

Michael Eldred

Phänomenologie der Männlichkeit

kaum ständig noch

J.H. Röll



Die Deutsche Bibliothek — CIP Einheitsaufnahme

Eldred, Michael

Phänomenologie der Männlichkeit : kaum ständig noch

/ Michael Eldred. Dettelbach : Röhl, 1999

ISBN 3-89754-137-8

Version 2.11

© Copyright Michael Eldred 1985-1999

reissued, emended, as e-book 2013

Erhältlich bei URL: www.arte-fact.org

Zuerst als Buch erschienen:

Phänomenologie der Männlichkeit: kaum ständig noch

Verlag Dr. Josef H. Röhl, Dettelbach, 266 pp., 1999

Hardback ISBN 3-89754-137-8.

Printed in Germany

Umschlagbild: Mutsumi Okada *Lily* Öl auf Leinwand 30 x 40 cm. 1996

Inhaltsverzeichnis

<i>Vorwort</i>	7
1 Die Bedenklichkeit von männlich und weiblich	9
a) Erschließen von Mann und Frau: ein falscher An-Satz	9
b) Wer ist Mensch?	11
2 Männlichkeit als Wersein	17
a) Was heißt es, Wer zu sein?.....	17
b) Die Eigengenanntheit	19
c) Τὸ ὄνομα.....	22
d) Zum Beispiel Michael Eldred.....	24
e) Der Larvenwer	27
f) Eine zurückbezogene Phänomenologie des Narzißmus	32
g) Τὸ ζῶον ὄνομα ἔχον	34
h) Der wehrhafte Wer.....	39
i) Die Not der Selbsterfindung als Wer	41
j) Die Ungedachtheit des Werseins in der Philosophie.....	43
k) Aufgabe eines ‘geschlechterontologischen’ Denkens der Männlichkeit	46
l) Der Wer als mit Willen begabtes Subjekt	47
m) Wohnen als Wer.....	50
n) Das Da und der Eigenname	51
3 We(h)rlosigkeit des Versagers	55
a) Der Versager	55
b) Ein epochaler Entzug	57
c) Eine Weigerung.....	58
d) Der weiche Schmerz	60
e) Die Verpuppung	61
f) Ich bin.....	63
g) Der absolute Geist.....	67
h) Der Melancholiker	69

i) Ende der Geschichte?.....	70
4 Der Ruf in die πόλις.....	79
a) Πόλις als Werseins-Raum	79
b) Ruf und Namhaftigkeit.....	81
c) Ansehen.....	83
d) Ruhm.....	84
e) Verruf, Rufmord und Gerücht	86
f) Beruf.....	90
g) Rückblick.....	93
h) Der Wille zum Ruf.....	93
i) Wahrheit des Ruhms und “bloßes Berühmtsein”	95
j) Das wahre Werk	97
k) Freiheit der Selbstannäherung und geschichtliche Wahrheit heute.....	102
l) Das, was ist, ereignet sich zufällig?	104
5 Agonistisches Aneinandergeraten.....	111
a) Aristotelische Freundschaft.....	112
b) Aneinandergeraten der Werseienden.....	116
c) Denkerisches Patriarchat	119
d) Agonistik.....	121
e) Vermessenes Messen der Werstandskräfte.....	122
f) Klassen, Macht, Wersein	125
g) Hegels Kampf um die Anerkennung	128
h) Kampf um den Stand als ein Ständiger	130
i) Sachliche Verbundenheit (Hegel)	133
j) Der Andere in der sachlichen Verbundenheit	137
k) Ausgegrenzte Zuneigung	138
6 Die Freundschaft: kaum dazwischen.....	143
a) Wege aus sich selbst.....	144
b) Die bestätigende Bespiegelung in der Zusammenkunft	146
c) Brüchigkeit des Fürsichseins.....	152
d) Das Schmeicheln.....	154
e) Der Weg aus der Spiegelhalle	155

f) Freundschaft in der Begegnung mit dir dazwischen	157
g) Berührung und Reibung dazwischen.....	165
h) Die Wahrheit dazwischen.....	168
i) Verslossenheit und Höflichkeit	173
j) Zuneigung und Abneigung.....	177
k) Außerhalb des Seins? – dazwischen.....	178
l) Die schwierige Freiheit zum Entwurf aus der Intimität.....	184
7 <i>Faltung des Seyns: Männlichkeit und Weiblichkeit</i>.....	191
a) Heideggers Verortung der Geschlechtlichkeit und seine Abwehr der dialogischen Philosophie.....	191
b) Die Dimension von dir	199
c) Zwiefalt des Seyns: Männlichkeit und Weiblichkeit	205
d) Ontologische Begründung der Geschlechtlichkeit in der Existenz	208
8 <i>Der Mythos vom Phallus</i>	213
a) Die ungedachte Männlichkeit.....	213
b) Φύσις	215
c) Κύδος.....	218
d) Φαλλός als mythische Benennung des Werdens	220
e) Das Gewer.....	223
f) Der phallische Übergriff der ποίησις auf die φύσις	225
g) Der geschichtliche Entzug des Phallus.....	227
h) Ανδρεία.....	228
i) Phallokratie?	228
j) Der φαλλόλογος und seine Verwandlung in die <i>veritas</i>	230
k) Geschlechterontologie? Generaontologie?.....	236
<i>Index</i>	241

Vorwort

Starlove zugeneigt

Ανδρεία, Virilität, Männlichkeit: Die Phänomene, die unten diesen Titeln geführt werden, sind bekannt. Gibt es aber einen tieferen Zusammenhang derselben mit dem Kern der Metaphysik? Dies läßt sich nur einschätzen von einem Standpunkt, der die Metaphysik im Blick hat, d.h. der schon außerhalb der Metaphysik liegt. Außerhalb der Metaphysik muß aber vom Sein als solchem her gedacht werden. Die vorliegende Abhandlung unternimmt einen solchen Versuch und schlägt damit eine Richtung ein, die allen Gender Studies wesensfremd anmutet, denn für diese ist die Geschlechtlichkeit als solche keine echte Frage. Vielmehr wird in feministischen Diskursen von der Tatsache als festem Bezugspunkt ausgegangen, daß es Frauen und Männer gibt, statt nach dem *Sein* der Geschlechter zu fragen.

Kaum ständig noch deutet auf die Fragwürdigkeit der Ständigkeit hin, die das metaphysische Sein durchsetzt. Die Ständigkeit – die hier in einen Zusammenhang mit der Männlichkeit gebracht werden soll – steht am Ende des zweiten Millenniums nicht mehr so fest und fraglos da. Das Denken hat die Aufgabe, dem Wanken der Ständigkeit nachzuhelfen, um auch die feste Selbstverständlichkeit des männlichen Seins in Zweifel, in die Frage zu ziehen. Darin wird die Frage nach dem Wersein die Leitrolle spielen. Denn das Sein hat im Abendland in erster Linie männliche Menschen hervorgerufen, die sich aus dem Wersein verstehen. Das Wersein ist ein exponiertes menschliches Sein, ein ständiges Hinaufragen in der Lichtung der Unverborgenheit des Seins. Was ‘ständig’, ‘Hinaufragen’, ‘Lichtung’, ‘Unverborgenheit’ unter anderem bedeuten, soll im Laufe dieser Studie, die sich um ein langsames Durchdenken bemüht, deutlicher werden.

Das philosophische Denken ist nichts anderes als ein Fragen danach, wer wir sind. Wer wir sind, ist immer eine Sache des geschichtlichen Entwurfs, der – angefangen mit den Griechen – den abendländischen Menschen in

immer neuen Abwandlungen aus einem Verhältnis zur jeweiligen geschichtlichen Welt entlassen hat. Heute reicht es nicht mehr aus zu fragen, wer wir sind, sondern es muß auch der Schritt zurück gemacht werden und aus dem daraus sich ergebenden Abstand gefragt werden, was es heißt, wer zu sein. So zu fragen bedeutet, alle Anthropologie und Psychologie und naturwissenschaftlichen Erklärungen außen vor zu lassen, denn diese Wissenschaften untersuchen den Menschen als etwas Gegebenes und nicht als etwas geschichtlich aus dem Bezug zum Sein je und je Entworfenes. Auch soziologische Diskurse sind außer Stande, das Wersein in seiner Geschichtlichkeit zu denken, da sie nicht in ein Fragen nach dem Sein hineinreichen. Als positive Aufgabe bedeutet dies für die vorliegende Abhandlung, hinter das Wörtchen “wer” zum Phänomen derjenigen Seinsweise zu steigen, die dann ‘männlich’ heißen soll.

Wer wir abendländisch sind, ist immer wieder neu aus dem Sein selbst entlassen worden, ohne daß dieses Schicken in der Epoche der Metaphysik selbst jemals ersichtlich werden konnte. Heute – wo das Abendland oder der Westen in die Vollendung seiner geschichtlichen Bahn gelangt ist – bedarf es des Rückblicks, um die Zukunft vielleicht anders zu entwerfen oder in sie anders eingelassen zu werden.

Durch das Hinterfragen der Männlichkeit und ihre Rückführung auf eine gewisse Ständigkeit des Seins wird im Lauf des Denkwegs eine andere Dimensionalität spürbar, die in der Metaphysik – und damit in der abendländischen Geschichte – niemals ersichtlich werden konnte und deshalb stets übersehen und übersprungen wurde. Diese andere Seinsweise – neben der Ständigkeit des Seins kaum vernehmbar – wird eine Möglichkeit bieten, auch die Weiblichkeit anders, d.h. vom Sein her, zu erfahren.

ME Köln, im Juli 1996

1

Die Bedenklichkeit von männlich und weiblich

Männlich oder weiblich ist die erste Unterscheidung, die Sie machen, wenn Sie mit einem anderen menschlichen Wesen zusammentreffen, und Sie sind gewöhnt, diese Unterscheidung mit unbedenklicher Sicherheit zu machen.

Sigmund Freud

Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse
XXXIII. Vorlesung Die Weiblichkeit
GW Bd.XV S. 120/121.

a) Erschließen von Mann und Frau: ein falscher An-Satz

Die Grunddualität im Menschengeschlecht stützt sich auf etwas Augenfälliges. Dieses Augenfällige ist der frappante Unterschied in der körperlichen Gestalt von Mann und Frau, der immer schon bei jeder Begegnung mit einem Mitmenschen – in erster Linie über das Auge – wahrgenommen wird. Insofern ist die Grunddualität in der Wahrnehmung von Mitmenschen ein Phänomen, ein Sichzeigendes im allerverständlichsten Sinn, d.h. sie gehört zu den elementarsten empirischen Momenten des Geschlechterverständnisses als Grundbestandteil der Erschlossenheit von Mitwelt und darf als solches am Anfang unserer Wesensuntersuchung als Prinzip – d.h. als ἀρχή, als bestimmender Ausgang – in den anfangenden Gang des Fragens aufgenommen werden.

Der Anfang fängt ein ins Auge springendes Elementarteilchen der verstehenden Welterschlossenheit gleichsam als Stoff zum Nachsinnen ein,

er fängt es ein und fängt damit an. Die Grunddualität ist gleichsam die erste, elementarste Antwort auf ein 'geschlechterontologisches' Fragen des Befragten, des Geschlechterverständnisses, das Jeder (und Jede) als Teil seines (ihres) Da-seins existiert, d.h. wir sind alle diesem Elementarfaktum unseres Daseins ausgesetzt. Diese erste einfache Antwort auf unser Fragen ergibt freilich noch keineswegs das Erfragte, sondern leitet erst ein Fragen ein, das uns in ein Denken des Geschlechterwesens nach und nach vertiefen wird. Aber ist die erste Antwort nicht schon eine Irreleitung? Ist dieser Ausgang wirklich bestimmend? Trotz der großen Verdienste Freuds, überhaupt einen Ansatz zum Denken der Geschlechtlichkeit gemacht zu haben, ist hier erst einmal Vorsicht nötig, um der Sache gemäß in den hermeneutischen Zirkel einzusteigen.

Die Erschlossenheit von Mitwelt ist immer schon in zwei Geschlechter geschieden: Mann und Frau. Genauso wie Seiendes immer schon in Menschliches und Nicht-menschliches geschieden ist, ist die Unterscheidung Mann/Frau gleichursprünglich beim Erschließen der Mitwelt. Es scheint also, daß man so vorgehen und fragen könnte: Was ist das Wesen des Mannes? und Was ist das Wesen der Frau? Die Antworten zu diesen Fragen würden eine Wesensbestimmung von Männlichkeit und Weiblichkeit ergeben. Wesen hier müßte nicht gedacht werden als etwas Unveränderliches, Natürliches, Ewiges außerhalb des Raums der Geschichte, sondern könnte im Bezug zur 'abendländischen Kultur' ausgelegt werden, etwa als die diskursive Einschreibung von Männlichkeit und Weiblichkeit in männliche und weibliche Körper. So geht auch die neuere feministische Diskussion vor, indem sie nach der gesellschaftlichen Konstruktion der Geschlechtlichkeit, d.h. von Männern und Frauen als geschlechtsspezifischen gesellschaftlichen Wesen, fragt.

Für den Feminismus, ob in traditioneller oder postmoderner Prägung, bildet den Ausgangspunkt die Unterscheidung zwischen den Seienden: Männer und Frauen. Hier melden sich jedoch die ersten Zweifel an dieser Vorgehensweise im Denken, denn die Alltagssprache redet genauso selbstverständlich von Männlichkeit bei Frauen sowie von Weiblichkeit bei Männern. Wenn man versucht, diesen Umstand so zu lösen, daß man von typisch männlichen und weiblichen Verhaltensweisen spricht, bleibt der Ansatz in der empirischen Erfahrung stecken; die Wesenserkenntnis

verkommt zu einer allgemeinen Erkenntnis: Wesen als empirische Allgemeinheit.

Die Termini 'Männlichkeit' und 'Weiblichkeit' jedoch verweisen bereits in der Wortbildung auf eine Transzendenz der faktischen Gegebenheit von zwei Geschlechtern auf ihre jeweiligen Seinsweisen hin. Männlichkeit ist als Ursprung die Herkunft von männlichem Verhalten; Weiblichkeit ist als Ursprung die Herkunft von weiblichem Verhalten, wobei solches Verhalten nicht eins-zu-eins mit den beiden seienden Geschlechtern korrespondiert. Diese jeweiligen Ursprünge sind keineswegs als Ursachen zu verstehen, sondern sind jeweilige Weisen, in denen das Sein das Menschenwesen braucht. Die vorliegende Darlegung bemüht sich um eine Entfaltung dieser Gebräuche des Seins, um aufzuzeigen, daß die Männlichkeit und die Weiblichkeit nicht von der Natur und auch nicht von der Kultur her zu verstehen sind, sondern vom Sein – das Sein gebraucht das Menschenwesen, das dann in bestimmten selbstverständlichen Verstehensweisen seiner selbst wie in Gebräuchen wohnt. Dabei wird in erster Linie von der Männlichkeit die Rede sein; erst gegen Ende der Darstellung wird die Weiblichkeit in den Blick kommen. Es wird vom 'männlich Seienden' ausgegangen, um das In-der-Welt-sein dieses Seienden als Seinsweise zu ihrer eigenen Sprache zu bringen. Dies ist freilich etwas ganz anderes als eine 'Erklärung' der Männlichkeit und erfordert eine ganz andere denkerische Haltung als diejenige, die üblicherweise im feministischen Diskurs vorkommt. Der An-Satz des Denkens hier ist weder anthropologisch, soziologisch noch diskurstheoretisch.

Das 'männlich Seiende' ist nicht der Mann, sondern das Dasein, das männlich west. Die Frage nach der Männlichkeit fragt nach dem Sinn dieser männlichen Wesung.

b) Wer ist Mensch?

Wir stellen die Frage: Wer ist Mensch? Wonach fragt die Frage? Läßt sie sich sinnvollerweise überhaupt stellen? Wie unterscheidet sich die gestellte Frage von der Frage: Was ist ein Mensch? oder: Wer ist der Mensch? "Was ist...?" (τί ἐστίν...;), die Leitfrage der Metaphysik, fragt nach dem Was-sein, nach dem Wesen, nach dem, wie das in-Frage-Stehende - hier

der Mensch - west. "Was ist ein Mensch?", oder genauer: "Was ist das Menschsein?" fragt nach der Eigenart des Wesens des Menschen: Wie west der Mensch *als* Mensch an? Wie west der männlich Seiende? Wesen weibliche Wesen überhaupt an? Gibt es einen Unterschied zwischen Wesen und Anwesen, beide verbal gedacht? Diese Fragen setzen voraus, daß wir schon wissen, worauf sich das Wort 'Mensch' bezieht, d.h. daß wir schon im voraus wissen, was ein Mensch ist. Es gilt nun darüber nachzusinnen und zu bestimmen, wie der schon als Mensch bekannte Mensch west und anwest. Es handelt sich deshalb nicht auf Kantische Art darum, ein Menschenwesen ausgehend von den Fragen nach dem Wissen, der Handlung und der Hoffnung zu entwerfen, sondern den Menschen selbst, das *Sein*, das Anwesen des Menschen selbst zu problematisieren.

Die Frage: Wer ist Mensch? scheint vielleicht umgekehrt vorauszusetzen, daß das Menschsein, d.h. die Wesensart oder die Weise der Anwesenheit des Menschen schon durchdacht worden ist, und daß es jetzt lediglich darum ginge zu bestimmen, wer oder was, d.h. welche (Lebe)Wesen, von der Definition des Menschseins erfaßt werden. Das wäre eine Aufgabe der Klassifizierung. Doch wie unterscheidet sich das Wer vom Was genauer? Ist es gleichgültig, ob danach gefragt wird: "Wer erfüllt die 'Definition' des Menschseins?" oder stattdessen: "Was erfüllt die 'Definition' des Menschseins?" Die letztere Form der Fragestellung scheint 'neutraler', offener zu sein, da sie sich umschreiben läßt als: "Welches Seiende erfüllt die Definition des Menschseins?", während die erste Form irgendwie schon ausgemacht hat, wer Mensch ist, und nun nur zusätzlich fragt: "Welche Menschen erfüllen die Wesensdefinition des Menschseins?". Es scheint, daß das Nachsinnen so vorgehen könnte, daß zunächst nach dem Menschsein schlechthin gefragt wird und dann als zweites, welche 'empirischen' oder welche 'Sorten' von Menschen (z.B. Frauen) sich in dieses Wesen, in die wesenhafte Art der Anwesenheit, fügen, ihm voll und ganz entsprechen.

So zu fragen wäre jedoch abwegig, da es sich hier überhaupt nicht um die Subsumtion der Empirie unter Wesensdefinitionen handelt, sondern um die Bestimmung bzw. die Infragestellung des Wesens selbst. Es interessiert hier nicht, ob besondere Klassen von Menschen wie z.B. Frauen ihrer Wesensbestimmung entsprechen oder nicht (z.B. ob sie vernünftig sind

oder nicht, eine Vorgehensweise, die im aufklärerischen Diskurs der Neuzeit sehr beliebt war). Die Frage: "Wer ist Mensch?" muß vorsichtigerweise als: "Wie west der Mensch?", d.h. 'verbal' gestellt werden, und nur in diesem Zusammenhang wird nach dem Wer des Menschen gefragt.

Dem Wörterbuch nach gibt es nichts Leichteres, als zwischen Wer und Was zu unterscheiden: Wer fragt nach einem Menschen, während Was nach nichtmenschlich Seiendem fragt. Diese Wörterbuch-Definition befriedigt auch den phänomenalen Sachverhalt, daß Seiendes sich immer schon für das In-der-Welt-sein in menschenmäßiges (Heidegger würde sagen: daseinsmäßiges) und nichtmenschenmäßiges Seiendes unterscheiden hat. Nach Kap. 1a) steht nun auch fest, daß zudem das menschlich Seiende für das alltägliche In-der-Welt-sein sich in 'männliches' und 'weibliches' Seiendes unterscheidet, das Menschengeschlecht ist gespalten, genau genommen, entzweit. Zur Frage "Wer ist Mensch?" könnte man sehr leicht mit Recht lapidar und im Bewußtsein der Gleichberechtigung antworten: Mann und Frau sind Menschen. Diese Antwort entspräche dem Leitfaden unseres Fragens. Dagegen ist auch nichts einzuwenden, da es nicht unser Anliegen ist, den Status von Mann oder Frau als Menschen strittig zu machen. Die knappe Antwort bringt indes unser Fragen vorläufig abrupt zu Ende, sie ist erledigt, ohne erst einmal in Gang gekommen zu sein. Philosophieren könnte man so etwas nicht nennen.

Das Denken muß demnach weitere Fragen stellen, wenn nicht mit einem so mageren Ergebnis schon abgeschlossen werden sollte. Wir fragen also weiter: Wie west der Mann als Mann und wie west die Frau als Frau? Das sind gleich zwei Fragen, die die wesensgleiche Antwort haben könnten, wenn es ein einheitliches Menschenwesen gäbe. Andererseits hat nicht die Tradition bereits eine Unterscheidung zwischen Männlichkeit und Weiblichkeit überliefert, die auch heute noch die jeweiligen Existenzweisen von Frau und Mann binden bzw. einengen? Reicht das Als in der Frage nach dem Mann als Mann und nach der Frau als Frau in eine Tiefe, die zum Nachdenken herausfordert? Weist dieses Als in eine ontologische Dimension, eine Dimension des Seins? Da hier die Frage, ob Frauen wesenhaft anders als Männer existieren, nicht interessiert, d.h. nicht in die

Nähe der Seinsfrage bringt, sind die Wendungen 'Mann als Mann' und 'Frau als Frau' irreführende Wendungen. Das 'Wesen-als...' muß auf andere Weise angegangen werden, wobei das männliche Wesen hier den Vorrang haben soll.

Dieser Vorrang ist insofern gerechtfertigt, als die abendländische Kultur als 'patriarchal' bezeichnet wird. Wenn aber die abendländische Geschichte wesentlich mit dem Ereignis sowohl wie mit der Geschichte der Metaphysik verwoben ist, und zwar so sehr, daß jene in dieser auf unscheinbare und einfache Weise gründet, dann muß der Sinn von Patriarchat in der Metaphysik selbst gesucht werden. Die Männlichkeit wird sich als ein metaphysisches Schicksal ausweisen. Trotz der vielen Gesten des postmodernen feministischen Diskurses, bereits jenseits der Metaphysik zu sein, läßt sich leicht zeigen, daß er tief und fraglos in der Metaphysik noch steckt, da der Sinn der Frage nach der Männlichkeit und Weiblichkeit als Seinsweise am Horizont des Feminismus bis heute gar nicht erschienen ist. Stattdessen wird daran festgehalten, daß die Weiblichkeit bei der Frau selbst zu entdecken ist, und daß die Frauen in einer 'patriarchalen' Kultur stets unterdrückt worden sind. Damit seien Frauen im abendländischen Patriarchat nicht als 'volle Menschen' anerkannt worden. Deshalb bemüht sich der Feminismus darum, 'weibliche' 'Eigenschaften', wie z.B. die Fürsorge für Andere, aufzuwerten, damit in der westlichen Kultur und Gesellschaft 'weibliche' Werte verankert und die Gesellschaft 'menschlicher' werden soll, da 'androgyn'.

Spätestens seit Nietzsche wissen wir, daß das Wesen des Nihilismus darin liegt, daß die obersten Werte entwertet werden. Nietzsche schlägt eine Umwertung aller Werte vor. Spätestens seit Heidegger wissen wir jedoch, daß die versuchte Setzung neuer Werte zum Wesen des Nihilismus gehört und ihm keineswegs entkommt. Der Wille zur Macht, der die Werte setzen soll, ist selber metaphysisch ausgebrannt. Es bedarf der Hinwendung zum Sein selbst, um den Nihilismus zu verwinden. Diese Hinwendung hat der Feminismus jedoch bisher nicht vollzogen, da ihm der kleine Unterschied zwischen Sein und Seiendem nie aufgegangen ist, so daß er bisher überhaupt nicht nach der Männlichkeit und Weiblichkeit als Seinsweisen gefragt hat.

Bevor die Weiblichkeit in der abendländischen Zivilisation überhaupt anders geortet werden könnte, so daß womöglich auch Frauen anders existieren könnten, müßte gezeigt werden, inwiefern und wie die Metaphysik die Weiblichkeit unterdrückt. Dies wird nicht dadurch geleistet, daß frau sämtliche Stellen in metaphysischen Texten über die Frau und die Weiblichkeit heraussucht, um die Abwertung des Weiblichen zu beweisen, sondern erst dadurch, daß phänomenologisch aufgezeigt wird, daß die Metaphysik ihrem Wesen nach so etwas wie Weiblichkeit nicht nur unterdrücken mußte, sondern nicht einmal sehen und bedenken konnte.

Deshalb wird hier zunächst einmal vorausgesetzt, daß für die Metaphysik nur männliche Wesen Menschen gewesen sind, d.h. daß für sie in gewisser Weise das Menschsein mit der Männlichkeit gleichzusetzen ist (was aber keineswegs bedeutet, daß nur Männer als Menschen im vollen Sinn metaphysisch anerkannt worden sind). Der Sinn der Männlichkeit, ihre Herkunft vom Sein her, muß erfragt werden, um herauszufinden, wer Mensch ist. Dabei darf die Männlichkeit nicht mit traditionellen sogenannten 'männlichen' Charaktereigenschaften noch gar mit typisch 'männlichen' Existenzweisen gleichgesetzt werden. Die Männlichkeit (sowie die Weiblichkeit) sind immer schon irgendwie in einem Vorverständnis verstanden. Wenn die Männlichkeit sich als eine Seinsweise ausweisen sollte, muß ihre Herkunft vom Sein her aufgezeigt werden. Der Sinn von Männlichkeit muß etwas mit dem Sinn von Sein zu tun haben. Es wird damit eine gewisse Übersetzungsarbeit unternommen, um zunächst die Männlichkeit in ihren Herkunftsort beim Sein selbst zu übertragen. Da der Sinn von Sein innerhalb der Metaphysik niemals erfragt wurde noch erfragt werden konnte, geschieht hier mit der Frage nach der Männlichkeit als Wersein ein Rückstieg hinter die Metaphysik in ihren anfänglicheren Ursprung.

2

Männlichkeit als Wersein

τί δέ τις; τί δ' οὐ τις;

Was ist Wer? Was nicht Wer?

Pindar

Epinikia, Pyth. 8

... und hier wurde mir zum erstenmal bewußt, daß es auf den Namen allein ankam, daß er allein trug und neben ihm alles Übrige verblaßte.

Elias Canetti

Die gerettete Zunge

Ich schaute in das Fenster und sah, zum erstenmal, mein erstes Buch. Da lagen mehrere Exemplare nebeneinander. Ich vergewisserte mich. Ja – mein Name, der war richtig gedruckt. Ach, hat mich das erleichtert!

Ernst Herhaus

Kapitulation

a) Was heißt es, Wer zu sein?

Um die Frage “Wer ist Mensch?” wieder fruchtbar und weiterführend zu machen, kann man nach dem Verhältnis zwischen Wer und Mensch fragen. Ist es denn ausgemacht, daß Wer immer nach dem Menschen fragt oder überhaupt, *daß es fragt?* Denn das Wörtchen “wer”, nach den

grammatischen Kategorien als interrogatives Pronomen klassifiziert, zeigt bei näherem Hinschauen, daß es selbst Fragen enthält, statt zu fragen. Wenn Wer nicht fragt, dann sagt es vermutlich etwas aus, wie in der Aussage: "Ich bin Wer.", was in der Alltagssprache soviel bedeutet wie, "Ich bin ein wichtiger Mensch". Woher hat der Mensch sein Gewicht? Folgen wir diesem Wink der Sprache weiter und fragen "Was ist Wer?", dann fragen wir nach dem Wesen des Wer oder danach, *wie der Mensch als Wer in der Welt west*, oder: Was heißt es, Wer zu sein? Damit ist das Fragen endlich aus dem Bereich der Fragen nach dem 'Mann als Mann' und nach der 'Frau als Frau' ausgebrochen und bildet nun eine ergiebige Frage für ein Denken, das über die Geschlechtlichkeit rätselt, und präzisiert und ersetzt die eingangs gestellte und unzureichende Frage "Wer ist Mensch?". Statt den Zugang zum Menschsein über die Vernunft zu versuchen, experimentieren wir hier mit einem Ansatz, der den Zugang zu einem männlichen Menschsein über das Phänomen des Wer erprobt. Dadurch sollte ein denkerischer Essay entstehen.

Wir stellen also die Frage: "Wie west der männlich Seiende als Wer?". Die Frage selbst enthält einen gewissen Vorgriff auf die Antwort, da sie darauf hinausläuft, die Männlichkeit als Wersein auszulegen. Die männliche Art zu wesen ist damit das Erfragte, nicht aber die Wesensart des Mannes in der Abgrenzung gegen die Wesensart der Frau. Die Frage geht zunächst auf die Bedeutsamkeit des erschlossenen männlich Seienden in der Weise des männlichen Sich-erschließens ein, d.h. seines reinen Fürsichseins, seiner Selbstreflexion bzw. -affektion (Kap. 2-3). Erst in Kapitel 4 wird die Bedeutung des einen männlich Seienden für den Anderen ausdrücklich aufgegriffen. Und die weibliche Wesensart, soweit diese den männlich Seienden in seiner Welt angeht, wird nur in bezug auf den männlich Seienden selbst in den Kapiteln 6 und 7 berührt – wobei der männlich Seiende zum weiblich Seienden wird. Fürs erste also beschäftigt uns nur die Frage nach dem Wesen als Wer, die meines Wissens in dieser reinen Form bisher nicht gestellt worden ist, auch wenn – oder wohl gerade weil – die Sprache tagtäglich und treffsicher zwischen Wer und Was unterscheidet. Aber auch in der philosophischen Sorge um das Wesen des Menschen, die bis Platon zurückreicht, wurde die Differenz zwischen den

Wörtchen “Wer” (τίς) und “Was” (τι) nicht penetrant genug frag-würdig gemacht.

b) Die Eigengenanntheit

Wenn nach dem Wesen des männlich Seienden als Wer gefragt wird, muß man sich davor hüten, daß nicht sogleich zuviel gefragt und gefordert wird, womit das Einfache an dieser Frage gleich zu Anfang übersehen wird. Der Satz “Ich bin Wer” wird unter Beachtung der Bestimmung des Seins als Ständigkeit der Anwesenung umformuliert als “Der männlich Seiende west als Wer in einer Ständigkeit an” (und wird auch von den Anderen als Wer erschlossen). Was heißt es hier, als Wer ständig anzuwesen? Oder zunächst: Wie versteht *sich* der männlich Seiende als Wer? Wer zu sein, heißt in erster Linie, einen Namen zu haben. Genauso wie “Ich bin Wer” ein schillernd-zweideutiger Satz ist, ist auch die Wendung “einen Namen haben” zweideutig. Diese Wendung wird zunächst in einer neutral-’trockenen’ Bedeutung, d.h. im wörtlichen Sinn genommen: Der männlich Seiende als Wer west als *genannter* an, er trägt einen eigenen Namen als Eigennamen: einen eigensten λόγος oder ὄνομα. Seine Anwesenheit in der Welt ist durch Eigennamenträgerschaft gekennzeichnet.

Auch die mögliche Namenlosigkeit oder Anonymität des männlich Seienden stellt hier keinen Gegensatz dar: die Anonymität muß als privativer Modus des Werseins aufgefaßt werden und erhält ihre Bedeutung nur aus der Namensträgerschaft, wie es das a-Privativum auch besagt. Das erste fundamentale Strukturmerkmal des Werseins erweist sich also als die Eigennamenträgerschaft oder als die Eigengenanntheit. Dieses Existenzial umfaßt sowohl positive als auch defiziente Modi des Eigengenannseins.

Das die Welt erschließende, männliche Dasein ist keine zusammenhanglose Reihe von Erlebnissen und Sensationen, sondern eine sich durch die Erlebnismannigfaltigkeit durchhaltende Form, kurzum: ein *Ich*. So lautet die subjektive Wesensbestimmung des Menschen, wie sie z.B. von Descartes und Kant gedacht wurde, und die die maßgebliche ontologische Bestimmung des neuzeitlichen Wesens des Menschen als Subjekt und vor allem als Erkenntnissubjekt konstituiert. Das Wissen, das Eindringen in die Objektivität der Welt steht für das neuzeitliche Denken

im Vordergrund. Doch dieses wissende (männliche?) Ich ist immer schon zugleich als Wer entworfen, es trägt einen Namen und west daher als *eigengenanntes* Ich oder Selbst. Männlich zu sein, oder: als männlich Seiender zu wesen, heißt zuerst, als *genannter Wer* da zu sein, d.h. anzuwesen und selbst in der Lichtung der Wahrheit des Seins *als Wer* zu erscheinen. Wesen und Anwesen sind nicht gleichbedeutend; auf das An- in der Anwesenheit kommt es beim männlichen Dasein an, ein An-, das auf Ständigkeit hinweist. Der männlich Seiende muß in der Lichtung ankommen, dort Raum einnehmen und ausdauernd diesen Raum besetzen. Dieses Raum-Einnehmen und Raum-Besetzen muß mitweltlich gedacht werden. Nur als Wer kommt der männlich Seiende an ins ständige An des Anwesens und *ist*. Das männlich ichhafte Dasein, d.h. sofern es unter der Form des Ich existiert, ist sogleich mehr als 'Bewußtseinsmitte' und mehr als ein x-beliebiges Ich; es west immer als ein bestimmter Jemand. Diese Jemandheit wird erst durch ein bestimmtes Zeichen, ein bestimmtes *Wort*, einen Namen, einen Eigennamen ins Sein gerufen, d.h. das Sein ruft das männliche Dasein als eigengenanntes Ich (und allgemeiner als Selbst) an, es schickt ihm von Anfang an sein Wersein als Eigennamenswort. Der Eigenname als Zeichen der ersten Besitznahme der Lichtung und des ersten In-Besitz-genommen-werdens durch die Lichtung unterscheidet den männlich Seienden von allen Anderen und hebt ihn als *besonderen, einzelnen* heraus. Längst bevor die Eltern ihr Kind eigens genannt haben, ist es schon für das eigengenannte Wersein vorbestimmt. 'Längst bevor' bedeutet hier nicht 'seit unvordenklichen Zeiten', sondern 'immer schon' als notwendiges Strukturmerkmal der männlichen Seinsweise. Das einzelne Dasein wird durch seinen Eigennamen in die Sprache und damit in die Ek-sistenz in der Lichtung gerufen. Der Eigenname ist der ursprüngliche Ruf in das Dasein vor jedwedem Ruf, den der männlich Seiende im Miteinandersein erwerben könnte. Als der ursprüngliche Ruf in die Sprache ist der Eigenname zugleich in gewisser Weise der erste Ruf ins Sein überhaupt, denn der Einzelne ist einzelner herausstehender Existierender erst kraft des eigenen Namens.

Hier wird ausdrücklich kein erklärender Grund, wie z.B. patriarchale Erblinie oder Herkunftsbezeichnung, für die Nennung des männlichen Daseins angegeben, noch weniger wird hier ein Anruf durch einen Gott,

der den Einzelnen ruft, angedeutet. Das Phänomen wird vielmehr zunächst in seiner reinen, aussageschwachen Faktizität aufgenommen: die einzelne Existenz steht immer schon als einzelne in der Dimension der Eigengenanntheit. Daß das Thema männlich Seiender in der Hinsicht seiner Eigennamenträgerschaft 'angeschnitten' wird, bringt es mit sich, daß sich das Denken hier nicht mit dem Problem des Subjekts der Erkenntnis – und damit mit dem Ich – befaßt, sondern vielmehr mit einem anderen, eher wahrheitspolitischen Ansatz (es wird im Folgenden um die Wahrheit der Polis und um die Polis als Ort der Wahrheit des Mitseins gehen), in dem das Sein des männlich Seienden bzw. der männlich Seiende *als* Seiender, Anwesender zunächst zum Vorschein kommt.

Die Ichhaftigkeit des Wer ist für unser Fragen hier zweitrangig, die Eigennamenträgerschaft kommt *vor* der spezifisch modernen Form der männlichen Wesung und gilt u.a. für die ganze metaphysische Seinsgeschichte. Der Entwurf oder besser: die Geworfenheit des männlich Seienden als Wer ist keineswegs an die neuzeitliche Subjektivität wesenhaft gebunden, sondern eher an die Metaphysik überhaupt und ihre Leitfrage nach dem Sein des Seienden. Die einfache Bestimmung der Eigennamenträgerschaft zeichnet noch ursprünglicher das Da des männlichen Daseins aus, so daß selbst das fundamentalontologisch gedachte ekstatisch-entwerfende Innestehen in der Lichtung des Da¹ *als männliches* schon die Wesensmerkmale des Wer trägt. Das Da des männlichen Daseins ist gezeichnet, eigens genannt, logifiziert; der männlich Seiende ist ontologisch-ursprünglich in seinen Wer, und d.h. zunächst: in seine Eigengenanntheit, geworfen. Es ist dies ein Grundgeschehen des Daseins im Menschen vom Sein her. Dies bleibt freilich zunächst eine etwas stumpfe Aussage, und die Reichweite derselben ist nicht erkennbar, solange die konkrete Auslegung des männlichen Daseins als Wer und ihre Eingebettetheit in der Wahrheit des Seins nicht erfolgt ist.

¹ Siehe z.B. Martin Heidegger *Zollikoner Seminare: Protokolle – Gespräche – Briefe* herausgegeben von Medard Boss, Frankfurt a.M. 1987 S.236.

c) Τὸ ὄνομα

Die Beständigkeit des Eigennamens, seine Rolle als fester Bezugspunkt und Anker in der Existenz, kommt in einem allgemeineren Zusammenhang bei Aristoteles zur Sprache, wo er die einfache Aussage und ihre zwei Bestandteile, das ὄνομα und das ῥῆμα, analysiert. Ganz allgemein behauptet Aristoteles, das ὄνομα sei “ein Bedeuten ohne Zeit”, das ῥῆμα hingegen meint “die Zeit dazu” in einem Bezug auf das, worüber gesprochen wird.² Das ὄνομα heißt zu Deutsch ungefähr ‘Hauptwort’, das ῥῆμα ist dagegen das Verbum, das Zeitwort. Bezogen auf das Phänomen des Wer gewinnen diese Bestimmungen der Bestandteile der einfachen Aussage eine andere Perspektive, eine andere Nuance. Wenn im Eigennamen so etwas wie ein “Bedeuten ohne Zeit”, ein bedeutendes Außerhalb-der-Zeit-stehen steckt, dann erhebt sich der Wer über die Zeit im Eigennamen. Das Verbum andererseits, hier auf den Wer bezogen, bringt das Verhalten und das Handeln der Existenz zum Ausdruck, ihr In-der-Zeit-sein. Die einfache Aussage, die ἀπλή ἀπόφανσις, ist damit mit Zeit durchtränkt, aber bezeichnenderweise in einen angeblich zeitlosen und einen zeitbezogenen Teil aufgeteilt, als könnte das Hauptwort vor der Zeit gerettet werden. Ist das ὄνομα damit ein Aufspreizen des Substantivs, des Was, des Wesens gegen die Zeit? Weit davon entfernt jedoch, der Zeit zu entrinnen, bedeutet das ὄνομα eine Beständigkeit *in* der Zeit. Das Wesen, das Wassein ist bekanntlich das, wodurch etwas ist, was es ist, und es ist in seinem Wassein beständig gegenüber der Wechselhaftigkeit des unwesentlichen Soseins. Das Wersein ist also in dieser Hinsicht das Wassein auf das männliche Dasein zurückbezogen, und bedeutet somit zunächst eine kleine Abwandlung, ein leichtes *twisting* oder Verdrehen der traditionellen Metaphysik. Im Eigennamen wird eine Beständigkeit des Anwesens des männlich Seienden erreicht und gesetzt und damit sein Sein – verstanden als ständige Anwesenheit – in einem ersten Ansatz bestimmt. Der Eigenname als die sprachliche Fixierung einer vereinzelter Existenz erhebt sogleich den Anspruch auf eine Unsterblichkeit jenseits des

² Aristoteles *De interpretatione* Kap. 2, 16a, vgl. Heidegger *Gesamtausgabe* Bd.29/30 S.464ff.

Schicksals des erdhaften Leibs und des zeithaften Handelns. Steckt schon in der einfachen Aussage und ihrer Aufteilung in zwei zeitlich entgegengesetzte Komponenten ein Streben des redenden Menschen nach Unsterblichkeit?

Bei den Griechen ist die Dimension der Eigengenanntheit deutlich nachzuspüren. Dem Leib, dem σῶμα wird der Eigenname, das ὄνομα, als Dimension der Unsterblichkeit gegenübergestellt. Der Leib kann vernichtet werden, während der Name im Ruhm fortlebt. So spricht Iphigenie in Euripides' *Iphigenie in Aulis*:

ταῦτα πάντα κατθανοῦσα ῥύσομαι, καί μου κλέος,
 Ἑλλάδ' ὡς ἠλευθέρωσα, μακάριον γενήσεται. ...
 δίδωμι σῶμα τοῦμόν Ἑλλάδι.

Dieses alles werd ich sterbend schirmen, und mein Ruf (κλέος),
 Weil ich Hellas' Volk befreite, wird selig sein....
 Hellas geb ich meinen Leib zum Opfer hin.³

Vor allem für den Edlen ist der Eigenname von Wichtigkeit, nichts fürchtet er mehr, als daß sein Name in Verruf gerät und so seine mitweltliche Existenz vernichtet wird. Die eigenen Handlungen werden stets daran gemessen, wie in der Mitwelt darüber gesprochen wird, ob eine Verhaltensweise einem geziemt oder nicht. Der Eigenname ist der Transzendenzpunkt des σῶμα, der Punkt, an dem der Leib in die Sprache und somit in das Miteinander des gesellschaftlichen Lebens übergeht. Gerade in *Iphigenie bei den Taurern* baut Euripides dadurch eine Spannung auf, daß er Iphigenie den Namen des Orestes längere Zeit vorenthält, so daß sie nicht weiß, wen sie als Priesterin der Artemis der Göttin opfern wird. Zunächst ist nur der Name von Orests Begleiter, Pylades, den Taurern bekannt. Orest weigert sich, Iphigenie seinen Namen zu sagen:

τὸ σῶμα θύσεις τοῦμόν, οὐχὶ τοῦνομα.

Meinen Leib wirst du opfern, nicht meinen Namen⁴

³ *Iphigenia Aulidensis* 1383f; 1397 Übers. Donner/Kannicht, mod.

⁴ *Iphigenia Taurica* 504; Übers. mod.

So bleibt der Schwester der Name des Bruders zunächst verborgen. Einen Niemand zu opfern, ist ihr unerträglich. In dem Maße wie er Iphigenies Begehren nach seinem Eigennamen merkt, spielt Orest seine Macht über ihr Nicht-Wissen aus. Orest pocht darauf, namenlos zu sterben:

ἀνώνυμοι θανόντες οὐ γελώμεθ' ἄν.

Anonym sterbend könnte man mich wohl nicht verhöhnen⁵

Der Eigenname wird vom Tod nicht berührt, dieser geht nur den Leib an. Artemis verlangt ein Tieropfer, nicht das Opfer eines Menschen als solchen, d.h. in seiner sprachlichen Eigengenanntheit, als *λόγον καὶ ὄνομα ἔχον*.

d) Zum Beispiel Michael Eldred

Um das Phänomen der Eigengenanntheit deutlicher herauszuheben, wird nun ein Beispiel durchgespielt: Michael Eldred unterscheidet sich phänomenal fundamental vom Ich, wie auch von Michael und von Eldred allein. Der volle Wer west erst als Michael Eldred; weder als Michael, der ihn unzureichend – höchstens noch privat – auszeichnet in seiner Einzelheit, noch als Eldred, der nur die öffentliche Seite seiner Person etwas barsch und verkürzend bezeichnet, bin ich für mich und die Anderen in der Lichtung des Seins da. Für die Anderen ist Michael Eldred irgendein Besonderer, ein Einzelner, der geliebt, gehaßt oder gemocht, oder aber gleich-gültig mit vielen Anderen besprochen und behandelt bzw. ignoriert wird. Für mich ist Michael Eldred mein eigenstes Wort, Träger meines Primärnarzißmus, das mich als mich ruft und an-spricht, mein mit mir identisches Wort, das mir näher als irgendein von mir Geschaffenes steht bzw. wodurch ein von mir Geschaffenes mit mir verbunden ist. Meine Eigentlichkeit sammelt sich um meinen Eigennamen; erst durch die Eigengenanntheit des Werseins bin ich zu einer Eigentlichkeit gehalten, da mein Eigenname nur mich, und zwar unverwechselbar, nennt. Vor meinem Eigennamen gibt es kein Entkommen. Michael Eldred birgt Verwandlungen, deren Einssein nur durch die Selbigkeit des eigensten Namens verbürgt wird. Michael Eldred ist mit Ich nicht deckungsgleich, da

⁵ Ebd. 502; Übers. mod.

Ich irgendwer sein kann oder vielmehr schon *ist*. Ich ist noch anonym, eine gewalttätige Abstraktion von der Einzelheit und Einzigkeit von Michael Eldred. Nur durch die Einzigkeit, die vereinzelt Unverwechselbarkeit des Eigennamens läßt sich ein Platz in der Lichtung erobern oder gar überhaupt einnehmen. Die Worte aus meinem Mund tragen eine Signatur, die sie eigentlich macht. Eigentlichkeit meint hier freilich nicht die Heideggersche: die Hinausgehaltenheit in der ontologischen Differenz von Welt schlechthin, sondern sie trägt ein weiteres Wesensmerkmal in die Existenz ein: Innestehen in der Lichtung der Wahrheit des Seins als eigengenannter Wer. Die Unbezüglichkeit der Existenz, von der in *Sein und Zeit* die Rede ist, liegt maßgeblich bzw. ursprünglich in der Eigengenanntheit des Werseins.

Michael Eldred als die sprachliche Fixierung von mir, mein sprachlicher Locus, mein Ort in der Sprache erlaubt es, daß Andere wörtlich über mich verfügen, und zwar über mich auf eine Weise, die meine intimste Innigkeit mit Michael Eldred nicht unberührt, nicht unerschüttert läßt. Erst durch meine Identität mit dem Namen Michael Eldred bin ich auch von Anderen verletzbar. Doch die Verfügung über mich fängt nicht erst mit der Möglichkeit meiner Verletzung durch die Anderen an, ich bin überhaupt für die Anderen erst durch meinen Eigennamen *da, anwesend*. Ein anonymes Ich west nicht, ist nicht, ist irgendwer, ist nichtig. Es liegt eine wesentliche Zweideutigkeit und Zweiseitigkeit in der Eigengenanntheit. Zum einen bin ich, Michael Eldred, durch meinen Eigennamen erst in die Unverwechselbarkeit meiner Existenz gerufen, nur mit meinem Eigennamen bin ich in der ersten Person da. Zum anderen aber läßt der Eigenname eine Verfügbarkeit durch die Anderen in der Sprache zu, er ist meine allgemeingültige sprachliche Bezeichnung, das Merkmal meiner existenziellen Ausdehnung in die Mitwelt. Durch die Verfügung wird die Einzigkeit meines Eigennamens eingeebnet, vergleichgültigt, obschon der Eigenname zugleich den letzten Widerstand gegen die Verallgemeinerung der 1. Person darstellt. Die Eigennamen sind jeweils einzigartig und verweigern jede Verwechslung. Ich bin kein Ich, sondern bin als Michael Eldred und als Wer durch meinen Eigennamen besetzt, besessen, berückt. Eine Welt hat sich um meinen Eigennamen zu fügen; das ist die Bedeutung von Primärnarzißmus. Kraft der Eigengenanntheit

bin ich paradoxerweise als Wer kein Seiendes, das heißt, daß mein Erste-Person-sein sich nicht in eine allgemeine Rede der dritten Person aufheben läßt. Durch die Aufhebung geht etwas, mein ansichhaltendes Intimstes, verloren. Meine erste Person haftet unaufhebbar an ein paar unverwechselbaren Buchstaben. Die Unverwechselbarkeit meines Eigennamens birgt die vereinzelte Unbezüglichkeit und die Einsamkeit in sich. Die erste Person schafft den Sprung in die dritte Person der Sprache nicht, sondern hält fest an bedeutungsträchtigen und dennoch nichtssagenden, nicht verallgemeinerbaren Sprachzeichen. Die andere Seite des Wer, seine wehrhafte öffentliche, mitweltliche Seite bewegt sich – noch eigengenannt – ohne weiteres in der dritten Person als ein Seiendes, wovon die Rede sein kann. Seiendes bedeutet strenggenommen stets die dritte Person und prallt an der in sich gekehrten ersten Person ab. Obwohl der Eigenname eine Schnittstelle bildet, besteht zwischen der ersten und der dritten Person auch ein unüberwindbarer Bruch, der in der Janusköpfigkeit des Eigennamens spürbar wird. Durch den Eigennamen schaffe ich zwar den Sprung in die Sprache überhaupt, die mich aber dann überrollt, indem sie über meinen Eigennamen in der dritten Person bedenkenlos verfügt, als sei ich ein Seiendes in der dritten Person. Damit ist mein Eigenname sowohl ein Schild meiner Wehrhaftigkeit als auch meine verletzbare Ferse, der Punkt, an dem ich in meiner ganzen Ehre dem Logos und damit der Mitwelt ausgesetzt bin.

An dieser Stelle des Textes über mich als Michael Eldred gewissermaßen in der dritten Person, aber für die Leser in der ersten Person, zu reden, verletzt einerseits meine Identität mit Michael Eldred – die kein distanzierendes Reden-über... zuläßt –, meinen nackten Wer und bringt andererseits –beinahe peinlicherweise– eine Selbstbezogenheit zur Sprache, die nicht anonym bleibt. Die Fremdheit dieser Redeweise sprengt auf unmittelbare Weise die ontologische Unausgesprochenheit und Vertuschung des Phänomens des Wer und führt scheinbar Unzulässiges, Abwegiges, bloß Soziologisches in das (in sein Ende gekommene) philosophische Denken ein. Die Problematik der ersten und der dritten Person in ihrer Differenz gehört jedoch zum innersten Kreis der bisher nicht angegangenen Fragen der Philosophie.

Die namentliche Selbstbezogenheit des Haftens am Eigennamen läßt sich nicht leicht schreiben. Sie ist, kurz gesagt, etwas grotesk oder zumindest befremdlich. Eine Annäherung gelänge vielleicht, wenn Sie als Leser oder als Leserin Ihren eigenen Eigennamen für ‘Michael Eldred’ in den vorhergehenden Absatz einsetzen. Erst dann könnten Sie den versuchten, heiklen Gedankengang erproben. (Denn das Begehren des Eigennamens – so scheint es – ist es, in die Lichtung des Seins zu kommen und dort dauerhaft Raum zu erobern.) Erst eine solche Probe zeigt, daß der obige Gedankengang in der ersten Person gemacht werden muß. Sie müssen es von sich aus versuchen, es kann kein beliebiges X in ihn eingesetzt werden, sondern nur Ihr eigener Name. Ihr eigener entblößter Name muß der Mitwelt ausgesetzt werden, damit Sie ihr zugehören. Zugehörigkeit heißt aber, der Mitwelt zu gehören. Die Schnittstelle zwischen Ihnen und der Mitwelt ist eben Ihr eigener Name (wobei es freilich egal ist, ob Männer- oder Frauennamen).

e) Der Larvenwer

Die Alltagssprache redet vom Wer auch als einer (genannten) Person. Was besagt das Wort ‘Person’? ‘Person’, so entnehmen wir dem Herkunftswörterbuch, entstammt dem Lateinischen und heißt ursprünglich “Maske eines Schauspielers”. Kann es bloßer etymologischer Zufall sein, daß dieses Wort für “Maske eines Schauspielers” dem Menschen im Allgemeinen übertragen wurde, oder zeigt diese Übertragung etwas Wesentliches am Menschenwesen an? Der männlich Seiende als Wer kann grundsätzlich schauspielern, sein Seinkönnen ist wesenhaft durch das Schauspielern charakterisiert. Das Schauspielern wiederum ist nur möglich aufgrund der Möglichkeit, der Welt ein Gesicht als Maske zu präsentieren, als Maske zu erscheinen, eine Möglichkeit, welche ihrerseits noch eine Differenz zwischen dem Eigennamen und seiner Maske voraussetzt. Erst diese Differenz erlaubt es, daß der männlich Seiende nicht an einen fixen Wer der Welt und sich selbst gegenüber gebunden ist, sondern eine Distanz – die Distanz des Selbstbewußtseins – zu sich selbst hat und mit Masken hantieren kann. Wir nennen die Masken, die der männlich Seiende als seine eigenen präsentiert, Larven. Es besteht eine Verbindung der Selbigkeit zwischen dem männlichen Eigennamen und den verschiedenen

Larven, die der männlich Seiende als seine eigenen, schau-spielerisch, spielerisch zur Schau tragend, präsentiert. Diese Verbindung kann als eine Identitätsverbindung bezeichnet werden, da der männlich Seiende *sich* als Wer in seinen verschiedenen Larven findet. Das Spielerische am männlich Seienden überhaupt – so läßt sich *homo ludens* übersetzen – liegt in seiner wesenhaften larvenspielenden Verdopplung. Die Distanz zu sich selbst bzw. zu seinen Larven erlaubt ihm ein Spiel mit seiner Identität. Der männlich Seiende als Wer-Person west als larvenhantierend; er larviert mit seinen zur Verfügung stehenden Larven. Das Larvieren ist das geschickte Hantieren mit Larven, eine Maskerade, die des öfteren dem männlich Seienden hilft, sich im Freien der Lichtung durchzulavieren.

Was den männlich Seienden vom Schauspieler unterscheidet, ist, daß er sich selbst als Selbst in seinen Larven findet, während der Schauspieler mit seiner Rolle *nicht* identisch ist, er geht darin nicht gänzlich auf. Für den Schauspieler bleibt die Larve ἕτερος, während für den männlich Seienden sie αὐτός ist, sofern er letztlich durch eine Selbstironie die Distanz zu sich selbst nicht durchgängig aufrechtzuerhalten vermag. Irgendwann wird es um die eigene Identität ernst; sie muß innerlich gesetzt werden. Diese notwendige letztendliche Identitätsverbindung gibt die Berechtigung, von einer Larvenpräsentation auch sich selbst gegenüber zu sprechen und nicht bloß der Mitwelt gegenüber. Die Identität der männlichen Person setzt sich also zusammen aus einer Vielfalt von Identitätslarven und besitzt deshalb die Struktur eines Larven-Kompositums. Die Identität als Wer besteht in der Selbigkeit des Eigennamens und der Larvenvielfalt, in der der männlich Seiende mehr oder weniger distanzlos, selbstironisch oder bierernst, sich mit sich selbst verwechselnd, aufgeht und erscheint. Eine Distanz gegenüber den eigenen Larven einzunehmen heißt, sich ironisch oder selbstironisch zu verhalten.

Was beinhaltet genauer eine Identitätslarve? Zum einen gehört sie zum gewohnten Verhaltensrepertoire eines männlich Seienden, womit er eine Haltung, eine ἔξις, als seine eigene sich vormacht. Zum anderen vertritt er diese Haltung Anderen gegenüber und erscheint durch die Larve hindurch als mit einem bestimmten Aussehen versehen, das in der anblickenden Mitwelt eventuell ein Ansehen erregt. Die Identitätslarve als Haltung und Pose wird von den Anderen angesehen und erblickt wie im Theatrum, im

Ort des Blickens. Sich selbst gegenüber spiegelt das Verhalten einer Larvenhaltung den Wer der männlichen Person wider. Der männlich Seiende verhält sich – zumindest als Tagesdasein – ständig und immer als das Sichvormachen eines Aussehens-wie..., nicht unbedingt als Selbsttäuschung seiner ‘echten’ Identität – wie das Wort Pose nahelegt –, sondern grundsätzlich als das Sichhalten in der Haltung eines Identitätsverhältnisses zwischen Eigennamen und Verhaltenslarven. Das heißt unter anderem, daß die Larven nicht lediglich bewußt-gewollt, als Manier subjektiv-souverän zu bestimmten Zwecken willentlich eingesetzt werden, sondern fundamentaler, daß, um als Wer zu wesen, der männlich Seiende sich immer schon in einer larvenhantierenden Verhaltensweise befindet, wo sein Name, und sei es nur für sich selbst, zählt. Sowohl mit der unechten Pose als auch in der echten Haltung setzt sich der männlich Seiende in Positur und in einen Stand sich selbst sowie den Anderen gegenüber; sein Verschweißsein mit Larven ist sowohl Ekstase (Herausstehen) als auch Enstase (Nach-innen-stehen).

Durch die Verbindung mit Identitätslarven entwirft der männlich Seiende die Idee seiner Selbst, sofern Idee “Anblick” heißt. Sich selbst sowie der Mitwelt gegenüber erscheint die Identität als Larve bzw. als Larvenvielfalt, woraus sich sowohl das Selbstverständnis als auch das Verständnis durch die Anderen speist. Voraussetzung dafür, daß diese Identität als unverwechselbar erscheint, ist die innige Verbindung mit dem Eigennamen, durch den jeder als Einzelner gerufen wird. Damit fungiert der Eigenname als die schmale Schnittstelle zwischen dem intimsten Selbst und der Welt der Erscheinungen, in der der männlich Seiende einen Anblick von sich bietet. Die Larven sind dabei die Art und Weise, wie der männlich Seiende erscheint.

Das Sichverhalten in Haltungen ist zugleich ein Sichgebären in Gebärden. Die althochdeutsche Wurzel zu Gebärde heißt: “tragen”. In der Gebärde trägt der Wer eine Larve. Gebärde kommt aber zugleich aus dem althochdeutschen *gibarida*: “Benehmen, Aussehen, Wesen”. Das Wesen des männlich Seienden als Wer ist ein Sichgebären als Tragen einer Larve, wobei er aussieht-wie... Sein Aussehen-wie... in der Bewegung der Gebärde ist kein bloßer ‘Ausdruck’ einer ‘inneren Empfindung’, sondern sein Wesen als Wer selbst. Ein inneres Selbst, das im Sichgebären und

Sichverhalten nur zum Ausdruck kommt, gibt es nicht. Der Wer ist wesenhaft 'draußen' bei seinen Larven – und insofern distanzlos –, selbst sein In-sich-stehen ist Ekstase, da gibt es keinen eigentlichen Ort eines larvenlosen Selbst, sondern höchstens ein Versinken ins namenlose Unsagbare oder umgekehrt ein Verstellen durch das Präsentieren unechter Larven, mit denen der männlich Seiende sich eben nicht identifiziert.

Das Sichgebären des männlich Seienden beschränkt sich nicht auf Taten, sondern schließt auch und vor allem das, was der männlich Seiende in Worten von sich gibt, ein. Zu den Larven, auf deren Tragen er sich selbst versteht sowie sich mit ihnen unter dem Anblick der anderen gebärdet, gehören auch und vor allem die Meinungen und Ansichten des männlich Seienden. Die Meinungen stehen in einem Selbigkeitsverhältnis zum männlich Seienden dadurch, daß er sie als seine eigenen betrachtet. Es sind seine Überzeugungen, mit denen er sich und die anderen von sich überzeugt. Mit ihnen zeigt er, was er von bestimmten Sachen hält, wie das Seiende ihm erscheint, und verschafft sich dadurch einen Halt unter den Seienden. Sein Dafürhalten ist eine Erscheinungsweise seiner selbst, womit er sich sowohl zu sich als auch zu den anderen verhält. Wie er eine Sache sieht, seine Ansicht über die Sache, zeigt, was für ein Wer er ist. Seine Meinungen können ein Gewicht haben oder gar nicht ins Gewicht fallen, je nachdem, welcher Wer er ist.

Auch (und vor allem) philosophische Positionen und fundierte wissenschaftliche Ansichten sind Haltungen und damit Larven. Auch sie bieten einen Halt – heute noch vermutlich einen der sichersten und besten. Die Denker haben bisweilen die beeindruckendsten Larven zur Schau getragen, sonst wäre die Gestalt des Philosophen nicht so begehrt unter den Männern. Der Philosoph ist Wer, weil er etwas Gewichtiges zu sagen hat, etwas, das mehr Gewicht als jeder andere Diskurs beansprucht, schwere Worte, die Aufmerksamkeit erheischen. Diese λόγοι können mit dem Umfeld aufräumen und aus dem geräumten Feld emporragen, und damit den verbundenen Eigennamen in einem vorzüglichen Glanz erscheinen lassen. Deshalb werden die Worte der Philosophen gedruckt. Gedruckte Worte verlangen eine besondere Aufmerksamkeit und beanspruchen ein besonderes Gewicht. Hinausgeschickt und verbreitet in die Lichtung der Öffentlichkeit stellen sie einen der gewichtigsten Wege dar, diesen Raum

namentlich zu erobern. Diejenigen, die Wer in großartigerem Sinn werden wollen, bemühen sich darum, ihre Worte drucken zu lassen und die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit darauf zu lenken. Zeichen werden zu Papier gebracht, bedeutungsvolle, bedeutungsgeladene, in der Hoffnung, daß gerade sie aus den wuchernden Bücherwäldern emporschießen. Damit ist freilich nichts Neues gesagt; jede/r weiß es. Solche Trivialitäten sollten aber heute zu denken geben.

Die – zuweilen selbstironische – Distanz zu bestimmten Larven auf der einen Seite wird durch eine unausweichliche, wesenhafte, identitätsstiftende Verschmelzung mit bestimmten Larven auf der anderen Seite gleichsam ausgewogen. Das Larven-Kompositum besteht daher aus einem Repertoire der Verhaltensweisen und Haltungen, in denen sich der männlich Seiende tagsüber stets und ständig in der einen oder der anderen befindet. Wer zu sein heißt, eine Rolle spielen und sich selbst darin finden zu müssen. Die larvenhafte Verhaltensweise spiegelt den Wer nur dadurch wider, daß der männlich Seiende als Eigengenannter sich selbst in der Welt als vorgestellter Larve gegenübersteht. Dieses Gegenüberstehen gründet in einem ursprünglichen Außer-sich-stehen des Wer in einem Selbstverständnis. ‘Ursprünglich’ heißt hier, wie immer, nicht ein zeitlich-gewesener Ursprung⁶, sondern die Fundamentalität der ontologischen Struktur des Wesens als Wer als selbst-verstehend larvenhaft. Männlich Seiender zu sein erfordert ein Fundament, einen Grund, auf dem der männlich Seiende stehen kann. Daß dieses Fundament als eine Larvenvielfalt immer ein fingiertes, vorgemachtes ist, ist kein Einwand. Das Wersein ist ein Pudendum, das erst in einem Nachspiel, vielleicht in einem Alkibiadischen Satyrspiel in der Philosophie angesprochen werden kann. Sich als Wer verstehen heißt, ständig namhaft außer sich stehen in einem Stand und einer Haltung in einem namhaften Verhältnis zu sich selbst. Der männlich Seiende, sofern er als Wer, d.h. männlich, west, steht ontologisch-ursprünglich in einer Welt, nur sofern er sich selbst als vorgestellter Identitätslarvenvielfalt gegenübersteht. Der Bezug zum Sein in

⁶ D.h. die hier angestellten Überlegungen kommen *vor* jedweder (in der Dimension der linearen Zeit erklärenden) Theorie der Entwicklung des Subjekts als Ich (z. B. in der sog. Spiegelphase), die vielmehr die hier umrissene Seinsstruktur als unhinterfragt voraussetzt.

der Lichtung des Da ist für den Wer kein namenloses Offenes, keine reine Offenständigkeit mitten im Offenen des Seins, sondern immer schon durch die Eigengenanntheit und die Gehaltenheit zu den eigenen Larven ausgezeichnet. Diese ontologische Struktur der Identität ermöglicht erst alle ('bewußte') Mimesis und Darstellerkunst.

Die Struktur des Da als Wersein zeichnet sich also durch eine Identitätsstruktur aus: Der Eigenname als Wer-Kern steht in einem Verhältnis der Selbigkeit zu seinem Larven-Repertoire. Dieses Verhältnis hängt nicht vom Bewußtsein oder Selbstbewußtsein eines (selbstherrlichen) Ich ab, sondern umgekehrt: das Selbstbewußtsein als Reflexion eines Ich stellt eine besondere Gestalt der Verdopplung des männlich Seienden als Wer in Eigennamen und Larvenhaltungen dar, die die Eigengenanntheit ausblendet, als wäre sie unwesentlich, nicht-ursprünglich. Das Selbstverständnis, genauer: das Seinsverständnis des Selbst ist aber immer schon namenhaft und larvenhaft, und Larvenhaftigkeit als primärnarzißtisches Selbstgefühl (Nietzsche würde dies 'Wille zur Macht' nennen) kreist um den selbstaffektierten Eigennamen. Ich *als* ich selber da zu sein in der Welt heißt, einen eigenen Namen zu tragen, der zugleich meinen Zutritt zur (Mit-)Welt ermöglicht. Es reicht nicht, ein Bewußtsein von sich selbst zu haben, d.h. Selbstbewußtsein zu sein, sondern das Selbstbewußtsein muß sich selbst *als* Selbst erfassen, und es tut dies in der einzigartigen Verbindung zu seinem eigenen Namen. Erst durch die Eigengenanntheit ist das Ich unverwechselbar, durch sie versteht das Ich sich selbst *als* Ich im Unterschied zu allen anderen.

Die beiden Strukturmomente der Eigengenanntheit (als Konstitutionsdimension des Wer-Kerns) einerseits und der Larventrägerschaft andererseits ergeben eine weitere, noch vorläufige Antwort auf die Frage nach dem männlichen Sein als Wer.

f) Eine zurückbezogene Phänomenologie des Narzißmus

Die Phänomenologie denkt die Phänomene, das, was sich von selbst her zeigt. Nur weil Seiendes sich von sich her zeigt, kann es seine phänomenologische Wahrheit, d.h. Unverborgenheit, geben. Αποφάινεσθαι, die mediale Bildung vom Zeitwort ἀποφάινειν, heißt

aber nicht nur wie dieses “das Sichzeigende kundtun bzw. aufweisen”, sondern auch “*sich* (mit seiner Geschicklichkeit) sehen lassen”, “*sich* (vor den Anderen) zur Schau stellen”. Das Medium bezieht das Seiende, das sich zeigt, auf den Menschen selbst, und d.h. auf den männlich Seienden selbst, zurück. Die in der vorliegenden Abhandlung verfolgte Ontologie der Männlichkeit ist also eine zurückbezogene (reflektierende) Phänomenologie, die nach den Erscheinungsweisen des üblicherweise in seiner männlich-alltäglichen Gegebenheit ausgeklammerten Fragenden selbst fragt. Wenn der Fragende als Ich oder als Selbstbewußtsein bestimmt wird, erscheint der männlich Seiende nur in der Innerlichkeit seiner eigenen Subjektivität, was eine von der Welt der Erscheinungen abgetrennte Subjektivität voraussetzt. Die Phänomenologie des frühen Heidegger hat sich zur Aufgabe gesetzt, diese Weltlosigkeit der Subjektivität zu überwinden, freilich ohne danach zu fragen, wie der männlich Fragende selbst sich als männlich Seiender zeigt bzw. sich verbirgt. Der männlich Seiende läßt sich sehen als der, wer er ist, als Wer. Das phänomenologisch-’geschlechterontologische’ Denken denkt diesem Sichzeigen des männlich Seienden als Wer (und auch seinem Sichverbergen; vgl. Kap. 3) nach. Der Terminus “Primärnarzißmus“ hat deshalb in diesem Kontext keine psychologische Bedeutung, die sich mit einer Begrifflichkeit etwa der Libido, des Lebenstriebes oder eines Willens zur Macht fassen ließe, sondern eine ursprüngliche phänomenologisch-ontologische. Es wird nach dem *Sein* des männlich Seienden gefragt, danach, wie er *sich* zeigt und also *ist*. *Als Wer* sich zu zeigen ist die männliche Seinsweise.

Schon das Sich indiziert eine Reflexion auf den männlich Seienden selbst zurück. Das Sich selbst muß ins Zentrum des Denkens rücken, da sich die Männlichkeit um die Konstituierung des männlich Seienden als Wer dreht, was wiederum die Aufmerksamkeit darauf richtet, wie der männlich Seiende *sich* in der Welt versteht. Primärnarzißmus heißt in diesem Kontext die ontologische Struktur des männlichen In-der-Welt-seins als eines Sich-findens und also eines Sich-formens als Selbst in der Welt. Für den Wer muß die Welt das Gepräge seiner Identität tragen; die Welt ist Spiegel, in dem er sich widerspiegelt findet. Durch die Widerspiegelung wird das Sich des Wer gebildet und ausgebildet. Deshalb

ist das Verhalten des Wer wiederum immer auch ein Sichzeigen, sein Sichzeigen in dem, was man kann, d.h. was man unter den Seienden zustandezubringen vermag. Am Rand des Sich hört für den selbstbezogenen Wer auch die Welt auf; wo keine Widerspiegelung seines Sich, da kein Interesse; der Wer ist nicht mehr unter den Seienden, wo er Sich nicht mehr widergespiegelt findet. Unter anderem heißt dies, daß der Andere *als* Anderer in der Sich widerspiegelnden Welt des Wer nicht erscheinen, nicht angehen kann.⁷ Daß der männlich Seiende immer sich selbst zu sein hat, daß er immer unbezüglich auf sein Selbst zurückverwiesen und -geworfen wird, reicht nicht aus für eine ontologische Bestimmung des Wer, da das Selbst des Wer sich nicht damit zufrieden gibt, seine unbezügliche Existenz zu existieren, sondern, um als Wer zu sein, darüber hinaus das umgebende Seiende als Spiegel seines Sich besetzt und besetzen muß. Die bezeichnende Marke der Besitznahme von Welt durch den Wer ist der Eigenname. Überall findet der Wer sich selbst markiert in seinem Eigennamen. Nicht nur im Eigentum, sondern vor allem in der Rede von Anderen wird der Wer widergespiegelt. Wenn der Eigenname in der Welt widerhallt, erst dann ist der Wer eigentlich Wer. Aber diese Bemerkung ist an dieser Stelle ein Vorgriff. Das ek-sistierte, hinausstehende Verhältnis zwischen Eigennamen und Verhaltenslarven hat unter anderem zur Folge, daß sich die Haltung seines Verhaltens für die Anderen grundsätzlich vom Namen nicht lösen läßt. Das Aussehen-wie... (von sich aus) als Ansehen (für den Anblick der Anderen) erscheint ausschließlich als namenhaft. Die Namenhaftigkeit erlaubt die Zirkulation des Wer in der Mitwelt. Dieser Sachverhalt wird uns später (Kap. 4) nochmals beschäftigen.

g) Τὸ ζῶον ὄνομα ἔχον

Der männlich Seiende west als Namensträger, er west als τὸ ζῶον ὄνομα ἔχον, als das namenhabende Lebende, und 'ist' sonst nicht im Da: er ist in die Namenhaftigkeit immer schon, wenn auch in einem privativen Modus davon, gerufen-geworfen. Der Wer ohne Namen wäre unwahr, denn der männlich Seiende wäre dann als Wer verborgen. Die Lichtung, in der der

⁷ Wie der Andere den Wer dennoch angeht, wird in späteren Kapiteln behandelt.

männlich Seiende als Wer erscheint, ist in erster Linie die (sprachliche) Offenheit des Miteinanderseins. Das Miteinandersein ist die polishaft Weise der Unverborgenheit und des Sichzeigens des männlich Seienden in der Rede. Das Miteinandersein läßt es zu und ernötigt es, daß der männlich Seiende als Wer erscheint. Im Griechischen heißt der Ort des männlichen Miteinanderseins die πόλις. Vor allem als – im griechisch verstandenen Sinn – politischer Mensch, als Mitglied der in ihrer eigenen Art offenen πόλις west der männlich Seiende als Wer. Es ist dies das ζῶον πολιτικόν des Aristoteles, übersetzt auf ungewöhnliche Weise. Die πόλις muß als geschichtliche Stätte (der Wahrheit) der Männlichkeit, als Ort der Menschheit als Offenständigkeit in der Lichtung der Wahrheit des Seins gedacht werden. Vorausgesetzt, daß wir die Wahrheit selbst auf die Frage nach dem Wesen des männlich Seienden zu(rück)denken (die Wahrheit des männlich Seienden selbst und nicht eines anderen Seienden steht ja hier einmal in Frage), können wir einen Einblick darein gewinnen, daß das im ursprünglichen Sinn gedachte politische Miteinandersein der ursprünglichste, ausgezeichnete, ermöglichende Ort der männlichen Wahrheit ist.

Es sei hier darauf aufmerksam gemacht, daß die berühmte Stelle bei Aristoteles, wo er die Wesensbestimmung des Menschen als ζῶον πολιτικόν angibt, zugleich die Stelle ist, wo vom Menschen als τὸ ζῶον λόγον ἔχον die Rede ist (Pol I 1, 1253a). Der Mensch ist nach Aristoteles das einzige Lebende, das den Logos hat. Hier jedoch ist davon die Rede, daß der männlich Seiende dasjenige Lebende ist, das einen Namen, einen Eigennamen hat: τὸ ζῶον ὄνομα ἔχον. Dies ist eine ungewöhnliche, aus der Tradition herausfallende Formel, die viele Fragen in sich birgt, da schon allein die Struktur derselben nichts Selbstverständliches ist: Der männlich Seiende wird als ein Lebendes bestimmt, das darüber hinaus, d.h. erst abgeleitet, die Auszeichnung eines Eigennamens trägt, und weist damit eine Parallelität zur Wesensbestimmung des Menschen auf als eines Lebenden, das – darüber hinaus – den Logos (die Sprache) hat. Es ist jedoch keineswegs leicht zu sagen, was das Lebewesen ist, bzw. was das Wesen des Lebens ausmacht, und es wird auch hier kein Versuch

unternommen, das Wesen des Lebens zu klären.⁸ Lediglich das Logos-haben und das Onoma-haben werden hier in ihrer Parallelität und Unterschiedlichkeit thematisiert. Wersein ist die angemessene Weise, dieses In-der-Welt-sein zu durchdenken, da es – im Gegensatz zur Egoität – die Einverwobenheit des Wer in die Mitwelt aufzeigt, d.h. den Wesenszusammenhang zwischen dem ζῶον λόγον bzw. ὄνομα ἔχον und dem ζῶον πολιτικόν.

Das Logos-haben läßt sich zunächst als Sprache-haben übersetzen: der Mensch ist das einzige Lebewesen, das reden kann. Aber Heidegger läßt die Sache so nicht zur Ruhe kommen, sondern deutet das Logos-haben als eine Offenheit für das Seiende *als* solches, wobei ein Hauptgewicht auf das Als gelegt wird. Nur dem Menschen sei das Seiende *als* Seiendes zugänglich, nur der Mensch vermag Seiendes in die Grenzen seiner Seiendheit zu stellen und *damit* zur Sprache zu bringen. Dieses Vermögen des Menschen ist eine Ausgesetztheit, eine Ausgeliefertheit an das Sein und insofern auch eine Geworfenheit. Der Mensch vermag und ist dazu verurteilt, das Seiende als ein solches in den Logos zu sammeln und damit zur Sprache zu bringen. Hingegen spricht die Formel Onoma-haben etwas anderes an, und zwar auf einer anscheinend weniger tiefen Ebene, denn es geht nicht mehr um die Sprachfähigkeit des Menschen, sondern lediglich darum, daß der Mensch, genauer der männlich Seiende, einen Eigennamen trägt. Schon die Verschiebung vom Menschen zu männlich Seiendem ist irritierend, so der Hinweis auf die Tatsache der bloßen Eigennamenträgerschaft erst recht. Wenden wir uns eindringlicher der Eigennamenträgerschaft zu.

Der Mensch hat den Logos, die Sprache; der männlich Seiende hat einen Eigennamen. Was bedeutet letzteres? Vom Namen und von der Eigenheit des Namens ist die Rede. Der männlich Seiende trägt einen Namen, eine sprachliche Auszeichnung als seine eigene, die zugleich seine sprachliche Ortsbestimmung darstellt. Der Eigenname verweist damit unweigerlich auf die Sprache, auf die Situiertheit bzw. Verwurzeltheit des männlich Seienden als Sich in ihr. Der Eigenname ist eine Reflexion der Sprache auf

⁸ Vgl. jedoch Heidegger, *Gesamtausgabe* Bd.29/30, wo diese Frage eine tiefgehende Behandlung erfährt. Vgl. auch D. F. Krell *Daimon Life* Bloomington, Indiana U.P.

den männlich Seienden, wodurch er eigen, ausgesondert, vereinzelt wird, wodurch er sich selbst wird. Wodurch nimmt der männlich Seiende sich selbst als Selbst in Besitz, wenn nicht durch die Sprache, und zwar in erster Linie so, daß er selbst einen Namen trägt und so sich selbst benennt? Der Eigename ist seine Einsetzung in die Sprache. Was aber hat diese Einsetzung mit dem Logos-haben zu tun? Ist es so, daß dem männlich Seienden Sich selbst als ein Seiendes erst dadurch zugänglich wird, daß er einen Eigennamen hat? Der männlich Seiende erschließt das Seiende als solches und auch sich selbst als ein Seiendes. Nicht nur erschließt er Seiendes in der dritten Person, sondern auch in der ersten (hier bleibt die zweite zunächst ausgeklammert – vgl. aber Kap. 6). Dies ist eine Bewegung der Reflexion, es ist der Blick des männlich Seienden in den Spiegel der Sprache. Dieser Spiegelblick des männlich Seienden in die Sprache, wodurch er zunächst und grundsätzlich sich selbst als ein Seiendes in seiner Eigenheit und Selbstheit erschließt, kann sich nicht darin erschöpfen, daß er sich selbst als einen Menschen oder einen männlich Seienden oder ein Subjekt etc. im Allgemeinen erkennt, sondern seine Eigenheit und seine Sich-selbst-Gehörigkeit kommen erst darin zustande, daß er sich selbst in seiner exklusiven Eigengenanntheit erschließt. Die Selbstheit des männlich Seienden läßt sich nur über eine Eigengenanntheit in der Sprache konstituieren, und *erst dadurch* erschließt er sich *selbst* als ein Seiendes in seiner Selbigkeit. Der Eigename grenzt den männlich Seienden von jedem anderen ab, sonst *ist* er nicht in seiner Einzigkeit. Es reicht nicht, daß er sich lediglich *als* einen Menschen erkennt, denn die Seiendheit und die Selbstheit des männlich Seienden sind gleichursprünglich; er *ist ursprünglich* sich *selbst*. Sonst *ist* er nicht. Seiendheit, Sprachlichkeit und Selbstheit liegen alle auf der gleichen, gleichursprünglichen Ebene. Man könnte die “metaphysische Isolierung” des männlich Seienden als die Eigengenanntheit in ihrer ganzen Tragweite deuten, denn die Einsamkeit des männlich Seienden als erste Person in einem metaphysischen Sinn hängt wesentlich mit der Erkanntheit von sich selbst in der Sprache zusammen. ‘Ich bin, der ich bin’ muß einen Eigennamen tragen, es kann nicht anonym bleiben. Die erste Person trägt

immer schon einen Eigennamen. Deshalb muß das Cartesische 'Ich denke, also bin ich' als 'Ich denke meinen Eigennamen, also bin ich ich selbst' übersetzt werden. Nur so erschließt der männlich Seiende sich selbst *als* sich selbst, d.h. als solcher. Als Wer.

Bekanntlich hat Lacan die Konstituierung des Ich an der Einlassung und Nötigung in die symbolische Ordnung, d.h. in die Sprache, festgemacht, freilich ohne das Phänomen des Eigennamens bzw. der Eigengenanntheit in Betracht zu ziehen. Aber schon die Aristotelische Formel des ζῶον λόγον ἔχον birgt die tiefe Einsicht in die sprachliche Verfaßtheit des Menschenwesens in sich. Hier wird allerdings in die Richtung eines ζῶον ὄνομα ἔχον, genauer, eines ζῶον ἴδιος ὄνομα ἔχον eine Umdeutung vorgenommen, indem der männlich Seiende als das Lebende, das seinen *Eigen*(ἴδιος)namen hat, gesetzt wird. Diese Setzung ist in der Tat in einem wörtlichen Sinn eine These, die sich noch weiter phänomenologisch ausweisen muß, was in den weiteren Ausführungen geleistet werden soll. Denn vor allem ist es alles andere als selbstverständlich, daß dem männlich Seienden und nicht dem Menschen eine Wesensbestimmung zugesprochen wird, zumal man nicht ernsthaft (oder doch?) behaupten kann, die Frau habe keinen Logos, keine Sprache, keinen Eigennamen. Bereits eingangs jedoch wurde ausgemacht, daß hier nicht von der Frau die Rede sein kann, sondern höchstens von der Weiblichkeit. Hat denn die Weiblichkeit keinen Logos, keine Sprache, keinen 'Eigennamen'?

Hier nur noch ein knapper, grober, empirischer Hinweis, der keine starke Beweiskraft beanspruchen kann noch will, da die Wahrheit des Seins sich mit der Wahrheit des Seienden nicht deckt: Im abendländischen Patriarchat (und nicht nur dort) sind es nur die Männer, die die Ungebrochenheit eines Eigennamens in ihrer Existenz behaupten konnten. Es ist wohl kein Zufall, daß die Frage der Eigennamenträgerschaft in der Mitte der Auseinandersetzungen steht, die durch die geschichtliche Bewegung zur Befreiung der Frau als Subjekt in der Neuzeit ausgelöst worden sind. Dies spiegelt sich beispielhaft im Streit um die Gesetzgebung hinsichtlich des Namens, den eine Ehe und eine Familie zu tragen hat. Erst langsam setzt es sich durch bzw. hat es sich durchgesetzt (wohl zuletzt im nicht liberalen Deutschland), daß die Frau ihren eigenen Namen in der Ehe behalten darf. Die Kontinuität einer Existenz (individuelle Geschichte) und die

Kontinuität des Eigennamens während einer Existenz sind eng miteinander verknüpft. Dieser empirische Hinweis läßt sich metaphysisch vertiefen durch Überlegungen wie die obigen: Eigengenanntheit und Selbstheit gehören zusammen. Die Selbstverständlichkeit des Eigennamens im philosophischen Diskurs, d.h. seine Unthematisiertheit, darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß im Phänomen der Eigengenanntheit ein Problem verborgen liegt, das geschichtlich erst vor der Folie der Frauenbewegungen in einem geschichtlich weiten Sinn erscheinen konnte. Es gilt, sich den Kopf philosophisch darüber zu zerbrechen, daß der Eigenname zu einer politischen Streitfrage hat werden können.

h) Der wehrhafte Wer

Wir nehmen jetzt einen weiteren etymologischen Faden auf, um auf andere Aspekte des Werseins zu kommen. Im Mittelhochdeutschen schreibt sich Wehr als “wer” und ist mit dem Englischen “wier” und dem Niederländischen “weer” mit der Grundbedeutung “Verteidigung, Befestigung” verwandt. Wenn die Wehr sich mittelhochdeutsch “wer” schreibt und somit sich als homograph, d.h. homonym, sowie als homophon mit Wer zeigt, berechtigt uns diese Tatsache, ein Wortspiel mit Wer und Wehr zu machen und daraus Schlüsse zu ziehen? Haben wir es hier mit einer rein philologischen Angelegenheit zu tun, die durch Sprachforschung geprüft und erhärtet werden muß, wenn überhaupt ein solches Sprachspiel als gerechtfertigt erscheinen soll? Möglicherweise. Doch es gibt weitere, stichhaltigere Hinweise, die über das Lateinische und Althochdeutsche führen und die sich um die Wörter ‘vir’ und ‘wer’, wie im Werwolf, gruppieren. Der Werwolf ist der Mannwolf. Im Altindischen heißt virá-h ‘Mann, Held’. Die Virilität ist die Mannhaftigkeit, wie auch wörtlich die Virtuosität, was aber auf die meisterhafte Könnerschaft, das Können des männlich Seienden im Umgang mit Seiendem hinweist, wie auch auf die Tugendhaftigkeit und Tüchtigkeit des männlich Seienden, die *virtu.* Wersein läßt sich durch die Etymologie übersetzen als virtuos, mannhaft, tugendhaft, heldenhaft sein – und damit auch als wehrfähig. Der ausgezeichnete, mannhafte, könnende, tüchtig-tugendhafte männlich Seiende ist Wer. Bloßer etymologischer Zufall? Nein, der vorzügliche

Mensch ist in der Tradition sowie heute immer noch der mannhaft-männlich Seiende, der etwas kann und so im Offenen heraussteht.

Deshalb wenden wir uns nun guten Gewissens der Geschichte des Wortes “Wehr” zu, um die oben genommene Freiheit mit den Wörtern gleichsam zu untermauern – und das in der Weise eines Nachsinnens, einer reflektierenden *speculatio*, die das Gesagte der Sprache ausdrücklich darlegt. Die Wehr ist nämlich mit dem Lateinischen ‘*verum*’ der *veritas* verwandt, was wiederum ursprünglich mit dem Altlateinischen ‘*ver*’ als verschließendes Tor verwandt ist. Daraus ergibt sich z.B. das Wort *vestibulum* als der Raum vor dem Tor. Die römische *veritas* erschöpft sich jedoch keineswegs mit der Bedeutung der verbergenden Verschließenden, sondern – wie Heidegger ausführlich in seiner *Parmenides* Vorlesung vor Augen führt – bildet das Gegenwort zum *falsum*, das wiederum mit dem Verb *fallere*, ‘zu Fall bringen’ verwandt ist. Imperial-römisch, d.h. echt mannhaft, gedacht also, besagt Ver:

in Stand-stehen, in Stand-bleiben, d.h. nicht-fallen (kein falsum), oben bleiben, sich behaupten, das Haupt-sein, befehlen.⁹

Das Sichbehaupten des römischen Reichs und später der römischen Kirche *personifiziert* sich im Sich-behaupten und Oben-bleiben des römischen Kaisers und des Papstes, der männlichsten aller männlich Seienden und der gewichtigsten aller Wer zu dieser Zeit. Diese Personen tragen als männlich Seiende das ganze Gewicht des römischen Imperiums bzw. der römisch-katholischen Kirche und erfüllen in ausgezeichnetem Maß die Erfordernisse des ‘als-Wer-zu-sein’: sowohl der Kaiser als auch der Papst sind Wer im unübertrefflichen Sinn als die Obersten eines ganzen Imperiums. Ihre Wahrheit (unverborgene *veritas* und In-der-Lichtung-stehen und damit Wehrfähigkeit und Wehrheit; vgl. Kap. 8) liegt in ihrem wehrhaften Obensein als höchstem Wer. Sie besetzen die Lichtung der πόλις auf der obersten Spitze, sie sind die wahrsten männlich Seienden und die wehrhaftesten Wer. Wahrheit - Wer - Sein bilden ein festgefügtes, intimes Dreieck – wie auch ein peinliches Pudendum. Wahrheit und Wehrfähigkeit (Macht) sind auch miteinander verschränkt, aber dies ist eine abgeleitete Bestimmung aus diesem Dreieck.

⁹ Heidegger *Parmenides* Gesamtausgabe Bd.54 S.69.

Wer zu sein, heißt demnach in einer Hinsicht “sich wehren können” im Sinne von: seine Identität (Selbigkeit) den Anderen (ἕτεροι) gegenüber (und auch sich selbst gegenüber) behaupten und aufrechterhalten, womit dann “werlos” und “wehrlos” sich in der gleichen Bedeutungsdimension (der unständigen, womöglich zuweilen suizidalen Unsicherheit) ansiedeln. Es heißt zugleich: Die Wahrheit des männlich Seienden als Auftrag des Seins liegt darin, als genannt-wehrender Wer in der Entborgenheit des politischen Miteinanderseins im Umgang mit den Seienden wesen zu können und zu müssen. Vom Sein her gesagt bedeutet Mannhaftigkeit: Standhalten im könnenden Umgang mit Seiendem trotz aller widrigen Umstände und gegen die Anderen. Wer Raum in der Mitwelt einnimmt, muß sich wehren können. Die Identitätslarven einschließlich der meisterhaften Könnerschaft (Virtuosität) und der standhaften Tugendhaftigkeit (*virtu*) haben somit die Funktion, den Wer des männlich Seienden zu schützen und zu stützen, als Abwehr zu dienen, und somit eine verschließende Bergung des Eigennamens zu bilden, der von dort aus hervorragen kann. Nur so ist der männlich Seiende als solcher da. Deshalb antwortet Nietzsches Wanderer, wenn danach gefragt, was er zur Erholung braucht: “Eine Maske mehr! eine zweite Maske!”¹⁰

Das geschickte, tüchtige Hantieren mit Identitätslarven muß sich also mit einer Verteidigung und Befestigung des Wer verbinden, wodurch dem männlich Seienden die Möglichkeit des mannhaften Wesens (Werwolf ohne Wolf) gegeben ist. Wie es weiter um das Sichwehren(müssen) des Wer bestellt ist, wird ausführlicher in Kap. 4-5 thematisiert werden.

i) Die Not der Selbsterfindung als Wer

Der wehrhafte Wer macht sich in seinem täglichen In-der-Welt-sein seine Identität in seinem Larvenspiel vor, er kann es nicht von sich aus, d.h. aus seinem ‘freien Willen’ heraus, abstellen, da es die Bedingung seiner Möglichkeit zu sein darstellt. Der männlich Seiende west wesensgemäß, und auf diese Weise wesensgehorchend, nicht bloß als anonymes Subjekt, das einer gegenständlichen Welt gegenübersteht, noch bloß als anonymes

¹⁰ Nietzsche *Jenseits von Gut und Böse* 278. Aphorismus, Kritische Studien Ausgabe Bd.5 S.229.

Man, das sich 'zunächst und zumeist' aus der durchschnittlichen Alltäglichkeit versteht, sondern vor allem, ursprünglicher, als Wer-sein-müssender, als Eigengenannter, der sich schon in der Welt stimmungshaft befindet und in ihr sich selbst, d.h. seine standfähigen Larven, Attrappen, Verhaltensweisen finden und erfinden muß. Mit seinem Entwurf des anonymen, uneigentlichen Man und seinem Plädoyer für die Eigentlichkeit setzt sich wohl der frühe Heidegger noch für eine Variante der entschlossenen Männlichkeit, für den wahren, wehrhaften Wer ein, der mit seinem Können und seiner Tatkraft die Welt in eine andere geschichtliche Bahn umreißen könnte.

Im Larvenspiel sich haltend und entwerfend ist der Wer auf selbst-erfinderische, selbst-fingierende Identitätsarbeit angewiesen. Er erfindet sich selbst, nicht aus einer Willkür, sondern aus einer Not, aus der Not zu sein, heraus. Wenn heute oder zumindest vor einigen Jahren allerorts von der 'Anonymisierung der Gesellschaft' im Zusammenhang mit ihrer 'Verdinglichung', 'Entfremdung' und 'Vermassung' die Rede (gewesen) ist, weist dies auch auf eine Bedrohung des männlich Seienden als Wer, auf einen Untergang der Wahrheit als Wersein hin, der nur deswegen als Privation empfunden werden kann, weil als Wer in der Eigengenanntheit zu wesen dem männlich Seienden als sein individuelles Geschick immer noch gegeben *ist* bzw. *war*. Aber dieser Auftrag des Seins wird vielleicht allmählich abgeschwächt, da das Sein selbst schwächer (vgl. Vattimo) geworden ist. In der Schwäche hieße vermutlich Sein etwas anders als: einen Namen zu haben.

Das Wersein macht die Seinsweise des männlich Seienden aus, das ihm erlaubt und ihn nötigt, als Wer zu wesen; es macht den Grund seiner Ek-sistenz aus. Es bleibt noch zu bedenken, inwiefern es berechtigt ist, vom *Grund* des Wer zu reden. Vielleicht wäre es angemessener, vom Wersein als einem grundlos geschickten Wer-Raum¹¹, gleichsam einem Larvenkabinett, zu reden, worin sich der männlich Seiende unter der Vielfalt der möglichen Larven in seiner Welt bzw. Mitwelt zurechtfinden muß. Der männlich Seiende muß die Dimension des Werseins, solange er existiert, durchschreiten. Seine Ausgesetztheit in das Wersein macht aus der

¹¹ Vgl. Kap. 8 zum Gewer.

Existenz eine Ek-sistenz, ein Herausstehen in der offen-öffentlichen Dimension des Werseins. Die Lichtung seines Da-seins ist immer schon werseinsgemäß vorstrukturiert. Der Werseins-Raum umschließt den männlich Seienden und fordert ihn zur Identitätssuche als das Ergreifen seiner Möglichkeiten in der Mitwelt auf.

Von sich aus suchend, ist der männlich Seiende – zumindest neuzeitlich, als freies, bindungsloses Subjekt – zunächst der Willkür seines eigenen Wollens freigegeben, das er als das Wollen eines einzelnen, abgetrennten Subjekts erlebt. Das subjektive Wollen gründet jedoch in den gegebenen Möglichkeiten des männlichen Da als Wer. Die Identität als ein vom Eigennamen angeeignetes Larven-Kompositum ist als willkürliches zunächst eine Identität als Nichtidentität, als Unechtheit, worin der männlich Seiende meint, sich selbst gefunden zu haben – er hat noch nicht sein eigenes Seinkönnen, sein geeignetstes Larvenspiel entworfen. Wir lassen es bis Kap. 3 unerörtert, ob eine echte Identität als Wer vom männlich Seienden angestrebt werden kann, d.h. ob es ihm der Möglichkeit nach gegeben ist, sich auf eine solche einzulassen.

j) Die Ungedachtheit des Werseins in der Philosophie

Die neuzeitliche Philosophie, die sich zuallererst mit dem Ich als unerschütterlichem Fundament des In-der-Welt-seins beschäftigt, hat sich nirgendwo von der ureinfachen Faktizität der Eigengenanntheit angehen lassen und sich also nicht mit der Frage nach dem Sein als Wer auseinandergesetzt. Wenn Kant den Cartesischen Ansatz als “Ich denke etwas” übersetzt und das Ich als die verbindende *Form* der Vorstellung denkt, bedenkt er nicht, daß diese den ‘Erlebnisstrom’ verbindende Form nur *als eigengenannte ist*, d.h. daß sie in der Sprache beheimatet ist. Damit bleibt Kants Denken im Ansatz anonym. Das erkenntnistheoretische Vorhaben seiner Kritik der reinen Vernunft, die Fundierung des Wissens in der Vernunft, läßt ihn die banalen, erkenntnistheoretisch uninteressanten Fakten der ausdrücklich männlichen Ek-sistenz übersehen, was freilich keinen Einwand darstellt. Kants Zeit war noch nicht die Zeit, das Phänomen des Wer zu sehen bzw. zu reflektieren. Dazu brauchte es noch hypertrophe, groteske Formen der Öffentlichkeit, in denen Eigennamen großgeschrieben sind, damit nicht die Erkenntnis, sondern die Existenz in

der Mitwelt als Problem ins Zentrum der philosophischen Aufmerksamkeit rücken konnte, und zwar so, daß eine ethische Fragestellung radikaler als bisher in der philosophischen Tradition sich ergeben hat. Die Radikalisierung besteht darin, daß die Ethik selbst ontologische Dimensionen annimmt und so die Problematik einer Handlungs- oder Sollensethik überwindet.

Der vorliegende Denkweg, beim Wer des männlich Seienden anzufangen, steht überhaupt in Kontrast etwa zum idealistischen Ausgangspunkt eines absoluten, eines wissenwollenden oder eines sich als frei setzen-wollenden Ich. Das absolute Ich, wie es bei Fichte und noch in verwandelter Form bei Hegel anzutreffen ist, will sich von allen Festlegungen und bestimmten Inhalten, selbst seines Eigennamens, zunächst freimachen, um sich als isoliertes, ungebundenes Subjekt seiner absoluten, gleichsam autistischen Freiheit zunächst einmal zu vergewissern, um dann erst seine Welt aus sich selbst heraus der Vernunft gemäß zu entfalten. Das Cartesische wissenwollende Ich gehört insofern mit dem absoluten zusammen, als dieses sich möglichst nur aufgrund einer absoluten, unerschütterlichen Gewißheit auf die Welt einlassen *will*. Das absolut gesetzte Ich als unbedingte ἀρχή, als absolut herrschender Ausgang muß erst einen mit vernunftgemäßem Wissen abgesicherten Weg in die Welt suchen, es strebt nach seiner – allerdings nicht namentlichen – willentlichen Identität mit der Welt, ein reichlich narzißtisches Projekt, nicht im psychologischen, sondern im streng bedacht philosophischen Sinn. Das Subjekt als absolut Zugrundeliegendes muß (als Auftrag des Seins) seine Welt von sich aus, und d.h. von seinem von den neuzeitlichen Philosophen ungenannten Wer aus, entwerfen wollen. Die Neuzeit ist der (zuletzt mißlungene) Versuch, den Menschen als Subjekt dem All des Seienden zu unterlegen. Das Mißlingen dieses Versuchs besteht gewissermaßen gerade im Gelingen der Technik, das Seiende zu beherrschen, und damit das Subjekt als Herrscher über das Seiende stark zu machen.

Das Überspringen des Phänomens des Wer beschränkt sich nicht auf die Neuzeit. Bei Aristoteles ist das Sein des Seienden von einer 1. Kategorie aus entworfen, dem Wassein, dem substantiellen Träger aller weiteren Seinsbestimmungen, der Akzidenzien. Das Wersein kommt nicht

thematisch zum Vorschein, es ist gleichsam die unterschlagene 0. Kategorie, die in eine andere Dimension, die Dimension der Anderen weist. Auch der Platonische Sokrates strebt rein und jenseitig nach der Wahrheit; das 'Satyrspiel' im *Symposion* am Schluß, wo Alkibiades, der macht- und ruhmstrebige Mann wieder erscheint, deutet in die Phänomenalität des Werseins, aber auf nur beiläufige Weise. Das Streben nach der Wahrheit soll sich auf einer höheren Ebene situieren als das Streben nach mitweltlichem Ruhm und Macht, das letztlich einer unnützen Weltlichkeit gleichkommt. Die erstrebte Wahrheit erlaubt Einsicht in das Sein des Seienden, fernab vom bloß weltlichen Ruhm. Hier jedoch wird die Abwendung vom weltlichen Streben noch einmal radikalisiert, indem nach der Dimension des Ruhms überhaupt *gefragt* wird.

Die Hauptkategorien für die Metaphysik sind das Wassein und das Daßsein. Beide bringen das Sein des Seienden fundamental zur Sprache und bedingen alle weiteren Kategorien wie z.B. das Wie- und Wann- und Wosein. Die Metaphysik geht von der dritten Person singular, vom Es-ist aus. Vom Es-ist wird auf die anderen Personen geschlossen, wie Ich-bin und Du-bist. Dieser Schluß ist aber ein Fehlschluß, ein Kurzschluß, der die Dimension des Werseins, die letztlich vor allem zwischen der ersten und zweiten Person gespannt ist, überspringt und schließt. (Auch die dialogische Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts, die das Du-bist ins Zentrum rückt, setzt sich nicht tief genug mit der ersten Kategorie der Metaphysik auseinander und bleibt insofern in der Metaphysik stecken. Der dialogische Ansatz muß deshalb radikalisiert werden.) Ich-bin ist von Es-ist nicht ableitbar noch übertragbar, das Wassein läßt sich nicht beliebig auf andere grammatikalische Personen übertragen, der Übergang ist blockiert, denn das Wassein läßt sich nicht mit dem Wersein zur Deckung bringen.

Das Wersein ist *sui generis* und muß für sich mit dem Blick eigens auf das Phänomen des Wer gedacht werden (vgl. Kap. 6). Ich bin nicht etwas, Wersein ist nicht Wassein, sondern: Ich bin Wer. Wer ist nicht (et)Was. Auch wenn andere auf mich deuten, bin ich für sie in der dritten Person kein Etwas, sondern Wer. 'Ich bin (Wer)' ist hier maßgeblich und läßt sich nicht in 'Er ist (etwas)' ohne weiteres übersetzen, denn die Übertragung verwandelt die Seinsmodalität. Mein Wassein und Daßsein für einen

unpersönlichen ‘verdinglichenden’ Blick klaffen von meinem Wersein, das eigens gedacht werden muß, ganz und gar weg. Die Kategorien der Aristotelischen oder der Kantischen Kategorienlehren bewegen sich alle in der Dimension der dritten Person, des ‘Es ist’, während das ‘Ich bin’ erst mit einer 0. Kategorie neben dem Wassein und dem Daßsein in den Blick kommt: mit dem Wersein. Dies läßt sich leicht zeigen: “Ich bin ein Wer” z.B. ist kein zulässiger Satz, weil “ein Wer” eine Verwechselbarkeit vortäuscht, die es nicht gibt. Ich bin Wer, unverwechselbar, unbezüglich, eigens, kein anonymes, beliebiges Was und vielleicht deshalb sogar wesenlos. Wer bin ich auch nur in der Sprache, im λόγος, d.h. in der Lichtung des Seins, aber erst in einer Einzelheit, einer Singularität der Sprache: in meinem Eigennamen. Ein Tier kann niemals Wer sein, da es die Lichtung des Seins nicht bewohnt. Mir selbst gegenüber bin ich auch immer Wer, oder genauer, ich bin mir selbst eigentlich nie gegenüber, da niemals in der dritten Person mir selbst *gegenüber*. Mir selbst bin ich unentrinnbar, immer mit mir selber verhaftet, und sei es, daß ich eine so gewalttätige Abstraktion von mir selber vollführe, in der ich versuche, eine ‘objektive’ Distanz zu mir selber einzunehmen. Alle Versuche, meine Einzelheit als Wer in ein allgemeines Wesen zu überführen, scheitern notgedrungen. Sie bleibt deshalb auch für Andere unzugänglich.

k) Aufgabe eines ‘geschlechterontologischen’ Denkens der Männlichkeit

Statt das Ich aus dem “Ich denke etwas” zu bestimmen, setzt ein ‘geschlechterontologisches’ Denken beim Einfachen des “Ich bin Wer” an und fragt nach der Struktur dieses Seins als Wer, d.h. nach den ontologischen Bestimmungen des Wer. Das Überspringen des Phänomens des Eigennamens und damit des Wer ist ein genauso fundamentales wie das Überspringen des Phänomens der Welt selbst. Erst durch die Aufmerksamkeit auf letzteres wurde eine Überwindung des Subjekts im Denken möglich – in *Sein und Zeit*. Hier geht es deshalb nicht um die Subjektverwindung, sondern um eine Weltauslegung, die – im Licht der vom Seinsdenken gewährten Einsichten – erstens auf die ‘Geschlechtlichkeit’ vom Sein her und demzufolge zweitens auf das Phänomen des Wer zgedacht ist, um die Männlichkeit zu konstruieren, zu

rekonstruieren, zu dekonstruieren. Die Ichhaftigkeit des männlich Seienden tritt vor dem tieferliegenden und in einem gewissen Sinn banaleren – weil offensichtlicher, selbstverständlicher – Phänomen der Werhaftigkeit zurück, die als gleichursprünglich mit dem Da des Daseins gedacht werden muß. Geschlechterontologisches Denken verweilt bei einem urtrivialen Faktum der Existenz und versucht, einen Anhaltspunkt im Ureinfachen für das Nachsinnen zu gewinnen. Es ahnt, daß mit ihrem anonymen Denken, welches das Phänomen des Wer überspringt, die abendländischen Philosophen *sich selber* (als Wer) in der ersten Person ontologisch (und nicht etwa psychologisch) ausgewichen sind.

Die Geschlechterontologie unternimmt keine ‘Kritik’ an *Sein und Zeit*, vielmehr versteht sie sich als eine Konkretion des Denkens in *Sein und Zeit* in die Richtung der ‘Geschlechtlichkeit’, die durch die ausdrückliche Herausstellung des männlichen Da die Frage aufkommen läßt, inwiefern (und wenn, auf welche Weise) auch die weiblich Seiende in dem in der Daseinsanalytik gedachten Da steht und die Lichtung aushält. Die weiblich Seiende ist eine Chiffre für eine andere, sagen wir, unständige Art zu wesen und darf nicht ontisch verstanden werden. Die Frage ist, ob die Daseinsanalytik, indem sie ausdrücklich von der Geschlechtlichkeit abstrahiert denkt, trotzdem noch *unausdrücklich* das In-der-Welt-sein des Daseins als männliches denkt. Es ist nicht die Frage, ob die Frau als Frau außer Acht gelassen worden ist, sondern ob Sein, Da-Sein und Männlichkeit dermaßen miteinander verquickt sind, daß kein Raum für eine Weiblichkeit übrigbleibt. Gibt es ein weibliches In-der-Welt-sein, oder muß die Weiblichkeit ganz anders gedacht werden? Es geht nicht um das Existenzrecht der Frau, sondern darum, daß die weiblich Seiende – als seinsmäßige und nicht als ontische Bezeichnung – nicht existiert, nicht ek-sistiert per Definition. Was kann das heißen? Es bedarf längerer Vorbereitungen, bevor diese Frage wird angegangen werden können.

1) Der Wer als mit Willen begabtes Subjekt

Kehren wir zu dem Punkt zurück, wo der männlich Seiende als eigengenannter Wer west, indem er mit seinen Werlarven hantiert. Wie aber ‘hantiert’ ein männlich Seiender mit Larven? Üblicherweise wird der männlich Seiende als ein mit Willen begabtes Subjekt aufgefaßt, das

Zwecke setzt, d.h. das sich etwas vor-stellt und -nimmt, und dann danach strebt, die von sich aus gesetzten Zwecke in die Wirklichkeit umzusetzen. Identitätsbestätigend und -bildend wäre, so aufgefaßt, die Verwirklichungen des subjektiven Willens. Der Wille, um wirklich zu sein, muß sich verwirklichen. Damit wäre das Wesen als Wer wesenhaft mit Zwecksetzungen und Willensverwirklichung verbunden. Die Größe oder die Schwäche eines Subjekts wäre an die Größe des verwirklichten Willens gebunden, worin das Subjekt seine Identität nun vergegenständlicht vorfindet.

Gegen eine solche Auffassung als eine Bestimmung der subjektiven Verfaßtheit der mitweltlichen Wirklichkeit läßt sich – besonders neuzeitlich gedacht – auch nichts einwenden. Allein, – wie bereits bemerkt – diese Auffassung steht in keinem unmittelbaren Zusammenhang mit dem Ansatz beim Wer als einem mit Identitätslarven umgebenen Eigennamen. Das Subjekt als Eigennamenträger liegt seinem Eigennamen zugrunde; der Eigenname wiederum bildet den Kern seines Wer. Der sich verwirklichende subjektive Wille ist mit dem Eigennamen *innigst* verbunden, eine Verbundenheit, die das reflexive Selbstbewußtsein konstituiert, indem sie das Sich nennt. Der selbstbewußte Wer kann und muß sich mit den Vergegenständlichungen seines Willens identifizieren, solange er als Subjekt zurechnungsfähig ist. Der Auftrag, als Wer zu wesen, liegt existenzial-ontologisch vor jedem Problem des Wissens. Die wissende Subjektivität ist lediglich *eine* Wesensweise des Wer, die auf die metaphysische Grundlegung der Wissenschaften zugeschnitten ist.

Sofern der Wer Selbstbewußtsein ist, erschließt er *sich* als Eigennamen und eröffnet ein Gespräch mit sich, das seine Wesensart als Wer umschreiben – oder besser: umsagen – soll. Er ist insofern sich selbst gegenüber selbstdichtender Mythos, Sage. Aus den schwankenden, wechselnden Befindlichkeiten des ‘Erlebnisstroms’ heraus sagt sich der männlich Seiende, Wer er ist, als Wer er west. Der Eigenname hält sich in der Selbigkeit mit den Larven durch als fester Werkern des Wer, woran sich der männlich Seiende in seiner Identitätsarbeit an der Frage “Wer bin ich?” festhält. Erst das Wer-Selbst-Gespräch des sich selbst erschließenden männlichen Daseins ermöglicht das Herauskristallisieren eines bestimmten Wer, der sich demnach in der Sprache aufhält. Für das männliche Dasein

ist es eine nicht zu vernachlässigende Aufgabe, seinen Wer durch die Identitätsarbeit sicherzustellen, indem er in Eigenverantwortung seinen Eigennamen mit den eigensten Larven identitätsbildend verknüpft. Erst diese Arbeit am Eigennamen zeitigt eine mögliche Einigkeit des Werseienden mit sich selbst.

Der Wer, sofern er als selbstbewußtes Subjekt west, trägt die Verantwortung für die vollbrachte Tat. Er kann stolz darauf sein, er kann sich aber auch dafür schämen. Seine namentliche Gebundenheit an die Tat macht eine wesentliche Bedingung der Möglichkeit dafür aus, daß er auch die Verantwortung als Subjekt dafür tragen kann. Das männliche Subjekt bekennt sich zu seinem verwirklichten Willen – auch und gerade dann, wenn das Verwirklichte der Absicht nicht entspricht –, indem es seinen Namen dazu setzt, seine Unterschrift schreibt, oder ausspricht: Ich (ein besonderer Eigenname) war es. Er steht seinen Mann, er steht gerade für seine Handlungen. Wer spricht seinen Eigennamen aus und stellt somit die Verbindung zwischen dem Wer als Subjekt und dem Wer als verwirklichtem Willen her. Durch das Sprechen des Eigennamens, d.h. durch das Setzen des eigenen Zeichens, steht der Wer im Verhältnis zu Willensvergegenständlichungen. Der männlich Seiende bietet einen Anblick und genießt das entsprechende Ansehen aufgrund der Vergegenständlichungen seines Willens. Durch den Willen nimmt er die Welt und damit sich selbst in Besitz und genießt dadurch sich selbst. Die Welt des Werseienden ist nur das, was seinen Eigennamen trägt. Wo immer er seinen Eigennamen sieht und “meins” sagen kann, hat er Grund zum Selbstgenuß.

Als selbstbewußtes Wer-Subjekt zu wesen, heißt also, einen Eigennamen zu sagen zu den Vergegenständlichungen eines namentragenden Willens, die somit einen Teil des Larven-Kompositums des dazu stehenden männlich Seienden ausmachen. Wer trägt seinen Eigennamen als Last der Eigenverantwortung, insofern hat nicht nur der männlich Seiende als Wer einen Eigennamen, sondern auch: *der Eigenname hat ihn*. Die Verantwortung für die vollbrachte Tat kann er nicht abstreifen, und selbst als Nichtverwirklichender, als ‘Versager’, steht Wer notwendigerweise zu seinem Namen. Der Versager ver-spricht seinen Eigennamen immer noch, nur in einem privaten, glanzlosen Tonfall. Der Mangel an

Identitätsverwirklichung beraubt ihn der Wehr schützender Larven, mit denen er seinen Namen decken könnte. Genauso wie Wer als das eigennamentragende Lebende, als τὸ ζῶον ὄνομα ἔχον, bestimmt werden kann, wird er von seinem Namen selbst in Besitz genommen und darf deswegen auch umgekehrt als das von einem Eigennamen in Besitz genommenes Lebende, τὸ ὄνομα ζῶον ἔχον, bezeichnet werden.

m) Wohnen als Wer

Wenn in den letzten Gedankengängen Überlegungen zum Subjekt und seinen Vergegenständlichungen als Formen der Identitätslarven angestellt worden sind, dann nicht aus dem Grund, daß damit modern, neuzeitlich gedacht wird, um dann schließlich auf eine anfängliche, griechische Wesensbestimmung des Menschen zu rekurrieren, die im Lichte der Überlegungen zur Eigengenanntheit abgeändert worden sind? Es hat sich herausgestellt, daß die Vergegenständlichungen des Subjekts zum Larvenrepertoire des männlich Seienden gehören als Teil seiner namhaften Identität, wofür er auch haftet. Wenn wir nun die männliche Haltung etwas griechischer denken, haben wir es mit der Haltung des männlich Seienden inmitten des Ganzen des Seienden zu tun und damit mit der Ethik. Τὸ ἦθος heißt griechisch der Wohnort, der Aufenthalt, womit die Ethik als die ἐπιστήμη ἠθική “das Sichverstehen auf das ἦθος”, auf das Wohnen und den Aufenthalt (hier:) des Werseienden aufzufassen ist¹². “Τὸ ἦθος ist die Haltung des Aufenthalts des Menschen inmitten des Seienden im Ganzen.” (ebd.) Damit hat die Ethik, griechisch-einfach gedacht, ursprünglich nichts mit einer Sittenlehre oder mit dem Sollen einer Moral zu tun, sondern mit dem Wohnen in der Welt.

Aufgrund dieses ursprünglicheren, einfacheren Verständnisses der Haltung des männlich Seienden als Werseienden erreichen wir einen tieferen Blick in die Identitätslarve: das Aussehen-wie... des männlich Seienden ist das Wie-er-sich-zeigt, sein phänomenaler Gehalt. Die männliche Haltung zur Welt kommt zum Ausdruck oder genauer: ist *nichts anderes* als das Sichzeigen des männlich Seienden als Larven-Wer. Die Vergegenständlichungen eines selbstbewußten Subjekts sind *eine* (d.h. die

¹² Vgl. Heidegger GA Bd.55 *Heraklit* S.206.

wesentliche neuzeitliche) Art des Sichzeigens des männlich Seienden als Wer und damit eine Larvenhaltung, aber sie ist nicht die einzige seinsgeschichtliche Erscheinungsweise des Wer. Willensvergegenständlichungen sind (poietische) Hervorbringungen des Wer und damit technische Erzeugnisse, wenn man nun die Technik weit genug, d.h. vom Griechischen her, faßt. Der männlich Seiende ist namhaft mit seinen Hervorbringungen verbunden. Das Wesentliche der τέχνη jedoch ist nicht das Hervorbringen selbst, sondern meint den wissenden Blick auf das, was hervorzubringen und somit in seine Vollendung als ein Dastehendes zu stellen ist. Im Wissen der τέχνη ist das Sein des Seienden für das Menschenwesen offengehalten. Dieses Offene, worin hervorgebracht wird, hat immer schon eine Dimension der Wer-Seiendheit, d.h. die technischen Hervorbringungen sind immer schon auf einen Namen 'abgestimmt' und mit ihm verknüpft. Der männlich Seiende in seiner ursprünglichsten Haltung der Welt gegenüber zeigt sich schon als und ist immer schon genannter Wer. Er bewohnt schon den Werseins-Raum, in den seine Hervorbringungen hineingestellt werden können - und müssen, solange er noch als Wer erscheinen soll. Wenn wir also oben die gewöhnliche griechische Formel für die menschliche Wesensart umkehren und schreiben: der männlich Seiende west als Lebendes, das an seinem Eigennamen haftet, denken wir lediglich eine Spur anfänglicher, dem abendländischen Anfang näher, wie griechische Anfänger anstatt wie neuzeitlich-subjektiv Abgeklärte, die selbstverständlich vom Willen und Wollen ausgehen. Der Eigename ragt über den männlich Seienden hinaus in die Welt hinein und verbindet sich sowohl und vor allem mit seinen Willensvergegenständlichungen als auch überhaupt mit jeder seiner Erscheinungsweisen.

n) Das Da und der Eigename

Das Phänomen des Wer gehört nicht ursprünglich zum Sein als Subjektivität, sondern zum Dasein und *a fortiori* zum fundamental-ontologischen Phänomen des Sich-vorweg-seins. Die Wer-Larven sind, auf den Bezug zum Sein hin gedacht, nichts anderes als die Seinsmöglichkeiten des geschichtlich-männlichen Daseins.

(...) das Dasein ist ihm selbst in seinem Sein je schon *vorweg*. Dasein ist immer schon 'über sich hinaus', nicht als Verhalten zu anderem Seienden, das es nicht ist, sondern als Sein zum Seinkönnen, das es selbst ist.¹³

Dieses Sich-vorweg-sein als Sein-zum-Seinkönnen des männlich Seienden ist jedoch immer ein eigengenanntes, eine Verknüpfung von Eigennamen und Entwurfsmöglichkeiten. Durch den eigenen Namen erst ek-sistiert der Wer in der Lichtung, die immer schon auch Lichtung der Mitwelt ist. Dieser Sachverhalt legt die ontologische Benennung: τὸ ζῶον ὄνομα ἔχον nah. Die Werlarven sind die phänomenale Gestalt der männlichen Seinsmöglichkeiten im Umgang mit Seiendem im Mitsein. Doch während vermutlich die Freiheit des Daseins im Sein zum Seinkönnen im Licht des Seins liegt, zeigt der geschlechterontologische Blick, daß diese Freiheit ontologisch ursprünglich auch mit der strukturellen Geworfenheit in die Eigennamenträgerschaft behaftet ist, einer Geworfenheit, die vor jeder Unterscheidung zwischen Aktivität und Passivität liegt, die aber unausweichlich auf die Geworfenheit nicht nur in die Welt schlechthin, sondern vor allem in die Mitwelt hinweist. Die Freiheit des Daseins ist deshalb als Gabe zu erfahren, als durch ein Geschick des Seins vorbestimmt und weder rein als eine Sache der Entscheidung und der Entschlossenheit noch als etwas anthropologisch Selbstverständliches, noch allein als Ermöglichung in der geschehenden Differenz von Sein und Seiendem, sondern als ein mitweltlich durch den Eigennamen Ins-Sein-gerufen-sein, was immer auch heißt, daß das Dasein mit den Anderen konfrontiert ist. Diese ontologisch-mitweltliche Geworfenheit und Vorgegebenheit machen die Umkehrung der obigen Formel in τὸ ὄνομα ζῶον ἔχον plausibel. Der Eigenname ist die ursprünglichste, vereinzelnde Last des Seins als Wer. Die Eigenverantwortung eines selbstbewußten Subjekts z.B. wird erst durch die Vorbelastung der Eigengenanntheit, d.h. durch die Ansiedlung in der Sprache, die zugleich eine Ortung in der Mitwelt bedeutet, ontologisch fundiert. Die Lichtung des Da erweist sich dadurch als Auftrag des Seins, als Wer einen Eigennamen zu tragen und erst dergestalt formbestimmt sich zu seinen eigenen Seinsmöglichkeiten zu verhalten und sie so auszutragen, im Umgang sowohl mit Seiendem der

¹³ Heidegger *Sein und Zeit* 151979 S.191/2.

dritten Person als auch mit Anderen. Im Gegensatz zu einer Bestimmung des Menschenwesens von der Subjektivität her macht das Durchdenken des Werdens deutlich, daß das Menschenwesen ursprünglich mitweltlich entworfen-geworfene Ek-sistenz ist dergestalt, daß die Geworfenheit in die Eigengenanntheit und damit in die Sprache einer mitweltlichen Einbettung gleichkommt. Dagegen hantiert der neuzeitliche Ansatz beim Subjekt mit der Fiktion eines weltlosen substanzartigen Ich, das in sich ein Fundament finden kann. Der Ansatz beim Werdsein macht darüber hinaus überaus deutlich, daß das Dasein immer schon Mitsein ist, zumal die Sprache, und nicht nur das Verstehen, zur ursprünglichen Bestimmung der männlichen Wesung gehört.

Der Eigenname stellt die Einsetzung des Einzelnen als Einzelnen in die Sprache dar und ineins damit ins Dasein, in die Offenheit für das Seiende als solches im Ganzen. Werdsein und Dasein sind damit gleichursprünglich. Das Gerufensein in die Eigengenanntheit geht mit dem Gerufensein in die Sprache überhaupt einher. Beide sind ihrerseits im Grundgeschehen der Geworfenheit in die ontologische Differenz verwurzelt, was gleichbedeutend ist mit der Geworfenheit in die Welt¹⁴. Heidegger faßt die Welt jedoch als Entwurf, der als "Entbergen der Ermöglichung" (ebd. S.529) das Geschehen des Unterschieds von Sein und Seiendem ist, in dem die Offenbarkeit des Seienden als solchen geschieht. Ermöglichung heißt für Heidegger Freiheit zur Verwirklichung eines Entweder-Oder im Umgang mit Seiendem. Das Seiende wird dabei in einer Unterschiedslosigkeit, einer Universalität genommen in dem Sinn, daß alles Seiende *ist*. In der Offenbarkeit des Seienden als solchen wird jeweils ein Ganzes vernommen, aus dem heraus einzelnes Seiendes mit Hinblick auf Ermöglichung einer Wirklichkeit im Verhalten verstanden wird. Dabei werden laut Heidegger die anderen Menschen, die Mitmenschen, auch als Seiende genommen, d.h. unter dem Aspekt von Wassein, Sosein, Daßsein und Wahrsein verstanden, und somit die Eigenständigkeit und Ursprünglichkeit der Dimension des Werdens übergangen. Die Eigengenanntheit als das erste Wesensmerkmal des Werdens verweist aber auf die Mitwelt, in der andere Menschen erscheinen. Die Welt als

¹⁴ Zum Grundgeschehen der Welt vgl. Heidegger, *Gesamtausgabe* Bd. 29/30 S.524ff.

Entbergen der Ermöglichung muß auch als Seinkönnen im Umgang mit anderen Menschen verstanden werden, wobei jedoch diese nicht allein unter dem Aspekt des Seienden als solchen verstanden werden können, sondern als gleichermaßen Werseiende, die *einer eigenen Kategorialität bedürfen*, um in ihrem Sein begriffen zu werden, *denn das Sein als Wassein, Sosein, Daßsein und Wahrsein bezieht sich nur auf Seiendes in der dritten Person*. Im Zusammenhang mit der zweiten Person wird das Wersein immer mehr an Selbständigkeit gewinnen gegenüber dem Sein der Metaphysik. Der erste Ansatz dazu wird durch die Eigengenanntheit eingeleitet. Dieser muß jedoch weiter entfaltet werden dergestalt, daß die Larven des Wer zu Verhaltensweisen und Haltungen im Umgang mit Anderen werden, womit die Aufgaben für weitere Kapitel angedeutet sind.

3

We(h)rlosigkeit des Versagers

You got to live, you got to love
you got to *be somebody*, you got to
shove

but it's so hard, it's really hard,
sometimes I feel like going down.

John Lennon

It's so hard

I met Nietzsche on the stairs,

He was going up

And I was going down.

a) Der Versager

Die Gestalt des Versagers, der seinen Eigennamen mitunter nur herausstottern und -stammeln kann, ist bereits in Kap. 2 aufgetaucht. Sie interessiert uns, weil an ihr, an einer extremen, privativen Möglichkeit der Existenz, das Wersein als ein Ganzes auf besonders prägnante Weise ersichtlich wird. Nicht das Ganz-sein-können eines Vorlaufens im Sein-zum-Tod, sondern das Nicht-sein-können und das Nichts-sein-können des Versagers sollen sich als lehrreich erweisen; nicht das Nichts als die Möglichkeit des Nicht-mehr-existierens, sondern das Nichts des Nichts-zustande-bringens wird hier thematisch. Wir fragen also: wie ist es genauer um die alltägliche Figur des stammelnden Versagers bestellt? Wir können sagen, das Sein versagt dem Versager den Stand als Wer, wenn wir davon ausgehen oder zunächst unabgesichert vermuten dürfen, daß das Sein selbst den männlich Seienden als Wer in seiner Wahrheit wesen läßt, d.h. ihm seine Seinsweise als Wer schenkt oder aber vorenthält.

Das Versagen als Scheitern verweist in erster Linie auf einen Mangel an Erfolg. Der Erfolgreiche läßt sich heute zunächst oberflächlich und alltäglich bestimmen als derjenige, der genug oder mehr als genug Geld verdient, um einen gewissen durchschnittlichen oder überdurchschnittlichen materiellen Lebensstandard zu erreichen¹. Als Norm der Durchschnittlichkeit gehört der materielle Lebensstandard von alters her zum äußerlichen Ansehen des Wer im Miteinandersein. Die Norm selbst unterliegt der Willkür der durchschnittlichen Meinung, wie sie sich eben in einem gegebenen gesellschaftlichen Kontext herausbildet. Wenn der Wer die Erscheinungsweise des männlich Seienden als Namensträger ist, dann erscheint er zunächst in einem öffentlichen Modus des Aussehens-wie..., der sich zunächst auf äußerliche Weise am Warenkonsum ablesen läßt. Der Erfolgreiche hat sich den Zugang zur Warenwelt durch sein Geldverdienen verschafft, er zeigt, wer er ist, durch die Waren, die er gebraucht und verzehrt, sie sind Zeichen seines Werstandes, Statussymbole. Das Geld ist der universelle Schlüssel zum Warenreichtum, wodurch der Genuß am Konsum eröffnet wird. Was die Welt zu bieten hat, liegt dem Geldbesitzer zu Füßen, er schwelgt in den angenehmen Dingen des Lebens, entwickelt sein *savoir vivre* und zeigt sich dabei als Connaisseur – oder aber als Banause. Wer den Zugang zum Warenreichtum erreicht hat, erweckt den Neid der Anderen, für den erfolgreichen Wer ein Genuß eigener Art.

Erfolg und Mißerfolg beschränken sich freilich nicht auf öffentlich ablesbare, in personhafte Erscheinungsweisen verwandelte Geldquanta. Die Gestalt des Versagers erschöpft sich nicht in der des Verlierers, der im Kampf um den Gelderwerb unterliegt, die Versagung eines ausreichenden Werstands greift tiefer in die männliche Existenz, wodurch seine Namensträgerschaft zur ganz und gar uner-träglichen Last wird. Das Sein als Ständigkeit hat sich dem Versager schon entzogen. Statt ihm einen Halt in der Welt als den Aufenthalt eines haltsichernden Ethos zu geben, wiegt der Eigenname schwer auf dem Versager. Er vermag seinen Eigennamen mit keinem angemessenen Aussehen-wie... auszustatten, das als Gravität ihm Ansehen verleihe, statt ihn niederzudrücken.

¹ Vgl. mein Buch *Critique of Competitive Freedom...* 1984 §79 pp.270f..

b) Ein epochaler Entzug

Das Sein als Herkunft des Wer entzieht dem Versager die Wehr eines hinreichenden Wer, mit der er einen Platz in der Mitwelt erobern und halten könnte. Die Eigennamenträgerschaft des Versagers erfüllt und ergänzt sich nicht im Halt männlicher Haltungen, der Wer findet *sich* nicht in der Welt. Dem Versager ist die haltgebende Identifikation mit der namenhaften Welt versagt. Der Identitätsausweis weist keinen Erfolg und keinen Anhaltspunkt aus. Versuchte man das Versagen des Versagers subjektiv als das Ungenügen eines männlichen Subjekts (was wiederum seine Gründe haben kann), oder objektiv als das Werk objektiv-gesellschaftlicher 'Bedingungen' zu *erklären*, verfehlte man das nicht zu erklärende – aber doch zu denkende – Phänomen des Entzugs des Werseins. Es geht hier nicht darum, irgendeinen Sachverhalt mit Gründen auf- oder wegzuklären, sondern darum, dem geschichtlich-epochalen und nicht lediglich individuellen Phänomen der Werlosigkeit selbst nachzuspüren. Was zeigt sich an diesem Phänomen? Dieses Phänomen als gedachtes wird nur demjenigen zugänglich, der sich einmal außerhalb der Wehr des Wer befindet, was Heidegger in anderem Zusammenhang einmal den "existenziellen Einsatz" des Philosophierenden nennt². Der wehrlose Versager befindet sich einmal oder immer wieder im Niemandsland, er vermag es kaum, eine aufrichtende Existenzmöglichkeit zu "ergreifen". In das Zwischen der ontologischen Differenz als die Ermöglichung der sichentwerfenden Freiheit geworfen, vermag der Versager nicht, die Brücke zwischen der Möglichkeit und der Verwirklichung zu schlagen, sondern er bleibt in der bloßen Möglichkeit erstarrt. Statt daß die Offenheit des Seienden als solchen ihm eine Sprache verliehe, verschlägt ihm die Möglichkeit des Entwurfs die Sprache. Schon der ursprüngliche Ruf in die Sprache durch den Eigennamen vermag dem Versager kein Zuhause zu bieten. Der Versager versagt, im Haus des Seins fühlt er sich nicht zuhause. Er verspricht seine Sprache, die ihm nichts verspricht. Statt in der Sprache bzw. mit seiner Sprache schlagfertig zu sein, ist er auf beängstigende Weise unschlagfertig, was darauf hinausläuft, daß sein Werstand sich als nicht wehrhaft erweist.

² Gesamtausgabe Bd. 29/30 S. 270.

c) Eine Weigerung

Die Werlosigkeit als entsagende Versagung ist ebensowohl die Verweigerung eines Sichabfindens mit den üblichen Identifikationsmöglichkeiten, mit den durchschnittlichen, Ansehen versprechenden Haltungen, die immer schon als fade, öde abgewertet worden sind. Der Entzug des Werstands schwankt zwischen einem Sich-nicht-finden-können und einem Sich-nicht-finden-wollen in den sich anbietenden Entwürfen hin und her. Der Versager ist auch zuweilen – aber keineswegs immer, da es noch viele Möglichkeiten der inneren Auswanderung gibt – ein entfremdeter Außenseiter der Gesellschaft. Der Wille jedoch spielt in diesem Hergang des Werstandsentzugs eine weithin untergeordnete Rolle. Der Werstandsentzug ist grundsätzlich willenlos, er beruht auf einem Rückzug des Seins als ständiges Anwesen, das den Wer sich entwerfen läßt. Bezogen auf den heutigen Welt-Zustand heißt dies³: die menschen-subsumierende, heute mehr denn je weltumspannende Gesamtvernetzung des Kapitals, die vielfache Identitätsmöglichkeiten im ökonomischen Leben bietet, als Erfolgreicher Wer zu sein, ver-sagt als Laufbahn eines abgesicherten Wer. Das Kapital, das sich über den einzelnen Willen hinweg im endlosen Kreislauf des sichverwertenden und -häufenden Werts vergegenständlicht hat, findet im Außenseiter kein adäquates Subjekt und keinen passenden Angestellten, das bzw. der dazu beitragen könnte, das unaufhaltsame Kreisen am Laufen zu halten. Die Erscheinung des Außenseiters ist jedoch zu oberflächlich, als daß sie die Gestalt des Versagers ausschöpfen könnte, denn es geht nicht um Lebensweisen bzw. Lebensstile, sondern um eine Frag-Würdigkeit und Unbeständigkeit nicht lediglich des Wer, sondern des Wer-Seins selbst. Indem das Sein als ständige Anwesen des Seienden sich zurückzieht, verschließt sich der Zugang des Wer zur Gesamtheit des Seienden dergestalt, daß die Totalität gänzlich sinnlos wird. Der versagende Wer findet *sich* nicht unter den vom Kapital mobilisierten Seienden.

Erfolgversprechende Larven des männlich Seienden sind u.a. Verhaltensweisen, die in irgendeiner Hinsicht einen Durchblick in die

³ Es sei noch einmal auf mein Buch *Critique of Competitive Freedom...* 1984 sowie auf meinen Aufsatz 'Kapital und Technik: Marx und Heidegger' 1995 verwiesen.

Zusammenhänge der Welt vorweisen. Der erfolgreiche Wer ist häufig ein Durchblickender, der auf einem besonderen Gebiet eine überlegene Erschließungskraft aufweist. Er vermag das Seiende zu enthüllen, er verkörpert eine überdurchschnittliche individuelle Entbergungskraft. Wenn zunächst einmal das Geldverdienen als Maßstab des Erfolgs angenommen wird, zeigt sich ohne weiteres ein Zusammenhang zwischen diesem Erfolg und einem klugen Durchblick in die ökonomischen Sachverhalte der den Betroffenen tangierenden Umwelt. Die Klugheit besteht in einer in irgendeiner Hinsicht den anderen überlegenen Erschlossenheit der Bewandniszusammenhänge der Welt, eine Überlegenheit, die dem Wer hervorzuscheinen erlaubt. Dieses überlegene Sichauskennen in den Weltzusammenhängen setzt freilich ein Seinsverständnis, d.h. eine erschließende Eingelassenheit in die Offenheit des Seins des (heute vom Kapital und Technik beherrschten) Seienden voraus, das keineswegs dem überlegenen Sichauskennen gleichzusetzen ist.

Die Ausgangslage des Erfolglosen ist zumeist so, daß er keinen Anlaß hat, in seiner Erfolglosigkeit die Spuren eines Unerfolg-Reichtums zu finden. Die Verknüpfung des Eigennamens mit geeigneten haltgebenden Larven, die einen Platz in der Welt gewähren, gelingt ihm schlicht nicht, und sei es lediglich dadurch, daß er sich – aus welchem Grund auch immer – mit dem Larvenangebot an Entwurfsmöglichkeiten nicht abfinden kann und will. Das Sich-nicht-abfinden-wollen setzt zum einen eine Widerständigkeit als Trotz (also keine bloße Passivität und Lethargie) und zum anderen eine gewisse, die übliche Klugheit übertreffende Hellsichtigkeit und eine ungewöhnliche Vereinzelung voraus. So gesehen ist das Versagen eine Weigerung, in einem geschäftigen Besorgen des Seienden bloß aufzugehen und dies Aufgehen als Erfolg zu verbuchen. Das (Nicht)Können und das (Nicht)Wollen des widerständigen, spröden Wer befinden sich beide in einer Dimension des freien Offenen, die den männlich Seienden ebenso sehr beansprucht, wie er sie durchmißt. Wer möchte es heute noch wagen, die Freiheit als etwas bloß Subjekthaftes festzulegen und so das Zweideutige des männlich Seienden als eines sich wählenden Wer-seienden einerseits und als eines vom Sein in Anspruch genommenen und herausgeforderten Eigengenannten andererseits zu entscheiden?

d) Der weiche Schmerz

In den Welt- und Selbstdistanzierungen einer (Selbst-)Ironie kommt dem versagenden Wer die Welt abhanden, statt daß er sich in seinen Haltungen einen überlegenen Halt am Seienden gewinnt. Das Versagen bedeutet eine Ablehnung von Welt, eine Verweigerung bzw. Unfähigkeit, unter dem Seienden zu sein, eine Interesselosigkeit im wörtlichen Sinn. Das Entgleiten aus der standfähigen Wehr des Wer in den weichen Schmerz vollzieht sich als ein Sich-in-Frage-stellen genauso wohl wie als ein In-Frage-gestellt-werden. Am Phänomen der Werlosigkeit brechen die grammatischen Konstruktionen des Aktiven und Passiven zusammen. Der weiche Schmerz ist die der Werlosigkeit eigenste Befindlichkeit, die Befindlichkeit und Empfindlichkeit der schutzlosen Unbeholfenheit als Wer, der offenen Wunde einer dauerhaften Entlarvung, wo die Identifikationsmöglichkeiten mit einem larvenhaften In-der-Welt-sein sich verflüchtigen oder vielmehr sich schon längst verflüchtigt haben. Diese Verflüchtigung von identitätsausweisenden Anhaltspunkten, das Kollabieren der Identität selbst 'erfolgt' nur Kraft eines von einem unbennbaren Leiden vorangetriebenen Denkens, welches das gängige Larvenangebot unablässig in Frage stellt, es dem männlich Seienden entzieht und ihn dadurch aus dem alltäglich-bequemen Halt herauswirft. Der Schmerz der Haltlosigkeit ist auch eine weiche Schwere der Unerträglichkeit der Namensträgerschaft, in der der Werlose die ganze Gravität des Seins zu spüren bekommt, aber nicht in der Weise des angesehenen Herren, dessen Gravität ihn im Wersein verankert, sondern als namenlosen, niederziehenden Schmerz. Die Gravität ist trotzdem wohl dieselbe Schwere, die vom Sein her anwest und dem männlich Seienden sein in-dividuelles – d.h. unteilbares und unbezügliches, nicht übertragbares – Geschick der Namensträgerschaft schickt. Der Versager ist in ein wehrloses Ver-halten geworfen, wo es ihm nicht gelingt, sich zusammenzureißen und sich so hinter geeigneten Larven als Verhaltensweisen dem Seienden gegenüber zu verschanzen. Er versagt gegenüber dem Auftrag des herausfordernden Seins, dessen Austrag sich ihm als weder erträglich noch ertragreich erweist. Die zentrierende Sammlung auf den eigenen Namen ist ihm versagt, er füllt seinen Eigennamen nicht aus und der namenlose Schmerz löst seinen Werstand

tendenziell auf.

e) Die Verpuppung

We(h)rlos wird der Larvenwer weich. Die Entlarvung entpuppt ihn als verweichlichte Puppe. Es ist deshalb auch schicklich, von der Versagung als einer Verpuppung zu sprechen. Der Wille verliert seine Durchsetzungskraft, der Wer als Erscheinungsweise schrumpft und der männlich Seiende kommt sich reduziert, verkleinert vor; die Spiegel der Welt-Haltungen werden blind und reflektieren eine bloß amorphe Nichtigkeit. Die Ansichten des Verpuppten zählen nicht mehr, selbst wenn er die Worte finden könnte, um sie zu sagen. In der Verpuppung weiß der Wer nicht mehr, Wer er ist, sie bewirkt ein Außer-Kraft-setzen der Bespiegelung in vertretbaren, tragbaren, Ansehen versprechenden Larven. Das Sichauflösen der Wehr ist kein gewolltes, sondern vielmehr eine Bewegung *gegen* die Bestrebungen, um jeden Preis einen Werstand als ein Sichfinden im Umgang mit Seiendem in der Offenheit der Welt aufrechtzuerhalten. Der Wer stellt sich vor, wer er sei. Erst der versagende Verpuppte vermag es nicht, sich vorzustellen, weder sich selbst noch anderen gegenüber. Er ist mit dem Nichts des Seins selbst durchsetzt und bringt weder sich noch etwas anderes zu Stande.

Bei der Gestalt des Versagers und des Verpuppten leuchtet die Brüchigkeit des Werseins auf, was aber nicht heißt, es gelte, diesen unerträglichen Zustand zu *überwinden*, sondern zu *bedenken*. Ich bin, wer ich bin nur dadurch, daß ich mich um meinen Eigennamen versammle und mein Verhalten in Verbindung mit ihm bringe. Dies ist eine tagtägliche Aufgabe: die mühsame Rekonstruktion meiner Selbigkeit jeden Morgen beim Aufwachen aus dem Tod des Schlafs in seiner inkubenten Unständigkeit. Aus der Nichtigkeit der Existenz heraus entwerfe ich mich jeden Tag neu, ich bin kein Subjekt, das substanzartig ohne weiteres durch die Zeit hindurch zugrunde liegt. Ich stelle vielmehr die Kontinuität meiner Identität wieder her, indem ich mich erinnere, daß ich der Selbe bin, der gestern abend einschlief. Wunder der Erinnerung, die eine zeitliche Erstrecktheit der Identität zuläßt. Eine ganze Existenz lang bleibe ich kraft der Erinnerung der Selbe, wer ich bin. Diese Selbigkeit täuscht darüber hinweg, daß mein Wer keine Beständigkeit aufweist; er ist stets dabei, sich

aufzulösen, ins Gegenteil umzukippen durch die Wogen der Befindlichkeit, die gegen mich und über mich zusammenschlagen. Bleibe ich der Selbe, der auf dem Meer der Befindlichkeit hin und her schwankt? Oder bilde ich mir nur ein – etwa durch die Kraft der Erinnerung an mich selbst –, daß ich es bin? Ich erinnere mich an mich, verinnere mich. Diese Selbigkeit in der Zeit, wie daran festhalten, wenn nicht dadurch, daß ich mich an meinem Eigennamen halte, der mich ins Sein ruft? Ich, Michael Eldred, schwanke in meiner Befindlichkeit von Augenblick zu Augenblick. Ohne eine sich durchhaltende Identität gäbe es auch kein Schwanken als solches. Ohne meine Entrücktheit in die zeitlichen Ekstasen gäbe es keine Möglichkeit der Identität.

Der Verpuppte, der seine Identität momentan nicht zu sammeln vermag, haftet trotzdem am Faden der Identität wie eine Perle auf einer Schnur, er scheidet aus dem Wersein nicht gänzlich aus. Und dennoch gibt es in der Rede vom Wersein im Hinblick auf den Verpuppten etwas Schiefes. Denn das Sein impliziert ein Beständiges, Festes, ein klar umrissenes Aussehen, was wiederum eine Selbstbeherrschtheit voraussetzt. In der Tradition hieß Selbstbeherrschtheit immer Herrschaft der Vernunft über sich selbst, σοφροσύνη, die Rettung des Verstandes. Wovor rettet sich der Verstand? Womöglich vor den Überfällen der Gestimmtheit? Was gefährdet seine Orientierung? Wie bleibt er in der Tugend, wie am Guten orientiert? Liegt aber der Werstand vor der Tugend? Die Tradition drängt die Frage nach der Unbeherrschtheit in eine ethische Dimension der guten Handlung. So wird sie zu einer Frage nach der guten, willentlich eingenommenen Haltung gegenüber dem schlechten, unbeherrschten Sich-gehen-lassen unter den Seienden. Hier aber geht es um die Möglichkeit der Haltung überhaupt und des Vorenthaltens der Haltung, nicht darum, welche Haltung man einnehmen, d.h. aufgrund der Einsicht, der δίανοια wählen sollte. In meiner Haltung, in der ich mich sammle, bin ich erst ich selbst.

Aber wenn meine Haltung brüchig wird? Wenn ich mich in einem Werstand nicht zu versammeln vermag? Wenn sie mir unter den Händen weggleitet – ohne Grund? Dann hat die Gestimmtheit, die Dimension jenseits des Verstehens, im Lichte dessen das Seiende als solches erscheint, wieder die Oberhand gewonnen und die Labilität meines Seins bewiesen. Die Grundlosigkeit meiner Existenz zeigt sich als solche wieder durch die

Übermacht der Gestimmtheit. Trotz fester willentlicher Entschlossenheit bin ich immer wieder in Gefahr, die Ständigkeit zu verlieren. Die Begegnung bzw. Konfrontation mit den Seienden, das Mitten-unter-den-Seienden-sein – v.a. in der Mitwelt – ist eine Überforderung. Nicht unbedingt weil ich meine eigene Lage nicht beherrsche, sondern vielleicht sogar das Gegenteil, daß ich meine Anwesenheit bei mir selber – und folglich bei allen anderen und beim Seienden – zuweilen nicht ertrage. Die Selbstbeherrschtheit selbst gerät durch einen Überfall der Stimmung aus der Fassung. So wird mein Sein, das Sein meines Selbst, mein ständiges In-der-Welt-sein untragbar. Daß ich Welt verstehe und mich in meinen Haltungen gefaßt halte, langweilt mich, eine Langeweile, die mich eher quält und anekelt, als daß sie mir eine stille Überlegenheit über anderen verleihe. Weit davon entfernt, daß die Stimmung mich so vereinzelt, daß aus der Vereinzelung heraus ein eigenstes Seinkönnen ergriffen werden könnte, wirft sie mich vielmehr in einen sinnlosen Narzißmus. Meine Selbstbespiegelung im Weltverständnis und Selbstentwurf wird mir auf einmal überdrüssig, unsinnig. Die Selbstzufriedenheit mit dem Eigenen entdeckt einen winzigen Makel in der eigenen selbstzentrierten, fast vollkommenen Weltlage und sprengt sich selbst. Die Unbezüglichkeit meiner Existenz dreht sich trotz meines vereinzelt, eigenen Selbstentwurfs in sich hohl. Der Welt-Spiegel, der vorhin ein beinahe perfektes Selbstbild eines eigensten Konstrukts zurückspiegelte, zeigt plötzlich einen Riß und zersplittert. Mein Narzißmus – der hier nicht als leerer Selbstgenuß, sondern als vereinzelter Entwurf einer eigenen Welt zu verstehen ist – erweist sich als fragil und nichtig. Im Entwurf sich über die Ansprüche und Erwartungen der Mitwelt hinwegzusetzen, hat hier zu keinem entschlossenen Existieren geführt, sondern zu einer Ausleerung jeglichen Sinns, jeglicher Richtung in meiner Existenz.

f) Ich bin

Was kann angesichts dieser Brüchigkeit ‘ich bin’ bedeuten? Eine vorgeschlagene, etymologische Übersetzung von ‘ich bin’ lautet ‘ich wohne’. Was aber heißt Wohnen? Wohnen hat mit Gewohnheit sehr viel zu tun. Im Alltag geht man seine gewohnten Wege. Solange man auf die Gewohnheiten schaut, scheint das Wohnen eine Beständigkeit und

Zuverlässigkeit zu besitzen. Ich bin, ich wohne, ich gehe meine gewohnten Wege, ich folge meinem eingezeichneten Weg durchs Leben. So bin ich beständig und stetig wie ein Seiendes. Wessen aber bedarf es, um in meinen Gewohnheiten einen Halt zu finden? Ich muß mich zusammenreißen, meine Fassung in der Ruhe bewahren, mich gegen eine Selbstauflösung, einen Verlust der Fassung verwahren, der sich in einem Verschlagen der Sprache, in einer inneren Verzweiflung über gar nichts manifestiert, in einer Dramatik, die sich selbst auf die Nerven geht. Dieser Blick nach innen hat wenig mit einem Wohnen in Gewohnheiten, mit der Beständigkeit einer Lebensweise, einer Lebenspraxis zu tun. Im Gegenteil, er schlägt die Richtung in eine andere, konträre Auslegung des 'ich bin' ein, eine Auslegung, die sich von Montaignes Überzeugung beeinflussen läßt, "daß ich nur bei mir selber bin"⁴. Ich bin bei mir selber – und nur so. So bei den Anderen – in ihrer Meinung über mich, im Umgang mit ihnen – bin ich nicht. "Bei mir selber" bin ich nur in der Innerlichkeit, im inneren Monolog, in den endlos schwankenden Stimmungen und Tageslaunen. Diese Innerlichkeit bedeutet natürlich auch, daß ich immer schon draußen bin in der Welt, beim Seienden, beim Mitmenschen kraft einer ursprünglichen Transzendenz, die Heidegger In-der-Welt-sein nennt, aber dieses Draußensein wird nur von innen erfahren. Das 'ich bin' ist damit eigenartig distanzlos und zugleich unfaßbar. Freilich kann ich – was ich dauernd tue – eine Distanz zu mir selber einnehmen, über mich reflektieren, einen Spiegel meiner selbst bilden und mein Selbstgespräch in der Sprache führen, aber ich bin mir noch näher in der entzüglichen Dumpfheit der Gestimmtheit, die sich nicht versprachlichen läßt, auch wenn meine Mimik und Gestik anderen viel über meine momentane Befindlichkeit verrät. Das 'ich bin' versinkt in einen Morast der Distanzlosigkeit, der sich nicht sammeln läßt, sondern vielmehr durch den Überfall der Stimmungen sich stets neu ereignet. Von diesem Morast weiß kein Anderer, kann davon nicht wissen, weil da nichts zu wissen ist, und auch ich habe kein Wissen davon, selbst wenn ich stets darin verstrickt bin. Mein 'ich bin' ist somit kein gesammeltes Sein als ständiges Anwesen, es hat keine Konturen, keinen Anblick, keine Bestimmtheit, keine Definition,

⁴ Montaigne 'Über den Ruhm'.

kein Wesen, keine Sprache. Sofern 'ich bin' eine Sache des Wohnens ist, gehe ich in meinen Gewohnheiten auf, ohne darüber Rechenschaft geben zu können, ohne restlos zu verstehen, was und wie ich handle, obwohl ich es bin, der es tut. Meine Gewohnheiten sind wie Rillen, die der Leib 'kennt' und denen er von alleine folgt. Aber den Wechsel von Trauer und Freude, Selbstzufriedenheit und Selbstverzweiflung – wer möchte das erfassen und verstehen?

'Ich bin' soll eine Beugung des 'ist' sein. In der Beugung liegt aber ein Brechen, das dem 'ich bin' niemals gerecht zu werden vermag. Bemerkenswerterweise kann man 'das Sein' sagen, aber nicht 'das Bin', als hätte das Sein schon alles über 'ist', 'bist', 'bin', 'sind' und 'seid' zusammengefaßt. Hier tut sich jedoch eine Kluft zwischen 'bin' und 'ist' auf. Zwischen 'bin' und 'ist' gibt es einen Bruch. Erst mit dem 'ist' gibt es genug Distanz, damit ein Seiendes in seinen Umrissen in den Blick – in den Blick (der Wahrheit) des Seins – kommen kann. So verhält es sich mit dem 'ich bin': 'ich bin' ist nicht, Bin \neq Sein und ist darunter nicht subsumierbar. Das Sein umfaßt strenggenommen nur die dritte Person. Das Bin muß sofort durchgestrichen werden, weil 'ich bin' sich nicht substantivieren läßt; gleichermaßen läßt sich ich auch nicht substantivieren, ich \neq Ich, da ich kein Subjekt, keine Substanz bin. Das Ich war immer schon eine Anpassung an das Sein, eine Anmaßung des 'ich bin', am Sein teilzuhaben. 'Ich bin' wollte sich immer schon substantivieren, eine Substanz, ein Wesen erlangen. Vom Ich zu reden ist eine Selbstverständlichkeit, die auch in die Philosophie übergegangen ist. Was aber rechtfertigt die Substantivierung des 'ich bin'? In besonders starkem Maße wird der deutsche Idealismus vom Ich, vom substantivierten Subjekt getragen, als gäbe es das Ich als ein Seiendes, von dem aus eine Welt entworfen werden könnte. 'Ich bin' ist immer vor dem Sein, jenseits des Seins, neben dem Sein als ständiger, anblickhafter Anwesenheit. Die Gestalt des Versagers zeigt auf dieses Danebensein.

Wie schafft 'ich bin' den Sprung ins Sein? Vermutlich dadurch, daß ich mich immer schon habe rufen lassen – durch den Eigennamen. Dieser sinnlose Eigenname bildet den Kern des Ich, woran ich meine 'Substanz', mein individuelles Wesen kleben kann. Canetti beleuchtet beiläufig das Phänomen des Eigennamens als Wer-Kern in der folgenden Passage:

In diesem Augenblick zog ich mich auf den Namen zurück, wie immer, wenn ich in Gefahr war. Ich gebrauchte ihn selten und ließ mich nicht gern bei ihm nennen. Er war das Reservoir meiner Kraft, vielleicht wäre es jeder Name gewesen, der einem allein zugehörte, aber dieser war es noch mehr. Ich wiederholte den Satz der Empörung immer wieder für mich. Doch schließlich blieb der Name allein übrig. Als ich draußen anlangte, hatte ich ihn Hunderte von Malen für mich hingesagt und mir so viel Kraft aus ihm geholt, daß mir niemand etwas anmerkte.⁵

Der Eigenname ist wie der Kern eines Kristalls, um den sich ein Kristall bildet. In kristalliner Form bin ich Ich in meinem Eigennamen als dem ersten und letzten An- und Rückhalt meiner selbst. Sowohl für mich als auch für die Anderen, bin ich durch meinen Eigennamen als ein Seiendes zugänglich, bin ich als Seiendes erfaßt. Ich aber, indem ich bin, unterlaufe meine Geworfenheit ins Wersein, als wäre ich ein Ich. Diese brüchige, zerbrechliche Konstruktion des Ich ist durch und durch fingiert, aus der Zerstreung hervorgerufen. Ich bin die Nicht-Erfaßtheit selbst, obschon mich die Sprache – und damit auch die anderen, die Gesellschaft, der Staat – schon längst erfaßt und mich dadurch mit Sein überwältigt hat. Ich bin aber auf der Flucht vor dem seienden Selbst. ‘Ich bin’ – dieses flüchtige Wesen – ist auf der Flucht vor dem Sein. Statt Wege zu sich selbst zu suchen, als gäbe es einen eigentlichen, beständigen Kern meines Selbst, suche ich als ich Fluchtwege. Nicht einmal muß ich sie suchen, denn ‘ich bin’ ist immer schon flüchtig, eine flüchtige ‘Substanz’, die sich von alleine verflüchtigt – aus der Griffweite des Begriffs, der Sprache, des Seins und damit der Gesellschaft und des Staats. Der Wer als Ich hingegen sucht das Sein auf, klammert sich an seinen Eigennamen, baut seinen Larvenkomplex aus, nimmt einen Stand ein und findet sein Ich in der Welt des Seienden widergespiegelt. Deshalb ist der Versager nur substantivisch Versager gemessen am Sein des Werseins. In Wahrheit aber – in der Unwahrheit des Seins, in der Wahrheit des Un-seins, des Nicht-Seins – ist der Versager ‘ich bin’. Die Verpuppung ist ein Abschied vom Sein als durch den Verstand und vor allem durch das Seinsverständnis zustande gebrachter, ständiger Anwesenheit. Der ‘eigentliche’ Imago-Wer, genauer: die Imago, ist nicht, ist vom Sein nicht erfaßt, es gibt kein Bild, kein Abbild, keinen Umriß von mir, der mein Sein definieren würde. Es

⁵ *Die gerettete Zunge* Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt a.M. S. 235f.

entpuppt sich aus der Verpuppung kein Imago-Wer als fest umrissene, seiende Gestalt, sondern höchstens ein Werseiender, der sich fiktiv um seinen Eigennamen gesammelt hat. Mein gestimmter, unbestimmter Leib, in dem ich bin und wohne, hat mit dem Sein in seiner Ständigkeit nichts zu schaffen, sondern geht ihm aus dem Weg und verfolgt von Tag zu Tag und von Stunde zu Stunde seinen eigenen schwankenden Weg.

Es ist diese Durchsetztheit mit dem Nichts des Seins oder genauer: mit dem Anders-als-Sein in der ersten Person, die den Versager zu einer lehrreichen Gestalt für das Fragen nach dem Wersein macht, denn die Leergelassenheit durch eine mangelnde Bindung am Seienden und am Sein als ständiger Anwesenheit bringt ihn aus einer Haltung, die auf das Seiende und nur dieses fixiert ist. Die Einsicht, daß das Seiende nicht einfach wie etwas Vorhandenes ist, sondern sich aus dem Ereignis des Seins ergibt, öffnet das Tor zum Anders-als-Sein, wo ich als ich bin. Das Wersein als Ich dagegen beinhaltet die Teilhabe des männlich Seienden am Sein als ständiger Anwesenheit und erfaßt insofern nicht die Schlupfwinkel, durch die der männlich Seiende aus dem Sein, d.h. aus der ständigen Identität, in eine andere Dimension hinausschlüpft. Wie heißt diese andere Dimension? Ist sie wirklich Anders-als-Sein schlechthin oder lediglich Anders-als-Sein-als-ständige-Anwesenheit? Dies sind Fragen, denen in weiteren Kapiteln nachgegangen werden muß.

g) Der absolute Geist

Vom Blickpunkt einer Geschichte des Geistes aus betrachtet, wäre die Verpuppung das genaue Gegenteil von dem, was Hegel als den absoluten Geist denkt, der mit einer allmächtigen Logik den Gang der Welt in ihren tiefsten historischen Geheimnissen durchdrungen und sich damit als Weltgeist identifiziert hat. Wenn der absolute Geist sich in die Zeit als Geschichte veräußert, sogar verausgabt hat, und im Lauf der abendländischen Geschichte zu sich selbst gekommen ist, bietet das historisch Geschehene des 20. Jahrhunderts – vor allem in Deutschland – mehr als genug Schauriges, um vor der Absolutheit dieses Geistes auf seinem Höhepunkt zurückzuschrecken. Vielleicht erst aus dem endgültigen Scheitern des absoluten Geistes in seiner Selbstverherrlichung im Gang der Geschichte ist heute eine entlarvende Verpuppung über Denkende gekom-

men, die noch die Kraft besitzen, Worte zu fassen. Die abendländisch anfängliche Sokratische Weisheit, die in einer vom Körper befreiten, mannhaften Unerschütterlichkeit gipfelt, hat sich in ihr Gegenteil verkehrt. Das Sein als Wer ist heute erschüttert. Der Wer zittert – in der Erzitterung des Seins selbst? Wenn bei Hegel der Geist “in der Nacht seines Selbstbewußtseins versunken” ist (*PhG Werke* 3:590), bedeutet dies nicht die Gebrochenheit des Wer, der nun wehr- und larvenlos vor sich steht, sondern eine sich versammelnde, aufbewahrende Kraft, die eine neue Welt als Geistesgestalt noch durchdringen bzw. zustande bringen wird, um endlich als “der sich als Geist wissende Geist” (*ebd.* 591) hervorzutreten. Wie aber, wenn die Puppe sich als die Wahrheit des absoluten Geistes am Ende des abendländischen Abends entpuppte? Wie, wenn der Wer aufhörte, sich etwas (nämlich seinen sichaufrichtenden Halt und sein Interesse am Seienden) vorzumachen und sich stattdessen dem Fragen nach dem Sein als solchem und somit der Abgründigkeit seiner Existenz öffnete?

Was hat der Wer sich vorgemacht? Unter anderem: das Absolute. Ein Hauptbestreben der Philosophie und der abendländischen Religion ist es gewesen, den Bezug zum Absoluten herzustellen, sei es aufgrund eines Urgefühls (Jacobi), einer unmittelbaren intellektuellen Anschauung (Fichte) oder begrifflicher Anstrengung (Hegel). Das Absolute ist mitunter auch Gott genannt worden, das höchste Wesen, der unbedingte Schöpfer der Welt. Es ging dem philosophierenden und religiösen Menschen darum, am Absoluten teilzuhaben, und sei es, daß das Absolute bloß als Regulativ für die theoretische Vernunft sowie für das menschliche Handeln diene (Kant). Dem verpuppten Wer ist das Absolute abhanden gekommen, es ist nicht mehr möglich, sich selbst zu einem Höchsten hin als letzter Orientierung zu übersteigen. Was geschichtlich bleibt, ist der nackte Wer und sein nackter Eigenname ohne Möglichkeit der Versöhnung durch die Aufnahme in ein Größeres, Höheres, in eine sinnvolle Totalität. Auch der Positivismus, dessen Stärke aus dem Niedergang der Metaphysik hervorging, verzichtet zwar auf Transzendenzansprüche, sucht aber einen Halt noch im Wissen der Wissenschaften. Wissen, selbst wenn es nicht mehr – wie bei Hegel – Absolutheit beansprucht, zielt immer noch darauf, die Seienden mit Wissen zu durchdringen, sie rücksichtslos um willen der Herrschaft über sie zu entbergen. Selbst der moderne Nihilismus

Nietzsches, der die unbedingte, sprich absolute Subjektivität des Willens zur Macht als Menschenwesen entwirft, vermag der Verpuppung des Versagers nicht zu entgehen, gesetzt, die Gestalt des Versagers sei eine geschichtlich-schicksalhafte und nicht eine bloß individuell psychologische. Denn beim Rückzug der Lichtung des Seins als ständiger Anwesenheit, in der das Menschenwesen ausschließlich auf das Sein des Seienden und vor allem auf die Hervorbringung von Seiendem ausgerichtet war, öffnen sich vielleicht andere Dimensionen, die das Menschenwesen auffächern.

h) Der Melancholiker

Auf den ersten Blick ist die Gestalt des Versagers mit der des Melancholikers verwandt, doch unter den Bedingungen einer geschichtlichen Verpuppung wäre der versagende Wer nicht mehr der sich sammelnde Melancholiker, der noch Großes vorhat. Auch die Gestalt des Melancholikers hat bereits eine ruhmvolle Geschichte hinter sich, insbesondere im Zusammenhang mit der Geschichte der Philosophie. Aristoteles fragt schon:

Διὰ τί πάντες ὅσοι περιττοὶ γέγονασιν ἄνδρες ἢ κατὰ φιλοσοφίαν ἢ πολιτικὴν ἢ ποίησιν ἢ τέχνας φαίνονται μελαγχολικοὶ ὄντες;

Aus welchem Grunde sind alle Männer, die Überragendes geleistet haben – sei es in der Philosophie, sei es in der Politik, sei es in der Poesie oder in den bildenden Künsten – offensichtlich Melancholiker?

und nennt dabei ausdrücklich Empedokles, Sokrates, Platon.⁶ Diese Melancholiker haben etwas Schweres auf sich genommen und daraus eine große Leistung hervorgebracht. Das jeweilige Schicksal ist dadurch ein schweres gewesen, daß jeder als Werkzeug des Schicksals etwas Großes zu Stande bringen mußte. Die großen Melancholiker haben – in Heideggerscher Sprache – geschichtliche Bahnen freigemacht und damit Geschichte zur Entscheidung gestellt. Die Gestalt des Versagers hingegen kündigt einen Abschied von der Möglichkeit großartiger geschichtlicher Entwürfe an, sofern es – angesichts der Willensschwäche des Menschenwesens, was nicht vom Menschen kommt – keine geschichtlichen Entscheidungen mehr zu fällen gibt zumindest nicht in dem Sinn, daß ein Menschentum von sich aus ein neues

⁶ Aristoteles, *Problemata*. *Aristotelis Opera*, Hg. I. Bekker, Berlin 1831, Bd. II. A 1, 953 a 10ff, zitiert nach Heidegger GA Bd. 29/30 S.271.

Zeitalter gründen könnte. Der Versager ist mit in die strudelnde, nihilistische Bewegung der Entwertung der höchsten Werte hineingezogen worden, jedoch ohne den Nietzscheschen Kraftakt einer Setzung neuer Werte vollziehen zu können. Der werteseetzende Wille zur Macht, der das Nichts der Wertlosigkeit der bisherigen obersten Werte überwinden sollte, bleibt dem Versager vorenthalten. Kein Wille und keine Macht vermögen ihm einen Ausweg zu zeigen, und deshalb verharrt er im Ausweglosen, mit oder ohne Verzweiflung⁷. Bedeutet dies Defätismus vor den Aufgaben und Herausforderungen der Geschichte? Oder hat sich die Geschichte aus dem Bereich des Willens und der großen Aufgaben zurückgezogen? Liegt heute die geschichtliche Größe darin, zu warten, ohne eine Ankunft zu erwarten?

i) Ende der Geschichte?

Ausweglos, trostlos, gottlos, richtungslos kommt das metaphysische Menschenwesen ans Ende, ohne tragisches Pathos einzuläuten und ohne die Aussicht auf eine wahrheitsstiftende Imaginisierung in ein eigentliches Selbstbild, die der Entlarvung und der Verpuppung des Wer folgen soll. Auch ohne die Hoffnung auf einen anderen, großen Anfang, den Heidegger noch in Sicht – und zwar kraft einer geschichtlichen Entscheidung – gestellt wissen wollte? Welcher Art wäre die Größe eines anderen Anfangs? Könnte es eine Imaginisierung des Menschenwesens geben als Sprung in den anderen Anfang, als Gründung des Da? Dies sind Fragen, die sich nicht ohne weiteres beantworten lassen, sondern eher ratlos stimmen. Woher nimmt man einen Faden, um eine Antwort zu finden? Der verpuppte Versager als Wesensgestalt des Menschen-am-Ende deutet die Erschöpfung zumindest der metaphysischen Wesensmöglichkeiten an, es gibt nichts Höheres und nichts Niedrigeres, an das sich der Mensch als Wahrheit unbedingt halten könnte. Am Ende der Geschichte taumeln die verschiedenen Möglichkeiten des Menschseins durcheinander, vor allem unter der offenen oder versteckten Leitung des Willens zur Macht über das Seiende. Ermüdung, Erschlaffung überkommt den metaphysischen Geist, der einst zum Höhenflug einer durch die

⁷ “Nur wer zu kurz, d.h. nie eigentlich *denkt*, bleibt dort, wo eine Versagung und Verneinung andrängt, haften, um daraus den Anlaß zur Verzweiflung zu nehmen. Dies aber ist immer ein Zeugnis, daß wir noch nicht die volle Kehre des Seyns ermessen haben, um darin das Maß des Da-seins zu finden.” Heidegger *Beiträge zur Philosophie* GA 65 S. 412.

Vernunft regierten Welt ansetzte. Nietzsche hat als erster die Entlarvung, die Verpuppung des Geistes vollzogen; nach und mit ihm sind die Ideale ins Nichts gestürzt. Wir taumeln. Es ist höchstens noch ein Aufschub möglich, ein *deferment*, ein Wohnen unter den Trümmern der gestürzten Ideale. Ohne besser, ohne schlechter zu werden, geht die Welt, durchkreuzten Wegzeichen folgend, ihren Gang. Die Maschine läuft und wirbelt das Seiende rastlos auf. Bleibt der männlich Seiende männlich? Wenn das Wersein die formale Bestimmung des Mannseins ist, dann steht nichts im Wege, daß nach der Ausleerung jeglichen idealen Inhalts aus dem Menschenwesen das Wersein als Möglichkeit einer männlichen Wesung bleibt. Der männliche Mensch ist dann der Übermensch, der seinem Willen zur Macht über Seiendes folgt und nach dem Erhalt und möglichst der Steigerung derselben strebt; er besetzt die Lichtung und zeigt, was er kann und wer er namenhaft ist. Der Versager dagegen deutet eine andere, schwache Figur an, die den Willen zur Macht nicht mehr aufbringt und die dem ständigen Sein entkommt ins 'ich bin'. Shall we follow him? "Shall we follow the deception of the thrush? Into our first world."⁸ Dies bedeutete, dem Sein in seinem Entzug aus der Ständigkeit und des Zustandebringens zu folgen, vorausgesetzt, es könnte sich das Sein anders als ständige Anwesenung geben. Dann gälte es, nach einer Andersartigkeit des Sichgebens des Seins zu fragen.

Kann es den wahren männlich Seienden, der seine falschen Larven abgestreift und dadurch seine wahren Masken in einem Vorgang der Imaginisierung angenommen hat, geben? Wenn die Wahrheit des Selbst ein beständiges Selbstideal voraussetzt, an das es eine Angleichung und Annäherung in der Zeit geben könnte, wie z.B. im christlichen Glauben die Wahrheit und damit sich selbst als ein Geschöpf Gottes in der Entsprechung zu seinem Willen zu erlangen war, dann gibt es in der Tat kein wahres Selbst, denn gerade die Beständigkeit des Seins ist fragwürdig geworden. Es gibt am Ende der metaphysischen Geschichte keine wahren oder falschen Existenzentwürfe – sowohl als erfolgreicher Wer wie auch als weltentsagender Versager ist der männlich Seiende immer sich selbst, er entwirft sich jeweils aus einer Nichtigkeit heraus inmitten der

⁸ T.S. Eliot *Burnt Norton* I.

Endlichkeit seiner Existenz. Eine Imaginisierung setzte voraus, es gäbe wahre, richtige Gesichter, eigentliche Haltungen und ethische Verhaltensweisen, zu denen man sich mühsam durchringen könnte. Nicht aber werden dem Wer in der Verpuppung falsche Larven entrissen, damit er dann in der 'Wahrheit' nackt, d.h. unverstellt, dastünde, damit er 'wahrer' würde, damit er sich selbst in seiner Eigentlichkeit näher käme. Gibt es denn nichts an den Larven, das als falsch zu kritisieren wäre, gibt es keine Annäherung an die Wahrheit über sich selbst als eine Art Angleichung, sondern nur verschiedene, mehr oder weniger erfolgreiche Weisen, sich selbst im Besorgen von Seiendem zu entwerfen? Hat die griechische Maxime γνῶθι σεαυτόν denn überhaupt noch einen Wahrheitsgehalt?

Das Selbst muß von der Endlichkeit und Nichtigkeit der Existenz her gedacht werden. Das heißt, daß der Wer sich selbst aus dem Nichts und angesichts seiner Geworfenheit und seiner Endlichkeit entwerfen muß. Für diesen Selbstentwurf gibt es keine Vorgaben, aber trotzdem ist nicht alles egal, denn der eine Weg, den ich wähle, schließt einen anderen oder andere aus, was Anlaß zur Reue oder zum Bereuen aus welchem Grund auch immer geben kann. "Down the passage which we did not take, Towards the door we never opened..."⁹ Reue kann es nur geben, weil ich gewesen *bin*. Ich habe meine individuelle Vergangenheit, besser: Gewesenheit, die immer bei mir ist. Auch wenn es für meine Existenz keine Vorgaben gibt, muß ich sie *als* eine endliche gestalten, die sowohl eine gewesene Existenz mit sich mitnimmt, als auch den eigenen, unabtretbaren Tod vor sich hat. Bei jeder Wendung meiner Existenz kann ich mich mit Blick auf meine individuelle Gewesenheit und Zukunft sammeln und mich jeweils entwerfen, d.h. mich selbst wählen und gestalten. Das bedeutet alles andere als ein beständiges Selbst, das ich nach und nach im Laufe meiner Existenz entlarve, denn es muß keine Kontinuität, d.h. Beständigkeit, des Selbst geben. Ich bin jeweilig ich Selbst aus der Jeweiligkeit meiner individuellen Existenzlage. Ich entreiße mir meine Werlarven nur insofern, als ich mich aus der Vorgegebenheit meiner Lage zurückziehe und zusammenreiße, mich sammle, um mich aus dieser jeweiligen Lage neu zu entwerfen. Mein

⁹ T.S. Eliot *Burnt Norton I*

Selbst ist damit selber ein schwankendes Gebilde, das jeweils aus meinen Entwürfen entsteht, die wiederum aus meiner Geworfenheit und insbesondere meiner jeweiligen Befindlichkeit gewonnen sind. Und wenn ich mich als Selbst jeweils und je-weilig gewinnen kann und muß, kann ich mich selbst auch immer wieder verlieren. Ich bin ich Selbst nur insofern, als ich mich in einer Situation meiner Existenz sammle und mich daraus neu entwerfe. Im Selbstentwurf liegt somit ein gewisses Vermögen, sich über die eigene jeweilige Geworfenheit hinwegzusetzen, um die eigene Existenz zu schmieden. Selbst bin ich also nicht ständig, sondern nur aus den Augenblicken heraus, in denen ich mich zu sammeln vermag. Die Rede von einer möglichen Imaginisierung ist deshalb irreführend, weil sie eine endgültige Gestalt des Selbst und eine Annäherung an diese suggeriert, wohingegen das Selbst sich jeweils augenblicklich gewinnen muß, wenn überhaupt, um sich dann immer wieder im alltäglichen Trott zu verlieren. Die Sammlung des Selbst heißt, sich aus der Vorgegebenheit der eigenen Lage durch einen Rückzug befreien, um aus dieser Sammlung die eigene Zukunft selber zu gestalten. Wer ich selbst bin, ist kein Prozeß einer Selbstannäherung im Lauf meines Lebens, sondern Selbst bin ich jeweils aus existenziellen Lagen heraus, in denen meine Existenz zur Entscheidung steht. Eine solche Sammlung auf mich selbst bedeutet, daß ich mir die Selbstverdeckungen entreiße, die die äußersten Möglichkeiten meiner Existenz verstellen und unsichtbar machen, aber das Selbst, das dabei entdeckt wird, ist nicht, d.h. es ist keine Substanz, kein Kern, kein Seiendes, das ständig anwest und nur aufgedeckt zu werden braucht. Vielmehr ist die Selbstgewinnung ein individuelles Ereignis, das sich aus der Sammlung in einer Situation ereignet. Das Selbst ist eine Konstellation, die sich augenblicklich bildet und sich wieder auflöst.

Wie löst sich genauer das Selbst auf? Die Werlarven sind Haltungen und Verhaltensweisen des Wer, die zugleich als Anhaltspunkte des *Selbstverständnisses* dienen. Es geht darum, i) wie der Wer erscheint, wie er sich in der Welt, in der Offenheit der Lichtung der Mitwelt, zeigt, ii) wie er *sich* in seinem Sichzeigen *versteht* und iii), wie er in seinem 'ich bin' sich *nicht* versteht. Selbstverständnis ist Selbstentwurf, ist Entwurf aus Existenzmöglichkeiten. Die Werlarven sind als Selbstentwürfe, als Entwürfe des Selbstverständnisses haltgebend, sie verleihen dem Wer eine

seinsbedingte Beständigkeit. Nicht nur gewinnt der männlich Seiende einen Halt in der Welt, indem er sie bzw. Seiendes in seinem Verweisungszusammenhang versteht, sondern auch und in einem damit versteht er sich *selbst* dabei aus diesem Verständnis von Seiendem. Weltverständnis und Selbstverständnis bilden zwei Seiten ein und derselben Medaille. Die Verpuppung ist also ein Verlust an Halt, bei dem das Selbst- und Weltverständnis einem abhanden kommt, bei dem es auf einen Punkt des Nichtverstehens und *a fortiori* des Nichtseinkönnens, d.h. der Ohnmacht, schrumpft, wo die Welt als ein Zusammenhang von Seienden und damit der Wer selbst ihm selber bedeutungslos und wertlos vorkommt. Die Sammlung auf sich selbst hat sich mit der Auflösung des Seinsverständnisses durch den Überfall der Gestimmtheit verflüchtigt, der Wer findet momentan keinen Anhaltspunkt in der Welt unter den Seienden. Es ist nämlich das Verstehen, welches das Seiende als solches zuerst *sein* läßt, indem es das Seiende in den Schemata der Kategorien *beständig*. Metaphysisches Sein ist Beständigkeit des amorphen Chaos, das selbst wiederum als solches nur stimmungsmäßig und nie verständnismäßig erschließbar ist. Diese Beständigkeit des Seienden als solchen im Seinsverständnis ist zugleich Beständigkeit des Selbstverständnisses und Gewinnung des Selbst aus dem Bezug zum Seienden als solchem. Das Versagen vor dem Sein als ständiger Anwesenheit deutet jedoch auf eine andere Dimension, die vor der Beständigkeit des Selbst im Selbst- und Weltverständnis liegt, die im 'ich bin' zum Ausdruck kommt, und der es in späteren Kapiteln noch nachzugehen gilt. Das Sein selbst, das in seiner Unerschöpflichkeit nicht endgültig ans metaphysische Sein gebunden bleibt, öffnet womöglich andere Möglichkeiten des Selbstseins. Es bleibt zu fragen und die Frage offen zu halten, wie der Wer in der Lichtung einer anderen Wahrheit des Seins weste, die nicht eindeutig auf die Entbergung von Seiendem als solchem ausgerichtet wäre, damit das Ende der Geschichte vielleicht doch Übergang sein könnte, ohne jedoch Überwindung zu sein.

Nachdem die höheren Werte sich entwertet haben, nachdem es dem Menschen aufgegangen ist, daß es keinen Zweck, keine Ordnung hinter den Erscheinungen, keine Wahrheit und keine Alternative zur hiesigen Welt gibt, erscheint die Welt, wie Nietzsche sagt, als *wertlos*. Die

Wertlosigkeit der Welt zeichnet den Nihilismus aus, für den Alles Nichts ist. Dagegen setzt Nietzsche den Willen zur Macht, die Bejahung des Lebens, eine letzte Antwort, um die Welt wertvoll erscheinen zu lassen und damit das Leben lebbar. Wie die Griechen schon wußten, ist es schön, oben im Lichte zu verweilen statt unten in Hades.

Dies Licht der Sonne schauen ist dem Menschen das Süßeste, In der Unterwelt aber gar nicht. Rasend, wer zu sterben wünscht! Schlecht zu Leben besser als schön zu sterben!...Nicht mehr mein das Licht, Nicht dies Scheinen der Sonne.
(*Iphigenie in Aulis*, 1251f, 1281f)

Die Welt, wie sie ist, in ihrem heutigen Zustand ist in gewissen Stunden zum Verzweifeln. Und dennoch! Und wenn es nur ein Lüstchen für den Tag und ein Lüstchen für die Nacht wäre! Gefährlich ist es als Philosoph zu meinen, man könnte die Richtung in eine bessere Welt weisen, einen neuen, anderen Sinn stiften. Höchstens etwas Schönes, etwas Denkwürdiges hinterlassen, schon dies ist ein hoher Ehrgeiz. Nachdem auch der Wille zur Macht als leere Selbstüberbietung des Subjekts enthüllt wurde, bietet der Sprung in das Nachdenken des Ereignisses und die Möglichkeit der Dagründung einen Ausweg? Oder ist unsere Not die Notwendigkeit, uns in der Ausweglosigkeit der Geschichte unter und mit den verschiedenen Versatzstücken der abendländischen Tradition einzurichten?

Gesetzt, wir, heutige Menschen, müßten ohne Höheres auskommen, gibt es noch eine Möglichkeit, daß die Menschen zumindest *miteinander* auskommen? Gibt es Chancen für so etwas wie eine kommunikative Vernunft? Oder ist die kommunikative Vernunft in der Subjektivität noch zu sehr verwurzelt? Und wenn die Vernunft sich endgültig ausgeschöpft hat, gibt es andere, noch unerprobte geschichtliche Möglichkeiten des Mitseins? Angesichts der Unwägbarkeiten des Mitseins als des dem Menschen Schwierigsten, ist hier die Rede von einem "zumindest" nicht völlig fehl am Platz? Kann etwa die Menschlichkeit, eine Art der Humanität noch als Richtungswert dienen? Ist der andere Mensch ein Seiendes, bei dem geschichtliche Wahrheit einer anderen Art noch zu finden wäre? Sind die geschichtestiftenden Möglichkeiten der Demokratie – einer bestimmten Ausformung des gesellschaftlichen Mitseins – bereits ausgeschöpft? Bedeutet Heideggers *Brief über den 'Humanismus'* die

endgültige Erschöpfung jeder Möglichkeit einer Humanität des Menschen als ethisches Richtmaß? Diese großen Fragen können hier nicht behandelt werden – lediglich das Miteinander der männlich Seienden wird später eigens in den Blick gerückt (Kap. 5) und der phallische Charakter des Seins vor Augen geführt (Kap. 8).

Erleben wir heute eine geschichtliche Abendzeit der Verpuppung, der Entblößung des spezifisch männlichen Subjekts? Worin genau bestünde die geschichtliche Entlarvung des Wer? Käme nach einem genügend schmerzhaften Zeitalter der Verpuppung eine neu heranbrechende Epoche des 'wahren' 'Imago-Wer' auf? Etwa ein anderer Anfang? Die Wahrheit als Richtigkeit, als Angleichung zwischen Denken und Sache reicht freilich nicht mehr aus, um die Wahrheit und die Unwahrheit des männlich Seienden zu denken, und insofern gibt es keinen Imago-Wer, keinen wahren männlich Seienden, der in der Lichtung als ein *richtiger* dastünde. Ist aber das Wersein selbst als Seinsweise der Entborgenheit – in allen seinen Varianten – in einem noch nicht tief genug gedachten Sinn unwahr geworden und hebt an, sich zurückzuziehen? Auf welche Weise wäre ein solcher Rückzug für die männlich Seienden erfahrbar? Bietet die Gestalt des Versagers wirklich einen Fingerzeig für den Rückzug des Seins als Ständigkeit? Die Ausführungen in diesem Kapitel zum 'ich bin' deuten bereits auf eine Wandlung in der Wahrheit des Seins in die Richtung eines Diesseits oder eines Jenseits des Seins als Beständigkeit des Seienden, eines Neben dem Sein als ständigem Anwesen. Der Wandel im Wesen der Wahrheit erschöpfte sich nicht darin, die Beständigkeit des Ich aufzulösen, sondern beträfe den Horizont, von dem her der Mensch in seinem Wesen bestimmt wird. Was wäre die Rolle des Denkens angesichts einer solchen vermuteten Epoche des Entzugs des Seins als ständiger Anwesenheit? In einem Nachdenken in der Weise Heideggers über einen letztlich vom Ereignis der Seinsgeschichte selbst vereinigten Weltzustand – als Folge eines gewandelten Wesens der Wahrheit – könnten wir erwarten, tiefer in den Abgrund solcher Vermutungen hinabsteigen zu können. Oder reicht die Konzeption einer Seinsgeschichte nicht mehr aus, um unsere geschichtliche Lage zu fassen? Solche Vermutungen sind freilich keineswegs als apokalyptische – wenn auch doch als enthüllende – Andeutungen zu verstehen, nicht als eschatologische Anmerkungen noch als

Mahnungen oder Voraussagen, geschweige denn als Prophezeihungen. Vielmehr handelt es sich um Erschütterungen von Seinsgestalten, die womöglich neue geschichtliche Öffnungen freigeben.

Die Fragen häufen sich und finden freilich zunächst keine unmittelbar zufriedenstellenden Antworten. Aber es reicht wohl schon aus, wenn die Fragen vorläufig lediglich im Raum stehen, in der Gegend, die den Denkweg umgibt und so das Denken erst ermöglicht und lockt und nötigt voranzugehen.

Der Ruf in die πόλις

οἱ δὲ χαρίεντες καὶ πρακτικοὶ
τιμὴν· τοῦ γὰρ πολιτικοῦ βίου
σχεδὸν τοῦτο τέλος. φαίνεται δὲ
ἐπιπολαιότερον εἶναι τοῦ ζητο-
υμένου·

Die Edlen und die Handelnden dagegen
<ziehen> die Ehre <vor>, denn dies ist
mehr oder weniger das vollendende
Ende vom Leben in der Polis. Doch
<sie> zeigt sich oberflächlicher zu sein
als das Gesuchte.

Aristoteles

Eth. Nic. I. v. 1095b23-25

Now, as never before, his strange name
seemed to him a prophecy.

James Joyce

A Portrait of the Artist as a Young Man

a) Πόλις als Werseins-Raum

In Kap. 2 wurde die Bestimmung des Werseins als τὸ ζῶον ὄνομα ἔχον erläutert im Zusammenhang mit der Nötigung der Eigennamenträgerschaft, die verlangt, daß der männlich Seiende als Wer in der Lichtung des Seins auftritt. Mit dem Eigennamen ist der männlich Seiende an ein besonderes Wort gebunden, das auch von Anderen in der Rede ausgesprochen werden kann, so daß auf diese Weise über den namentlichen Kern eines Wer

sprachlich verfügt wird. Die Rede macht das Wesen des öffentlichen Mitseins der Menschen aus, sie eröffnet erst die Möglichkeit einer Öffentlichkeit (ἄγορα), worin das Miteinandersein Konturen, d.h. Sein, annehmen kann. In dieser ersten, wesenhaften Bedeutung von Öffentlichkeit ist also nicht speziell die Medienöffentlichkeit der heutigen Massenmedien gemeint, sondern *grundsätzlich* die Möglichkeit des Redens-über..., was immer ein Reden-über-einen-Wer, ein Reden-über-einander als Eigennamenträger mit einschließt.

Die Öffentlichkeit als Reden-über... ist ein Seinsmodus des λόγος, der über den λόγος als ὄνομα hinausgeht. Die Möglichkeit des Redens-über... schafft ein Offenes und entspringt einem Offenen, in dem der Wer öffentlich, für die redende Mitwelt, erscheint. Die Mitwelt muß hier dem geschichtlichen Wesen der Polis gemäß als männliche Mitwelt verstanden werden, (wobei freilich, wie stets, ontische Frauen männlich, d.h. Wer *sein* können). Von daher kann eine Wesensbestimmung der πόλις angegeben werden, die sich grundsätzlich von der historisch vergangenen griechischen Stadt unterscheidet. Die Polis ist nämlich Werseins-Raum als das Offene der Mitwelt. Sie ist die geschichtliche logosgetragene Lichtung, in der der Wer als solcher mitweltlich steht, der er als Wer ausgesetzt ist und von der er stets und ständig zur Rede gestellt wird. *Als Lichtung ist die πόλις Ort der mitweltlichen Unverborgenheit des Wer.* Da alle Ek-sistenz wesenhaft mitweltliche, ex-ponierte Ek-sistenz impliziert, ist alle männliche Existenz in dem hier eingeführten Sinn politisch. Politisch heißt hier nämlich nicht die Existenzweise, die sich zu einem Staat verhält und so auf einen Staat als oberstes Subjekt einer Gesellschaft letztlich bezogen bleibt, es heißt vielmehr zunächst, seinen Namen als das Merkmal seiner Eingesetztheit in die Sprache und ineins damit seiner Unverborgenheit in der Lichtung der Mitwelt tragen. Die πόλις ist somit der besondere Name für die Lichtung eines besonderen Seienden, nämlich *des* Seienden, das seinsgeschichtlich von der entbergenden Wahrheit in Anspruch genommen worden ist, dergestalt daß es seinen Eigennamen tragen muß, indem es sich zu ihm verhält und zu ihm steht. Der männlich Seiende erscheint und muß seinen männlich Mitseienden gegenüber als Wer erscheinen. Es gibt keine anonyme politische Existenz. *Die Lichtung seines Erscheinens (apophaí-*

nesthai) heißt die πόλις. Sie eröffnet die Wesensdimension des männlich Seienden als solchen. Das Logos- und Onoma-haben des männlich Seienden ist mit seinem politischen Existieren *gleichursprünglich*, d.h. sein politisches Existieren ist nicht auf sein Logos-haben aufgestockt, sondern λόγος und ὄνομα, Sprache und Wersein gehören als Strukturmerkmale ins selbe Wesen.

b) Ruf und Namhaftigkeit

Die Ausgesetztheit in der Öffnung der politischen Öffentlichkeit erfordert Abwehrfähigkeit. Die Unverborgenheit des Wer-Kerns, die in der Möglichkeit des Redens-über... gegeben ist, muß dadurch geschützt werden, daß der Wer sich zur Wehr setzt. Sich zur Wehr setzend, hält der Wer seine Ek-sistenz in der πόλις aus bzw. *aufrecht*. Der Rückzug aus der πόλις ist einer aus der Unverborgenheit der Ek-sistenz in die Eigenheit des in seinem ursprünglichen Sinn verstandenen ἰδιότης. Der Idiot ist nämlich kein Blöder, sondern ein Eigen-sinniger, der sich der Öffentlichkeit der πόλις entzieht. Solange die Wahrheit als Unverborgenheit west, und solange der Ort der Unverborgenheit des männlich Seienden die πόλις ist, bedeutet der Rückzug aus ihr oder das Nichtauftreten in ihr die Unwahrheit als Wer. Der private Idiot ist der Wer in seiner Verborgenheit und somit in seiner Unwahrheit. Das Nicht-auf-treten-können in der πόλις macht den Wer zum Versager, der für die männliche Mitwelt nicht zählt. Dieses Kapitel befaßt sich hingegen mit dem männlich Seienden in seiner ek-sistenzial-mitseienden Wahrheit.

Die Möglichkeit, über einen Wer zu reden, entbindet ihn von seinem intimen Verhältnis zu sich selbst, das eingehend in Kap. 2 und 3 erörtert wurde, und macht ihn zu einem öffentlichen Wer, der eigennamenhaft den männlich Seienden sprachlich überragt. Der männlich Seiende existiert immer schon, d.h. wesenhaft, mit einem sprachlichen Überhang. Die Rede über einen Wer geht dem Wer selbst immer schon voraus, er ist immer schon der Rede der Anderen ausgesetzt und in diesem Sinn selbst in seiner Abwesenheit zur Rede gestellt. In seiner leibhaften Abwesenheit west der Wer dennoch namenhaft an. Die sprachliche Aura eines Wer in der Öffentlichkeit, seinen logischen Nimbus nennen wir seinen Ruf, der ihn

stets und ständig begleitet und ihm vorausgeht. Der Ruf ruft nur kraft des Gehört-werden-könnens der Rede, die über den Eigennamen eines Wer verfügt. Die Eigennamenträgerschaft des Wer (vgl. Kap. 2) wird demnach in der redenden Öffentlichkeit zur Namhaftigkeit des Wer.

Das Wort Namhaftigkeit weist in eine Anzahl von Richtungen, über welche es sich lohnt nachzusinnen. Zunächst ergibt sich die Bedeutung des Haftens am Namen, dem der männlich Seiende nicht zu entfliehen vermag. Er wird durch seinen Ruf mittels der Macht der öffentlichen Rede ständig – lebenslänglich – in Haft gehalten. Jene besitzt die Macht, das öffentliche Ansehen des Wer in Verruf zu bringen. Da sie in ihrem Reden-über... nicht an die existierte Wahrheit des beredeten männlich Seienden gebunden ist und sich ihr demnach nicht angleichen muß, schlägt sie in der Regel fehl und verkommt zum Gerede und Tratsch, in dem ohne Rücksicht auf die Wahrheit, d.h. das angemessene Aufweisen des zur Rede stehenden Wer, er als bloßer Gesprächsstoff des Geredes wegen vernutzt wird. In die Ek-sistenz hinausgehalten zu sein, heißt eben auch: den Unannehmlichkeiten der gedankenlosen und oft feindseligen Rede ausgesetzt zu *sein*. Der Wer transzendiert sich selbst nicht nur als Dasein zur Welt hin – als In-der-Welt-sein –, sondern *ist* immer schon über sich hinaus in der Rede der Mitwelt. Wegen dieses Hinausragens ins redende Miteinandersein gehört der Wer nicht allein sich selbst, sondern wesentlich auch zur Mitwelt.

Die zweite Auslegungsmöglichkeit von Namhaftigkeit besteht darin, die Bedeutung des Haftens-für... herauszuarbeiten, was allerdings schon in Kap. 2 für das namentragende Subjekt zur Sprache kam. Das Haften-für... fundiert die Möglichkeit von Verantwortung und Scham und Stolz, indem sich der Werseiende namentlich in seinen eigenen Handlungen – sich damit identifizierend – wiederfindet. Dies ist jedoch lediglich die Seite der Namhaftigkeit in Bezug auf sich, den betroffenen Wer selbst. Das Haften-für... fundiert aber auch zur öffentlichen Seite hin die Möglichkeit der polishaften Zurechnungsfähigkeit, wodurch ein Wer öffentlich zur Rechenschaft gezogen werden kann, und zwar unabhängig davon, ob er die Verantwortung für seine Handlungen auf sich nehmen kann und will, d.h. ob er *sich* als zurechnungsfähiges Zugrundeliegendes betrachtet.

Die dritte Auslegungsmöglichkeit besteht eben in der Wörterbuch-Definition von "namhaft" als "bekannt, angesehen", die den Wer in die Öff-

fentlichkeit des Rufs als Einen-Namen-haben zurückbindet. Schon das Griechische ὄνομα in seiner Doppeldeutigkeit als Name (Substantiv) einerseits und als Ruf und Ruhm andererseits weist auf die Fundamentalität der Verbindung zwischen der Eigennamenträgerschaft und dem Herausstehen in der πόλις. Diese Doppeldeutigkeit von Namen-haben ist auch in anderen europäischen Sprachen – einschließlich des Deutschen und des Englischen – erhalten. Die Trivialität dieser sprachlichen Doppeldeutigkeit verleitet dazu, ihren tieferen Sinn nicht zu bedenken und so bedenkend, ihn ausdrücklich auszulegen. So dient eine Trivialität, eine Selbstverständlichkeit als *ein*, vielleicht sogar *der* Leitfaden der vorliegenden Abhandlung. Es ist aber nicht anders in der Metaphysik, wo ein so einfacher Sachverhalt wie ‘Es ist’ zum Rätsel, zum Rätsel aller Rätsel wurde. Wegen dieser Rätselhaftigkeit konnte ein Denker wie Heidegger zweieinhalb Tausend Jahre nach dem Anfang der Metaphysik ein so triviales Wörtchen wie ‘als’ ins Zentrum seines Denkens rücken. Für Heidegger ist das Als der Schlüssel zur Welt¹.

c) Ansehen

Der Ruf ruft im Modus der öffentlichen Rede über einen eigengenannten Wer hinaus und als solcher gehört er zum Wer selbst als seine öffentliche, seine leibhaftige, stumme Anwesenheit überragende Erscheinungsweise. Abwesend ist der männlich Seiende ständig logisch anwesend. Das Hinaus- und Hervorragens des Wer als Ruf kann den Wer – der Möglichkeit nach – in das glanzvolle Licht eines öffentlichen Ansehens stellen, wodurch der Eigename von den Anderen im Offenen der Öffentlichkeit angesehen wird. Im Ansehen wird der Wer aufgehoben und getragen, ihm wird seine Bahn in der Öffentlichkeit vom vorausgehenden Ruf vorgeebnet. Das Ansehen macht, daß die Türen zu Anderen wie durch Zauber aufgehen. Worauf das Ansehen gründet, beschäftigt uns hier nicht, wir wollen ausschließlich die formale ontologische Struktur, die Seinsweise des namhaften Wer ohne den nachträglichen Zusatz von erklärenden (stets ontischen) Gründen umreißen. Das Ansehen als mögliche Wesensweise des Wer wird wesenhaft durch die Namhaftigkeit, die

¹ Vgl. *Gesamtausgabe* Bd. 29/30 und *Sein und Zeit*.

öffentliche Seite der Eigennamenträgerschaft (zum Miteinandersein hin), ermöglicht. Neutral betrachtet ist das Ansehen der Anblick, den der Wer mit seinem Ruf der πόλις bietet. Im Ruf wird gehört, was im Ansehen gesehen wird; beide wurzeln in der sprachlichen Verfaßtheit des Werseins und sind insofern ἰδέοι des männlich Seienden.

Erst die Kategorie des Wer läßt den männlich Seienden als solchen erscheinen, d.h. sein; der männlich Seiende ist in allererster Linie kein Was, sondern Wer, und zwar kein namenloser Irgendwer, sondern eigengenannt: herausgehoben, in der Sprache durch sein eigenes, ein eigenstes Wort in seiner Eigentlichkeit festgehalten. Wo die Metaphysik alles Seiende (stets in der dritten Person) zuerst in die Kategorie des Was, des Etwas stellt, zeigt sich hier, daß der männlich Seiende das Wassein immer schon übersprungen, d.h. genauer, unterlaufen hat – ins Wersein, auch wenn in gewisser Weise das Wersein des männlich Seienden immer an die Ständigkeit des Wasseins rückgekoppelt und deshalb metaphysisch bleibt und darüber hinaus im Banne der Frage nach der Seiendheit des Seins verharrt.²

d) Ruhm

Der Ruf wird in einer Dimension von Größe und ihrem Gegenteil, dem Heruntergekommensein und der Kleinlichkeit, angesiedelt. Die Steigerung des Ansehens macht den Ruf lauter, er wird zum Geschrei des Ruhms, der aus aller Munde weiter geschrieen wird. Der laute Ruf des Ruhms fällt in das offene, neugierige Ohr der Öffentlichkeit, die in ihrem Heißhunger nach Geredestoff den berühmten Namen mit Tratsch verziert und weiterreicht. Ruhm bedeutete ursprünglich "Geschrei, mit dem sich jemand brüstet; Prahlerei, Lobpreisung".

Der Ruhm bedient sich heute der technischen Mittel der Massenmedien, um soviel Raum wie möglich im Gehör der Öffentlichkeit einzunehmen – der Name räumt sich in die Lichtung der Öffentlichkeit ein –, und umgekehrt: ohne die technischen Hilfsmittel der Massenmedien ist heute der Ruhm nicht möglich, ja, sie können von einem Wer und seinen Unterstützern bzw. Manipulatoren sogar eingesetzt werden, um einen

² Das 'weiblich' Seiende ist hier noch nicht thematisch; vgl. Kap. 6-7.

Ruhm erst zu schaffen. Diese letzte Möglichkeit stellt die heutige Gestalt des “Geschreis, mit dem sich jemand brüstet” und zurüstet, dar. Das ‘Neue’ an den heutigen Massenmedien ist vom Seinshorizont her betrachtet gar nichts Neues, sondern etwas Altes, im Wersein selbst Gegründetes. Das Sichbrüsten als ein Sich-in-die-Brust-werfen ist darauf aus, sich ein prahlendes, strahlendes Ansehen zu geben. Die Brust als ein Ort des leiblichen Aufschwellens ermöglicht in der ‘übertragenen’ Dimension des Werseins die Aufgeblätheit eines Wer, der viel Luft von sich gibt. Die Übertragung selbst ist ein Aufgehen des λόγος in seiner eigenen Dimension als Spiel der Differenz der Zeichen.

Das Verständnis von ‘übertragener Bedeutung’ im Gegensatz zur ‘konkreten’ oder ‘rein physischen’ Bedeutung entstammt einer Auslegung der Sprache von der Vorhandenheit her, die der übertragenen Bedeutung ein Minderes an Sein zuspricht, als nenne das Wort in seiner konkreten Bedeutung das vorhandene Ding selbst in seiner ontischen Gegebenheit, als nenne z.B. das “Tor” in seiner konkreten Bedeutung ein vorhandenes, schwenkbares Ding in der Öffnung einer Mauer, während “Tor zum Orient” z.B. eine übertragene, weniger seiende Bedeutung wäre. Die Aufgeblasenheit und Aufgeblätheit des männlich Seienden in der politischen Lichtung (des Mitseins) ist nicht weniger konkret als die Aufgeblasenheit eines Ballons oder eines Frosches. Erst das Loslösen des Logos von einer intendierten physischen Vorhandenheit, seiner ständigen Anwesenheit, und die Besitznahme desselben durch den männlich Seienden als seine Wesensauszeichnung läßt die selbständige Dimension der sogenannten übertragenen Bedeutung als Logos in ihr Eigenes kommen. Das Aufgehen des männlich Seienden als Logos- und Onomahabend im Miteinandersein der Polis und die Loskopplung von der Physis finden in der Aristotelischen Metaphysik ihre Vollendung und Verfestigung.

Anhand des griechischen Wortes φῦσα läßt sich die Reichweite der Übertragung beispielhaft erkunden. Die φῦσα ist das Blasen des Windes und des Hauches, aber auch der Blähung. Das zugehörige Zeitwort φυσᾶν heißt “blasen”, aber auch im übertragenen Sinn, d.h. in der durch den λόγος eröffneten Dimension des Wer-seins, “hochmütig, aufgeblasen sein”. Das Sein als Wer ermöglicht z.B. das Aufgehen des männlich

Seienden in der πόλις als Überhöhung seiner selbst im sich aufblähenden Ruhm, oder m.a.W., der namhaftende λόγος ermöglicht ein 'unnatürliches', überspitztes Aufgehen des männlich Seienden in der Öffentlichkeit als Berühmtheit. Das Aufgehen eines aufgeblähten männlich Seienden ist aber nicht weniger seiend als das Aufgehen einer Blüte, die physische Bedeutung ist nicht konkreter als die sogenannte übertragene. Die Aufgeblähtheit eines männlich Seienden jedoch ist nur möglich im *Miteinandersein*, zu dem das *Wersein* gehört, wie auch umgekehrt: das *Miteinandersein* zum *Wersein* gehört. Das bedeutet aber keineswegs, daß das physische bzw. physishafte Aufgehen einer Blüte rein natürlich wäre, unabhängig vom Logos, da das physishafte Aufgehen nur für das logoshabende Seiende *ist*. Physishafte Aufgehen und polishaftes Aufgehen, d.h. *Wersein*, sind beide gleichwertige Seinsweisen. Mit dem polishaften Aufgehen hat es jedoch die besondere Bewandnis, daß es ohne die Eigengenanntheit des *Werseins* nicht vonstatten gehen kann, d.h. die Dimension der ersten Person, des 'bin', der 0. Kategorie muß eigens berücksichtigt werden, um den Stand des männlich Seienden in der Lichtung der πόλις zu verstehen.

e) Verruf, Rufmord und Gerücht

Noch mehr als der Ruf geht der Ruhm dem männlich Seienden voraus und dies unter Umständen so sehr, daß die privat-idiotische Existenzweise und die öffentlich-rühmliche Meinung völlig auseinanderklaffen und sich gänzlich widersprechen. Da der Ruf sowie der Ruhm ihre Möglichkeit aus der Namhaftigkeit als Reden-über... ziehen, besteht auch die Möglichkeit, daß die Äußerungen des Wer im öffentlichen Gerede verdreht werden. Die Öffentlichkeit und ihre schlagfertigen und oft leichtfertigen Meinungen schlagen dann auf den als Wer seienden männlich Seienden zurück und verletzen ihn mit ihrer (im Sinne der Unrichtigkeit verstandenen) Unwahrheit in seiner Eigenheit. Die Herausbildung einer dem Wer-stand abträglichen öffentlichen Meinung kann soweit gehen, daß der Ruf sich in einen Verruf verkehrt, der, weitergereicht und weiter verschrien, die Dimensionen eines Rufmords annimmt. Die Öffentlichkeit öffnet die Möglichkeit einer Wer-Vernichtung durch ihr Reden-über... . Über Leben

und Tod, d.h. Sein oder Nichtsein, als Wer wird in der Rede der Mitwelt entschieden.

Es versteht sich: diese Analysen des Verrufs, des Rufmords usw. werden nicht durchgeführt, um einen moralisch verwerflichen Zustand in der Öffentlichkeit anzuklagen und anzuprangern, oder überhaupt um die Schlechtigkeit der Menschen zu monieren (πολλοὶ γὰρ κακοί, wie Euripides sagt³), sondern um die Dimensionen des Werseins (der ersten Person, des "ich bin") auszuleuchten, und zwar zunächst nach der männlichen Seite hin.

Die von Hand zur Hand gereichte Münze der Meinung-über... heißt das Gerücht. Im Gegensatz zum Scheinenden des Ansehens riecht das Gerücht anrüchig. Das Licht als von oben kommend erlangt einen höheren sprachlichen Stellenwert als der Geruch, der eine Zweideutigkeit in sich trägt. Am Geruch als entweder wohl- oder übelriechend haftet das Gemischte des Leiblichen und Fleischlichen, während das Lichtsame aus der Ferne und geruchlos abgetrennt vom Trüben und Anrüchigen scheint. Das Gerücht als ein Riechen tritt dem Menschen unmittelbar näher als das Geräusch und der Anblick und zwar gelegentlich so nah, daß es abstoßend und widerlich wirkt. Genauso wie der Ekel vornehmlich mit dem Geruchssinn verbunden ist, ist der anrüchige Verruf als Negativität des Rufs an das Gerücht und damit an das Riechen gebunden. Das Gerücht als das, was man weder sehen noch mit Händen greifen kann, eignet sich als Medium des Rufmordes, der durch den Niemand der Öffentlichkeit bzw. der Gemeinschaft vollbracht wird⁴.

Das Gehörte des Rufs nimmt eine mittlere Position zwischen dem Lichtsamen des Ansehens und dem Anrüchigen des Gerüchts ein. Das Gehörte kann sowohl euphonisch als auch kakophonisch ausfallen, es trägt im Gegensatz zum Lichtsamen eine Ambivalenz in sich. Das Scheinsame des Ansehens erscheint merkwürdig undifferenziert als das Helle überhaupt, ohne Dunkel, sogar ohne Farben. Dies weist auf eine grundle-

³ Iphigenie Taurica 678.

⁴ Die hier angebotenen Vergleiche des Ansehens, des Gerüchts und des Rufs mit den Sinnen möchten keineswegs suggerieren, daß jene von diesen irgendwie abgeleitet seien. Es wird lediglich dem nachgesonnen, was alles in diesen Wörtern an Bedeutung enthalten ist.

gende Undifferenziertheit des Ruhms, der mit einem Schlag über den betroffenen Wer urteilt und ihn in den Himmel von Stars einordnet, oder den unbedachten Star-Konsens weitergibt. Das lichtvolle Scheinsame des Ruhms vertilgt die Verborgenheit. Die blendende Undifferenziertheit des angesehenen Ruhms hängt auch damit zusammen, daß der Ruhm als das Oberste in der politischen Dimension auch als das unbedingt Begehrte, als das Seiendste der Seiendheit waltet, als das ohne Bedacht und Vorbehalt Gewollte und Angestrebte. Daß der Ruhm blendet, bezeugt das Überragende an der Namhaftigkeit, kraft deren der berühmte Name des Wer über ihn hinaus in die redende Öffentlichkeit hineingetragen wird. Man weiß sofort, wer einen Namen hat, man hat ihn schon einmal gehört, man kann ihn sogar in eine gewisse Struktur der Namhaftigkeit einordnen, auch wenn man sich mit dem Leben des berühmten Wer gar nicht befaßt oder auseinandergesetzt hat, noch vorhat, dies zu tun. Man kann sich immer eine Meinung über einen berühmten – oder auch unbekanntem (wenn er gerade zum Gerede steht) – Wer leisten, man muß es sogar um seines eigenen Selbstgefühls bzw. der eigenen Selbstgewißheit willen, denn Wersein heißt u.a. eine Meinung bilden und dazu stehen.

Der sich in der redenden Öffentlichkeit verbreitende Ruf ist seiner verstellend-entbergenden Struktur nach darauf angelegt, der Macht des gedankenlosen Redens-über... freien Lauf zu lassen. Das leerlaufende Gerede trifft den Werseienden nur, indem es über seinen Ruf verfügt, es vermag aber nicht, eine Bewegung in seine Existenz zu bringen, da es über sie hinweg redet. Auch daß die öffentliche Rede zu bloßem Tratsch und Gerede oder sogar zu übler Nachrede verkommen kann, ist eine Schickung des Seins, das, indem es die männlich Seienden als λόγος- und insbesondere als ὄνομα-habend im Offenen der ontologischen Differenz wesen läßt, ihnen zugleich die Freiheit des Redens-über... in der politischen Lichtung einräumt. Diese Freiheit wird freilich in der ungebundenen Meinungsäußerung insofern mißbraucht, als das Reden-über... in diesem Fall sich nicht vorsichtig-zögernd von der existierten Wahrheit eines Wer, d.h. von dem, wie er ist und sich in der Unverborgenheit existierend zeigt, binden läßt, sondern vielmehr sich die Freiheit zu einer ungehemmten Unverbindlichkeit herausnimmt. Es maßt sich dann an, die Offenheit des Miteinanderseins gedanken- und danklos für sich auszunutzen.

Der Ruf ist nicht nur Erscheinungsweise des Werseienden in der Öffentlichkeit, er bietet darüber hinaus und gerade darin, daß er erscheint, einen Halt, woran der Werseiende sich orientieren und halten kann. Ein Ansehen ist wie ein Aufenthaltsraum für eine männliche Ek-sistenz, worin der Werseiende sich ein Zuhause in der öffentlichen Mitwelt einrichtet, indem er seinen guten Ruf in der Ansprache bei Anderen in Anspruch nimmt. Hingegen lastet der Verruf auf der Ek-sistenz eines Wer und versperrt ihm den Weg zu den von den Anderen gebotenen Möglichkeiten, es sei denn, daß der Verruf gerade hoch im Kurs des öffentlichen neugierigen Geredes steht und eine gewisse Berühmtheit mit sich führt. Durch den Verruf geschieht die Marginalisierung des Verrufenen in die Gruppe der ebenfalls Verrufenen, denen allesamt die Wege und Kanäle des öffentlichen Werseins verstopft und verbaut sind. Aber dies ist immer noch eine zu sehr ontische Beschreibung des Rufs, die sich nicht dezidiert genug vom Wersein leiten läßt. Wir haben bereits gesagt, daß der Ruf den logischen Nimbus des Wer ausmacht. Wer zu sein, heißt zunächst, einen Eigennamen zu tragen. Dies ist die erste Fixierung des männlich Seienden in der Sprache, seine initiale Verortung im Symbolischen, wie Lacan sagen würde. Wer zu sein, heißt aber zweitens, einen sprachlichen Nimbus zu haben, d.h. in der Sprache zu ek-sistieren, der Sprache als ich selbst ausgesetzt zu sein. Ohne diese Ausgesetztheit wären die Rede, das Gerede und der Tratsch über mich gar nicht möglich. Der Ruf ist also das individuelle, alltägliche, öffentliche Haus des Seins des einzelnen männlich Seienden, sein Zuhause in der Sprache. Die zentrale Säule dieses Hauses ist der Eigename. Um sie gruppieren sich die verschiedenen Meinungen über den Werseienden, die dann als Struktur Ganzes seinen Ruf ausmachen. Anders gewendet: der Ruf ist die Erscheinungsweise des männlich Seienden, der Anblick, den es der πόλις bietet, seine ἰδέα für die Mitwelt.

Damit der männlich Seiende als solches im Miteinandersein überhaupt erscheint, ist er immer schon ins Schema des Wer gestellt worden. Sonst könnten die anderen niemals fragen: Wer ist das? (τίς ἐστίν;) Die Antwort auf diese Frage ist zunächst der Eigename, aber dann der Ruf, das, was man über den in Frage stehenden Werseienden gehört hat. Das Wersein schließt damit ein Gerufensein in sich ein. Wer oder was hat den

Werseienden gerufen? Nicht Gott, sondern das Sein selbst, das Ereignis, indem es den männlich Seienden als Wer in die Sprache ruft. In die Sprache immer schon gerufen und geworfen, ist der männlich Seiende Wer, hat einen Eigennamen sowie einen Ruf. Eigengenanntheit und Gerufensein machen das Wersein aus. Als immer schon genannt hat der männlich Seiende einen Eigennamen; als immer schon gerufen hat er einen Ruf. Der männlich Seiende *ist* nur als solches, indem er Wer ist, und er ist Wer nur kraft der Eigengenanntheit und des In-den-Ruf-gerufenseins. Der männlich Seiende ist kein schlechthin Seiendes, sondern ein gerufener Eigengenannter, der Lichtung des Werseins vereignet.

f) Beruf

Für den nicht-berühmten Wer besteht der Ruf in erster Linie im Beruf, der ihm seinen ersten und letzten Ort und Halt in der gesellschaftlichen Lichtung der πόλις bietet. Wie der Ruf ist auch der Beruf ein Nimbus, der den Wer umgibt. Der Beruf entbirgt den Wer, indem er sagt, wer er ist im Besorgungszusammenhang des Miteinanderseins, d.h. in der Ökonomie des Umgangs mit Seiendem. Da das alltägliche Leben sich in erster Linie durch das Besorgen im Umgang mit verschiedenem Zeug bestimmen läßt, muß auch der Wer 'zunächst und zumeist' vom Bewandniszusammenhang des Zeugs her gedacht werden, denn es geht um die Bestimmung einer Seinsweise, und Heideggers Analysen in *Sein und Zeit* enthalten wichtige Hinweise, um jetzt – über Heidegger aber unter seinem Geleit hinausgehend – die Seinsweise des männlich Seienden weiter zu bestimmen. Der Begriff des Berufs bietet das Scharnier, mit dem ein Zusammenhang zwischen der Dimension des Werseins und der Welt als Bewandnisganzheit hergestellt werden kann. Der Beruf ortet den Werseienden im Gesamt der Besorgungszusammenhänge des geschäftigen Miteinanderseins. Im Alltag macht der Wer Geschäfte, arbeitet, treibt Handel usw. *Durch* das, was er tagtäglich treibt, und *als* der, der so-und-so treibt, erscheint der Wer 'zunächst und zumeist' in der Lichtung der Polis. Im alltäglichen Geschäft verwendet der Wer Seiendes mit dem Charakter des Um-zu: Zeug. Das Zeug ist dem Werseienden dadurch offen und zugänglich, daß es zu etwas gut ist, was dem Werseienden in der Ausübung seines Berufs nützlich ist, und dieses Gut-zu... *als* solches vom

Werseienden erschlossen ist. Für sich selbst und andere *ist* der Werseiende in erster Linie einer, der so-und-so einen Beruf ausübt. Der Beruf ist mehr als Selbstdefinition oder soziale Rolle, er ist zuallererst Erscheinungsweise, Weise des Entbergens eines bestimmten Seienden, des männlich Seienden, die zum Seinsverständnis des Daseins gehört. Als Seiendes ist der männlich Seiende sich selbst sowie anderen ‘zunächst und zumeist’ zugänglich in seinem Sein, d.h. seinsverständlich, durch seinen Beruf, d.h. durch seinen habituellen Umgang mit Zeug im Arbeits- bzw. Geschäftsleben der Polis. Das Seinsverständnis des Berufs erlaubt erst ein Selbstverständnis von sich bzw. ein Fremdverständnis durch andere *als* einen, der so-und-so einen Beruf ausübt.

Was ist der Beruf als Seinsweise genauer? Er ist nicht nur das, was sagt, was der männlich Seiende tagtäglich tut, sondern das, was sagt, was der männlich Seiende *kann*. Im Beruf erscheint der männlich Seiende in seinem Können, d.h. poietisch. Ein Können hat er nur, weil sich seine Existenz durch Seinkönnen auszeichnet, das ihn können läßt. Er ist ein könnendes Wesen. Nicht nur ist ihm Zeug wegen seines Könnens als Zeug – als Seiendes, das zu etwas gut ist – zugänglich, sondern er versteht sich selbst auch aus diesem Können. Nicht nur versteht er sich selbst, sondern andere verstehen ihn genauso aus seinem Können, d.h. als denjenigen, der so-und-so kann. Als Wer ist er den anderen durch seinen Beruf zugänglich, d.h. in der Seinslichtung offenständig *als* ein so-und-so könnendes Seiendes und in seinem Können stehend. Mit der Berufswahl hat sich der Wer auf seine Zukunft hin entworfen, d.h. eine Möglichkeit seiner Existenz im künftigen Miteinandersein gewählt. Ob er sich in seiner Berufswahl berufen fühlt, oder ob er notgedrungen einen Beruf ergreift, um seinen Lebensunterhalt zu verdienen, macht hier keinen Unterschied, da es uns lediglich darum geht, zu sagen, was Wersein ist. Die Berufsbezeichnung sagt aus, wer der männlich Seiende ist, und läßt es ins Licht des Seins treten. Als ein so-und-so Könnender ist der männlich Seiende ‘politisch’, d.h. in der Mitwelt, entborgen, sein berufliches Können macht seinen Wer-Nimbus wesentlich mit aus. Der Nimbus ist der ontologischen Differenz, die den männlich Seienden als Werseienden erscheinen und scheinen läßt. Die Hauptschwierigkeit, dies einzusehen, liegt darin, daß der Beruf das Bekannteste von der Welt ist, und diese

Selbstverständlichkeit sperrt den Weg zu einem Verständnis desselben als einer *Seinsweise*, einer Weise, wie das Ereignis sich ereignet und Seiendes vom Sein differieren und damit *als* solches aufleuchten läßt.

Ontisch bedeutet der Ruf des Berufs, daß man für Andere etwas kann, wenn sie nur zu einem kommen oder einen anrufen oder rufen lassen. Der Wer kann sich auf seinen Beruf berufen, wenn nach seinem Wer gefragt wird, oder wenn er einen Weg in der Mitwelt gerade sucht. Er gibt seinen Beruf an, wenn er sich bei Anderen vorstellt, damit sie eine Vorstellung darüber bilden können, mit Wem sie es zu tun haben. Was der eine kann, 'spricht sich herum' – auch in der 'anonymen' Großstadt, wo man trotzdem im Bekanntenkreis, im offenen Kreis der Bekanntheit, bekannt und benannt wird und bleibt. Die Anderen reden darüber, was der Eine kann und nicht kann, und er wird demnach wegen einer bestimmten Aufgabe gerufen oder eben gerade nicht. Das spezifisch Verrufene des Berufs spricht sich als angebliche Inkompetenz oder Unaufrichtigkeit herum. All diese Möglichkeiten des ontischen Verstehens fußen auf einem Seinsverständnis des Wer, das als selbstverständlich genommen wird, nämlich daß dieses Seiende von seinem Seinkönnen her verstanden wird. Der Wer als Seiendes läßt sich wiederum nur aus dem Verständnis von Welt verstehen, wobei die Welt in ihrer Alltäglichkeit zuerst durch die Weisen des Besorgens im produktiven Umgang mit Seiendem gekennzeichnet ist. Modern gesprochen könnte man sagen, das Leben ist in erster Linie, als Alltag, ein ökonomisches. Das Seiende wird in erster Linie verstanden innerhalb des Gesamtzusammenhangs des ökonomischen Lebens im weiten Sinn. Dieser Gesamtzusammenhang macht die alltägliche Welt aus. Auch der männlich Seiende hat seinen Ort in dieser Welt, die durch seinen Beruf vorgezeichnet ist. Der Gesamtzusammenhang der Berufe macht die Wirtschaft aus, sofern sie als Zusammenhang arbeitender Menschen verstanden wird. Ist die vorliegende Abhandlung denn eine Theorie des *homo laborans*, des arbeitenden Menschen, was dann als eine Bestätigung marxistischer Theorie genommen werden könnte? Der Mensch wäre dann definiert als das arbeitende Tier, eine sehr traditionelle Wesensbestimmung des Menschen. Wenn es bloß so einfach wäre! Eine die ontologische Differenz berücksichtigende Zusammenfassung des bisherigen Gangs mag daher hilfreich sein.

g) Rückblick

Die Seinsweise des männlich Seienden, ist das Wersein. Im Licht des Seins erscheint der männlich Seiende als Wer. Das Wersein wiederum ist bisher durch ein Doppeltes charakterisiert: i) Eigengenanntheit und ii) Gerufensein, was auf der Ebene des Alltags die Gestalt des Berufs annimmt. Eigenname, Ruf und Beruf geben drei Strukturmerkmale des Seins des männlich Seienden als Wer an. Sie sind Wesensbestimmungen des männlich Seienden. Diese Strukturmerkmale sind jedes Mal eine Weise, in der ein Seiendes als Seiendes erscheint und demnach, wie es als Seiendes verstanden wird. Der männlich Seiende ist in erster Linie kein Was, das durch ein Wassein gezeichnet wäre, sondern primär Wer, der in eigenen Kategorien gefaßt werden muß. Anders gewendet, das Wersein selbst muß als eigenständige Kategorie begriffen werden, die sich von den traditionellen metaphysischen Kategorien unterscheidet. Der männlich Seiende wird im Licht des Werseins verstanden, was zugleich die sprachliche Verortung des männlich Seienden vollzieht als eigengenannt-gerufen. Durch Eigennamen, Ruf, Ruhm, Beruf ek-sistiert der männlich Seiende sprachlich, d.h. im sogenannten Haus des Seins. Das Wersein ist das Eigengenannt-gerufen-berufen-sein, dem der männlich Seiende kraft des Ereignisses vereignet ist. Im Beruf kann der männlich Seiende nur stehen, weil er ein Könnender ist, der Einblick in die Zusammenhänge des Seienden im Hinblick auf ein Produzieren-können hat. Die Hervorbringung geschieht im Zeit-Raum des Entwurfs des Seinkönnenden. Als berufen-produzierender hat der männlich Seiende Zeit, er ek-sistiert in der Offenheit einer Zukunft, kraft derer er einen Beruf zu ergreifen vermag.

h) Der Wille zum Ruf

Wie steht der Wille zum Phänomen des Rufs? Will der Wer seinen Ruf in die Öffentlichkeit laut ausrufen? Will er eine höhere, ruhmhafte Berufung in seinem Beruf ausfindig machen und sie auf dem weiten Feld als Lebensaufgabe in der Mitwelt propagieren? Im individuellen Fall ist gar nicht auszumachen, ob der Wer einen angesehenen Ruhm im weiten Offenen begehrt. Der Ehrgeizige auf jeden Fall strebt nach der Ehre des Ruhms

als etwas Großem, dessen Möglichkeit ihm gegeben ist dank der Größendimension der politischen Namhaftigkeit als der umgebenden Lichtung und somit der transzendentalen Bedingung der Möglichkeit allen Ruhms. Der Ruhm als die öffentlich ausgesprochene Anerkennung des Wer nimmt diesen in die Höhe einer vertikalen Dimension hinauf. Im Wersein gibt es oben und unten. Die Größe des Ruhms in der vertikalen Dimensionalität des Werseins macht auch seine Höhe aus, die im Lichtsamen des Ansehens von unten, von denen, die es unten gibt, den Unterebenen, angesehen werden kann. Wergröße und Werhöhe erscheinen als zwei äquivalente Modi der raumeinnehmenden Großartigkeit des Wer. Das Hohe und Große gelten als erstrebenswert, d.h. sie walten in ihrem Möglichsein als das willentlich Begehrte des männlichen Seins. Die Begierde begehrt, was *seiender* ist. Der Wer ist in der Öffentlichkeit einer Vertikalität ausgesetzt, die dem Oben als seiender seiend den Vorrang unweigerlich verleiht. Dies bedeutet jedoch in einem völlig unmoralischen, schlicht ontologischen Sinn: *Hybris gehört zum politischen Wesen des Wer*, denn der, der in der politischen Lichtung höher steht, *ist* auch *seiender*.

Die große Größe und die hohe Höhe eines sich in die Lichtung der Öffentlichkeit einräumenden Wer vergrößern freilich auch seine 'Angriffsfläche' im öffentlichen Gerede. Die berühmte Person wird in der Öffentlichkeit von ihrer eigenen Größe *überschattet*, der persönliche Larven-Komplex wird zum öffentlichen Überhang. Das ruhmhafte Ansehen zieht den Blick der Anderen an. Sie wollen das Ansehen einmal ansehen, damit sie weiter sagen können, daß sie den Berühmten einmal gesehen haben und deshalb auch eine Meinung *über* ihn äußern können. Auch wenn der Blick auf den Großen im Ort des Blickens (im Theatrum, im Fern-Sehen) zunächst notgedrungen nach oben auf das von mittelmäßigen Sterblichen Unerreichbare gerichtet ist, eignet sich der Mittelmäßige im Blicken den großen Wer an, indem er das Erblickte in das Sag- und Nachsagbare umwandelt, um alsdann in der Rede über den Erblickten als den Schon-gesehenen zu verfügen. Auf diese Weise nivelliert sich das Angesehene im Gerede auf das Schon-gesehene, um dann bald passé zu werden, d.h. im 'Zeitfluß' dem Vergangenen anzugehören. Kein Wunder, daß der Berühmte einer "zweiten Maske" bedarf.

Berühmtheit ist ein sprachliches Phänomen, das wesentlich mit der Namhaftigkeit des Werdens zusammenhängt. Ihr Element ist die Rede und das Gerede einer Öffentlichkeit, in der der männlich Seiende sprachlich existiert. Erst in dieser Existenz *ist* der männlich Seiende; je mehr sein Name die öffentliche Lichtung der Rede und des Geredes besetzt, desto berühmter und seiender ist er. Der ehrgeizige Berühmt-werden-wollende zielt darauf, den Sprachraum der Öffentlichkeit zu erobern, darauf, daß man über ihn redet, daß sein Eigenname zur Münze im Gespräch wird. Das Berühmtwerden ist freilich ein narzißtisches Geschehen, in dem der männlich Seiende *sich* in der öffentlichen Rede widergespiegelt findet. In seinem herumgesprochenen Namen begegnet er nur sich selbst wieder. Mit diesen Bemerkungen zur Wergröße, Berühmtheit und Narzißmus ist freilich keine billige Kritik intendiert. Alleiniges Anliegen der vorliegenden Ausführungen ist es, die Dimension des Werdens und seine Zuspitzung in der Epoche der Subjektivität als Narzißmus kenntlich und damit bedenkenswert zu machen, um einen distanzierteren Umgang damit, eine distanziertere Haltung dazu zu ermöglichen. Denken ist in höchstem Maß eine Art der Ermöglichung.

i) Wahrheit des Ruhms und “bloßes Berühmtsein”

Heidegger schreibt:

Wir müssen allerdings, damit wir das Wort ὄνομα, Name, recht erfüllt und nicht zu leer und abgegriffen verstehen, ein Bedeutungsmoment mitdenken, das noch in der Wendung liegt: einen Namen haben, im Rufe stehen; der Name im Sinne von Ruhm, dies im hohen Sinne gedacht, nicht als bloßes Berühmtsein. Einen Namen haben, benannt sein, besagt dann: im Licht stehen – erhellt sein. Das Nennen ist das Erhellen, ins Licht-bringen, ins Unverborgene.⁵

Wie unterscheidet sich das “im Rufe stehen” vom “bloßen Berühmtsein”? Hier wird nicht dem Text Heideggers nachgegangen, um aus dem Kontext das “im Licht stehen” aufzuhellen, sondern es wird versucht, die Berühmtheit in ihrem Unterschied zum Ruhm anhand der bisherigen Ausführungen zu durchdenken. Auch der bloß berühmte Name steht im Licht der öffentlichen Rede als etwas Unverborgenes und deshalb für den

⁵ Heraklit Gesamtausgabe Bd. 55 S. 248.

Berühmten Ek-sistierendes, was freilich keine Wahrheit für dieses Scheinsame des angesehenen Namens verbürgt. Das bloß Scheinsame scheint zwar im öffentlichen Blick und in der öffentlichen Rede hervor, aber es entspricht nicht dem im privaten Verborgenen Bleibenden und dort sich Aufhaltenden, d.h. der in-dividuellen (nicht abtrennbaren) Wahrheit des einzelnen Weseienden. Hier wird die Wahrheit als eine Entsprechung gedacht, als eine Entsprechung zwischen einem Verborgenen, Sichentziehenden und einem im Offenen der öffentlichen Rede erscheinenden Scheinsamen. Wie aber kann ein Offenbares einem Verborgenen überhaupt entsprechen? Bleibt nicht eher wesensgemäß das Eigenste verborgen? Das Verstellende des “bloßen Berühmtseins” muß demnach woanders, auf einer anderen Fährte gesucht werden.

Die Lichtung der politischen Öffentlichkeit gewährt dem männlich Seienden, d.h. seinem Namen, eine Unverborgenheit, die sowohl eine richtige als auch eine unrichtige, scheinbare sein kann. Der “bloß Berühmte” erscheint zwar in der πόλις als ein großer Wer – vielleicht anhand seiner Redefertigkeit –, aber das, ‘was dahinter steckt’ als sein Können, verdient nicht das große Ansehen. Wie aber und unter welchen Bedingungen verdient ein Wer eine große öffentliche Anerkennung? Der Berühmte glänzt im Lichte der Öffentlichkeit, aber dieses Glänzen ist nicht gerechtfertigt. Im Falle eines wahren Ruhms dagegen wäre dieses Glänzen gerechtfertigt. Aber glänzt überhaupt der wahre Ruhm? Lodert er nicht eher an einem abgelegenen, schwer erreichbaren Ort? Angesichts der Mächtigkeit und des Vorrangs des Geredes in der Öffentlichkeit, das einen schnellen, leichten Zugang zu allem verlangt, mag bezweifelt werden, daß es einen wahren Ruhm überhaupt geben könnte. Obschon die Wendung ‘Wahrheit eines wahren Ruhms’ bisher noch ungeklärt bleibt, ist es mehr als ein bloßer Anschein, daß die Wahrheit eines wahren Ruhms nur als die äußerste Ausnahme unter der Vielfalt der bloß scheinhaften Namhaftigkeit in der politischen Lichtung zu erscheinen vermag. Deutlich ist nur, daß die Wahrheit eine umstrittene Sache unter den vielen Meinungen ist. Es wird hier nicht über die Willkür und Kurzlebigkeit der öffentlichen Meinung geklagt – auch wenn man ein Lied davon singen könnte –, da sie wesentlich zur ontologischen Gegebenheit der Freiheit des Redens-über...

gehören. Wir müssen aber nach der Wahrheit des Werseienden weiter fragen.

j) Das wahre Werk

Was genauer scheint als die Berühmtheit eines Wer in die Öffentlichkeit hinein? Oder: Wie erscheint der Werseiende überhaupt in der Öffentlichkeit? Die leibhafte Erscheinungsweise des männlich Seienden ist meistens für die Etablierung seines Ruhms überflüssig oder zumindest sekundär; der Ruhm haftet dem Leib selbst keineswegs an, sondern er west in den meisten Fällen bloß mit an als unvermeidbarer 'natürlicher Träger' für einen gelegentlichen leibhaftigen Auftritt im Licht der Öffentlichkeit. Selbst etwa der Leib des Leistungssportlers, der etwas Großes mit seinem Leib leistet, wird nicht als ruhmhaft an sich angesehen, sondern nur als Indiz seines Leistungspotentials, d.h. der Ruhm haftet vielmehr, wie schon oben angedeutet, am Können des Wer und – im höheren Sinn – am Werk des Gerühmten, das nur mittelbar leibhaftig erscheint. In der vorliegenden Abhandlung wird das Phänomen des Ruhms bzw. der Berühmtheit nur im Zusammenhang mit dem Werke-schaffen im weitesten Sinn erörtert. Der Berühmte hat zwar notwendigerweise ein leibliches Aussehen, aber dieses erscheint nur als die individuelle Begleiterscheinung des ruhmhaften Werks des Berühmten, nicht als dieses selbst. Das Wahre des ruhmhaften Wer liegt deshalb im Wahren und Ständigen des vom männlich Seienden Hervorgebrachten selbst. Die Betonung des Könnens, des Werks verweist auf das poetische Wesen des männlichen Seins. Die ποιησις bringt hervor, entbirgt; ein Seiendes wird durch den könnenden, eigengenannten Werseienden in die Lichtung des Seins hervorgebracht und steht dort als ein Ständiges, Zustandegebrachtes. Abgesehen von jedem Können ist eine Voraussetzung für das Werk die Lichtung des Seins selbst, kraft derer sowohl gekonnt als auch das Hervorgebrachte *als ein solches* gesehen werden kann.

Die Frage verschiebt sich also von der Wahrheit des Wer zur Wahrheit des vom Wer hervorgebrachten Werks. Wie kann ein Werk wahr sein, was macht seine Wahrheit aus? Ist das Gegenteil des Wahren hier das Falsche, das Unrichtige? Oder west im Wahren des Werks ein anderes Wahrheitswesen als die Richtigkeit? Gibt es überhaupt eine Wahrheit des

Werks? Damit ein Werk als Werk eines Werseienden erscheinen kann, muß eine Verbindung zwischen einem Eigennamen – der auch ein Pseudonym oder ein erfundener Name sein kann – und einem Hervorgebrachten bestehen und zwar solcherart, daß das erscheinende Hervorgebrachte als dieses Erscheinende mit einem Eigennamen verknüpft bleibt *und* daß das Hervorgebrachte ins Unverborgene einer die öffentliche Rede gewährenden Lichtung hineinsteht. Die Wahrheit des Werkes hängt nicht davon ab, ob der wahre ‘Wert’ des Werkes im Licht der Öffentlichkeit erkannt und anerkannt wird, auch wenn das Werk und dessen Wahrheit nicht völlig vom Mitsein abstrahiert werden kann; wir gehen hier vom Faktum aus, *daß* dem mit dem Eigennamen eines besonderen namhaften Wer versehenen Werk eine rühmende, wenn auch vielleicht umstrittene Anerkennung zuerkannt wird. Anerkennung sowie Verkennung des Werkes eines Schaffenden sind mitweltliche Phänomene, die u.a. damit zusammenhängen, was das Werk der Mitwelt zumutet. Die eigentliche Schwierigkeit liegt darin, einzusehen, was die Wahrheit des anerkannten Werkes – oder seine Unwahrheit – überhaupt ausmacht.

Ein wahres Werk, d.h. die wahre ποιησις, kann nur von einem wahren Wer vollbracht werden. Aber ein wahrer Werseiender ist umgekehrt derjenige, der sich am wahren Werk bewährt und wahr wird. Im wahren Werk entwirft sich zugleich der Wer als wahr. Beide, das Werk sowie sein Schöpfer, stehen in der Wahrheit. Das Werk ist ein Ständiges, das in die Lichtung der Mitwelt als ein Entborgenes hineinsteht und dort aufgenommen und erschlossen werden kann. Die Wahrheit des Werseienden liegt in der Möglichkeit seiner allmählichen Imaginisierung, wodurch er sich zu seinen eigensten Larven als seinen ‘wahren’, d.h. ihm wahrhaft entsprechenden und deshalb ihm zugehörenden Masken durchringt. Seine eigensten Larven entstehen aus der sich selbst entwerfenden Arbeit am Werk und machen letztlich die Weisen des Existierens des Wer, seine Lebensweise, aus. Die Imaginisierung und die eigensten Larven werden nur durch einen sich selbst entwerfenden Sprung ins Werk und durch das Leiden und die Auseinandersetzung am Werk selbst vollzogen, d.h. entdeckt und erfunden. Es gibt nichts Wahres, das ‘aus dem Ärmel geschüttelt’ noch im tiefen ‘Inneren’ als Begabung einfach psychologisch gefunden werden könnte, sondern das Werk erfordert Anstrengung und

Arbeit, es fordert den Schaffenden heraus zu werden, wer er sein könnte. Das Werk nimmt seinen Schöpfer in Besitz und verwandelt ihn womöglich in einen Besessenen. Es kann mithin nichts anderes sein als das Hervorgebrachte der Umherfahrt seines Schöpfers bis in seine Selbstnähe, die als das Ergebnis eines Durchleidens der wiederholten Selbstentlarvung in der Verpuppung zu verstehen ist, die den Schaffenden immer wieder und unerbittlich auf sein falsches Sichvormachen, sein eitles Sicheinbilden hinweist. Bei der Imaginisierung und der Selbstannäherung handelt es sich nicht um ein Heranrücken an einen festen, etwa in der Seele bestehenden, prädestinierten Selbstpunkt, sondern um die Selbsterfindung durch das Schaffen, das ein noch nie Dagewesenes in die Welt setzt und aufrichtet.

Das Sichvormachen falscher Larven wird durch den Selbstzweifel offenbar, der wiederum mit dem Zweifel am eigenen Werk gleichzusetzen ist. Selbstnähe und Werknähe sind austauschbare Größen, aber die Nähe zum Werk bedeutet insofern auch eine Selbstvergessenheit, als der Wer sich dem Werk hingibt und sein Ich 'vergißt'. Der wahre Werseiende existiert nur als eine immer wieder durch die Arbeit am Werk gescheiterte Existenz, die sein regelmäßiges Scheitern in der Verpuppung als die Bedingung seiner eigenen Werk-Wahrheit zuläßt. Dieses Scheitern wird nicht ausgestellt, sondern vollzieht sich in einer selbstvergessenen Hingabe ans Werk, die darin besteht, daß der Schaffende um (fast) jeden Preis das macht, was das Werk von ihm fordert. Das Band zwischen dem Werk und dem narzißtischen Kern, d.h. dem Eigennamen, muß durchschnitten oder zumindest relativiert werden, damit das Werk als ein wahres hervortreten vermag, denn das Werk selbst ist gleichgültig gegenüber dem Narzißmus seines Schöpfers; es braucht ihn nur, um zustande gebracht zu werden. Derjenige, der berühmt werden will, strebt danach, daß sein Name mit dem Werk verknüpft bleibt und sich in der Öffentlichkeit herumspricht. Die Berühmtheit ist ein Aufgehobensein in der kollektiven Meinung der Mitwelt als namhafter Werseiender, wobei das vom Werseienden geschaffene Werk in der Mitwelt *Gefallen findet*. Das Gefallen jedoch ist kein zuverlässiges Kriterium der Wahrheit eines Werks, da die Wahrheit selbst nicht um des Menschen willen waltet, sondern ihn braucht und herausfordert. Insbesondere ist die Virtuosität, die den Beifall der Mitwelt auslöst, kein zuverlässiges Kriterium der Wahrheit

eines Werks, weil sie das Können des Künstlers in den Mittelpunkt stellt. Der Ruhm dagegen entsteht aus einer Selbstvergessenheit, in der es allein um das Werk selbst geht und nicht um das Herausstellen des Eigennamens, was sekundär, nebensächlich und höchstens eine Folge der Schaffung eines Werks bleibt. Die Wahrheit eines Werks, die einen Namen in der Öffentlichkeit ruhmhaft machen kann, erfordert die Selbstvergessenheit des Schaffenden, seine Hingabe ans Werk, auf das die ganze Anstrengung des Schaffenden aufgewendet wird.

Vorausgesetzt, der Werseiende hat am Werk einen großen Auftrag zu erfüllen, bemißt sich die Größe der Wahrheit des Wer an der Standfestigkeit, sich durch die eigenen Unwahrheiten, d.h. die Unzulänglichkeiten des Werks, erschüttern zu lassen. Die Ver- und Entpuppung des Werseienden entbirgt sein Eigenstes, und zwar am Werk und als Werk. Wenn dieses Eigenste, die Kreativität des Wer, groß sein soll, dann dadurch, daß im Werk des Werseienden eine neue, bisher nie dagewesene Gestalt in die Lichtung der Wahrheit des Seins gelangt, die der Mitwelt Anstöße gibt, und zwar so, daß das Seiende selbst in einem anderen Licht erscheint. Das wahre Werk stößt in eine andere Richtung vor, oft auf unscheinbare Weise, indem es die Welt als die Unverborgenheit des Seienden als solchen – teilweise oder total – anders entwirft. Das wahre Werk erschließt eine andere Sicht der Dinge, eine andere Unverborgenheit, eine andere Wahrheit derselben. Es ist aber nicht so, daß anderes Seiendes neu entdeckt wird, sondern daß das Seiende als solches für die geschichtliche Mitwelt anders entworfen wird. Indem das Sein die Menschen braucht, damit Seiendes als Seiendes zu erscheinen, d.h. in die Lichtung der Wahrheit des Seins zu treten vermag, gibt es zugleich dem Menschenwesen auch die Freiheit, das Seiende als solches zu entwerfen, d.h. darüber geschichtlich-mitweltlich zu entscheiden, als was das Seiende erscheinen wird, wobei dieses Entscheiden das Zur-Gestaltbringen einer Schickung beinhaltet und deshalb nichts Beliebiges ist.

Oft genug, notwendigerweise sogar, wirkt der Anstoß eines neuen Entwurfs des Seienden zunächst abstoßend und befremdend. In dem Falle treten der Ruhm und das von populärem Gefallen getragene "bloße Berühmtsein" völlig auseinander und dies unter Umständen so sehr, daß der Name des Ruhmhaften eher verpönt als berühmt ist. In der Wahrheit

eines Werks liegt die Entbergung eines zuvor nie Dagewesenen, das das Gewöhnliche und die Welt durch sein verblüffendes In-Erscheinung-treten in Frage stellt. Die Wahrheit des Werks bleibt dann in der Mitwelt verstellt, was dann in verschiedenen Mißverständnissen ausartet, die erst durch einen Streit ausgeräumt werden können, wenn überhaupt. Der wahre Wer ist kraft seiner Kreativität so in der Wahrheit, daß er durch die Auseinandersetzung mit der Tradition eine neue Gestalt hervorzubringen vermag, die, indem sie das Seiende anders mitentwirft, eine andere geschichtliche Welt vorzeichnet. Die Wahrheit des Werks liegt in der Entbergung eines Seienden, das anderen etwas zu sagen hat, dergestalt daß das Werk trotz der von ihm ausgelösten Ablehnung in kleinem oder großem Maße geschichtsstiftend wirkt. Der Schöpferische hat der Mitwelt etwas Weltbewegendes, die Wahrheit des Seienden als solchen Verschiebendes mitzuteilen. In dieser Mitteilung ist die Eitelkeit eines berühmt-sein-wollenden Schaffenden fehl am Platz.

Die Arbeit am Werk ist nichts anderes als die Auseinandersetzung mit der eigenen Unwahrheit, die unweigerlich auch in einer hybriden Selbstgefälligkeit besteht. Die Unwahrheit besteht in einem Festhalten an der eigenen Eitelkeit in einer inneren Weigerung, sich dem Werk vorbehaltlos hinzugeben und nur das zu machen, was das Werk ernötigt. Das Werk erfordert vom Wer, in seinem Streben die Dimension des Wer-seins gleichsam hinter sich zu lassen, d.h. seinen Namen zu vergessen. Der Applaus der Öffentlichkeit (die Berühmtheit) ist oft genug der schlechteste Indikator dafür, ob der Wer mit dem Werk etwas Schöpferisches geleistet hat, was letztlich, um mit Heidegger zu reden⁶, heißt: Geschichte stiften, oder, wenn dies zu großartig klingt, die geschichtliche Mitwelt mitgestalten, mitentwerfen. Das Scheitern am Werk ist das Scheitern an sich selbst, an seiner Einbildungskraft im doppelten Sinn, und umgekehrt. Das Schöpferische nährt sich von der Leidensfähigkeit sowie der Leidenschaftlichkeit eines Wer, der sich in seinem Werk auf die Spur kommen will und muß, indem er sich selbst vergißt. Der schöpferische Wer geht im seinem Schaffen auf und wird dadurch ganz 'zum Werk'. Das Hervorbringen (ποίησις) ist das leidenschaftliche Erleiden (πάθειν) einer

⁶ Vgl. Heidegger 'Der Ursprung des Kunstwerks' in *Holzwege*.

Schickung, die ins Werk gebannt werden will, damit andere sie auch 'sehen' können. Der wahre Ruhm, falls ein solcher sich einstellen soll, erweist sich so als das Hervorscheinen in die Öffentlichkeit des wahren Werkes eines Wer, der sich sich selbst, d.h. seinem Werk, wahrhaft stellt. Das wahre, entbergende Werk, in dem sich eine andere Gestalt des Als des Seins zeigt oder zumindest ankündigt, mutet den Menschen etwas, eine andere Geschichte zu, denn das Ins-Werk-setzen der Wahrheit erschüttert eine alt gewordene Welt mit ihrem selbstverständlich gewordenen Entwurf des Seienden im Teil oder im Ganzen, an den sich die Menschen, an ihre Gewohnheiten gewöhnt, halten und klammern. Der berechtigte Ruhm eines wahrhaft großen Schaffenden läßt deshalb auf sich warten oder ist sehr umstritten, oder sein Werk wird nivelliert und mißverstanden oder ignoriert. Ein Streit zwischen geschichtlichen Welten entzündet sich, bis die Erschütterung, die vom Werk ausstrahlt, einigermaßen geschichtlich bewältigt, d.h. in der gesellschaftlichen Lichtung aufgenommen und verarbeitet zu werden vermag. Im Lauf dieser Bewältigung fängt ein Bereich des Seienden an, in einem anderen, bisher ungekannten Licht zu leuchten. Der Ruhm wahrt dann den Eigennamen des Schöpferischen über den Tod hinaus in einem fortwährenden Glanz.

k) Freiheit der Selbstannäherung und geschichtliche Wahrheit heute

Die Freiheit eines schöpferischen Wer ist als die Möglichkeit seiner leidvoll-leidenschaftlichen Selbstannäherung, und d.h. Werkannäherung, *gegeben*. So wenig ist die existenzielle Freiheit nur eine Freiheit *von* äußerlich auferlegten Beschränkungen und Zwängen, als daß sie vielmehr in der Möglichkeit gegeben ist, den eigenen Weg in einem bald leidenschaftlichen, bald niederdrückenden Leiden am Werk *auf sich* zu nehmen. Wohin dieser Weg führt, ist eine Schickung, die – unbegründet – den einzelnen Wer mit einer Gabe begabt, oder aber ihn als unbegabt existieren läßt. Nur wo die Gabe groß ist, ist die Möglichkeit einer großen Hervorbringung und eines großen, wahren Ruhms gegeben, und das nur, wenn der Begabte seiner Gabe entspricht und sein Erleiden damit in Kauf nimmt. Die Gabe nimmt ihren Begabten in Anspruch und läßt ihn nicht nur schöpfen, sondern auch sich er-schöpfen. Die Erschöpfung gehört

notwendig zum Schöpferisch-sein als seine zugehörige Schattenseite. Der Unbegabte kann sich nicht erschöpfen, sondern sich nur abmühen und ermüden. In diesen Zusammenhang gehört auch die im 3. Kapitel zitierte Bemerkung des Aristoteles, wonach große Männer Melancholiker seien: Schöpfung und Erschöpfung gehen Hand in Hand.

Die Frage ist nun, ob es heute die Möglichkeit großer Werke und somit großer 'Männer' noch gibt, freilich nicht mit dem berechnenden Blick darauf, ob es noch 'lohnend' könnte, das Leiden am Werk auf sich zu nehmen. Es ist keineswegs nur die Frage einer zu beklagenden und zu bedauernden Abschwächung geistiger Kräfte der Menschheit oder des Verfalls eines Volks, das nichts Großes mehr hervorzubringen vermag, und sich in eine populäre, massenhafte Verflachung verliert, noch allein eine Frage grassierender Angst vor dem Denken oder der Grenzüberschreitung, sondern eine Frage der Kraft und des Vermögens selbst. Das Wesen des Werks, die Kraft, das Vermögen und damit das Wersein als transzendental ermöglichende Dimension des großen Wer sind alle geschichtlich fragwürdige Kategorien geworden, denn die Größe ist, wenn überhaupt, eine geschichtliche Schickung und erscheint deshalb in unterschiedlichen Epochen anders. Was kann heute noch Größe heißen? Größe gibt es nicht ohne die Wahrheit des Seins, die ein großes Werk sowie einen ruhmhaften Wer als solche erscheinen läßt, und die Wahrheit des Seins, in der Seiendes als solches erscheint, ist dem Geschick der Geschichte unterworfen. Wenn heute einige traditionelle Kategorien – und das heißt immer Denkweisen – fragwürdig geworden sind, ist das keine Willkür der Menschen, keine Sache einer Mode, die daran Gefallen findet, traditionelle Begriffe infrage zu stellen und womöglich ins Wanken zu bringen, sondern deutet auf die Vollendung und damit auf die Erschöpfung gewisser geschichtlicher Möglichkeiten. Bisher ist das geschichtlich Große immer eine Großartigkeit des Könnens gewesen, und der große Wer ist immer ein großer Könnender gewesen, was immer auch hieß: Durchdringung und Bemeisterung und Aneignung des Anderen, seine poetische Assimilierung zum Selben. Vielleicht hat sich die Lage heute geschichtlich insofern verkehrt, als es nicht mehr ums Können im Sinn einer Hervorbringung in die Unverborgenheit gehen kann, sondern eher um ein Nicht-können, um das Scheitern am Anderen, um die Nicht-Bemeisterung, um die

Kapitulation vorm Anderen, um das Verborgenenlassen der Verborgenenheit. Nicht mehr Bemeisterung und Aneignung und Einverleibung ins Selbe, sondern Zulassen der Differenz, Versagen der Identität kämen dann geschichtlich so zum Vorschein, daß auch das Aussehen eines großen Werseienden sich wandelte. Würde dann die Hingabe ans Werk und die Selbstvergessenheit angesichts des Anderen so weit gehen, daß der Eigenname nicht mehr in der Lichtung erscheinen und scheinen würde? Der Sinn des Nicht-Könnens muß noch erläutert werden, denn es geht nicht an, das bloß Stümperhafte als eine große Leistung hinzustellen.

1) Das, was ist, ereignet sich zufällig?

Sei es, daß der Ruhm eines Schaffenden als ein wahrhaft verdienter, sei es, daß er in der Gestalt des "bloßen Berühmtseins" als ein dünkelfafter, erstrebter, gefälliger in die πόλις hineinscheint und von dort aus ihrer Lichtung weiter herausstrahlt, er *ist* nur kraft der Unverborgenheit als Wer, welche die πόλις, eine geschichtliche Mitwelt, als Lichtung gewährt. Auch der ruhmhafte Kunstschaffende oder Denker, indem er seinem Auftrag entspricht, stellt seine Kunstwerke bzw. sein wortschenkendes Denken in eine politische Lichtung hinein, die seinen damit verbundenen Namen letztlich geschichtlich werden läßt, d.h. im Gedächtnis eines Menschentums aufgehoben. Wie aber, wenn die Möglichkeit von Größe und Ruhm dadurch fragwürdig geworden sind, daß der Werkcharakter des Kunstwerkes sich gewandelt hat, derart daß es das Seiende im Ganzen anders entwirft, so daß Werke im traditionellen Sinn dergestalt anachronistisch werden, daß sie nicht mehr die geschichtliche Mitwelt mitzugestalten vermögen? Dies würde freilich den Sinn der bisherigen Rede vom Werk als einem Hervorgebrachten ändern und verschieben.

Wenn – um wieder mit Heidegger zu sprechen – die Kunst (und das Denken) darüber mitentscheidet, "als was das Seiende ins Offene kommt" (HW⁵ S.61), dann wird auch darüber entschieden – da das Kunstwerk eben auch ein Seiendes ist –, was als ein Kunstwerk gelten kann. In der Neuzeit ist das Seiende Gegenstand für ein Subjekt gewesen, und Kunstwerke sind in der Neuzeit Gegenstände, die von Subjekten hervorgebracht werden, für Betrachter, die ebenfalls Subjekte sind. Die subjektive Hervorbringung wurde als Ausdruck des Subjekts und das Kunstschaffen als eine Art

Kommunikation zwischen Subjekten verstanden. Heute währt dieses Verständnis immer noch. Das ist in einer Hinsicht nur ein kleiner Unterschied von der griechischen Welt, sofern die griechischen Künstler auch Hervorbringer waren. Kunst ist für die Griechen sowie in der Neuzeit ein poietisches, hervorbringendes Tun, das ein ständig Seiendes mit vollendeten Grenzen, nämlich das Kunstwerk, einer Vorstellung gemäß der Verborgenheit entreißt und in die Welt stellt. Wie aber, wenn das Seiende nicht mehr das vorstellungsgemäße Hervorgebrachte sein könnte, sondern als das aus der Überfülle von sich aus zufällig Sichereignende entworfen wird? Ein anderes Leitmotiv fürs Seiende wäre dann: die Welt ist alles, was geschieht. Wenn es nicht mehr darum ginge noch gehen könnte, nur ein seiendes Werk in die Unverborgenheit willentlich hervorzubringen, sondern darum, im Hervorbringen das Seiende selbst sich ereignen zu lassen, dann läge ein anderes Kunstverständnis vor. Wenn das Seiende in einem mutigen Wurf geschichtlich anders entworfen wird als das, was sich zufällig und mithin unverstehbar ereignet, dann sind der Künstler – als Paradigma des schöpferischen Menschen – und sein Publikum herausgefordert, das, was geschieht, zu akzeptieren, d.h. geschehen zu lassen. Wenn der schöpferische Künstler nicht mehr primär Hervorbringer sein kann, weil das Seiende sich von sich aus ereignet und nicht mehr hervorgebracht zu werden braucht, wie kann es dann noch Künstler geben?

Das Seiende sein lassen, wie es sich ereignet, heißt, seine Eigenständigkeit in der Lichtung der Wahrheit des Seins anerkennen, heißt, seine unerklärliche und unverstehbare Differenz zu mir zulassen. Vorausgesetzt, eines tastenden Denkversuchs halber, das Seiende im Ganzen wird als das Sich-zufällig-ereignende, als das grundlos Geschehende entworfen – was eine andere, nicht-poietische und deshalb nicht-politische, geschichtliche Welt stiftet –, dann kann es nicht mehr darum gehen, etwas als Schöpfer hervorzubringen, ein Seiendes gemäß einer Vorstellung in die Lichtung der Wahrheit des Seins zu stellen, es vorstellungs-gemäß in der Lichtung einzurichten. Der Sinn des Nicht bleibt hier noch ungeklärt, da es sich nicht um eine blanke Negation handeln kann, sondern es darum gehen muß, ein Kunstwerk so in die Lichtung zu stellen, daß die Leitvorstellung zurücktritt und das Seiende geschehen läßt, d.h. dem zufällig sichereignenden Seienden Raum gewährt, statt es

einzurichten. Unter solchen Umständen ist das Kunstwerk nicht mehr emphatisch oder primär ein unter dem Geleit einer wissenden Vorstellung Hervorgebrachtes – was das Wesen der τέχνη ausmachte –, sondern eine Weise, einen Kunstzeitraum vorstellungslos geschehen zu lassen. Beim Hervorbringen findet zugleich ein Zurücktreten vom Vorstellen statt. Das Nicht der Negation des Kunstwerks betrifft vor allem den Verzicht aufs Vorstellen, welches das Kunstwerk im Voraus wissend entwirft. Die ποίησις als Paradigma der Kunst tritt zurück, der Mensch als vorstellender Hervorbringer tritt aus dem Zentrum zurück, und zwar so, daß sowohl Kunstwerk als auch Mensch angesichts der Fülle des Geschehens unscheinbar werden, da das Kunstwerk keine Vorstellung mehr verwirklicht. Es ist eine geschehenlassende Kunst, die nicht das, was geschieht, beabsichtigt, sondern einen Rahmen, einen offenen Zeitraum für das Geschehen bereitstellt und diesen Zeitraum so kreativ und kunstreich einrichtet, daß etwas geschehen *kann* (aber nicht muß). Das Andere sollte sich ereignen (können), nicht das, was der Eine (der Künstler) von sich aus (als Subjekt) entwirft und sich demgemäß vor-stellt. Das Seiende so zu entwerfen, bedeutet eine Aussetzung der Identität zwischen dem Künstler und dem Kunstwerk. Das Kunstwerk ereignet sich und überrascht den Künstler genauso, wie es das Publikum überrascht. Was geschieht, ist in hohem Grad unvorhersehbar, da zufällig. Das Kunstwerk bietet dann kein Paradigma mehr, die Welt zu verstehen, sondern Gelegenheit, das Unverstehbare des sich ereignenden Geschehens von Welt aufmerksam zu erfahren und es dabei bewenden zu lassen. Während für das moderne Subjekt es immer darum gegangen ist, die Zusammenhänge der Welt – nach dem Modell der Wissenschaft – zu *verstehen*, erfordert ein anderer Entwurf des Seienden im Ganzen, das Nicht-verstehen zu lernen und das Seiende von sich aus in der Lichtung entstehen und vergehen, auftauchen und verschwinden zu lassen. Dies ist eine Gegenbewegung zur technischen Einrichtung der Welt unter dem Anstoß der Einsicht, daß die Not der Menschheit im heutigen geschichtlichen Augenblick nicht mehr primär darin liegt, das Seiende zu meistern, zu beherrschen, sondern durch einen Schritt vom Vorstellen zurück, ihm vielmehr Raum zu gewähren. Dies bedeutet freilich keineswegs, daß die Wissenschaften nicht weiterhin vorpreschen werden, um ins Seiende einzudringen und es zu beherrschen,

aber es eröffnet der Menschheit die Möglichkeit einer anderen geschichtlichen Haltung, welche die einfache Gegebenheit von Sein und Zeit bedenkt.

Diese vor-läufigen Bemerkungen zum Werk und zur Kunst sind aus einer Besinnung über die einzigartigen Anstöße des Künstlers John Cage hervorgegangen, der zweifelsohne einer der großen Vorbereiter eines anderen Kunstverständnisses im 20. Jahrhundert gewesen ist. Cage wird hier freilich vor einem Heideggerschen Hintergrund aufgenommen auf eine Weise, die Heidegger – nicht zuletzt wegen seiner Vorbehalte gegen den ‘Amerikanismus’⁷ – bestimmt nie im Sinn hatte. Wenn diese

⁷ Aus vielen möglichen Stellen nur *ein* Beispiel aus der Freiburger Vorlesung im Sommersemester des Kriegsjahrs 1942: “Wir wissen heute, daß die angelsächsische Welt des Amerikanismus entschlossen ist, Europa, und d.h. die Heimat, und d.h. den Anfang des Abendländischen, zu vernichten. Anfängliches ist unzerstörbar. Der Eintritt Amerikas in diesen planetarischen Krieg ist nicht der Eintritt in die Geschichte, sondern ist bereits schon der letzte amerikanische Akt der amerikanischen Geschichtslosigkeit und Selbstverwüstung. Denn dieser Akt ist die Absage an das Anfängliche und die Entscheidung für das Anfanglose. Der verborgene Geist des Anfänglichen im Abendland wird für diesen Prozeß der Selbstverwüstung des Anfanglosen nicht einmal den Blick der Verachtung übrig haben, sondern aus der Gelassenheit der Ruhe des Anfänglichen auf seine Sternstunde warten.” (GA Bd. 53 S. 68) Hier in dieser kuriosen hochmütigen seynsgeschichtlichen Deutung des Eintritts der USA in den Zweiten Weltkrieg finden sich einige bedeutungsschwere Worte zusammengeballt, wie z.B. “Abendland”, “Anfängliche”, “Anfanglose”, “Geist” und “Gelassenheit”. Letzteres scheint Heideggers Nachkriegshaltung zu prägen. Trotz der Vorbehalte gegen den Geist als metaphysisches Erbe wird gerade der Geist des abendländischen Anfangs als Abwehr gegen den Amerikanismus beschworen. Heideggers Mißtrauen gegen das Angelsächsische und vor allem gegen das Amerikanische sitzt tief und hindert ihn daran, irgendetwas aus dieser Gegend denkerisch ernst zu nehmen. Woher diese Abwehr? Könnte es sein, daß, indem er sich hinter einem Antiamerikanismus verschanzt, Heidegger leugnet und verdrängt, daß durch seine Parteinahme für den Nationalsozialismus er selber unermesslichen Schaden am geschichtlichen Auftrag des ‘deutschen Volks’ angerichtet hat? In der gleichen Vorlesung ist auch die Rede von der “geschichtlichen Einzigkeit des Nationalsozialismus” (S. 106; vgl. auch S. 98). Diese sybillinische Formulierung deutet Heideggers ambivalente Haltung gegenüber dem Nationalsozialismus an, eine Ambivalenz, die nie aufgelöst wird, sondern in Heideggers Schweigen nach dem Krieg untergeht. Auf Heidegger hat der

Bemerkungen Bestand haben sollten, dann sind die obigen Ausführungen zum Leiden des schöpferischen Wer an seinem Werk insofern irreführend, als sie stark von der Hervorbringung eines beständig seienden Werks, d.h. von einem poetischen Kunstverständnis, aus gesagt sind. Der 'große' Werseiende tritt in dem Maße zurück, als der andere Entwurf des Seienden als des sich zufällig Ereignenden dies erfordert. Seine Größe wäre vielleicht proportional zur Distanz seines Zurücktretens, das das Seiende sich ereignen läßt, ohne zu versuchen, es in einer beständigen Gestalt festzuhalten. Die Lichtung des Seins wird so zu einer Lichtung eines Geschehens, das nicht hervorgebracht zu werden braucht, sondern dem Menschenwesen mit all seinen Schrecken und Freuden gegeben ist. Der Künstler bereitet einen Raum für ein Kunstgeschehen vor und tritt zurück, ein eminent 'weiblicher' Akt im Dienst des Anderen. (Die Weiblichkeit wird eigens als Thema im Kapitel 6 aufgenommen werden.) Die Verstehensverbindung zwischen dem Künstler und dem im Kunstwerk sich ereignenden Seienden ist also durch Unbestimmtheit durchtrennt, so daß die Urheberschaft des Werks im Künstler selbst fragwürdig und zweitrangig wird. Der Künstler ist nicht mehr der Zugrundeliegende, das beherrschende Subjekt seines Werkes, sondern sein erfinderischer und einfallreicher Zeitraum- und Gastgeber. Die Hingabe ans Werk heißt nicht mehr, mit Leidenschaft an einer Hervorbringung arbeiten, sondern sich Mühe geben, um einen Kunstraum für ein komplexes oder einfaches, unbeabsichtigtes Geschehen bereitzustellen. Das 'Können' des Künstlers zeigt sich dann nicht mehr in seinem Vermögen, ein beständiges Seiendes beherrschend hervorzubringen, sondern darin, ein Geschehnis auszulösen und sich dabei aus dem Weg zu stellen, damit Seiendes im Licht des Seins geschehe. Der große Wer ist so paradoxerweise zu einer unscheinbaren Gestalt geworden, und es zeichnet sich ab, daß das Wersein selbst als eine an die metaphysische Epoche gebundene Seinsweise einsehbar wird. Wahrer Ruhm bedeutet vielleicht dann, in der Namenlosigkeit ver- und geborgen zu leben. (λάθε βιώσας - Epikur) Und die Welt nach diesem neuen Entwurf des Seienden? Die Welt bleibt Lichtung der Wahrheit des

Nationalsozialismus eine ungeheure Anziehung ausgeübt, eine Anziehung, die mit der Großartigkeit seines Denkens selbst eng verwandt ist. Vgl. meinen Aufsatz 'Heideggers Hölderlin und/and John Cage'.

Seins, aber dies übersetzt sich nun so: die Welt ist das Offene, in dem sich Zufälliges ereignet. In der metaphysischen Epoche hingegen war das Seiende beständig Anwesendes in verschiedenen Ausprägungen, da das Seiende selbst vorrangig war und nicht der Zeitraum, in dem Seiendes fürs Menschenwesen anzuwesen vermag. Damit wird dieser kurze, skizzenhafte, fragende und deshalb noch nicht endgültige Exkurs zum schöpferischen Wer und zur Wahrheit des Werks abgebrochen.

In diesem Kapitel haben wir die Öffentlichkeit des Werseins als Namhaftigkeit erörtert, in den Kapiteln 2-3 zuvor das Wersein in erster Linie als Verhältnis des Wer zu sich selbst. Im nächsten wenden wir uns in einem ersten Anlauf der Betrachtung des Umgangs der männlich Werseienden untereinander zu.

Agonistisches Aneinandergeraten

εἰ δὴ τῷ μακαρίῳ τὸ εἶναι
 αἰρετόν ἐστι καθ' αὐτό, ἀγαθὸν
 τῇ φύσει ὄν καὶ ἡδύ,
 παραπλήσιον δὲ καὶ τὸ τοῦ
 φίλου ἐστίν, καὶ ὁ φίλος τῶν
 αἰρετῶν ἂν εἴη.

Wenn also dem Glücklichen die ständige Anwesenung in sich selbst begehrenswert ist, dem waltenden Aufgehen gemäß gut und angenehm, und Ähnliches für die ständige Anwesenung des Freundes gilt, dann ist wohl auch der Freund begehrenswert.

Aristoteles

Eth. Nic. IX. ix. 1170b14-17

Das Miteinandersein im Man ist ganz und gar nicht ein abgeschlossenes, gleichgültiges Nebeneinander, sondern ein gespanntes, zweideutiges Aufeinander-aufpassen, ein heimliches Sichgegenseitig-abhören. Unter der Maske des Füreinander spielt ein Gegeneinander.

Sein und Zeit S. 175

Das Obensein ist nur möglich durch das ständige Obenbleiben in der Weise der ständigen Überhöhung.

Martin Heidegger

Parmenides GA Bd. 54 S. 66

a) Aristotelische Freundschaft

Zwischen dem Zitat aus der *Nikomachischen Ethik* und dem aus *Sein und Zeit* verläuft ein ungeheurer Spannungsbogen – zwischen der Freundschaft und dem bloßen Miteinandersein – der uns in diesem und dem darauf folgenden Kapitel beschäftigen wird. Aristoteles spricht – wohl in einer Vorlesung – auf besonnene, lebenserfahrene Weise zu den athenischen Bürgern vom Wert und den Vorzügen der Freundschaft für die praktische Lebensführung in der πόλις. Zweieinhalbtausend Jahre später schreibt Heidegger von der Zweideutigkeit des Mitseins im selben Modus, nämlich dem der durchschnittlichen Alltäglichkeit. Was ist inzwischen passiert? Hat sich die Möglichkeit von Freundschaft unter ‘modernen Bedingungen’ erschwert und im Lauf eines historischen Wandels in ihr Gegenteil verkehrt? Oder haben wir es bei Aristoteles und Heidegger mit zwei vollkommen entgegengesetzten Persönlichkeiten zu tun, der einen, die souverän-urban ihre städtische Lebensführung bewältigt, der anderen, die mißtrauisch ihre Mitmenschen aus einem provinziellen, bäuerlichen Abstand betrachtet? Könnte nicht auch ein Klassenbewußtsein eine gewisse Rolle spielen: einerseits der edle Aristoteles, Tutor von Alexander; andererseits der kleinbürgerlich-bäuerliche Heidegger, der – mit einem Minderwertigkeitskomplex belastet – in der Welt rasant, zu rasant hochgekommen war? Welcher von beiden ist der Wahrheit des Wesens der abendländischen Freundschaft unter männlich Seienden näher? Macht die historische Kluft, die zwischen Aristoteles und Heidegger liegt, es unmöglich und hermeneutisch unangebracht, Vergleiche anzustellen? Lebten sie schließlich nicht unter gänzlich unterschiedlichen ‘historisch-gesellschaftlichen Verhältnissen’? Oder sind die bisherigen Überlegungen schlicht zu platt psychologischer und deshalb philosophisch abwegig?

Wie, wenn das Miteinandersein der männlich Seienden im Abendland, das hier zwei Denker in verschiedenen historischen Zeiten anspricht, doch

eine geschichtliche Epoche bildete – eine Epoche der πόλις –, die dadurch vereinheitlicht wird, daß die Möglichkeit von Freundschaft aus dem selben Wesensgrund, nämlich dem des Werseins, gegeben ist, das wiederum dem Sein als ständiger Anwesenheit ent-spricht, ihm zugehört? Dann wäre es abwegig, sich den Kopf über sich unterscheidende historische Zeiten (soziologisch) zu zerbrechen, da sie sich eben nur historisch unterscheiden würden, nicht aber im Hinblick auf ihr Geschicksein aus demselben Wesensgrund der geschichtlichen Männlichkeit – das ohne die Seinsgeschichte des abendländisch-metaphysischen Denkens nicht zu denken wäre. Dann wäre es auch mehr als fehl am Platz, die unterschiedlichen ‘Persönlichkeiten’ und sozialen Hintergründe der beiden Denker psychologisch-hermeneutisch miteinbeziehen zu wollen, da sie dann nur auf verschiedene Weise in einer naiven Sprache von (verschiedenen Aspekten von) dem Selben redeten, wenn auch vom Selben in verschiedenen Epochen seiner Schickung, am Anfang und Ende des ersten Anfangs. Hier interessiert uns nämlich nur das (phallisch-ständige) Selbe, das sich in einer ganzen geschichtlichen Epoche maßgeblich Durchhaltende, das mit der einfachen Geschichte des abendländischen Denkens innigst, wenn auch im Verborgenen, verbunden ist.

Nach Aristoteles ist demjenigen, dem die ständige Anwesenheit in der Lichtung von sich aus wünschenswert ist, d.h. der der Offenheit der Seiendheit des Seienden gehört, auch die Freundschaft wünschens- bzw. begehrenswert. Derjenige, der in der Lichtung des Seins als seinem Zuhause existiert, d.h. ständ-ig unter dem ständigen Aufgehen des Seienden anwesend, wünscht sich auch die ständige Anwesenheit seiner ähnlich ständ-igen Freunde als Mitseiende. Und umgekehrt: Derjenige, der in der Lichtung des Sichaufgehens als ein Unbehauster existiert, d.h. dem die Ständigkeit der Anwesenheit von Seiendem irgendwie abhanden gekommen ist bzw. den sie überfordert, befindet sich als Unbehauster auch in der Ständigkeit verlangender Freundschaft unter männlich Seienden. Der Unbehauste ist derjenige, der dem von-sich-aufgehenden Walten in *der* Weise entspricht, daß er ihr entsagt, selbst nicht zustande kommt und womöglich ihr – mit seiner letzten Kraft – widerspricht, d.h. indem er das ständige Anwesen, d.h. die Notwendigkeit, unten den Seienden einen festen Stand einzunehmen, gegen den Strich in Worte faßt und sein

Hiersein im Da damit verbringt, seine Unbehaustheit trotz aller Unfähigkeit und inneren Widerstands zur Sprache kommen zu lassen. Dieser Unbehauste hat das Haus des Seins als Gehäuse der ständigen Vorgestellttheit verlassen und findet sich deshalb schwer mit dem Freund als einem Seienden, d.h. einem ständ-ig anwesenden Werseienden zurecht.

Das Griechische εἶναι mit “ständigem Anwesen” oder “ständiger Anwesenung” zu übersetzen, bedarf einer Rechtfertigung, damit es dem Leser nicht als nichtssagend, gestelzt, verschroben oder als Heideggernachplapperei vorkommt. Die Rede von der “ständigen Anwesenung” des Freundes heißt freilich nicht, daß der Freund immer da, irgendwie immer vorhanden bzw. in der Nähe, noch daß die Freundschaft von Dauer ist. An dieser Stelle in der *Nikomachischen Ethik* geht es Aristoteles um den glücklichen männlich Seienden und warum dieser glückliche männlich Seiende Freunde braucht, um glücklich zu sein, d.h. in der Vollendung des Lebens in der Polis zu stehen. Das Glück besteht nach Aristoteles im Sein, genauer, in der Wahrnehmung (αἴσθησις) des Seins der tauglichen Seienden. Die Tauglichkeit bzw. das Gute besteht darin, in der Mitte der Kategorien zu stehen und dort einen ständigen Stand zu haben. Das Seiende als solches *ist* kraft des Wasseins und des Daßseins, die es zu einem Ständigen machen. Kraft des Wasseins kommt das Seiende als solches zu stehen, wird im Was beständigt, d.h. ständig, etwas. Die Ständigkeit des Seienden, die es erst als Folge zu einem in den Ekstasen der Zeit ausdauernden Seienden macht, ist dem Menschen – Aristoteles zufolge – kraft der ihn als Menschen auszeichnenden νόησις zugänglich, offenständig. Das Leben des Glücklichen ist glücklich, weil er das gute, beständigte Anwesende als solches wahrzunehmen vermag. Unter den guten Seienden gibt es auch tugendhafte männlich Seiende, deren Verhalten angenehm ist wahrzunehmen, da sie sich in der Mitte der Kategorien halten – jeweils weder zu wenig noch zu viel hinsichtlich der zehn Kategorien – und so ein Vorbild des eigenen Guten bieten. Die Aristotelische Ethik ist ja eine Haltungsethik, die darin besteht, jeweils angesichts der jeweiligen Situation die Mitte zu treffen und damit eine kategoriale Seinsständigkeit zu erreichen und zu halten. Der glückliche, tugendhafte Mann sieht im guten Freund den Spiegel seiner eigenen Tugend, was glücklich macht, genauso wie die Selbstwahrnehmung der

eigenen Tugend. Tugend ist hier keine moralische Klassifikation, sondern bezeichnet das feste, zuverlässige, maßhaltende Sein des männlich Seienden inmitten des Lebens in der Polis. Zudem aber wird dem Glücklichen die Erfahrung des guten Seienden dadurch erweitert und bereichert, daß er mit anderen guten, maßhaltenden männlich Seienden reden kann, denn auch diese nehmen das gute Seiende wahr und können solche Erfahrungen mitteilen.

Es geht Aristoteles also um die Erfahrung des Seienden in seinem Sein, d.h. in den Grenzen des Anblicks, die es erst als Seiendes, d.h. kategorial ständ-ig, erscheinen lassen – und folglich als in der Zeit beständig. Wie jedes andere Seiende west auch der Freund – so Aristoteles – ständig an, d.h. in wahrnehmbaren kategorialen Grenzen *als* ein Seiendes. Als ein gutes, in zuverlässigen Haltungen stehendes Seiendes gehört er zum Begehrenswerten, das der Mann gern haben (ὑπάρχειν) möchte, um sein Leben, d.h. seinen Aufenthalt mitten unter den ständig aufgehenden Seienden, zu bereichern und seine Interessen zu fördern. Halten wir dies vorläufig fest: i) der Freund ist ein Seiendes, das als ein solches wahrgenommen werden kann, ii) der Freund ist dadurch ausgezeichnet unter den begegnenden Seienden, daß er selbst auch der Offenheit des Seins des Seienden ausgesetzt ist und sie deshalb teilt, iii) der Freund und seine Erfahrung der Offenheit des Seins sind durch die Rede, das Miteinanderreden, das Mitteilen – problemlos, wie es scheint – zugänglich. Am Anfang des Kapitels über die Freundschaft in der *Nikomachischen Ethik* schreibt Aristoteles sogar, daß es eine natürliche Neigung der Menschen für und zueinander zu geben scheint, eine natürliche Zuneigung, und daß die Städte durch die Freundschaft – und erst in zweiter Linie durch die Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) – zusammengehalten zu werden scheinen (VIII. i. 3-4 1155a 22-24). Wir hingegen werden es uns mit der Begegnung unter männlich Seienden nicht so leicht machen, als könnte sie ‘der Physis gemäß’, gleichsam aus einer natürlichen kommunikativen Neigung heraus, aufgehen, denn die Männlichkeit selbst ist nicht einfachhin gegeben, sondern stellt eine Herausforderung dar, der Ständigkeit des Seins so zu entsprechen, daß der männlich Seiende unter den Seienden in standfesten Haltungen zum Stehen kommt. So betrachtet ist der Stand der männlich Seienden im Sein immer schon gefährdet und

bedarf deshalb der Verteidigung und des damit zusammenhängenden Mißtrauens.

b) Aneinandergeraten der Werseienden

Wir folgen dem Weg der phänomenologischen Wesensentfaltung weiter, indem wir den Wer als eine Kategorie *sui generis* des Seins weiter bedenken und vertiefen. Es geht nämlich nicht an, wie in früheren Kapiteln aufgewiesen, die Kategorien der dritten Person auf die der ersten Person ohne weiteres zu übertragen. Aber auch die zweite Person muß für sich betrachtet werden, ohne sie unter die Kategorien der dritten Person als ein bloß Seiendes gedankenlos zu subsumieren. Aus dem Versuch, sich dieser Subsumtion zu entziehen, sind in diesem Jahrhundert Entwürfe einer 'dialogischen' Philosophie des Du entstanden, die uns aber hier nicht weiter direkt beschäftigen werden (vgl. jedoch Kapitel 6-7).

Das Miteinandersein erheischt die Erschlossenheit der Anderen, die einem begegnen. Der andere, mir begegnende männlich Seiende ist mir in der Lichtung als ein solcher zugänglich. Aber wie ist er mir zugänglich? Als ein Seiendes? Für sich ist der männlich Seiende ein Werseiender, mit allem – wie in vorhergehenden Kapiteln dargelegt – was dazu gehört. Es gilt, diesem Wersein für sich auch in der Mitwelt eine Geltung zu verschaffen. Dazu muß sich der männlich Seiende als Wer in der Mitwelt zeigen. Das Sichzeigen kann eine Handlung sein, eine Selbstdarstellung, aber der Werseiende ist immer schon dem Blick der Mitwelt ausgesetzt, sei es auch, daß er sehr zurückgezogen lebt. Denn der Werseiende hat einen Nimbus, der ihn sprachlich umgibt (vgl. das vorhergehende Kapitel). Er ist für die Anderen zunächst durch seinen und in seinem Ruf und Beruf wahrnehmbar. Selbst wenn Ruf und Beruf den Anderen unbekannt sind, steht er privativ im Gerufensein und Berufensein für die Anderen. Aber schon vor seinem Gerufensein und Berufensein steht der männlich Seiende im Licht der Eigengenanntheit, auch wenn sein Eigenname den Anderen unbekannt ist. Was heißt denn Begegnung von Werseienden? Sind das zwei Wolken, die aneinander stoßen? Der mir Begegnende ist kein Mensch, kein schlicht männlich Seiender, Exemplar der Gattung Mensch, sondern Werseiender. Als Werseiende sind wir beide logifiziert, d.h. im *λόγος* ek-sistierend, sprachlich ausgesetzt, nicht nur als Seiende

schlechthin, sondern als gerufene Eigengenannte. Nicht nur soll der männlich Seiende als Seiendes gesehen, sondern als Gerufener gehört werden. Das Wersein überlagert das bloß Seiende, um den männlich Seienden zu einem Gerufenen zu machen, der als solcher angesprochen und so anerkannt werden muß. Angesprochen zu werden, heißt aber, daß der Ruf des Gerufenen gehört und anerkannt wird.

Gerufener Werseiender zu sein, gelingt nicht ohne weiteres. Es treten zwei eigennamentragende Werseiende auf, die beide als Werseiende gelten, d.h. sich in die ständige Anwesenheit bringen, wollen müssen, wenn sie ihrem Wesen als Wer gemäß existieren, und die nur als Wer gelten können, wenn sie im Miteinandersein raumgreifend vorzeigen, daß sie Wer *sind*. Wer sind sie nur kraft ihrer jeweiligen Rufe, die durch die Mitwelt hallen; ihr ruflicher, beruflicher Nimbus muß sich im Mitsein ausbreiten und sich Geltung verschaffen. Wie aber sich Geltung verschaffen? Dadurch daß sie ihre rufenden Eigennamen in der (sprachlichen Dimension der) Mitwelt zur Erscheinung bzw. zu Gehör bringen. Wer zu sein heißt mitweltlich: Sprach-Raum einnehmen, sich Gehör verschaffen und damit in einen ausdauernden, sich Raum einräumenden Stand mitten im Miteinander gelangen. Die Lichtung der Mitwelt muß, um dem Wesen der sich begegnenden männlich Seienden als Werseiende gerecht zu werden, als eine Versammlung der Möglichkeiten, als gerufener Wer gehört zu werden, gedacht werden und damit als das Gehör. Zum Gehör gehören u.a. Anerkennung und Beachtung des Rufs seitens der Mitwerseienden. Wie aber soll der Ruf gehört werden und sich Gehör verschaffen? Der Ruf ist dem Urteil bzw. der Meinung der anderen Werseienden ausgesetzt, die genauso als Gerufene gehört werden wollen. Das Gehör wird so zu einem erkämpften Raum des Gerufenseins, der Raum muß durch den Ruf überbietend besetzt werden, dieser muß durch den Sprachraum hallen. Wer ist der männlich Seiende in der Mitwelt nicht ohne weiteres, sondern erst dadurch, daß er ihr ein Gehör abringt. Ansehen als ein aufmerksames Gesehen-und-gehört-werden in der Mitwelt muß gegen die anderen Sich-Gehör-verschaffen-wollenden erkämpft werden, so daß das Miteinander wesensnotwendig das Gepräge eines sprachräumlichen, sich gegenseitig überbietenden Gegeneinanders erhält. Der gerufene Werseiende begehrt das Begehrte, den Raum des Gehörs

einzunehmen. Im sprachterritorialen Gegeneinander des Gehört-werden-wollens wird entschieden, wer als Wer seiender ist, wessen Wer-Nimbus sich am weitesten auszubreiten und sich Gehör zu verschaffen vermag. Das politische Miteinander ist als Gegeneinander eine Polemik bzw. Agonistik, der der Werseiende standhalten muß. Πόλεμος heißt zum einen der Krieg, das zerstörerische Gegeneinander, in dem der männlich Werseiende sich als ein tapferer Mannhafter bewährt. Diese Mannhaftigkeit als Kern der Virtuosität, der Tugend und des Könnens ist mit der Ständigkeit des Seienden als Totalität wesensverwandt: inmitten der Seienden stehend fordert der mannhafte Werseiende die Seienden auf vielfältige Weise heraus. Zum anderen aber heißt πόλεμος wesentlicher die Aus-einander-setzung, aus der – hier Heidegger folgend – die Geschiedenen als Rangverschiedene hervorgehen. Heraklit faßt das Wesen des πόλεμος in einem berühmten Fragment:

πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἔλευθέρους. (Frgm. 53)

Auseinandersetzung ist allem (Anwesenden) zwar Vater (der aufgehen läßt), allem aber (auch) waltender Bewahrer (König). Sie läßt nämlich die einen als Götter

erscheinen, die anderen als Menschen; die einen stellt sie her(aus) als Knechte, die anderen aber als Freie.¹

c) Denkerisches Patriarchat

Das Aufgehen als Seiendes, sofern hier Seiendes menschlich Seiendes meint, muß *erkämpft* werden, um dem Vater zu gehorchen, d.h. dem waltenden Aufgehen zu entsprechen, und das gilt auch für die Menschen, die sich mannhafterweise durch die Auseinandersetzung in Freie und Knechte, in Über- und Untergeordnete scheiden. Gleichwohl bewahrt die Auseinandersetzung die Sammlung der Aufgegangenen in der Rangordnung ihrer unterschiedlichen Ständigkeit. Diese zur Ständigkeit herausfordernde Auseinandersetzung ist der abendländische πατήρ, der das Patriarchat ins *Denken* bringt, anstatt es wie üblich im begrifflosen Raum einer Anthropologie als 'Männerherrschaft' schweben zu lassen. Das abendländische Patriarchat ist im Wesen keine Männerherrschaft, sondern zuallererst dasjenige Walten des Seins, welches das Seiende in seine Ständigkeit in der Lichtung der Wahrheit des Seins bringt, und d.h. erzwingt. So betrachtet ist die Ankunft des Vaters in der abendländischen Geschichte das Anbrechen in das Denken des über Alles waltenden Seins. Dieser Vater des Westens jedoch bringt die Auseinandersetzung mit sich, die das Aufgehen des Seienden zu einem Kampf macht. In diesem Fragment allerdings spricht Heraklit die Götter und die Menschen, die 'höheren' Wesen, an. Deren Aufgehen gilt es als erstes zu betrachten. Es ist eine Auseinandersetzung um den Rang in einer Hierarchie, die Götter, Freie und Sklaven umfaßt. Das Sein selbst hat etwas Herausforderndes, das in der vorliegenden Abhandlung mit der Ständigkeit des Wer benannt wird. Der Freie gilt mehr, steht höher, ist (wer-)seiender als der Sklave. Wer höher steht, entscheidet die Auseinandersetzung. Ohne Auseinandersetzung, keine Hierarchie der Werseienden. Aber ohne Auseinandersetzung um den Stand in der Hierarchie gibt es auch kein Wersein, denn Wer zu sein bringt es mit sich, mit seinem Ruf (Gehör)-Raum zu erkämpfen und einzunehmen, im Raum der Mitwelt hervorzuragen. Die Auseinandersetzung kann entweder untereinander sein

¹

Übersetzung Heidegger, modifiziert. *Einführung in die Metaphysik* 1953 Tübingen S. 47.

oder mit dem Seienden, etwa mit dem Werk, das zustande gebracht werden muß. Im Grunde aber ist beides dasselbe, denn der Ruf eines Wer basiert auf dem, was er zustande bringt oder auch nicht, er ist poetischen Wesens.

Mit dem Heraklitischen πόλεμος im Blick gilt es jetzt noch zu fragen: Gibt es den Krieg im Abendland der 'menschlichen Natur' gemäß als Kampf um das Überleben von Gesellschaften (in einer Welt der 'knappen Ressourcen'), was dann die Notwendigkeit von tapferen Männern hervorruft, um das 'Vaterland' zu verteidigen? Soll gar der Krieg auf eingeborenen Aggressionsinstinkten der Menschen gründen, die auch im 'Tierreich' ohne weiteres zu beobachten sind und auch 'wissenschaftlich bewiesen' werden können? Ist der Krieg etwa eine Sache des 'survival of the fittest', der sich evolutionstheoretisch durch die allmähliche Aszendenz des Menschen vom Tier erklären läßt? Gibt es den Krieg wegen eines Mangels an – den Menschen als solchen auszeichnender – Vernunft unter den Menschen? Ist der Krieg der Vernunft gemäß oder vernunftwidrig? Oder muß man überhaupt aus der Unterscheidung zwischen Instinkt und Vernunft aussteigen, um das Wesen des Kriegs zu erfassen? Gibt es nämlich den abendländischen Krieg eher in der Entsprechung zum grundlosen Entwurf des Seins als ständiger Anwesenung, um die Tapferkeit und die Mannhaftigkeit, dem Sein als ständigem Wer gemäß, unter Beweis zu stellen, d.h. damit die männlich Seienden sich *als* männlich Seiende verwirklichen können, damit sie männlich Seiende *sein* können? Werden die männlich Seienden *als* solche vom Sein gebraucht? Wenn der (anthropologische) Appell an das begrifflos Natürliche – das wiederum durch die Wissenschaft zugänglich sein soll – in der Philosophie jedes Mal von Übel ist, da er einen Denkmangel und ein Denkverbot des vulgären Verstandes in sich birgt, die metaphysische Voraussetzungen unterschlagen, dann können wir uns mit selbstverständlichen positivistischen Erklärungen wie der obigen nicht zufrieden geben, und seien sie auch noch so einleuchtend oder historisch wissenschaftlich abgesichert. Selbst und in besonderem Maß muß die Natur als etwas Zu-hinterfragendes gelten, wenn wir uns in der Nähe der Frage nach dem Wer und *a fortiori* in der Nähe der Seinsfrage aufhalten. Auch die Natur ist etwas Geschichtliches, sie steht nicht im Gegensatz dazu, denn auch sie geht in der Lichtung des Seins als seinsgegeben auf.

d) Agonistik

In einem gewissen Sinn sind die griechischen Bildungen “ἀγώνισμα” und “ἀγωνισμός” für das Gegeneinander in der πόλις geeigneter und unmißverständlicher als das Wort Polemik, da ἀγώνισμα den Kampf sowohl in der Schlacht als auch vor dem Gericht, d.h. die Prozeßführung, und ἀγωνισμός den Wetteifer, wie z.B. im Wettkampf, bedeutet. Ἀγών bedeutet Kampfplatz sowohl wie Versammlungsplatz, da es den griechischen, ursprünglich politischen Erfahrungen des Miteinanderseins entspricht, daß in den Versammlungen verschiedenster Art ein Wettkampf unter den männlich Seienden ums Sein unter den Seienden ausgetragen wird. Das Verb in der medialen Bildung schreibt sich ἀγωνίζεσθαι und bedeutet “kämpfen”: in der Schlacht, vor Gericht, im schauspielerischen Wettkampf sowie “öffentlich sprechen und disputieren”, was mit dem ἀγορεύειν und dem καταγορεύειν, dem öffentlichen Ansprechen bzw. Anklagen einer Sache zusammenhängt. Die Substantivbildung ἀγωνία schränkt diese Bedeutungsvielfalt etwas ein, zumindest in der Überlieferung, wo die Bedeutungen “Angst”, “Aufregung” und “schmerzhaft Anstrengung” dominieren, aber selbst diese Bildung bedeutet ursprünglich auch “Rechtsstreit”. Wegen der Andeutungen auf das kämpferische Gegeneinander unter den männlich Seienden *im Miteinander selbst* ziehe ich die Wörter “Agonistik” und “agonistisch” der Alternative “Polemik” und “polemisch” vor, um den alltäglichen Wetteifer und das Streben der männlich Seienden untereinander im Aus- und Auftrag des Seins hervorzuheben. Die männlich Seienden sind als Wer der anstrengend-aufregenden Agonistik des Gegeneinander stets ausgesetzt und so auf die Probe gestellt. Sie müssen um den Stand ihres Rufs bangen, den Gefahren einer Niederlage als Wer zu entgehen trachten.

Im Alltag treffen die männlich Seienden aufeinander als Werseiende, die ihre Erscheinungsweise als Wer darstellen müssen und zwar in der Weise, daß sie ihre Larven in einem günstigen Licht gegenseitig auf- und hinstellen. Der Andere bietet eine Folie zur Darstellung des eigenen Wer, insofern der Eine den Larven-Komplex des Anderen *überbieten* kann. Dieses im Alltag erscheinende Larven-Kompositum wird hier die männliche

persona genannt.² Sie macht gleichsam die äußere, in den Alltag der πόλις hineinscheinende und dort scheinende Schicht des Wer aus im Unterschied zu einem intimeren, schutzbedürftigeren Selbst, das der männlich Seiende nur in der Geborgenheit der Freundschaft oder der Liebe (vgl. Kap. 6-7) hervorscheinen läßt. Die *persona* ist die alltäglich vertretbare Erscheinungsweise des männlich Seienden, die es als wehrfähiger Larven-Komplex schützt und durch das tägliche Geschäft trägt; sie erscheint, damit das verletzbare Eigenste am Selbst, das in der Öffentlichkeit Nicht-vertretbare im Miteinander *nicht* erscheint, sich an sich halten kann. Die Person (Kap. 2) fällt damit in die *persona* und das Eigenste (Private, ἴδιος) auseinander, ein 'Außen' und ein 'Innen', ein Unverborgenes und ein dem Blick der Mitwelt Verborgenes. Während der Ruf als mitweltliche Erscheinungsweise des Wer und deshalb als zum Wer zugehörig auch in der Öffentlichkeit erscheint und der öffentlichen Rede unterworfen wird, schließt die *persona* als Erscheinungsweise auch und besonders die *leibhaft-gegenwärtige* Anwesenheit des männlich Seienden in einem Aufeinandertreffen in der alltäglich-politischen Lichtung ein. Der (sprachlich verfaßte) Ruf geht also der leibhaften Anwesenheit der *persona* voraus.

e) Vermessenes Messen der Werstandskräfte

Der wesenhaft agonistisch-wehrhafte Charakter des Aufeinandertreffens bringt es mit sich, daß der Eine den Anderen zunächst einmal als Gegner betrachtet und aus diesem Hinblick-auf-den-Anderen ihn abmißt. Der Eine muß den Anderen genau ausmessen in seiner werseinsmäßigen Dimensionalität, um ihn dann gegen das eigene Da-stehen als Wer zu vergleichen. Dieses Vermessen des Anderen als Wer gehört zum ursprünglichsten Erschließen des Anderen (Kap. 1) und stellt sich nicht erst als etwas Sekundäres ein. Der Wer west im Miteinander als Vermesser. Das Vermessen ermöglicht, daß der Andere in die Weltlichkeit der Wer-Ordnung eingefügt werden kann. Wer zu sein, bedeutet, fest als Wer unter dem Seienden dazustehen, und d.h. vor allem, fest gegen den anderen Wer

² Die Persona ist u.a. ein Terminus der Analytischen Psychologie C.G. Jungs, der hier auf andere Weise, weil in anderem Kontext, gedacht wird.

dazustehen. Das Dastehen des Wer im Da ist ein ek-statisches, ausdauerndes Herausstehen in der Zeit, das dem Mißtrauen und den Angriffen der Anderen standhält. Der vermessende Blick des Einen richtet sich auf die erscheinende *persona* des Anderen, um seine Werstandskraft abzuschätzen. Das Aufeinandertreffen ist somit notwendigerweise ein gegenseitiges, gespanntes Messen der Werstandskräfte der *personae* in einem vermessenden Vergleich. Der Werstandskräfte vermessende Charakter des Aufeinandertreffens macht den alltäglichen Umgang der männlich Seienden miteinander zu einem Aneinandergeraten, solange der Kampf noch nicht entschieden ist, die Hierarchie noch nicht festgestellt, der Eine noch nicht als Herr, der Andere als Knecht aus dem vermessenden Kampf hervorgegangen ist.

Auf die Relativität kommt es hier an: Die *persona* des Anderen wird nur durch die eigene *persona* und relativ zu ihr vermessen. Der Eine legt das Maß seiner eigenen *persona* und auch seines eigenen Selbst gleichsam autistisch (vgl. Kap. 6) an der *persona* des Anderen an, er maßt sich notwendigerweise an, den Anderen zu vermessen. Die Einordnung erfolgt unter Berücksichtigung des dem Anderen vorausgehenden namhaftenden Rufs, der freilich das Vermessen vorstrukturiert, wenn er nicht dafür geradezu ausschlaggebend ist. Die Einstellung zum Anderen ist nur als ein anmaßendes Vermessen möglich, das ihn in Bezug auf den eigenen Werstand nach Kräften sicherstellen soll.

Das anmaßend-vermessende Sicherstellen des Anderen in einem gegenseitigen Ermessen der Werstandskräfte verweist noch einmal (vgl. Kap. 4) auf die vertikale Dimensionalität des als Geschick auferlegten Seins als Wer-ständiger. Die Vertikalität ist nur durch ein Oben und Unten möglich, die auch die Möglichkeit eines Gefälles zuläßt. Das Vermessen des Anderen in bezug auf den eigenen Werstand ist deshalb nicht nur vermessend, sondern auch vermessen: der Eine ist darauf angewiesen, die eigenen Werstandskräfte zu *überschätzen*, um möglichst *hoch* dazustehen. Das Aufeinandertreffen ist durch eine Bewegung getragen, sich möglichst über den Anderen zu erheben, und ist somit wesentlich mit Überheblichkeit durchsetzt. Erst das Gefälle des Sichüberhebens eröffnet die Möglichkeit etwa einer *herablassenden* Bemerkung. Das Kräftenmessen findet also als ein vermessenenes Überheben statt, und das nicht wegen der subjektiven

Willkür oder etwa des bloß ‘subjektiven’, individuellen Hochmuts der aneinandergeratenden männlich Seienden – was zu einer ethisch-moralischen Fragestellung führen würde –, sondern weil ihr Aufeinandertreffen nur im von allem Wollen und Handeln unabhängigen, seinsgegebenen Offenen einer vertikal abgesteckten Dimension, im polishaften Miteinander, seine Stätte findet. Die Möglichkeit als solche gibt abgründig die ontologischen ‘Rahmenbedingungen’ (Seinsabgrund) für das Aufeinandertreffen frei. Das feste Dastehen der männlich Seienden als Wer im Aufeinandertreffen in der Weise der vermessen-überhebenden Abschätzung ist deshalb eine Bewährungsprobe der jeweiligen Ständigkeit, einer Ständigkeit, die notwendigerweise einen eitlen Narzißmus nährt, d.h. ihn ermöglicht und hervorruft. Das gegenseitige, mißtrauische Ausloten der Werstandskräfte gehört wesensnotwendig zur Probe des Dastehens als Aufrechtes. Der Wer ist darauf angewiesen, sich nach Kräften im Senkrechten aufzurichten und so möglichst aufrichtig, in einem guten Larvendarstellungslicht, dazustehen. Das Oben verweist notwendigerweise auf das Unten, und das Senkrechte verweist notwendigerweise auf die Möglichkeit des Senkens, auf die Möglichkeit als Dastehender und Werdarstellender, in der Versenkung zu verschwinden. Das Kräftemessen im Aufeinandertreffen führt zumindest für den einen eine, womöglich versteckte, Niederlage herbei, in der die eigene Stimmung schwankt und ‘in den Keller’ geht.

Die *persona* kann im öffentlichen Raum eine von sich aus tragfähige sein, die einen festen Halt im Spiel der gegenseitigen Überbietung bietet. Die Fraglosigkeit der *persona* für den Alltagsgebrauch rührt vor allem vom Stand bzw. Status des männlich Seienden in der vertikal angeordneten Polisordnung, d.h. in der gesellschaftlichen Rangordnung, her. Der Stand als fragloser Standpunkt in der Rangordnung der πόλις gibt die Festigkeit, wodurch die alltäglichen Erfordernisse des Aufeinandertreffens überstanden werden können, ohne daß der männlich Seiende den Zufälligkeiten und der Nichtigkeit der Stimmungsschwankungen ausgesetzt ist. Der gesellschaftliche Rang legt schon einigermaßen den Rahmen und das Ergebnis des (in der Regel: verdeckt) agonistischen Aufeinandertreffens fest, er gibt schon einige – und wohl die maßgeblichen – Maße her, die im vermessenen Vermessen angelegt werden können. Die Vertikalität

des Wer-seins als Austrag der in Auftrag gegebenen Auseinander-Setzung des Seins waltet jedoch *vor* jeder politischen Ordnung im Sinne einer gesellschaftlichen Hierarchie; diese ist erst eine Konkretion jener in einer gesellschafts-politischen Mitwelt. Die πόλις wird hier auf das Wer-sein als die ständige Anwesenheit des Menschenwesens zugeordnet und nicht als der Gegenstand einer herkömmlichen politischen Philosophie oder einer Sozialphilosophie begriffen, welche die πόλις als eine Gestalt des Seins nicht im Blick hat. Für ein Denken, das vom Sein inspiriert wird, ist die πόλις der Pol, um den sich das Vermessen der Werstandskräfte dreht.

Der politische Stand drückt sich in erster Linie im Beruf (Kap. 4) aus, der den Halt und die Absicherung für die Tageswelt bietet. Den Anderen gegenüber läßt der Beruf über jede Unsicherheit der momentanen Befindlichkeit hinwegtäuschen und zwar dadurch, daß der männlich Seiende sich am Seinkönnen seines Berufs hält. Der Beruf gründet im Seinkönnen, das wiederum auf der Öffnung des Seins des Seienden für das Wissen in der Technik gründet. Wenn der Beruf dem Stand nach vorgeordnet ist, erscheint und steht der männlich Seiende ohne weiteres, d.h. ohne ausdrücklichen Aufweis seines individuellen Könnens, dem Anderen überlegen gegenüber. Streng genommen, angesichts der notwendig vertikalen Standfestigkeit der Wer-seienden, können wir vielleicht einen unschönen Neologismus riskieren und von der *Über-standenheit* des beruflich-standesmäßigen Vor-geordneten statt von seiner *Über-legenheit* sprechen, auch wenn der abgesicherte Vorrang über den Anderen eine gewisse entspannte, womöglich herablassende Lässigkeit zu gewähren vermag.

f) Klassen, Macht, Wersein

Insbesondere ordnen die durch Geld und Besitz festgelegten Klassenverhältnisse vertikal die Welt auch auf eine Weise, die den Ausgang des Aufeinandertreffens schon vorentscheidet, d.h. die Klassenverhältnisse sind bereits aus dem Austrag eines früheren Kampfs hervorgegangen. Auch wenn die formale Gleichheit als Person in der neuzeitlich-bürgerlichen Gesellschaft die direkte Macht eines Menschen über den anderen abgeschafft oder zumindest eingeschränkt hat, bedeutet dies freilich keineswegs, daß damit die ontologisch vorstrukturierte

Klassenmacht abgeschafft worden ist. Die Klassenmacht des Besitzes und die Macht des bloßen Geldhabens des Einen über den Anderen sind indessen ihrerseits ontologisch noch ursprünglicher im Sein selbst bzw. im Wer-sein verankert, das eine Vertikalität der männlich Seienden *als Wer* im Offenen des polishaften Mitseins vorgibt. *Das Sein als ständige Anwesenheit ist der Grund der Ermöglichung von geld- und besitzbedingten Standesverhältnissen, aus jenem letzten Grund gehen diese hervor und nicht umgekehrt.* Οὐσία als Anwesen (Besitzstand) gründet in der οὐσία als ständiger Anwesenheit in den Kategorien des τὸ ὄν ἢ ὅν und nicht umgekehrt. Darin liegt eine seinsgeschichtliche Überbietung des von Marx und Engels entworfenen historischen Materialismus beschlossen.

Oben und Unten als Wer wurzeln tiefer im Sein als das Oben und Unten einer besitz- oder staatsmachtbedingten Hierarchie und kommen deshalb durch eine Kritik der letzteren weder zur Sprache noch zur Entscheidung. Stattdessen wird von Theoretikern versucht, die ontologische Ordnung umzudrehen und auf diese Weise die 'psychologischen' Über- und Unterlegenheitsgefühle der Menschen im Umgang miteinander materialistisch auf Klassen- und Machtstrukturen begründend zurückzuführen. Daß solche Erklärungsversuche dem Phänomen des männlichen überhebend-vermessenen Werstandskampfes nicht gerecht werden, wird offenbar, sobald es einem aufgeht, daß sie die Wahrheit des Seins selbst als das Ermöglichende des Kampfes nicht im Blick haben. Der Werstandskampf ist keine Sache der Psychologie, die mit den 'Selbstwertgefühlen' von Subjekten erklärend hantiert, noch läßt sich das Phänomen des Werstandsaufbaus durch den *psychologischen* Begriff des Narzißmus eines Ich einholen. Es wird hier vor jeder Subjektivitätstheorie angesetzt. Hier interessiert nicht das Bewußtsein eines Ich, sondern die einfache, seinsgegebene, vertikale Wesensweise der männlich Seienden in der ursprünglich-alltäglichen Lichtung der πόλις. Diese herausfordernde Wesensweise geht die männlich Seienden im Auftrag des als ständiger Anwesenheit waltenden Seins an.

Das Fragen nach einer Männlichkeit des Seins fragt tiefer, radikaler, einfacher als jede Klassen- und Machtkritik, denn es bemüht sich darum, das Vertikale und Ständige am abendländischen Menschsein selbst ins Denken zu überführen. Dazu gehört die Aufgabe, das tagtäglich

beobachtbare, triviale Phänomen des männlichen 'Hahnenkampfes' in langsamen Gedanken zu fassen. Mit dem Wer geht das Sein den männlich Seienden existenzial ursprünglicher als jedes 'gesellschaftliche Verhältnis' an. Es wird zu einem Rätsel, daß der männlich Seiende ein Seiendes ist, ein Seiendes, das in der Kategorie des Wer gedacht werden muß, statt daß Klassen- bzw. Machtverhältnisse mit einem kritisch-aufklärerischen Gestus entlarvt werden. Das Denken des Werseins ist keine Kritik, sondern ein tastendes In-die-Sprache-rufen, das dem Ursprung der männlichen Existenz in der Metaphysik selbst nachgeht.

Es läßt sich leicht der empirische Einwand erheben, daß nicht jeder männlich Seiende grundsätzlich auf Wer-Kampf aus ist, d.h. daß es 'bescheidene' oder 'konziliante' oder 'sanftmütige' Wesen gibt, die friedfertig jede Agonistik scheuen, und die an einem Aufwärtsstreben nicht interessiert sind. Die bescheidene Nettigkeit und Mittelmäßigkeit sind jedoch auch nur Möglichkeiten des Seins als Wer, die ein Weniger an Sein aufweisen als der mächtige Wer, der über andere verfügt. Die Netten und Konzilianten sind die 'Knechte', von denen Heraklit sprach. Man erklärt solche unterwürfigen Verhaltensweisen gern als 'natürliche' 'psychologische' Anlagen, was freilich nichts sagt. Heute legt sich jeder seine Welt mit solchen anthropologischen Erklärungsmustern zurecht. Solche Einsicht in das Unterwürfigkeitsverhalten gehört zur allgemeinen psychologischen Menschenkenntnis und hat darin ihre Berechtigung fürs alltägliche Überleben. Zugleich wird bemerkt, daß im 'Tierreich' solch unterwürfiges Verhalten und der Totstellreflex eine markante Rolle spielen. Will das Denken also an dieser Stelle allgemein bekannte Menschenkenntnis oder gar biologische Erkenntnis als tiefe Einsicht ausgeben? Keineswegs – denn weder der Alltagsverstand noch die biologische Wissenschaft bedenken ihre eigenen seinsgegebenen Voraussetzungen. Die phänomenologische Wesensentfaltung in diesem Kapitel will lediglich aufzeigen, wie aus einer Schickung des Seins selbst ein Werstandskampf in der politischen Lichtung hervorgeht. Das Sein als Wer ist der Grund eines bestimmten Verhaltens als Verhältnis zum Miteinandersein, nämlich der Wer-Vermessung. Der Werstandskampf sowie der Ruf und die Namenhaftigkeit gehören zur Wesensentfaltung des Werseins. Diese männliche Seinsweise (Wesen), die Kategorie des Wer, ist

zunächst durch Eigennamen- und Larventrägerschaft gekennzeichnet. Als Seiendes ist der männlich Seiende Wer. Das Werseiende als in den Grenzen seines Aussehens ständig und deshalb dauerhaft Erblickbares ist zugleich wehrhaft und somit auch agonistisch, d.h. in die Auseinandersetzung um den Rang im Werstand eingelassen oder vielmehr geworfen.

g) Hegels Kampf um die Anerkennung

Hegel beschreibt die Bewegung des Anerkennens zweier Selbstbewußtseine in einer berühmten Passage der *Phänomenologie des Geistes*. Das Selbstbewußtsein ist eine besondere neuzeitliche Gestalt des metaphysischen Menschenwesens. Um die reine Gewißheit von sich selber als fürsich-seiendes Selbstbewußtsein zu gewinnen, gehen beide zunächst auf den Tod des je Anderen:

Die *Darstellung* seiner aber als der reinen Abstraktion des Selbstbewußtseins besteht darin, sich als reine Negation seiner gegenständlichen Weise zu zeigen, oder es zu zeigen, an kein bestimmtes *Dasein* geknüpft (...) zu sein. Diese Darstellung ist das *gedoppelte* Tun: Tun des Anderen und Tun durch sich selbst. Insofern es Tun des *Anderen* ist, geht also jeder auf den Tod des Anderen. (...) Das Verhältnis beider Selbstbewußtseine ist also so bestimmt, daß sie sich selbst und einander durch den Kampf auf Leben und Tod *bewähren*.³

Da indessen die abstrakte Negation des Anderen im Tod den Überlebenden als Selbstbewußtsein wieder negiert, muß der Prozeß des Anerkennens in das Herr-Knechtschafts-Verhältnis münden, wodurch sich das eine Selbstbewußtsein dem Anderen unterordnet, um sein natürliches Leben zu bewahren. Nur so kann das Selbstbewußtsein als *anerkanntes* sein, wenngleich sich diese Anerkennung als "ein einseitiges und ungleiches Anerkennen" (ebd. S.152) entpuppt, dessen Einseitigkeit die Dialektik in der *Phänomenologie des Geistes* weiter vorantreibt. Hier wollen wir zuerst zwei Momente in der von Hegel in ihrer Reinheit gedachten dialektischen Bewegung des gegenseitigen Anerkennens zweier Selbstbewußtseine herausgreifen und festhalten: Erstens, daß sie schon im wesentlichen Ansatz *agonistisch* strukturiert ist ("es tritt ein Individuum einem Individuum gegenüber auf. So *unmittelbar* auftretend, sind sie füreinander in

³ Hegel *Werke* 3:148/9.

der Weise gemeiner Gegenstände” ebd. S.148), und zweitens, daß die Agonistik, wenn diese nicht in der Zerstörung des Anderen endet, doch eine *vertikale Einordnung* der Selbstbewußtseine ergibt. Diese agonistische Vertikalität zeichnet eben das Sein der männlich Werseienden aus, d.h. das Hegelsche Selbstbewußtsein ist *eine* Gestalt des Werseins, obschon Hegel selbst dies nicht erkennt, sondern die Aufeinandertreffenden sogar als “Gegenstände” faßt. Drittens aber – und fundamentaler – *ist* das fürsichseiende Selbstbewußtsein nur, indem es sich wehrhaft gegen ein anderes bewährt. Hegelsches Fürsichsein läßt sich mit Ständigkeit durch die Selbstgewißheit übersetzen. Die Ständigkeit des Selbstbewußtseins wird dadurch bewährt, daß es sich der Agonistik aussetzt und die Gewißheit seiner selbst gewinnt. Diese fürsichseiende Ständigkeit läßt das Selbstbewußtsein sowohl Raum einnehmen als auch ausdauernd einen Stand halten. Die fürsichseienden Selbstbewußtseine sind wesensnotwendig ant-agonistisch, sofern es um ihr raumeinnehmendes, ausdauerndes Fürsichsein geht. Fürsich ist das Selbstbewußtsein in der abwehrenden Abgrenzung gegenüber dem Anderen, im Kampf wird das Fürsichsein geschmiedet, die ständigen Grenzen des Werseins herausgearbeitet. Das Sein ist deshalb kein unschuldiger allgemeiner Titel, sondern bedeutet in bezug auf das Sein der männlich Seienden Kampf.

Unter den seinsgegebenen Bedingungen der πόλις zu existieren, bringt es mit sich, daß der Tod in der Agonistik der Werseienden zwar verdrängt, aber zugleich eben in dieser Verdrängung *aufgehoben* wird. Nur in der Bewährungsprobe als Für-sich-seiende zwischen Staaten, im Krieg, kommt das wesenhaft tödlich Agonistische am Wersein wesensgemäß zum Erscheinen; im modernen bürgerlichen Leben hingegen wird es unter dem staatlichen Gewaltmonopol ‘aufgehoben’ d.h. eliminiert (verboten) als auch konserviert (als Verbrechen) als auch auf eine ‘höhere’ Ebene gehoben (als rechtmäßig strafbare Tat). Indessen: wir denken an dieser Stelle vor jedem Begriff der (bürgerlichen) Gesellschaft und des Staates. Außerdem wird hier keine logische Dialektik des Selbstbewußtseins durchdacht. Im ‘unschuldigen’, d.h. den Tod verdrängenden, Alltag treffen männlich Seiende aufeinander als Anerkennung verlangende, agonistische Werwesen, sie verwirklichen bloß die Wahrheit des Werseins, das selber verborgen bleibt und nur aus der Verborgenheit sein Schicksal an die

männlich Seienden schickt. Als Eigennamenträger wollen die männlich Seienden vom Anderen ernst genommen werden, um sich als Wer zu bestätigen. "Das Selbstbewußtsein ist *an* und *für sich*, indem und dadurch, daß es für ein Anderes an und für sich ist; d.h. es ist nur als ein Anerkanntes."⁴ Auf eine ursprünglichere Ebene übersetzt: Wersein ist Mitwersein. Die männlich Seienden sind wesensnotwendig aufeinander angewiesen, wenn sie als Wer, *als* männlich Seiende, wesen sollen. Nicht nur *ist* der männlich Seiende nur als Mitseiender in der Mitwelt, d.h. ein 'politisches Wesen', sondern er *ist* nur *als* hervorgegangen aus dem Kampf um die Anerkennung, in dem er sein Sein dem Anderen abringt. Sein Werstand muß in den Augen des Anderen widergespiegelt werden, sonst ist der männlich Seiende als solcher nicht. Die Widerspiegelung ist notwendig, um nicht etwas, sondern Wer zu sein. Genauso gut könnte man sagen: der Ruf des Wer muß einen Widerhall finden, sonst *ist* der männlich Seiende kein männlich Seiendes. Die Bewährungsprobe als Wer im Kampf der Anerkennung ist allerdings gewissen Bedingungen unterworfen; nicht jedes Aufeinandertreffen kann den Wer bestätigen, d.h. *sein* lassen.

h) Kampf um den Stand als ein Ständiger

Wo nämlich das *Gefälle* zwischen den Wer-Komplexen der männlich Seienden, aus welchem Grund auch immer (z.B. gesellschaftlicher oder hierarchisch abgesicherter Vorrang, Überlegenheit in sozialer Gewandtheit, in intellektueller Potenz etc.) offensichtlich schon vorentschieden ist, kann kein Kampf der Anerkennung stattfinden, da die Scheidung in Oben und Unten bereits ihren Bestand und ihr Ergebnis hat, und die Werseienden stehen, wo sie nun mal *sind*. Aber auch dort, wo zwei Werseiende ihre Werkomplexe in gänzlich verschiedenen Lebensbereichen auf- und ausbauen, kann kein Kampf zustande kommen, da ihr existenzielles Oben, d.h. die Spitze, in die sie ihre Identität vorwiegend legen, jeweils verschieden ist. Die Vertikalität des Werseins erweist sich demnach als aufgefächert in verschiedenen, pluralen Vertikalitäten, die jedoch keineswegs die Möglichkeit eines Kräftemessens ausschließen. Da, wo zwei *ähnliche* Werkomplexe aneinandergeraten, dort findet der Kampf statt, dort kann es

⁴ ebd. S.145.

einen Sieger und einen Verlierer geben, dort reiben sich die Werstände aneinander. Nur dort kann es ein Kräftemessen geben. Im modernen Alltag findet der Kampf unter der Tarnung der gegenseitigen Respektierung gleicher Personen, der formalen Anerkennung der gesellschaftlich abgesicherten Gleichheit des Menschseins statt. Die formale Gleichheit hat aber keine Relevanz, wo es um die Anerkennung als Wer geht. Wo keine physische Gewalt angewandt werden darf, d.h. eine Gewalt, die auf die unmittelbare leibhafte Negation des Anderen und auf den unmittelbaren Beweis der eigenen überlegenen Ständigkeit aus ist, nimmt der Kampf sublimierte Form an, d.h. eine aufgehobene und zugleich subliminale, unterschwellige Form, die zudem sublimer, 'höher' sein soll. Die Ähnlichen sind also notwendigerweise "einander feind" (Platon *Lysis* 215d). Sie machen sich gegenseitig ihren Stand als Seiendes strittig und beweisen dadurch, wer Wer ist.

Die Larven der *persona* als Erscheinungsweisen des Werseienden fungieren wie Schilder und Glanzwaffen, die im Kampf der Anerkennung unter formal Gleichen bestehen sollen. Das Ablegen der Waffen und Schutzschilder wäre nicht mannhaft, d.h. entspräche nicht dem Walten des Seins als Ständigkeit der Anwesenheit unter den männlich Seienden. Der Begriff der Waffe und des Schildes hier soll keine Analogie zu 'früheren' Zeiten bilden, wo im 'Kampf ums Überleben' Männer 'natürlicherweise' handfest miteinander kämpfen mußten. Auch der Verweis auf die 'kriegerische Natur' anderer ethnischer Gruppen, d.h. auf Völker, die sich in anderen Erdteilen aufhalten, bringt keine Erhellung in diesen Wesensbereich, dessen Aufgabe darin besteht, die 'Naturgesetze' selbst vor dem Hintergrund des geschichtlichen Ereignisses der Ankunft des Seins ins abendländische Denken zu durchdenken. Wo die Polemik und Agonistik im Walten des Seins selbst wesen, ohne ihren Wesensgrund der Unverborgenheit preiszugeben, gibt es viele gedankenlose Vorstellungen her, die eine Vielfalt von Phänomenen anscheinend mit 'Naturnotwendigkeit', als 'anthropologische Konstanten' oder aber aus einem 'historisch gegebenen Zusammenhang' heraus erklären. Im Denken des Seins selbst halten wir uns oft in einer haarscharfen Nähe zu gedankenlosen Vorstellungen, die wegen ihrer trivialen, fraglosen Selbstverständlichkeit berücken. Diese Gedankenlosigkeit sollte indessen nicht mit selbstver-

ständlichen Vorstellungen oder mit Vielwisserei von ‘anthropologischen Fakten’ zugedeckt werden. Der Verlust des Gesichtes im Aneinandergeraten der männlich Seienden als möglicher Ausgang des Kräftemessens bedeutet mehr als Niederlage, er beinhaltet verlorene Ehre (τιμή), die Schmähung des Wergefühls, den Abriß des wehenden Wer, die Besudelung des Eigennamens, das Als-nackter-Eigennamen-dastehen. Wenn der eine männlich Seiende sein Gesicht vor dem Anderen verliert, wird das Aufeinandertreffen mit einem Schlag unmöglich. Insofern kommt der Gesichtsverlust einem Wertod gleich, einer schmerzhaften Vernichtung auch des eigensten Wer, einem Abschied aus dem Sein. Die Vernichtung bedeutet ein Auslaufen des Werstands aus der Ständigkeit des Standhaften, wodurch es dem männlich Seienden zumindest vorübergehend nicht mehr gelingt, als Wer im Offenen der Öffentlichkeit zu stehen und damit zu sein. Die Hinausgeworfenheit aus der Ständigkeit als existenziell möglicher Ausgang des Kampfes um die Anerkennung gewährt dem männlich Seienden die Erfahrung des Nichts im Wersein. Aus dem Sein hinausgeworfen, gewinnt der männlich Seiende möglicherweise einen Überblick über und einen Einblick in das Wersein als Ereignis der Seinsgeschichte unter der seltenen Voraussetzung, daß seine existentielle Lage ihm zu denken gibt. Der männlich Seiende muß die Erfahrung gemacht haben, daß als Wer zu sein keine Selbstverständlichkeit darstellt und letztlich weder psychologisch noch individual-genetisch noch anthropologisch zu erklären ist. Die vorliegende Abhandlung kann nur ein Fingerzeig auf die Möglichkeit sein, sich selbst als Wer und deshalb vom Sein selbst her zu verstehen. Er kann nur anzeigen, nicht beweisen. Gegen diejenigen, die sich an der argumentativen Vernunft festklammern, und die nicht bereit sind, sich auf die grundgebende Abgründigkeit der Wesung des Seyns⁵ selbst einzulassen, vermag er nichts auszurichten.

Widerfährt dem Werseienden eine Ungerechtigkeit, wenn er in der Agonistik eine Niederlage erleidet? Sicherlich nicht, wenn diese im Sinne des Unrechts in einem Rechtsstaat verstanden wird. Der Rechtsstaat hält die Alltagsagonistik nämlich geradezu aufrecht. Die Gerechtigkeit als Tugend

⁵ Diese Schreibweise wird gelegentlich verwendet, um einen Abstand von der Metaphysik zu markieren.

hingegen, womit sich die Denker der πόλις, Platon und Aristoteles, maßgeblich beschäftigten, nimmt eine hervorragende Stelle als politisches Ordnungsprinzip ein, das sich nicht auf formales Recht reduzieren läßt. Gleichwohl jedoch beinhaltet die Gerechtigkeit keineswegs die Überwindung oder Aufhebung oder Verwindung des Wervermessens, sondern einen aufrechten Umgang mit ihm, der ihm gewisse Schranken im Namen der männlichen Tugendhaftigkeit setzt. Gerade die aufrechte Haltung der Gerechtigkeit soll den nicht hinnehmbaren Auswüchsen der Agonistik Einhalt gebieten, freilich ohne den Kampf selbst abzuschaffen, noch im mindesten ihn in Frage zu stellen. Die Gerechtigkeit gehört so fraglos zum Sein als Wer, das die als Moralität verstandene Ethik immer nötiger hat, je mehr das Menschenwesen geschichtlich in die Unbedingtheit der Subjektivität hineingewachsen ist, damit die Agonistik in Schach gehalten werden kann. Daß die männlich Seienden als ständige Werwesen zu sein haben, wird nur unausdrücklich von der Gerechtigkeit der Metaphysik vorausgesetzt, denn das Sein des männlich Seienden ist für die Metaphysik keine Frage. Die Begriffe der Tugend, der *virtu*, des kategorischen Imperativs usw. sind Begriffe der Ständigkeit, d.h. sie setzen ein ständiges Menschenwesen, das an Idealen und Werten gemessen wird, voraus und bewegen sich selbstverständlich im Element des Werseins. Es geht der Ethik nur darum, wie der Wer wesen soll, nicht darum, warum es überhaupt Werseiende gibt und nicht vielmehr Nichtwerseiende? Mit anderen Worten: Ist es so selbstverständlich, daß der männlich Seiende männlich *ist*?

i) Sachliche Verbundenheit (Hegel)

Vorausgesetzt zunächst einmal, daß es den männlich Seienden als Wer gibt, ist es wesensnotwendig, daß die männlich Seienden agonistisch gegeneinander auftreten? Gibt es nicht auch die Möglichkeit einer neutralen sachlichen Verbundenheit, einer Gemeinschaft der Interessen, in der jeder das seine leistet, ohne überhaupt den Anderen erniedrigen oder überbieten zu wollen? Gibt es nicht auch die Möglichkeit der Freundschaft unter männlich Seienden, in der das agonistische Gegeneinander nicht bloß aufgehoben, vorläufig ausgesetzt, sondern völlig überwunden ist, und in der die männlich Seienden den Weg zueinander in einer Wehrlosigkeit

finden? Diese Fragen liegen auf der Hand und dürfen nicht zu leicht genommen werden. In diesem Kapitel wenden wir uns zunächst den ersten beiden zu; die letzte wird für das nächste aufgehoben.

Die sachliche Verbundenheit – was heißt das? Macht das schon eine Art Freundschaft unter den männlich Seienden aus? Hegel schreibt vielsagend hierzu in seinen Vorlesungen über die Philosophie der Religion:

Männer sind Freunde nicht sosehr direkt als vielmehr objektiv in einem substantiellen Bande, in einem Dritten, in Grundsätzen, Studien, Wissenschaft; kurz, das Band ist ein objektiver Inhalt, nicht Zuneigung als solche wie die des Mannes zur Frau als dieser besonderen Persönlichkeit.⁶

Und an einer anderen Stelle schreibt er für seine Schüler am Nürnberger Gymnasium als “Rechts-, Pflichten- und Religionslehre für die Unterklasse” (1810 ff):

Freundschaft beruht auf Gleichheit der Charaktere, besonders des Interesses, ein gemeinsames *Werk* miteinander zu tun, nicht auf dem Vergnügen an der Person des anderen als solcher. Man muss seinen Freunden sowenig als möglich beschwerlich fallen.⁷

Diese beiden Stellen sagen vermutlich etwas Wahres über das Wesen der Bindung unter männlich Seienden aus, sofern Hegels Philosophie die Wahrheit des Menschenwesens als Selbstbewußtsein denkt. Nach Hegel situiert sich die Freundschaft ausschließlich im gemeinsamen Bande; es gebe nichts darüber hinaus: auch keine Männerfreundschaft, die auf persönlicher Zuneigung als solcher beruhte. Die gemeinsame Sache, die Männer miteinander verbinden kann, knüpft sich an ein gemeinsames Werk, das auch auf dieses Moment der Gemeinsamkeit angewiesen ist; das gemeinsame Werk – ein ständig Seiendes, das in seine Grenzen zum Stehen kommen soll – bedarf der Kooperation einiger oder vieler männlich Seienden, um verwirklicht zu werden, keiner kann es allein, auch wenn die individuelle Arbeit des Einzelnen-für-sich am Werk keineswegs wegfällt. Einsame und gemeinsame Tätigkeit verschränken sich in der Vollbringung eines gemeinsamen Projekts, das aber im Entwurf jedes Einzelnen mitentworfen ist. Dies ist eine Freundschaft der Nützlichkeit, wie sie schon

⁶ Hegel *Werke* 17:304.

⁷ Hegel *Werke* 4:271 H.i.O.

Aristoteles in seiner *Nikomachischen Ethik* thematisierte. Oder es ist das Selbe wie die erotische Verbundenheit der philosophierenden Männer im Streben nach der Idee. Hegel hat insofern einen prosaischen Blick auf die Freundschaft wie auch einen Platonischen. Zusammen wird das gemeinsame Werk zustande gebracht und in der Lichtung aufgestellt, womöglich in der Weise eines wissenschaftlichen Gelehrtenstreits, da das Wesen der Wahrheit das Gegeneinander der wahrheitsbeanspruchenden Aussagen, Urteile, Theorien usw. keineswegs aus-, sondern einschließt. Die Werstandskräfte kommen nur vereint ans vorgenommene Ziel, das allerdings noch gegen die Anderen errungen werden muß, sei es ein ökonomisches Ziel, sei es ein wissenschaftliches oder künstlerisches oder etwas anderes. Die Gegnerschaft unter den Werseienden reproduziert sich lediglich auf erweiterter Stufenleiter, wo es um die Verwirklichung gemeinsamer Werke geht. Die sachliche Verbundenheit ist ein Band, das die Verbundenen gegen die Anderen vereint; die persönliche Zuneigung erhält dabei nur den Rang eines untergeordneten Moments, das nicht so stark werden darf, daß es das Band dominieren oder gar sprengen könnte. Erst der gemeinsame Kampf schweißt die Verbundenen als Verbündete in gemeinsame 'Blutsbande', einen Arbeitsbund oder dergl. zusammen. Die Anderen als Gegner gibt es immer, und sei es, daß – und wohl besonders dann, wenn – die Verbündeten sich auf die allgemeine Menschenliebe einschwören. Selbst unter den sachlich Verbündeten bedeutet die gemeinsame Sache keineswegs, daß die Gegnerschaft aufgehoben worden ist, denn: "Unter der Maske des Füreinander spielt ein Gegeneinander." Der Bund schließt keineswegs Rivalitäten aus. Heidegger läßt hier seine Erfahrungen im Mansein so zu Wort kommen, daß die Auslegung des Werseins als Agonistik Bestätigung findet. Er denkt indes an anderen Stellen auch eine Eigentlichkeit. Ist in der Eigentlichkeit zumindest nicht die Möglichkeit eines uneingeschränkten Füreinanders gegeben, auch wenn außerhalb des Bandes die Agonistik noch wütet und vorherrscht? Haben Eigentlichkeit und Freundschaft miteinander etwas zu schaffen? Diese Fragen werden im nächsten, der Freundschaft gewidmeten Kapitel aufgenommen.

Die gemeinsame Sache, die männlich Seiende miteinander verbindet, begründet anscheinend dadurch eine Notgemeinschaft, daß die männlich Seienden aufeinander angewiesen sind, um ihr gemeinsames Ziel zu

erreichen. Diese Überlegung ist gewiß eine Trivialität. Wir fragen deshalb weiter nach dem Charakter des Werkes, das nur gemeinsam vollbracht werden kann. Das Werk ist ein Hervorgebrachtes, das Ergebnis eines Hervorbringens, das ein Seiendes in die Unverborgenheit hineinführt und aufstellt. Das Hervorbringen, die *ποίησις* verwirklicht die männliche Wahrheit, d.h. den Stand als Wer in der Lichtung, in einer Konkurrenz der Werseienden. Das Hervorgebrachte läßt sich nur in die Unverborgenheit stellen, wenn zugleich und in eins damit die Hervorbringer sich gegen die Anderen durchsetzen. Den Kampf um die Wahrheit eines Hervorgebrachten gibt es nur als Wer-Agonistik, in der die Werseienden sich gegenseitig zeigen, was sie können und sich damit vertikal gegenseitig überbieten. Das Ins-Werk-setzen der Wahrheit, das in der kreativen Tätigkeit vollzogen wird, ist auch ein Streit unter den Werseienden und nicht nur ein Streit zwischen Welt und Erde, wie Heidegger ihn entwirft. Das Wesentliche an der sachlichen Verbundenheit ist, daß die Werseienden auf ein Seiendes gerichtet sind, und ihre eigene Ständigkeit aus dem könnend-wissenden In-Grenzen-schlagen eines Ständigen beziehen.

Die männlich Seienden sind einander förderlich, sie bereichern gegenseitig ihre Existenzmöglichkeiten. Auch wenn es nicht darum geht, "ein gemeinsames Werk miteinander zu tun", sondern darum, daß jeder allein eine Sache weiterträgt, kann noch die Rede von einer sachlichen Verbundenheit sein, die das Band unter männlich Seienden schmiedet. Es geht den verbundenen Männern um 'eine Sache', die hervorgebracht und aufgestellt werden soll. Die hervorzubringende Sache bildet die Vermittlung zwischen den männlich Seienden, ihr gemeinsames Interesse oder Ideal. Wegen dieses gemeinsamen Interesses sind sie einander förderlich in der Herausstellung der jeweiligen Sache. Jeder ist interessiert, er hält sich unter den Seienden auf und ist daran interessiert, Seiendes hervorzubringen. Der Andere wird im Hinblick auf eine Sache, ein Hervorzubringendes oder dergleichen verstanden und so als Mitwirkender. Das bedeutet nicht, daß der Andere 'bloß' als Mittel benutzt wird, sondern daß sich die Verbundenheit im Umgang mit Seienden abspielt. Der Andere ist also auch ein Seiendes, und die Verbundenheit ist keineswegs eine schlichte gemeinsame Zugehörigkeit zum Da als Stätte des Ereignisses.

j) Der Andere in der sachlichen Verbundenheit

Bisher jedoch haben wir so getan, als wäre der Andere in seinem Sein selbstverständlich geklärt. Wie ist der Andere in der sachlichen Verbundenheit unter Männern bzw. männlich Seienden? Der Andere ist auch Wer, d.h. auch er ist durch Eigennamenträgerschaft und Gerufensein ausgezeichnet. Er hat einen Eigennamen und einen Ruf, der ihn mit einem sprachlichen Nimbus umgibt. Im Rahmen der Bemühung um eine Sache muß der Andere einem bekannt sein. Bekanntschaft ist, wie ein Anderer als Wer erschlossen bzw. verstanden wird. Wie der Andere heißt, und was er mit seinem Leben macht, bilden die erste Stufe einer Bekanntschaft. Der Andere muß geheißen, gerufen, angesprochen werden als der, wer er ist; er ist zunächst ein 'Ansprechpartner', bevor er zum Partner in einer gemeinsamen Sache wird. Der Andere wird nicht wie ein Werkzeug in die Hand genommen, sondern er wird zunächst angesprochen, damit die vorliegende Sache, die z.B. in Angriff genommen werden soll, abgesprochen werden kann. Wer spricht Wen an, den Wen, der immer schon im Akkusativ des Werseins steht. Eine Absprache kann nur erfolgen, weil der Andere schon im Ruf steht, eine bestimmte Sache zu können. Durch seinen Ruf ist es bekannt, was der Andere kann. Die gemeinsame Sache, der Eine und der Andere sind alle drei in der Sprache erschlossen, die wiederum Seiendes und nur Seiendes erschließt. Die vorliegende Sache muß so abgesprochen werden, daß sie auch verwirklicht werden kann. Bei der Sache geht es um eine Intervention ins Seiende, wodurch die Konfiguration des Seienden verändert wird. Der Andere wird nur angesprochen im Hinblick auf diese Verwirklichung bzw. Veränderung, d.h. er wird in seinem Können erschlossen und verstanden. *In der sachlichen Verbundenheit ist das Sein des anderen Wer – des Wen – ein Seinkönnen.* Die Einzigkeit des Eigennamens des Anderen spielt dabei keine Rolle, er dient nur dazu, den Wen als einen Könnenden anzusprechen. Der Andere ist damit unter sein Können subsumiert als einer unter einigen oder vielen, die etwas Bestimmtes können. Das Können als Vermögen, Potential ist immer eine Art Wissen um, ein Sichverstehen auf einen wie auch immer gearteten Umgang mit Seiendem. Der Andere wird in seinem Können im Hinblick auf die vorliegende bzw. anstehende Sache nicht nur erschlossen und verstanden, sondern auch anerkannt. Die

Anerkennung bestätigt den Wen in seinem Können. Mit seiner Anerkennung unterschreibt der Eine, daß der Andere etwas Bestimmtes kann. Hier findet kein Kampf um Leben und Tod statt, sondern eine Vermittlung zwischen dem Einen und dem Anderen im Hinblick auf eine Sache derart, daß der Eine den Anderen in seinem Können bejaht.

Die Anerkennung und die Bejahung übersteigen die Neutralität eines Erschließens bzw. Verstehens des Anderen als eines Könnenden. Über die neutrale Feststellung hinaus geben sie dem Anderen eine Bestätigung seines Zugehörens zur Welt des Hervorbringens. Die Zugehörigkeit zur poetischen Welt wird durch die Anerkennung des Könnens erzielt, wobei die Poiesis hier sehr weit zu fassen ist und keineswegs auf Ökonomisches beschränkt bleibt. Bloß Seiendes, Wasseiendes kann nie anerkannt werden, nur Werseiendes kann Anerkennung und Bestätigung finden. Zur Mitwelt gehört der Andere in einem positiven Sinn erst durch die Anerkennung und Bestätigung. Das Ausbleiben von Anerkennung und Bestätigung ist ein privativer Modus der Zugehörigkeit. Mitwelt ist zunächst poetische Mitwelt, eine Welt des Zugreifens auf Seiendes, in der die Zugehörigkeit des Wen zur Welt nur im Hinblick auf sein Können anerkannt wird. Das Wersein verlangt die Anerkennung; Wer zu sein, heißt Anerkennung seines Könnens finden und so Mitglied der Mitwelt sein. Der Andere *ist* (Wer) nur im Spiegel der Anerkennung durch den Einen. Die hervorbringende Welt des Könnens ist jedoch insofern anonym, als die Eigennamen eine bloß bezeichnende, differenzierende Rolle spielen, um das Individuum als Besonderes kenntlich zu machen. Die Anerkennung als Könnender beinhaltet jedoch keine Anerkennung der Einzigkeit, die im Eigennamen geborgen liegt. In der sachlichen Verbundenheit feiern die Sich-aner kennenden ihre Zugehörigkeit zur poetischen Mitwelt als Könnende, was Hegel einen "objektiven Inhalt" nennt. Die selbstbewußten Subjekte stehen den Objekten gegenüber und greifen wissend-hervorbringend in die objektive Welt ein. Eine umgebende Lichtung gibt es für die Subjekte als solche nicht.

k) Ausgegrenzte Zuneigung

Was ist in der Bemühung um 'die Sache' ausgegrenzt? Hegel sagt es selbst: "die Zuneigung [zum Anderen] (...) als dieser besonderen

Persönlichkeit“, das Band ist “nicht so sehr direkt” (s.o.). Die Zuneigung ist un-sachlich, ohne die Vermittlung eines Dritten, einer Sache; sie ist eine Neigung zum Anderen als Besonderem, Einzigartigem. Es geht in ihr nicht darum, eine Sache aufzustellen, der Andere wird nicht so sehr in seinem Können anerkannt. Sein Sein-für-mich ist nicht das eines Könnens im Hinblick auf ein Hervorzubringendes, sondern in der Zuneigung ist mir seine Anwesenheit ein “Vergnügen”, genauer: ein “Vergnügen an der Person des anderen als solcher”. Das Vergnügen ist für Hegel kein “objektiver Inhalt”, sondern vermutlich etwas Subjektives, etwas, das in den Subjekten selbst liegt. Wie kann die Person des Anderen als solche mir ein Vergnügen bereiten? Welche Kriterien liegen zur Hand, um ein Vergnügen am Anderen einzuschätzen? Im Vergnügen bin ich dem Anderen zugeneigt, ich neige mich ihm zu, ich suche die Nähe zu ihm als solchem auf. Wie aber ist der Andere als solcher, daß ich die Nähe zu ihm aufsuchen kann? Für Hegel ist diese Art von Beziehung, die Zuneigung schon das Modell für die Liebe zwischen Mann und Frau, was uns aber an dieser Stelle nicht beschäftigen soll, da die ontische Unterscheidung zwischen Frau und Mann für ein Denken vom Sein her belanglos ist. In der Zuneigung mag ich den Anderen, ich fühle mich bei ihm wohl, ich habe es gern, mich mit ihm zu unterhalten. Es kann nicht nur sein, daß ich den Anderen interessant finde, denn dies reicht nicht aus, um eine Zuneigung bei mir zu erwecken. Die Zuneigung soll nach Hegel eine “direkte” Verbindung zum Anderen stiften. Direkt heißt ohne Vermittlung etwa eines gemeinsamen Interesses, was denn auch sachlich begründet werden könnte. Bedarf die Zuneigung einer Begründung? Ist eine Begründung der Zuneigung möglich? Oder ist sie ohne Grund? Wie wird das Sein des Anderen in der Zuneigung erschlossen? Die Zuneigung ist eine Art Hingabe zum Anderen als solchem. ‘Als solchem’ heißt zum Anderen, so wie er ist (sofern er ist) sowie zum Anderen in seiner Andersheit. Der Andere als Könnender, Wissender und dergleichen interessiert mich in der Zuneigung nicht. Es ist fraglich, ob ich in der Zuneigung überhaupt am Anderen *interessiert* bin, denn das Interesse setzt voraus, daß der Andere als solcher ein Seiendes ist. In der Zuneigung scheint es keine Anhaltspunkte zu geben, anhand deren ich den Anderen als Seiendes feststellen könnte. Die Zuneigung ist etwas Diffuses und somit

Unständiges, was aber nicht heißt, daß sie deshalb mangelhaft wäre. In der Zuneigung begeben sich in eine Diffusion des Nicht-sagen-könnens, was mich am Anderen anzieht. Der Andere als Anderer erscheint mir in keinen fest umgrenzten und deshalb angebbaren Konturen.

Bei der sachlichen Verbundenheit war es problemlos zu sagen, wie der Andere ist, denn er ist im Hinblick auf die Sache ein Könnender und deshalb *ist* er kraft des technischen Wissens in weitem Sinn. In der direkten Zuneigung zum Anderen in seiner Andersheit hingegen taucht eine Schwierigkeit auf, den Anderen in der Sprache festzustellen. Der einzige Anhaltspunkt, den ich habe, ist sein Eigenname, aber dieser verbindet sich mit nichts. Ich kann ihn nur bei seinem Namen rufen ohne jegliche Verbindung bzw. Vermittlung mit einem Seienden. Der Eigenname verweist-auf..., ruft den Wen in seiner Andersheit, ohne daß dieser Name mit anderen Wörtern in einem Satz verbunden werden könnte. Der Eigenname ist nur evokativ. In der Zuneigung spreche ich den Anderen an nicht wegen einer Sache, sondern seiner Einzigkeit wegen. Ich rufe ihn und nur ihn und ich weiß nicht warum. In der Zuneigung falle ich aus dem Sagen-können, wer der Andere ist; über seinen Eigennamen komme ich nicht hinaus. Ich vermag nicht, den Anderen in seiner Andersheit in der Sprache zum Stehen zu bringen und verlasse somit selbst die logosgebundene Ständigkeit des Sagen-könnens. Das Sprachvermögen reicht nicht aus, reicht nicht hin, zu sagen, wer der Andere in seiner Andersheit ist. Die Zuneigung bringt also eine Wegneigung aus dem Sagen-können mit sich, genauso wie die Abneigung dem Anderen gegenüber ein Verlassen der Ständigkeit des Sagen-könnens provoziert. In der sachlichen Verbundenheit dagegen bleibe ich sprachmächtig, sachlich, wie der Andere auch, weil wir uns auf unsere gemeinsame Sache verstehen. Das Nicht-sagen-können bedeutet keineswegs, daß die Zuneigung leer wäre. Im Vergnügen am Anderen gibt es eine Fülle, die sich nur umschreiben, evozieren läßt.

Die Auslegung der Agonistik der Werseienden in diesem Kapitel versteht sich – wie bereits betont – nicht als Kritik am Bestehenden. Sie ist keine Klage über einen bedauerlichen Weltzustand. Vielmehr bemüht sie sich um einen Einblick in das seinsgegebene, vielseitige Wesen des Wer. Wir sind auf den Kampf um die Anerkennung und die sachliche

Verbundenheit der Werseienden eingegangen und können abschließend festhalten: Der Andere in seiner Andersheit entzieht sich einer Feststellung durch sein Können, das ihn in einem Gesamtzusammenhang der Poiesis in einem sehr weiten Sinn ortet. Die Poiesis findet statt, hat ihre Stätte in der Mitwelt, in der πόλις. Die πόλις ist die Lichtung für die Entbergung des Hervorzubringenden durch die poietisch aktiven, sachlich Verbundenen. Jeder versteht den Anderen im Hinblick auf die Hervorbringung und damit Entbergung von Seiendem. Durch das Können bzw. Wissen ist das Seiende als solches entborgen, es erscheint im Licht des Seins als Seiendheit, in seiner Wahrheit. Die Hervorbringenden *sind* in der Wahrheit des Seins als Seiendheit, sie sind Wer, Werseiende. In die Lichtung der Wahrheit des Seins sind die Werseienden als Könnende gerufen. Sie können nur, weil sie das Seiende als solches erschließen und verstehen.

Die Wahrheit als Unverborgenheit für die ständige Anwesenheit des Anwesenden ist der letzte Grund der vertikal geordneten Lichtung des polishaften Miteinanderseins, in der die männlich Seienden als wehrhaft-ständiger Wer erscheinen, waltend aufgehen, sich aufstellen. Der Rückbezug der ἀλήθεια auf die Hervorbringenden selbst – sofern sich ἀλήθεια mit Unverborgenheit und Entbergung übersetzen läßt – ergibt das Sein der Werseienden. Die πόλις als Ort des Hervorbringens ist zugleich der Ort der männlichen Wahrheit, d.h. der Unverborgenheit als Wer, und deshalb Wer-Lichtung. Diese vertikal geordnete Lichtung ist der Grund und die Gegend der Wer-Agonistik, in welcher der männlich Seiende sich als Wer- und Werkkräftiges zeigt (ἀποφάνεσθαι).

6

Die Freundschaft: kaum dazwischen

Σοκ. Νῦν μὲν, ἦν δ' ἐγώ, ὦ Λύσι
τε καὶ Μενέξενε, καταγέλαστοι
γεγόναμεν ἐγώ τε, γέρων ἀνὴρ,
καὶ ὑμεῖς. Εἰροῦσι γὰρ οἶδε
ἀπιόντες ὡς οἴομεθα ἡμεῖς
ἀλλήλων φίλοι εἶναι, καὶ ἐμὲ ἐν
ὑμῖν τίθημι, οὐπω δὲ ὅ τι ἔστιν ὁ
φίλος οἷοί τε ἐγενόμεθα
ἐχευρεῖν.

Sokrates: Diesmal, O Lysis und Menexenos, sagte ich, haben wir uns lächerlich gemacht, ich, der alte Mann, und ihr. Denn diese <Knabenführer>, wenn sie gehen, werden sagen, wir glauben, Freunde zu sein – nämlich ich rechne auch mich mit zu euch – was aber ein Freund ist, vermochten wir noch nicht auszufinden.

Platon

Lysis 223b.

ἄγαμος ἄτεκνος, ἄπολις ἄφίλος
Ohne Gatten und Kind, ohne Stadt und
Freund

Euripides

Ihphigenie bei den Taurern 220

a) Wege aus sich selbst

Platons erster Versuch, in einem Dialog das Wesen der Freundschaft zu bestimmen, ist fehlgeschlagen. Nachdem Sokrates durch verschiedene 'Definitionen' der Freundschaft hindurchgegangen ist, kommt er zum Schluß, daß keine einer genaueren Betrachtung standhält. Die als Motto vorangestellte Passage stammt aus dem Schluß des frühen Dialogs *Lysis* und bildete einen Ausgangspunkt für den späteren Versuch des Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik*, die Freundschaft zu durchdenken. Sowohl Platon als auch Aristoteles gehen davon aus, daß der Freund ein Seiendes unter anderen Seienden ist. Wir beschäftigen uns hier nicht eingehend mit diesen metaphysischen Grundtexten zur Freundschaft, auch wenn in einem gewissen Sinn doch auf Platon und Aristoteles notgedrungen rekurriert wird, nämlich auf die schon am Anfang zitierte Wesensbestimmung des Menschen als τὸ ζῶον λόγον ἔχον. Unterdessen ist der Denkweg zu einer doppelten Wesensbestimmung des männlich Seienden gelangt als τὸ ζῶον ὄνομα ἔχον sowie als τὸ ὄνομα ζῶον ἔχον (Kap. 2). Der Werseiende trägt seinen Eigennamen und wird zugleich von ihm getragen, wenn nicht geradezu belastet, niedergedrückt und überwältigt. Diese Wesensbestimmung des männlichen Seins als Eigennamenträgerschaft und Gerufensein soll hier weiterhin als Leitfaden dienen. Zuerst jedoch ein Umweg.

Es wurde im Kap. 2 erwähnt, daß der männlich Seiende sein Wersein auch im Modus eines Selbstgesprächs existiert, in dem er unter anderem darum bemüht ist, festzustellen, Wer er ist. Das Selbstgespräch ist eine maßgebliche Weise, wie der Werseiende sich zu sich in seiner eigenen Existenz verhält, es ist sein maßgebliches Selbstverhältnis, aber nicht so, daß der männlich Seiende als Selbstbewußtsein seine Welt zuerst entwirft, sondern so, daß sein Schon-in-der-Welt-sein durch dieses Selbstverhältnis des Selbstgesprächs charakterisiert, d.h. geprägt und wesentlich bestimmt ist, und zwar deshalb, weil er seinem eigenen Sein in der Lichtung ausgesetzt ist. Nicht bezieht sich der männlich Seiende in seinem Selbstgespräch auf sich als Selbstpunkt, vielmehr beschäftigt er sich mit seinem Sein als Wer, d.h. in dem Selbstgespräch stellt er jeweils fest, wer er ist und wie in seinem Verhalten er sich in der Welt aufrecht hält. Der

männlich Seiende steht in einem sprachlich-verstehenden Verhältnis zum Sein des Seienden, zur Welt und so durch diese Selbsttranszendenz hindurch zum Sein seiner selbst. Das Selbst- oder Wergespräch gehört zu seinem Selbstverständnis und ist streng genommen die Herausarbeitung seiner selbst als eines Seienden. Der männlich Seiende versteht seine eigene Existenz immer schon auf irgendeine Weise und hat insofern ein Seinsverständnis von sich selbst. Dieses Selbstverständnis artikuliert sich zunächst in der – zumeist unausgesprochenen – Rede des Selbstgesprächs. Die Sprache und die Möglichkeit des Redens, auch des Mit-sich-redens, sind keineswegs Eigentum des männlich Seienden als eines einzelnen Subjekts, auch wenn er die Sprache ‘gut beherrscht’, vielmehr ist er als männlich Seiendes von der Sprache wesenhaft auf vielfältige Weise in Besitz genommen und ihr ausgeliefert. Die Sprache ist die Dimension seiner Eigennamenträgerschaft und seines Selbstgesprächs und letztlich die Dimension, in der er überhaupt *ist*.

Die Selbstverständlichkeit der Selbstrede soll nicht davon ablenken, daß der männlich Seiende als solcher nur in der Sprache *ist*, er *ist* für sich selbst nur im Selbstgespräch. Sein Sein als Wer findet nicht außerhalb der Sprache statt, sei es auch, daß er eine große sprachlose Tat vollbringt oder chronisch schweigt, denn Selbstverständnis ist Sprachverständnis, und dieses artikuliert sich als Selbstgespräch. Der Werseiende wird in der Sprache gehalten, die ihn zugleich überragt, er ist selber eine Sprachschöpfung. Deswegen kann die griechische Wesensbestimmung für den männlich Seienden umgekehrt und umgeschrieben werden: der männlich Seiende west als ὁ λόγος ζῶον ἔχον, als die ein Lebendes habende Rede, d.h. als das Lebende, das von der Sprache in Besitz genommen und darin aufgehoben und damit ins Sein gerufen ist. Die Einsicht darin, daß der männlich Seiende (Mensch) nicht das Subjekt, d.h. das Zugrundeliegende, der Sprache ist, sondern daß er der Sprache und ihrem Spiel als dem Element seines Wesens innewohnt und sie zu hüten hat, ist ein Hauptmerkmal des Seinsdenkens und widerspricht jeder Auffassung von Sprache als Mittel – etwa als Kommunikationsmittel –, das einem Subjekt zur Verfügung steht. Das Wesensverständnis des Menschen als vernunftbegabt, d.h. als τὸ ζῶον λόγον ἔχον, eine Begabung, die den männlich Seienden zu einem

Einblickenden ins Sein des Seienden und dadurch zum Herrscher des Seienden macht, gehört als Wesensmerkmal zum metaphysischen Zeitalter.

Im Hinblick auf unsere Frage nach dem Wer und der Möglichkeit der Freundschaft als Modus des Mitseins bedeutet dies, daß das männliche Wesen, seinem Wesen entsprechend, auf die Möglichkeit des Redens angewiesen ist, wenn er sein Wersein existieren soll. Das agonistisch-überhebende Vermessen des Aufeinandertreffens ist *autistisch* im streng gedachten Sinn: es ist rein auf das Selbst (gr.: αὐτός) bezogen und zielt in erster Linie darauf, den Anderen vertikal in bezug auf sich *selbst* einzuordnen. Wenn nun in der Darstellung die Bestimmung des Werseienden als eigennamentragend auf die Möglichkeit des Redens erweitert wird, erweitert sich zugleich der Horizont, in dem männlich Seiende miteinander zu tun haben können und müssen: Die Mitwelt ist Sprachwelt, der Werseiende west nicht bloß als monadisches Individuum, das sich gelegentlich auf einen agonistischen Vergleich einläßt, noch dient die Sprache nur als Medium des Werstandskräfte messens, er ist darüber hinaus und immer schon auf die Sprache angewiesen und ihre Möglichkeit, sich darin mit-zu-teilen und den Anderen *anzusprechen*. Dies soll nicht besagen, daß der männlich Seiende seiner Natur gemäß ein ‘geselliges Tier’ sei, das zudem wegen seiner Fähigkeit zu reden, diese als Werkzeug einzusetzen vermöchte, um eine bessere Verbindung herzustellen. Noch soll es besagen, daß der männlich Seiende klugerweise (d.h. kraft seiner Vernunft) die Sprache als Kommunikationsmittel erfunden und entwickelt hat, um durch die Möglichkeit des Sichverständigenkönnens besser zu überleben. Die doppelte Aristotelische Wesensbestimmung des Menschen¹ als ζῷον λόγον ἔχον und ζῷον πολιτικόν soll vielmehr hier ihre nichtssagende Selbstverständlichkeit verlieren, um das Sprache-haben und das Mitsein als fragwürdige Wesensmerkmale zu durchdenken.

b) Die bestätigende Bespiegelung in der Zusammenkunft

Die Sprache als Rede enthält also die Möglichkeit des Sich-Mitteilens, womit sich eine wesentlich neue Dimension des Werseins auftut: Nicht wird die Sprache nur zur Abgrenzung im Werstands-Vergleich eingesetzt,

¹ Vgl. z.B. Aristoteles Pol. I. 1253a10-15.

sondern die Rede selbst eröffnet die Möglichkeit einer Verständigung unter Werseienden. Auch nicht weil der männlich Seiende sich 'einsam' fühlte, ist er auf die Idee gekommen, mit Anderen zu reden, sondern: als Sprache habender Werseiender ist er von den in der Sprache liegenden Möglichkeiten wesenhaft abhängig, d.h. diese Möglichkeiten müssen entfaltet werden, wenn der männlich Seiende wesensgemäß als in der Sprache wohnend existieren soll. Die Denkbewegung über das rein agonistisch-überhebende Aneinandergeraten hinaus wird somit als notwendige Möglichkeit gegeben, die zunächst die Möglichkeit des Sich-mitteilens ergreift. Der Prozeß der Anerkennung gewinnt dabei über die von Hegel beschriebene Agonistik hinaus (Kap. 5) eine zusätzliche Dimension: zunächst die Möglichkeit der bestätigenden Bespiegelung, wodurch der männlich Seiende Facetten seines Weraufbaus mitteilt und den Anderen nutzt, um sich zu bespiegeln. Das Sich-mitteilen in der Zusammenkunft überwindet oder zumindest mildert das bloß Vermessende und Abgrenzende des Aufeinandertreffens, indem es das eigene In-der-Welt-sein dem Gehör des Anderen aussetzt. Durch das Sich-mitteilen wird der Andere aufgefordert, verstehend zuzuhören. Der Drang, sich so oder so mitzuteilen, zeigt an, wie sehr das Wersein Mitsein ist.

Kann die Überwindung der Agonistik als der *Grund* der Zusammenkunft gedacht werden? Können wir uns mit der Bemerkung von Francis Bacon, daß ohne wahre Freunde "the world is but a wilderness" als einer Erklärung für die Freundschaft zufrieden geben?² Die Wildnis im vorliegenden Kontext ist ein Verweis auf das unerbittliche Gegeneinander des wer-sein-müssenden Verkehrs unter männlich Seienden, was wiederum eine mögliche Übersetzung des Hobbeschen Kriegs aller gegen alle darstellt. Gewiß sind männlich Seiende dankbar für die Möglichkeit, einen Hafen der Entspannung vom Sich-wehren-müssen in der Zusammenkunft und noch mehr in der wahren Freundschaft (s. weiter unten) zu finden. Das Denken des Werseins jedoch beschränkt sich auf einen Umriss der Existenzmöglichkeiten, die durch das Sein als Wer gegeben sind, ohne sie als Ursachen für Erklärungsansätze einzuordnen. Die Zusammenkunft ist ein Existenzial, das existenzielle Möglichkeiten freilegt. Nicht aber wird

² Zitiert nach David Bolotin *Plato's Dialogue on Friendship* Cornell U.P. 1979 p. 9.

die *Möglichkeit* der Zusammenkunft durch die Bedrängnis der durch die Agonistik angestregten männlich Seienden ins Sein gerufen, auch wenn ontisch-existenziell sie als *Grund* dafür dienen kann, daß männlich Seiende sich als Begegnende und Freunde aufsuchen und damit die gegebene Möglichkeit ausnutzen. Vielmehr ist die Zusammenkunft *eine* seinsgegebene Möglichkeit des Mitseins, die lediglich auf dem hier begangenen Denkweg bestimmte Beziehungen zum agonistischen Aneinandergeraten unterhält.

Schon die Wendung ‘bestätigende Bespiegelung’ ist ein Vorgriff auf das zu betrachtende Phänomen. Um Bestätigung und Bespiegelung soll es gehen. Wieso? Eine Bestätigung ist die Bestätigung einer Setzung, in diesem Fall, einer Setzung von sich selbst. Der Werseiende, namentlich durch das Sein gerufen, setzt sich, indem er sich in einen Werstand bringt, und braucht von der Mitwelt, daß diese Selbstsetzung noch einmal bestätigt wird. Wozu überhaupt sich setzen? Die Selbstsetzung ist die Weise, wie der männlich Seiende sich als Seiendes entwirft und so einen Platz unter den Seienden einnimmt. Das Sein als Wer gibt es nicht einfach so, weil etwa einer geboren wurde, sondern bedarf der Aktivität des Sichsetzens in der Welt, d.h. in der Mitwelt, denn alles Sein ist strittig in dem Sinn, daß es zur Ständigkeit herausfordert. Um zu sein, muß der Werseiende sich behaupten und seine Existenz führen. Das Sichbehaupten ist eine Selbstsetzung, die der Bestätigung der Mitwelt bedarf, d.h. das Wersein selbst geschieht nur mitweltlich, geht nur in der Mitwelt auf, die maßgebend Reden-über... sowie Reden-mit... ist. In der Rede jedoch vollzieht sich eine Anerkennung des Werseienden als solchen. Was der Wer von sich behauptet und mit seinem Eigennamen verknüpft – etwa sein Können, seine Virtuosität, seine Virilität –, um sich als Werseiendes zu setzen, wird in der Rede zurückgespiegelt und damit das eigene Sein als Wer bestätigt. Es geht nicht darum, daß eine Welt ohne Freunde “but a wilderness” wäre, auch nicht nur darum, daß die Mitwelt als Ort des Austrags der Agonistik unter den Werseienden ursprünglich Wildnis ist, die einen Stand als Seiendes erfordert und herausfordert, sondern um den einfachen Sachverhalt, daß die Existenz mitweltlich *ist*. Der Wer muß sich im Spiegel der Mitwelt sehen, um Wer zu sein, d.h. um überhaupt zu sein. Wersein ist damit – vor und unabhängig von aller Agonistik – notwendig ein Kampf um die selbstentwerfende Selbstsetzung, und damit ist eine

Zusammenkunft mit dem Charakter der bestätigenden Bespiegelung seinsnotwendig. Solange der männlich Seiende ist und zu sein hat, ist er auf eine Bespiegelung seines Selbst angewiesen, er muß das bejahende Echo seines Eigennamens aus der Mitwelt hören und damit gerufen werden. Sonst ist das Selbstgespräch ein bloßes In-sich-drehen, um das eigene Sein selbst zu bestätigen, d.h. eine unmögliche Selbstproduktion wie beim berühmten Münchhausen im Sumpf. Das Wersein kann nicht reine Selbstschöpfung sein, sondern ist immer schon Schöpfung durch die Anderen der Mitwelt und deshalb auf den unaufhebbaren Unterschied zum Anderen angewiesen. Das Wersein ist immer schon und zuerst Sorge um sich, der Werseiende muß um sein eigenes Sein besorgt sein, weil es ihm nicht ohne weiteres gegeben ist. Das Ist des Wer ist nicht einfach gegeben, sondern vielmehr gefährdet mit der Folge, daß das Besorgen primär den Sinn eines Um-sich-selbst-besorgt-seins hat und haben muß. Der Werseiende muß sich als Seiendes wissen und vergewissern. Dazu muß er seinen Eigennamen als in der Mitwelt verankert wissen und ist deshalb der eigenen Existenz wegen auf eine Anerkennung bzw. Bespiegelung angewiesen.

Der Andere bringt in der Zusammenkunft eine Bewegung in das Selbstgespräch und löst damit seinen nicht aufrechtzuerhaltenden Autismus zeitweilig auf. Die Ausgesetztheit der Ek-sistenz bereichert sich durch einen Anderen, der das eigene Sein als Wer teilt und es durch das bloße Hören zurückspiegelt. Im Sich-mitteilen teilt sich das nur dem Schein nach unteilbare Individuum in ein Wesen, das auf Andere angewiesen ist, um seinen Stand als Seiendes zu halten, denn ein ζῶον ἀπολιτικόν ist "entweder schlechter oder besser als ein Mensch"³. Wersein ist mitweltliches Sein, es ist Sein, das durch den Anderen vermittelt ist. Das in sich kreisende Selbstgespräch muß zum Gespräch mit einem Anderen *als* Anderem werden (was dann über die bloße Bespiegelung hinausgeht), damit der Werseiende nicht autistisch in sich zugrunde geht. Autismus ist eine Verfehlung des Anschlusses an die Mitwelt, ein privativer Modus des Anschlusses. Die Mitwelt öffnet die Möglichkeit des Sichmitteilens. In der Mitteilung kommt die Welt eines Einzelnen zur Sprache für den Anderen.

³ Art. Pol. 1253a 4.

Zugleich kommt die Welt eines Anderen zur Sprache für den Einen. Im Gespräch wird eine gemeinsame Welt geteilt, damit wird auch die Sorge um sich geteilt, womöglich verwandelt sie sich in Solidarität. Das Teilen von Welt findet statt (zunächst) in der Weise eines Sich-verstehens. Meine Rede wird vom Anderen verstanden, so wie ich die Rede des Anderen verstehe. In der Rede des Gesprächs kommt jeweils eine Welt zur Sprache. Das Teilen dieser Welten hängt davon ab, ob die Rede vom Anderen verstanden wird. Die Besspiegelung findet schon darin statt, daß der Andere meine Rede versteht. Um überhaupt reden zu können, muß ich dem Anderen unterstellen, daß er meine Rede versteht in der Weise, daß er Verständnis dafür hat. (Es geht ja nicht wie in der traditionellen Hermeneutik darum, eine Sache zu verstehen, sondern – in der Dimension des Werdens – darum, daß ich vom Anderen verstanden werde.) Nur so kann der Andere zu einem Hörenden meiner Rede werden als Besspiegler meines Werdens. Sofern der Andere bloß Besspiegler meines Werdens ist, schmiegt sich seine Rede meiner Rede an dergestalt, daß kein Riß zwischen mir und dem Anderen spürbar, daß eine scheinbare Identität gestiftet wird. Der Andere als Besspiegler – und nicht als Anderer – hat die Aufgabe, Verständnis für meine Geschichte aufzubringen, d.h. er soll meine Geschichte absegnen und sich ihr nicht querstellen. Er soll ein Yes-man sein, ein Werdensbestätiger.

Mitteilen - Hören - Verstehen: diese drei Elemente gehören in die Zusammenkunft hinein, und nur so kann der Wer mitweltlich *sein*. Im Gespräch werden zwei Welten vergegenwärtigt und in dieser Vergegenwärtigung gegenseitig verstanden. Da aber jeder in erster Linie um sich selbst, genauer: um sein eigenes Sein, besorgt ist, geht es primär darum, daß die eigene Welt vergegenwärtigt wird, und daß diese Vergegenwärtigung einen Hörer im Anderen findet. In der Zusammenkunft trifft mich das Glück, mir beim Anderen Gehör für meine Rede zu verschaffen. Daß der Andere umgekehrt bei mir im Gespräch auch Gehör findet, ist lediglich ein *quid pro quo*, da die Zusammenkunft eine Tauschtransaktion ist. Im Gehörtwerden bin ich für den Anderen in seinem Dasein da und finde somit eine Bestätigung meines Seins. Dasselbe tue ich aber für den Anderen, so daß daraus ein Austausch entsteht. Wir finden uns gegenseitig ineinander gespiegelt und damit bestätigt. In meinem Werdens

bin ich nur, indem meine Welt eine Vergegenwärtigung im Gehör des Anderen erringt. Erst im Gehör eines hörenden Anderen, dessen Hören ich ihm unterstellen muß, bin ich aus dem autistischen Selbstgespräch einer versuchten und vergeblichen Selbstbespiegelung zumindest in die Möglichkeit eines Echos vom Anderen entlassen. Aus dem Mund eines Anderen höre ich dann auch noch meinen Eigennamen gesprochen und bin dadurch in meinem Sein bestätigt. Damit trete ich aber noch nicht aus der Dimension des Narzißmus, da die Andersheit des Anderen noch nicht zur Geltung kommt.

Im Darstellungsversuch des vorliegenden Denkwegs findet eine Bewegung von der Selbstbezogenheit als Wer hin zum Anderen statt. Dieser besondere Umstand soll nicht darüber hinwegtäuschen, daß diese Bewegung in einer ursprünglicheren Dimension angesiedelt ist, nämlich in der Dimension des Mit-da-seins, die im folgenden auch weiter – vor allem in der Gestalt der Begegnung – zur Darstellung kommen soll. Vor jedem Fürsichsein oder jeder Begegnung usw. gibt es schon Mit-da-sein: Das Dasein erschließt die Welt so, daß sie Mit-Welt ist, d.h. Andere sind mit da im Da-sein der Welt. Das Dasein erschließt Andere *als* Mit-da-seiende, die ihr jeweiliges Da existieren. Das Sein geht sie genauso an und be-stimmt sie wie es das eigene Dasein angeht und stimmt und bestimmt. Auch die Anderen vermögen das Sein des Seienden zu erschließen, und das eigene Dasein vermag verstehend-befindlich zu erschließen, daß sie es zu erschließen vermögen. Nur so gibt es Mitverstehen und Mitbefindlichkeit, auf denen die Mit-Teilung von Welt beruht. Das Dasein teilt sein Da in der Welt, sein In-der-Welt-sein mit Anderen, was freilich nicht bedeutet, daß das Dasein gemeinsam mit Anderen in der Welt vorkommen und vorhanden ist, sondern daß das Da-sein und die Mit-da-seienden gemeinsam von der Wahrheit des Seins angegangen *sind*. Mitteilen, Hören, Mitverstehen beruhen alle auf dem Mitsein im Da. Das Dasein vermag die Anderen *als* Mit-da-seiende in seinem eigenen Verstehen und seiner Befindlichkeit zu erschließen; es 'kriegt' die Anderen mit, was hinsichtlich nichtdaseinsmäßiger Seiender nie der Fall sein kann. Das Miteinander-reden-können bzw. Mitteilen beruht auf dem Mit-da-sein und nicht umgekehrt. Wir sind mit im Sein; das Da-sein ist gemeinsam in uns, und wir vermögen den gemeinsamen Angang des Seins miteinander zu teilen

und mitzuteilen.

Von daher gesehen ist die Selbstbezogenheit des Narzißmus ein Auswuchs der neuzeitlichen Subjektivität, die das Phänomen des Mit-daseins immer schon übersprungen und das Sein im vor-stellenden Bewußt-Sein eingekapselt hat. Der An-Satz beim Wersein hingegen, der das Gerufensein der Eigengenanntheit in den Mittelpunkt rückt, verweist bereits im Ur-Sprung auf den Ruf des Anderen, was dann freilich im Lauf des Denkwegs ausgelegt werden muß.

c) Brüchigkeit des Fürsichseins

Obschon der Werseiende möglichst so tut, als wäre er Fürsichseiender, als hätte er eine eigene selbständige Substanz und Ständigkeit, erweist sich diese Erscheinung als Schein, denn die Selbstsetzung ohne Gehör beim Anderen ist nichts, geht ins Leere, ist unmöglich. So unendlich schwach und unselbständig ist der Wer in Wirklichkeit, daß er – möglichst unter der Tarnung einer vorgetäuschten Selbst-Ständigkeit – einen Spiegel beim Anderen erbetteln muß. Nicht daß diese Schwäche einem Mangel des individuellen Werseienden zuzuschreiben wäre, sondern das Wersein selbst ist das Ausgeliefertsein an die Sprache, die Mitwelt und das Gehör des Anderen. Und dennoch muß der Werseiende einen Grad an Fürsichsein, an Ständigkeit vorspiegeln, weil er sonst in den Augen des Anderen nichts sein kann. Wersein ist eine Sorge, ein Besorgtsein um seinen Stand und die Widerspiegelung dessen in den Augen des Anderen. Das Werstandsvermessen und die bestätigende Bespiegelung gehören also zueinander als Kehrseiten des Selben: Ohne das Vermessen hat der Wer keinen Stand unter den Ständigen errungen, aber ohne die im Gehör des Anderen mitgeteilte Welt bleibt sein Stand unreflektiert, d.h. ohne Ausstrahlung in die Mitwelt. Das notwendige Gegeneinander bis zur Niederlage eines Anderen ist eine Bewährungsprobe des Werseins des Wer, in der der männlich Seiende erst zu Stande kommt, aber das Echo im Gehör des Anderen gibt erst die Versicherung des eigenen Stands.

Um Wer zu sein, muß ich Grenzen haben, da das Sein des Seienden durch die Grenze, den Umriß eines Anblicks de-finiert ist. Aber zugleich können diese Grenzen keine Autoproduktion sein, sondern sind teils durch eine Abgrenzung gegen den Anderen und teils durch das Rufen des

Anderen hervorgerufen, was schon in unvordenklichen Zeiten durch meine Eigennamensgebung – wie in früheren Kapiteln beschrieben worden – geschehen ist, aber dann in jeder Besspiegelung im Gehör des Anderen wiederholt wird. In der Zusammenkunft werden teils die eigenen Grenzen nur dargestellt, um durch den Anderen bestätigt zu werden, teils aber werden sie aufs Spiel gesetzt, da der Widerspiegelung durch den Anderen in seiner Andersheit ausgesetzt. Ein heikles Spiel, wo der Andere womöglich nicht mitspielt, sondern als Anderer handelt. Aristoteles bestimmt einmal die Freundschaft als “μία ψυχή ἐν δύο σώμασιν”, *eine* Psyche in zwei Leibern. Diese Formulierung beschreibt eine Vereinigung, eine Verschmelzung der Seelen, die nur durch eine Auflösung von Grenzen stattfinden kann. Darin wird ein abgegrenztes Fürsichsein aufs Spiel gesetzt zugunsten eines Ineinanderfließens, was zugleich eine Relativierung an Ständigkeit bedeutet. Eine Vereinigung der Seelen ist nur insofern möglich, als der Eine meint, beim Anderen das Identische zu finden, impliziert also den Ausschluß des Widerspruchs, der Differenz zwischen zwei Seelen. Diese Art Freundschaft basiert auf Ähnlichkeit und war den Griechen offenbar nichts Fragwürdiges. Der Freund war gleichsam ein Identifikationsobjekt und nicht der Andere. Sofern die Psyche als die Trägerin der doppelten Wesensbestimmung des männlich Seienden als sprachehabend einerseits und als von der Sprache in Besitz genommen andererseits verstanden wird, wird ‘eine Psyche in zwei Leibern’ als die Möglichkeit des Sich-mitteilens in der Rede auslegbar. Dadurch transzendieren die beiden männlich Seienden die Beschränktheit ihrer Vereinzelung mittels einer widerspiegelnden Verbundenheit in der Sprache, worin sie feststellen, daß sie ‘einer Meinung’ sind. In der Zusammenkunft (und in der ‘echten’ Freundschaft; s.u.) jedoch muß ein solcher Grad an Vereinigung nicht erreicht sein, auch wenn sie maßgeblich auf Widerspiegelung und Bestätigung ausgelegt ist. Wenn als Wer zu sein, die Angewiesenheit auf den Halt von Haltungen mit sich bringt, dann bedeutet das Sich-mitteilen in der Zusammenkunft die Möglichkeit, einen Halt auch im Anderen zu finden. Wenn die *persona* nicht wehrhaft eingesetzt werden muß, erweist sich die Möglichkeit des Sich-mitteilens als haltsichernd und sogar als aufbauend, da die Notwendigkeit des Sich-behauptens vorübergehend wegfällt. Dies ist nicht bloß ontisch-

psychologisch zu verstehen, sondern verweist auf den ontologischen Ort des Anderen für das eigene Wersein. Das Sein des Anderen wird nach Kräften vom eigenen Fürsichsein aus gesehen, der Andere ist möglichst der Andere-für-mich und nicht der Andere als solcher. Besorgt um das eigene Sein, *ist* der Andere für mich nur insofern, als sein Anderssein ein der-Andere-für-mich-sein ist. Dies könnte man zurecht Egozentrik nennen. Die Mitwelt baut sich konzentrisch um den eigenen Wer auf in einer Spiegelhalle des Narzißmus, in der der Andere als Spiegelhalter für mich nützlich ist. Der Eine verkehrt mit dem Anderen mit dem Ziel, einen Überschuß an Wer-Bestätigung zu erzielen. Er ist ein Kapitalist, der danach strebt, einen Mehrwert an Wer-Bestätigung in seine Identität einzuverleiben. Die Zusammenkunft ist ein Geschäft, was aber keinen Anlaß geben sollte, sie aus einer moralischen Ohnmacht heraus abzuurteilen, als *sollte* es bloß anders *sein*.

d) Das Schmeicheln

Die Möglichkeit eines leichtmachenden, bestätigenden Weraufbaus birgt ihre eigenen Gefahren in sich. Die überhebende Vertikalität des Werseins zeitigt sich dann zwar nicht mehr als vermessene Überheblichkeit, aber sie kommt trotzdem darin zum Zug, daß die bestätigende Bespiegelung eine gegenseitig hochschaukelnde, weraufbauende Bewegung, einen Höhenflug des Narzißmus in Gang setzt, die die bloße Kehrseite zum gegenseitigen Sich-niedermachen in der Alltagsagonistik der πόλις bildet. Insbesondere läßt sich das Phänomen des Schmeicheln, das nur in der Dimension des Narzißmus möglich ist, als ein einseitiger, unechter Aufbau des Anderen in der Werseins-Vertikalität begreifen. Da der Wer wesensgemäß von der Tendenz zum Aufstieg in der Vertikalität getragen wird, sind die Möglichkeiten des Schmeicheln sowie der gegenseitig hochschaukelnden Bestätigung (eines gegenseitigen Schmeicheln) seinsgegeben. Beide Möglichkeiten verweisen auf eine verstellende Falschheit in der Bespiegelung des Wer. Sie ist nicht echt, sondern verstellt, weil der Andere nicht sagt, was sich am Einen von sich her zeigt, sondern was der Eine in seiner eingebildeten Selbigkeit bestätigt und das mit dem Ziel, die eigenen Interessen am Einen zu fördern. Die Falschheit wiederum verweist unweigerlich auf den unechten Wer, der sich mit unpassenden Larven

schmückt. Bestätigung und Schmeicheln müssen jedoch nicht notwendig mit Falschheit operieren, denn es geht nur darum, daß der Eine vom Anderen zu hören bekommt, was er vom Anderen über sich hören will. Ob dies wahr oder falsch ist, ist sekundär. Narzißmus heißt nicht unbedingt, in der Falschheit sein. Auf der Falschheit zu insistieren, würde eine moralische Kritik am Wersein etwa in Kategorien der Heuchelei implizieren, was der vorliegenden Abhandlung fernliegt. Das wahre Wersein soll hier nicht gegen das falsche abgehoben werden, sondern das Wersein selbst als Wer-sein-inmitten-der-Seienden zur Sprache kommen. Deshalb spielt hier der Begriff der Echtheit – wohl hingegen der des Narzißmus – keine besonders gewichtige Rolle. Echt oder unecht ist der Wer Wer und hat als Wer zu wesen. Der Wer zeigt sich, um zu sein. Gleichgültig dagegen, ob dieses Sichzeigen richtig oder falsch ist, findet es erst in der Lichtung des Werseins statt, in der sich der Wer nach Kräften als ein ständiger Fürsichseiender unter die Seienden einzureihen trachtet. Als Besspiegelung ist das Sichzeigen des Wer zunächst zwangsläufig narzißtisch.

In der Besspiegelung muß der Werseiende sich als ein Selbst-Ständiger mit eigener Substanz vosspiegeln, was einer Quadratur des Kreises gleichkommt, denn das Sein als Wer ist immer schon im Zwischen der Mit-Welt draußen und läßt sich nicht in einem ständigen Subjekt eingrenzen. Somit ist der Narzißmus eine unmögliche Fiktion, die trotzdem als Artefakt, als künstlich und kunstvoll errichtete Tat-Sache gelebt wird.

e) Der Weg aus der Spiegelhalle

Gibt es indes ein Jenseits der besspiegelnden Bestätigung in der Zusammenkunft? Vermag der Wer aus seinem eigenen Narzißmus, wenn nur kurz, herauszutreten, auszubrechen? Oder bricht etwa der Andere in ihn ein? Wenn sich die Besspiegelung als Egozentrik bezeichnen läßt, die den Kreis des Narzißmus in der Bestätigung nur erweitert, könnte das Gegenteil zu ihr vielleicht Altruismus genannt werden, ein Phänomen, das ausführlich in der Tradition behandelt worden ist. Da es sich hier indessen um keinen ethischen Diskurs handelt und da es sich herausstellt, daß der Altruismus letztlich dasselbe ist wie der Egozentrismus – da in beiden der Werseiende ein souveräner Fürsichseiender, ein moralisches Subjekt

bleibt –, wird nur die Möglichkeit einer Übertretung der bloßen Bespiegelung thematisiert. Sowohl der Altruismus als auch der Egozentrismus gehen vom Ich als Subjekt aus, das sich so oder so verhalten *kann*, während es sich hier nicht um Verhaltensweisen handelt, d.h. ob ein Subjekt sich in erster Linie um sich selbst oder um einen anderen kümmert, sondern darum, daß der Andere mich in seiner Andersheit anzugehen vermag. Der Altruismus soll lediglich eine moralische Grenze für die Egozentrik aufstellen, ohne sie jedoch zu erschüttern. Für die Griechen hatte der Freund den Charakter des Nützlichen, des Angenehmen oder des Vorbildlichen. Aristoteles situiert die Freundschaft in der Eudämonie als eine Möglichkeit, das Leben zu bereichern. Insofern bedeutet der Andere keine Herausforderung. In der Neuzeit dagegen, wo die Innerlichkeit eines Subjekts voll zur Entfaltung gekommen und die Ichhaftigkeit auf die Spitze getrieben worden ist, nimmt die Wichtigkeit des subjektiven Inneren, das mitgeteilt werden soll, zu. Der Aufbau des eigenen Wer ist ein narzißtisches Unterfangen, das unweigerlich mit Einsamkeit verbunden ist – der Einsamkeit der transzendentalen Subjektivität –, da der Wer in der Welt nur sich selbst begegnet. Der kategorische Imperativ überwindet diese Einsamkeit nicht, sondern versucht sie, vom narzißtischen Subjekt aus mit der Hilfe allgemeiner, verpflichtender Prinzipien zu regeln.

Schon den Anderen hören zu können, setzt eine zeitweilige Überwindung der Selbstbespiegelung voraus. Freunde rufen einander zu, sie rufen einander an, sie wollen erfahren, wie es dem Anderen jeweils in seiner Weltsorge geht. Die erste Person vermag in der Rede eine zweite mit einzubeziehen. Diese sind wohl ontisch Selbstverständlichkeiten, und das Thema Freundschaft ist heute in der Philosophie kein Thema. Hat sich dieses Thema erschöpft? Leidet es unter einem falschen Pathos? Oder gibt es außer in einer – schon längst geleisteten und erschöpften – Tugendlehre kein Wissen von ihr? Oder geht es hier nicht um Wissen? Ist die Freundschaft im Grund bisher vom Standpunkt einer bequemen Egozentrik aus behandelt worden, während sie eigentlich eine unbequeme Existenzmöglichkeit darstellt? Zerbricht die Egozentrik am Anderen?

f) Freundschaft in der Begegnung mit dir dazwischen

Es soll hier nicht um eine Lehre über die Freundschaft gehen, sondern darum, wie die Werseienden miteinander zu tun haben können (was auch ihr Nichtkönnen mit einbezieht), d.h. es geht um die Freundschaft als eine Weise (im doppelten Sinn: als Modus und Gesang) des Seins selbst. Es soll bedacht werden, daß der Freund kein schlechthin und selbstverständlich Seiendes, sondern wie ich auch, ein Werseiender ist. Im gleichen Maß, wie das 'ich bin' mit dem Sein nicht ohne weiteres gleichzusetzen bzw. unter es zu subsumieren ist, läßt sich auch nicht das 'du bist' selbstverständlich unter Seiendes subsumieren – eine Einsicht, die zum tragenden Grund der dialogischen Philosophie in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts wurde, worauf ich hier jedoch nicht näher eingehen möchte.⁴ Wenn die erste Person schon vom Phänomen des Werseins her erläutert worden ist, dann muß mit dem gleichen oder noch stärkeren Recht die zweite Person auch so betrachtet werden, denn der Kern des Werseins ist die Eigennamenträgerschaft, ein Phänomen und Seinsmerkmal, das sich nur vom Gerufensein und folglich letztlich nur von der zweiten Person her verstehen läßt. Dabei wird sich jedoch das Wersein selbst verwandeln, und zwar endgültig aus der Dimension des Seins des Seienden in der dritten Person heraus. Gleichgültig dagegen, wie sehr der Werseiende sich um seinen Stand als Wer ontisch kümmern muß, bleibt sein ontologischer Ursprung außerhalb des Werseienden selbst, und zwar in der Dimension, die es ermöglicht, daß er gerufen bzw. beim Namen genannt wird. Die erste und die zweite Person gehören zusammen, und zwar im Phänomen des Ansprechens und des Angesprochenwerdens, das ursprünglich zum Mit-da-sein gehört. Solches Ansprechen und Angesprochenwerden sind nur in der Eigengenanntheit möglich. Nicht nur muß ich mich dem Anderen als Anderem in und mit der Sprache mitzuteilen versuchen, sondern ich muß ihn mit seinem Eigennamen anreden, um ihn in seinem Wersein anzusprechen, denn er ist als du einzig, eine Einzigkeit, die allein im Eigennamen unzweideutig angesprochen wird. Mit dem Ansprechen verläßt das Miteinander-zu-tun-haben die Gegend der bloßen Bespiegelung

⁴ Für eine umfassende Darstellung der dialogischen Philosophie siehe M. Theunissen *Der Andere* Berlin 1977.

in der Zusammenkunft und wird zu dem, was Buber und andere die Begegnung nennen. Erst in der Begegnung begegnet der Andere in seiner Andersheit. Das Rufen mit den jeweiligen Eigennamen ist der eigentliche Akt des Du-sagens, da erst und nur damit ist der Andere als unverwechselbarer du gemeint. Nur die vokative Form ist streng genommen in der ich-du Dimension angesiedelt, weil alles andere sich allzuleicht in die Dimension des Seienden hinüberziehen läßt.

So geschieht eine Abwandlung des Angangs des Seins ins Vokative, Rufende, Ansprechende, was freilich voraussetzt, daß der Werseiende den Anderen als Anderen hören kann sowie umgekehrt. Das Hören-können ist kein sinnlich-akustisches Vermögen und hängt nicht vom leiblichen Organ des Ohrs ab, sondern das Hören-können bezieht sich hier auf das Hören des Seins des Anderen in seinem Anderssein. Ich kann nur vom Anderen angesprochen werden, weil ich den Anderen *als* ein ansprechendes Mit-dasein aufzufassen vermag. Somit höre ich die Stille des Seins im Sein des Anderen, und diese Stille wandelt sich im Anspruch des Anderen ins Vokative ab, was nur durch das Teilen des Da als Mit-sein-in-der-Welt möglich ist. Wie aber gestaltet sich die Begegnung weiter?

Wenn ich von mir erzähle, mich darstelle, gebe ich einen Umriß von mir, worüber sich sprachlich weiter verfügen läßt. In der Selbstdarstellung erscheine ich als Werseiender, wo die Betonung auf Seiendem liegt. Seiendes hat beständige, sichtbare, sprachlich erfaßbare Konturen. In der bestätigenden Besspiegelung werden diese Konturen bejahend-schmiegsam widergespiegelt, mich damit in meinem Wersein befestigend. Das gegenseitige Du-sagen als gegenseitiges Aussprechen der jeweiligen Eigennamen dagegen hat etwas ganz und gar Unbeständiges und Unscheinbares, das darüber hinaus mich endgültig aus meinem Fürmichsein herauszureißen und dadurch den Anderen als bloß der-Andere-für-mich zu überwinden vermag. Obwohl der Eigenname selbst beständig ist und als Kern einer Existenz im Lauf ihres Herausstehens in der Unverborgenheit dient, ist die vokative Form des Anredens zart anspruchslos ansprechend. Durch mein Ansprechen wird der Andere erst als du zart ins Sein gerufen, und auch umgekehrt. Dieses Sein hat indessen keine feste Umgrenzung und widerspricht damit dem traditionellen Verständnis dieses Wortes, wonach Sein Beständigkeit der Anwesenheit

bedeutet. Ich und du haben keine Beständigkeit in einem klar umrissenen Anblick, sondern flackern jeweils für einen Augen-Blick auf. In diesem Augen-Blick der Begegnung fällt das Seiende in der dritten Person weg und wird bedeutungslos. Freilich bleiben ich und du am Seienden stets haften, denn wir haben beide in der Welt 'zu tun', aber die Begegnung liegt nicht in dem, was als Seiendes besprochen werden kann. Es schwingt in der Begegnung immer ein weiteres, unfaßbares Moment mit, das von der Rede über Seiendes übertüncht bzw. unterschlagen wird, denn deine Andersheit ist mir zugleich wunderbar und fremd, sie ist eine Aura, die dich umgibt. Man muß nicht wie Buber im Bestreben nach Beständigkeit dieses Moment Gott als "ewiges Du" nennen, sondern man kann das Aufflackern des Zwischen so nehmen, wie es ist: als Augen-Blick des Aufscheinens von ich und du.

Entzücklicher Moment in den Ritzen des Seinsereignisses, der jedoch in seiner Unfaßbarkeit nicht zu leugnen ist. Deshalb ist es auch fraglich, ob man die Begegnung eine Wirklichkeit nennen soll, und ob ich und du existieren, weil Existenz unweigerlich Herausstehen in der Lichtung des Seins und insofern Beharrlichkeit heißt. Ich und du sind aber kaum Seinsweisen, obwohl es unleugbar einen Überstieg, eine Transzendenz von mir zu dir gibt und insofern in diesem Sinn immer noch ein 'Herausstehen', aber vielleicht sollte man dies eher ein Übergehen nennen. Ich bin eigentlich wie du: unbeharrlich (was hier nicht als ontische Qualität verstanden werden sollte). Meine Beharrlichkeit, die ich nichtsdestoweniger auf mich nehmen muß, ist immer eine Leugnung meiner Unseiendheit, um als Beständiger Wer zu *sein*. Die Beharrlichkeit gehört zur Geworfenheit in die Welt unter Seienden. Ich bin aber eigentlich kaum da, ich bin nur in deinen Augen. Einen Augen-Blick lang, kaum. In deinen Augen bin ich nicht etwas. Denn so wäre ich wie jedes andere Seiende der ersten Kategorie: nicht kaum, sondern seiend-beständig da. Genauso wenig besteht aber auch Anlaß, die Begegnung, den Moment, in dem unsere Augen sich treffen und du du bist und ich ich bin bzw. in dem wir uns gegenseitig zurufen, als einen erfüllten, erbaulichen Moment zu betrachten, denn du kannst mich auch böse anschauen, d.h. dein Da kann mich unerfreulich angehen, und deine Fremdheit kann mich auch bisweilen überwältigen und befremden. Der Augenblick der Begegnung

muß nicht Himmel auf Erden und muß nicht Heimat sein, wie z.B. ihn Binswanger gerne entwirft. Die Begegnung kann die Hölle sein, wenn du mich z.B. mit einem vernichtenden Blick anschaust. Und du kannst mir plötzlich fremd vorkommen, wo wir einen Augenblick zuvor miteinander vertraut waren, was mit keiner dritten Person geschehen kann, d.h. die Begegnung kann auch mit einer Stimmung der Fremdheit umwölkt werden. In ihr sind wir kaum, aber immerhin da. Das Zwischen ist kein lokalisierbarer, räumlicher Ort, sondern es ist kaum aber immerhin da, eine infinitesimale Ritze. Wenn schon substantiviert - was sich aber nicht empfiehlt - muß das Zwischen als *Kaum-aber-immerhin-da-sein* apostrophiert werden. Dazwischen bin ich ich und bist du du. Wir begegnen uns kaum aber immerhin. Unser jeweiliges Sein ist adverbial verkommen, hat an Substanz verloren, hatte genauer nie Substanz gehabt, ist nicht einmal ein Tun. Deshalb ist es wohl auch irreführend, das Zwischen groß zu schreiben bzw. zu substantivieren, da die philosophische Rede - besonders und wohl nicht zufälligerweise im Deutschen - ohnehin eine unausrottbare Tendenz hat, alles, was in ihren Themenbereich gerät, zu substantivieren bzw. zu ontologisieren, d.h. in eine beständige Wirklichkeit zu verwandeln. Wir begegnen uns nur dazwischen, - dazwischen bleibt dabei kleingeschrieben, zieht sich aus der Substantivierung zurück. Statt eine Ständigkeit als *Wer* auszuweisen, bin ich kaum aber immerhin in der Begegnung, in der ich dich treffe; dazwischen feiern wir womöglich unser kaumsein - immerhin - dazwischen ist ein Ort des Durchgangs, wenn es überhaupt ein Ort ist, es ist ein gestimmtes Durchgehen. Und dennoch würde ich es nicht vermissen wollen, denn da bin ich, denn da bist du. Mit da bin ich mit dir dazwischen. Die Begegnung erfordert eine ständige Rücknahme der sprachlichen Formulierungen, die stets Gefahr laufen, eine Beständigkeit zu suggerieren, die es in dieser Dimension nicht gibt.

In der Begegnung ist der Andere nicht mehr, sondern du bist. Du bist der Andere *als* Anderer. Im gleichen Maß wie du bist, bin ich, wir erreichen uns in einer eigenartigen Transzendenz, in der ich mein Selbstkreisen und meine Ständigkeitsbemühungen verlassen habe. Bin und bist haben kaum einen Platz in der Sprache, die vornehmlich auf die dritte Person hin ausgelegt ist. In der Sprache kommt Seiendes vor, es stellt sich in Wörtern

vor. Du aber entfliehst der Sprache, du führst die Sprache in Verwirrung, du hältst dich an ihren Rändern auf im Unsagbaren. Bei dir wird die Bespiegelung endlich endgültig durchbrochen, der Narzißmus des gläsernen Seins endlich zeit-weilig außer Kraft gesetzt, das Sein des Seienden vorüber-gehend ausgesetzt, aufgelöst, denn bei dir kommt es nicht darauf an, daß ich Seiendes bespreche und so mein Wersein an Seiendes knüpfe, meine Substanz suchend und erfindend. Ich bin nur durch deine Anrede und deinen Anspruch erreichbar, die mit dem, was sich als Seiendes umreißen und darstellen läßt, nichts zu tun hat. Bin ist diesseits des kategorial erfaßbaren Seins des Seienden – nur durch dich. Das Sein des ich bin läßt sich nur rufen, anreden, im gestimmten Anspruch ansprechen, und das nur augenblickhaft und kaum. Die Anrede kann sich gar ohne Worte im Blick des Auges, im Vorbeigehen an meiner Tür ereignen. Die Flüchtigkeit unserer Begegnung tut ihrer Wirklichkeit keinen Abbruch, solange Wirklichkeit nicht mehr als fest umrissene und somit beständige Anwesenheit verstanden wird. Wegen dieser Flüchtigkeit ist es kaum möglich, 'ich bin' und 'du bist' als sprachliche Äußerungen des Seins gelten zu lassen. Ich und du sind kaum möglich. 'Ich bin' und 'du bist' sind keinesfalls Äußerungen des Seins eines Seienden (der dritten Person), und dennoch fallen sowohl ich als auch du unter die Kategorie *sui generis* des Werseins, die vor allem durch Eigengenanntheit, aber dann auch durch Gerufensein bestimmt ist. Allein, die Kategorie des Werseins ist eine janusköpfige Kategorie, die einerseits ins umrißhafte, beständige Sein weist, andererseits aber sich dem besprechbaren Sein eher entzieht und sich in der stimmungshaften Flüchtigkeit der Begegnung ansiedelt. Deshalb muß der Wer um sein Wersein so besorgt sein, weil er die Beständigkeit eines als dritte Person bestehenden Es niemals zu erreichen vermag. Du möchtest leugnen, daß du kaum da bist, nur durch mich bist du, aber immerhin. Wir rufen uns zu, so sind wir dazwischen, zwischendurch. Kaum-da-sein in der Begegnung ist kein Ausdruck eines minderen Seins, sondern kaum hat insofern Gewicht in seiner Flüchtigkeit, als es in die Existenz ausstrahlt und ihr den Glanz einer unverwechselbaren Stimmung verleiht, der leicht wieder verloren geht, aber auch die Tendenz hat, immer wieder aufzuscheinen, solange ich durch dich zwischendurch vermittelt *bin*. Du hinterläßt Spuren bei mir, dein Da überschneidet meins

und färbt an ihm ab, und zwar so, daß ich mir u.a. einbilden kann, wie es dir geht. Solange du da bist, kann ich dir nicht entgehen; auch in meinen Gedanken aber vor allem *um* meine Gedanken bist du als du da. Im Augenblick einer geglückten Begegnung bilde ich mir ein, voll als mein Selbst da zu sein, als wäre ich erst in deinen Augen, in deiner Aura ich selbst, als genösse ich erst bei dir eine "Daseinsfülle" (Binswanger). Aber als ich selbst habe ich mein Selbst vergessen, bin von ihm weg und bin bei dir.

Wegen der Unbeständigkeit und Eingebildetheit der Begegnung dazwischen ist es wohl sogar angebracht, in der Konjunktivform des 'ich wäre' statt des 'ich bin' zu schreiben, da die Indikativform ein festes Sein aufzeigen will, während ich nicht immer sicher bin, wer ich bin, sondern es mir jeweils in deinen Augen einbilde. Ich sei, ich bin nicht, weil ich nicht sicher bin, weil 'ich bin' nicht sicher ist noch sein kann, genauso wenig wie du sicher sein kannst, daß du bist. Ich und du müssen immer wieder erneuert werden, immer wieder zwischendurch ins Sein gerufen werden, was aber keineswegs einen Mangel darstellt. Ich rufe dich, deshalb 'seiest' du. Du bist nur als ob. Das Seinkönnen von 'ich bin' ist kaum aber auch unendlich, grenzenlos, da stimmungshaft. Wir sind inzwischen nicht unter die Seienden unterzubringen, sondern übersteigen jeden begrenzten Horizont. Ich-sein ist wersein kleingeschreiben, der andere Pol zum beständig seinwollenden Wersein, das sich seine Selbstgewißheit nur als Selbstanblick einbilden kann. Die Cartesische Gewißheit war immer schon ein vergeblicher Versuch, ein festes, auf Wissen gründendes Wersein als die Subjektivität einer dritten Person herzuzaubern, wo es jenes nicht gibt. In der Beziehung zu dir wird es mir klar, daß meine Selbstgewißheit eine bloße Einbildung ins Sein ist, ein Sichvormachen und eine Vertuschung meiner Unseiendheit. Konjunktivisch bin ich, ich sei, wodurch ich meine hervortastende, provisorische, wolkenhafte Weise zu existieren dazwischen zum Ausdruck bringe. Weder eksistent noch insistent bin ich, wenn ich mir nichts vormache und meine Gerufenheit durch dich zulasse.

Irreführend ist es auch letztendlich, die Begegnung im Augenblick zeitlich orten und 'ich bin' und 'du bist' als Unbeständiges im bloßen Gegensatz zur Beständigkeit des Seins abgrenzen zu wollen, weil somit die Nichtseiendheit der Begegnung nur als Negation zum Sein als Beständigkeit der Anwesenheit bestimmt wäre. Der Augenblick soll nicht zeitlich,

sondern stimmungshaft-auratisch verstanden werden. Vielmehr muß versucht werden, eine (wohl sich stets zurücknehmende, sich durchstreichende, eine *self-effacing*) Sprache zu erfinden, in der ein Außerhalb- oder Neben-der-Zeit spürbar werden könnte. Die Augenblickhaftigkeit von ich und du – wenn dies zeitlich verstanden wird – ist genau genommen unzutreffend (da du andererseits immer bei mir bist) wie auch die Verewigung derselben in einer Zeitlosigkeit (da du immer ungreifbar, unfaßbar, flüchtig, schon immer entzogen bist). Weder beständig noch unbeständig sind ich und du; unsere Beständigkeit ist unbeständig, unsere Unbeständigkeit beständig. Die Beständigkeit bzw. Unbeständigkeit dürfen nicht mehr von der Zeit her, sondern müssen auf die Zeit hin verstanden werden. Beständigkeit heißt ursprünglich – vom Sein her – in den Stand der kategorialen Seiendheit gebracht. Erst der Stand in der Seiendheit ergibt die Dauer, nicht umgekehrt. Da die Begegnung dazwischen nichts zu-Stande bringt, sondern eine Aura stimmungshaft ausbreitet, in der ich bin und du bist, ist sie zeitlich weder beständig noch unbeständig, sondern schlichtweg un-ständig. Dazwischen west insofern als eine auratisch-flüchtige Liegenschaft, die im Da schwebt. Du bist mir *zugleich* bloße Einbildung und höchste Wirklichkeit, Phantasma und fester Anker meiner Existenz. Dieses Weder/noch ist dazwischen, zwischen Sein und Nichts, zwischen Endlichkeit der Zeit und Ewigkeit, unfixierbar, unlokalisierbar, horizontlos. Was dich betrifft, kann die Zeit nicht mehr als Horizont des Seins funktionieren. Damit wird die Frage aufgeworfen, ob die Sprache unweigerlich an Zeit und Sein, etwa an Verbum und Substantiv gebunden ist. Wenn sich ‘du bist’ in der Sprache sagen läßt, dann bestimmt nicht in der regulären Grammatik von Verbum und Substantiv. Da du eigentlich nur in der vokativen Form zu erreichen bist, brauche ich eine evozierende Sprache, falls ich bin geschehen soll. Wenn ich dich rufe, ist es immer zugleich augenblickhaft und für immer. Hier gibt es anscheinend kein ausgeschlossenes Drittes, da ich ohne Widerspruch auf einem Zugleich - dem ἄμω, von dem Aristoteles spricht – von Augenblick und Ewigkeit bestehen kann. Nur innerhalb der Zeit gibt es den Widerspruch, und zwar zwischen und unter Seienden. Wo ich und du erscheinen, geht eine andere Dimension außerhalb von, neben Zeit und

Sein auf. Weder ewig noch augenblickhaft, sondern zwischendurch, dazwischen da.

Aristoteles schreibt den Satz vom Widerspruch so (Metaphysik, Γ 3, 1005 b 29f):

ἀδύνατον ἅμα ὑπολαμβάνειν τὸν αὐτὸν εἶναι καὶ μὴ εἶναι τὸ αὐτό

Derselbe redende und verstehende Mensch als er selbst steht in der Unkraft, kann es nicht vertragen und zulassen, bezüglich ein und desselben Seienden zugleich vorwegzunehmen, es sei und sei nicht.⁵

Solange ich der identische redende und verstehende Mensch bin, habe ich nicht die Kraft, vertrage es nicht und kann es nicht zulassen, bezüglich deiner anzunehmen, du seiest und seiest nicht, aber sobald ich dazwischen bin, vermag ich diesen Widerspruch zu vertragen, obwohl es meinem Verstand und meiner Fähigkeit, es in Worte zu fassen, entgleitet. Dann bin ich nicht mehr ein und derselbe identische Wer, sondern durch dich infiziert und affiziert, d.h. dir inzwischen ausgeliefert. Mit dir dazwischen bin ich nicht mehr ich selber, obwohl ich bin. Inzwischen haben wir unsere jeweiligen Identitäten aufgegeben, ausgesetzt, wenn nicht aufgehoben, da gibt es keine abgrenzende Trennungslinie mehr zwischen uns, was aber keineswegs auf eine Verschmelzung hinausläuft. Ich vermag es nicht festzustellen, ob du seiest oder nicht seiest, aber ich bilde mir ein, daß du bist. Dazwischen kümmert mich dieser Widerspruch nicht, er geht mich kaum an, sondern an mir vorbei. Bezüglich deiner hilft mir meine Vernunft, mein den-Logos-haben wenig, um ins Klare zu kommen, denn dazwischen *ist* keine klare Sache. Ich bin außer Stande, dich zu fassen. Hier vermag der Logos, als Rede verstanden, wenig auszurichten, obschon er auf keinen Fall überflüssig geworden ist. Denn unter anderem reden wir freilich miteinander. Unser Gespräch kommt indes zu keinem Endresultat, zu keiner endgültigen Feststellung, sondern streut sich unsammelbar durch die Zeit. Unser Gespräch ist nur unbestimmbares, aber gestimmtes Teilmedium unseres wechselseitigen zwischenhaften Angangs. Der Logos – weder als Rede noch als Vernunft – hat nicht die Kraft, diesen Angang zu sammeln und so zu beherrschen.

⁵ Übersetzung Heidegger *Aristoteles, Metaphysik Theta 1-3: Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft* GA Bd.33 S.65.

g) **Berührung und Reibung dazwischen**

Auch wenn die bespiegelnd-bestätigende Anerkennung das rein Abgrenzende des Aneinandergeratens und den Autismus des einsamen Selbstgesprächs überwindet, schließt sie als nur bestätigend Möglichkeiten der Selbstauseinandersetzung aus, wodurch sich der männlich Seiende womöglich sich selbst – seine Grundlosigkeit, seine Ausgeliefertheit an den Anderen als Anderen – einen Schritt weit nähern könnte, indem er sich selbst vergißt. In der sachlichen Verbundenheit als solcher (Kap. 5) ist diese Möglichkeit nicht gegeben, weil die Sache als vermittelnder Halt dient, der die Unmittelbarkeit der Begegnung ausschließt, d.h. sich vom Leib hält. Eine bespiegelnde Anerkennung des erfolgreichen Zusammenwirkens wegen mag stattfinden oder aber ein abgrenzender Tadel, wenn die Sache mißlingt, oder aber eine sachliche Kritik, die das Zusammenwirken zurechtrücken sollte. Jedes Mal geht es letztlich um den Umgang mit Seiendem und damit zugleich um den Wer als einen Seienden. Eine gelungene Zusammenarbeit wirkt absichernd auf den Werstand, festigt das Sein als Werseiendes, eine fehlgeschlagene dagegen schwächt den Stand. Die Sache ist der Stein, an dem der Wer als dritte-Person-Seiendes seine Kräfte reibt und bewährt und gegen den er das Schmerzhafte des Widerstandes erfährt. Das Sich-mitteilen in der sachlichen Verbundenheit bezieht sich zumeist auf die Sache und mag eine echte sein, in der sich der Wer mit sich auseinandersetzt, oder aber eine unechte, in der er sich schonend darstellt. Der Andere mag den Wer in seiner Selbstdarstellung lediglich bestätigen oder aber diese hinterfragen und so die Sache, an der der Wer hängt, einer Kritik unterziehen. Auf jeden Fall jedoch treffen sich die männlich Seienden nur vermittelt über die Sache, sie vertreten ihre Interessen unter den Seienden, d.h. sie gehören zur Welt als sachlichem Zusammenhang.

Sofern das Miteinander-zu-tun-haben eine nur bestätigende Bespiegelung ist – dies kann uns nicht mehr überraschen –, findet in ihr keine Berührung, und d.h. letztlich keine Reibung, statt. Doch unter Umständen kann der Andere als Spiegel fungieren, der dem Wer eine kritische Distanz zu sich selbst gewährt, indem er nicht bloß das zurückspiegelt, was ich mir einbilde, daß ich bin. So findet unverhofft und flüchtig eine Art Begegnung statt, die immer mindestens durch Berührung

und gar Reibung gekennzeichnet ist, in der mich der Andere als du angeht. Das Selbstgespräch ist – da es sich im Kreise dreht – ständig der Gefahr der hybriden Selbstüberhebung ausgesetzt, eine Gefahr, welche durch die bloße Anwesenheit des Anderen als Spiegel (dem ich eine Einsicht in mich unterstelle) womöglich in Schach gehalten werden kann. So ist der Andere Zerrspiegel, der in seiner Widerspiegelung meine in sich geschlossene und verschlossene Identität bricht und zerstreut. Der Wer erscheint dann in den Augen des Anderen nicht so aufgebläht und geschlossen, wie er sich selber im Selbstgespräch einbilden mag. Die spiegelnden Pupillen des Anderen, dienen zur Verkleinerung von Vergrößerungstendenzen, und es kann passieren, daß der ruhig fragende Anblick des Anderen eine entlarvende Verpuppung in der einen oder der anderen Hinsicht auslöst. Denn das Wersein kann – trotz aller verzweifelten Anstrengung – nicht aus sich selbst aufgebaut werden, sondern ist unweigerlich mit der Andersheit des Anderen verknüpft, in ihr verstrickt, durch sie berückt. Vor allem im Augenblick der Begegnung komme ich durch dich in einer Selbstvergessenheit als ‘ich bin’ zu mir selber, selbst – und vielleicht besonders dann – wenn du nichts sagst (obwohl ich voraussetzen muß, daß du sprechen *kannst*). Der Wer ist zwar ständig dazu herausgefordert, sich selbst als ein ständig Seiendes aufzurichten, auch wenn ich *als* ich am Sein der dritten Person, d.h. am Ist – trotz aller Anstrengungen, mir so etwas einzubilden – nicht teilnehme. Ich bin aber auch dir ausgesetzt, um überhaupt wer zu sein. Das Bestreben, Wer zu sein, unterliegt einem notwendigen Mißverständnis, das das Wersein mit dem Wassein dergestalt verwechselt, daß ich egozentrisch nach Beständigkeit unter den Seienden strebe. In dieser Verwechslung bin ich bestrebt, meinen Eigennamen in der Offenheit der Polis fest aufzurichten, indem ich ihn mit passenden Verhaltenslarven, die Erfolg ausstrahlen, verknüpfe. Wersein wird so als Namhaftigkeit verstanden, während in der Nähe der Begegnung, Wer zu sein, eher heißt: in deinen Augen ich zu sein. Ich und du haben stets die Tendenz, in die mächtigere Dimension der Beständigkeit des Ist abzuweichen und sich dort festzuklammern. Wie ich und du müßte in der Begegnung auch wer kleingeschrieben werden, und das Wersein müßte seine Substantivform abstreifen, vielleicht in die Richtung einer adverbialen Form. Ist es möglich, ‘ich bin’ adverbial, als *neben* dem

seinsmächtigen Geschehen und Tun eines Verbuns, als Seinsfärbung zu hören? Indem ich kaum da bin, bin ich immerhin dazwischen wer. Wenn man das Wersein aus der ontologischen Dimension des dritte-Person-Seienden ein Stück weit entkommen läßt und danach fragt, was es eigentlich heißt, wer zu sein, erscheint die Rede von Eigentlichkeit in einem ganz anderen Licht, das nicht mehr von der Schwere der Substantivierung und des Wirklichkeitspathos belastet ist. Eigentlich sein heißt dann: mit dir inzwischen daneben sein, undefinierbar meine Identität aufs Spiel setzen, aushalten, daß ich nicht verstehe, wie es um mich geschieht, und nicht in mein Fürmichsein verschwinden. In meinem Versuch, wer zu sein, bin ich also auf dich und deine Augen angewiesen. Aber welche weiteren Möglichkeiten bringt die Rede mit dir?

Das Sich-mitteilen in der Rede bietet andere Möglichkeiten als die Pupillenbespiegelung in einer Begegnung. In der Rede eines Dialogs teilt der Andere nicht nur *sich* mit, sondern er spiegelt auch den Einen in seinen we(h)rhaften Erscheinungsweisen wider. Wenn der Andere nicht seiner eigenen Unfestigkeit wegen darauf angewiesen ist, sich dem Einen möglichst anzuschmiegen und ihn in seinem Sein zu bestätigen, kann es diesem widerfahren, daß der Andere eine 'Wahrheit' über ihn ausspricht, oder genauer: eine Haltung so hinterfragt, daß das Selbstbild erschüttert wird. Sofern dem Wer als einem endlichen, der Sprache ausgesetzten Wesen immer noch eine Larvenhaftigkeit anhaftet, d.h. sofern er sich bloß narzißtisch einbildet, wer er ist, kann der Andere eine 'Wahrheit' aussprechen, die für den Betroffenen noch nicht als solche angenommen werden kann. Es entsteht damit eine schmerzliche Diskrepanz zwischen dem mühsam substantivierten Selbstbild und dem Spiegelbild in den Augen und der Rede des Anderen. Die hochschaukelnde Bespiegelung war nämlich eine gegenseitige Bewegung nach oben aber in der gemeinsamen eingebildeten Larvenhaftigkeit. Nun haben wir es mit einer 'Wahrheit' über mich, mit einer Frage, die mich infrage stellt, zu tun – als wüßtest du mehr über mich als ich selber –, die mir als Wer keinen Aufbau verspricht, sondern eher das Gegenteil. Damit du eine 'Wahrheit' über mich auszusprechen vermagst, mußt du in dieser Hinsicht nicht selbst einen nüchternen, uneitlen, weisen Einblick in dich selber erreicht haben,

sondern mich als Anderen in deiner Andersheit mit deinen Fragen so treffen, daß meine narzißtische Selbigkeit zerbricht.

Die Aufdeckung einer 'Falschheit', d.h. einer narzißtischen Abgeschlossenheit, im Larven-Kompositum durch dich als Sprachbegabten bedeutet keineswegs, daß ich mich damit auseinandersetzen muß oder kann. Die Aufdeckung einer Haltlosigkeit im eigenen Selbstbild, in der Idee meines Selbst durch deine Intervention in mein Da, löst grundsätzlich eine Verunsicherung des eigenen Wer-Bestandes aus, die mich wiederum in eine Verpuppung hineinstoßen mag, so unsicher ist mein Halt am Sein. Dein Ansprechen meiner Falschheit – nicht als Wissender, sondern als Fragender – bringt mich zum Fall (*falsum*; vgl. das letzte Kapitel). Die Haltlosigkeit einer Verpuppung erweist sich in der Regel als unerträglich, wogegen ich mich mit allen Kräften *wehre*. Dazu gehört, daß du, der du eine 'Wahrheit' über mich aussprichst und mich in Frage stellst – trotz der Offenheit der Begegnung -, wieder zu einem mein Sein gefährdenden Antagonisten – einem Seienden – durch die Kraft meiner Subjektivität gemacht wirst, ein Antagonismus, der jedoch zumeist durch einen sprachlosen Rückzug vertuscht wird. Wo eine unliebsame 'Wahrheit' bzw. Frage auf eine existenzsichernde, d.h. seinsstiftende 'Unwahrheit' trifft, *verstehen* wir uns nicht mehr und müssen uns zu einem neuen gemeinsamen, das Mißtrauen überwindenden Verständnis durchringen, wenn die Beziehung nicht zu Bruch gehen soll. Das Verständnis zwischen dir und mir ist grundsätzlich brüchig, da deine Andersheit nie assimilierbar ist, sondern immer wieder mein Da empfindlich verfärbt in die eine Richtung oder die andere. Da die agonistische Begegnungsweise als Aneinandergeraten die alltägliche Regel bildet, erschwert sich die Möglichkeit einer Auseinandersetzung im Sich-mitteilen, die bald zu einem verwerfenden Auseinandergeraten gerät. Das agonistische Wesen des Seins als Wer legt die Möglichkeit des Sich-wehrens gegen die Möglichkeit der Infragestellung in der sichberührenden, sichreibenden Auseinandersetzung nah.

h) Die Wahrheit dazwischen

Wenn hier die Rede von Wahrheit, Unwahrheit, Selbst-Wahrheit und dergleichen ist, fragt man sich, was diese Wörter im Zusammenhang der

ersten und zweiten Person bedeuten können, da ich keine feststellbare Tatsache bin, die richtig oder falsch sein könnte. Deshalb wurde 'Wahrheit' und ihre Ableitungen in Anführungszeichen gesetzt, um die Distanz zur üblichen Wahrheit zu markieren. Versuchen wir, dieser eigenartigen Art von Wahrheit etwas näher zu kommen.⁶

Die Begegnung ist kein Ereignis der Verschmelzung zwischen zweien, sondern setzt mich eher insofern auseinander, als sie mein Kreisen in mir selber durch den Angang deines Da durchbricht und aussetzt. Die Begegnung bleibt zweideutig, ambivalent. Einerseits finde ich mich in dir, andererseits stoße ich auf eine Fremdheit bei dir, die mich wieder abstößt. Damit verschließt sich tendenziell die Dimension der Begegnung wieder. Bei der Aus-einander-setzung wird mein 'ich bin' strittig, ich werde in Frage gestellt. Diese Aus-einander-setzung ist bereits dadurch gegeben, daß du unkontrollierbar *sprichst*. So wie Sein und Wahrheit immer schon in einem engen Verhältnis zueinander gestanden haben, stehen jetzt 'ich bin' und die Wahrheit nah beieinander, aber keineswegs in der Art einer Objektivität. In der Seinsweise von 'ich bin' und 'du bist' muß Wahrheit etwas ganz anderes bedeuten als in der traditionell ontologischen Seinsweise der dritten Person. Bei der Wahrheit in der ersten Person gibt es nichts festzustellen, weil ich nicht fest stehe, sondern durch dich und deine Sprache mit entworfen bin. Wie du sagst, wer ich bin, so bin ich auch, denn ich bin nur in deinen Augen, ich ereigne mich – oder vielmehr werde eräugnet – nur dazwischen mit dir. Aber ich bilde mir auch ein, wer ich bin, und dieses Selbstverständnis gerät in Widerspruch mit deinem Entwurf von mir, der meinem 'ich bin' keineswegs äußerlich ist. Sofern die Begegnung mich auseinandersetzt, steht die Wahrheit über mich zur

⁶ Ute Guzzoni formuliert dies so: "Ausgehend von der radikalen Andersheit, die das Verhältnis des Menschen zum Menschen auszeichnet, sage ich demgegenüber, daß es in einem grundlegenden Sinne unter Menschen gerade *nicht um Wahrheit geht*, – jedenfalls nicht in der metaphysischen Bedeutung von Wahrheit." "Anspruch" und "Entsprechung" und die Frage der Intersubjektivität' in Ute Guzzoni (Hrsg.) *Nachdenken über Heidegger: Eine Bestandsaufnahme* Hildesheim 1980 S.126. Guzzoni interpretiert das Verhältnis zwischen Menschen als ein "ursprüngliches Verhältnis" (S.128), was hier als die Eigenständigkeit der Dimension dazwischen gedacht wird.

Disposition dergestalt, daß ich darin im Spiel der Sprache zwischen uns als ich entworfen werde. Die Wahrheit über mich ist strittig (aber auch spielerisch). Im Streit und Spiel werde ich in Wahrheit, wer ich bin. Du rufst mich hervor, du stiftest mich, du setzt mich in mein ich ein, nicht weil du mehr über mich weißt als ich selber, sondern weil deine Andersheit mich trifft und mich nicht mehr zu Ruhe kommen läßt.

Wahrheit in der ersten Person läßt sich nicht mehr, wie in der dritten Person, als unverstelltes Sichzeigen in der Unverborgenheit übersetzen, sondern muß als Hervorrufung durch dich verstanden werden, eine Hervorrufung, die einem Eingesetztsein gleichkommt, die aber keineswegs als eine göttliche Hervorrufung gedacht werden muß, wie die theologischen Dialogiker dies tun⁷.

In der Hervorrufung durch dich geschieht meine Wahrheit - aber wie? Die Wahrheit des Seins west als die Lichtung der Unverborgenheit, in der alles Seiende sich von sich her zu zeigen vermag. Die Wahrheit eines Seienden (in der dritten Person) ist sein unverstelltes, d.h. von sich her, Sichzeigen in der Lichtung der Wahrheit des Seins, d.h. in der Offenheit der 'ontologischen Differenz', in der allein Seiendes als solches sich zeigen kann. In der Begegnung dazwischen jedoch geschieht Wahrheit anders, nämlich durch deine Hervorrufung, auf die ich antworte, indem ich ihr entspreche. Ich entspreche deinem Anruf, indem ich mein Verhalten auf ihn abstimme und so das Spiel dazwischen zulasse. Wahrheit dazwischen geschieht nicht, indem ich deiner Vorstellung von mir entspreche, sondern indem ich dir eine Antwort gebe, die dich auch erreicht, d.h. anspricht. So öffnet sich ein geteiltes Da, in dem anderes Seiende hervorgerufen und angesprochen wird. Im geteilten Da geschieht Wahrheit dazwischen, aber nicht weil Seiendes dort so erscheint, wie es (in Wahrheit) ist, sondern schon zuvor in deiner Hervorrufung und meiner entsprechenden Antwort, wodurch das Da dazwischen sich auftut. Diese (sprach-)spielerische-strittige Lichtung ist der unscheinbare, zarte, flüchtige Ort dazwischen, an dem wir uns zwischendurch erreichen und unsere jeweiligen Welten teilen.

Die Larven, die ich trage und die ausmachen, wer ich bin, werden von dir in deiner Sprache aus der Begegnung dazwischen heraus – soweit ich

⁷ So referiert Theunissen z.B. Ebner in a.a.O. S. 361.

dir eine Antwort gebe – neu entworfen, so daß ich auch anders werde. Du umzingelst mich im Spiel deiner Worte; wer ich jeweils dazwischen bin, ergibt sich aus dem Spiel der Zeichen, das sich aus meiner Entsprechung zu deinen Worten ergibt. Damit ist einsehbar, daß Sein in der ersten Person wenig mit Beständigkeit zu tun hat und daß deshalb dort Sein und Werden keinen Gegensatz bilden. Du und ich gibt es nur wechselseitig und paarweise, strittig und spielerisch aus unserem geteilten Da. Sein in der zweiten Person, du-sein liegt in der Hervorrufung, der Pro-vokation, der strittig-spielerischen Entwerfung von mir und dir. Du bist mein Provokateur, der mich herausfordert und hervorruft, ich zu sein. Ich-sein ist freilich Wer-sein und damit die Verknüpfung von Haltungen und Einstellungen, von Wortgebilden und Zeichenspielen mit meinem Eigennamen aus dem Verhältnis zu den Seienden heraus. Dazwischen in der Begegnung lasse ich es zeitweilig zu, oder vermag es nicht abzuwehren, daß du mich als mich pro-vozierst und somit zu meinem Mitgestalter wirst. Du-sein ist damit eine kreative Seinsweise, und dazwischen eine schöpferische Dimension der Ermöglichung von Entwurf, dessen Möglichkeiten durch den Reichtum der Sprache aus deinem Mund und meine Erwidern darauf gegeben sind. Diese Ermöglichung ist gegenseitig, da der spielerische Streit und das strittige Spiel dazwischen nur gegenseitig sein können. Ich muß mich von dir anstimmen lassen, wie du von mir auch.

Erst wo existenziell die Möglichkeit sowohl des Sich-mitteilens als auch der Auseinandersetzung über die eigene, larven-bezogene Wahrheit aufgeht, dort fängt die Berührung in der Freundschaft an. Erst dort kann man von ich-sein und du-sein dazwischen reden. Die Berührung widerspricht dem agonistischen, abgrenzenden Wesen des ständigen Werseins, aber als seine Ausnahme im Riß dazwischen gehört sie auch zu ihm. Sie gelingt ontisch in der Existenz nur als eine Gegenbewegung zu den Festlegungen des Werstandskampfes und den Bemühungen um einen bloß bestätigenden Aufbau des eigenen Selbst. Sie entspricht nicht der wesenhaft männlichen, fürsichseienden Wesensart und wird doch als Möglichkeit des Wesens als Wer dazwischen in der Begegnung vom zwiefältigen Sein eingeräumt. Zwischen Eins und Drei gibt es Zwei, da ist dazwischen, da gibt es dich für mich. Diese Möglichkeit liegt in der

Doppeldeutigkeit des Werdens als Wer (in der ersten und dritten Person) und wer (in der ersten und zweiten Person). Der Wer ist bestrebt, an der Ständigkeit des Seins teilzuhaben, und richtet sich dementsprechend auf, ich hingegen als wer bin bereit oder kann nicht anders, als mich in der Auseinandersetzung mit dir strittig-spielerisch entwerfen zu lassen. So eröffnet sich eine andere Dimension der Transzendenz zu dir hin dazwischen, eine Dimension, die in der Metaphysik untergegangen ist, die jedoch heute unscheinbar, aber immerhin in den Ritzen auftaucht.

Daß die Berührung zwischen Freunden wesenhaft mit Auseinandersetzung verbunden ist, hängt damit zusammen, daß du in deiner Andersheit anders bist und damit mit einem Nichts durchzogen. Ich bin einerseits ich selber und nicht du, du bist einerseits du selber und nicht ich. Gerade in der Beziehung zueinander ist die Nicht-Identität zwischen dir und mir konstitutiv. "Das aber besagt, daß der Eine im Anderen sich, in sich den Anderen negiert. Im Sich-aufeinander-beziehen durchmessen beide den Raum radikalen Anderseins, der der unbestimmte Raum ihres bestimmten Nichtseins ist."⁸ Du bist und bleibst anders, deine Andersheit ist unaufhebbar. Weil wir miteinander wesenhaft nicht identisch sind, kannst du dich gegen mich abgrenzen, abwehren, absagen, nein sagen. Gerade mit diesem und durch dieses Nicht berühren wir uns und sind du und ich. Unsere Freundschaft ist keine Hegelsche "Identität von Identität und Nicht-Identität" noch ein Aristotelisches "eine-Seele-in-zwei-Leibern", sondern Auseinandersetzung von sich aufeinander beziehenden, differierenden und interferierenden Verschiedenen. In der Nichtigkeit der Auseinandersetzung geschieht Wahrheit anders, nämlich als gegenseitige Entwerfung, in der wir uns gegenseitig differenzierende Worte und Gesten zuspielden. Meine Selbigkeit ist dem Austrag der Auseinandersetzung zwischen unserer jeweiligen pulsierenden Andersheit ausgesetzt und damit widerrufbar. Inzwischen rufst du mich durch deine Andersheit immer wieder anders hervor, so daß ich auch anders in meinem jeweiligen Da bin.

Die Freundschaft birgt in sich nicht nur die Möglichkeit, sich mit und an dem Anderen zu freuen, sondern auch wesenhaft die Möglichkeit der sich-

⁸ Guzzoni, a.a.O. S.129.

berührenden Auseinandersetzung, die zugleich ein Wahrheitsmoment enthält dergestalt, daß meine Hervorrufung durch dich geschieht als auch umgekehrt. Nur wo die beiden Möglichkeiten sich verwirklichen, kann von einer echten Freundschaft die Rede sein, denn nur dann ist sie in der Gegend der erste-Person-Wahrheit dazwischen angesiedelt, wo es nicht mehr möglich ist, sich mit der nur bestätigenden, und damit die Ständigkeit befestigenden, narzißtischen Bespiegelung zufriedenzugeben. Ich- und du-sein dazwischen gibt es, wie bereits erwähnt, nur wechselseitig. Nur in der Wechselseitigkeit und Umkehrbarkeit liegt die Einschränkung von deiner Macht und deinem Einfluß über mich, denn ich rufe auch dich hervor, für dich bin ich auch du und damit dein Provokateur. Keiner von uns steht auf festem Grund, von wo aus ich dich oder du mich eigenmächtig hervorrufen könnte bzw. könntest. In solcher Gleichstellung habe weder ich über dich noch hast du über mich Macht. Dazwischen ist damit eine Gratwanderung mit der ständig lauernenden Tendenz, in einen Machtkampf abzurutschen, in dem die Auseinandersetzung zu einem Aneinandergeraten zwischen seienden Werständigen wird. Dann kehrt sich das jeweilige Fürsichsein hervor, und man zeigt, Wer man ist. Das Entwerfen dazwischen, das als unbeständiges Wahrheitsgeschehen zwischen mir und dir, als wechselseitige, sprachspielerische Hervorbringung verstanden werden kann, besteht aber nicht lediglich in der Gegenseitigkeit, als könnten du und ich miteinander ausmachen, daß wir uns gegenseitig entwerfen, sondern ist als unverfügbare Möglichkeit kraft der Begegnung gegeben, die uns überwältigt und uns als ich und du aus ihr entläßt. Das heißt aber, daß das gegenseitige Entwerfen nicht als intentionales, willentliches gedacht werden kann, sondern als ereignishafte Provokation, in der wir uns zeitweilig befinden, d.h. in die wir unverhofft geworfen werden. Die Begegnung selbst als Dimension von ich und du ist eine transzendente Dimension der Ermöglichung. Sie geschieht primär durch Sprache und ihr Spiel der Differenzen, aber auch unscheinbarer durch die Mitgestimmtheit, in der wir uns stimmungshaft gegenseitig be-stimmen.

i) Verschlossenheit und Höflichkeit

Die Vorherrschaft des Aufstrebens, des Am-Sein-teilhaben-wollen im Werstandskampf macht die innige Freundschaft und die mit ihr

verbundene Möglichkeit des Sichberührens und Sich-gegenseitig-entwerfens ontisch zu einer Seltenheit, was aber nichts über ihr ontologisches Gewicht aussagt. Das agonistische, antagonistische Wesen des Werdens bringt es mit sich, daß die Verschlossenheit alltäglich im Mitsein vorherrscht, was bedeutet, daß der Wer sich auf keine Berührung einläßt, in der er sich unverstellt mitteilt. Dies entspricht und ist fundiert in der ontologischen Vorherrschaft der dritten über die zweite Person. Die Verschlossenheit ist nicht lediglich ein Phänomen eines sich-selbst-beherrschenden Subjekts – das etwa psychologisch als Mangel oder Stärke eines Einzelnen oder einer Kultur betrachtet werden könnte –, sondern ein Phänomen, dem das männliche Dasein prinzipiell, d.h. vom Sein her, entspricht⁹. Der männlich Seiende ist auf sich gestellt, um sich zu halten, und dafür muß er sich gegen andere verschließen, d.h. die Grenzen seines selbständigen Seins ziehen. Vermutlich gerade wegen des selbstverständlichen agonistischen und antagonistischen Wesens des Werdens, d.h. solange das Sein des männlich Seienden in seiner banalen We(h)rhaftigkeit noch frei und unhinterfragt walten konnte, haben die Philosophen seit den Griechen zum Thema Freundschaft, aufs Ganze gesehen, wenig gesagt, und wenn, dann in der Form einer Tugendlehre, in der der Freund selbstverständlich als ein Seiendes wie alles andere genommen wird. Das große Verdienst der dialogischen Philosophie des 20. Jahrhunderts von Buber bis Goldschmidt liegt in ihrem Bestreben, die erste und zweite Person aus ihrer Subsumtion unter die dritte zu befreien und sie als eine eigene ontologische Dimension zu begreifen. Diese Befreiung gelingt aber nur, wenn die Heideggersche Frage nach dem Sein, und d.h. die Differenz zwischen Sein und Seiendem, in Sicht bleibt, was allerdings in der dialogischen Philosophie keineswegs geleistet worden ist.

Auf dem jetzt erreichten Stand ist es nun möglich, die Phänomene von Verschlossenheit und Höflichkeit ontologisch zu orten. Die Verschlossenheit ist ein Wesenskennzeichen des männlichen Miteinanderseins als Gegeneinander der wehrhaft Werdenden. Sie ist ursprünglich kein psychologisches Phänomen, sondern ein ontologisches Ereignis, das darin besteht, daß der männlich Seiende in der Entsprechung zum Sein als der

⁹ Vgl. auch das nächste Kapitel.

Ständigkeit der Anwesenheit sich als ein Seiendes in der dritten Person aufrechterhalten muß. Dieses ontologische Schicksal schlägt sich in der Kultur – die letztlich immer von den geschichtlichen Abwandlungen der Weisen (der be-stimmenden Melodien) des Seins selbst abhängt und nichts Ursprüngliches ist – als eine be-stimmte Form der Sittlichkeit nieder, die wir Korrektheit oder Höflichkeit nennen können. Die Höflichkeit verhindert die Berührung, sie schmiert das Aneinandervorbeigleiten und sichert, daß ich als ich durch dich nicht angesprochen bzw. angegangen werde, daß du und ich sich nicht ereignen. Sie ist als Gleitmittel die kultiviert-kulturelle Bändigung der Werseins-Agonistik, die einen sachlichen, erfolgsorientierten Umgang der männlich Seienden miteinander und mit Seiendem in der Verslossenheit der sachlichen Verbundenheit ermöglichen sollte – und es in der gesellschaftlichen Wirklichkeit als Besorgen des Seienden im großen und ganzen auch ermöglicht. Sie ist auch das Zukleben und Überspielen der Dimension zwischen dir und mir, denn als Höfliche treten wir uns nicht zu nah. Die gegenseitige Achtung als *persona* in ihrer gesellschaftlichen Rolle bewahrt die Distanz zwischen den Werseienden, damit sie einerseits nicht in das blanke Gegeneinander einer offenen Vermessung geraten, die von der Verwirklichung eines sachlichen Wer-Entwurfs wegführt, und andererseits verhindert die Distanz, daß die Werseienden in die Reiberei einer technisch unfruchtbaren (d.h. kontraproduktiven), aus-einander-setzenden Berührung dazwischen verfallen. Die Korrektheit lenkt das männliche Mitsein in die sichereren Bahnen eines verhüllteren Vermessens und einer sachlichen Verbundenheit, in der die Sache in einem sicheren Abstand bleibt und einen sicheren Abstand gewährt, damit die Sache erledigt werden kann. Auf diese kulturell sanktionierte Weise wird die Agonistik so ausgetragen, daß ein Zu-nah-treten, das dem technischen Umgang mit Seienden abträglich wäre, vermieden wird.

Die Höflichkeit leistet die Angleichung der Werseienden an den Stand der Ständigkeit und in eins damit die Beständigkeit und Substantivierung von dazwischen in das Zwischen. Mitsein dazwischen ist unbeherrschbar und damit der Einrichtung des Seienden in der Mitwelt möglicherweise abträglich. Im Zwischen findet u.a. die Kommunikation zwischen

Subjekten statt, während dazwischen wechselseitiger Angang von mir und dir geschieht.

Da in der gegenseitigen Achtung als *personae* keine Entlarvung geschehen kann, gehört die *persona* wesensgemäß zum Larven-Komplex, der in der Korrektheit und Höflichkeit der Öffentlichkeit in der Regel, d.h. solange die männlich Seienden die Regel beachten, nicht in Frage gestellt, sondern eben beachtet wird. Die *persona* schützt die Dimension dazwischen. Aber auch die Zusammenkunft wagt es in der Regel nicht, die Verhaltensregeln der Höflichkeit zu übertreten, sondern begnügt sich im Zuvor- und Entgegenkommen, wenn nicht mit einer unüberbrückbaren Distanz, dann doch mit einer werstandsbefestigenden Anerkennung. Das Entgegenkommen dient der Überwindung der Schroffheiten des Werstands, indem es eine scheinbare, liebenswürdige Nähe herstellt, aber im Grunde die Distanz zwischen den Werseienden in keiner Weise aufzuheben vermag, noch dies anstrebt. Die momentane Aufhebung der Distanz in einer echten Nähe ereignet sich nur in der seltenen Transzendenz dazwischen, in der wir uns unmittelbar und unerklärlich gegenseitig entwerfend begegnen. Diese Art von Begegnung bedeutet einen Wechsel der ontologischen Dimensionen zwischen dem Sein der dritten Person (Es) und dem Sein dazwischen, wo wir uns begegnen. In der Dimension dazwischen treffe ich auf kein Seiendes, sondern ich begegne dir in deiner Andersheit.

Die Höflichkeit mit ihren Formeln des Nicht-zu-nahe-tretens bewahrt im Alltag die nötige Distanz zwischen scheinbar Fürsichseienden, damit das Besorgen seinen Gang nehmen kann. Ob eine gegenseitige Achtung die Formen füllt, läßt sich nicht mit Sicherheit feststellen; nur die Stimmung gibt darüber Aufschluß, wenn überhaupt. Vor allem gewähren die Formen eine apolemische Neutralität. Als zur *persona* gehörig verbirgt das höfliche Verhalten den Anderen hinter einer undurchdringlichen Larve. Indem der Eine sich auf Distanz hält, läßt er den Anderen aber auch in seiner Einsamkeit frei – die Freiheit der Person, die in den Menschenrechten verankert ist. Von ihrer Ontologie aus vermag die Metaphysik nur *diese* Freiheit zu denken. Nur vom Standpunkt eines Mangels an Intimität und Berührung wird die Leere der Höflichkeit – und damit der sie begründenden Freiheit – in der Stimmung spürbar. Gleichgültig dagegen,

ob die Höflichkeit in eine kühle Unverbindlichkeit oder eine liebenswürdige aber hohle Verbindlichkeit führt, stellt sie keine Verbindung her, die den Werseienden in seinem Kern angehe. Der höfliche Andere drängt sich dem Wer nicht auf und läßt ihn damit als Werseienden sein. Er beschränkt sich auf die Erfordernisse der sachlichen Verbundenheit im Absehen von der näheren (ersten) Person des personatragenden Wer. Hinter der Formalität der Höflichkeit kann sich entweder eine Zuneigung oder eben eine Gleichgültigkeit oder sogar eine Abneigung verbergen. Solche Neigungen hin oder her sind insofern unsächlich in einem strengen ontologischen Sinn, als sie sich aus der allzu steifen Ständigkeit des Seins hinauslehnen und für den Umgang mit der Sache nebensächlich sind.

j) Zuneigung und Abneigung

Zuneigung und Abneigung verweisen auf eine Tendenz der Anziehung oder aber der Abstoßung vom Anderen, die nur möglich ist, weil eine Anziehungskraft und ihr Gegenteil zwischen den Werseienden bzw. zwischen uns waltet. Beide verweisen zugleich auf die Möglichkeiten des Sich-mögens und des Sich-nicht-mögens. Die Zuneigung und das Sich-mögen müssen als Möglichkeiten vom Wersein selbst her gedacht werden, und zwar von der Wesensbestimmung des männlich Seienden als ständig Anwesenden. In der Zu-Neigung begibt sich der Werseiende tendenziell aus seiner Ständigkeit heraus und gefährdet damit insofern seine Standfestigkeit, als er sich auf die Möglichkeiten des Sichertwerfens dazwischen einläßt. Die Abneigung und das Sich-nicht-mögen hingegen bringen ein Beharren auf dem eigenen Stand im Sein, eine Befestigung der eigenen Ständigkeit mit sich. Sie vergrößern die Distanz zwischen Werseienden und lassen sie in der Korrektheit oder sogar in einem Sich-meiden existieren, sofern die Sich-nicht-mögenden die Anwesenheit des jeweilig anderen nicht gern haben. Aber gerade im Sich-meiden beweisen die Sich-nicht-mögenden, daß sie den jeweils anderen als seiend anerkennen und ihn damit so – als zu meidende Person – anwesen lassen.

Die Zuneigung und das Sich-mögen dagegen verführen der Möglichkeit nach nicht bloß zur bestätigenden Besspiegelung, sondern sogar zu einem Sich-nähern in der Offenheit dazwischen. Die zuneigenden Sich-mögenden lassen sich von der Möglichkeit der Berührung ergreifen, wodurch sie sich

von großgeschriebenen Weseienden in ich und du verwandeln. Ihr Sich-gern-haben läßt sie ihre leibhaftige Anwesenheit gegenseitig genießen. Dazwischen ereignet sich ein Sich-mitteilen, das sowohl die distanzierende Höflichkeit der sachlichen Verbundenheit als auch die Hohlheit der bloß bestätigenden Bespiegelung übersteigt, um ein Sich-berühren zuzulassen, das erst durch den Wegfall der verbindenden Sache, des besorgenden Umgangs mit Seiendem möglich wird. Die sich mitteilende Rede verliert ihre Sachlichkeit, d.h. ihren Bezug zum Besorgen des umweltlich Seienden, und wird zu einem Erzählen des eigenen jeweiligen In-der-Welt-seins um des Erzählens willen. Das Sich-berühren heißt nicht nur, daß die männlich Seienden in der Intimität miteinander vertraut werden, sondern daß sie erfahren, daß sie beide, auch ohne absichernde Haltungen und feste, seinsgewährende Grenzen, *da* sind und einander unmittelbar dazwischen ihre Anwesenheit schenken. Darüber hinaus aber lassen sich die Sich-berührenden gegenseitig entwerfen. Sie inspirieren sich gegenseitig, indem sie sich andere Entwürfe in einem Sprachspiel zuspielden. Dazwischen ist es nicht ich selbst, der mich selbst entwirft bzw. Existenzmöglichkeiten ergreift, sondern du und ich entwerfen uns gegenseitig aus der Vertrautheit der Intimität heraus, die die ontologische Ermöglichung von gegenseitigem Entwurf darstellt.

Dazwischen als unscheinbare Dimension des Sich-berührens ist auch eine Dimension der möglichen Verletzungen, da, wer ich bin, in deinen Händen liegt. Sofern ich von dir angegangen bin, habe ich keine Chance, mich von dir zu distanzieren und mein eigenes Sein zu setzen, abzugrenzen und zu verschließen. Zur Unbeständigkeit des Seins dazwischen gehört unsere Labilität. Wir sind füreinander offen, was sich bisweilen wie eine offene Wunde anfühlt. Wir sind beide in der Lage, unseren jeweiligen Seinsstand gegenseitig zu unterminieren und uns gegenseitig aus der Bahn des prekären Fürsichseins zu werfen.

k) Außerhalb des Seins? – dazwischen

Da es in einer unscheinbaren Gegend außerhalb des Seins als Seienden angesiedelt ist, gibt es die Möglichkeit der Nähe nur als Ausnahme; dazwischen wäre Ausnahmezustand, wenn sie Zustand wäre. Diese unscheinbare Gegend ist streng genommen keine, sondern liegt dazwi-

schen, wo Vertrauen und Vertrautheit – wie auch ihre Gegenteile: Mißtrauen und Fremdheit – ermöglicht sind. Wenn hier die Rede von außerhalb des Seins ist, dann bedarf es einer Klärung dieses Außerhalb. Zutreffender wäre es vielleicht, von einem Neben dem Sein oder einer Verdopplung oder Doppelung oder Faltung der ontologischen Differenz bzw. des Seins zu sprechen. Die metaphysische Tradition geht von dem ‘ist’ aus; alles, was ist, hat eine Seinsweise, ist vom Sein angegangen, und zwar so, daß τὸ ὄν ἢ ὅν dem Dasein offenbar ist. Du bist von daher gesehen auch ein Seiendes und insofern in die unterschiedslose Universalität des Seins überhaupt aufgenommen. Ich stehe im Verhältnis zum Seienden, unter anderem zu dir, aber nicht zu dir als dir. In der vorliegenden Abhandlung ist geltend gemacht worden, daß die Angleichung von dir ans Seiende nicht gelingt; es gibt eine Doppelung des Seins in die dritte und zweite Person und damit eine Faltung der Dimensionalität des Seins, eine Zwiefalt des Seins in eine Hauptdimension und einen Rest dazwischen, in dem du und ich angesiedelt sind. Die Vorherrschaft des ‘ist’ läßt kaum ein ‘bist’ neben sich stehen oder dazwischen Platz einnehmen, aber selbst wenn kaum, dann immerhin. Deshalb kann man von einem ‘du bist’ neben dem Sein in der dritten Person (τὸ ὄν) sprechen, von einem ‘du bist’ haarscharf daneben. Die haarscharfe Nähe zum ‘ist’ liegt darin, daß du jederzeit in ein Seiendes umwandelbar bist, etwa als eine Person mit einer so und so gearteten Persönlichkeit oder einem so und so gearteten Charakter. Du kannst jederzeit zum Es gemacht werden. Deshalb bist du immer haarscharf daneben.

Dieses Danebensein und die Instabilität dazwischen kommen in einem Abschnitt aus Roland Barthes’ *Fragmente einer Sprache der Liebe* zur Sprache.

Beschränktheit des Geistes: in Wirklichkeit lasse ich nichts vom Andern gelten, verstehe ich nichts von ihm. Alles, was am Andern nicht mich betrifft, scheint mir fremd, feindselig; [...] Über diese schillernden, wankelmütigen Bewertungen hinweg erhält sich ein schmerzlicher Eindruck: ich sehe, daß der Andere *in sich selbst Bestand hat; er selbst ist diese Beständigkeit*, an der ich mich stoße. Ich stelle verwirrt fest, daß ich ihn nicht *von der Stelle* bewegen kann; [...] Anders ausgedrückt, ich sehe den Andern *in seinen Grenzen*. [...] So empfinde ich die ‘Freiheit’ des Anderen, ‘er selbst’ zu sein, merkwürdigerweise als kleinmütige Halsstarrigkeit. Ich sehe den Andern wohl als *solchen* - ich sehe das *so* des

Anderen –, aber auf der Ebene des Liebesgefühls ist dieses *so* für mich schmerzlich, weil es uns trennt und ich mich erneut weigere, die Teilung unseres Bildes anzuerkennen, die Andersheit des Anderen.¹⁰

In dieser Passage wird der schmerzliche Übergang zwischen der zweiten und der dritten Person geschildert. Der Schmerz stammt daher, daß die Dimension dazwischen sich immer wieder auflöst, und du wirst wieder zum Anderen in der dritten Person mit deinem eigenen “Bestand”, deiner eigenen “Beständigkeit” und deinen eigenen “Grenzen”. Diese Beständigkeit ist die Beständigkeit des Seins, die dich als ein Seiendes in den Grenzen der Kategorien erscheinen läßt. In deiner fürsichseienden Andersheit entfernst du dich von dazwischen. Diese Beständigkeit ist nicht zeitlich zu verstehen, sondern muß von der Ständigkeit der Grenzen des Seins her aufgefaßt werden, die dich als ein Seiendes umreißt und so aus dazwischen herausreißt. Das haarscharfe Daneben der zweiten und der dritten Person – oder besser: der zweiten und der dritten Dimension des Seyns – ist zugleich eine Zerklüftung dieser Dimensionen, die die Schwelle zwischen den beiden Dimensionen zu einem Ort des Schmerzes macht. Immer wieder kommst du mir in der Begegnung dazwischen entgegen, immer wieder verwandelst du dich wieder in den Stand deiner Andersheit und reihst dich unter das Seiende ein. Als Da-sein bin ich selber zerklüftet durch den Riß, der durch das Seyn geht, und erfahre selber den Riß meines Da durch den wankelmütigen Übergang zwischen dazwischen und dem Zwischen. Ich selber bin ich einerseits und wese auf der anderen Seite des Risses als Seiendes, d.h. als Wer, der in seinen eigen-ständigen Grenzen Bestand hat. Insofern mute ich auch dir den schmerzvollen Wechsel zwischen den zerklüfteten Dimensionen des Seyns zu.

Die metaphysische Vierung des Seins in Wassein, Sosein, Daßsein und Wahrsein trifft streng genommen nicht auf dich zu, aber du kannst es zugleich auch nicht abwehren, wie ein Seiendes verstanden und behandelt zu werden, wie etwa die Psychologie dies tut. Oder du ziehst dich selber in den Stand der Ständigkeit des Seins zurück. Es ist dies die

¹⁰ Roland Barthes *Fragmente einer Sprache der Liebe* übersetzt von Hans-Horst Henschen, Suhrkamp TB 1586, Frankfurt/M. 1988 S.200f. Alle Hervorhebungen außer der ersten im Original.

charakteristische Instabilität dazwischen, die Unbeständigkeit, die die Begegnung außerhalb des Seins oder genauer, außerhalb des 'ist' ortet. Du bist nur in den Ritzen dazwischen. Du dazwischen hast aber keinen Mangel und darfst nicht an der Beständigkeit des Seins gemessen werden. Du bist als du neben dem 'ist' und deshalb nicht als solches unter das Wassein, das Sosein, das Daßsein und das Wahrsein subsumierbar, denn schon, daß du bist, läßt sich nicht in ein 'ist' oder 'nicht ist' unterscheiden. Daß du bist, ist absolut, unhinterfragbar. Was du bist, ist dir als solchem äußerlich. Wer du bist als du, geschieht jeweils in unserer Intimität. 'Wahr' bist du nur aus und in unserem gegenseitigen Entwerfen, das nicht eigenmächtig gesetzt ist. Du bist so und so in meinem Entwurf und nicht anders, aber dies deine 'Wahrheit' läßt sich nicht an einem äußeren Maßstab messen. 'Wahr' und 'falsch' bist du nur in der Auseinandersetzung unseres gegenseitigen Entwerfens in der Intimität, die sich solange fortsetzt, als wir uns dazwischen, im Übergang zwischen dir und mir begegnen. In der Differenz von dir und mir geschehen ich und du, wir ermöglichen uns gegenseitig als mich und als dich in einem bodenlosen Kreisvorgang. Diese Ermöglichung unterscheidet sich dadurch von der Ermöglichung im Entwurf der ontologischen Differenz¹¹, daß du kein Seiendes bist, das unter dem Seienden im Ganzen vorkommt, sondern du gehörst als du in die Ermöglichung selbst meines Weltentwurfs. Durch dich entwirft sich die Welt anders als sie es je sein könnte von mir als Selbst aus.

Im Gegensatz zur Rede vom Wassein und dergleichen ist die Rede von Vertrauen und Vertrautheit in der Dimension dazwischen angemessener. Vertrautheit heißt nicht, daß ich dich kenne, noch daß du mich nicht mehr überraschen kannst, noch daß du mich durch deine Eigenheit nicht stören kannst. Sie ist eher die Qualität, daß du wesentlich in meine Welt gehörst. Zwischen dir und mir gibt es eine eigentümliche Nähe – die keineswegs mit Verschmelzung zu verwechseln ist –, die Vertrauen voraussetzt, Vertrautheit ermöglicht und Verletzungen wahrscheinlich macht. Vertrauen schließt notwendig die Möglichkeit von Mißtrauen und Verratensein ein, sie gehören zueinander als Kehrseiten des Selben und machen die Ambivalenz dazwischen aus. Die Nähe dazwischen ist nicht

¹¹ Vgl. M. Heidegger GA 29/30 § 76.

abgesichert, sie muß immer wieder gewagt werden. Hier wäre auch der Ort, die Ambivalenz von Liebe und Haß zu erörtern, die der Eindeutigkeit etwa eines "Stromgebiets der Liebe" (Schapp)¹² widersprechen würde. Dazwischen besteht, wenn so etwas überhaupt be-steht, immer aus mir und dir; wir sind darin einander ausgeliefert und können uns in der Dimension dazwischen, im Übergang zwischen uns, gegenseitig entwerfen. Wir sind uns zwischendurch aus den Grenzen des Seienden entlassen und werden uns gegenseitig zu einem sich immer wieder verschiebenden Grund der Ermöglichung. Diese Entgrenztheit ist synonym mit dem Vertrauen, das wir uns entgegenbringen oder vielmehr aus dem heraus wir es zulassen, als du und ich in unseren jeweiligen Möglichkeiten von Welt entworfen zu werden. Zur Ermöglichung gehört freilich auch die Verunmöglichung, in der wir uns gegenseitig existentielle Möglichkeiten verbauen.

Die Ambivalenz dazwischen gehört zur Zerklüftung zwischen der zweiten und der dritten Dimension des Seyns (wobei die zweite und dritte Dimension nichts mit den üblichen räumlichen Dimensionen zu tun hat). Die Zerklüftung heißt keineswegs, daß es eine harte Grenze zwischen den Dimensionen gibt, sondern vielmehr ist die zweite Dimension dazwischen schon der Übergang zwischen den Dimensionen und deshalb wesentlich ambivalent, zweideutig, nicht feststellbar. Die Freude mit dir dazwischen ist schon gleichzeitig der Schmerz der Schwelle des Übergangs in die dritte Dimension des ständigen Seins. Dazwischen ist nur eine Ritze der waltenden Wahrheit des Seyns und deshalb kaum eine Dimension - aber immerhin. Mit dir dazwischen ist keine eigen-ständige Dimension, sie ist nur ritzenhaft, schmerzhaft in ihrer Freude, immer schon übergänglich zweideutig, zwiespältig. Weil die zweite Dimension dazwischen keine feststellbaren Grenzen hat, entgeht sie dem Verstehen und der Vernunft. Der Satz vom Widerspruch gilt in der Ritze dazwischen nicht, sondern kollabiert in eine Gleichzeitigkeit, in der Sein und Nicht-Sein zugleich gelten. Nur deshalb – wie Barthes schreibt – "verstehe ich nichts von ihm [dem Anderen]". Ich verstehe dich als dich nicht, sondern bin mit dir stimmungshaft dazwischen. Erst wenn du dich in die Ständigkeit deiner Andersheit zurückziehst und deine Grenzen zeigst, verstehe ich dich

¹² W. Schapp *Zur Metaphysik des Muttertums* Den Haag 1965.

wieder, aber nicht dich als dich, sondern dich als den Anderen in seiner Andersheit. Dazwischen im Übergang hingegen geschieht die Unmöglichkeit von Nähe zwischen uns, einer Nähe, die wir nicht ver-stehen, die wir nicht in den Grenzen der Ständigkeit zu Stande bringen können.

Dazwischen unter männlich Seienden ereignet sich zeit-weilig das Ereignis einer vertrauensvollen Unsachlichkeit, dazwischen geht es nicht mehr vermittelt um eine seiende Sache, um den Bezug zum Seienden, sondern darum, daß der Andere im Übergang zwischen uns *da* ist und dazwischen zu dir wird. Das schlichte Da-Sein des Anderen als du ist einzig-artig auf eine Weise, die das Sosein eines Seienden übertrifft, und diese Einzigartigkeit mag zum Teil in einem Sich-mitteilen zur Sprache kommen. Aber die Sprache erweist sich als ein armes, unbeholfenes Mittel, um das, was zwischen dir und mir eintritt, zu fassen. Im Zwischen gibt es den Einen für den Anderen, dazwischen gibt es aber mich für dich und dich für mich unmittelbar, ohne daß eine Sache noch vermitteln muß. Vielmehr legt sich aus der Begegnung mit dir heraus eine gewisse Farbe, zuweilen sogar ein auratischer Glanz auf meinen Umgang mit den Seienden. Diese Aura ist die Stimmung, die dazwischen aufsteigt. Die Stimmung ist die unfaßbare Weise, die Melodie unseres gegenseitigen Berührens dazwischen. Durch diese einzigartige Stimmung bist du mir als du geöffnet. Sie ist eine Stimmung des Seyns aber in der zweiten Dimension dazwischen. Ohne die stimmende Weise des Seyns wärest du mir als du gar nicht erst gegeben. Dazwischen geschähe nicht. Schlicht bin ich dir gegeben, wenn du da bist, und es bedarf keiner Ständigkeit und läßt keine Ständigkeit zu, sondern wird durch die Zuneigung getragen, die alles Ständige eines Stand-haben-müssens wegräumt. Diese Freiheit vom Zwang, einen Stand einnehmen zu müssen und so enklitisch zu sein, eröffnet mir zeit-weilig andere Möglichkeiten von Weltentwurf, die dann auch allerdings in der dritten Dimension des Seyns beständig werden können. In diesem Sinn der Unständigkeit, die auch eine Wehrlosigkeit nach sich zieht, gehört dazwischen zum Unwesen des Seins des Seienden. Und dennoch ist der schlichte, zweideutige, freudig-schmerzhaft Übergang zwischen dir und mir gegeben vor und neben jeder ständ-igen Agonistik.

Dazwischen rufen wir uns zu und lieblosen uns mit unseren Namen. Dieses gegenseitige Zurufen dazwischen ist dem ursprünglichen Ruf des Seyns in die Eigengenanntheit verwandt, so daß wir sagen müssen, daß das Wersein als Gerufensein insofern ursprünglicher zwischen dir und mir geschieht, wo wir uns gegenseitig durch unser rufendes Mögen ermöglichen. Der Ursprung des Werseins als Gerufensein liegt nicht in der ontologischen Differenz des Seins des Seienden, sondern der Ruf des Seyns ruft zunächst in die Eigengenanntheit, die dem gegenseitigen Zurufen dazwischen näher ist. Erst durch eine Beständigung des Rufs des Seyns in den Ruf eines Werseienden in der dritten Dimension wird der Eigenname zum festen Kern einer männlichen (weil ständigen) Identität. Der ursprüngliche Ruf des Seyns geschieht vor seiner Beständigung, während das Seiende in der dritten Dimension ('ist'-Seiendes) unmittelbar von der Beständigung des Seyns angegangen wird und dadurch in seinen verstehbaren Grenzen als Etwas zu Stande kommt.

l) Die schwierige Freiheit zum Entwurf aus der Intimität

Die Möglichkeit des verwerfenden Zerwürfnisses oder auch der weniger sichtbaren Verstimmung zwischen dir und mir dazwischen entstammt der Zweideutigkeit dazwischen, in die unsere jeweilige Ständigkeit, wonach jeder von uns an seinen Stand festhalten muß, um Wer zu *sein*, hineinspielt. Die Mitteilung des Anderen, deine Äußerungen in der Sprache stellen den eigenen Stand in Frage, und da ich niemals in einem vollkommenen, endgültigen Selbstentwurf stehe, sondern vielmehr mich immer wesenhaft in einem vorläufigen Entwurf abgründig aufhalte, muß ich die den Stand erschütternde Infragestellung durch dich zulassen können, wenn es nicht zu einem Zerwürfnis (oder einer Verstimmung) kommen sollte, das die gegenseitige Entwerfung dazwischen auseinanderbricht und sie offen zur Verwerfung oder versteckt zur Entfremdung verkommen läßt.

Wie ist es denn möglich, daß Freunde die entwerfende Wahrheit zueinander sagen können, erstens ohne daß sie sich *nur* gegenseitig verletzen und zweitens so, daß eine von dem Einen ausgesprochene, den Anderen entwerfende Wahrheit letztlich, d.h. im Laufe der Auseinandersetzung, auch dem Anderen als eine Wahrheit, d.h. als ein möglicher

provozierender Selbstentwurf, aufgehen und angenommen werden kann? Vorausgesetzt, daß der Eine dem Anderen im Geschehen des Sichentwerfens nicht ausweicht, und daß er die infragestellende Entlarvung durch den Anderen auszuhalten vermag, ist es darüber hinaus notwendig, daß beide das seltene Vertrauen dazwischen schätzen. Erst die Kenntnis vom kostbaren, wenn auch zuweilen unbequemen Geschenk dazwischen, und zwar nur kraft eines Gegenwesens zur Polis-Agonistik und zum sachlich vermittelten Umgang, und ohne sich in Überschwenglichkeit zu verlieren, zusammen mit der daraus erwachsenden Behutsamkeit im freundschaftlichen Umgang, gibt die prekäre Schwelle her, auf der wir im Übergang dazwischen bleiben können und selbst eine aufreibende Berührung zu überstehen vermögen.

Ob die Freundschaft – vorausgesetzt, sie ist in die Nähe einer Berührung im Übergang zwischen dir und mir eingelassen – von Dauer ist (eine Freundschaft wird jedoch wegen ihrer Dimensionalität dazwischen nie beständig), hängt davon ab, inwieweit die jeweiligen männlich Seienden, du und ich, bereit sind, sich auf die Entwürfe dazwischen einzulassen, vor allem davon, inwieweit wir in der Lage sind, sowohl den Schmerz der Entlarvung der eigenen Gestelltheit in ihrem befestigten Fürsichsein auszuhalten und dieses Fürsichsein in Fluß geraten zu lassen, als auch die Kostbarkeit des Übergangs dazwischen zu schätzen. Der Entwurf aus der Begegnung heraus bedeutet immer die Eröffnung einer anderen Offenbarkeit von Welt, in der die Seienden anders erscheinen. *Warum* soll ich mich auf den Schmerz eines Neuentwurfs in der Berührung überhaupt einlassen? Warum soll ich das Kreisen im Kreis meiner Selbstidentität verlassen? Warum genügt es nicht, die Herausforderung im sachlichen Umgang mit den Seienden einschließlich der Werseienden anzunehmen? Das Sich-einlassen wäre die Tat eines standfähigen, intentionalen Subjekts, das seine Welt von sich aus als Zentrum nach seinem Willen einzurichten vermag und das auch die Wahl hat, sich darauf einzulassen oder nicht. Insofern bezieht sich die Frage nur auf den Werseienden als Subjekt. Der noch subjektfähige, d.h. fürsichseiende Wer verspricht sich etwas davon, wenn er sich auf den Übergang dazwischen einläßt. Er spürt, daß inzwischen mit dem Anderen zu sein, zu schätzen ist, weil es eben den Anderen gibt, der seine Einsamkeit und sein In-sich-kreisen auszusetzen

vermag. Ein solches Subjekt kann immer noch wählen und einen Tausch aus dem Sich-einlassen machen. Das Sich-einlassen auf die Berührung läßt sich nur auf dem Grund der Möglichkeit des Entwurfs seiner selbst und der Welt durch den Anderen verstehen, was mit der Freiheit zum Selbstentwurf synonym ist. Die Bewegung des Entwerfens meiner Welt bedarf sogar des kritischen Spiegels des Anderen, um der eigenen Larvenhaftigkeit, dem Haften an unangemessenen Verhaltensweisen auf die Schliche zu kommen und der Erstarrung in der allzu beständigen Identität im Spiegelblick zu entgehen. Es ist allerdings keineswegs ausgemacht, daß der Wer ein Subjekt ist, das sich freiwillig auf die Dimension dazwischen einläßt. Es gibt auch die nicht abzuwehrende Verführung und den nicht abzuwehrenden Überfall des Anderen, wodurch der Wer sich auf einmal dazwischen befindet.

Da die Sprache den Werseienden grundsätzlich überragt, findet er in der Freiheit des sprachspielerischen Sich-mitteilens eine Wahrheit über sich selbst, indem er sich auch die Rede des Anderen anhört und sich etwas sagen läßt. Dazwischen gibt es keine Möglichkeit mehr der Distanzierung von dir. Ich bin in deiner Rede über mich und zu mir, von dir in dieser infinitesimalen Dimensionalität immer schon angegangen. Die Transzendenz dazwischen liegt wesentlich in meiner hörenden Erstrecktheit zu deiner Sprache hin, die durch ein Spiel der Differenzen mich neu zu definieren, zu umgrenzen und zu umreißen vermag. Dieses fremde Element, die Sprache aus deinem Mund, vermag mich zuweilen zu überfluten und zu verschieben. Ich weiß nie, was du sagen wirst, wie deine Worte kommen werden, wie du mich entwerfen wirst. Mein Selbstentwurf hängt indes davon ab; meine Selbstheit ist immer schon durch deine Andersheit infiziert, durchstimmt, eingeschnitten. Unerträgliche Ausgesetztheit dir gegenüber, die ich begehre und der ich zugleich zu entgehen trachte.

Der männlich Seiende *muß* anscheinend nicht die Freiheit des Entwerfens dazwischen auf sich nehmen, er *kann* anscheinend in seinem Fürsichsein nach Kräften beharren und sich ausschließlich in der Seinsdimension der dritten Person aufhalten, aber es liegt (um Haaresbreite) nah, sich darauf einzulassen, sofern das Sein als die Ermöglichung von Welt verstanden wird, und sofern der männlich Seiende

der Andersheit von Sprache aus dem Mund des Anderen nicht entgehen kann, und sofern das Sein dazwischen die Kraft zur Ermöglichung von Welt in hohem, einzigartigem Maß besitzt. Aber hier sollen keine Argumente zugunsten eines Sich-einlassens vorgetragen werden, als wäre dazwischen eine Ware, die feilgeboten werden könnte. Es geht immer nur um seinsgegebene *Möglichkeiten* – und d.h. zum Teil Herausforderungen – menschlichen Ek-sistierens in der Lichtung des Seyns.

Gegen Heidegger, der behauptet, daß es erst die “Vereinsamung” ist, “in der jeder Mensch allererst in die Nähe zum Wesentlichen aller Dinge gelangt, zur Welt”¹³, wird hier an der gegenteiligen Einsicht festgehalten, daß erst durch dich in deiner fremd-vertrauten Andersheit ich zur Offenheit der Welt als differierende Ermöglichung meiner Existenz gelangen kann. Das heißt, daß ‘der Mensch’ nicht nur weltbildend ist, sondern daß die Weltbildung erst durch die Kraft dazwischen geschieht. Die Weltbildung geht (auch) als Spiel der Differenz durch dich hindurch. Meine Vereinzelung, in der ich erst zu dem werde, der ich bin, ist zugleich meine Erfindung durch dich. Könnte man sogar wagen zu behaupten, daß ohne dich überhaupt keine Weltbildung geschehen würde? Daß Welt erst in der Ritze dazwischen, wo das Sprachspiel der Differenz in Gang kommt, entspringt? Daß das ‘als’, das sich der ontologischen Differenz verdankt, erst durch dich und vermittels dir als Medium entsteht? Ist mit der Sprache bereits du als anderer gegeben? Es scheint, die Metaphysik und sogar das nachmetaphysische Denken Heideggers haben die unscheinbare Dimension dazwischen, die kaum Dimension ist, übersehen. Wenn aber die Existenz des Daseins wesentlich und ursprünglich Mitsein ist, gewinnt diese Dimension ein eigenes Gewicht, das denkerisch einer eigenen Sprache bedarf: der Sprache von dazwischen, wo du und ich uns begegnen. Selbstsein heißt nicht nur immer schon auch Mitsein, sondern die Selbstheit selbst ist zart und unscheinbar durch eine Erschütterung meines Selbst-Stands dazwischen vermittelt. Selbst meine Vereinsamung ist auf dich bezogen, auf dazwischen im Entzug. Die Ferne von dazwischen ist nicht nichts, sondern immer schon im Schmerz dazwischen Angegangen-sein. In meiner Vereinsamung ist mir dazwischen verweigert und

¹³ M. Heidegger GA 29/30 S. 8.

vorenthalten, aber diese Verweigerung und Vorenthaltung sind Weisen ihres Anwesens bei mir.

Das Fürsichsein, das seit Jahrhunderten in der Philosophie großgeschrieben worden ist, ist ursprünglich lädiert; es hat immer schon versagt. Es ist das Bestreben nach Ständigkeit in der Entsprechung des männlich Seienden zum geschichtlichen Schicksal der Metaphysik. Die Ver- und Entpuppung ist aber wesensnotwendig, da der Werseiende grundsätzlich, d.h. seinsursprünglich, der Andersheit des Anderen in einer anderen Dimension, in *der* anderen Dimension, in der zweiten Dimension ausgesetzt ist. Rückblickend auf die Gestalt des Versagers sehen wir, daß – da er die Dimension dazwischen für sich nicht entdeckt, sie nicht *als solche* erschließt – er im autistischen Insichkreisen untergeht. Der Versager ist eine einsame Gestalt, die sich am Fürsichsein festklammert und beim Festklammern untergeht. Sein vergebliches Bemühen um das Fürsichsein ist die Irre, die nicht einzusehen vermag, daß selbst das Fürsichsein immer schon durch das Andere des Seyns als Ständigkeit angegangen ist. Der Versager ist von seinem Schicksal blind geschlagen.

Angegangen durch die Andersheit des Anderen in der Begegnung jedoch wird der Versager aus der vergeblichen Identitätsarbeit, dem sisyphusartigen Streben nach Ständigkeit entlassen. Stattdessen bricht eine Differenz in sein Selbstentwerfen hinein, da geschieht ein Einschnitt im Spiegel der mühsam zusammengekitteten Selbigkeit. Nettling formuliert: “Dieses *Exzedieren* des Subjekts durch das *Andere* ist ursächlich für seine Spaltung, für das Aufklaffen des Subjekts. Es ist ein Aufklaffen, welches das Subjekt auseinanderträgt und sich in der Bewegung des Begehrens

austrägt.”¹⁴ Die Ständigkeit des fürsichseienden, sich als autark einbildenden Wer läßt sich nicht aufrechterhalten, sie wird immer wieder durch die unheimliche Verpuppung unterminiert, die nicht aus dem leeren Nichts kommt, sondern aus der zweiten Dimension dazwischen, die kaum anwest. Nicht nur ist das männliche Dasein immer schon durch das Seyn selbst und damit durch ein abgründiges Nichts angegangen, sondern durch die Faltung des Seyns selbst in seine zweite Dimension ist es lädiert und dem Anderen ausgesetzt. Die Identität des Wer ist immer schon durch differierende Andersheit infiziert, infusiert, inspiriert, da der Wer ursprünglich durch das Andere des Seyns ins Wersein gerufen wird. Das Andere: das Seyn selbst, aber auch du als die Faltung des Seyns. Der Einschnitt der Andersheit treibt letztlich den Werseienden begehrend über sich zum Anderen hinaus. Indem ich den Abschluß meiner Identität notgedrungen dazwischen hinausschiebe (*defer*) und dir den Vortritt lasse (*defer*), lasse ich Differenz (*difference*) zu und werde zum endlichen mitseienden Dasein, auch dazwischen.

Die Rede von der Möglichkeit der Berührung soll nicht als Erbauung im Sinn einer Aufforderung zur ‘Selbsterfahrung’ oder ‘Selbstfindung’ durch die Begegnung mißverstanden werden. Die ontisch klingenden, aber Seinsdimensionen aufzeigenden Überlegungen sollen lediglich dazu dienen, das Seyn selbst und seine Dimensionen ersichtlicher zu machen. Es wird hier weder eine Kulturkritik propagiert, in deren Namen die verpanzerten Männer sich öffnen sollten, noch wird psychologisch beschrieben, wie den Männern in ihrer Einsamkeit der Weg zu ihrer Innenwelt und ihren Gefühlen oder zur Liebe verbaut sei. Das Denken hier will sich vielmehr in den ontologischen Ursprung der agonistischen Wesensweise als Wer und in die andersartige Dimension dazwischen einlassen und hält sich davon zurück, Programme zu formulieren oder gängige tiefenpsychologische Meinungen zu wiederholen. Es handelt sich ‘lediglich’ um eine Über-Setzungs-Arbeit der bekannten Phänomene der Männlichkeit und der Weiblichkeit (vgl. das nächste Kapitel) in Dimensionen, die die Metaphysik wesensgemäß nie zu denken vermochte. Die Bemühungen kreisen stets darum, aufzuzeigen, daß die Selbstwerdung

¹⁴ Astrid Netting *Sinn für Übergänge: Zur Parergonalität des Weiblichen in der*

eben nicht psychologisch zu verstehen ist als die Aufdeckung eines wahren Selbstkerns, sondern ontologisch als die jeweilige Ermöglichung eines Einzelnen durch den Entwurf von Welt dazwischen durch den Anderen. Das Selbstsein ist immer Andersein. Das Eingelassensein auf und in dieses Spiel, worin der Einzelne sich erfährt in der Ermöglichung seines jeweiligen, individuellen Weltentwurfs, bedeutet eine Entlassung aus dem Fürsichsein eines Subjekts, das Welt willentlich-intentional von sich aus entwirft, in den Übergang zwischen mir und dir.

Faltung des Seyns: Männlichkeit und Weiblichkeit

Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?

Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*

Warum gibt es überhaupt Mitsein und nicht vielmehr autistisches Fürsichsein?

a) Heideggers Verortung der Geschlechtlichkeit und seine Abwehr der dialogischen Philosophie

Heidegger behauptet, daß die Daseinsanalytik das Dasein geschlechtsneutral denke und daß dieses Abstrahieren von der Geschlechtlichkeit dem Phänomen der geschlechtlichen Existenz keine Gewalt antue. Er denkt dabei die Geschlechtlichkeit als einen Aspekt der Leiblichkeit:

Die eigentümliche *Neutralität* des Titels ‘das Dasein’ ist wesentlich, weil die Interpretation dieses Seienden vor aller faktischen Konkretion durchzuführen ist. Diese Neutralität besagt auch, daß das Dasein keines von beiden Geschlechtern ist. Aber diese Geschlechtslosigkeit ist nicht die Indifferenz des leeren Nichtigen (...), sondern die ursprüngliche Positivität und Mächtigkeit des Wesens. (...) Dieses neutrale Dasein ist nie das Existierende; es existiert das Dasein je nur in seiner faktischen Konkretion. (...) Das Dasein überhaupt birgt die innere Möglichkeit für die faktische Zerstreung in die Leiblichkeit und damit in die Geschlechtlichkeit.¹

¹ Heidegger *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* Gesamtausgabe Bd. 26 S.172/3.

Das neutrale Dasein sei nicht das Existierende, behauptet Heidegger im Hinblick auf seine eigene Existenzialanalytik, die nur fundamentale Strukturen des Daseins und das nur im Hinblick auf die Seinsfrage ausarbeite in einem transzendentalen Fragen nach Bedingungen der inneren Möglichkeit. Das neutrale Dasein komme vor der Geschlechtlichkeit sowie vor der Leiblichkeit. Das Dasein in seiner "Mächtigkeit des Wesens" ist vorleiblich, unleiblich, ohne Leib, es ist noch nicht faktisch, sondern 'existiert' als Apriori, obgleich Heidegger zugleich immer wieder in der Zeit um *Sein und Zeit* und auch später betont, daß aus der Not des Daseins philosophiert werden muß, aus dem, "was unserem Dasein einen Schrecken einzujagen vermag".² Der Schrecken hat aber mit Herzklopfen zu tun. Die Lichtung des Da, seine Weltlichkeit sei da vor dem Leib, unabhängig von ihm; das Dasein verschaffe sich aus seiner eigenen "Mächtigkeit" die Faktizität einer Leiblichkeit und sei insofern transzendent, ein quasi-engelhaftes Wesen. Es sei Wesen vor der Zerstreung, konzentriert, einheitlich, mächtig, gesetzt (positiv). Die Vorleiblichkeit des Daseins erinnert unwillkürlich an die Platonische Intelligenz gegenüber der Sinnlichkeit. Demnach wäre das Ansetzen beim Erscheinen zweier Körpergestalten ein nicht-wesentliches, zerstreutes, das der "Mächtigkeit des Wesens" ermangele. Und wenn der Mensch 'wesenhaft' zerstreut wäre? Dann wäre wohl keine Sammlung in einen einzigen Bezug zum Sein möglich. Der Mensch wäre gewissermaßen zweideutig oder mehrdeutig in seiner Wesung in der Wahrheit des Seins.

Die oben zitierte Stelle ist auch von Derrida eingehend erörtert worden in einem längeren Text³, in dem er fragt, ob die Geschlechtlichkeit aus den Wesensstrukturen des Daseins ausgeklammert bleiben sollte, wobei er aber auch Heideggers Vorgehensweise, die darauf insistiert, die gängige metaphysische Dualität der Geschlechter in der Ferne zu halten, zustimmt. Derrida hinterfragt Heideggers transzendente Methode, nach der aus fundamental-ontologischen Strukturen nicht-ursprüngliche Existenzialien und Kategorien, wie z.B. die Leiblichkeit und die Geschlechtlichkeit, sollen abgeleitet werden können. Eine solche Ableitung hat Heidegger

² Heidegger *Die Grundbegriffe der Metaphysik* Gesamtausgabe Bd. 29/30 S.255.

³ Derrida 'Geschlecht: Sexuelle Differenz, ontologische Differenz' in *Geschlecht (Heidegger)*, Wien 1988.

nirgends ausgeführt, und seinen Behauptungen hinsichtlich der systematischen Reihenfolge der verschiedenen Themen läßt sich schwer – so Derrida – der Anschein von Apodiktik nehmen. Seine Freiburger Vorlesung des Wintersemesters 1929/30 stellt den Hauptversuch Heideggers dar, die Grenzen zwischen der Weltlichkeit des Daseins und der Weltarmut des Tiers als des Lebenden schlechthin zu ziehen⁴, wo vermutlich die Leiblichkeit und der Unterschied zwischen Leib und Körper unterzubringen wären. Diese Vorlesung soll aber hier nicht weiter untersucht werden. Stattdessen soll sich das Augenmerk auf die “Mächtigkeit des Wesens” richten.

Es sei als erstes festgehalten, daß das Da des Daseins weder auf das eine Geschlecht noch auf das andere fixiert ist, wenn die zwei Geschlechter leiblich bestimmt sein sollten. Auch in der vorliegenden Abhandlung wird keine Geschlechterontologie als eine Ontologie des geschlechteten Lebens in der leiblichen Differenz von Mann und Frau anvisiert. Gleichwohl wird von den unterschiedlichen Körpergestalten als einer bedeutungsträchtigen Differenz ausgegangen, jedoch nur mit der Absicht, diesen Ausgang hinter uns zu lassen und das Phänomen des Werseins in den Blick zu bekommen. Denn die Männlichkeit ist nichts Seiendes, sondern eine Seinsweise und wird als Wer-Sein ausgelegt. ‘Männlichkeit’ ist, sofern sie auf den ontischen Mann bezogen ist, ein ungenauer Begriff, der an einer männlichen Körpergestalt keineswegs festzumachen ist, der sich jedoch trotzdem in Verbindung mit Mächtigkeit und den starken Ansprüchen der Vernunft einerseits und mit einem bestimmten wohlbekanntem, gemeinhin ‘männlich’ genannten Gebaren andererseits bringen läßt. Als auf das Seiende genannt ‘Mann’ bezogen, müssen wir den Begriff ‘Männlichkeit’ fahren lassen. Männlichkeit hat statt dessen mit der Wesensstruktur der Metaphysik zu tun (vgl. unten in diesem Kapitel) und bezeichnet eine genau zu umreißende Wesensart aus dem Bezug zum Sein, die hier das Wersein genannt worden ist.

Mächtig ist das Wesen nur kraft des Seins: Das Dasein ist Bezug zum Sein und zwar als Seinsverständnis (aber der Bezug zum Sein ist *vor allem* gestimmt in einer Gestimmtheit). Bevor das Dasein irgendetwas versteht,

⁴ Heidegger *Die Grundbegriffe der Metaphysik* Gesamtausgabe Bd. 29/30.

hat es immer schon das Sein des Seienden verstanden. Im Seinsverständnis sammelt sich das Menschenwesen als Wesen. Diese Sammlung ins Wesen um des Seins des Seienden willen wird hier in einem genauen parodistischen Sinn ‘männlich’ genannt, um das Seinsdenken in eine andere Richtung zu verdrehen und eine andere Melodie des Seins, eine andere Seinsweise hervorzulocken. Denn es ist keineswegs ausgemacht, daß die Männlichkeit irgend etwas mit einer männlichen Leibgestalt zu tun hat, sondern im Gegenteil: eine solche Fixierung ist ein metaphysisches Vorurteil, das auf der Unterscheidung und einer Entsprechung zwischen dem Sinnlichen und dem Geistigen beruht. Wenn die Männlichkeit überhaupt be-stimmt werden sollte, dann durch den Angang des Seins selbst und das nicht in einem bloß metaphorischen Sinn (das Metaphorische – wie Heidegger oft betont – gibt es nur in der Metaphysik), sondern in der Weise einer Übersetzung der Männlichkeit in eine Sprache des Seyns. Den männlich Seienden gibt es in der Entsprechung zum Sein als Ständigkeit des Anwesens. Diesem Phänomen sinnt der vorliegende Denkweg nach. Deshalb ist hier fast ausschließlich von “männlich Seiendem” oder “männlichem Wesen” statt vom “Mann” die Rede. Das männliche Da interessiert uns, und die Männlichkeit wird weiter unten in diesem Kapitel genauer bestimmt, wo es klarer wird, daß die Sammlung des Wesens ins Dasein durch das Seinsverständnis nur die ‘halbe Geschichte’ ist. Die von Heidegger ausgearbeitete Seinsgeschichte erweist sich demnach als eine einseitige, deren Einseitigkeit durch eine allzu starke Vernunft – teilweise von Heidegger re-produziert – verschleiert worden ist.

Deshalb wird hier die Behauptung Heideggers in seinem 1929 veröffentlichten Aufsatz ‘Vom Wesen des Grundes’ hinterfragt:

Nie aber ist die Selbstheit auf Du bezogen, sondern – weil all das ermöglichend – gegen das Ichsein und Dusein und erst recht etwa gegen die ‘Geschlechtlichkeit’ neutral. Alle Wesenssätze einer ontologischen Analytik des Daseins im Menschen nehmen dieses Seiende im vorhinein in dieser Neutralität.⁵

Diese Behauptung kommt vor in einem Abschnitt, in dem es darum geht, die ontologische Transzendenz und die Weltbildung des Daseins zu

⁵ M. Heidegger ‘Vom Wesen des Grundes’ (1929) in *Wegmarken* S. 156. ²1978. .

explizieren, und gilt “der Abwehr einiger naheliegender Mißdeutungen”⁶, die den Satz: “Das Dasein existiert umwillen seiner” als Egoismus auslegen. In dieser Passage werden Ichsein, Dusein und Geschlechtlichkeit miteinander in Verbindung gebracht, ohne daß Heidegger die Gründe dafür näher erläutert. Warum gehört die Geschlechtlichkeit in diesen Zusammenhang? Warum wird der Zusammenhang nicht expliziert, sondern nur dunkel angedeutet? Vermutlich weil an dieser Stelle Heidegger die dialogische Philosophie etwa eines Bubers und ihre Abwandlung durch Binswanger stillschweigend im Blick hat und die Konstituierung des Selbst durch ein Du in der geschlechtlichen Liebe abwehren will. An anderer Stelle – in seiner als Band 26 der Gesamtausgabe veröffentlichten Marburger Vorlesung von 1928: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang vom Leibniz* – hatte er diese Neutralität des Daseins kein “leeres Nichtiges”, sondern “die ursprüngliche Positivität und Mächtigkeit des Wesens”⁷ genannt. Die Neutralität des Daseins im ‘Vom Wesen des Grundes’ bezieht sich auf den Überstieg zur Welt, der immer durch einen “Überwurf der entworfenen Welt über das Seiende”⁸ geschieht dergestalt, daß erst dadurch “Seiendes als solches sich offenbart”⁹. Durch diesen entwerfenden ontologischen Überwurf gibt sich “das Dasein zu *bedeuten*, zu welchem Seienden und wie es sich dazu verhalten *kann*.”¹⁰ In diesem Sich-zu-bedeuten-geben konstituiert sich das Dasein laut Heidegger “als ein Selbst”¹¹, wobei Selbst folgendermaßen erläutert wird: “als ein Seiendes, das zu sein ihm anheimgegeben ist. Im Sein dieses Seienden *geht es um dessen Seinkönnen*”.¹² Daher sagt Heidegger, daß das Dasein sich als Weltentwurf entwirft, weil Welt dasjenige ist, “worumwillen Dasein existiert”.¹³ Dieses

⁶ ebd. S.155.

⁷ M. Heidegger GA 26 S. 172.

⁸ *Wegmarken* a.a.O. S. 157 H.i.O.

⁹ ebd.

¹⁰ ebd. S. 155 H.i.O.

¹¹ ebd.

¹² ebd. H.i.O.

¹³ ebd.

Selbst existiert laut Heidegger vor jedem Ichsein oder Dusein und “erst recht” vor der “Geschlechtlichkeit”.

Wie aber, wenn das Selbst, von dem Heidegger spricht, das sich durch einen ontologischen Überwurf als In-der-Welt-sein konstituiert, in dem es sich Seiendes zu bedeuten gibt und damit sein Seinkönnen ermöglicht, ontologisch nicht vor dem Ich- und Dusein sich konstituiert, sondern vielmehr – weil das In-der-Welt-sein nicht nur verstanden, sondern auch gestimmt ist – durch dich und mit dir ins Sein gerufen wird? Dies ist die Stelle, der neuralgische Punkt, wo das Heideggersche Seinsdenken und die dialogische Philosophie sich kreuzen. Damit die dialogische Philosophie sich in ihren Hauptthesen überzeugend behaupten können, ist es unausweichlich, daß sie sich mit der Transzendenz, wie sie von Heidegger als das Dasein im Menschen gedacht worden ist, auseinandersetzt. Dies heißt u.a., daß das gegenseitige Sichentwerfen von mir und dir als ein ontologisches gedacht werden muß und nicht lediglich als eine Erschließung ontischer Möglichkeiten. Dieser neuralgische Punkt wird etwa von Theunissen in seiner Habilitationsschrift, einer umfassenden Studie zur dialogischen Philosophie, insofern nicht getroffen, als er Heideggers Transzendenz der transzendentalen Intersubjektivitätstheorie Husserls assimiliert: “Thematisch waren ja [...] die auf der Seite der Transzendentalphilosophie liegenden Entsprechungen zwischen dem Frühdenken Heideggers und der Intersubjektivitätstheorie Husserls.”¹⁴ Theunissen betrachtet die dialogische Philosophie “wesentlich” als eine Oppositionsbewegung gegen “die *Transzendentalphilosophie* als Lehre von der Konstitution der Welt aus der Subjektivität.”¹⁵ und untersucht die Gegnerschaft der Dialogiker “gegen den Transzendentalismus, der von Husserl her in Heidegger und Sartre weiterwirkt.”¹⁶ Damit wird Heideggers eigene Auseinandersetzung mit Husserls Begriff der Intentionalität und somit Heideggers Neubestimmung der Transzendenz als In-der-Welt-sein, das eine Weltkonstitution aus der Subjektivität überwindet, übergangen. Laut Theunissen aber bleibt auch für Heidegger

¹⁴ Michael Theunissen *Der Andere: Studien zur Sozialontologie der Gegenwart* Berlin 1977 S.499.

¹⁵ ebd. S. 246 H.i.O.

¹⁶ ebd.

der Andere “immer intentionaler Gegenstand”¹⁷; Heidegger wolle die Intentionalität “nicht überwinden”, sondern bloß “durch den Rückgang auf die spezifische Faktizität des menschlichen Daseins begründen”.¹⁸ Transzendenz ist aber nicht gleich Transzendenz, die Intentionalität ist für Heidegger “nur eine ontische Transzendenz”¹⁹, eine Kennzeichnung, welche die Kluft zwischen Heidegger und Husserl mehr als deutlich markiert. Theunissen zeigt keinerlei Sensibilität für die ontologische Differenz, selbst dort wo er eine so zentrale Schrift Heideggers zur Transzendenz wie ‘Vom Wesen des Grundes’ anführt.²⁰ Die Als-Struktur der ontologischen Differenz – daß Seiendes *als* Seiendes erscheint – spielt bei Theunissen keine wesentliche Rolle und scheint auch keine wesentliche Rolle bei den von ihm zitierten Autoren gespielt zu haben. Löwith z.B. deutet das Als lediglich als soziale Rolle, was freilich den Blick auf das Sein völlig verfehlt.

Die Begegnung zwischen dir und mir muß also ontologisch, d.h. vom Sein her, gedacht werden und nicht bloß als ontische Möglichkeit. Bei Heidegger wird in *Sein und Zeit* das Mitdasein in der Sorge-Struktur als Fürsorge gefaßt. Da die Fürsorge vom Besorgen von “innerweltlich Seiendem” her gedacht wird, konstituiert sie gleichsam eine ‘sachliche Verbindung’ zwischen “daseinsmäßigen Seienden”. Schon in der Sorge-Struktur liegt Transzendenz, und zwar eine ontologische. In der Sorge-Struktur des In-der-Welt-seins existiert das Dasein als sich selbst, und dieses Selbst ist nicht mit Egozentrik bzw. Ich-sein gleichzusetzen, wie Heidegger zurecht – Mißverständnisse abwehrend – betont. Dasein transzendiert zur Welt, indem es mit Zeug *als* Zeug in seinem Um-zu umgeht. Wenn Binswanger hingegen das Mitdasein von woanders her angeht und das “liebende Miteinandersein”, d.h. im Grunde die Begegnung zwischen dir und mir, als ein Überschwingen der Welt, als “In-der-Welt-über-die-Welt-hinaus-sein” bestimmt, dann wird eine zweite, potenzierte Transzendenz, ein Transzendieren der ontologischen Transzendenz zur Welt angesprochen. Bei Binswanger wird der Horizont der Welt in einem

¹⁷ ebd. S.494.

¹⁸ ebd.

¹⁹ Vgl. etwa Heidegger GA 26 S.160ff. Zitat S.169.

²⁰ Vgl. Theunissen *Der Andere* a.a.O. S. 463.

Überschwingen überstiegen und damit eine "horizontlose Begegnung" ermöglicht, indem die Liebe den "Welthorizont hinter sich läßt".²¹ Binswanger will den Horizont von Raum und Zeit überschwingen und damit die Liebe als eine "Überräumlichung und Überzeitigung" bestimmen. Diese "Überzeitigung" ist wiederum eine "Verunendlichung und Verewigung". Binswangers Überschwang verwendet also wohlbekannte Begriffe der Platonischen Metaphysik, um die Welt zu verlassen. Damit wird aber lediglich eine negative Bestimmung der Transzendenz erreicht, da die Liebe als welt-los gedacht wird. Zudem setzt die Transzendenz der Liebe die Transzendenz des In-der-Welt-seins voraus und zeigt damit ihre Nichtursprünglichkeit. Hier erheben sich mehrere Fragen: 1) Denkt Binswanger mit seinem Begriff der Liebe eine *ontologische* Transzendenz? 2) Wenn Binswanger die Begegnung als eine "unmittelbare" bestimmt, liegt darin nicht vielmehr der Versuch, die Liebe *vor* dem In-der-Welt-sein zu denken? 3) Läßt sich die Begegnung nicht *ursprünglicher* denken, d.h. nicht als eine Transzendenz zweiter Ordnung, sondern als eigenständige Transzendenz dazwischen, in den Ritzen, die das Sein zwischen den Seienden in der ontologischen Differenz zuläßt?

In der Unmittelbarkeit der Begegnung liegt schon ein wichtiger Hinweis: sie geschieht ohne Mittel, ohne Vermittlung von 'innerweltlich Seiendem', von Zeug; sie ist 'direkt', d.h. 'unsachlich'. Du erscheinst mir als du selber nicht in irgendwelchem 'Besorgungszusammenhang', d.h. vermittelt durch die Weltlichkeit von Welt, sondern aus diesem Zusammenhang heraus-'gerissen'. Hier scheint Binswanger richtig zu liegen: Es besteht in der Tat eine haarscharfe Kluft zwischen der Welt des Besorgens und der Du-Welt. Du bist eine Welt für sich, eine andere transzendente Dimension, in die ich dazwischen zeit-weilig hineinreiche. Diese Abgetrenntheit der Du-Welt als über die Welt hinaus zu bezeichnen, ist jedoch insofern irreführend, als sie genauso gut vor oder neben der zu besorgenden Welt liegen kann. Die zu besorgende Welt bildet ontologisch keine Voraussetzung für die Begegnung mit dir und muß insofern nicht überstiegen werden. Es muß daher keinen Horizont überstiegen werden, um dich zu erreichen, du liegst nicht jenseits der Welt, sondern neben ihr als eine Welt für sich.

²¹ Theunissen *Der Andere* a.a.O. S.452.

Binswangers überschwenglicher Versuch, die Liebe als Überschwang zu charakterisieren, verfängt sich in der alten metaphysischen Sprache der Ontotheologie und endet damit folgerichtig in einem transzendent-religiösen Pathos. Wenn aber die Begegnung eigenständig ontologisch in ihrer Unmittelbarkeit als eine Welt für sich neben der zu besorgenden Welt – unscheinbar und haarscharf daneben – bestimmt werden sollte, dann muß du als du ontologisch eine selbständige, positive Sprache finden. Heidegger in der Periode um *Sein und Zeit* erfindet diese Sprache nicht, sondern begnügt sich mit der Abwehr von “Mißverständnissen”. In der Sache jedoch wird das Mitsein über das Besorgen bestimmt, und die Geschlechtlichkeit wird in metaphysischer Manier von der Leiblichkeit her anvisiert. Auch später wird Heidegger dem Mitsein und der Mitwelt nicht zur Sprache verhelfen.

b) Die Dimension von dir

Du muß, wenn überhaupt, vom Wersein her gedacht werden, denn das Wersein ist diejenige Dimension, die neben der traditionellen Dimension des Wasseins als eine transzendente Dimension *sui generis* hineinbricht. Diese andere, hineinbrechende Transzendenz verändert nicht das Aussehen der Welt; es ist, als wäre die Welt als Besorgungszusammenhang gar nichts anders als ein sachlicher Zusammenhang. Alles sieht so sachlich aus, aber das Menschenwesen hat sich nicht nur ins Dasein verwandelt, sondern dieses Dasein wiederum ins Wersein. Als Wer muß ich mich als ein Seiendes zu Stande bringen. Die Unmöglichkeit meiner Angleichung an das ständige Sein des Seienden öffnet mich einer Labilität, die unverstehbarer Angang durch dich ist. Die Transzendenz zu dir hin in der Falte des Seins stimmt mein In-der-Welt-sein anders. Daß das Dasein wesenhaft Mitsein ist, heißt übersetzt, daß ich wesenhaft durch dich bin auch in der Ermangelung deines Angangs.

Du bist mir als du ein Name, den ich rufe. Wie ich trägst auch du einen Eigennamen, der deinen Ort im Sein als du bezeichnet, markiert. Dein Eigennamen steht für sich und besitzt seine eigene Aura. Du hast als du keinen Beruf, der dich in die Welt des Besorgens einordnen würde, sondern bist nackter, aber auratischer Eigennamen. Als du erscheinst du in deiner leiblichen Erscheinung nicht einfach als Mensch, sondern als

Eigengenannter. Indem wir uns gegenseitig unsere Eigennamen zurufen, begegnen wir uns unmittelbar und ermöglichen eine andere Welt. Die Stimmung unserer Begegnung dazwischen legt sich auf die Welt. Wir begegnen uns dazwischen; nicht aber schaffen wir dazwischen als die Dimension, in der wir uns begegnen, sondern dazwischen ist Gabe des Seyns selbst, die unseren gegenseitigen Angang erst ermöglicht. Ohne das Sein könnten wir uns nicht erreichen und nicht angehen. Durch dich geht in unserem Sprachspiel dazwischen eine Welt auf als Ermöglichung von Existenz. Unser gegenseitiger Zuruf ermöglicht eine andere Welt, oder genauer: unser gegenseitiges Zurufen wird durch diese andere Welt der Intimität als Ermöglichung ermöglicht. Diese Welt ist zwar von der Welt der Sorge nicht abgetrennt, aber aus dem Grund unserer Intimität miteinander heraus wird die Welt des Besorgens anders entworfen. Unsere Welt der zweiten Person durchschneidet und durchschreitet die Welt der Sorge mit einer eigenen Dimensionalität, mit einer anderen, gestimmten Transzendenz. Sie besteht nur in unserem gegenseitigen Blicken und Zurufen und Sprachspielen und ist insofern eine minimale, unscheinbare Welt neben der Welt, in der Gegenstände und Zeug vorkommen, aber nicht als solche. Das Minimale unserer Welt dazwischen mindert nicht ihren ontologischen Status als eine Welt, in der das Mitsein erst zu blühen vermag. Dazwischen liegt die Wahrheit der Unwahrheit der Ständigkeit des Daseins, denn das Dasein geht nicht in der Ständigkeit des Seins als die Entsprechung zum verstandenen Sein des Seienden restlos auf. Es gibt einen Rest dazwischen, der sich an die Welt des Seienden anlehnt und sich kaum bemerkbar macht.

Ermöglichung von Welt dazwischen könnte hier auch Seinkönnen heißen und ist kein ontischer Titel für eine Ansammlung von Existenzmöglichkeiten, sondern bedeutet die Dimension und die ontologische Struktur einer Welt, die dann ontisch aus der Begegnung heraus auch entworfen werden kann. Du bist mir als du nicht in der Fürsorge präsent, sondern 'nur' als leibhaft erscheinender Eigennamen unserer unbeherrschbaren Begegnung. Dein Ursprung aus welchem Besorgungszusammenhang auch immer hat hier keinerlei Bedeutung, sondern macht sich erst im nachhinein bemerkbar. Mit dir wird mein Fürsichsein auf einmal durchlässig und einem anderen Weltentwurf

geöffnet. Mein Selbst als Fürsichsein und mein Selbst aus unserer Begegnung liegen auseinander in zwei auseinanderstrebenden Dimensionen. Jeder Grund für unsere Begegnung erfindet sich erst nachträglich, in der Begegnung selbst herrscht eine Unmittelbarkeit des Angangs, die nur – vielleicht – das Zurufen unserer Eigennamen zulässt. Wir wissen nicht, wie Platon im *Symposion* schreibt, was wir voneinander wollen. Du bist für mich als du auch Wer und trägt deshalb einen Namen, einen Namen, der dich markiert und zum Namen eines anderen Weltentwurfs werden kann. In meinem Fürsichsein bin ich allerdings nicht ausschließlich in eine Egozentrik verstrickt; mein Fürsichsein hindert mich z.B. keineswegs daran, altruistisch zu sein. Altruismus schafft aber und ist keine Begegnung, keine Betroffenheit, kein Angegangensein durch den Anderen als dich. Wenn das Dasein – wie Heidegger ausführt – um der Welt willen existiert, dann existiere ich in der Begegnung umwillen deiner, weil dein Name mich erreicht hat. “Die Welt hat den Grundcharakter des Umwillen von... [...] Zur Selbstheit gehört Welt; diese ist wesentlich daseinsbezogen.”²² Parallel dazu kann man in der Dimension der Begegnung dazwischen formulieren: Die Du-Welt (die keine Substantivierung zulässt) hat den Grundcharakter des Umwillen deiner, was aber nicht heißt, daß ich mich nur um dich kümmerge oder meine Interessen dir zuliebe aufgebe. Zu meiner Selbstheit gehörst du; du bist wesentlich auf mich bezogen; meine Selbstheit differiert sich durch dich, d.h. meine Selbstheit kommt nicht zur Identität, weil sie immer wieder durch den anstimmenden Angang durch dich einer Differenz ausgesetzt wird. Dir zuliebe existiere ich, ich stehe zu dir heraus, der du meiner Welt gehörst nicht in der Weise einer ständigen Präsenz, sondern durch die Aura, die du über meine Welt ausbreitest. Diese Aussagen müssen ontologisch verstanden werden und nicht als ontische Haltungen und Vorkommnisse. Zuliebe deiner charakterisiert den Weltentwurf, der unserer Begegnung kaum aber immerhin entspringt. Unsere Begegnung ist bereits eine Transzendenz, die Transzendenz dazwischen, kraft derer wir uns zueinander als ich und du übersteigen. In der Begegnung werden wir zueinander entrückt und werden so zeit-weilig im Anflug verrückt nach

²² ‘Vom Wesen des Grundes’ in *Wegmarken* 2. Auflage 1978 S.155.

einander. Dieses Verrücktsein nach einander heißt, daß unsere Begegnung die Kraft einer Weltbildung in sich trägt, mitunter die Möglichkeit eines anderen Weltentwurfs. Die Welt wird durch meine Begegnung mit dir verrückt. Dein Name, indem er dich hervorruft, ist mir weltverrückend.

Bei Heidegger verhält es sich umgekehrt: “Nur weil Dasein als solches durch Selbstheit bestimmt ist, kann sich ein Ich-selbst zu einem Du-selbst verhalten. [...] Nie aber ist Selbstheit auf Du bezogen, sondern – weil all das erst ermöglichend – gegen das Ichsein und Dusein und erst recht etwa gegen die ‘Geschlechtlichkeit’ neutral.”²³ Heidegger setzt die Selbstheit als das Ursprüngliche an, aus der erst Ichsein und Dusein hervorgehen. Dabei wird aber der besondere eigenständige ontologische Status der Dimension der Begegnung übersehen, und du wirst als ein Seiendes unter anderen verstanden, d.h. du wirst zu der dritten Person als einem Mitseienden assimiliert. Du bist dann Mitdaseiendes, daseinsmäßiges Seiendes, das auch verstanden werden kann. Heidegger übersieht, daß ich dich nicht verstehe, dich und die Dimension unserer Begegnung nicht im Verstehen zu Stand zu bringen vermag. *Von der zweiten Dimension dazwischen gibt es jedoch kein Seinsverständnis, sondern nur anstimmenden, unfaßbaren Angang durch dich, der keine verstehbare Spur hinterläßt.* Laut Heideggers Setzen des Daseins als neutralen Ursprungs des Selbstseins kämst du unter den Seienden vor und gehörtest in meine Welt hinein, ohne sie und mich selber erst zu ermöglichen. Wenn du aber zur Ermöglichung meiner Welt in der zweiten Dimension gehörst, dann bist du – durch deinen Namen ausgesondert – gleich bei mir in der ursprünglichen Transzendenz zu der in zwei Dimensionen gefalteten Welt, umwillen derer ich existiere. Ich existiere also umwillen der Welt und auch dir zuliebe. Beide Dimensionen müssen ontologisch haarscharf auseinander gehalten werden, wobei die zweite Dimension von dir eine bloße Falte im Seyn ist, die niemals in eine be-grenzte Ständigkeit gebracht zu werden vermag. Du bist kein Seiendes und kein anderer Mensch, sondern du bist Ereignis von dazwischen, nur ein flüchtiges Aufflackern einer anderen Dimension. Meine Selbstheit ist durch dich vermittelt oder vielmehr: wir werden aus unserer einmaligen, unverwechselbaren

²³ ebd. S. 156

Begegnung dazwischen jeweils als 'Ich-Selbst' und 'Du-Selbst' entlassen. Es gibt kein Ich-Selbst, das vor unserer Begegnung Bestand hätte oder gegen unsere Begegnung dazwischen abgeschottet wäre. Gerade weil mein Selbst sich erst aus der Transzendenz zur Welt ereignet, bin ich aus der Faltung der Welt in die dritte Dimension des Seienden und die zweite Dimension von dir ursprünglich be-stimmt und gezeichnet.

Kraft des zwiefältigen Daseins in mir vermag ich nicht nur Seiendes als Seiendes, sondern dich als dich zu erschließen. Oder: dem Dasein in mir ursprünglich ausgesetzt, vermag ich mich nicht dem Angang von Seiendem als solchem oder der Anstimmung durch dich zu verschließen. Du in deinem kaumsein stehst mir als Dasein offen. Du in deinem kaumsein unterscheidest dich vom Wassein. Bei dir, kaum bei mir an-wesend, zeigt sich der größte Abstand des Werseins vom Wassein. Als du bist du von mir nicht als etwas, etwa als Mensch oder als eine Person mit Namen, erschlossen, sondern in deiner unverwechselbaren Einzigkeit, die sich erst durch deinen unverwechselbaren Eigennamen rufen läßt, ohne jedoch zu sagen, was genau deine Einzigkeit ausmacht. In der leisen und rätselhaften Begegnung wird es uns – vor allem stimmungshaft – eröffnet, wer wir sind. Das ist keine Sache etwa eines Informationsaustausches oder der Kommunikation zwischen Subjekten, sondern macht sich in einer nicht weiter klarer zu definierenden und deshalb unbeständigen Vertrautheit bemerkbar. Als Dasein in die Begegnung dazwischen eingelassen vermag ich mich zeit-weilig einer Innigkeit mit dir zu öffnen. Diese weilende Innigkeit unterscheidet sich von der verstehenden Erschließung von ständig Seiendem, denn kein Seiendes vermag sich wie du dazwischen zu öffnen. Kein Ist-Seiendes ist des Mitseins fähig. Die Lichtung der Intimität ist eine andere als die Lichtung der Wahrheit des Seins des Seienden in der dritten Person. Es ist auch nicht so, daß *ich* dich als dich erschließe, sondern daß wir beide als in die Begegnung eingelassen von der Intimität er- oder umschlossen sind und erst dadurch uns als ich und du öffnen. Diese Offenheit der Intimität – die keine Entborgenheit, keine transparente Lichtung ist, in der ein verstehbarer Umriß zu Stande gebracht werden könnte – ist die (zweite) Dimension von dir, die Dimension kaum dazwischen. Sie entsteht nicht durch einen Gradunterschied, etwa dadurch, daß wir uns viel von einander erzählen, oder daß wir uns gut kennen,

sondern ist ein Sprung, ein Überstieg in eine andere Dimension, über die wir nicht verfügen, sondern vielmehr in die wir immer wieder und unverhofft, unversehens eingefügt sind. Auch Menschen, die einander fremd sind, können plötzlich und unerklärlich in die Intimität dazwischen getaucht werden.

In der Dimension der Vertrautheit und Intimität waltet die unscheinbare ontologische Ermöglichung eines Weltentwurfs aus unserer Begegnung heraus. Es findet in ihr eine Differenzierung von Identität, von fürsichseiender Selbigkeit statt. Durch deine Differenz zu mir in meiner Identität komme ich auf andere 'Gedanken', d.h. auf andere Möglichkeiten von Selbst-, und d.h. Weltentwurf. Die Intimität ist die Eröffnung und Lädierung meiner eingebildeten, allzu festen Selbigkeit, die nicht zum Abschluß kommen kann, und zwar deshalb, weil Welt zwiefältig durch dich und deine Anstimmung und das Spiel deiner Sprache geht. Der Abschluß meiner Identität ist aufgeschoben durch deine Differenz zu mir, die mich immer wieder aus meiner Identität herauszieht und damit mein Fürmichsein differieren läßt. Zu meiner Selbigkeit gehört Welt, wie Heidegger in 'Vom Wesen des Grundes' formuliert. In der Intimität der Begegnung wird meine fürsichseiende Selbigkeit aufgeschlossen und dadurch meine Welt zu anderen Möglichkeiten meines Seinkönnens eröffnet. Du bist in der Intimität Katalysator zu einem anderem Weltentwurf und dadurch Ermöglicher von mir, nicht als Ursache oder Grund, sondern eben als Katalysator, als Nebenauslöser von Weltentwurf. Es ist nämlich nicht bloß so, daß du mich beeinflusst, daß du mich etwa durch deine Überredungskunst zu bestimmten Plänen überredest, oder daß du bestimmte 'Beziehungen' hast, die mir nützlich sind, sondern daß die Intimität und unsere Umschlossenheit in ihr es allererst ermöglichen, daß du zu meiner Welt auf ganz besondere Weise gehören kannst dergestalt, daß du zu einem Drehpunkt meiner Welt wirst. Ohne dieses innige Inneliegen in der Lichtung der Intimität, in der du *als* du erscheinst, gäbe es auch keine Möglichkeit der Beeinflussung durch dich. Diese Beeinflussung läßt sich nicht mit der Beeinflussung durch eine dritte Person gleichsetzen oder gar vergleichen, denn es ist nicht primär das, *was* du sagst, was mich beeinflusst, sondern daß *du* es bist, der es sagt. Hier herrscht folgerichtig Unsachlichkeit vor. Deine Seinsweise als du aber

verdankt sich der Intimität der Begegnung, einer Seinsweise, die haarscharf und kaum neben dem traditionellen τὸ ὄν liegt.

c) **Zwiefalt des Seyns: Männlichkeit und Weiblichkeit**

Heidegger will jedoch, wie bereits bemerkt, etwas anderes behaupten. Die Selbstheit sei ursprünglicher als das Ichsein und Dusein. Damit ist die Dimension der Intimität mit dir als eine gleichursprüngliche geleugnet und unter die des Seins des Seienden schlechthin subsumiert. Die Transzendenz von Welt, die ontologische Differenz soll schon geschehen sein, bevor wir uns begegnen, und zwar so, daß wir uns erst in der ontologischen Differenz begegnen. Nur so kann die Selbstheit unser Sein als ich und du "erst ermöglichen". Daß das Sein sich in zwei gleichursprüngliche Dimensionen falten, sich ursprünglich so zwiefältigen könnte, läßt Heidegger nicht gelten, sondern hält an einer Neutralität des Daseins und damit an einer ungefalteten Einheit des Seins fest. Trotz der Aristotelischen *πολλαχῶς λέγεται τὸ ὄν* zieht Heidegger diese Möglichkeit einer ursprünglichen Faltung des Seins nicht in Betracht, sondern weist sie schnell von der Hand. Das Gleiche gilt nun auch für die Geschlechtlichkeit: das Sein walte der Geschlechtlichkeit gegenüber ursprünglich "neutral". Am Ursprung walte das Sein in seiner Neutralität. Wo die Differenz von Sein und Seiendem erst auseinandergeht, da seien die Geschlechter unterschiedslos, weil *als* Seiendes, nämlich als Dasein schlechthin gleich. Heideggers "erst recht etwa gegen die 'Geschlechtlichkeit'" suggeriert, daß sie noch weniger ursprünglich sei als das Ichsein und Dusein. Aber es suggeriert auch noch, daß sie irgendwie aus dem Ich- und Dusein abzuleiten wäre als eine Folge *a posteriori*. Wenn also hier eine Seinsdimension dazwischen als gleichursprünglich mit dem Sein des Seienden geltend gemacht wird, dann liegt es nah, die Geschlechtlichkeit, wenn überhaupt, um ihre Ursprünglichkeit über den Umweg des Ich- und Duseins streiten zu lassen. Die Geschlechtlichkeit muß einen *ontologischen* Status, d.h. einen (nichtstehenden) 'Stand' in der Lichtung der Wahrheit des Seyns, erringen über den bloß ontischen Unterschied von sich unterscheidenden Körpern hinaus, wenn sie Heideggers "erst recht" in Frage stellen will. D.h. die Geschlechtlichkeit ist keine Frage des Unterschieds zwischen Männern und Frauen, sondern eine des

Unterschieds zwischen Männlichkeit und Weiblichkeit als Dimensionen des Seyns.

Was aber beinhaltet der ontische Unterschied der Geschlechter? Der Geschlechtsunterschied besteht darin, daß es Mann und Frau gibt, verschiedenartig Seiende. Indem Heidegger eine Anthropologie und eine Biologie abwehren will, hütet er sich davor, vom Menschen zu reden und *a fortiori* von Mann und Frau. Das Dasein, das ursprünglich in einer Transzendenz zur Welt hin ist, sei weder das eine noch das andere der beiden Geschlechter. Die beiden Geschlechter als ontisch differenziert haben für Heidegger keine ontologische Bedeutung, womit die ganzen metaphysischen Festschreibungen der Geschlechter, d.h. in erster Linie: der Frau, im Verlauf der abendländischen Geschichte mit einem befreienden Schlag außer Kraft gesetzt werden. Aus diesem Grund ist es irreführend von einer "Geschlechterontologie" zu reden, wie ich das in einem früheren Buch getan habe. Gleichwohl aber sei hier noch am Versuch festgehalten, den Titeln 'Männlichkeit' und 'Weiblichkeit' eine Bedeutung im Lichte des Seins – nämlich als Weisen des Seins – zu verleihen. Dieses Festhalten ist schon längst in der vorliegenden Abhandlung dadurch erfolgt, daß die Männlichkeit als Wersein ausgelegt worden ist. Das männlich Seiende wurde in die Nähe einer Ständigkeit gebracht, d.h. Männlichkeit wurde als eine Ständigkeit des Werseins interpretiert, und diese Ständigkeit wurde als ein bestimmtes Sich-aufrechterhalten im Mitsein (der Polis) ausgelegt. Die ontologische Eigenständigkeit des Werseins wurde herausgearbeitet in der Abhebung von den traditionellen Kategorien des Wasseins und des Daßseins. Als wir dazu kamen, den Umgang der männlich Seienden miteinander in den Blick zu nehmen, hat sich das Wersein allmählich gewandelt von einer wehrhaften, ständigen Seinsweise in die Möglichkeit einer Begegnung zwischen mir und dir. Es muß hier nicht noch einmal betont werden, daß die männlich Seienden, von denen hier die Rede ist, nicht ontisch als Männer zu nehmen sind, sondern als männlich Seiende im Sinne von ständig Werseienden, d.h. als Platzhalter des Werseins. Von Männern in einem empirischen oder biologischen Sinn ist hier gar nicht die Rede gewesen, sondern nur von anvisierten ontologischen Dimensionen, von Seinsweisen. Erst von der Männlichkeit her, d.h. vom Sein her, kann das männlich Seiende in seinem

Sein verstanden werden, nicht umgekehrt. Und der männlich Seiende bzw. das männliche Wesen ist keineswegs mit dem Mann gleichzusetzen.

In der Freundschaft dazwischen – und nicht nur dort – geschieht der Einfall von dir als dir. Dieser Einfall macht die Kluft, die zwischen dem Wersein und dem Wassein besteht, besonders deutlich, indem zwei gleichursprüngliche transzendente Dimensionen entstehen: eine dritte Dimension des ständig Seienden als solchen und eine zweite Restdimension, kaum wesend in der Ritze des Seyns. Aufgrund der inzwischen erfolgten Entfaltung des Werseins kann deshalb die ‘Männlichkeit’ charakterisiert werden als die Neigung des Werseins zum Wassein im Besorgen von innerweltlich Seiendem. ‘Weiblichkeit’ hingegen kann jetzt genannt werden als die unscheinbare Dimension dazwischen, in der Begegnung stattzufinden vermag. *Weiblichkeit ist somit die ursprüngliche, nicht zum Stand zu bringende Dimension des Mitseins.* Damit erlangt sie einen ontologisch-transzendentalen Rang als Seinsdimension statt als ein Satz von menschlichen Charaktereigenschaften oder Verhaltensweisen oder Haltungen oder aber als ein biologisches Merkmal zu gelten. Die Weiblichkeit ist ein “Rätsel” geblieben – wie z.B. Freud sie anspricht –, nicht etwa weil die Frau ein mysteriöses Wesen, sondern weil die unscheinbare Dimension dazwischen durch die Metaphysik ihrem Wesen nach verdeckt geblieben ist, denn es war das geschichtliche Geschick der Metaphysik, das Seiende als solches in seiner Ständigkeit zu denken. Diese Ständigkeit wurde dann aber auch auf die menschliche Seinsweise übertragen. Die hier gedachte ‘Weiblichkeit’ hat zugegebenermaßen mit der ontisch gegebenen Frau streng genommen wenig zu tun, obschon es im Lichte historischer Erfahrungen nicht völlig abwegig sein dürfte, die Frau mit der zwischenmenschlichen Dimension eng zu verknüpfen, zumal die Frau in der bürgerlichen Epoche für die intime Privatsphäre primär zuständig gewesen ist. Aber dieser vielleicht einleuchtende historische Zusammenhang ist streng genommen hier völlig ohne Belang. Wichtig ist nur, die ansichhaltende Dimension dazwischen einmal zur Sprache zu bringen.

Insbesondere aber heißt der Titel ‘Weiblichkeit’, daß männlich Seiende als intime Freunde ‘weiblich’ sind, was Befremden auslösen mag – oder

auch nicht. Die männlich Seienden sind durch die unscheinbare Faltung des Seyns selbst markiert, indem sie der Anstimmung durch den Anderen ausgesetzt und dafür empfänglich sind. Am Ende also sind – ins Unreine gesprochen – Männer Frauen und Frauen Männer? Jawohl, und damit ist es gerechtfertigt, von einer Neutralität zu sprechen. Eine bloß ontische Unterscheidung – hier zwischen den beiden Geschlechtern – kann kein ontologisches Gewicht tragen, selbst wenn sie den Anlaß für endlose sozialwissenschaftliche Studien der verschiedensten Art liefern kann. Deshalb geht es hier auch nicht darum, für eine Ausgewogenheit von ‘männlichen’ und ‘weiblichen’ Teilen der Persönlichkeit oder dergleichen zu plädieren. Das Rätsel, das Männer durch die Zeitalter hindurch an der Frau entdeckt haben, ist wohl das Rätsel des Mitseins dazwischen selbst, das sich nirgends festmachen läßt, das sich entzieht, sich auflöst, sobald man versucht, es in Begriffe zu fassen. Weil die Frau historisch dem Bereich der Intimität – in erster Linie durch die gesellschaftliche Rolle der Mutterschaft – zugewiesen worden ist, ist der Titel ‘Weiblichkeit’ wohl nicht ganz irreführend. (Das Thema Mutterschaft soll aber hier nicht weiter erörtert werden.) Das Rätsel der Weiblichkeit ist das Rätsel der Metaphysik selbst, die nur das Seiende als solches im Blick hat und haben konnte. Du fällst aber dazwischen durch die Maschen des Was-, So-, Daß- und Wahrseins hindurch. Du bist kaum.

d) Ontologische Begründung der Geschlechtlichkeit in der Existenz

Die nun ausgeführte Entfaltung des Wesens des Werdens kann wohl nicht mehr als eine bloß ‘ontische Beschreibung’ mißverstanden werden. Die existenziale Entfaltung des Wesens der Männlichkeit als Werdens ist dadurch bedingt, daß ohne sie eine Wesensbestimmung der Männlichkeit in der Luft als bloße Wesenseigenschaft oder Definition oder sogar empirische Beschreibung gewisser Verhaltensweisen hängt, d.h. ohne eine Fundierung in der Existenz als Seinsweise des Daseins selbst bleibt. Die Männlichkeit wurde z.B. oft als Aktivität oder Aggressivität charakterisiert, ohne daß der existenziale Gehalt dieser Charakterisierung ausgelegt und geprüft wurde. Diese Charakteristika lassen sich deshalb z.B. als bloß biologische oder als verschwommene metaphysische

Essenzialien bzw. Prinzipien verstehen. Die Aggressivität, als biologische Konstante verstanden, läßt es zu, daß das Wesen des männlich Seienden vom Animalischen her gedacht wird. Die verschwommenen Essenzialien werden ebenso verschwommen in (zumeist: psychologischen) Theorien der Männlichkeit verwendet. Die ausdrückliche Wesensentfaltung des Werseins in der Wer-Agonistik dient dazu, solche Auslegungsmöglichkeiten einer als freischwebende Essenz vorgestellten Männlichkeit abzuweisen. Die phänomenologische Wesensschau der Agonistik im alltäglichen Miteinandersein, wo die männlich Seienden ihre Existenz ek-sistieren, soll den Termini Aktivität und Aggressivität einen nicht beliebigen und insbesondere einen nicht-biologischen Gehalt geben, der unter dem Zeichen des Werseins von der Ständigkeit der Anwesenheit her – oder vielmehr auf sie zu – gedacht ist. Daß das Phänomen der Freundschaft unter agonistischen Bedingungen möglich ist, kann nicht mehr als Gegenargument angeführt werden, wo sie gerade zur Agonistik als ihre ergänzende, unwesentliche Kehrseite – nämlich, als die Möglichkeit der Entwaffnung und somit der Unständigkeit der We(h)rhaften – gehört. Aber diese Entwaffnung weist zugleich auf eine andere Dimension hin, die die Lichtung der Polis in eine andere Richtung durchmißt. Die Möglichkeit, als du zu wesen, kommt von einer ursprünglichen Faltung des Seins her. Das Wersein in der Faltung dazwischen entzieht sich den gängigen metaphysischen Kategorien, die das Seiende als ein solches fassen. Gleichwohl aber ist die Dimension dazwischen, in der ich und du sein können, in der Existenz fundiert.

Auch die heute gängige Vorgehensweise, die Männlichkeit und die Weiblichkeit vom Sozialen und Kulturellen her – etwa als ‘Diskurse’ – zu fassen, muß sich im Kreise drehen, weil sie nur die Faktizität des sozial-kulturellen Diskurses hinnehmen und diese dann an ethisch-kritischen Maßstäben messen kann. Dabei bleibt das Woher des Maßstabs unhinterfragt, und die Kritik verkommt zu einem Diskurs auf moralisierender Grundlage. Es kommt den Sozialwissenschaften gar nicht in den Sinn, die Frage nach Seinsweisen zu stellen und ernstzunehmen.

Der explizite Blick auf die männliche Existenz selbst soll dazu verhelfen, die existenzial-existenziellen Hintergründe etwa des technischen Subjekts oder des Subjekts des Wissens und der Vernunft zu erhellen, so

daß das Subjekt als allgemeines Thema philosophischer ‘Diskurse’ nicht mehr merkwürdig blutleer und anonym bleibt. Der wesenhafte Narzißmus des Subjekts soll hier zur Sprache kommen, was nur dadurch geschehen kann, daß das Subjekt in seiner alltäglichen Existenz phänomenal ausgeleuchtet und namhaft genannt wird. Die Wendung des Blickes zurück auf den existierenden männlich Seienden selbst legt es nahe, daß in der Bemühung um eine Wesensbestimmung des Menschen, die Geschlechtlichkeit nicht nur nicht außer acht gelassen werden kann, sondern auf eine ursprüngliche Faltung hinweist. Die Geschlechtlichkeit heißt hier nicht (mehr) die Zweiteilung der Menschengattung in zwei Geschlechter, sondern die Faltung des Seins in Wassein und Wersein, die die Titel Sachlichkeit und dazwischen oder ‘Männlichkeit’ und ‘Weiblichkeit’ tragen darf, wobei die Anführungszeichen eine Distanzierung von den traditionellen metaphysischen Entwürfen einer Festlegung geschlechtlicher Wesensmerkmale andeuten sollen. Weder Mann noch Frau existieren, nur das Dasein existiert, und Heidegger hat insofern Recht, wenn er auf der Neutralität des Daseins insistiert. Gleichwohl besteht die Möglichkeit, die traditionellen Titel in eine ontologische Bedeutung zu übertragen, die eine Faltung des Seyns selbst sichtbar machen kann.

Erst der Versuch, die Geschlechtlichkeit als existierende Existenz ausdrücklich auszulegen, und d.h., wie es sich herausgestellt hat, die geschlechtliche Existenz aus der Welt als Mitsein zu denken, kann von sich her und an ihr selbst zeigen und hat gezeigt, inwiefern die Daseinsanalytik vor der Geschlechtlichkeit ansetzen kann. Die hier ausgeführte Phänomenologie des männlichen Seins als Wersein gibt der Geschlechterneutralität eine andere Bedeutung als die von Heidegger anvisierte, da die Faltung des Seins in Zwei die Zweiheit bzw. die Zwiefältigkeit auf eine andere Ebene hebt. Die Daseinsanalytik kann zwar ohne weiteres als geschlechterneutral gelesen werden, aber die Geschlechtlichkeit rettet sich insofern in das Seinsdenken hinein, als sie sich – ohne gewaltsame Verzerrungen – mit einer Doppelung der Transzendenz bzw. der ontologischen Differenz deckt, die bisher nicht gedacht worden ist. Es bleibt hier zunächst dahingestellt, inwiefern dieser Neuentwurf der Geschlechtlichkeit als ontologisch-transzendental zu einer

andersartigen Destruktion metaphysischer Diskurse führt. Die Geschlechtlichkeit darf nicht lediglich als eine Ausformung der Leiblichkeit genommen werden, d.h. die Frage danach, ob die Leiblichkeit zur fundamental-ontologischen Daseinsanalytik wesentlich gehört ist nicht identisch mit der Frage, ob die Geschlechtlichkeit dazu gehört, denn die Bedeutsamkeit von Geschlechtlichkeit für das In-der-Welt-sein läßt sich – wie in dieser Darstellung gezeigt – nicht an der Leiblichkeit festmachen. Die grundsätzliche Frage lautet letztendlich: Ist die Offenheit des Daseins für das Sein mit einer Zwiefalt durchsetzt, die wir berechtigterweise mit den Titeln ‘Männlichkeit’ und ‘Weiblichkeit’ belegen dürfen? Wir haben diese Frage affirmativ beantwortet, wenn auch mit Vorsicht. Wenn Freud eine grundsätzliche Bisexualität als Fundament seiner psychoanalytischen Theorie postuliert, wobei er sie als Wesensmerkmal eines Seienden versteht, d.h. als etwas, was das Wesen des Menschen ausmacht, dann zeigt sich, daß diese Bisexualität sich in eine zwiespältige Offenheit des Daseins fürs Sein übersetzen läßt. Nicht nur ist das Dasein zur Welt hin transzendent erstreckt, verstreut, sondern ich bin zur dir hin erstreckt, wobei du als du mir niemals als Seiendes erschlossen bist.

8

Der Mythos vom Phallus

You lovely ladies in your leather and
lace

A thousand lips I would love to taste
I got a hard and it hurts like hell
If you won't rock me, somebody will.

Mick Jagger

It's Only Rock n' Roll

Vertikal. Phallisch?

Luce Irigaray

*Speculum. Spiegel des anderen
Geschlechts*

Die Logik des λόγος ist verwurzelt in
der existenzialen Analytik des Daseins.

Martin Heidegger

Sein und Zeit

Was ist am Signifikanten 'Phallus'
signifikant?

a) Die ungedachte Männlichkeit

Bei der Gegenüberstellung stoßen die von Jagger und Heidegger stammenden Mottos hart aneinander und lassen die Selbstherrlichkeit eines sogenannten phallischen Bewußtseins gegen den Hintergrund der äußersten philosophischen Verhaltenheit schroff aufblitzen. Dazwischen fragt Irigaray keck nach einem vermuteten Wesensmerkmal des Phallus. Und doch: wenn es einen λόγος des Phallus überhaupt geben sollte, ist er

zunächst im gemeinen Alltäglichen – wenn auch als ein Ungeheures – aufzuspüren, von wo auch die Heideggersche Existenzialanalytik ihren Ausgangspunkt nimmt. Es wird sich herausstellen, daß das Wesen des Phallus in seinem Ursprung gerade wenig mit der selbtherrlichen sexuellen Anspielung zu tun hat – wohl aber mit einer gewissen Ständigkeit.

In diesem Kapitel wird es darum gehen, die Entfaltung der Männlichkeit als Wersein in den vorhergehenden Kapiteln noch einmal zusammenzufassen in einem Sagen, das das Wersein anders – sagen wir: mythisch – nennt. Was hier unter Mythos (μῦθος) zu verstehen ist, wird weiter unten erläutert. In den 4. und 5. Kapiteln war die Rede von einer “Vertikalität” in der politischen Dimension, in der sich die agonistisch aufeinandertreffenden männlich Seienden vermessend vergleichen, und in der der Ruf und der Ruhm eines männlich Seienden hallen und geortet werden können. Die politische Öffnung des Mitseins, deren Offenheit vom Sein her gedacht werden muß, und in der sich die männlich Seienden *als* männlich Seiende zur Wehr setzen, läßt nur die *personae* der Werseienden aneinander reiben und garantiert deshalb die gegenseitige formale, steife Gleichgültigkeit. Die Möglichkeit der Berührung dazwischen hingegen als Ausnahmemöglichkeit der männlichen Existenz ist denjenigen vorbehalten, die sich dem überhebenden Vergleich tendenziell entziehen und sich in der Offenheit für den sich gegenseitig zuspielenden Entwurf ihrer differierenden Selbst-Wahrheit begegnen. Dort verwandelt sich die Agonistik von einem kalkulierend-gleichgültigen Gegeneinander und einem polemischen Sichmessen in ein Sichstreifen, das auch einen Streit um den jeweiligen Selbstentwurf als Möglichkeit zuzulassen vermag.

Es gilt, etwas Neues zu denken, nämlich die von der Metaphysik unterschlagene Männlichkeit des vom Sein in Anspruch genommenen Menschen. Dieses Neue ist auch etwas ganz Altes, das die abendländische Geschichte stillschweigend und verborgen begleitet und sich uns erst heute aus der Zukunft aufdrängt als ein Zu-denkendes: der männlich Seiende ist metaphysischen Wesens, d.h. sein Wesen entspringt dem ersten Anfang. Hier haftet am Zu-denkenden das Triviale und Klischeehafte, wie z.B. daß im Gegeneinander des Miteinanderseins männlich Seiende sich gegenseitig vertikal einordnen. Wenn wir nicht bloß versuchen, das Triviale an dieser

Tatsache dadurch zu differenzieren und somit zu enttrivialisieren, daß wir anfangen, historisch oder anthropologisch zu denken, und auf diese Weise mittels einer Tatsachenvielfalt eine Bewegung des Unterscheidens in das Denken bringen – um damit etwa eine Ideengeschichte der Rivalität unter männlich Seienden zu verfassen –, oder daß wir den Umstand mit einer kritisch-moralischen Wertung belegen, bleibt uns nichts anderes übrig als zu versuchen, das Einfache selbst zu denken, was in diesem Fall heißt, das scheinbar ‘naturhafte’ Vertikale selbst zu bedenken. Aber wo finden wir einen Anhaltspunkt im Einfachen und Trivialen eines allzu bekannten Phänomens? Vielleicht indem zunächst versucht wird, die Natur selbst zu denken, die nichts Natürliches und durch ihre eigene Geschichte geprägt ist. Zu diesem Zweck bleiben wir nicht bei den neuzeitlichen Sprachen und Denkweisen, sondern rekurrieren, der Sache gemäß, auf das Griechische, wo das (abendländische) Denken über die Natur überhaupt als ein Denken des Seins des naturhaft Seienden anfängt. Also doch historisches Denken? Nein, sondern ein Denken, das von seinem geschichtlichen Ursprung weiß und deshalb nicht gedankenlos mit neuzeitlichen Vorstellungen operiert.

b) Φύσις

Das griechische Wort φύσις entstammt dem Zeitwort φύειν, das in seiner Grundbedeutung “aufgehen” heißt. Die Natur ist demnach, vom Griechischen her gedacht und erfahren, – wie Heidegger immer wieder betont – das Von-sich-aufgehende in der Lichtung der ἀλήθεια. Φύειν kann sowohl “entstehen, wachsen, werden” wie auch “zeugen, erzeugen, hervorbringen” heißen, und in der medialen Bildung φύσεσθαι heißt es “geboren werden, abstammen, aus einem Mutterleib hervor- und aufgehen” sowohl wie (in die neuzeitliche Auffassungsweise übersetzt) “von Natur eine Anlage haben”, “von sich aus ein Vermögen haben”. In diesem natürlichen Aufgehen steckt gewiß auch eine ‘natürliche’ Vertikalität: von sich aus im Offenen der ἀλήθεια als ein Unverborgenes zum Stehen kommen. Die Vielfalt der Bedeutungen von φύειν ruhen in der einen Grundbedeutung von: in der Unverborgenheit in seinen Grenzen als ein Seiendes zum Stehen kommen. Mit φύσις nennen die Griechen das Sein

als ständiges, d.h. in Grenzen gefaßtes, Anwesen in der Unverborgenheit: entbergend-ständige Anwesenung.

Das Zeitwort $\phi\upsilon\sigma\acute{\alpha}\nu$ – von der gleichen Wurzel – nennt eine andere Art von Aufgehen, nämlich: “blasen, aufblasen”, wobei es im Passiven in einer sogenannten übertragenen Bedeutung “aufgeblasen, hochmütig sein” heißen kann. Es sollte bedacht werden, ob die Gewohnheit, ‘übertragene’ Bedeutungen einer konkreten oder ‘natürlichen’, ‘konkreten’ Bedeutung hinzuzufügen, lediglich einer Vorstellungsweise entspringt, wonach die ästhetisch wahrnehmbare Natur in ihrer Anwesenheit und die in diesem Sinn natürlichen Tätigkeiten zunächst sprachlich artikuliert und fixiert werden, und erst nachher auf die Menschen und die Gesellschaft ‘übertragene’ ‘kulturelle’ Bedeutungen entstehen. In dieser (metaphysischen) Vorstellungsweise besitzt das ästhetisch Wahrnehmbare als ein Vorhandenes den Vorrang gegenüber einer ‘geistigen’ Bedeutung. Doch woher stammt die Unterscheidung zwischen ‘konkreter’ und ‘übertragener’ Bedeutung? Die Unterscheidung von Natur und Gesellschaft ist eine, die erst in der Platonischen und Aristotelischen Metaphysik gedacht wurde, und die Unterscheidung zwischen ‘konkreter’ und ‘übertragener’ Bedeutung entspricht der Aristotelischen Unterscheidung zwischen der Physik und der Meta-Physik oder der Platonischen zwischen dem Sinnlichen und dem Intelligiblen. Die übertragene Bedeutung übersteigt das sinnlich Wahrnehmbare der vorhandenen Sache zu dem nicht sinnlich Wahrnehmbaren des nur durch das $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ zugänglichen Metaphysischen. Dieses Übersteigen entspricht außerdem der Scheidung des Menschenwesens in ein somatisches und ein psychisches Wesen. Anfänglich jedoch ist das Wesen des Menschen durch den unmittelbaren Bezug zum Aufgehen und Walten des von sich Aufgehenden, einschließlich der Pflanzen ($\phi\acute{\upsilon}\tau\alpha$), im Offenen der $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ gegeben. Das Menschenwesen selbst gehört ursprünglich in dieses einfache Aufgehen; konkretes und übertragenes Aufgehen lassen sich anfänglich nicht scheiden. Sie gehören zusammen in das Aufgehen von dem, was *ist*: ständ-ig in der Unverborgenheit stehen. Ursprünglich vom Seyn her gesagt – d.h jetzt nachmetaphysisch, weil in den Anfang zurücksteigend – gibt es keine Metaphern.

Die φύσις der anfänglichen Denker verweist auf das Sein des Seienden im Ganzen (τὸ σύνολον) und nicht bloß auf einen bestimmten Bereich des Seienden, den man heute als die ‘physikalischen Gegenstände’ oder die ‘Natur’ rubrizieren würde. Die anfänglichen Denker sind nicht auf den Status als die ersten, unbeholfenen Vorläufer des naturwissenschaftlichen Denkens zu reduzieren. Die Physis wird auch nicht ausschließlich einem bestimmten Blick, dem physikalisch-wissenschaftlichen Weltblick, zugänglich. Alles, was ist, geht in der Unverborgenheit auf und kommt so in seinen Grenzen zum Stehen. Auch das Aufgeblasensein eines Menschen bezeichnet ein Aufgehen, ein Prallwerden, ein Sichaufrichten, wodurch einer sich über die Anderen erhebt und derart überheblich vielleicht auch herablassend wird. Dieses Prallwerden hat mit einem physikalischen Mit-Luft-gefüllt-sein nur noch wenig zu tun, aber das Aufgeblasensein darf nicht lediglich als die ‘kulturelle Bedeutung’ eines körperlich-physikalischen Vorgangs aufgefaßt werden. Das Aufgeblasensein ist bereits eine Weise des menschlichen Aufgehens, das dem Männlichen eignet, und bedarf nicht erst der Übertragung von einer konkreten Bedeutung, die im somatischen Bereich der sinnlichen Wahrnehmung angesiedelt ist. Lediglich das Offene, in dem der Mensch als seiend aufgeht – die Mitwelt, die πόλις –, unterscheidet sich von der Lichtung des naturhaft Seienden, und zwar deshalb, weil der Mensch den Logos hat und in der Dimension der Sprache ek-sistiert. Daß ein enger Zusammenhang zwischen dem Aufgehen überhaupt und dem (männlichen) Aufgeblasensein besteht, wird schon von der engen sprachlichen Verwandtschaft zwischen den griechischen Wörtern φῦναι und φυσᾶν angedeutet. Etymologisch – was allerdings hier nicht ausschlaggebend sein kann (sondern nur die Phänomene selbst können leitend sein) – gehören die beiden Wörter zur gleichen Wortfamilie der indogermanischen Wurzel, b(h)u oder p(h)u¹, die wohl mit der Wurzel bhel- “aufblasen, aufschwellen” verwandt ist (ebd. S.988). Dieses p(h)u als Aufgehen heißt im Grund: *sein*. P(h)u ist die Ant-Wort der menschlichen Sprache auf den überwältigenden Aufgang des ‘ist’ in der Lichtung der ἀλήθεια.

¹ Vgl. H. Frisk *Griechisches Etymologisches Wörterbuch* Heidelberg 1970 S.1056 und S.1053.

c) Κῦδος

Es gibt ein anderes Wort, das in einer anderen Hinsicht ein Licht auf das vertikale Aufgehen des männlich Seienden in der Lichtung des Seins wirft: κυεῖν heißt "aufschwellen, schwanger werden". (Wir lassen freilich die zweite Bedeutung, sofern sie ein leibhaftes Schwangerwerden beinhaltet, hier beiseite, was u.a. dadurch gerechtfertigt ist, daß im Griechentum die φύσις von der ποίησις in einem Zugriff auf das ständig Anwesende überwältigt wird.) Das Verb gehört mit κῦδος zusammen: "Machtfülle, Ruhm, Ehre, Glanz, Wohlstand" etc. Wilhelm Luther listet verwandte Wörter auf und bemerkt: "Die ganze Wortfamilie steht offenbar unter dem Aspekt des 'Schwellens', der 'strotzenden Fülle'",² was im jetzigen Zusammenhang nur heißen kann: Raum einnehmen als ein Anwesendes in der Lichtung des Seins.

Im Gegensatz zum Ruf und Ruhm (κλέος, μνήμη, δόξα) sowie zu Ehre und Ansehen (τιμή), die in der redend-hörend-nachsagenden Mitwelt geformt und von ihr getragen werden (Kap. 4), haftet das κῦδος an der leibhaft-gegenwärtigen, an-wesenden Erscheinungsweise des männlich Seienden in der πόλις und gehört somit zur *persona* (vgl. Kap. 5). Wenn das Kudos an der leibhaft sichtbaren, scheinenden Erscheinung des männlich Seienden in der Mitwelt haftet und sich darin vom Hörbaren des nachredenden Ruhms und Rufs unterscheidet, dann vermutlich deswegen, weil das Schwellen als etwas Sichtbares sich dem Leiblichen besonders eignet, z.B. im Aufschwellen der Brust des stolz aufgerichteten männlich Seienden. Daß überhaupt das leibliche Aufschwellen ein Kudos als die glanzvolle Aura eines männlich Seienden bedeutet und bedeuten kann, ist selber jedoch nichts bloß 'Konkretes' und 'Natürliches' und deswegen Selbstverständliches, noch ist es bloß eine von der konkret wahrgenommenen Natur 'übertragene' kulturelle Sichtweise, die wie alle Sitten auf einer bloßen, dem historischen Wandel unterworfenen Konvention ruht. 'Dazwischen' gibt es noch etwas Anderes: die Natur als Geschichtliches, d.h. das Sein selbst als ständ-iges Aufgehen im griechischen Anfang, das sich dem anfänglichen abendländischen Denken

² Wilhelm Luther *Weltansicht und Geistesleben* Göttingen 1954 S.66.

offenbart und zu Denken gibt, ohne sich im Geschehen zu vergegenständlichen und sich so dem Zugriff der Historie zugänglich zu machen. Die Geschichte wird – weil durch Grundworte wie ἀλήθεια, λόγος, ratio, certitudo, Vernunft getragen – nur dem Denken zugänglich.

Der männlich Seiende *ist*, das Sein des Menschlichen kommt vornehmlich im Männlichen zum Vorschein, denn das Männliche bedeutet: zum Vorschein kommen, in Erscheinung treten, sich in einen Stand bringen und sich so zeigen. Die höchste Weise des Seins als männlich Seiender liegt im κλέος, im Glanz und Ruhm der δόξα. Heidegger erläutert so:

Das Rühmen, Ansehen zuweisen und aufweisen, heißt griechisch: ins Licht stellen und damit Ständigkeit, Sein verschaffen. Ruhm ist für die Griechen nichts, was einer dazu bekommt oder nicht; er ist die Weise des höchstens Seins.³

Demgegenüber heißt Nichtsein: aus der Erscheinung im Offenen der Mitwelt abtreten, aus der Ständigkeit herausfallen, ‘verschwinden’.

Nur innerhalb der vom Sein als ständigem Anwesen gewährten Lichtung kann dem einzelnen männlich Seienden ein Kudos verliehen oder aber versagt werden, nur innerhalb der Offenheit für das Sein als das Walten der Ständigkeit ist die *Möglichkeit* des Charisma, des göttlichen Gnadengeschenks, und überhaupt die Möglichkeit des Ruhms *gegeben* als Geschenk des δόμων. Ob dieser oder jener besondere männlich Seiende dann noch faktisch hoch ins Vertikale als Wer aufsteigt, sind Möglichkeiten, die eventuell zu erklären, den verschiedenen Gründen überlassen werden müssen, die immer eine begründende Erklärung abgeben können, sei es nun im individuellen Fall, sei es im sozialgeschichtlichen Fall, oder sei es auch durch die gesellschaftliche (Klassen)struktur selbst bedingt. Das Sein, indem es vor jeder Erklärung schon waltet als entwerfender Überwurf des Seienden, eröffnet erst den vertikalen Möglichkeitsraum für den Aufstieg als Wer in der Dimension des Miteinanderseins, es entscheidet nicht, wer wie hoch west. Der Larven-Wer z.B., derjenige Wer, der sich blindlings am Halt im Vertikalen als ein Seiendes festklammert, ek-sistiert als ein anmaßend-überhebendes Aufschwellen, welches das Kudos begehrt.

³ Martin Heidegger *Einführung in die Metaphysik* 1953 S.78.

Wir halten vorläufig fest: sowohl die φύσις als das Aufgehen wie auch das φυσᾶν als das Aufblasen sowie auch das κῦδος als ruhmhaftes Erscheinen gehören in die Wesensdimension des Seins selbst als ständiges Anwesen, als Raum einnehmendes, ausdauerndes Sich-zeigen in der Unverborgenheit. Die Polis als Lichtung des Miteinanderseins ist in diese ursprünglichere (*nicht* der zeitlichen Aufeinanderfolge nach) Lichtung des Seins eingelassen. Demzufolge *ist* der männlich Seiende nur, sofern er an der Ständigkeit in der Lichtung teilhat.

d) Φαλλός als mythische Benennung des Werseins

Es ist nun zu fragen, ob die Ständigkeit des den männlich Seienden als Wer wesenslassenden Seins auf eine herausragende Weise zur Sprache kommt, auf eine Weise, die das Männliche an der Gabe des Seins hervorleuchten läßt und so eindringlicher den Zusammenhang zwischen dem Sein und dem Männlichen fragwürdig macht. Erst eine Benennung könnte das Sein des Seienden (hier: des männlich Seienden) in die Unverborgenheit stellen. Diese Benennung ist ein Sagen, eine Sage, die sagt, *als* was der männlich Seiende *ist*. Die so verstandene Sage ist ein Mythos, aber keineswegs in einem dem Logos entgegengesetzten Sinn, sondern als ein Entwurf des Seins, der heute dem ersten Anfang nachgedichtet, in den Anfang zurückgedichtet wird. Das Sein des männlich Seienden als Seinsgabe hat in der Tat eine herausragende Benennung, die seine Wesensart als Wer zu Wort kommen läßt, die aber auch – wie alles Zudenkende – sehr mißverständlich ist. Sie nennt sich Phallus, dessen Wortwurzel, rein etymologisch betrachtet, wohl der indogermanischen Wurzel bhel- “aufschwellen” entstammt. Hier allerdings wird weder etymologisch argumentiert, noch werden harmlose Sprachspiele angestellt, sondern: wir bewegen uns in der Sprache und horchen hin, zu hören, was sie uns zu sagen hat, wenn wir die in ihr zur Sprache kommenden Phänomene im Auge behalten und zugleich das Sein und seine anfängliche Wahrheit nicht aus den Augen verlieren. Das Wort “Phallus” zeichnet das ‘Geschlecht’ des männlich Seienden als ein vertikal Aufschwellendes, d.h. ein ständig Anwesendes aus. Der Phallus ist der höchste Name für das Sein des männlich Seienden als eines Ständigen, eines Seienden; Männlichkeit heißt ständiges Anwesen als seiender Mensch. Eine solche sagende

Feststellung ist zugegebenermaßen 'brutal' und anscheinend willkürlich; nichtsdestoweniger stellt sie eine späte mythische Antwort auf das vom Sein geschickte Geschick der ständigen Anwesenheit dar.

Ist der Phallus ein Symbol für das männliche Geschlecht, das seine kulturelle Vorrangstellung zur Sprache bringen soll? Ist er ein Symbol für männliches Sein bzw. für die Männlichkeit des Seins? Im herkömmlichen Verständnis ist ein Symbol ein Zeichen, das mit seinem Bezeichneten auf ganz eindringliche – etwa affektgeladene – Weise verbunden ist, ein Signifikant mit seinem Signifikat eng verknüpft. Nach der psychoanalytischen Auffassung ist das Symbol mit Libido besetzt. Ein Symbol soll für etwas 'stehen' und ist deshalb nicht die Sache selbst, sondern ein Hinweis auf sie. Wir aber, indem wir phänomenologisch vorgehen, wollen sehen, wie sich der männlich Seiende von sich her und an ihm selbst zeigt, und nicht bloß ein Zeichen für ihn aufstellen, sondern das Sichzeigende so benennen, wie es sich zeigt. Es wurde unablässig nach dem Wesen des männlich Seienden gefragt – das freilich kein männlich Seiender und nichts bloß Männliches ist –, und wir wurden dabei auf das Wesen des männlich Seienden als Wer geführt. Der männlich Seiende kann nur als Wer wesen im Offenen der politischen Lichtung, nur dort ist er als ein Seiendes wahrzunehmen und so wahr, unverborgen. Er muß *sich* in der Lichtung des Mitseins hervorbringen, *sich selbst* entbergen und so seine Ek-sistenz ständ-ig führen. Als dieses Sich-selbst-machen ist seine Seinsweise φύσις. Wenn wir jetzt danach fragen, ob dieses Wesen als Wer eine hervorragende Benennung hat, welche die verschiedenen Strukturmomente der Werlichtung zusammenzieht und zusammenfaßt, dann fragen wir in der Tat nach einem Symbol, aber im ursprünglichen griechischen Sinn als einem "Zusammenwerfenden" und deshalb Sammelnden. Die Strukturmerkmale des Seins als Wer werden in den einen Namen 'Phallus' zusammengeworfen, d.h. zusammengezogen und -gefaßt, der folglich *alle Weisen des ständigen Anwesens im Mitsein* benennt, sei nun der Wer ein ruhmhafter oder ein könnender, virtuoser, denn männlich Seiend zu sein, heißt, in der ständ-igen Wahrheit des Seins zu wesen. Der Phallus als der Aufschwellende soll also als 'mythische' Benennung die Weisen des männlichen Werseins und zwar in seiner Ständigkeit 'zusammenwerfen'. Das Zusammenwerfende des Symbols faßt die

verschiedenen Hinsichten, die die Kapitel 2 bis 7 herausarbeiten, – einschließlich der ständigen Vertikalität des Werdens – in ein einziges Wort, einen einzigen λόγος zusammen. Dies ist die Wahrheit des männlich Seienden. Daß der Phallus den männlich Seienden und das männliche Geschlecht auszeichnet, ist wohl zweifellos; in seiner üblichen Bedeutung bedeutet er ja “membrum virile”, das männliche Geschlechtsorgan, ein konkret-leibhaftes, handfestes, dem männlich Seienden zugehöriges Körperglied. Der Phallus als Penis zeichnet den männlich Seienden zunächst leibhaft aus. Der Phallus meint aber hier keineswegs den Penis und nennt nichts Leibhaftes, auch wenn im Wort ein unabweisbarer Hinweis auf das männliche Geschlecht steckt, sondern benennt allein die Männlichkeit, und d.h. hier die Ständigkeit, in der Wahrheit des Seins. Das Störende und Irreführende am Phallus als das zusammenwerfende und -fassende Symbol für das Wesen als Wer ist das vordringliche Bild eines leibhaften Riesenpenis, das, obwohl unübersehbar auf das Ständige hinweisend, auch am sichtbaren Seienden haftet. Der Phallus ist jedoch nicht sichtbar, sondern als Seinsweise verborgenen Wesens. Genausowenig allerdings ist der Phallus ein übersinnlich Seiendes als Ursprung und Ursache des männlichen Wesens. Das Bildhafte am Symbol des Phallus bringt ihn unvermeidlich in einen Zusammenhang mit dem Bild im griechischen Sinn, d.h. mit dem εἶδος. Der Phallus wäre demnach das εἶδος τοῦ ἀνδρός, die in der Metaphysik ungedachte und deshalb verborgene metaphysische Idee des männlich Seienden, die ‘Mannheit’ als ständige Anwesenheit; er benennt in einer mythischen Nachdichtung das Aussehen des männlich Seienden im wesenhaften Reich der Platonischen Ideen, d.h. das Aussehen des männlich Seienden als eines Ständigen, das sich als Seiendes unter Seienden in den Grenzen seines Erscheinens physisch zu Stande bringt. Der männlich Seiende sammelt sich auf den Phallus, den Pol der Polis, der wiederum die verschiedenen Wesensmöglichkeiten des Werdens im Streben um die Ständigkeit – durch die Benennung entbergend – *sammelt*. Als Versammlung ist der Phallus λόγος, was allerdings seinem mythischen Charakter keineswegs widerspricht. Vielmehr nennt der Mythos vom Phallus den verborgenen Gott der Metaphysikgeschichte, der im Streben der männlich Seienden um die

Ständigkeit in der Lichtung unausdrücklich, d.h. unwissentlich, verehrt wurde und wird.

e) Das Gewer

Das Zusammenziehen und Zusammenfassen in einem zusammenwerfenden, unsichtbaren 'Symbol' ist die Versammlung des männlichen Geschlechts als Geschlecht im Einen des Gewer, das der Lichtung der Polis zugrundeliegt. Der Phallus nennt das männliche Sein, das den männlich Seienden in der Lichtung der Mitwelt zum Aufgehen und zur Erscheinung ruft. Er ist der unbekannte Gott des männlichen Seins, der Gott der Ständigkeit. Die πόλις-Lichtung, indem sie den verschiedenen Möglichkeiten des Wesens als Wer einen offenen Ort als Dimension der Wahrheit des Mitseins bietet, nennen wir den Gewer. Im Gewer ist kein Bild mehr enthalten, noch ist es ein bloßes Gedankenkonstrukt, sondern mythischer Entwurf einer Dimension, die sich dem Vernehmen vom Sein her zeigt: Wesensort des männlich Seienden unter der Herrschaft der Ständigkeit der Anwesenheit. Als die Versammlung aller Wesensmöglichkeiten männlicher Ek-sistenz in der mitweltlichen Lichtung bringt das Gewer das männliche Sein selbst auf unüberbietbare Weise in die Unverborgenheit, d.h. zur Sprache. Das Sichbrüsten und die Prahlerei z.B., aber auch die Höhenflüge des ruhmhaften Geistes, sind Wesensmöglichkeiten des Gewer, sie sind alle Weisen, in der männlichen Wahrheit zu wesen. Als Versammlung von männlich-ständigen Wesensmöglichkeiten ist das Gewer der Name für die πόλις als die geschichtliche Lichtung des männlich Seienden, sowie für dieselbe als die Versammlung der Orte der männlichen Wesung, d.h. das Gewer ist auch Gegend. Als Gegend ermöglicht es sowohl die Zusammenkunft als auch das Gegeneinander der männlich Seienden als solchen. Das Gewer als Gegend der werhaften Zusammenkunft ist Lichtung des ständigen Miteinanderseins, eine geschichtlich bestimmte, seinsgewährte Weise des Mitseins und des Umgangs mit Seienden in der Wahrheit des Seins im metaphysischen Sinne des ständigen Anwesens.

Das phallische Gewer benennt weder einen Grund noch eine Ursache der männlichen Wesung, sondern nennt diese selbst als Lichtung für das ständige Anwesen. Nur innerhalb des Gewer gibt es den männlich Seienden als

solchen, der unwissentlich den verborgenen Gott der Ständigkeit, den Phallus, anbetet, indem er – Eigennamen tragend – das Seiende wissentlich herausfordert. Einen Namen zu tragen, heißt letztlich – nach der Entwicklung, die in den letzten Kapiteln ausgeführt worden ist – im Gewer zu ek-sistieren und dem Phallus zuzugehören und zu verehren. Die Lichtung des Seins ist schon phallisch besetzt, mit Ständig-keit durchsetzt, und läßt den männlich Seienden nicht frei, anders als werhaft zu wesen. Und das Begehren nach dem Phallus? Was ist es anderes als das Trachten danach, einen (möglichst hohen) Stand im Gewer einzunehmen, Seiendes zu sein – und demzufolge nichts Sexuelles, sondern vielmehr etwas ‘sublimiertes’, dem Geschick des Seins selbst Zustrebendes? Der Phallus ist von seiner Etymologie her das Aufschwellende, er geht von sich aus auf in der Weise des Aufschwellens. Bei dieser Formulierung drängen sich Bilder eines steifwerdenden Penis auf, die freilich nach einem vielleicht amüsierten Schmunzeln aus dem Gesichtskreis ausgegrenzt werden sollten. Der Phallus nennt vielmehr das Sein selbst, soweit es das Wesen des Menschen als eines Seienden betrifft. Das Aufgehen der φύσις und das Aufschwellen des φάλλός nennen das Selbe der waltenden Ständigkeit: als Seiendes entborgene Grenzen annehmen, in den Grenzen eines Aussehens zum Stehen kommen. Auch die indogermanischen Wurzeln phel-, b(h)u und p(h)u sind wohl, von der überwältigenden Erfahrung des Aufgangs des Seins her gesehen, miteinander verwandt. Der männlich Seiende kann als ein namhafter Wer aufgehen, sofern das Aufgehen immer schon mit ein Aufgehen in der Sprache ist. Das phallische Aufgehen als männliches Existenzial schließt in sich auch die Möglichkeit des Untergehens, d.h. die Möglichkeit des Versagens als Wer ein. Aufgehen und Untergang gehören zueinander als sichabwechselnde Möglichkeiten, sie bezeichnen die männlichen Gezeiten im Gewer. Das Untergehen heißt allerdings: aus dem Sein als männlich Seiender entschwinden. Zum Sein gehört auch das Nicht-sein. Als Dimension umfaßt das Gewer nämlich alle Weisen, als Wer in verschiedenen Neigungsgraden der Ständigkeit zu wesen.

f) Der phallische Übergriff der ποίησις auf die φύσις

Im φαλλός liegt aber zugleich ein Übergriff auf die φύσις derart, daß der männlich Seiende diese unter die Herrschaft der ποίησις bringt. Wenn die φύσις "Von-sich-aus-aufgehen" bedeutet, läßt sich dies auch poietisch deuten als ein Sich-selbst-machen. Die von der φύσις her Seienden werden anfänglich poietisch erfahren als Sich-selbst-machende, d.h. ihre Seinsweise wird als Autopoiesis gefaßt. Der männlich Seiende als physishafte Wesen bringt allerdings sich selbst in der Lichtung des Seins zu Stande, indem er auf das Seiende zugreift. Das Seiende wird nicht sich selbst überlassen, um von sich aus aufzugehen, sondern wird unter die Herrschaft des poietischen Blicks genommen, damit der männlich Seiende im Hervorbringen eines Seienden sich selbst als ein Ständiges hervorbringt, d.h. physishaft sich selbst macht. Der männlich Seiende als ποιητής wird zur ἀρχή des Seienden, zum herrschaftlichen Ausgang eines Umschlags in anderes Seiende. Der ποιητής nimmt die φύσις in sich auf und überbietet sie zugleich, indem er zum machenden Urheber von Seiendem wird. Das übrige Seiende fällt unter den Blick des poietischen Wissens, und der männlich Seiende rückt als Urheber in die Mitte des Seienden im Ganzen. Die Voraussetzung dafür ist, daß die φύσις als Seinsweise zuerst von der ποίησις her als ein Sich-selbst-machen entworfen wird. Die φύσις als ein Sich-selbst-machen erlaubt den männlich Seienden, sich phallisch als ein Ur-Heber von Seiendem zu entwerfen derart, daß das physishafte Seiende als bloße Autopoiesis entworfen wird.

Deshalb ist das Zeugen als 'natürliches' Hervorbringen nicht phallisch. Der Phallus nennt die Aneignung der φύσις durch die ποίησις in der Weise, daß der männlich Seiende sich geschichtlich als der ποιητής aufspielt. Indem der männlich Seiende als herrschende ἀρχή auf das Seiende zugreift, um es im Licht des technéhafte[n] Wissens zu verwandeln und so als Produkt und Werk hervorzubringen, bringt er sich selbst als ein ständig Seiendes in die Anwesenung. Der männlich Seiende entspricht dem Ruf der ständigen Anwesenung, indem er die Seinsweise eines herrschenden Ausgangs über einen Umschlag im Seienden erstrebt.

Der männlich Seiende west im Gewer als Wer, der, wie in früheren Kapiteln dargelegt, an seinem Eigennamen haftet. Er ist mitseiend in die Sprache geworfen, und zwar zunächst durch das Gerufensein durch seinen Eigennamen, was aber nur geschehen kann, weil er bereits zuvor vom Sein selbst in die Eigengenanntheit gerufen ist. Die Namenhaftigkeit vereinzelt den männlich Seienden als einzelnen Wer, der sich in der politischen Agonistik bewähren muß, wenn er als Wer gelten, d.h. *sein* sollte. Vereinzelt seinen Eigennamen tragend, ist der männlich Seiende für sich im Gegeneinander. Sein mitweltliches Wersein ist durch Fürsichsein gekennzeichnet. Fürsichsein heißt selbst-ständig anwesen, griechisch: anwesen καθ' αὐτό und χωριστόν (abgetrennt, selbst-ständig), Seiendes sein. Diese Merkmale kommen dem griechisch erfahrenen Sein, der οὐσία, notwendigerweise zu. Der Phallus nennt das Sein des männlich Seienden, seine Seiendheit, die οὐσία des männlich Seienden als solchen. Die unlösliche sprachliche Verbindung, die zwischen seinem Eigennamen und seinen Hervorbringungen in der 'politischen' Lichtung der Mitwelt besteht, läßt den männlich Seienden als Individuum und Urheber (ποιητής) in der πόλις erscheinen und scheinen. Sein von sich aufgehendes, namentragendes Wersein ist Urheberschaft als Hervorbringung von Seiendem in die Unverborgenheit aufgrund eines wissenden Könnens. Die Urheberschaft läßt den Wer ein Ansehen oder sogar einen Ruhm genießen. Der untergehende, zur Verborgenheit gehörende Wer dagegen trägt nur die Verantwortung für sein Versagen als Hervorbringer. Der Versager vermag mit dem Seienden nichts anzustellen. Das Gewer ermöglicht als Dimension die fürsichseiende Urhebung als Aufstieg im Vertikalen sowohl wie als Abstieg des Niemand in die Verborgenheit. Die Urheberschaft ist ein Modus der Überheblichkeit (vgl. Kap. 5). Sie basiert stets auf einem Wissen, einem Sichverstehen auf Hervorbringung in irgendeiner Art und Weise, was immer auch eine Art der Entbergung von Seiendem ist. Die Lichtung des Gewer ist also auch technéhaft geprägt durch die Techniken der wissenden Entbergung, die den Wer einen Stand im Miteinandersein ermöglichen, d.h. ihn selbst als Seiendes aufgehen bzw. hervorgehen läßt. Als solches ist das Gewer also ein Locus der Wahrheit über das Seiende. Durch den göttlichen Phallus wird das Seiende in seine Seiendheit gestellt

und damit die Voraussetzung dafür geschaffen, daß die ποίησις das Seiende aufschließt und herausfordert.

g) Der geschichtliche Entzug des Phallus

Wenn nun der Phallus als verborgener Gott des männlichen Seins mythisch gesagt wird, wird dabei nicht versucht, auf den Dionysos-Kult zu rekurrieren, wo Phallogogien, d.h. Umzüge von Phallustragenden (φαλλόσφοροι), worin ein Riesenphallus anscheinend als Fruchtbarkeitssymbol auf ein Gerüst montiert wurde, gang und gäbe waren. Der Phallus, von dem hier die Rede ist, ist kein sichtbares Symbol für Seiendes, sondern ein mythisches Wort, das das Sein selbst als männliches benennt. In der modernen Vorstellungsweise wird die Bedeutung des Phallus gerne als Symbol der natürlichen Zeugung vorgestellt, weil das sich mit dem gängigen Verständnis des Dionysos-Kults und überhaupt von 'noch naturhaften' Gottheiten reimt. Demnach wird der Mensch von einer vermeintlichen Nähe zur Natur her gesehen. Wenn man jedoch diese leicht zugänglichen Vorstellungen fahren läßt und versucht, sich einen anderen Zugang zum Phallus aus dem männlichen Sein heraus und vor dem Hintergrund der ἀλήθεια zu verschaffen, um so dem heute noch verborgen waltenden Phallus auf die Spur zu kommen – und damit das sogenannte Patriarchat auf den Begriff zu bringen –, dann erscheint rückblickend auch der antike Phalluskult in einem gänzlich anderen Licht, nämlich als ein Fest des Seins, des entbergenden Aufgehens, wobei der Phallus die Rolle eines Sinnbildes des Aufgehens selbst übernimmt.

In die ποίησις übernommen waltet der Phallus metaphysisch als verborgener Gott, der niemals der Verbergung entrissen zu werden vermag. Im geschichtlichen Augenblick, da die ποίησις auf die φύσις übergreift, zieht sich der φαλλός in die Verborgenheit zurück. Daß der Phallus zweifellos auf das Männliche verweist, deutet darauf hin, daß historisch das Aufgehen als Seiendes vorzüglich dem männlich Seienden als ποιητής vorbehalten blieb. Dieses Aufgehen ist in der vorliegenden Abhandlung Wersein genannt worden. Das Wersein ist als Verehrung des Phallus eine geschichtliche Grundhaltung des männlich Seienden, die jedoch nicht allein von Männern eingenommen zu werden braucht. Als

Bestreben und Sorge um die eigene Ständigkeit der Anwesenung ist das Wersein phallisch. Ohne eine beharrliche Besinnung, die die gängige ‘Auffassung’ einer Logik des Phallus in der Existenz selbst verwurzelt, bleibt der Phallus in selbstverständlichen Vorstellungen gefangen und damit ein leeres, undenkerisches Wort.

h) Ανδρεία

Hier würde es zu weit führen, den Spuren des Phallus in den frühen Texten der griechischen Denker ausführlich zu folgen. Eine solche Spurensicherung könnte aufzeigen, wie intim das Denken mit dem phallischen Gewer verwoben ist. Es sei hier lediglich knapp darauf hingewiesen, daß Platon in der *Politeia* vier Haupttugenden nennt, wovon eine die Mannhaftigkeit, die ἀνδρεία, heißt. Τὸ ἀνδρεῖον bedeutet aber: das, was zum Mannsein gehört. Mannhaftigkeit heißt eigentlich: einen Stand gegen die Anderen, die Feinde und Gegner, einnehmen und damit den Stand in der Unverborgenheit verteidigen, sein Sein als männlich Seiender bewahren und bewähren, in der Lichtung des Seins stehen, zum Sein gehören, nicht fallen, obenbleiben, der Abwesenheit und der Verbergung nicht anheimfallen. Wenn man hingegen die Mannhaftigkeit mit Tapferkeit übersetzt als Charaktereigenschaft einer starken ψυχή und etwa auf die historische Notwendigkeit hinweist, die πόλις im Krieg gegen andere ‘Staaten’ und die ‘Barbaren’ zu verteidigen, dann kann ein Fragen nach dem männlich Seienden als einem Seienden gar nicht erst aufkommen. Stattdessen werden historische Erklärungen geliefert. Mit einem solchen historischen Denken – das zweifelsohne richtig ist, aber alle Fragen schon im vorhinein nichtet – hat man sich an der Frage nach dem Sein des männlich Seienden vorbeigeschlichen. Die Mannhaftigkeit muß doch als ein Wort des Seins gedacht, und so in die Sage der ständigen Anwesenheit in der Lichtung des Seins einverwoben werden.

i) Phallokratie?

Hier wird der Phallus keineswegs psychoanalytisch gedacht, sondern als der zusammenfassende Name für das männliche Sein, für das Sein als ständige Anwesenung, für das Gewer als Sorge um das eigene Zum-Stehen-

kommen und somit als die Auszeichnung des Männlichen als eines ständigen. Was heißt in *diesem* Zusammenhang das Gegenteil von männlich: weiblich? Daß der Frau der Zutritt zum Gewer verwehrt wird? Daß sie nicht vom Sein in Anspruch genommen wird, um eine Ek-sistenz im Gewer auszuhalten? Daß ihr Seinkönnen als Wesen im Gewer eben beschnitten ist? Kann hier sinnvollerweise die Rede von einer Vorherrschaft des Phallus, etwa von einer Phallokratie sein, – und von einem wesenhaften Ausschluß der Frau aus der phallischen Lichtung? Bedeutete ein solcher Ausschluß eine Vorherrschaft des einen Geschlechts über das andere? Welches Verhältnis überhaupt hat die Frau zur πόλις? Ek-sistiert die Frau nicht? Wenn sie nicht ek-sistiert, welche Konturen nimmt dann ihr Da-sein an, welche Möglichkeiten sind ihm gewährt?

All diese Fragen verleiten auf eine falsche Fährte, weil sie voraussetzen, daß die Frau mit dem weiblich Seienden gleichzusetzen wäre, was aber keineswegs zutrifft. Denn der Phallus bedeutet nicht die Auszeichnung des männlichen Geschlechts gegenüber dem weiblichen, sondern ist der Name, das Symbol für das unerreichbare, volle, ständige Sein als wissender, machender Mensch, dessen Fülle durch Wissen um die Entbergung gegeben ist. Da aber jeder Mensch vom Sein herausgefordert ist, in der Sorge um die Entbergung des Seienden nach einer Ständigkeit zu streben, ist er immer schon ursprünglich mit einem Nichtsein durchsetzt, sein Status als ein Seiendes ist immer schon unsicher, fragwürdig.

Der Phallus ist demnach der Sammelpunkt, der verborgene Gott des vollendeten ständigen Seins und der unerreichbare und unaussprechliche Umkreisungspunkt für das Bestreben, in der Wahrheit des Seins aufzugehen, d.h. zu sein. Eine erste Andeutung hingegen von dem, was Weiblichkeit vom Sein her gedacht heißt, wurde im vorhergehenden Kapitel gegeben. Als das Andere zum Männlichen kreist die Weiblichkeit nicht um die Ständigkeit des Anwesens, sondern nennt die andere Seinsdimension des Mitseins überhaupt, die Nicht-ek-sistenz, in der du und ich uns erreichen können und uns offen sind. Dieser Unterschied sollte inständig bedacht werden, und zwar als eine Faltung der Wahrheit des Seins selbst, wobei die Dimension dazwischen als die Faltung selbst kaum west.

j) Der φαλλόλογος und seine Verwandlung in die *veritas*

Wir haben angefangen, die Sage des Phallus als nachmetaphysische Nachdichtung zu sagen. Sie ist nachmetaphysisch, weil erst nach der Vollendung der Metaphysik das Sein selbst denkerisch sichtbar geworden ist. Welcher Zusammenhang besteht genauer zwischen dem Phallus und dem Logos, der es rechtfertigen würde, von der "phallogischen Ständigkeit" zu sprechen? Hier muß auch der Zusammenhang mit der Wahrheit einsichtig werden, zumal der λόγος metaphysisch immer die Wahrheit beanspruchte. Das Gewer ist die Versammlung der Wesensmöglichkeiten des männlich Seienden als Wer. Das Offene des Gewers gewährt der männlichen Ek-sistenz eine Unverborgenheit, in der es um das Sich-zeigen und Sich-behaupten und Zum-stehen-kommen als Wer im Offenen des Gewers geht. Die Unverborgenheit heißt bekanntlich auf Griechisch ἀλήθεια, die Wahrheit. Die Wahrheit der männlichen Ek-sistenz im Gewer besteht in ihrem Sich-zeigen, Sich-bewahren, Sich-behaupten. Dieses Sich-behaupten spielt sich aber wesenhaft im wahren, wissenden und deshalb entbergend-poietischen λόγος ab in der Entsprechung zur Ständigkeit des Seienden als solchen in der ἰδέα usw. Das Gewer ist die Lichtung des wissenden, sichbehauptenden männlich Seienden, der der wissenden Hervorbringung von Seiendem in der Wahrheit bedarf, um seinen Stand zu halten. Das Gewer gründet in dem Phallogos so, daß der λόγος sich in den Dienst der Entbergung des ständig Seienden stellt. So wird das männlich Seiende vom Sein gebraucht, um auf die Ständigkeit des Seienden als solchen zu antworten.

Schon seit langem, d.h. bereits bei Platon und Aristoteles, hat sich die Wahrheit verlagert vom Geschehen des Sichentbergens des Seienden zur Aussage, in der die dem Seienden adäquate Wahrheit ausgesprochen wird. Damit wird der Logos zur Rede und das Sichbehaupten des männlich Seienden verlagert sich in die Wahrheit der wahren Aussage. Αληθεύειν als entbergendes Reden ist die eigentlich männliche Handlung im Abendland. Während bei den Griechen die Wahrheit als Entbergungsgeschehen von Seiendem zumindest unausdrücklich im Hintergrund der Aussage-Wahrheit blieb, ging dieser Hintergrund in der

römischen Übersetzung und dann im weiteren Verlauf der abendländischen Geschichte gänzlich verloren. Damit aber fand eine gewisse Umkehrung statt, da die anfängliche Offenheit des Wahrheitsgeschehens mehr und mehr ins Defensive des Sichbehauptens der wahren Aussage verkehrt wurde. Dieser Wandel ist für Heidegger der Schlüssel zum Verständnis der römischen *veritas*.

Doch was bedeutet das lateinische *verum*? [...] Der Stamm 'ver' zeigt sich eindeutig in unserem deutschen Wort 'wehren', 'die Wehr', 'das Wehr'; darin liegt das Moment des 'Gegen', des 'Widerstandes' [...] 'Ver' bedeutet dann: die Stellung halten, in Stand bleiben, wozu freilich immer in gewisser Weise Widerstand gehört, der seinerseits aber doch nur stets aus einer Standfestigkeit kommen kann. 'Ver', das sagt: in Stand-stehen, in Stand-bleiben, d.h. nicht-fallen (kein *falsum*), oben bleiben, sich behaupten, das Haupt-sein, befehlen. Das Sichbehauptende und das Aufrechtstehende – Aufrechte.⁴

Die Wahrheit muß eine Standfestigkeit besitzen, um einen Widerstand gegen das Zu-Fall-bringen-wollen des *falsum* bieten zu können. Im Namen der Wahrheit, sei es die des wahren Glaubens, sei es die der Wissenschaft, sei es die des Weltgeists, sei es die der Weltrevolution läßt sich ein wissender, entbergender Stand verteidigen. Die Wahrheit als ein Sichbehauptendes, Abwehrendes ist dann auch etwas Verschlossenes. Diese Verschlossenheit überträgt sich freilich auf den Träger der Wahrheit: den sichbehauptenden männlich Seienden, so daß Verschlossenheit nicht mehr als eine psychologische Beschreibung verstanden werden kann, sondern ihren Ursprung im geschichtlichen Wesen der abwehrfähigen Wahrheit hat und damit einen Status vom Sein her. Die Wahrheit als *veritas* und dann als *certitudo*, Gewißheit und dann schließlich als Effektivität hat in ihrem Wesen etwas Verschlossenes, Abwehrendes. Der Werseiende wird von dieser verschlossenen Aussage-Wahrheit als ihr Verteidiger in Anspruch genommen. Alle logische Wahrheit ist demnach apologetisch. Genauso wie die Wahrheit es dem Werseienden ermöglicht, einen Stand einzunehmen und zu behaupten, gilt es umgekehrt, daß die Wahrheit von ihren Trägern erheischt, daß sie die Wahrheit behaupten und verteidigen.

⁴ Martin Heidegger *Parmenides* GA Bd. 54 S.69f.

Die Wahrheit als Entbergung des ständig Anwesenden in der Aussage wird zum Zentrum, um das sich das Wort des Werseienden dreht. Das Agieren im Gewer ist eine Bewegung innerhalb der Wahrheit, die Agonistik unter den männlich Seienden wird im Namen der Wahrheit – in welchem Gewand auch immer – ausgetragen. Der aufrecht stehende männlich Seiende steht in der Wahrheit, die den Versuchen, sie zu Fall zu bringen, mittels ihres Trägers standhält. Die Wehrhaftigkeit des Wer, die eingehend im 5. Kapitel erörtert wurde, ist eine wahre, d.h. ein Kampf um die Wahrheit als Entbergungsgeschehen, und das Wersein selbst ist wesentlich wehrhaft, da es ein In-der-Wahrheit-stehen ist. Werheit und Wahrheit gehören in dieselbe Dimension der Entbergung von Seiendem zusammen, jene erfordert diese. Werheit - Wehrheit - Wahrheit bilden eine sichergänzende, sichbedingende Einheit. Als Umkreisungspunkt ist indes die Wahrheit als vollkommene Entborgenheit auch das Höchste, Begehrteste, was aber nie zu haben ist. Das Nicht-haben der Wahrheit hält das Begehren am Leben und spornt es an. Sie zu haben, wäre der höchste, unerschütterlichste Stand, sie wäre der Besitz des Phallus, der in den Mysterien das eigentlich Unzeigbare war und der deshalb als metaphysisch verborgener Gott der Entbergung zu deuten ist. Ihr Besitz – was einer vollkommenen Beseitigung der Verborgenheit gleichkäme – wäre also der Tod, der Austritt aus der Lichtung der Entbergung von Seiendem. Über die Wahrheit gehen der Phallus und der Logos ein Bündnis ein. Als das Ständigste, das nie zu Fall gebracht werden kann, ist der Phallus das Begehrteste, dessen Besitz es erlaubte, unerschütterlich in der Wahrheit zu stehen und damit sich als Wer absolut zu behaupten. Die eigentliche Sache, um die es dem Wer geht, ist die beständige, phallische Wahrheit als wissende Entbergung von Seiendem, die die Überhöhung über die anderen ermöglicht. Die Wahrheit, zumal in der Gestalt der Effektivität, gewährt dem Wer vor seinen Konkurrenten einen Vorsprung. Sie hält die Bewegung der ständigen Überhöhung über die anderen am Leben, indem sie Seiendes der Verbergung entreißt. Wer einen Produktivitätsvorsprung hat, steht höher als die anderen. Der φαλλόλογος ist das begehrteste, wahre, entbergende, wissende Wort, das den festen Stand ermöglicht und befestigt und damit Autorität verleiht.

Von daher ist die Rede von der phallogischen Ständigkeit gerechtfertigt. Im Abendland ist der Phallus immer eine Angelegenheit des wahren Wissens, des wahren λόγος, der einen überlegenen Stand ermöglicht. Die Polis, weil auf der Wahrheit gegründet, ist phallisch, vertikal um die Entbergung von Seiendem geordnet; der Werkkampf läßt die Werseienden in ihre unterschiedlichen Ranghöhen hervorgehen, je nachdem, wie fest sie im Besitz der Wahrheit sind. Wer um einen phallischen Stand in der Wahrheit kämpft, ist ein männlich Seiender, der seinen Mann steht. Dieser Titel kann freilich nicht biologisch gemeint sein; es steht nichts im Wege, daß eine ('biologisch' definierte) Frau ein männlich Seiender in diesem Sinn sein kann. Im Gewer stehen heißt: männlich seiend sein, den Phallus begehren, männlich wesen, die Wahrheit dadurch erstreben, daß Seiendes in der Lichtung der Entborgenheit aufgestellt wird. Die Wahrheit zu erstreben, war niemals ein unschuldiges Unterfangen, sondern wurde immer schon von einem phallischen Begehren vorangetrieben, das sich gegen die Verbergung richtete.

Wegen der Homophonie von Gewer und Gewehr entstehen mögliche Mißverständnisse im Hinblick auf den Phallus als Symbol. Trotz der scheinbaren Nähe zu psychoanalytischen Denkgewohnheiten läuft der Weg im Denken zum Gewer hier nicht über das Gewehr, das wegen seiner länglichen Gestalt als 'Phallus-Symbol' gelte. Andererseits jedoch verweist das Wort Gewehr auf das Wehrhafte und somit auf das Agonistische und die Notwendigkeit des Sichwehrens im Gewer. Auch das Längliche des Gewehrs als Handwaffe mit langem Lauf enthält als sinnliche Gestalt den Verweis auf die Vertikalität des Werseins und auf die Möglichkeit und Notwendigkeit des Obenbleibens. Doch nur über den Umweg des Seins selbst läßt sich eine Verwandtschaft zwischen dem Gewer und dem Gewehr überhaupt rechtfertigen. Ähnlich wie das Gewer erweist sich das Gewehr als die Versammlung der wehrhaften, agonistischen Aspekte des Gewer. Männlich seiend zu *sein*, heißt, im Gewer zum Stehen kommen und damit ausdauernd Raum einnehmen. Der Raum zum dastehen kann jedoch nur gegen die Bestrebungen der Anderen, sich auch zur Erscheinung und zum Scheinen zu bringen, errungen werden.

Das Gegenteil von Phallisch-sein, vom waltenden Da-stehen in der Lichtung des Gewer, ist die Unständigkeit, die von der griechischen

Seinserfahrung her Nicht-sein bedeuten muß. Psychoanalytisch rückübersetzt hieße Nicht-sein Kastriertheit. Letztlich kann ein Begriff wie Phallokrateie keineswegs ausgelegt werden als die Vorherrschaft des männlichen Geschlechts über das weibliche, d.h. des Mannes über die Frau, sondern muß als die Vorherrschaft des Seins als ständiger Anwesenheit über das Nicht-sein, der Ständigkeit über die Unständigkeit gedacht werden. Die Unständigkeit bedeutet hier kein Seiendes, sondern eine Seinsweise, und zwar eine Seinsweise als Unseinsweise, sofern damit eine Dimension des Seyns genannt ist, die unständig und unselbständig neben der ständigen Dimension des Seienden liegt und ihr anliegt. Diese Dimension ist nicht die Verborgenheit selbst, in der sich das Ereignis an sich hält, sondern die der Begegnung kaum dazwischen, in der du und ich einander vereignet werden. Diese Dimension, die kaum eine Dimension ist und sich nur an der Dimension des ständig Seienden anlehnt, ist im vorigen Kapitel die Weiblichkeit genannt worden. Sie ist die Dimension des – zuweilen erschütternden – Angangs von dir *als* dir, der den ständig Werseienden aus dem Stand zu bringen vermag. Dieser kaum vernehmbare und kaum sagbare Schnitt in der Ständigkeit des Seins ist der ursprüngliche Ort der Kastrierung, von der in der Psychoanalyse im 20. Jahrhundert die Rede ist.

Bisher ist ein Wesenszusammenhang zwischen dem λόγος und dem φαλλός aufgezeigt worden dergestalt, daß der Phallus als verborgener Gott der Unverborgenheit (Wahrheit) gilt, der den λόγος in den Anspruch nimmt, Seiendes zu entbergen und in die Ständigkeit der Anwesenheit zu stellen. Die Wahrheit in ihrer späteren Form als Aussagenwahrheit hat wiederum etwas Wehrhaftes, Defensives, das der Falschheit des Zu-Fall-bringens einen gewissen Vorrang verleiht. Auf den Werseienden übertragen heißt Wahrheit, daß der Wer, obschon um die Wahrheit bestrebt, immer schon zu Fall gebracht worden ist, daß er stets von der absoluten Wahrheit und ihrer wehrhaften Standfestigkeit ausgeschlossen bleibt. Die Wahrheit, das ist die Einsicht in das Seiende, die Übersicht über das Seiende und folglich Herrschaft durch wissende Penetrierung. Wenn der Wer immer schon durch die Falschheit zu Fall gebracht worden ist, dann nicht unbedingt durch die Heimtücke, sondern schon dadurch, daß er dem Anderen, den er nicht meistern kann, ausgesetzt ist. Ursprünglicher

heißt das Scheitern an der Wahrheit, daß Seiendes sich nicht restlos entbergen läßt; die Unverborgenheit vermag nicht, ihr Gegenwesen restlos zu besiegen und zu beseitigen. Im vorigen Kapitel ist mit der Begegnung dazwischen eine Dimension angesprochen worden, die sich grundsätzlich der Herrschaft der Wahrheit als Unverborgenheit entzieht, da du dich nicht entbergen läßt. In dieser enklitischen Dimension siedelt sich die sichentziehende Weiblichkeit an; sie ist nichts anderes als diese kaum seiende Dimension, eine bloße Falte dazwischen. Der Andere als du ist immer der Sichentziehende, der sich nicht entbergen läßt, der sich nicht in die Wahrheit ziehen läßt, worüber es keine adäquate Rede gibt. *Deshalb* gibt es für den Wer kein Ganzsein, keine Integrität, kein abgeschlossenes, vollendetes Fürsichsein, denn die Dimension kaum dazwischen zieht den ständig Seienden immer wieder und unkalkulierbar aus dem Stand.

Phallisch-sein heißt anfänglich das Aufgehen des männlichen Menschen im Aufgehen der Wahrheit des Seins als Sorge um die wissende Entbergung von Seiendem in seiner Ständigkeit. Aus der Sammlung auf das Ereignis des Aufgehens gewinnt der abendländische Mensch erst seinen geschichtlichen poetischen Stand inmitten der Seienden. Das ständige Walten der Wahrheit des Seins, das Seiendes als solches zu Stande bringt, wird durch den ebenfalls ständigen männlich Seienden als Urheber gesammelt, in seine Werke gebannt und zum Stehen gebracht. Diesen Wesenszusammenhang zwischen der Sammlung auf das Aufgehen von Seiendem und dem Zum-stehen-kommen als geschichtlich-männlicher Mensch in der Bemühung um die Wahrheit, wodurch der Logos sich in den Dienst der Entbergung von Seiendem stellt, nennen wir den Phallogos. Er ist die Sammlung auf die Ständig-keit durch das ent-sprechende Ständige des Männlichen. Erst aus dem Bezug zur Ständigkeit der Wahrheit des Seins, die das Seiende als solches entbirgt, ist der männlich Seiende männlich, ständig, phallisch, wenn auch immer schon unvollständig so und damit mit einem Mangel behaftet. Der männlich Seiende als phallisch-kastrierter ist anfänglich der versagende Sammler der Ständigkeit der Wahrheit des Seins in seinem geschichtlichen Aufgang bei den Griechen. Der Wesenszusammenhang zwischen Phallus und Logos hat sich in der abendländischen Seinsgeschichte im Verborgenen gehalten, er hat nur Spuren von sich hinterlassen und ist bisher nicht in den Blick als

die Frage nach der Männlichkeit der Wahrheit des Seins gelangt. Erst die vollendete metaphysische Epoche hat die Frage nach dem Männlichsein geschichtlich unumgänglich gemacht und damit den Mythos des phallischen Gottes hervorgerufen. Die Frage nach dem Sein des männlich Seienden ist so gesehen geschichtliches Schicksal, sofern mit dem Fragwürdig-werden der Wahrheit der Ständigkeit auch der geschichtliche Stand des Wer fragwürdig geworden ist.

k) Geschlechterontologie? Generaontologie?

Beim Nachsinnen über den Phallus und den Phallogos fällt es auf, daß die Bezeichnung ‘Geschlechterontologie’ als sprachliche Zusammensetzung eine Mischform aus dem Deutschen und dem Griechischen darstellt. Die Geschlechterontologie fragt nach dem Sein der Geschlechter. Was ist das, das Sein der Geschlechter? Auf Griechisch lautet letzterer Ausdruck τὸ τῶν γενῶν εἶναι. Das Genus ist das griechische Wort für Geschlecht, wonach die vorliegende Abhandlung gleichwohl eine Generaontologie genannt werden könnte. Genus hat vielfache Bedeutungen: “Geschlecht (im Sinne der Familie, des Stamms, der Sippe)”, “Herkunft”, “Menschenklasse, Stand”, “Menschenalter, Zeitalter, Generation”. Auch in der Logik spielt das Genus eine gewichtige Rolle als die Bezeichnung der Allgemeinbegriffe, denen die Aufgabe zukommt, die Vielfalt in Konzepten zusammenzugreifen (concipere) und so zu begreifen, daß die Gemeinsamkeit der Zusammengehörigen in ihrer Zusammengehörigkeit zur Sprache kommt. In der Leit- und Grundbedeutung sagt das Wort Genus also das Zusammengehören, das durch einen gemeinsamen zeitlichen Ursprung, einen gemeinsamen Grund (ἀίτιος) oder lediglich durch ein gemeinsames Merkmal gestiftet wird. Die Mitglieder eines Genus – seien es Menschen oder seien es andere Seiende – sind durch das Genus selbst zusammengehalten und als zusammengehörig ausgezeichnet. Wie aber sind die Menschen als Genus zusammengehalten? Durch einen gemeinsamen Ursprung, einen gemeinsamen Grund oder sonstwie durch ein gemeinsames Merkmal? Oder durch die Offenheit für die Wahrheit des Seins?

Keine biologische Auszeichnung des Mannesgeschlechts genügt zur Kennzeichnung seines Geschlechts, da der männlich Seiende in seinem

Wesen biologisch überhaupt nicht zu treffen ist. Nur der ausgezeichnete Bezug des männlich Seienden zum Sein als phallische Psyche könnte die männlich Seienden als zusammengehöriges Geschlecht oder Genus bezeichnen. Der Phallus würde dann das Mannesgeschlecht durch den Einlaß des männlich Seienden in die Ek-sistenz des politischen Gewer stiften, eine Ek-sistenz, die eine Entsprechung zur Ständigkeit des Seins forderte derart, daß der männlich Seiende für die poetische Entbergung von Seiendem Sorge trägt. Wenn wir von der Generadualität der Menschen reden, fällt es zwar auf, daß die eine Gattung (Mensch) in zwei Genera auseinanderfällt, die vielleicht jeweils zusammengehören sollten, deren Zusammengehörigkeit von der Metaphysik stets gestiftet wurde. Wodurch aber könnte diese Zusammengehörigkeit in ihrem Sein gestiftet werden, der Männer mit den Männern, der Frauen mit den Frauen? Verhält sich die Zusammengehörigkeit der jeweiligen Geschlechter symmetrisch, d.h. gibt es auch für die Frau ein Einziges wie den Phallus, der ihr Geschlecht bezeichnete? Oder liegt die Bedeutung des Phallus als "privilegierter Signifikant" darin, daß das Geschlecht der Frau nur als die 'Differenz' zwischen dem Menschengeschlecht und dem Mannesgeschlecht – gewissermaßen durch Subtraktion als ein Rest – definiert, eingegrenzt wird? Was denn aber wäre die Wesensauszeichnung der Menschengattung selbst? In welcher Dimension überhaupt west die Frau? Oder haben die beiden Geschlechter (Mann und Frau) als solche kein ontologisches Gewicht? Wird durch den Phallus mit einer Wesensnotwendigkeit eine Differenz zwischen den Geschlechtern gestiftet? Stiftet der Phallus als das auszeichnende Wort des männlichen Geschlechts die Zusammengehörigkeit und das Zusammenhalten der männlich Seienden und zugleich den Ausschluß des anderen Geschlechts aus ihrem Geschlecht? Sind die männlich Seienden wesenhaft die Zusammengehörenden als die von der Wahrheit des Seins Herausgeforderten? Oder sind das lediglich die männlich Seienden, die Werseienden? Wird das 'weibliche' Geschlecht durch seine Andersheit ein- und d.h. ausgegrenzt? Das andere Geschlecht – zumindest vom jetzigen Horizont des Denkwegs aus – hat kein eigenes, einigendes Wort, keinen Logos, der sein Geschlecht als für-sich-zusammengehörig stiften würde.

Wenn der Phallus das männliche Geschlecht als Wesen im Gewer und in eins damit als privilegierter Signifikant den Einlaß des männlich Seienden in die Wahrheit der ständigen Anwesenung bezeichnen würde, hätte er das Seinsgeschick des männlichen Geschlechts gesagt. Aber es ist keineswegs so. Mit dem Bezug zum Phallus bzw. zur Wahrheit als Entborgenheit des Seienden wird nicht das Geschlecht der Männer gestiftet, sondern das der männlich Seienden, was letztlich nicht eine Unterteilung des Menschengeschlechts in zwei bedeutet, sondern damit wird die Dimension der Männlichkeit als Herkunft der männlich Seienden genannt. Die Männlichen begehren den Phallus, die Wahrheit, sie streiten sich um das adäquate Wort und werden so zu Werständigen im Gewer. Die ontische Frau ist von diesem πόλεμος keineswegs wesentlich ausgeschlossen, sondern nur historisch-kontingent. Deshalb – wie bereits mehrfach betont – haben die Titel Mann und Frau keine ontologische Bedeutung, d.h. keine Signifikanz in Bezug auf die Wahrheit des Seins, und es gibt vom Sein her und deshalb wesentlich keine Geschlechter. Die vorhergehenden Absätze in diesem Abschnitt sind also durchzustreichen. Eine Generaontologie hat hier nur einen Sinn im Hinblick auf die Zwiefalt des Seins selbst, die in den beiden vorigen Kapiteln skizziert wurde. Dadurch gäbe es höchstens ein Geschlecht der Männlichen und ein Geschlecht der Weiblichen, und auch diese Aufteilung ist insofern unhaltbar, als es nicht um eine Zweiteilung des Menschengeschlechts in zwei getrennte Klassen und nicht einmal um eine Aufteilung von Seienden gehen kann. Seinsgemäß kann eine Zweiteilung nur eine Sache des Seins selbst sein und die ist gegeben mit der Differenz zwischen Zwei und Drei, der zweiten und der dritten Person, zwischen der Dimension der ständigen dritten Person und der der enklitischen zweiten Person. Die Differenz ist Eins, die erste Person, die als Dasein zur Offenheit der Wahrheit des Seins in einem zwiefältigen Bezug steht, und diese erste Person ist dadurch sowohl männlich als auch weiblich, beiden Dimensionen ausgesetzt. Die Geschlechterontologie zielt demnach keineswegs auf eine Zweiteilung der Menschengattung, sondern auf die Zwiefalt des Seins. Die zusammengehörigen Geschlechter, die dadurch ans Licht kommen, sind nicht jeweils die Männer und die Frauen, sondern die Dimensionen der Männlichkeit und Weiblichkeit, leicht mißverständliche Titel für die Zwiefalt des Seins, aber insofern

gerechtfertigt, als historisch in erster Linie der ontische Mann die eine Dimension, nämlich den traditionell metaphysischen Bezug zur Wahrheit des Seienden als solchen, im wissend-herstellenden Umgang mit den Seienden ausgetragen hat und besetzt hielt, die Frau hingegen für das Innenleben der Familie zuständig war.

Den ontischen Unterschied zwischen Mann und Frau streicht man aber lieber durch. Generaontologie wird dadurch zum Titel für die Herkunft zwiefältiger Seinsweisen vom Sein selbst: Das Ereignis ereignet sich (mindestens) zwiefältig in die phallische Ständigkeit einerseits und die enklitische Weiblichkeit andererseits. In der vorliegenden Abhandlung wurde die erste Dimension des Waltens des Seins ausführlich dargelegt, die zweite hingegen lediglich skizziert. Dies entspricht wohl den Sachen selbst, dispensiert jedoch nicht davon, die entzüglich-enklitische Dimension kaum dazwischen weiter zu bedenken. Die Zwiefaltung des Seyns ist rätselhaft und fordert zum Weiterdenken auf.

Index

—A—

Abneigung, 140; 177
Absolute, das, 68
Agonistik, 118
Aktivität, 52
Alkibiades, 31; 45
Altruismus, 155
Ambivalenz dazwischen, 181
Aneinandergeraten, 123
Anerkennung, 148
Anonym, 19; 25; 92; 210
Anonymität, 47
Ansehen, 83
Ansichten, 30
Aristoteles, 22; 35; 38; 44; 46; 69;
79; 85; 112; 113; 133; 135; 144;
153; 172; 205; 230
Aristotelisch, 216
Aufeinandertreffen, 122
Auftrag des Seins, 52
Aura, 81; 159
Außenseiter, entfremdeter, 58
Autopoiesis, 225

—B—

Bacon, Francis, 147
Barthes, Roland, 179
Begegnung, 158
Begegnung von Werseienden, 116
Beruf, 90; 125
Berührung, 165
Bespiegeler, 150
Bespiegelung, bestätigende, 147
Binswanger, Ludwig, 160; 195; 197
Buber, Martin, 158; 174; 195

—C—

Cage, John, 107
Canetti, Elias, 17; 65

—D—

Derrida, Jacques, 192
dialogische Philosophie, 157
Differenz, 204
Dimension des Werdens, 42
Dimension, dritte, 182
Dimension, zweite, 182
Dimensionalität des Werdens,
vertikale, 94
Dimensionalität, vertikale, 123
Dionysos-Kult, 227
Doppelung der ontologischen
Differenz, 179

—E—

Egozentrik, 154
Ehrgeizige, 93
Eigengenanntheit, 19
Eigennamenträgerschaft, 19
Eigentlichkeit, 24; 84
Einstellung, 123
Ek-sistenz, 43
Ekstase, 29
Engels, 126
Enstase, 29
Erste-Person-sein, 26
Ethik, 50

—F—

Faltung der Dimensionalität des
Seins, 179
Faltung des Seins, 209

Fichte, 44
 Freiheit, 176; 186
Freiheit des Redens-über..., 88
 Freud, 9; 207; 211
 Freundschaft, 133; 172
 Füreinander, 135
 Fürsichsein, 226; 235

—G—

Gebärde, 29
 Gebräuche des Seins, 11
 Gefälle, 123
 Gehör, 117
 Geist, absoluter, 67
 Generaontologie, 236
 Gerechtigkeit, 132
 Gerede, 82
 Gerücht, 87
 Geschlechterontologie, 236; 238
 Geschlechtlichkeit, 205
 Gewehr, 233
 Gewer, 223
 Gezeiten, männliche, 224
 Goldschmidt, 174
 Gott, verborgener, 222
 Guzzoni, Ute, 172

—H—

Haltung, 28
 Haus des Seins, öffentlich, 89
 Hegel, 44; 67; 128; 134; 147; 172
 Heidegger, 14; 33; 36; 40; 42; 64;
 69; 70; 76; 83; 90; 95; 101; 107;
 112; 118; 135; 136; 187; 191;
 192; 194; 205; 210; 213; 215
 Heraklit, 118; 127
 Herausstehen, 29
 Herhaus, Ernst, 17
 Hervorrufung, 170
 Höflichkeit, 175
 Husserl, 196

Hybris, 94

—I—

Ich, 19
 Identität, 204
 Identitätsverbindung, 28
 Imago, 66
 Imago-Wer, 66
 Imperativ, kategorischer, 156
 Innigkeit, 203
 Intimität, 203
 Irigaray, 213
 Irre, 188

—J—

Jagger, Mick, 213
 Janusköpfigkeit des Eigennamens,
 26
 Jemandheit, 20

—K—

Kant, 43; 46
 Kapital, 58
 Katalysator, 204
 Kategorie des Wer, 84
 Kategorie, 1., 44
 Kategorie, unterschlagene 0., 45
 Klassenverhältnisse, 125
 Korrektheit, 175
 Kreativität, 101

—L—

Lacan, Jacques, 38; 89
 Langeweile, 63
 Larven, 27
 Larvenkabinett, 42
 Larven-Kompositum, 28; 121
 Larven-Repertoire, 32
 Larvieren, 28
 Lennon, John, 55
 Löwith, Karl, 197

Luther, Wilhelm, 218

—M—

Macht, 173
 Machtkampf, 173
 Mannhaftigkeit, 39; 41; 228
 Männlichkeit, 207; 210
 Marx, 92; 126
 Maskerade, 28
 Medienöffentlichkeit, 80
 Meinungen, 30
 Melancholiker, 69; 103
 Menschenrechte, 176
 Messen der Werstandskräfte, 123
 Montaigne, 64
 Mutterschaft, 208
 Mythos, 220

—N—

Nach-innen-stehen, 29
 Nähe, 178
 Namhaftigkeit, 82
 Narzißmus, 63; 95; 99; 124; 126
 Nettling, Astrid, 188
 Neutralität, 205
 Nietzsche, 14; 41; 70; 71; 74
 Nimbus, 81; 90; 116

—Ö—

Öffentlichkeit, 80

—O—

ontologische Differenz, 53

—P—

Passivität, 52
 Patriarchat, 14; 119
 Penetrierung, wissende, 234
 Person, 27
persona, 122
 Phallokratie, 229; 234

Phallogos, 230; 232; 235

Phallus, 220

Phänomenologie, reflektierende, 33

Phänomenologie, zurückbezogene,
 33

Philosophie, neuzeitliche, 43

Pindar, 17

Platon, 45; 133; 144; 192; 198; 201;
 228; 230

Platonisch, 216

Pol, 222

Polemik, 118

Polis, 80

Pose, 28

Positur, 29

Primärnarzißmus, 25; 33

Psyche, phallische, 237

Pudendum, 31; 40

—R—

Reibung, 165

Ritze, 159; 160; 172; 181; 198

Ruf, 81

Rufmord, 86

Ruhm, 84

—S—

Sartre, Jean-Paul, 196

Satyrspiel, 31

Scham, 82

Schmeicheln, 154

Schmerz, weicher, 60

Selbigkeit, 204

Selbstannäherung, 102

Selbstbespiegelung, 63

Selbstgespräch, 144

Selbstironie, 28

Selbstnähe, 99

Selbstvergessenheit, 99

Selbstverständnis, 31

Sichbehaupten, 231

Sich-berühren, 178
 Sichgebären, 29
 Sich-mögen, 177
 Sich-nicht-mögen, 177
 Sokrates, 45; 143
 Solidarität, 150
 Stand, 29; 124
 Standhalten, 41
 Ständigkeit, 124
 Ständigkeit, phallogische, 233
 Status, 124
 Stolz, 82
 Subjektivität, 133

—T—

Theunissen, Michael, 196
 Tratsch, 82
 Tüchtigkeit, 39
 Tugendhaftigkeit, 39

—Ü—

Überhang, öffentlich, 94
 Überheblichkeit, 123; 226
 Überzeugungen, 30

—U—

Unbehauster, 113
 Ungerechtigkeit, 132
 Unsachlichkeit, 204
 Unwahrheit als Wer, 81
 Urheber, 226; 235
 Urheberschaft, 226

—V—

Vattimo, Gianni, 42
 Verantwortung, 82
 Verbundenheit, sachlich, 133
 Verdopplung der ontologischen
 Differenz, 179
 Verhaltensrepertoire, 28
 Verletzungen, 178

Verlierer, 56
 Vermessen, 122
 Vermesser, 122
 Verpuppung, 61
 Verruf, 86
 Versager, 49; 55
 Verslossenheit, 174; 231
 Vertrauen, 179
 Vertrautheit, 179; 203
 Verwerfung, 184
 Virilität, 39
 Virtuosität, 39
 Vorverständnis, 15

—W—

Wegneigung, 140
 Wehrfähigkeit, 40
 Weiblichkeit, 108; 207; 210; 229
 Wen, 137
 Werk, 97
 Werkannäherung, 102
 Wer-Kern, 32
 Werknähe, 99
 Werlosigkeit, 57
 Wer-Raum, 42
 Wer-Subjekt, selbstbewußtes, 49
 Wesensentfaltung,
 phänomenologische, 116
 Willensverwirklichung, 48
 Wirtschaft, 92
 Wunde, offene, 178

—Z—

Zerklüftung, 180
 Zerwürfnis, 184
 Zu-nah-treten, 175
 Zuneigung, 139; 177
 Zusammengehören, 236
 Zusammenkunft, 147
 Zwecksetzung, 48

Zweiteilung der Menschengattung,
238

Zwiefalt des Seins, 179; 238