rosenberg, Alan (Hgg.): Foucault and Heidegger. Critical Encounters, Minneapolis 2003, S. 74-109: 103-106.

<sup>1197</sup> Vgl. GA 3, S. 188.

<sup>1198</sup> GA 3, S. 129.

<sup>1199</sup> GA 3, S. 137. Vgl. S. 138-160.

<sup>1200</sup> GA 3, S. 156.

keit Heideggers erscheint, die seine Fundierung in der ‚transzendentalen Einbildungskraft‘ nachweisen will: „Das unterwerfende Sich-entwerfen auf die ganze Grundmöglichkeit des eigentlichen Existierens, die das Gesetz gibt, ist das Wesen des handelnden Selbstseins, d. i. der praktischen Vernunft.“ Das ist der poetische Prozess der praktischen Vernunft – und er ist fundiert in der ‚Zumal‘-Struktur der ‚Einbildungskraft‘: „Die sich unterwerfende unmittelbare Hingabe an ... ist die reine Rezeptivität, das freie Sich-vorgeben des Gesetzes aber ist die reine Spontaneität; beide sind in sich ursprünglich einig.“<sup>1201</sup> Wie bei Foucault also, der den poetischen Prozess allerdings in der *Anthropologie*, im Spiel denkt – wo der Mensch spielt „das Opfer dieses Spiels zu sein; während es ihm gebührt, Herr des Spiels zu sein“<sup>1202</sup> – erscheint dieser poetische Prozess der notwendige Hintergrund zu sein für die logische Explikation der transzendentalen Logik Kants. Anders aber als Foucault, spricht Heidegger diese Grundstruktur der ‚Einbildungskraft‘ tatsächlich als ‚Endlichkeit‘ an, d. h. hier aber: als „spezifische Endlichkeit der menschlichen Natur“<sup>1203</sup>! Damit hat Heidegger dann wieder den Standpunkt von *Sein und Zeit* erreicht: „[D]ie transzendente Einbildungskraft ist die ursprüngliche Zeit“<sup>1204</sup>, weil – mit Blick auf den Schematismus (vgl. den *Entwurf einer Komparatistik*, Kapitelabschnitt 6.3.2) – „[d]ie Zeit als reine Anschauung [...] in einem das bildende Anschauen seines Angeschauten [ist]. Dies erst gibt den vollen Begriff der Zeit.“<sup>1205</sup> Ist die ‚Einbildungskraft‘ also die ‚ursprüngliche Zeit‘, diese aber „reine Selbstaffektion“<sup>1206</sup>, dann gehört sie – und darin liegt die ontologische Wende – „zum Wesen des endlichen Subjektes [...], als ein Selbst angegangen werden zu können“ und „bildet [...] die Wesensstruktur der Subjektivität.“<sup>1207</sup> Vor dieser Konsequenz, so Heidegger, „mußte [er, Kant] zurückweichen“, denn in der Auslegung von Heidegger findet Kant „im Radikalismus seines Fragens [...] diesen Abgrund“<sup>1208</sup> einer ontologischen Voraussetzung für alle Vernunft, die „seiner Grundlegung [...] den Boden weggräbt, auf den er anfangs die Kritik stellte.“<sup>1209</sup> Das heißt: Heidegger bezieht die drei Fragen Kants auf die vierte, so aber, dass er den Bezug heraus-

<sup>1201</sup> GA 3, S. 159.

<sup>1202</sup> Foucault, Einführung in Kants *Anthropologie*, S. 47.

<sup>1203</sup> GA 3, S. 171.

<sup>1204</sup> GA 3, S. 187.

<sup>1205</sup> GA 3, S. 175. – Das entfaltet Heidegger sukzessive als Struktur der dreifachen ‚Ekstasik‘ der ‚Zeitlichkeit‘, vgl. GA 3, S. 189: „Die Zeit ist nur so reine Anschauung, daß sie von sich aus [!] den Anblick des Nacheinander vorbildet und diesen als solchen *auf sich* [!] als das bildende Hinnehmen *zu*-hält. [...] Die Zeit ist ihrem Wesen nach reine Affektion ihrer selbst [...], sie ist gerade das, was überhaupt so etwas wie das ‚Von-sich-aus-hin-zu-auf...‘ bildet, dergestalt, daß das so sich bildende Worauf-zu zurückblickt und herein in das vorgenannte Hin-zu...“ Deutlicher kann man die Ableitung der Struktur des poetischen Prozesses aus der Auslegung der logischen Position heraus nicht machen.

<sup>1206</sup> GA 3, S. 189. Vgl. S. 191: „Die Zeit und das ‚ich denke‘ stehen sich nicht mehr unvereinbar und ungleichartig gegenüber, sie sind dasselbe.“

<sup>1207</sup> GA 3, S. 189. Mit Blick auf Kants *Anthropologie* stellt Heidegger dann fest, dass „die Zeit als reine Selbstaffektion [...] das Gemüt erst zum Gemüt macht.“ Vgl. GA 3, S. 191. – Vgl. dazu die Explikation zu Foucault in Kapitelabschnitt 2.4, wo dieser als reflexive Chiffre den ‚Geist‘ ausmacht.

<sup>1208</sup> GA 3, S. 168.

<sup>1209</sup> GA 3, S. 214. Vgl. ebd.: „Das Hineinfragen in die Subjektivität des Subjektes [...] führt ins Dunkel. Kant beruft sich nicht nur deshalb nicht auf seine *Anthropologie*, weil diese empirisch und nicht rein ist, sondern weil im Vollzug der Grundlegung durch diese selbst [!] die Art des Fragens nach dem Menschen fraglich wird.“

stellt, vor dem Kant (in seiner Auslegung) zurückgeschreckt ist. Durch die Entdeckung der grundlegenden Funktion der ‚Einbildungskraft‘ wird „fraglich, was für eine Frage nach dem Menschen diese Frage ist, ob es überhaupt noch eine anthropologische Frage sein kann.“<sup>1210</sup> Auch wenn Heidegger hier explizit den ontologischen Richtungssinn dem logischen entgegensetzt und als ‚ursprünglicheren‘ aufzuweisen versucht, liegt darin also noch nicht der ‚anthropologische Schein‘ selbst, denn: „*Ursprünglicher als der Mensch ist die Endlichkeit des Daseins in ihm.*“<sup>1211</sup> Vielmehr hat Heidegger sich im Spiel der beiden Richtungssinne für den ontologischen Richtungssinn als den ursprünglicheren entschieden. Er verlegt die Auseinandersetzung der beiden Richtungssinne in die *Kritik der reinen Vernunft* hinein – und in Kants ‚Abkehr‘ von der ‚Einbildungskraft‘ in der B-Auflage –, so aber, dass die Struktur der ‚Einbildungskraft‘ noch die transzendente Logik möglich macht. Wo Heidegger also fragt, welcher Richtungssinn eigentlich der ‚ursprünglichere‘ sei, stellt Foucault sie nebeneinander, um ihren Zusammenfall dann eben als ‚anthropologischen Schein‘ zu bedenken.<sup>1212</sup> Damit stünde aber Heidegger – aus Foucaults Perspektive – selbst in dem Verdacht, diesem Schein Vorschub zu leisten. In *Die Ordnung der Dinge* ist Foucaults Bezug auf Heidegger allerdings umfassender, sofern er sowohl die erste, als auch die zweite Denkbewegung Heideggers in der Dublette verortet, die die Zentrierung auf den ‚Menschen‘ ergibt. So wie Nietzsche für Heidegger ein Exponent derjenigen Reduktion ist, die – mit der ‚Seinsfrage‘ – Heideggers reflexives Hauptproblem ist, ist Heidegger hier für Foucault ein Exponent des Regresses, der Foucaults reflexives Hauptproblem ist: „[D]ie Endlichkeit“ wird „in einem unbeendbaren Bezug zu sich selbst gedacht [...]“. <sup>1213</sup> Der Ursprung erscheint stets nur im „Zurückweichen des Ursprungs“<sup>1214</sup> – und in eben dieser Denkbewegung verortet Foucault Heidegger: Seine Erfahrung „zeichnet sich [...] ab, wo die Wiederkehr sich nur in dem extremen Zurückweichen des Ursprungs gibt, dort, wo die Götter sich abgewandt haben und die Wüste wächst, wo die [techné] die Beherrschung des Willens errichtet hat.“<sup>1215</sup> Das ist auf Heideggers Nietzsche- und Hölderlin-Lektüre bezogen, also auf die Explikation der ‚Seinsvergessenheit‘ der zweiten Denkbewegung. In „dieser unendlichen Aufgabe, den Ursprung [...] zu denken, entdeckt das Denken, daß der Mensch nicht mit dem zeitgenössisch ist, was ihn existieren läßt.“<sup>1216</sup> Er ist „in einer Kraft gefangen [...], die ihn verstreut, ihn fern von seinem eigenen Ursprung hält, aber ihm seinen Ursprung [zugleich, D.P.Z.] in einem unmittelbaren Bevorstehen verheißt [...]“. Diese Kraft ist die seines Seins selbst.“ Damit ist

<sup>1210</sup> GA 3, S. 217.

<sup>1211</sup> GA 3, S. 229.

<sup>1212</sup> Vgl. zu zwei anderen Lektüren dazu Crocker, Stephen: The Fission of Time. On the Distinction between Intratemporality and the Event of Time in Kant, Heidegger and Foucault, in: *International Studies in Philosophy* 29,2 (1997), S. 1-22, vgl. insb. S. 3 Anm. 6; Hengehold, Laura: ‚In that sleep of death what dreams...‘. Foucault, Existential Phenomenology, and the Kantian Imagination, in: *Continental Philosophy Review* 35,2 (2002), S. 137-159. Hengehold nimmt den Zusammenhang zwischen ‚Welt‘ und ‚Traum‘ in den Blick und stellt zur Debatte, ob sich Foucault, Heidegger und Kant nicht letztlich in einer Explikation der ‚Einbildungskraft‘ treffen könnten.

<sup>1213</sup> Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 384.

<sup>1214</sup> Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 402.

<sup>1215</sup> Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 402-403.

<sup>1216</sup> Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 403.

die *erste* Denkbewegung Heideggers erreicht, denn „[d]ie Zeit, aber jene Zeit, die er selbst ist, hält ihn ebenso von dem Morgen fern, aus dem er hervorgegangen ist, wie von dem, der ihm angekündigt ist.“<sup>1217</sup> Und damit erscheint die „Endlichkeit [...] auf einer fundamentaleren Ebene: sie ist die unüberwindliche Beziehung des Seins des Menschen zur Zeit.“<sup>1218</sup> Foucault kann in dieser Lektüre Heidegger nur zwischen den Extremen der Reduktion qua ‚Zeitlichkeit‘ und des Regresses qua ‚Seyn‘ lesen. Für ihn bereitet Kant den ‚anthropologischen Schein‘ vor, denkt Heidegger *in* den Aporien dieses Scheins und gewährt Nietzsche einen Ausblick darauf, wie ein Entkommen aus diesem Schein möglich wäre. Für Heidegger ist umgekehrt Kant ein Exponent seiner eigenen Explikation von ‚Zeitlichkeit‘, die er dann, in der Nietzsche-Lektüre, sukzessive verlässt und (in Gestalt Nietzsches) scharf kritisiert. Sein späteres Denken bewegt sich hin zu einer denklogisch-differenzierenden Auslegung der gemeinsamen Struktur von ‚ontologischer Differenz‘ und ‚A-létheia‘. Zugleich erscheint die dann fortlaufende Auslegung dieser Struktur, in der ‚Seynsgeschichte‘, durchaus exzessiv und regressiv, wie ein fortlaufendes Suchen nach einer angemessenen Rede vom ‚Ursprung‘. – So kommen am Ende Foucault und Heidegger, obwohl Kant und Nietzsche die jeweils umgekehrte Rolle für sie spielen, bei dem Versuch an, explizite Reflexivität im logischen Richtungssinn zu denken.<sup>1219</sup> Sie folgen darin der Reflexivität, die ihr Denken von Anfang an strukturiert und das sie auf ihrem Weg in mannigfaltigen Gestalten ausgelegt haben – und sie finden schließlich, in allen diesen Gestalten, diese Reflexivität wieder als das, was noch ihr eigenes Denken, Handeln, Sein und Werden möglich gemacht hat.

---

<sup>1217</sup> Ebd.

<sup>1218</sup> Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 404.

<sup>1219</sup> Zu einem anderen Ergebnis kommt Han, Béatrice: *Michel Foucault's Critical Project. Between the Transcendental and the Historical*, übers. v. Edward Pile, Stanford (CA) 2002, S. 194, die dem ontologischen Richtungssinn bei Heidegger den logischen Richtungssinn bei Foucault gegenüberstellt: „At the end of the day, Foucault's idea is not thought is a preontological understanding immanent to all human practices, but rather that it depends on the reflective activity through which the subject constitutes itself [...]“ Vgl. auch Dies.: *Foucault and Heidegger on Kant and Finitude*, in: Milchman/Rosenberg, *Foucault and Heidegger* (wie Anm. 1196), S. 127-162: 130.

## Schluss: Der Garten der Reflexivität

Ist Heidegger der „wesentliche Philosoph“ für Foucault? Ist Foucault ein ‚Heideggerianer‘? Wer diese Fragen stellt und als Antwort darauf nun ein endgültiges Ergebnis erwartet, der hat die Hinsicht der hier vorgestellten reflexivitätslogischen, operational aufmerksamen Lektüre verkannt. Was sich hinsichtlich dieser Fragen vor dem Hintergrund der gegebenen Analyse sagen lässt, ist dies: Foucault etabliert von Anfang an ein reflexives Postulat, das er in der Auseinandersetzung mit reflexiven Strukturen in Heideggers Logos gewinnt, vor allem wahrscheinlich mit *Sein und Zeit*. Aber auch wenn der Problemhorizont bei beiden ‚Psychologie‘ bzw. ‚Psychologismus‘ ist, wird Foucault an diesem Horizont problematisch die *regressive* Struktur, die sich vor allem in Freuds Psychoanalyse zeigt. In dieser Hinsicht weicht er sogleich, nachdem er sich auf Heidegger bezogen hat, wieder von ihm ab. Deswegen ist es vielleicht sinnvoller, zu sagen, Foucault „erweitert einen bestimmten Raum [von Heideggers Logos, D.P.Z.], nur einen, und vertieft ihn, aber so, dass dieser Raum zum neuen Fundament wird, und dann ist der ganze [...] [Logos, D.P.Z.] vollständig räumlich gedreht und von diesem einen Raum aus umgebaut.“<sup>1</sup> Dass ein Logos, der auf (seine) Reflexivität aufmerksam wird, ähnliche Strukturierungen etabliert, muss nicht immer in der magischen Kategorie des ‚Einflusses‘ liegen – wie nun in mannigfaltigen Beispielen deutlich wurde, treibt die Reflexivität selbst immer wieder neue und doch einander gleichende Pflanzen hervor. Was sich darin aber zeigt, das ist, das Foucault *und* Heidegger sich nahtlos in die philosophische Tradition *als Philosophen* einreihen. Viele der reflexiven Probleme, die sie entdecken, teilen sie nicht nur miteinander, sondern mit vielen anderen Philosophen. So nehmen beide etwa das philosophische Grundproblem der seinslogischen Nivellierung wahr: Foucault zunächst in der Auseinandersetzung mit Husserls unveröffentlichten Manuskripten, Heidegger zunächst in der Auseinandersetzung mit der verdinglichenden Sprache des theoretischen Sprechens in der Philosophie, beide aber später als genuines Problem ihrer Auseinandersetzung. Wie mein *Entwurf einer Komparatistik reflexiver Figurationen* zeigt, teilen sie dieses Problem mit Platon und mit Kant, vielleicht sogar schon mit Heraklit. Auch die Auslegung der Kunst – der bildenden Kunst, der Dichtung und der Literatur – als eigentliches Residuum der Reflexivität des freien Sich-entwerfen-Könnens und als der Ort, an dem die ‚ontologische Differenz‘ in das ‚Zugleich‘ von Operativem und Inhaltlichem aufgehoben ist, ist keine Besonderheit der Logoi von Heidegger und Foucault, sondern zieht sich ebenfalls durch die philosophische Tradition der Thematisierung von ‚Schönheit‘ und ‚Ästhetik‘. Zugleich aber sind beide herausragende Exponenten dieser Explikation: Heideggers *Ursprung des Kunstwerks* und Foucaults Aufsätze zur Literatur geben beredtes Zeugnis ab, wie bedeut-

---

<sup>1</sup> Schällibaum, Macht und Möglichkeit, S. 87. – Vgl. Foucault, Hermeneutik des Subjekts, S. 240: „Wie steht es mit dem Subjekt und der Wahrheit? Wie verhält sich das Subjekt zur Wahrheit? Was ist das Subjekt der Wahrheit, was Subjekt zur Wahrheit? [...] Was mich betrifft, [...] so habe ich eher auf Heideggers Seite und von Heidegger aus über all dies zu reflektieren versucht.“

sam die Kunst für Logoi wird, deren Hauptaugenmerk die Struktur des *poietischen Prozesses* ist. In seiner zentralen Stellung finden sich dann Foucault und Heidegger in der Gesellschaft von Aristoteles, Pico, Spinoza, Fichte und Nietzsche wieder, beide mit reflexiven Figurationen und Explikationen von Reflexivität, die auch auf das Postulat des ‚Nicht-Alles‘ hinausdeuten, das sich bei Wittgenstein und Adorno findet. – Noch einmal die Frage: Was bedeutet für Foucault, dass Heidegger der „wesentliche Philosoph“ für ihn ist? Die Forschung zu Foucault und Heidegger hat nicht genau hingesehen: Foucault antwortet auf eine ihm gestellte Frage. Die Frage lautet: „*Es gibt zumindest einen Philosophen, für den das Verhältnis zwischen der Freiheit und der Wahrheit der Ausgangspunkt des abendländischen Denkens war: Das ist Heidegger, der von da aus die Möglichkeit eines ahistorischen Diskurses begründet. Früher hatten Sie Hegel und Marx im Visier, haben Sie es hier nun nicht auf Heidegger abgesehen?*“<sup>2</sup> Das „Verhältnis zwischen der Freiheit und der Wahrheit“ als „Ausgangspunkt des abendländischen Denkens“, von dem aus die „Möglichkeit eines ahistorischen Diskurses begründet“ wird – das ist Heidegger. Und hat Foucault es *in dieser Hinsicht* auf Heidegger abgesehen? Foucaults Antwort auf diese Frage – vor der Passage mit dem „wesentliche[n] Philosoph[en]“ – lautet: „Certainement“ – „Gewiß.“<sup>3</sup> Die ‚Wahrheit‘ der ‚Freiheit‘ – und die ‚Freiheit‘ der ‚Wahrheit‘; die ‚Freiheit‘ *als* ‚Wahrheit‘ und die ‚Wahrheit‘ *als* ‚Freiheit‘; die reflexive ‚Wahrheit‘ eines denklogisch differenzierenden Arguments und die dogmatische Setzung eines Dogmas *als* ‚Wahrheit‘ – und die reflexive ‚Freiheit‘ im poietischen Prozess, im Postulat, und die relativistische und skeptizistische Setzung einer keiner Rechtfertigung mehr bedürftigen Beliebigkeit *als* ‚Freiheit‘ – in diesem reflexiven Geflecht liegt das *Gemeinsame* von Foucault und Heidegger und in ihm liegt vielleicht auch die größte Aufgabe unserer Zeit.

Das *beiden* gemeinsame Bedenken der dogmatischen Verdeckung von Reflexivität durch die Zentrierung und Verabsolutierung der Ordnung des ‚Menschen‘ – im Zusammenhang mit dem Niedergang reflexionslogischer Philosophie nach 1830 und der sich danach einstellenden fortlaufenden Konstatierung der ‚Krise‘ – und die Verabsolutierung einer scheinbar keiner Rechtfertigung mehr bedürftigen Beliebigkeit der technologischen und verhaltensökonomischen Machbarkeit – im ‚Gestell‘, in den ‚Regierungstechniken‘, in der Ubiquität des zweckrationalen Zynismus – kann auch durchaus als zeitdiagnostische Einschätzung gelesen werden.<sup>4</sup> Denn die Verfestigung reflexiver Strukturen in sachhaltigen Rahmen, das *Verunmöglichen* des Denkens durch das Gedachte und die zwanghafte Verdinglichung jeder logischen Beziehung, diese Diagnose ist nicht allein diejenige Heideggers und Foucaults. Sie gehört zum modernen Denken seit Kant und Hegel untrennbar dazu und äußert sich in der ästhetischen Kategorie der ‚transzendentalen Obdachlosigkeit‘ (Lukács) und der kritisch-theoretischen Kategorie der ‚Dialektik der Aufklärung‘ (Horkheimer/Adorno) Anfang und Mitte des 20. Jahrhunderts ebenso, wie in der gegenwärtigen Problematisierung einer in sich

<sup>2</sup> Foucault, Michel: Die Rückkehr der Moral, in: Schriften Bd. 1, S. 859-873: 867.

<sup>3</sup> Ebd.

<sup>4</sup> Vgl. dazu auch Milchman, Alan/Rosenberg, Alan: Self-Fashioning as a Response to the Crisis of ‚Ethics‘. A Foucault/Heidegger Auseinandersetzung, in: Pettigrew, David/Raffoul, François (Hgg.): French interpretations of Heidegger. An Exceptional Reception, Albany (NY) 2008, S. 103-130: 111-113.



selbst menschenfeindlichen Globalisierung und Ökonomisierung, in denen die kühnsten Entwürfe Heideggers zum ‚Wesen der Technik‘ und Foucaults zur ‚Biomacht‘ und zur ‚Gouvernementalität‘ noch übertroffen werden. So wie uns das, bereits tief in diesen Problematiken stehende, Denken der Klassischen Deutschen Philosophie – Fichte, Hölderlin, Novalis, Hegel, Schelling – *gänzlich* fremd geworden zu sein scheint, so erscheint uns Heidegger nur noch als ‚Mythologe‘ und Nietzsche und Foucault als ‚Relativisten‘, denen insgesamt nicht zu trauen ist. Der Sinn ihres Logos verdunkelt sich für uns bereits. Dabei geben sie, wie die hier gegebene Analyse gezeigt hat, schlagkräftige Argumente, sowohl gegen die gegenwärtig wieder modische Psychologisierung der Philosophie, als auch gegen die Verabsolutierung von Hinsichten und für eine kritische Durchleuchtung unserer Gegenwart. Es ist leicht, in ihren kritischen Bewegungen die bloße Ablehnung dessen zu entdecken, was man selbst für rational und selbstverständlich hält. Es ist schwerer, sich mit ihrem Denken so auseinanderzusetzen, dass man ihm gerecht wird. Und am schwersten ist es, sich nicht in ihrem Denken als Weltanschauung einzurichten, sondern ihre Denkbewegungen als Dialog miteinander und mit sich, als dem Leser der gegebenen Logoi, zu verstehen. In dieser Auseinandersetzung liegt – immer noch, immer wieder – die Chance und das Potenzial, das durch alle epigonalen und polemischen Rezeptionen hindurch sich ungebrochen erhalten hat. Man muss nur den Mut haben, selbst zum Buch zu greifen – und zu lesen.



## Anhänge

1. In seinem Kommentar zu *Wahnsinn und Gesellschaft* weist Derrida zunächst darauf hin, dass Foucaults Unternehmung allein von dem Anspruch, eine ‚Geschichte‘ zu schreiben, unwiderruflich innerhalb derjenigen Vernunft zu verorten ist, die Foucault inhaltlich in Frage zu stellen versucht. Derrida merkt hier allerdings auch die Möglichkeit an, dass Foucaults „Sprache an der Quelle einer tieferen Vernunft als der [...] schöpfen“ muss, „die im klassischen Zeitalter auftaucht [...]“. (61) Auch lassen sich, so Derrida weiter, die von Foucault aufgewiesenen Strukturlogiken keineswegs auf die Klassik beschränken, sondern bis in die griechische Logik zurückverfolgen. – Mit Bezug auf Descartes merkt Derrida die propädeutische Funktion des von Foucault aus dem Text anhand von Oppositionsstrukturen isolierten Abschnitts im Gesamtzusammenhang an (vgl. S. 81) und stellt die These auf, dass in der sich sukzessive radikalisierenden Zweifelsbetrachtung „der Schlafende oder Träumende verrückter ist als der Irre“ (82). Seine differenzierte Auseinandersetzung mit Foucaults Auslegung schließt – in nahezu platonischer Manier – eventuelle Gegenargumente Foucaults ein (vgl. S. 83-84) und radikalisiert die Kritik hinsichtlich des – an der fraglichen Stelle – von Foucault außer Acht gelassenen Bereichs, in dem der methodische Zweifel – wie Kapitelabschnitt 6.3.2 des vorangegangenen Bandes gezeigt hat – in den existenziellen Zweifel des hinterrücks immer mächtiger werdenden ‚genius malignus‘ umschlägt: „Nun wird [...] der Rückgriff auf die Hypothese des bösen Dämons die Möglichkeit eines *totalen Wahnsinns* gegenwärtig werden lassen [...], eines totalen Wahnsinnigwerdens, das ich nicht meistern kann, weil es mir hypothetisch auferlegt ist [...]“. (85) Damit kehrt Derrida – mit Blick auf die reflexive Umkehrung in den *Meditationes* – auch Foucaults These um, „weil in seinem Augenblick [des Wahnsinns, D.P.Z.], in seiner eigenen Instanz der Akt des Cogito *sogar* gilt, *wenn ich wahnsinnig bin* [...]“. (89) Die Pointe von Derridas Darstellung liegt dann darin, dass er in der ersten Hälfte seiner Kritik Foucaults eigene logische Position herausstellt (vgl. S. 63), um sie in der zweiten Hälfte mit Descartes‘ Bewegung zu verbinden: „Er [der Nullpunkt des ‚cogito‘] ist der Punkt unangreifbarer Gewißheit, worin die Möglichkeit der Foucaultschen Erzählung ruht, und ebenso die Erzählung [...] *aller* determinierten Formen des Austausches zwischen Vernunft und Wahnsinn.“ (90) Vgl. dazu aber auch Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, S. 349. – In seiner Antwort *Mein Körper, dieses Papier, dieses Feuer*, die sich vor allem auf Derridas direkte Kritik der herangezogenen Stelle stützt, ignoriert Foucault die reflexiven Implikationen, die Derrida herausstellt, komplett. Hinsichtlich der Funktion des ‚genius malignus‘ besteht er darauf, „dass die Episode des *genius malignus* eine willentliche, kontrollierte, von einem meditierenden Subjekt, das sich niemals überraschen lässt, durchgehend beherrschte und ausgeführte Übung ist.“ (328) Derridas Einwand, dass eine philosophische Untersuchung schon von ihrer Gattung her, „wenn sie einen erkennbaren Sinn haben sollen, [...] de facto und gleichzeitig de jure dem Wahnsinn entgehen müssen“ (Derrida, *Cogito und die Geschichte des Wahnsinns*, S. 86), hält Foucault entgegen, dass „sich das meditierende Subjekt überhaupt nicht wie ein durch den universalen Irrtum verwirrter Wahnsinniger [benimmt]“ (329), was allerdings offensichtlich kein Kriterium dafür sein kann, Descartes‘ Text so zu historisieren, wie Foucault es tut – Descartes würde dann dem Vorwurf nur entgehen, wenn er auch performativ in totaler Verwirrung endete. Foucaults Annahme, dass „derjenige, der diese Fiktion [vom ‚genius malignus‘] gestaltet [...] der Gefahr [entgeht], dass er ihr ‚Glauben schenkt‘“ (328), steht der Text der *Zweiten Meditation* entgegen, in dem explizit die Rede ist von einem „illum [...], mihi [...] cogitationes immitit“, z. B. dass „nihil esse certi“ und die Frage „[q]uare vero hoc putem [...]?“ (AT VII, 24) im Raum steht, sowie die recht eindrückliche Beschreibung der Aporie am Ende der ersten und zu Beginn der zweiten Meditation, die damit nachträglich die von Foucault isolierte Stelle in das Licht einer tiefen Ironie stellt. – Foucault desavouiert seine Gegenkritik schließlich selbst durch den unmäßigen Vorwurf, Derridas Lektüre sei „Effekt eines Systems [...] dessen entschiedenster Repräsentant heute in seinem letzten Glanz Derrida ist [...]“. (330) Sein daran anschließender Vorwurf, Derrida hätte die Ebene der „diskursive[n] Praktiken“, die „Ereigniss[e]“ und die „Implikation des Subjekts in die Diskurse“ (ebd.) ignoriert, setzt seine eigene historische Ebene der Be-

schreibung a priori absolut und begeht damit gegenüber Derridas Vorschlag einer „zunächst [!] [...] interne[n] und autonome[n] Analyse“ (Ders., *Cogito und die Geschichte des Wahnsinns*, S. 73) eine *petitio principii*. Damit gibt er Derrida allerdings performativ in dessen Vorwurf recht, „daß diese Reduzierung auf die [hier: historische] Innerweltlichkeit gerade der Ursprung und der Sinn dessen ist, was man als Gewalt bezeichnet [...]“ (Ders., *Cogito und die Geschichte des Wahnsinns*, S. 92). – Foucaults Haltung seinem eigenen Unternehmen gegenüber ist hier bemerkenswert irreflexiv; seine Descartes-Lektüre ist selektiv und nur an den Stellen präzise, auf die es ihm ankommt – dort zählen kleinste Begriffsverschiebungen –, ansonsten allerdings sehr großzügig; seine Antwort auf Derrida nimmt nicht die vielen interessanten Fragen auf, sondern weist in verabsolutierenden Gesten dessen angebliche „kleine Pädagogik“ (330) der Textlektüre zurück, die klassischerweise das ‚zunächst‘ Derridas unter der Hand in ein ‚ausschließlich‘ verwandelt. Damit scheint ein Dialog verunmöglicht; vgl. aber die operationale Aufnahme einiger Perspektiven Derridas in *Der Wahnsinn, Abwesenheit eines Werkes*, hier besprochen in Anm. 185 weiter unten. – Vgl. zum historischen Hintergrund übereinstimmend Eribon, Michel Foucault, S. 191-192; Peeters, Derrida. Eine Biographie, S. 265-267, 345-350.

2. Ein direkter Vergleich von Derridas Auslegung der reflexiven Struktur des ‚ego cogito‘ und Foucaults Einführung von ‚Sprache‘ und ‚Wahnsinn‘ (freilich immer noch mit historisch-literarischem Index) macht die Aufnahme deutlich: Vgl. Derrida, *Cogito und die Geschichte des Wahnsinns* (wie Anm. 106): „Indessen [...] muß jeder Philosoph und jedes sprechende Subjekt (und der Philosoph ist lediglich das *sprechende Subjekt* par excellence) den Wahnsinn innerhalb des Denkens evozieren [...]“ (88) – „Es handelt sich also [bei Descartes] darum, sich zu einem Punkt zurückzuziehen, [...] wo der determinierte Sinn und der determinierte Nicht-Sinn sich in ihrem gemeinsamen Ursprung verbinden.“ (90) – „Es ist die Bewegung der Temporalisierung selbst in dem, was sie mit der Bewegung des Logos vereint.“ (98) – „Auf seiner höchsten Höhe wird die Hyperbel, die absolute Öffnung, die unökonomische Ausgabe stets in einer *Ökonomie* aufgenommen und überrascht. Die Beziehung zwischen der Vernunft, dem Wahnsinn und dem Tod ist eine Ökonomie, eine Struktur der *différance* [...]“ (99) – Und mit Blick auf Platons reflexive Anzeige ‚epékina tês ousías‘ aus der *Politeia*: „Dieses Das-wunderbare-Übertreffen-sagen-wollen ist kein Wollen unter anderen: es ist kein Wollen, das gelegentlich [...] durch das Sagen ergänzt wird [...]“; „Die Philosophie zu definieren als Das-wunderbare-Übertreffen-sagen-wollen [...]“ (99-100) – Und: „Jedenfalls ist das Cogito Werk, sobald es sich in seinem Sagen vergewissert. Es ist aber Wahnsinn vor dem Werk.“ (95) Vgl. Foucault, *Der Wahnsinn, Abwesenheit eines Werkes*: „Freud hat nicht die verlorene Identität eines Sinns entdeckt; er hat die hereinbrechende Figur eines Signifikanten eingekreist, der *absolut nicht* so ist wie die anderen.“ (546, womöglich hier aber Bezug auf Lacan) – „Und [...] deshalb tauchte der Wahnsinn nicht als die List einer verborgenen Bedeutung auf, sondern als ein ungeheurer *Sinnrückhalt*. Freilich muss man dieses Wort ‚Rückhalt‘ (‘réserve’) richtig verstehen: Weit mehr als um einen Vorrat handelt es sich um eine Figur [!], die den Sinn zurück- und in der Schwebe hält und eine Leere einrichtet, in der allein die noch nicht [!] vollzogene Möglichkeit so zur Vorlage kommt, dass irgendein Sinn sich darin niederlässt, oder irgendein anderer, oder gar noch ein dritter, und dies vielleicht in unendlicher Folge. Der Wahnsinn öffnet einen lückenhaften Rückhalt, der diese Höhlung bezeichne und zu sehen gibt, in der Sprache und Sprechen sich implizieren [!], sich vom jeweils anderen her ausbilden und nichts anderes sagen als ihr noch stummes Verhältnis. Seit Freud ist der abendländische Wahnsinn zu einer Nicht-Sprache [...] geworden [...], das heißt eine Matrix der Sprache, die, im strengen Sinne, nichts sagt. Eine Falte des Gesprochenen, die eine Abwesenheit des Werkes ist.“ (547) – Freud hat so „den unvernünftigen Logos ausgetrocknet, trockengelegt; er hat die Wörter bis zu ihrer Quelle zurücksteigen lassen – bis zu jener blanken Region der Selbstimplikation, in der nichts gesagt wird.“ (ebd.) – „Entdeckt als eine in ihrer Selbstüberlagerung verstummenden Sprache, zeigt der Wahnsinn weder die Erscheinung eines Werkes noch berichtet er davon [...]; er bezeichnet die leere Form, aus der dieses Werk kommt, das heißt den Ort [!], von dem her [!] es nicht aufhören wird, abwesend zu sein, in dem man es niemals finden wird, weil es sich [!] niemals darin gefunden hat. Dort [...] enthüllt sich die zwillingshafte Unvereinbarkeit von Werk und Wahnsinn; dies ist der für beide jeweils bestehende blinde Fleck ihrer Möglichkeit [!] und ihrer wechselseitigen Ausschließung.“ (548) Deutlich erkennbar ist der Ausgangspunkt beider die implizite Reflexivität des Regresses des ‚Unbewussten‘ bei Freud (wohl auch

vermittelt durch die strukturalistische Freud-Lektüre Lacans), die Derrida anhand seiner Lektüren von Hegel, Husserl und Heidegger als ‚Negativität‘ und ‚différance‘ konzipiert – und die Foucault zunächst als Grundproblem der Psychologie insgesamt identifiziert, deren ‚Vorgeschichte‘ er schreiben will, die sich für ihn auch und immer mehr im Grundproblem des *sich selbst zu fassen suchenden und sich immer wieder entgehenden Menschen* zeigt – und die er für kurze Zeit in der Literatur der ‚Wahnsinnigen‘ als zugleich exzessives und ermöglichendes Moment identifiziert.

3. Vgl. Heidegger, GA 20: Ausgangspunkt ist der Begriff der ‚Intentionalität‘, wie er in der Phänomenologie gebraucht wird: „Intentionalität ist ja das Doppelte der Intentio und des Intendum. In diesen beiden Richtungen unterschied man die Herausarbeitung der Intentio, des Aktes, des Intendum, das, worauf sich der Akt richtet, und schließlich die Herausarbeitung der Beziehung zwischen diesen beiden. Wir werden [...] den dreifachen Boden [!] dieser Unterscheidung [...] sehen und damit [aufheben].“ (189-190) Dieser ‚dreifache Boden‘ wiederholt sich – formal angezeigt – in der dreifachen „Grundverfassung“ des ‚Daseins‘: „Erstens das In-der-Welt-sein in dem besonderen Sinne der *Welt*, ‚Welt‘ als das Wie des Seins [...]; zweitens das *Seiende* als bestimmt aus dem ‚Wer‘ dieses In-der-Welt-seins und dem *Wie* dieses Seins, wie das Seiende selbst in seinem Sein ist; drittens das *In-Sein als solches*.“ (211) Diese dreifache Struktur wird – nun in *Sein und Zeit* – durch den ‚Katalysator‘ der ‚Angst‘ – auf ihren gemeinsamen strukturellen Nenner gebracht, vgl. GA 2: „Die Weise des Erschließens, in der das Dasein sich vor sich selbst bringt, muß so sein, daß in ihr das Dasein selbst in gewisser Weise *vereinfacht* zugänglich ist.“ (182) Die Explikation der „Strukturganzheit“ des ‚Daseins‘ kann sich ja nur im Modus der ‚Eigentlichkeit‘, d. h. des differenzierten Sich-Erfassens ergeben. Entsprechend entwirft sich das ‚Dasein‘ – qua ‚Angst‘ – nun in drei ‚Ekstasen‘: „Das Sichhängen ist als Befindlichkeit eine Weise des In-der-Welt-seins; das Wovor der Angst ist das geworfene In-der-Welt-sein; das Worum der Angst ist das In-der-Welt-sein-können.“ (191) Schließlich muss das *Gemeinsame* dieser drei ‚Ekstasen‘ der Angst (die die drei ‚Ekstasen‘ der ‚Temporalität‘ vorbereiten) gefasst werden in einem Phänomen, von dem aus es möglich ist, die ‚Strukturganzheit‘ intrinsisch zu erfassen: „Der Tod ist eine Seinsmöglichkeit, die je das Dasein selbst zu übernehmen hat. Mit dem Tod steht sich das Dasein selbst in seinem *eigensten* Seinkönnen bevor. [...] Wenn das Dasein als diese Möglichkeit seiner selbst sich bevorsteht [...], ist es *völlig* auf sein eigenstes Seinkönnen verwiesen. [...] Der Tod ist die Möglichkeit der schlechthinnigen Daseinsunmöglichkeit.“ (250) Der ‚Tod‘ verbindet die drei ‚Ekstasen‘ der ‚Angst‘ miteinander auf ursprüngliche Weise: „Die Angst vor dem Tode ist Angst ‚vor‘ dem eigensten, unbezüglichen und unüberholbaren Seinkönnen. Das Wovor dieser Angst ist das In-der-Welt-sein selbst. Das Worum dieser Angst ist das Sein-können des Daseins schlechthin.“ (251) – Die immer wiederkehrenden „drei Hinsichten [...] der Analyse“ (GA 20, 211) entsprechen genau dem Schema der formalen Anzeige: ‚Gehaltssinn‘, ‚Bezugssinn‘, ‚Vollzugssinn‘ (vgl. oben *Exkurs: Die formale Anzeige*), sowie der dreifachen Struktur der ‚Frage‘: ‚Befragtes‘, ‚Gefragtes‘, ‚Erfragtes‘, vgl. GA 20 S. 196-197: „Im *Fragen liegt sonach das Dreifache*: *Erstens* die originäre Vorerfahrung des primär zu Befragenden und die Bestimmung der Erfahrungsart; *zweitens* das im Befragen ansetzende und es selbst [!] betreffende Hinsehen auf das Gesuchte an ihm – das Sein; und *drittens* die Charakteristik des Sinnes des Gefragten als solchen, seine Begrifflichkeit.“ Vgl. dazu bereits (und ausführlicher) GA 17, S. 73-79. – Insofern steht die *gesamte* Analyse Heideggers in der ternären Struktur der Explikation von Reflexivität, so aber, dass diese insgesamt drei Mal erscheint: als Strukturierung vom *Worüber* aus – als Strukturierung vom *Worin* (Heidegger wörtlich S. 226) aus – als *diese Strukturierung* selbst. – Diese ternäre Struktur zieht sich durch die Gliederung von *Sein und Zeit* bis in einzelne Abschnitte und organisiert Heideggers gesamtes Werk, vgl. unten Kapitelabschnitte 3.4. und 4.1.
4. Carnap bemerkt weder die Reflexivität, noch die Ironie in Heideggers Vorlesung. Stattdessen beginnt er seinen Aufsatz mit der Setzung, dass es „[d]urch die Entwicklung der *modernen Logik* [...] möglich geworden [ist], auf die Frage nach der Gültigkeit und Berechtigung der Metaphysik eine neue und schärfere Antwort zu geben.“ (219) In der schlichtesten Bewegung, die einem Philosophen zu Gebote steht, setzt Carnap von Anfang an eine dogmatische Dichotomie auf: In den Wissenschaften wirkt die von ihm vertretene moderne Logik, die zu einem „Werkzeug von hinreichender Schärfe geworden ist“ (220), ‚klärend‘ und ‚aufweisend‘ (vgl. S. 219-22), mit Bezug auf ‚die Metaphysik‘ aber erklärt sie deren Sätze schlicht für „*sinnlos*“ (220). Diesen Schluss aus der *petitio principii* bezeichnet Carnap dann sehr ernsthaft als „radikale

Überwindung der Metaphysik [...] die von den früheren antimetaphysischen Standpunkten aus noch nicht möglich war.“ (220) Freilich bleiben ‚die Metaphysik‘ und ‚die antimetaphysischen Standpunkte‘ einfache Typen, die dann mit allerlei Inhalt gefüllt werden können, sobald die eigenen Voraussetzungen einmal in Anschlag gebracht sind. – Wie der dogmatische Exzess – die a priori Ingeltungssetzung der eigenen Sichtweise – dazu führt, dass alle, die es *anders* sehen als man selbst, zu ‚Verblendeten‘, ‚Irrationalen‘ oder gar ‚Agenten des Feindes‘ mutieren, hat der vorangegangene Band in Kapitelabschnitt 6.3.3 gezeigt. – In einer weiteren ironischen Wendung stellt der Leser dann fest, dass Carnap selbst metaphysische Konzepte ins Werk setzt: „Ursprünglich hat [...] jedes Wort [...] eine Bedeutung.“ Damit aber ein Wort, nach Carnaps Verständnis, eine Bedeutung überhaupt haben kann, muss es bestimmten Kriterien genügen: „Erstens muß die *Syntax* des Wortes festliegen“ (221), d. h. es muss in einer sogenannten „elementare[n] Satzform“ erscheinen können. Zweitens muß dieser „Elementarsatz *S* des betreffenden Wortes“ in einem logischen Ableitungsverhältnis stehen, „bei der überwiegenden Mehrzahl aller Wörter der Wissenschaft [!]“ mittels Bestimmung der „Bedeutung durch Zurückführung auf andere Wörter [...]“. (222). Alles ist ‚ursprünglich‘, ‚elementar‘, ‚schon festgelegt‘, von irgendwoher. – Heideggers Denken wird nun, unter selbstverständlicher Voraussetzung dieses Formalismus, als Beispiel für „metaphysisch[e] Scheinsätze“ (229) eingeführt, freilich nur willkürlich herausgegriffen aus den „zahlreichen Metaphysiker[n] der Gegenwart“ (229 Anm. 1). Heideggers programmatische Anmerkungen gegen die Verabsolutierung einer ‚Logik‘ kehrt Carnap schließlich gegen Heidegger selbst: „[E]in Metaphysiker kommt hier selbst zu der Feststellung, daß seine Fragen und Antworten mit der Logik und der Denkweise der Wissenschaften nicht vereinbar sind.“ (232) – Für Carnap, der hier philosophisches mit autoritativem Sprechen verwechselt (was Generationen von Analytischen Philosophen nachgeahmt haben), ist kein Platz für die Irritation seines Dogmas. Dass Heidegger selbst die Widerständigkeit reflexiven Denkens gegen formallogische und ontische Verabsolutierungen – immerhin das eigentliche *Kernproblem* des heideggerschen Denkens spätestens seit 1919 – bemerkt, lässt Carnap nicht aufhorchen – er kann darin nur die Bestätigung seiner eigenen Unterstellung auf der Basis seiner eigenen dogmatischen Voraussetzung sehen. Genau *diesen* Dogmatismus *kritisiert* Heidegger aber in der Antrittsvorlesung, vgl. GA 9, S. 104-105, 107-108, 122; vgl. auch GA 9, S. 346. Carnap behauptet also schlicht die apriorische Geltung des Gegenteils dessen, was Heidegger behauptet, in Missachtung der vorliegenden Kritik desselben – und hat sich damit, in dieser *petitio principii*, selbst disqualifiziert.

5. Zunächst ist die *Sophistes*-Vorlesung eine geradezu vorbildliche operational aufmerksame textimmanente Lektüre, die beinahe Satz für Satz dem griechischen Text folgt. Heidegger bemerkt – wie auch die knappe Beispielanalyse im vorangegangenen Band – durchaus den aporetischen performativen Widerspruch, der sich in der Struktur der reflexiven Komplikation ergibt, vgl. GA 19: „Jedes Etwas *ist*, und jedes Etwas ist *ein* Etwas. Das [ti‘ légein] ist also gar nicht möglich, ohne daß im Sinn des [légein] selbst, des Überhaupt-etwas-Sagens, Sein und Eines mitgemeint sind. Wer demnach das [mè òn] aussprechen wollte, [...] der kommt notwendig dazu, [...] ‚nichts zu sagen‘.“ (418) Ebenso sieht Heidegger die Rückwendung auf den ‚lógos‘, die genau hier thematisch wird: „Wenn es also überhaupt möglich sein soll, das [mè òn] als einen möglichen Gegenstand des [légein] verständlich zu machen, dann entsteht die Frage, wie das [légein] selbst beschaffen sein muß, um ein [mè òn légein] [...] zu ermöglichen.“ (419, vgl. auch S. 556) Vgl. auch S. 538: „Es wird zurückgefragt auf das, was im vorangegangenen Satz [...] gesagt sei. Das ist der erste eigentlich dialektische Schritt.“ Schließlich sieht Heidegger auch deutlich den Fluchtpunkt von Platons dialektischer Untersuchung: „Gerade [die] [...] Aufweisung der Verschiedenheit des [hétéron] von den [...] vorgegebenen vieren [also ‚stásis‘, ‚kínesis‘, ‚ón‘, ‚tautón‘] ist das Wesentliche der ganzen Betrachtung.“ (543, vgl. S. 548). Explizit ist das ‚hétéron‘ verstanden als „aufdeckendes Absprechen“ und „erschließendes Nicht [...]“, so „daß die Negation selbst produktiven Charakter bekommt.“ (560) – In den vorbereitenden Überlegungen, nach einer umfänglichen Darstellung von Aristoteles, stellt Heidegger noch fest, „[d]aß Plato nicht dazu vorgedrungen ist, letztlich das Seiende selbst zu sehen“, was mit dem „Ungenügen, das in seinem eigenen dialektischen Verfahren beschlossen ist“ (198), zu tun hat. In der Auseinandersetzung mit diesem Verfahren, eben in der Explikation der ‚mégista géne‘, wird das Ungenügen als fehlende Explikation deutlich: Platon stößt zwar, so Heidegger, „bei der Analyse des [hétéron] auf das Phänomen [!] des [prós], des Beziehungsweise“, ist aber nicht „imstande [...], dieses [prós ti] als eine universalere Struktur sichtbar zu machen [...]“. (544-545)

Diese „universalere Struktur“ zeigt sich aber, so Heidegger weiter, im Vollzug des ‚lógos‘: „[I]m [légein], im Ansprechen des Seienden [...] wird das Seiende in zwei Richtungen erschlossen: erstens als es selbst [...], zweitens in der Weise des [prós ti], im Hinblick auf einen Bezug zu.“ (544) Etwas später, nach der Explikation der Analyse des ‚lógos‘, stellt Heidegger schließlich einen „*Vorrang des [lógos] [...] im Ganzen des Dialogs*“ (578) fest und resümiert: „Der [lógos] ist also das *Kernphänomen*.“ (580, vgl. auch S. 418 zum ‚lógos‘ als ‚légein tí‘) Vgl. auch S. 478-479, 486. – Die anfänglich kritische Haltung gegenüber dem ‚dunklen‘ Platon schrumpft auf den Vorwurf, dass Platon diese Zusammenhänge nicht selbst expliziert hat: „Es liegt also *in der Struktur des [héteron] selbst noch ein ursprünglicherer Charakter*, den Platon hier als solchen nicht fixiert, das [prós ti].“ (544, vgl. die Präzisierung in Anm. 47, S. 641-642, wo bereits die erst später thematische Doppelstruktur von ‚Sein‘ und ‚Wahrheit‘ aufscheint, vgl. dazu unten Kapitelabschnitt 3.4). – Ein Grund für Heideggers ‚Scheu vor der Dialektik‘ (Figal, s. u.) könnte in dem Vorurteil liegen, dass Platon hier ontologische Strukturen (und nicht, wie auch Heideggers *gesamte* Analyse zeigt, *logische*) untersucht: An der Stelle, wo Platon in die reflexive Explikation der ‚mégista géne‘ (Soph. 254d) einsteigt, übersetzt Heidegger ‚mégista‘ mit ‚höchste‘ und nicht ‚wichtigste‘, womit er möglicherweise die Auslegung von Hartmann übernimmt, aber dadurch die ‚géne‘ zu dem macht, „*was jedem Seienden als Seiendem zukommt*.“ (535, vgl. S. 548) – Vgl. Hartmann, Nikolai: *Platos Logik des Seins*, Gießen 1909, S. 117-141; (zu Hartmann) Schällibaum, *Reflexivität und Verschiebung*, S. 29 Anm. 17 [333-334]; Brach, Markus J.: *Heidegger – Platon. Vom Neukantianismus zur existentiellen Interpretation*, Würzburg 1996 (Zugl. Univ. Diss.), S. 36 Anm. 53. – Vgl. zum Vergleich von Heideggers Denken mit Platon insbesondere Figal, Günter: *Scheu vor der Dialektik. Zu Heideggers Platon-Interpretation in der Vorlesung über den Sophistes (Winter 1924/25)*, in: Ders., *Antworten und Fragen*, S. 107-126.





## Glossar

Verweise auf den ersten Band beziehen sich in allen Abschnitten auf den *Entwurf einer Komparatistik reflexiver Figurationen in der Philosophie*, der zeitgleich mit dem vorliegenden Band erscheint. Das hier aufgeführte Glossar besitzt heuristischen und nicht definitorischen Sinn. D. h. der Leser muss, um den argumentativen Zusammenhang zu verstehen, aus dem die genannten Begriffe sich ergeben, den ersten Band komplett durchlaufen.

*Asymmetrie*: → Reflexives Strukturmoment. Drückt → Reflexivitätsstruktur in einem quasi-räumlichen Sinn aus. Ein Beispiel für Asymmetrie ergibt sich, wenn bei philosophischen Oppositionen gefragt wird, von wo aus sie innerhalb ihrer eigenen Unterscheidung gedacht werden können: ‚Subjekt / Objekt‘ vom ‚Subjekt‘ aus; ‚Kultur / Natur‘ von der ‚Kultur‘ aus usw.

*Begriff, philosophischer*: In der Reflexivitätsstrukturanalyse sind die meisten philosophischen Begriffe Ergebnisse von Selbstauslegungen, d. h. Ausdruck eines *im* und / oder *an* einem Text oder einer Rede vorliegenden logischen Verhältnisses oder Verhältnissystems. Die wesentliche Arbeit philosophischer Explikation liegt entsprechend in der Differenzierung begrifflicher → Hinsichten und Voraussetzungen.

*Denkproblem*: → Problem, philosophisches

*Differenz mit nur einem Relat*: → Reflexives Strukturmoment. Die Differenz mit nur einem Relat drückt die → Reflexivitätsstruktur als quasi-paradoxes statisches Verhältnis aus. Eine Differenz besteht normalerweise aus (mindestens) zwei Relaten. Der Zusatz ‚... mit nur einem Relat‘ streicht das ‚erste Relat‘ durch, weil ein ‚erstes Relat‘ nur vom zweiten Relat aus als ‚erstes Relat‘ entworfen wird.

*Ex falso quodlibet* („explosion“): In der Reflexivitätsstrukturanalyse Ausdruck für die Konsequenz, die sich reflexiv aus der Ingeltungsetzung a priori einer performativ widersprüchlichen Aussage ergibt: wenn A und nicht-A beide gelten, dann kann (per unendlichem Urteil) die Stelle des nicht-A beliebig besetzt werden.

*Grenze ohne Außen*: → Reflexives Strukturmoment. Die Grenze ohne Außen drückt die → Reflexivitätsstruktur als Grenzfigur z. B. von → reflexiven Immanenzen oder Systemen aus. Was ‚Außen‘ ist, kann (dann) immer nur erst von einem ‚Innen‘ aus als ‚Außen‘ gefasst werden. Ein prominentes Beispiel dieser Auslegung von → Reflexivitätsstruktur ist Luhmanns System-Umwelt-Differenz.

*Hinsicht*: Ausdruck für die Bestimmtheit jedes Bezugs oder jeder Auslegung von etwas. Reflexivität ergibt sich etwa stets nur in einer bestimmten Hinsicht. Die Unterscheidung verschiedener Hinsichten ist die zentrale Fertigkeit des Dialektikers zur Auflösung von Aporien. → Reduktion und → Regress ergeben sich durch die Implikation von Hinsichten.

*Infiniter Regress:* Der infinite Regress oder unendliche Fortschritt / Rückschritt ist in der Reflexivitätsstrukturanalyse die (skeptizistische) Rückseite einer dogmatischen Annahme. Im Regress des Denkens des Denkens z. B. ergibt sich der Regress genau aus der vorherigen dogmatischen Setzung, es gäbe die Möglichkeit, den Denkkakt vollständig in den Denkinhalt einzuholen. Grundproblem des infiniten Regresses ist, dass er die Seite des Inhalts über die Seite der  $\rightarrow$  Operation verabsolutiert, wodurch sich die so implizit gewordene operative Differenz oder  $\rightarrow$  logische Position in der Struktur des ‚immer noch nicht ...‘ auswirkt. Vgl. dazu auch den ersten Band, Kap. 4.1.

*Logische Position:* Das ‚Von-wo-her‘ einer Rede oder eines Logos, das zugleich nur nachträglich ausgelegt werden kann – auch ‚logische Position‘ ist nur eine mögliche Auslegung. Die logische Position ist das, was vom Inhalt her als ‚Operatives‘ oder als das ‚Vor‘ (der Rede, dem Doppelpunkt) entworfen werden kann. Sie ist damit das, was in der Philosophie als Explikation impliziter Voraussetzungen und begründender Rede fortlaufend und in mannigfaltigen Gestalten ausgelegt wird: als ‚Grund‘, ‚Ursprung‘, ‚Transzendierendes‘, ‚Gott‘, ‚Ereignis‘, ‚reines Jetzt‘ oder ‚reiner Akt‘ und ‚uneinholbares Eines‘ oder ‚Unbewusstes‘ usw. Die logische Position ist damit dasjenige  $\rightarrow$  operative Verhältnis, dessen Ausgelegtwerden zentral für beides, die Genese und die Problemstellungen der Philosophie, ist.

*Nachträglichkeit:*  $\rightarrow$  Reflexives Strukturmoment. Drückt  $\rightarrow$  Reflexivitätsstruktur in einer quasi-zeitlichen Auslegung aus. Die Nachträglichkeit zeigt sich in Wendungen wie ‚immer schon‘ ebenso, wie in regressiven Bewegungen etwa des ‚Zeichens‘ oder des ‚Jetzt-Punktes‘, die immer dann, wenn sie für alle anderen stehen, schon zu diesen gehören oder, im Fall des ‚Jetzt-Punktes‘, schon vergangen sind. Die Auslegung der  $\rightarrow$  Reflexivitätsstruktur als Nachträglichkeit sorgt dafür, dass die Reflexivitätsstrukturanalyse ‚Bewegung‘, ‚Werden‘ oder ‚Zeit‘ insgesamt als mögliche Auslegungen von  $\rightarrow$  Reflexivität erfassen kann.

*Operation / Inhalt; operativ / inhaltlich:* Von Eugen Fink eingeführte Grundunterscheidung zwischen Begriffen, die thematisiert werden und Begriffen, die zu dieser Thematisierung eingesetzt werden. Durch Jean-Pierre Schobinger werden die so gefassten operativen Begriffe erweitert zur operativen Ebene, die jede Hinsicht umfasst, die nicht unmittelbar thematisch ist. Damit erweitert sich der Bereich wahrnehmbarer Reflexivität von den bloß begrifflichen auf insgesamt logische Verhältnisse. Vgl. dazu auch den ersten Band Kap. 2.

*(Verbot der) Petitio principii:*  $\rightarrow$  Reflexives Prinzip. Die petitio principii ist seit Aristoteles das Verbot, die eigene Behauptung von vornherein in Geltung zu setzen. Wer diese Setzung vollzieht, landet in einem Bestätigungsfehler. Außerdem wird eine Diskussion mit einer Position, die von vornherein Recht hat, sinnlos.

*Problem, philosophisches:* Ein philosophisches Problem ergibt sich nach Aristoteles dann, wenn auf die Frage „Ist X ein Y?“ eine weitere Frage „... oder nicht?“ gestellt wird, eine mögliche Antwort also der Prüfung durch die Diskussion ihres Gegenteils unterworfen wird. Philosophische Probleme besitzen damit eine grundsätzlich reflexive Strukturierung und können als  $\rightarrow$  Denkprobleme ganze philosophische Systematiken begründen oder auch in Frage stellen.

*Reflexive Paradoxien:* Reflexive Paradoxien ergeben sich in der Reflexivitätsstrukturanalyse aus dem Widerspruch zwischen einem impliziten Enthymem und der entsprechend verneinenden bzw. bejahenden

Aussage des expliziten Paradoxons. Das Enthymem kommt zu diesem Satz hinzu durch die Paradoxieanalyse, die dadurch erst das Problem erschafft. Der ‚Satz des Lügners‘ etwa – A: A ist falsch – wird erst dann zum Paradoxon, wenn der Analytiker der Paradoxie die Annahme macht ‚Wenn A wahr ist‘. Dadurch ergibt sich der philosophisch absurde Fall, dass eine bloße logische Position – ‚A: ...‘ – von vornherein in Geltung gesetzt wird, wodurch die nachfolgende Verneinung ‚A ist falsch‘ widersprüchlich wird. Vgl. ausführlich dazu den ersten Band Kap. 5.4.

*Reflexivität:* Nach Urs Schällibaums *Reflexivität und Verschiebung* bezeichnet Reflexivität das Verhältnis ‚A über B und zugleich B über etwas an A‘. Wesentlich ist, dass in dieser Fassung von Reflexivität das Verhältnis von A zu B ein asymmetrisches ist, d. h. dass ‚A über B‘ – im Sinne der Instanz einer Aussage – unbestimmt ist, während ‚B über A‘ bestimmt ist. Reflexiv gewendet ist ‚A‘ dann überhaupt erst auf der Seite von B fassbar. Aus den verschiedenen Auslegungsmöglichkeiten, den Komplizierungsformen sowie der Unterbietung der reflexiv gegebenen  $\rightarrow$  Hinsichten z. B. in Begriffen  $\rightarrow$  impliziter Reflexivität ergibt sich die reflexivitätslogische Heuristik. Vgl. dazu – wie insgesamt zu den hier aufgeführten Unterbegriffen – den ersten Band Kap. 3-6.

- *Reflexionsform:* Die Struktur philosophischer Reflexionen, sofern ‚A über B‘ spricht.
- *Reflexionsstruktur:* Die Struktur philosophischer Reflexionen, sofern ‚A über B‘ spricht und zugleich B etwas an A betrifft. Vgl. auch  $\rightarrow$  Reflexivität.
- *Reflexivitätsstruktur:* Die Struktur philosophischer Reflexionen, sofern ‚A über B‘ spricht und zugleich B an A auslegt, dass jede Auslegung von A nur eine bestimmte sein kann, A sich also entweder ‚vollzieht‘ oder ‚entzieht‘. Vgl. auch  $\rightarrow$  Richtungssinne von Reflexivität
- *Reflexive Strukturmomente:* Fünf Auslegungen der  $\rightarrow$  Reflexivitätsstruktur in verschiedenen Hinsichten, um einen pluralen Zugriff auf das Verständnis von  $\rightarrow$  Reflexivität zu ermöglichen. Die fünf Strukturmomente von  $\rightarrow$  Reflexivität sind:  $\rightarrow$  Asymmetrie,  $\rightarrow$  Nachträglichkeit,  $\rightarrow$  reflexive Verschiebung,  $\rightarrow$  Differenz mit nur einem Relat und  $\rightarrow$  Grenze ohne Außen.
- *Reflexive Immanenz:* Eine Immanenz, die ihr eigenes ‚Innen‘ durch Begriffe zu ‚schließen‘ versucht, die sich als  $\rightarrow$  reflexive Strukturmomente explizieren lassen. Eine reflexive Immanenz lässt sich gleichnishaft verstehen mit dem Konstrukt einer ‚logischen Kugel‘, deren Oberfläche in jeder Richtung, aber *von innen her*, von reflexiv strukturierten Begriffen gebildet wird.
- *Reflexive Komplikation:* Auslegung der  $\rightarrow$  Reflexionsform hinsichtlich dessen, dass in ihr immer schon zwei asymmetrisch zueinander versetzte Hinsichten eine Rolle spielen: Ein Bezug auf ... und zugleich ein Bezug zu diesem Bezug. Die einfachste Darstellung der reflexiven Komplikation ist ‚... : ...‘. Sie drückt den einfachen Umstand aus, dass jeder vor eine Rede einen Doppelpunkt oder um eine Rede Anführungszeichen setzen und so die  $\rightarrow$  logische Position anzeigen kann.
  - *Explizite Reflexivität:*  $\rightarrow$  Reflexivität, die im Begriff so expliziert wird, dass der Begriff als reflexiv konsistent erscheint.
  - *Implizite Reflexivität:*  $\rightarrow$  Reflexivität, die im Begriff so expliziert wird, dass der Begriff als reflexiv inkonsistent erscheint.
- *Reflexive Komplizierung:* Beschreibung des Komplizierter-Werdens von  $\rightarrow$  Reflexivität, z. B. in einer  $\rightarrow$  reflexiven Komplikation, die sich auf ‚reflexive Komplikation‘ bezieht.
  - *Einfache Reflexivität:* Die  $\rightarrow$  Reflexivität einer  $\rightarrow$  reflexiven Komplikation ist das ‚einfachste‘ Verhältnis, das am Logos festgestellt werden kann. Alles, was als ‚einfacher‘ erscheint, ist bereits nachträglicher Entwurf im Logos.

- *Komplizierte Reflexivität*: Die  $\rightarrow$  Reflexivität einer  $\rightarrow$  Reflexionsstruktur oder einer  $\rightarrow$  Reflexivitätsstruktur ist kompliziert, weil sich in ihnen der Inhalt auf das Operative oder die Bedingung der Möglichkeit von so etwas wie dem ‚Operativen‘ zurückbezieht.
- *Reflexive Prinzipien*: Der  $\rightarrow$  Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch und die (bzw.  $\rightarrow$  das Verbot der) *petitio principii*.
- *Reflexiver Rest*: Ein philosophischer Begriff im Modus  $\rightarrow$  impliziter Reflexivität.
- *Reflexive Letztbegründungsstrategien*: Strategien der Begründung, die  $\rightarrow$  Reflexivität involvieren.
  - *Seinslogische Nivellierung*: Eine  $\rightarrow$  reflexive Letztbegründungsstrategie, die bei einem  $\rightarrow$  reflexiven Rest endet.
  - *Denklogische Differenzierung*: Eine  $\rightarrow$  reflexive Letztbegründungsstrategie, die bei einer  $\rightarrow$  reflexiven Verschiebung endet.
  - *Dogmatischer Exzess*: Eine  $\rightarrow$  reflexive Letztbegründungsstrategie, die von einer von vornherein in Geltung gesetzten reflexiven Voraussetzung als Dogma ausgeht.
  - *Poietischer Prozess*: Eine  $\rightarrow$  reflexive Letztbegründungsstrategie, die von einer von vornherein in Geltung gesetzten reflexiven Voraussetzung als Postulat ausgeht.
- *Reflexive Figuration*: Ergebnis der Auslegung einer  $\rightarrow$  Reflexivitätsstruktur in einem  $\rightarrow$  philosophischen Begriff.
- *Reflexive Verschiebung*:  $\rightarrow$  Reflexives Strukturmoment. Die reflexive Verschiebung ist die Auslegung der  $\rightarrow$  Reflexivitätsstruktur als ‚Vollzug‘ oder ‚Performanz‘. Ein Beispiel für reflexive Verschiebung wäre der Satz ‚Sobald ich etwas gesagt habe, habe ich Differenz vorausgesetzt‘. Der Satz vollzieht, was er sagt.
- *Reflexiver oder performativer Widerspruch*: Ein Widerspruch zwischen  $\rightarrow$  operativer und inhaltlicher Ebene einer Aussage oder eines  $\rightarrow$  philosophischen Begriffs. Der performative Widerspruch ist ein Kriterium der Widerlegung eines Geltungsanspruches.

*Richtungssinne von Reflexivität*: Auslegung von  $\rightarrow$  Reflexivitätsstruktur hinsichtlich der Art und Weise, wie die  $\rightarrow$  logische Position verstanden wird. Die Reflexivitätsstrukturanalyse unterscheidet zwei grundlegende Richtungssinne, den  $\rightarrow$  logischen und den  $\rightarrow$  ontologischen Richtungssinn.

- *Logischer Richtungssinn von Reflexivität*: Ausdruck für die Auslegung von  $\rightarrow$  Reflexivitätsstruktur im Sinne einer  $\rightarrow$  reflexiven Verschiebung bzw. eines ‚Vollzugs‘ oder einer ‚Performanz‘. In ihm erscheint die  $\rightarrow$  logische Position als logische Voraussetzung.
- *Ontologischer Richtungssinn von Reflexivität*: Ausdruck für die Auslegung von  $\rightarrow$  Reflexivitätsstruktur im Sinne einer  $\rightarrow$  Differenz mit nur einem Relat, d. h. eines ‚Entzugs‘ oder ‚Sich-Entziehens‘ bzw. eines ‚immer schon Vorliegenden‘. In ihm erscheint die  $\rightarrow$  logische Position als ontologische Voraussetzung.

*Satz der Identität*: In der Reflexivitätsstrukturanalyse eine mögliche Auslegung des ternären reflexiven Verhältnisses ‚A, insofern A, notwendig A‘ (Harald Holz).

*Satz vom ausgeschlossenen Dritten:* In der Reflexivitätsstrukturanalyse eine mögliche Auslegung des inhaltlichen Verständnisses des  $\rightarrow$  Satzes vom ausgeschlossenen Widerspruch. Wer sich inhaltlich auf A bezieht, der hat sich *nicht* in derselben Hinsicht auf B bezogen. Der Satz vom ausgeschlossenen Dritten setzt – wie der Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch – die Unterscheidung von Bezug und Bezogenem reflexiv voraus.

*Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch:*  $\rightarrow$  Reflexives Prinzip. Der Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch wird von Aristoteles in einem elenktischen, d. h. auf den konkreten Dialog bezogenen, Beweis begründet. Er umfasst ursprünglich sowohl den inhaltlichen wie auch den  $\rightarrow$  performativen Widerspruch. Durch die Beispiele, die Aristoteles im Begründungszusammenhang gibt, sowie durch die unzureichend differenzierte Rezeption des Satzes setzt sich der inhaltliche Widerspruch ‚A ungleich nicht-A‘ als Ausdruck für den Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch durch. In der die  $\rightarrow$  inhaltliche wie operative Ebene umfassenden Formulierung lautet der Satz ‚A, insofern A, unmöglich nicht A‘ bzw. ‚Man kann demselben dasselbe nicht in ein und derselben Hinsicht zugleich zu- und absprechen‘. Die Wendung ‚in ein und derselben Hinsicht‘ ist doppeldeutig: Sie kann sowohl dieselbe inhaltliche Hinsicht, als auch den reflexiven Rückbezug des  $\rightarrow$  Inhalts auf sein Operatives betreffen. Aristoteles gebraucht diesen letzteren Sinn zur Begründung des Satzes vom ausgeschlossenen Widerspruch.



# Quellen- und Literaturverzeichnis

## Quellenverzeichnis

1. Foucault, Michel: Schriften Bd. 1-4, Frankfurt a. M. 2001-2005
2. Foucault, Michel: *Maladie mentale et personnalité*, Paris 1954
3. Foucault, Michel: *Maladie mentale et psychologie*, Paris 1962
4. Foucault, Michel: *Psychologie und Geisteskrankheit*, Frankfurt a. M. 1968
5. Foucault, Michel: *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*, übers. v. Ulrich Köppen, Frankfurt a. M. 1973
6. Foucault, Michel: *Einführung in Kants Anthropologie*, übers. v. Ute Frietsch, Berlin 2010.
7. Foucault, Michel: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, übers. v. Ulrich Köppen, Frankfurt a. M. 1974
8. Foucault, Michel: *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks*, übers. v. Walter Seitter, Frankfurt a. M. <sup>7</sup>2005
9. Foucault, Michel: *Archäologie des Wissens*, übers. v. Ulrich Köppen, Frankfurt a. M. 1973
10. Foucault, Michel: *Die Ordnung des Diskurses. Inauguralvorlesung am Collège de France, 2. Dezember 1970*, übers. v. Walter Seitter, Frankfurt a. M. <sup>10</sup>2007
11. Foucault, Michel: *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, übers. v. Walter Seitter, Frankfurt a. M. 1977
12. Foucault, Michel: *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit Bd. 1*, übers. v. Ulrich Raulff u. Walter Seitter, Frankfurt a. M. 1983
13. Foucault, Michel: *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2*, übers. v. Ulrich Raulff u. Walter Seitter, Frankfurt a. M. 1989
14. Foucault, Michel: *Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit 3*, übers. v. Ulrich Raulff u. Walter Seitter, Frankfurt a. M. 1989
15. Foucault, Michel: *Die Macht der Psychiatrie. Vorlesung am Collège de France 1973/74*, übers. v. Claudia Brede-Konersmann u. Jürgen Schröder, Frankfurt a. M. 2005
16. Foucault, Michel: *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France 1975/76*, übers. v. Michaela Ott, Frankfurt a. M. 2001

17. Foucault, Michel: Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität I. Vorlesungen am Collège de France 1977/78, übers. v. Claudia Brede-Konersmann u. Jürgen Schröder, Frankfurt a. M. 2006
18. Foucault, Michel: Die Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernementalität II. Vorlesungen am Collège de France 1978/79, übers. v. Jürgen Schröder, Frankfurt a. M. 2006
19. Foucault, Michel: Hermeneutik des Subjekts. Vorlesungen am Collège de France 1981/82, übers. v. Ulrike Bokelmann, Frankfurt a. M. 2004
20. Foucault, Michel: Die Regierung des Selbst und der anderen. Vorlesungen am Collège de France 1982/83, übers. v. Jürgen Schröder, Frankfurt a. M. 2009
21. Foucault, Michel: Der Mut zur Wahrheit – Die Regierung des Selbst und der anderen II. Vorlesungen am Collège de France 1983/84, übers. v. Jürgen Schröder, Berlin 2010
22. Heidegger, Martin: Zollikoner Seminare, hg. v. Medard Boss, Frankfurt a. M. 2006
23. Heidegger, Martin: Gesamtausgabe, in vier Abteilungen, Frankfurt a. M. 1975ff.

*Zitierte Bände:*

*I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften (1910-1976)*

- GA 1: Frühe Schriften, hg. v. Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, Frankfurt a. M. 1978
- GA 2: Sein und Zeit, hg. v. Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, Frankfurt a. M. 1977
- GA 3: Kant und das Problem der Metaphysik, hg. v. Friedrich Wilhelm v. Herrmann, Frankfurt a. M. 1991
- GA 5: Holzwege, hg. v. Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, Frankfurt a. M. 1977
- GA 6.1: Nietzsche. Erster Band, hg. v. Brigitte Schillbach, Frankfurt a. M. 1996
- GA 6.2: Nietzsche. Zweiter Band, hg. v. Brigitte Schillbach, Frankfurt a. M. 1997
- GA 7: Vorträge und Aufsätze, hg. v. Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, Frankfurt a. M. 2000
- GA 9: Wegmarken, hg. v. Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, Frankfurt a. M. 1976
- GA 11: Identität und Differenz, hg. v. Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, Frankfurt a. M. 2006
- GA 12: Unterwegs zur Sprache, hg. v. Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, Frankfurt a. M. 1985
- GA 14: Zur Sache des Denkens, hg. v. Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, Frankfurt a. M. 2007
-



## *II. Abteilung: Vorlesungen (1919-1944)*

- GA 17: Einführung in die phänomenologische Forschung. Marburger Vorlesung Wintersemester 1923/24, hg. v. Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, Frankfurt a. M. 1994
- GA 19: Platon. Sophistes. Marburger Vorlesung Wintersemester 1924/25, hg. v. Ingeborg Schüßler, Frankfurt a. M. 1992
- GA 20: Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Marburger Vorlesung Sommersemester 1925, hg. v. Petra Jaeger, Frankfurt a. M. 1979
- GA 24: Die Grundprobleme der Phänomenologie, Marburger Vorlesung Sommersemester 1927, hg. v. Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, Frankfurt a. M. 1975
- GA 26: Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz, Marburger Vorlesung Sommersemester 1928, hg. v. Klaus Held, Frankfurt a. M. 1978
- GA 27: Einleitung in die Philosophie, Freiburger Vorlesung Wintersemester 1928/29, hg. v. Otto Saame und Ina Saame-Speidel, Frankfurt a. M. 1996
- GA 29/30: Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit, Freiburger Vorlesung Wintersemester 1929/30, hg. v. Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, Frankfurt a. M. 1983
- GA 39: Hölderlins Hymnen ‚Germanien‘ und ‚Der Rhein‘, Freiburger Vorlesung Wintersemester 1934/35, hg. v. Susanne Ziegler, Frankfurt a. M. 1999
- GA 40: Einführung in die Metaphysik, Freiburger Vorlesung Sommersemester 1935, hg. v. Petra Jaeger, Frankfurt a. M. 1983
- GA 45: Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte ‚Probleme‘ der ‚Logik‘, Freiburger Vorlesung Wintersemester 1937/38, hg. v. Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, Frankfurt a. M. 1984
- GA 53: Hölderlins Hymne ‚Der Ister‘, Freiburger Vorlesung Sommersemester 1942, hg. v. Walter Biemel, Frankfurt a. M. 1993
- GA 54: Parmenides, Freiburger Vorlesung Wintersemester 1942/43, hg. v. Manfred S. Frings, Frankfurt a. M. 1992
- GA 56/57: Zur Bestimmung der Philosophie. 1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem, Frühe Freiburger Vorlesung Kriegsnotsemester 1919, hg. v. Bernd Heimbüchel, Frankfurt a. M. 1999, S. 1-117
- GA 58: Grundprobleme der Phänomenologie, Frühe Freiburger Vorlesung Wintersemester 1919/20, hg. v. Hans-Helmuth Gander, Frankfurt a. M. 1993
- GA 59: Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung, Frühe Freiburger Vorlesung Sommersemester 1920, hg. v. Claudius Strube, Frankfurt a. M. 1993

- GA 60: Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion, Frühe Freiburger Vorlesung Wintersemester 1929/21, hg. v. Matthias Jung und Thomas Regehly, Frankfurt a. M. 1995, S. 1-156
- GA 61: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung, Frühe Freiburger Vorlesung Wintersemester 1921/22, hg. v. Walter Bröcker und Käte Bröcker-Oltmanns, Frankfurt a. M. 1994
- GA 62: Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik. Anhang: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät (1922), hg. v. Günther Neumann, Frankfurt a. M. 2005, S. 343-399.
- GA 63: Ontologie (Hermeneutik der Faktizität), Frühe Freiburger Vorlesung Sommersemester 1923, hg. v. Käte Bröcker-Oltmanns, Frankfurt a. M. 1988

### *III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen. Vorträge – Gedachtes*

- GA 64: Der Begriff der Zeit. 1. Der Begriff der Zeit 1924) 2. Der Begriff der Zeit (Vortrag 1924), hg. v. Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, Frankfurt a. M. 2004
- GA 65: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis), hg. v. Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, Frankfurt a. M. 1989
- GA 66: Besinnung, hg. v. Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, Frankfurt a. M. 1997
- GA 69: Die Geschichte des Seyns, hg. v. Peter Trawny, Frankfurt a. M. 1998
- GA 73.2: Zum Ereignis-Denken, hg. v. Peter Trawny, Frankfurt a. M. 2013
- GA 79: Bremer und Freiburger Vorträge, hg. v. Petra Jaeger, Frankfurt a. M. 2005
- GA 81: Gedachtes, hg. v. Paola-Ludovika Coriando, Frankfurt a. M. 2007
- GA 94: Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938), hg. v. Peter Trawny, Frankfurt a. M. 2014
- GA 95: Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938/39), hg. v. Peter Trawny, Frankfurt a. M. 2014
- GA 96: Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939-1941), hg. v. Peter Trawny, Frankfurt a. M. 2014
- GA 97: Anmerkungen I-V (Schwarze Hefte 1942-1948), hg. v. Peter Trawny, Frankfurt a. M. 2015

## Literaturverzeichnis

1. Ackrill, John L.: Aristoteles. Eine Einführung in sein Philosophieren, Berlin/New York 1985
2. Adorno, Theodor W.: Negative Dialektik, in: Ders.: Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit, Frankfurt a. M. 2003
3. de Boer, Karin: Differenz zwischen Hegel und Derrida, in: Wyrwich, Thomas (Hg.): Hegel in der neueren Philosophie, Hamburg 2011, S. 349-367
4. Brach, Markus J.: Heidegger – Platon. Vom Neukantianismus zur existentiellen Interpretation, Würzburg 1996 (Zugl. Univ. Diss.)
5. Brelage, Manfred: Studien zur Transzendentalphilosophie, Berlin 1965
6. Bröckling, Ulrich: Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform, Frankfurt a. M. 2007
7. Brunetière, Ferdinand: Sur le chemins de la croyance, Paris 1904
8. Carnap, Rudolf: Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache, in: Erkenntnis 2 (1932), S. 219-241
9. Casale, Rita: Heideggers Nietzsche. Geschichte einer Obsession, übers. v. Catrin Dinger, Bielefeld 2010
10. Cimino, Antonio: Begriff und Vollzug. Performativität und Indexikalität als Grundbestimmungen der formal anzeigenden Begriffsbildung bei Heidegger, in: Internationales Jahrbuch für Hermeneutik 10 (2011), S. 215-239
11. Cimino, Antonio: Phänomenologie und Vollzug. Heideggers performative Philosophie des faktischen Lebens, Frankfurt a. M. 2013
12. Crocker, Stephen: The Fission of Time. On the Distinction between Intratemporality and the Event of Time in Kant, Heidegger and Foucault, in: International Studies in Philosophy 29,2 (1997), S. 1-22
13. Cuvier, Georges: Vorlesungen über vergleichende Anatomie Bd. 1, Leipzig: Kummer 1809
14. Dahlstrom, Daniel O.: Heidegger's Concept of Truth, Cambridge 2002
15. Deleuze, Gilles: Foucault, Frankfurt a. M. 1987
16. Deleuze, Gilles: Differenz und Wiederholung, übers. v. Joseph Vogl, München <sup>3</sup>2007
17. Denker, Alfred/Figal, Günter (Hgg): Heidegger und Aristoteles (Heidegger-Jahrbuch 3), Freiburg/München 2007
18. Derrida, Jacques: La différence, in: Bulletin de la Société française de philosophie 62,3 (1968), S. 73-101

19. Derrida, Jacques: Die différance, in: Ders.: Die différance. Ausgewählte Texte, übers. v. Eva Pfaffenberger-Brückner, Stuttgart 2004, S. 110-149
20. Derrida, Jacques: Cogito und die Geschichte des Wahnsinns, in: Die Schrift und die Differenz, übers. v. Rudolph Gasché, Frankfurt a. M. 1976, S. 53-101
21. Derrida, Jacques: ‚Gerechtsein gegenüber Freud‘. Die Geschichte des Wahnsinns im Zeitalter der Psychoanalyse, in: Ders.: Vergessen wir nicht – die Psychoanalyse!, Frankfurt a. M. 1998, S. 59-127
22. Dörner, Klaus: Bürger und Irre. Zur Sozialgeschichte und Wissenschaftsgeschichte der Psychiatrie, Hamburg <sup>2</sup>1999
23. Eribon, Didier: Michel Foucault. Biographie, Frankfurt a. M. 1999
24. Escudero, Jesús Adrián: Heidegger and the Emergence of the Question of Being, übers. v. Juan Pablo Hernández Betancur, London u. a. 2015
25. Faye, Emmanuel: Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie. Autour des séminaires inédits de 1933-1935, Paris 2005
26. Figal, Günter: Martin Heidegger zur Einführung, Hamburg 1992
27. Figal, Günter: Über das Nichtidentische. Zur Dialektik Theodor W. Adornos, in: Ette, Wolfram u. a. (Hgg.): Adorno im Widerstreit. Zur Präsenz seines Denkens, Freiburg/München 2004
28. Figal, Günter/Gander, Hans-Helmuth (Hg.): Heidegger und Husserl. Neue Perspektiven, Frankfurt a. M. 2009
29. Figal, Günter: Zu Heidegger. Antworten und Fragen, Frankfurt a. M. 2009
  - Heidegger als Aristoteliker, S. 55-81
  - Scheu vor der Dialektik. Zu Heideggers Platon-Interpretation in der Vorlesung über den Sophistes (Winter 1924/25), S. 107-126
30. Figal Günter: Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit, Tübingen 2013
31. Gander, Hans-Helmuth: Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger, Frankfurt a. M. <sup>2</sup>2006
32. Gehring, Petra: Minotaurus zwischen den Regalen. Foucault in der Philosophie, in: Kammler, Clemens/Parr, Rolf (Hgg.): Foucault in den Kulturwissenschaften. Eine Bestandsaufnahme, Heidelberg 2007, S. 29-43
33. Gehring, Petra: Innen des Außen – Außen des Innen. Foucault. Derrida. Lyotard, München 1994
34. Gehring, Petra: Foucault – Die Philosophie im Archiv, Frankfurt a. M. 2004.
35. Gonther, Uwe/Schlimme, Jann E. (Hgg.): Hölderlin und die Psychiatrie, Bonn 2010

36. Grabmann, Martin: Mittelalterliches Geistesleben Bd. 1, München 1926
37. Günther, Matthias: Kann man Heidegger verstehen? Eine Rekonstruktion von ‚Sein und Zeit‘, Regensburg 2007
38. Günther, Hans-Christian/Rengakos, Antonios (Hgg.): Heidegger und die Antike, München 2006
39. Habermas, Jürgen: Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt a. M. 1988
40. Han, Béatrice: Michel Foucault's Critical Project. Between the Transcendental and the Historical, übers. v. Edward Pile, Stanford (CA) 2002
41. Han, Béatrice: Foucault and Heidegger on Kant and Finitude, in: Milchman, Alan/Rosenberg, Alan (Hgg.): Foucault and Heidegger. Critical Encounters, Minneapolis 2003, S. 127-162
42. Hartmann, Nikolai: Platos Logik des Seins, Gießen 1909
43. Hemminger, Andrea: Nachwort, in: Foucault, Einführung in Kants *Anthropologie* (wie Literaturangabe Nr. 6), S. 119-141
44. Hemminger, Andrea: Kritik und Geschichte. Foucault – ein Erbe Kants?, Berlin/Wien 2004.
45. Hengehold, Laura: ‚In that sleep of death what dreams...‘. Foucault, Existential Phenomenology, and the Kantian Imagination, in: Continental Philosophy Review 35,2 (2002), S. 137-159
46. Hicks, Steven V.: Nietzsche, Heidegger and Foucault. Nihilism and Beyond, in: Milchman, Alan/Rosenberg, Alan (Hgg.): Foucault and Heidegger. Critical Encounters, Minneapolis 2003, S. 74-109: 103-106
47. Höffe, Otfried: Aristoteles, München <sup>3</sup>2006
48. Hölderlin, Friedrich: Brod und Wein, in: Ders.: Sämtliche Werke. Grosse Stuttgarter Ausgabe. Zweiter Band, Erste Hälfte: Briefe, hg. v. Friedrich Beissner, Stuttgart 1951, S. 90-95
49. Hölderlin, Friedrich: Hyperion, in: Ders.: Sämtliche Werke. Grosse Stuttgarter Ausgabe. Dritter Band, hg. v. Friedrich Beissner, Stuttgart 1957
50. Honneth, Axel/Saar, Martin (Hgg.): Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001, Frankfurt a. M. 2003
  - Honneth, Axel: Foucault und die Humanwissenschaften. Zwischenbilanz einer Rezeption, S. 15-26
  - Brieler, Ulrich: Blind Date. Michel Foucault in der deutschen Geschichtswissenschaft, S. 311-334
51. Homer: Ilias. Odyssee, übers. v. Johann H. Voß, Frankfurt a. M. 1990

52. Husserl, Edmund: Logische Untersuchungen Bd. I. Prolegomena zur reinen Logik, Tübingen 1913
53. Husserl, Edmund: Logische Untersuchungen. Bd. II/1 und 2. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis, Tübingen 1913
54. Husserl, Edmund: Logische Untersuchungen. Ergänzungsband Zweiter Teil. Texte für die Neufassung der VI. Untersuchung. Zur Phänomenologie des Ausdrucks und der Erkenntnis (1893/94-1921), hg. v. Ulrich Melle, Dordrecht 2005
55. Husserl, Edmund: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die Phänomenologie, Hamburg 2009
56. Imdahl, Georg: ‚Formale Anzeige‘ bei Heidegger, in: Archiv für Begriffsgeschichte 37 (1994), S. 306-332
57. Imdahl, Georg: Das Leben verstehen. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen (1919 bis 1923), Würzburg 1997
58. Jacquette, Dale (Hg.): Philosophy, Psychology and Psychologism. Critical and Historical Readings on the Psychological Turn in Philosophy, New York u. a. 2003
59. Keiling, Tobias: Kunst, Werk, Wahrheit. Heideggers Wahrheitstheorie in ‚Ursprung des Kunstwerks‘, in: Ders./Espinet, David (Hgg.): Heideggers ‚Ursprung des Kunstwerks‘. Ein kooperativer Kommentar, Frankfurt a. M. 2011, S. 66-95
60. Kisiel, Theodore: The Genesis of Being & Time, Berkeley/Los Angeles (CA) 1995
61. Kisiel, Theodore: Die formale Anzeige. Die methodische Geheimwaffe des frühen Heideggers. Heidegger als Lehrer. Begriffsskizzen an der Wandtafel, in: Happel, Markus (Hg.): Heidegger – neu gelesen, Würzburg 1997, S. 22-40
62. Kisiel, Theodore: Die formale Anzeige als Schlüssel zu Heideggers Logik der philosophischen Begriffsbildung, in: Denker, Alfred/Zaborowski, Holger (Hgg.): Heidegger und die Logik, Amsterdam 2006, S. 49-64
63. Koschorke, Albrecht: Wissenschaftsbetrieb als Wissenschaftsvernichtung. Einführung in die Paradoxologie des deutschen Hochschulwesens, in: Kimmich, Dorothee/Thumfart, Alexander (Hgg.): Universität ohne Zukunft?, Frankfurt a. M. 2004, S. 142-157
64. Kreuzer, Johann: Adornos und Heideggers Hölderlin, in: Ette, Wolfgang u. a. (Hgg.): Adorno im Widerstreit. Zur Präsenz seines Denkens, Freiburg/München 2004, S. 363-393
65. Lange-Eichbaum, Wilhelm: Hölderlin. Eine Pathographie, Stuttgart 1909
66. Laplanche, Jean: Hölderlin et la question du père, Paris 1961
67. Laplanche, Jean: Hölderlin und die Suche nach dem Vater, Stuttgart/Bad Cannstatt 1975
68. Lask, Emil: Gesammelte Schriften Bd. II, Tübingen 1923

69. Lask, Emil: Gesammelte Schriften Bd. III, Tübingen 1924
70. Loh, Werner/Kaiser-el-Safti, Margret: Die Psychologismus-Kontroverse. Philosophie und Psychologie im Dialog, Göttingen 2011
71. Marion, Jean-Luc: The Reason of the Gift, übers. v. Stephen E. Lewis, Charlottesville (VA) 2011
72. Mazumdar, Pravu: Der archäologische Zirkel. Zur Ontologie der Sprache in Michel Foucaults Geschichte des Wissens, Bielefeld 2008
73. Milchman, Alan/Rosenberg, Alan: Self-Fashioning as a Response to the Crisis of ‚Ethics‘. A Foucault/Heidegger Auseinandersetzung, in: Pettigrew, David/Raffoul, François (Hgg.): French interpretations of Heidegger. An Exceptional Reception, Albany (NY) 2008, S. 103-130
74. Nietzsche, Friedrich: Der europäische Nihilismus. Lenzer Heide den 10. Juni 1887, in: Ders.: Kritische Gesamtausgabe. Achte Abteilung, Erster Band, Nachgelassene Fragmente. Herbst 1885 bis Herbst 1887, Berlin/New York 1974 [zit. mit der Sigle KGW VIII<sub>1</sub>]
75. Nietzsche, Friedrich: Also sprach Zarathustra, Kritische Studienausgabe (KSA 4), hrsg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari München <sup>11</sup>2007
76. Novalis: Monolog, in: Ders.: Werke, hg. v. Gerhard Schulz, München 2001, S. 426-427
77. Otto, Rudolf: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen [1917], München 2004
78. Peeters, Benoît: Derrida. Eine Biographie, übers. v. Horst Brühmann, Berlin 2013
79. Peirce, Charles S.: Semiotische Schriften Bd. 1, Frankfurt a. M. 1986
80. Perler, Dominik: Zweifel und Gewissheit. Skeptische Debatten im Mittelalter, Frankfurt a. M. 2006
81. Pöggeler, Otto: Der Denkweg Martin Heideggers, Pfullingen 1983
82. Pöggeler, Otto: Neue Wege mit Heidegger, Freiburg/München 1992
83. Rath, Matthias: Der Psychologismustreit in der deutschen Philosophie, Freiburg/München 1994
84. van Reijen, Willem: Heideggers ontologische Differenz. Der fremde Unterschied in uns und die Inständigkeit im Nichts, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 52 (2004), S. 519-539
85. van Reijen, Willem: Martin Heidegger, Paderborn 2009
86. Rese, Friederike (Hg.): Heidegger und Husserl im Vergleich Frankfurt a. M. 2010
  - Baur, Patrick: Vom Was zum Wie. Heideggers Kritik an Husserl als Neukonstitution eines dynamischen Phänomenologiebegriffs, S. 95-113
87. Rentsch, Thomas: Martin Heidegger. Das Sein und der Tod. Eine kritische Einführung, München 1989

88. Rentsch, Thomas (Hg.): *Sein und Zeit*, Berlin <sup>2</sup>2007
- Grondin, Jean: Die Wiedererweckung der Seinsfrage auf dem Weg einer phänomenologisch-hermeneutischen Destruktion (§§1-8), S. 1-27
  - Kisiel, Theodore: Das Versagen von *Sein und Zeit*. 1927-1930, S. 253-279
  - Thomä, Dieter: *Sein und Zeit* im Rückblick. Heideggers Selbstkritik, S. 281-298.
89. Roedig, Andrea: Foucault und Sartrre. Die Kritik des modernen Denkens, Freiburg/München 1997
90. Ruoff, Michael: Art. ‚Macht‘, in: Ders.: Foucault-Lexikon, Paderborn 2007, S. 146-157.
91. Safranski, Rüdiger: Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit, Frankfurt a. M. <sup>4</sup>2004
92. Schällibaum, Urs: Reflexivität und Verschiebung, Wien 2001
93. Schällibaum, Urs: Macht und Möglichkeit. Konzeptionen von Sein-Können im Ausgang von Hölderlin und Novalis, Wien 2013
94. Schneider, Ulrich J.: Michel Foucault, Darmstadt 2004
95. Schweidler, Walter: Die Überwindung der Metaphysik. Zu einem Ende der neuzeitlichen Philosophie, Stuttgart 1987
96. Sheehan, Thomas: Emmanuel Faye. The Introduction of Fraud Into Philosophy?, in: *Philosophy Today* 59,3 (2015), S. 367-400
97. Spaemann, Robert: Personen. Versuch über den Unterschied zwischen ‚etwas‘ und ‚jemand‘, Stuttgart <sup>3</sup>2006
98. Steinmann, Michael: Heidegger und die Griechen, Frankfurt a. M. 2007
- Buchheim, Thomas: Was interessiert Heidegger an der φύσις?, S. 141-163.
99. Stumpe, Martin: Geviert, Gestell, Geflecht. Die logische Struktur des Gedankens in Martin Heideggers späten Texten, Braunschweig 2002 (Zugl. Univ. Diss.)
100. Trawny, Peter: Adyton. Heideggers esoterische Philosophie, Berlin 2010
101. Trawny, Peter: Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung, Frankfurt a. M. 2014
102. Trawny, Peter/Mitchell, Andrew J. (Hgg): Heidegger, die Juden, noch einmal, Frankfurt a. M. 2015
103. Trawny, Peter: Technik. Kapital. Medium. Das Universale und die Freiheit, Berlin 2015
104. Vetter, Helmuth: Grundriss Heidegger. Ein Handbuch zu Leben und Werk, Hamburg 2014
105. Waldenfels, Bernhard/Ewald, François (Hgg.): Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken, Frankfurt a. M. 1991.



106. Wichens, Peter: Bataille zur Einführung, Hamburg 1995
107. Wittgenstein, Ludwig: Werkausgabe in 8 Bänden, Frankfurt a. M. 1984
- Bd. 1: Tractatus logico-philosophicus [zit. mit der Sigle TLP]. Tagebücher 1914-1916. Philosophische Untersuchungen [zit. mit der Sigle PU]
108. Zorn, Daniel-Pascal: Das Moment der πράξις. Produktionslogik und Handlungsvollzug bei Michel de Certeau und Michel Foucault, in: Bernardy, Jörg/Bocken, Inigo M. K. (Hgg.): Michel Foucault und Michel de Certeau. Diskursive Praktiken. Coincidentia 3,2 (Sonderheft), Bernkastel-Kues 2012, S. 359-374
109. Zorn, Daniel-Pascal: Philosophie, der Fluss und die Steine, in: Röttgers, Kurt/Schmitz-Emans, Monika (Hgg.): Steine. Versteinertes, Essen 2014, S. 73-82

#### *Internetquellen*

<http://progressivegeographies.com>

## Forschungsbibliographie zu Heidegger und Foucault

### *Monographien*

1. Arndt, David deKanter: Ground and abyss. The question of Poiesis in Heidegger, Arendt, Foucault, and Stevens (Zugl. PhD), Irvine 1998
2. Becker, Michael Roger: Surmounting technological presence: Technology and freedom in the later works of Heidegger and Foucault, West Lafayette/IN 1994
3. Agamben, Giorgio: Die Sprache und der Tod. Ein Seminar über den Ort der Negativität, Frankfurt a.M. 2007
4. Bazzanella, Emiliano: Spazio e potere. Heidegger, Foucault, la televisione, Mailand 1996
5. Dreyfus, Hubert L./Rabinow, Paul: Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, Weinheim <sup>2</sup>1994
6. Dreyfus, Hubert L./Rabinow, Paul: Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics, Chicago (IL) 1983
7. Elden, Stuart: Mapping the Present. Heidegger, Foucault, and the project of a Spatial History, London 2001
8. Güven, Ferit: Madness and Death in Philosophy, New York 2005
9. Han, Beatrice: Michel Foucault's Critical Project. Between the Transcendental and the Historical, Stanford 2002
10. Iyer, Arun: Towards an Epistemology of Ruptures. The Case of Heidegger and Foucault, London 2014
11. Kapferer, Norbert: ‚Denn eigentlich spricht die Sprache‘. Die Fährte Heideggers im Post-Strukturalismus, Frankfurt a.M. u.a. 1984
12. Megill, Allan: Prophets of Extremity. Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida, Berkeley/Los Angeles 1985
13. Meschonnic, Henri: Le langage Heidegger, Paris 1990
14. Munteanu, Basil: Thought, language, and the unthought. Transiency, caesura, and finitude in Foucault, Heidegger, and Kant, Binghampton 1995
15. Müller, Fernando Suárez: Skepsis und Geschichte. Das Werk Michel Foucaults im Lichte des absoluten Idealismus, Würzburg 2004
16. Natoli, Salvatore: Ermeneutica e genealogia. Filosofia e metodo in Nietzsche, Heidegger, Foucault, Mailand 1981
17. Lee-Nichols, Robert: Freedom and Finitude: A study of Heidegger and Foucault, o. O. 2009

18. Pheby, Keith C.: Interventions. Displacing the metaphysical subject, Washington 1988
19. Rayner, Timothy: Foucault's Heidegger. Philosophy and transformative experience, Continuum, London u. a. 2007
20. Roedig, Andrea: Foucault und Sartre. Die Kritik des modernen Denkens, Freiburg/München 1997
21. Schäfer, Thomas: Reflektierte Vernunft. Michel Foucaults Projekt einer antitotalitären Macht und Wahrheitskritik, Frankfurt/Main 1995
22. Scott, Charles E.: The question of ethics. Nietzsche, Foucault, Heidegger, Bloomington 1990
23. Sini, Carlo: Semiotica e filosofia: segno e linguaggio in Peirce, Nietzsche, Heidegger e Foucault, Bologna 1978
24. Stone, Brad Elliott: Dominions and Domains. Machination, Discipline and Power in Heidegger and Foucault, Memphis 2003
25. Thomann, Erik: Die Entmündigung des Menschen durch die Sprache. Und die Suche nach authentischer Subjektivität, Wien 2004
26. Visker, Rudi: Truth and Singularity. Taking Foucault into Phenomenology, Dordrecht u. a. 1999
27. Zoungrana, Jean: Michel Foucault, un parcours croisé. Lévi-Strauss, Heidegger, Paris 1998

#### *Kapitel in Monographien*

1. Geisenhanslüke, Achim: Gegendiskurse. Literatur und Diskursanalyse bei Michel Foucault, Heidelberg 2008, S. 133-142
2. Mc Neill, William: Care of the self. Ordinary ethics in Heidegger and Foucault, in: Ders.: The time of life. Heidegger and ethos, New York (NY) 2006, S. 53-77
3. Rabinow, Paul: Anthropologie der Vernunft. Studien zu Wissenschaft und Lebensführung, Frankfurt a.M. 2004, S. 69-84.
4. Safranski, Rüdiger: Nietzsche. Biographie seines Denkens, Frankfurt a.M. <sup>3</sup>2005, S. 331-367

#### *Sammelbände*

1. Milchman, Alan/Rosenberg, Alan (Hgg.): Foucault and Heidegger. Critical Encounters, Minneapolis 2003
  - Milchman, Alan/Rosenberg, Alan: Toward a Foucault/Heidegger Auseinandersetzung, S. 1-29
  - Dreyfus, Hubert L.: „Being and Power“ Revisited, S. 30-54

- Sawicki, Jana: Heidegger and Foucault. Escaping Technological Nihilism, S. 55-73
- Hicks, Steven V.: Nietzsche, Heidegger and Foucault. Nihilism and Beyond, S. 74-109
- McWhorter, Ladelle: Subjecting Dasein, S. 110-126
- Han, Béatrice: Foucault and Heidegger on Kant and Finitude, S. 127-162
- Schwartz, Michael: Epistemes and the History of Being, S. 163-186
- Elden, Stuart: Reading Genealogy as Historical Ontology, S. 187-205
- Thiele, Leslie Paul: The Ethics and Politics of Narrative. Heidegger + Foucault, S. 206-234
- Spanos, William V.: Heidegger, Foucault, and the "Empire of Gaze". Thinking the Territorialization of Knowledge, S. 235-275
- Wyschogrod, Edith: Heidegger, Foucault, and the Askeses of Self-Transformation, S. 276-294
- Visker, Rudi: From Foucault to Heidegger. A One-Way Ticket?, S. 295-323
- Scott, Charles E.: Lightness of Mind and Density in the Thought of Heidegger and Foucault, S. 324-346

2. Falzon, Christopher/O'Leary, Timothy (Hgg.): Foucault and Philosophy, London 2010

#### *Beiträge in Sammelbänden*

1. Babich, Babette: A philosophical Shock. Foucault reading Nietzsche, reading Heidegger, in: Prado, C. G. (Hg.): Foucault's Legacy, London 2009, S. 19-41
2. Demmerling, Christoph: Hermeneutik der Alltäglichkeit und In-der-Welt-sein (§§25-38), in: Rentsch, Thomas (Hg.): Martin Heidegger. Sein und Zeit, Berlin <sup>2</sup>2007, S. 89-116
3. Dreyfus, Hubert L.: Die Gefahren der modernen Technologie: Heidegger und Foucault, in: Honneth, Axel (Hg.): Pathologien des Sozialen, Frankfurt a.M. 1994, S. 107-120
4. Dreyfus, Hubert L.: Beyond Hermeneutics: Interpretation in the Late Heidegger and Recent Foucault, in: Shapiro, Gary/Sica, Alan (Hgg.): Hermeneutics. Question and Prospects, Amhurst 1984, S. 66-83
5. Forst, Rainer: Endlichkeit – Freiheit – Individualität. Die Sorge um das Selbst bei Heidegger und Foucault, in: Erdmann, Eva/Forst, Rainer/Honneth, Axel (Hgg.): Ethos der Moderne: Foucaults Kritik der Aufklärung, Frankfurt a. M./New York 1990, S. 146-186
6. Geisenhanslüke, Achim: Vom Ereignis sprechen. Heidegger und Foucault, in: Gellhaus, Axel/Lartillot, François (Hgg.): Zwanziger Jahre – Sechziger Jahre, Netzwerke des Sinns – Netzwerke der Sinne: Welche Paradigmen für eine Analyse der Kulturgeschichte in den deutschsprachigen Ländern? (Convergences 52), Bern 2009, S. 97-108
7. Han, Beatrice: The Analytic of Finitude and the History of Subjectivity (transl. By Edward Pile), in: Gutting, Gary (Hg.): The Cambridge Companion to Foucault. 2<sup>nd</sup> Edition, Cambridge 2003, S. 176-209

8. Hauser, Philippe: Anti-Humanisme & Mort de l'Homme chez le premier Foucault, in: Miction, Pascal u.a. (Hgg.): Foucault dans tous ses éclats (Collection Esthétiques), Paris 2005, S. 47-140
9. Koppetsch, Cornelia: Heidegger und die Theorie der Praxis, in: Weiß, Johannes (Hg.): Die Jemeinigkeit des Mitseins. Martin Heideggers Daseinsanalytik und die Kritik der soziologischen Vernunft. Konstanz 2001, S. 345-370
10. Kögler, Hans-Herbert: Fröhliche Subjektivität. Historische Ethik und dreifache Ontologie beim späten Foucault, in: Erdmann, Eva/Forst, Rainer/Honneth, Axel (Hgg.): Ethos der Moderne: Foucaults Kritik der Aufklärung, Frankfurt a. M. /New York 1990, S. 203-226
11. May, Todd: Foucault's Relation to Phenomenology, in: Gutting, Gary (Ed.): The Cambridge Companion to Foucault. 2<sup>nd</sup> Edition, Cambridge 2003, S. 284-311
12. McWhorter, Ladelle: Asceticism/Askesis: Foucault's Thinking Historical Subjectivity, in: Dallery, Arleen B./Scott, Charles E. (Hgg.): Ethics and danger. Essays on Heidegger and continental thought, New York 1992, S. 243-254
13. Michon, Pascal: Foucault était-il heideggerien?, in: Miction, Pascal u.a. (Hgg.): Foucault dans tous ses éclats (Collection Esthétiques), Paris 2005, S. 15-45
14. Milchman, Alan/Rosenberg, Alan: Self-Fashioning as a Response to the Crisis of 'Ethics'. A Foucault/Heidegger Auseinandersetzung, in: Pettigrew, David/Raffoul, François (Hgg.): French interpretations of Heidegger. An Exceptional Reception, Albany (NY) 2008, S. 103-130
15. Moussa, Mario: Foucault and the problem of agency. Or, toward a practical philosophy, in: Dallery, Arleen B./Scott, Charles E. (Hgg.): Ethics and danger. Essays on Heidegger and continental thought, New York 1992, S. 255-272
16. Rayner, Timothy: Foucault, Heidegger and the History of Truth, in: O'Leary, Timothy/Falzon, Christopher (Hgg.): Foucault and Philosophy, West Sussex 2010, S. 60-77
17. Rockmore, Tom: Foucault, Hegel, and the death of man, in: Prado, C. G. (Hg.): Foucault's Legacy, London 2009, S. 42-67
18. Roseman, Philipp W.: The Historicization of the Transcendental in Postmodern Philosophy, in: Pickave, Martin (Hg.): Die Logik des Transzendentalen, Berlin 2003, S. 701-713
19. Saar, Martin: Heidegger und Michel Foucault. Prägung ohne Zentrum, in: Thomä, Dieter (Hg.): Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart 2003, S. 434-440
20. Schnädelbach, Herbert: Das Gesicht im Sand. Foucault und der anthropologische Schlummer, in: Honneth, Axel u.a. (Hgg.): Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung. Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag, Frankfurt a. M. 1989, S. 231-261
21. Schneider, Ulrich Johannes: Foucault und Heidegger, in: Kleiner, Marcus S. (Hg.): Michel Foucault. Eine Einführung in sein Denken, Frankfurt a.M. 2001, S. 224-238
22. Schneider, Ulrich Johannes: Art. 'Martin Heidegger', in: Kammler, Clemens u.a. (Hgg.): Foucault-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart u.a. 2008, S. 178

23. Sluga, Hans: Foucault`s Encounter with Heidegger and Nietzsche, in: Gutting, Gary (Hg.): The Cambridge Companion to Foucault. 2<sup>nd</sup> Edition, Cambridge 2003, S. 210-239
24. Spanos, William: Heidegger and Foucault. The Politics of the Commanding Gaze, in: Ders.: Heidegger and Criticism. Retrieving the Cultural Politics of Destruction, Minneapolis 1993, S. 132-180
25. Taureck, Bernhard: Vom Urzustand der Philosophie. Bilanzen des griechischen Denkens nach Nietzsche, Heidegger, Foucault und Derrida, in: Taureck, Bernhard H. F.: Philosophie und Metaphilosophie. Studien zwischen Antike und (Post)Moderne, Cuxhaven <sup>2</sup>1998, S. 41-52
26. Taureck, Bernhard: Foucault zwischen Hegel und Heidegger: ein dritter Weg zum Verständnis der Subjektivität, in: Taureck, Bernhard H. F.: Philosophie und Metaphilosophie. Studien zwischen Antike und (Post)Moderne, Cuxhaven <sup>2</sup>1998, S. 90-105
27. Unterthurner, Gerhard: Kunst und Geschichte als Leitfäden des Denkens bei Heidegger und Foucault, in: Grossmann, Andreas/Jamme, Christoph (Hgg.): Metaphysik der praktischen Welt. Perspektiven im Anschluss an Hegel und Heidegger. Festgabe für Otto Pöggeler, Amsterdam u.a. 2000, S. 143-162
28. Visker, Rudi: Foucaults Anführungszeichen, in: Ewald, François/Waldenfels, Bernhard (Hgg.): Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken, Frankfurt a.M. 1991, S. 298-319

#### *Beiträge in Zeitschriften*

1. Beaulieu, Alain: Les sources heideggeriennes de la notion d'existence chez le dernier Foucault, in: Revue philosophique de Louvain 101 (2003), S. 640-657
2. Besley, Tina: Heidegger and Foucault. Truth-telling and technologies of the self, in: ACCESS: Critical Perspectives on Communication, Cultural and Policy Studies 22,1 (2003), S. 85-94
3. Bruzina, Ron: Comments on 'On the Ordering of Things: Being and Power in Heidegger and Foucault' by Hubert Dreyfus, in: Southern Journal for Philosophy 28 (Supplement) (1989), S. 97-104
4. Crampton, Jeremy W.: Thinking Philosophically in Cartography. Toward a critical politics of mapping, in: cartographic perspectives 42 (2002), S. 12-31
5. Crocker, Stephen: The Fission of Time. On the Distinction between Intratemporality and the Event of Time in Kant, Heidegger and Foucault, in: International Studies in Philosophy 29,2 (1997), S. 1-22
6. Cushman, Philip: Between Arrogance and a Dead-End. Psychoanalysis and the Heidegger-Foucault Dilemma, in: Contemporary Psychoanalysis 41 (2005), S. 399-417.
7. Cushman, Philip: Clinical Applications. A Response to Layton, in: Contemporary Psychoanalysis 42 (2005), S. 431-445.

8. Duarte, Andre de Macedo: Heidegger e Foucault. Criticos da modernidade: humanism, técnica e biopolítica, in: *Trans/Form/Ação* 29,2 (2006), S. 95-114
9. Dreyfus, Hubert L.: On the Ordering of Things. Being and Power in Heidegger and Foucault, in: *The Southern Journal of Philosophy* 28 (Supplement) (1989), S. 83-104
10. Figueiredo, Luís Claudio: Foucault e Heidegger. A ética e as formas históricas do habitar (e do não habitar), in: *Tempo Social* 7,1-2 (1995), S. 136-149
11. Fink-Eitel, Heinrich: Zwischen Nietzsche und Heidegger. Michel Foucaults ‚Sexualität und Wahrheit‘ im Spiegel neuerer Sekundärliteratur, in: *Philosophisches Jahrbuch* 2 (1990), S. 367-390
12. Frie, Roger & Hoffmann, Klaus: Binswanger, Heidegger and antisemitism: Reply to Abigail Bray: ‚The silence surrounding ‚Ellen West‘: Binswanger and Foucault.‘, in: *Journal of the British society for Phenomenology* 33 (2002), S. 221-227
13. Glass, David J.: Postmodern Critiques as Stratagemes in the Policy Debate Discourse, in: *Rostrum* 74,7 (2000), S. 17-19
14. Gordon, Neve: Foucault's Subject: An Ontological Reading.(philosopher Michel Foucault), in: *Polity* 31,3 (1999), S. 395-414
15. Haig, Asher: Response to Dr. Glass's Essay on Foucault and Heidegger, in: *Rostrum* 74,9 (2000), S. 29-31
16. Hengehold, Laura: ‚In that sleep of death what dreams...‘. Foucault, Existential Phenomenology, and the Kantian Imagination, in: *Continental Philosophy Review* 35,2 (2002), S. 137-159
17. Hengehold, Laura: Staging the Non-Event. Material for revolution in Kant and Foucault, in: *Philosophy & Social Criticism* 28,3 (2002), S. 337-358
18. Hill, R. Kevin: Foucault's Critique of Heidegger, in: *Philosophy Today* 34,4 (Winter 1990), S. 334-341
19. Ijsseling, Samuel: Foucault with Heidegger, in: *Man and World* 19 (1986), S. 413-424
20. Karademir, Aret: Heidegger and Foucault: On the Relation Between the Anxiety-Engendering-Truth and Being-Towards-Freedom. In: *Human Studies*, August 2013, Volume 36, Issue 3, S. 375-392
21. Kelkel, Arion L.: La fin de l'homme et le destin de la pensée. La mutation anthropologique de la philosophie – M. Heidegger et M. Foucault, in: *Man and World* 18 (1985), S. 3-38
22. Knights, David: Passing the time in pastimes, professionalism and politics - Reflecting on the ethics and epistemology of time studies, in: *Time & Society* 15,2/3 (2006), S. 251-274
23. Lawlor, Leonard: Heidegger and Foucault, in: Raffoul, François/Nelson, Eric S.: *The Bloomsbury Companion to Heidegger*, London 2013, S. 409-416

24. Layton, Lynne: Notes Toward a Nonconformist Clinical Practice: Response to Philip Cushman's 'Between Arrogance and a Dead-End: Psychoanalysis and the Heidegger-Foucault Dilemma', in: *Contemporary Psychoanalysis* 41 (2005), S. 419-429
25. Levy, Neil: The prehistory of archaeology: Heidegger and the early Foucault. In: *Journal of the British society for Phenomenology* 27 (1996), S. 157-175
26. Llevadot, Laura: The Status of Fiction in Nietzsche and Foucault, in: *Convivium* 21 (2008), S. 71-82
27. Lucas, Peter: Mind-Forged Manacles. Foucault's Debt to Heidegger, in: *Philosophy of the Social Sciences* 32,3 (2002), S. 310-328
28. Luisetti, Federico: The Kantian Sleep. On the Limits of the 'Foucault-Effect', in: *Revista de Estudios Sociales* 43 (2012), S. 121-130
29. Mader, Mary Beth: The Disappearing Button. Heidegger, Foucault, and Superautomated Spaces, in: *Philosophy today* 46 (2002), S. 19-27
30. May, Todd: France's Heidegger. History and Philosophy in the early years, in: *History and Theory* 46 (2007), S. 264-271
31. McDonald, Matthew/Wearing, Stephen: A reconceptualisation of the self in humanistic psychology: Heidegger, Foucault and the sociocultural turn. In: *Journal of Phenomenological Psychology*, 44 (2013) 1, S. 37-59
32. de Oliveira, Alexandre: On Care. Some Inferences in Martin Heidegger and Michel Foucault, in: *Educacao* 3 (1996), S. 17-22.
33. Olssen, Mark: Foucault as Complexity Theorist. Overcoming the problems of classical philosophical analysis, in: *Educational Philosophy and Theory* 40,1 (2008), S. 96-117
34. Pryor, Ben: Counter-Remembering the enlightenment, in: *Philosophy Today* 42 (SPEP Supplement) (1998), S. 147-159
35. Rayner, Timothy: On Questioning Being. Foucault's Heideggerian Turn, in: *International Journal of Philosophical Studies* 12,4 (2004), S. 419-438
36. Rayner, Timothy: Biopower and Technology. Foucault and Heidegger's Way of Thinking, in: *Contretemps* 2 (2001), S. 142-156
37. Rodriguez Suárez, Luisa Paz: Pensar mas alla del humanismo con Nietzsche, Heidegger y Foucault, in: *Studium. Revista de Humanidades* 13 (2007), S. 185-198
38. Schneider, Manfred: „Heidegger – tonnenweise“. Zu Michel Foucaults „Dits et écrits“, in: *Merkur* 585 (1997), S. 1134-1138
39. Schneider, Ulrich Johannes: Eine Philosophie der Kritik. Zur amerikanischen und französischen Rezeption Michel Foucaults, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 42/2 (1988), S. 311-317
40. Stenner, Paul: Shared pathways of Heidegger and Foucault, in: *Manifold* 3,1-2 (1996), S. 12-17



41. Visker, Rudi: Habermas on Heidegger and Foucault. Meaning and Validity in the 'Philosophical Discourse of Modernity', in: Rad. Phil. 61 (1992), S. 15-22
42. Visker, Rudi: Can genealogy be critical? A somewhat unromantic look at Nietzsche and Foucault, in: Men and World 23 (1990), S. 441-452
43. Wilson, Timothy H.: Foucault, Genealogy, History, in: Philosophy Today 39,2 (1995), S. 157-170
44. Yates, Scott/Hiles, Dave: Towards a 'Critical Ontology of Ourselves'? Foucault, Subjectivity and Discourse Analysis, in: Theory & Psychology 20,1 (2010), S. 52-75
45. Ziarek, Krzysztof: Powers to Be. Art and Technology in Heidegger and Foucault, in: Research in Phenomenology 28,1 (1998), S. 162-194

Es ist leicht, in ihren kritischen Bewegungen die bloße Ablehnung dessen zu entdecken, was man selbst für rational hält. Es ist schwerer, sich mit ihrem Denken so auseinanderzusetzen, dass man ihnen gerecht wird. Und am schwersten ist es, sich nicht in ihrem Denken als Weltanschauung einzurichten, sondern ihre Denkbewegungen als Dialog miteinander und mit dem Leser zu verstehen.

„Dann geschieht Philosophie, wo wir uns begegnen, um miteinander zu sprechen. Was das bedeutet, ist durch Zorns Text, mit ihm selbst, zu erfahren.“

(Peter Trawny)