

Kalkül des Seins

Dirk Baecker

Zeppelin Universität

August 2009/August 2011

ZUSAMMENFASSUNG: Der Aufsatz rekonstruiert den Seinsbegriff Martin Heideggers im Rahmen des Indikationenkalküls von George Spencer-Brown. Dabei stellt sich heraus, dass Heidegger mit einem Theorem der leeren Selbstreferenz des Daseins arbeitet, ohne dies explizit werden zu lassen. Es ermöglicht ihm jedoch, die Einbettung dieses Daseins in die Kontexte des In-der-Welt-Seins, des Man und der Sorge aufzuzeigen und nachzuweisen, dass diese Einbettung von einer im Wesentlichen temporalen Struktur ist. Der spätere Heidegger arbeitet zwar auch mit der Alternative einer technischen, die Welt erschließenden Struktur des Daseins, doch es bleibt auch hier bei der Idee einer leeren Selbstreferenz des Daseins, in deren Horizont das Sein nur als Entzug gedacht werden kann. Das soziologische Interesse am philosophischen Argument Heideggers ist darin begründet, dass ausgehend vom Theorem der leeren Selbstreferenz sowohl die Notwendigkeit als auch die Ungewissheit und Selektivität sozialer Bezüge besser verstanden werden kann. Philosophie und Sozialwissenschaften haben bis heute Schwierigkeiten, sich mit dem Theorem der Selbstreferenz anzufreunden. Vielleicht hilft es, wenn man zusätzlich Heideggers Idee folgt, die Selbstreferenz als leer und daher als ergänzungsbedürftig anzunehmen.

ABSTRACT: This paper uses George Spencer-Brown's calculus of indications to reconstruct Martin Heidegger's notion of Being. Heidegger's philosophy in *Sein und Zeit* is motivated by the assumption of a self-reference of *Dasein*, which, however, is an empty self-reference. It refers to nothing. The idea of an empty self-reference does never really become explicit but it enables him to describe the embedding of *Dasein* within a structure consisting of *In-der-Welt-Sein*, *Man*, and *Sorge*, which is essentially of a temporal nature. Heidegger later considers the alternative of a technical structure of *Dasein*, always busy to open up the world to its access, but even then the self-reference of *Dasein* remains empty, and Being thereby remains elusive. The sociological interest in Heidegger's philosophical argument consists in the observation that the necessity as well as the uncertainty and selectivity of social relations are better understood once one has accepted the idea of empty self-reference. Philosophy and social sciences equally struggle to this day to take self-reference serious. It may help to take up Heidegger's idea and to consider it as being empty and thus in need of being supplemented.

Dasein

Es geht Heidegger um die Seinsfrage. Der Begriff des Seins sei in der Philosophie von Aristoteles ("das Allgemeine") bis Hegel ("das unbestimmt Unmittelbare") sowohl der

prominenteste als auch der dunkelste Begriff.¹ Mithilfe der behutsamen Verwendung des Gleichheitszeichens, dessen Gleichheitsbehauptung für George Spencer-Brown identisch ist mit der Anzeige der Möglichkeit einer Verwechslung,² können wir die Seinsfrage in eine erste Gleichung übersetzen:

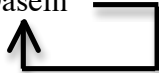
Sein = ?

Gl. 1

Die Möglichkeit der "Verwechslung" bezieht sich hier darauf, dass wir, so Heidegger, nach dem Sein innerhalb und außerhalb der Philosophie nicht zwingend zu fragen brauchen, da wir uns "immer schon" in einem "Seinsverständnis", "Existenz" genannt bewegen.³ Wir haben es nicht mit einer Frage zu tun, die wir beantworten müssten, um dann erst unsererseits existieren, im Raum des Möglichen sein zu können. Sondern es handelt sich um eine Frage, mit der wir uns beschäftigen können, sobald in diesem Raum des Möglichen Störungen auftreten, deren Bearbeitung jenen Schritt einer Hinsicht erfordert, der uns in unserer Umsicht mit neuen Hinweisen versorgt. In allen anderen Fällen versorgt sich unsere sich in ihrem eigenen Seinsverständnis bewegende Existenz "selbst" mit allen Anschlüssen, die sie jeweils braucht. Es liegt auf der Hand, dass diese Überlegung eine Wissenssoziologie des Alltags⁴ ebenso wie eine Soziologie, die sich für den offenbar nicht notwendigen, sondern kontingenten (was nicht heißt: zufälligen) Schritt von der Objektivität (Beobachtung erster Ordnung, keine Verwechslungen) zur Reflexivität (Beobachtung zweiter Ordnung, die Einführung der Möglichkeit einer Verwechslung) zutiefst beeindruckend muss.⁵

Wir brauchen dieses Fragezeichen hier jedoch lange stehen zu lassen, denn Heidegger entscheidet sich wie gesagt dafür, die Frage als eine Frage zu interpretieren, die ihre Antwort bereits kennt, weil sie andernfalls nicht gestellt, geschweige denn verstanden werden könnte. Das Sein ist das, was sich von einem Dasein her diesem Dasein zu erkennen gibt:⁶

Sein = Dasein



Gl. 2

1 So Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 12., unveränd. Aufl., Tübingen: Max Niemeyer, 1972, S. 2 f.

2 So George Spencer-Brown, *Laws of Form*, intern. Ausg., Leipzig: Bohmeier, 2008, S. 57.

3 *Sein und Zeit*, a.a.O., S. 12 u.ö.

4 Im Sinne von Peter L. Berger und Thomas Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit: Eine Theorie der Wissenssoziologie*, dt. Frankfurt am Main: S. Fischer, 1970.

5 Etwa: Harold A. Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*, Reprint Oxford: Blackwell, 1984.

6 *Sein und Zeit*, a.a.O., §§ 4 und 9.

Aber nicht darin, diese Antwort zu geben, liegt die Leistung der Philosophie Heideggers, sondern darin, sie im Zuge einer Seinsforschung zu entfalten: Was wissen wir vom Sein und über das Sein, wenn es sich vom Dasein her versteht? Diese Frage wird entfaltet, indem das Dasein seinerseits bezeichnet und im Rahmen dieser Bezeichnung von anderem unterschieden wird. Außerhalb des Daseins, was immer sich in diesem Außerhalb befinden mag, versteht das Sein sich nicht (was nicht heißt, dass "es" dort kein Sein "gibt", wie Heidegger nach der "Kehre" immer eindringlicher fragt; wir kommen darauf zurück).

An dieser Stelle der Einführung einer Unterscheidung des Daseins von anderem verwenden wir die von Spencer-Brown vorgeschlagene Notation eines *cross*, $\overline{\quad}$, das es erlaubt, zu markieren, dass etwas Bestimmtes im Rahmen einer Unterscheidung, die von einem Beobachter getroffen wird, bezeichnet wird:⁷

$$\text{Sein} = \overline{\text{Dasein}} \quad \text{Gl. 3}$$

Der Gewinn aus dieser Notation liegt erstens darin, dass etwas Bestimmtes in den Horizont einer Unterscheidung gestellt wird, die es erlaubt, das weitere Fragen anzuleiten. Wir können fragen, *wovon* etwas unterschieden wird und wie dieses Wovon und die Art der Unterscheidung jeweils mitbestimmt, *was* wir unterscheiden. Nichts anderes ist mit "Kalkül" gemeint: die operative Kontrolle eines Gedankengangs im Hinblick auf seine Voraussetzungen und Ergebnisse. Der Preis dafür ist eine scharfe Einschränkung der Möglichkeiten des Fragens im Kontext einer Analyse von Unterscheidungen. Diese Einschränkung kann man jedoch hinnehmen, weil sie zum einen so oder so und seit jeher als Königsweg eines klaren Denkens gilt und weil wir es uns zum anderen offen halten, dank der Unterscheidung der Unterscheidung bei Bedarf auch danach fragen zu können, *wovon* wir Unterscheidungen unterscheiden.

Es dürfte allerdings nicht einfach sein, eine Antwort auf diese Frage zu finden. Auch Gott ist als der unterschieden, der sich nicht unterscheidet; spätestens der Teufel weist darauf hin. Und auch Gefühle dürfen nur in dem Sinne als Produktion von unterschiedsloser Einheit gelten, als sie genau dafür auf die Aufhebung von Unterscheidungen setzen, die sie zugleich voraussetzen. Das wissen wir spätestens seit Heideggers Analyse der Stimmung, wenn nicht, worauf Heidegger hinweist, seit Aristoteles' Affektlehre,⁸ von Sigmund Freuds

⁷ *Laws of Form*, a.a.O., S. 3.

⁸ *Sein und Zeit*, a.a.O., S. 138 f.

Psychoanalyse und deren Rekurs auf eine Kultur der Wiedereinführung von Unterscheidungen ganz zu schweigen.⁹

Der Gewinn aus Spencer-Browns Notation liegt zweitens darin, dass wir fragen können, ja müssen, *vom wem* die Unterscheidung getroffen wird. Heidegger geht so präzise vor, wie man sich dies vor der Folie des Spencer-Brownschen Kalküls nur wünschen kann. Er stellt fest, dass es in der Tat darum geht, das Dasein von anderem zu unterscheiden und hier insbesondere von bloß vorhandenem Seienden. Und er stellt fest, dass die Unterscheidung des Daseins *von ihm* getroffen wird, der sich selber als Dasein begreifen muss.

Der entscheidende Schritt, der es dann jedoch erlaubt, Heideggers Gedankengang in den Spencer-Brownschen Kalkül einzutragen und den Kalkül für ein Protokoll des Gedankengangs zu nutzen, liegt darin, dass Heidegger an dieser frühen Stelle bereits innehält und die Notwendigkeit der Unterscheidung selber festhält. Denn ohne die Unterscheidung *von anderem* wäre das Dasein leer und unbestimmt. Warum? Weil es nur *da* ist und in dieser deiktischen oder indexikalischen Form des Da-, Hier- und Dortsagens auf ein Sagen (einen *logos*, ein Reden) verweist, das außerhalb dieses Sagens jeder Bestimmtheit entbehrt. Deshalb verweist Heidegger auf den aufschlussreichen Charakter von Personalpronomen, auf deren Nähe zu Ortsadverbien (ich – hier, du – da, er – dort) er mit Humboldt aufmerksam macht¹⁰ und an deren Charakter eines substantiell nicht bestimmten *shifter* Agamben mit Roman Jakobson und Emile Benveniste erinnert.¹¹ Dass das Sagen seine Bestimmtheit nur, aber immerhin in sich selber hat, ist der Philosophie von Anbeginn vertraut und wird in der Moderne bestätigt.¹² Erst die linguistische Verankerung dieses Gedankens in der nur, aber immerhin differentiellen Bestimmtheit jedes Wortes in der Differenz zu anderen Worten zum einen¹³ und in der Verankerung der Gewissheit der Bestimmtheit im Unbestimmten der Personalpronomina und Ortsadverbien zum anderen führte dann jedoch zu einer

⁹ Etwa Sigmund Freud, *Das Unbehagen in der Kultur und andere kulturtheoretische Schriften*, Frankfurt am Main: Fischer, 1994. Und vgl. Jacques Lacan, "Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je", in: ders., *Écrits I*, Paris: Le Seuil, 1996, S. 89-97.

¹⁰ *Sein und Zeit*, a.a.O., S. 119.

¹¹ Siehe Giorgio Agamben, *Die Sprache und der Tod: Ein Seminar über den Ort der Negativität*, dt. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007. Und vgl. Roman Jakobson, "Shifters, Verbal Categories, and the Russian Verb", in: ders., *Selected Writings, Bd. II: Work and Language*, The Hague: Mouton, 1951, S. 130-147; und Emile Benveniste, "La nature des pronoms", in: ders., *Problèmes de linguistique générale*, Bd. I, Paris: Gallimard, 1966, S. 251-257.

¹² So von Platon, *Sophistes*, in: *Sämtliche Werke*, Bd 3, hrsg. von Ursula Wolf, dt. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1994, S. 253-335, bis Friedrich Nietzsche, "Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne", in: *Werke*, Bd. III, hrsg. von Karl Schlechta, 6., durchges. Aufl., Frankfurt am Main: Ullstein, 1969, S. 309-322.

¹³ So bei Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, hrsg. von Charles Bally und Albert Sechehaye, kritische Ausgabe von Tullio de Mauro, Paris: Payot, 1972.

sprachtheoretischen Wende und Radikalisierung der philosophischen Position, die bis heute schon deshalb fruchtbar ist, weil sie immer wieder zu neuen Ausbruchversuchen führt.

Die Entdeckung der Unbestimmtheit des Daseins lässt Heidegger auf die Notwendigkeit einer existentialen Analyse schließen, weil dieses Dasein zweifelsohne existiert (es sagt "ich" zu sich, "du" zu dir und "er" und "sie" zu anderen), diese Existenz aber anders als bei Descartes nicht auf die Substanz eines Ego (und später: nach der Substanz eines Alter Ego, ganz zu schweigen von der substanzlosen Substanz des "Zwischen" der so genannten Intersubjektivität) verweist, sondern auf die Faktizität eines Verwiesenseins auf anderes. Wenn es bei Descartes heißt, "cogito ergo sum", dann liegt, so Heidegger, das eigentliche Rätsel nicht im "ego", denn das ist durch sein Da bereits hinreichend als leer und unbestimmt bestimmt, sondern im "sum",¹⁴ das zur Bestimmung dieser Leere und Unbestimmtheit immer schon von anderem abhängig ist, ohne freilich von dort her gleichsam endgültig und zur Gänze bestimmt werden zu können, denn dann ginge der Unterschied des Ich verloren. Auf die grundsätzliche Problematik dieser Faktizität verweisen die Existenzialien, die Heidegger zur Analyse der Alltäglichkeit anstelle von Kategorien fordert¹⁵ und von denen er im Laufe seiner Untersuchung zahlreiche Beispiele zutage fördert.

Im Unterschied zu Kategorien, die seit Aristoteles¹⁶ den Unterschied zwischen Selbstreferenz und Fremdreferenz eher verwischen, um stattdessen an der wie immer unsicheren Korrespondenz von Aussage und Sachverhalt arbeiten zu können, betonen Existenzialien die Einheit der Differenz von Selbstreferenz und Fremdreferenz, indem sie zeigen, in welchen Bezügen (Fremdreferenz) sich ein Dasein jeweils setzt (Selbstreferenz), ohne in diesen Bezügen je aufzugehen.

In-der-Welt-Sein

Heidegger hält das Moment des in seiner Existenz leeren und unbestimmten Daseins gerade lange genug fest, um die Notwendigkeit des Verweises auf anderes aufdecken und beschreiben zu können. Faktisch, so stellt er fest, findet dieses Dasein immer schon in einer Welt statt und bestimmt sich von dieser Welt her. Faktisch ist das Dasein durch sein In-der-Welt-Sein bestimmt,¹⁷ ohne dass diese Fremdreferenz an der Leere der Selbstreferenz etwas ändert. Aber wie man ahnt, beginnt hier die Arbeit der Referenz, wird hier ein Dasein

14 *Sein und Zeit*, a.a.O., S. 46.

15 Ebd., S. 44 f. und 142 f.

16 Aristoteles, *Kategorien*, griechisch/deutsch, Stuttgart: Reclam, 1998.

17 *Sein und Zeit*, § 12.

welthaltig, das dann doch und spätestens im Gewissen wieder auf seine eigene Nichtigkeit, auf "das nackte 'Daß' im Nichts der Welt" stößt.¹⁸

In der Spencer-Brownschen Notation schreiben wir:

$$\text{Sein} = \overline{\text{Dasein} \mid \text{In-der-Welt-Sein}} \quad \text{Gl. 4}$$

Dasein ist Dasein im Unterschied zum In-der-Welt-Sein, und zwar zu einem In-der-Welt-Sein, das in seiner Faktizität nicht etwa als selbstverständlich gesetzt und hingenommen, sondern das als eine Bezeichnung von etwas ausgelegt wird, das sich wiederum einer Unterscheidung verdankt, einer Unterscheidung, die ihrerseits von einem Beobachter getroffen werden muss. Wieder stellt sich die Frage, wer dieser Beobachter ist. Das In-der-Welt-Sein ist seinerseits ein Existenzial. Im Kontext von *Sein und Zeit*, das nur eine Form von Dasein kennt, die des Menschen, ist die Frage damit beantwortet.

Nicht beantwortet allerdings ist die Frage, *wie* diese Antwort gegeben wird. Denn sie ist nicht einfach der Inhalt einer Aussage, eines Aussprechens. So einfach kann es nicht sein, weil das In-der-Welt-sein durch eine "Mehrfältigkeit konstitutiver Strukturmomente" gekennzeichnet ist.¹⁹ Die Welt, von der hier die Rede ist, wie das Dasein, das sich in der Welt bestimmt und als unbestimmtes entdeckt, ist etwas gleichursprünglich Mannigfaltiges,²⁰ eine gegliederte Mannigfaltigkeit.²¹ Jede Unterscheidung ist ein Anlass, nach der Außenseite zu fragen, bis man je nach der Ausrichtung der Analyse das Gefühl hat, dass sich etwas schließt und eine in sich bestimmte, weil sich selber bestimmende Mannigfaltigkeit zu einem Ganzen geworden ist.

Auch deshalb zögert Heidegger, eine philosophische Einsicht ohne weitere Umschweife einfach mitzuteilen. Die Mitteilung muss für diejenigen Hörer und Leser, die das Problem nicht kennen, belanglos sein. Die Mitteilung verstellt, schlimmer noch, das Problem, weil sie so tut, als sei es gelöst. Das Problem ist die Mannigfaltigkeit, die in Relation zu jeder Aussage gesetzt werden muss. Das können jedoch nur Experten. Diese Experten wählen daher, wenn sie zum Reden gezwungen werden, zwangsläufig die Umschweife; und nicht bei allen kann man sich darauf verlassen, dass hinter der exoterischen, mitgeteilten auch eine esoterische,

18 Ebd., §§ 54-57, Zitat: S. 276 f.

19 Ebd., S. 56

20 Ebd., S. 131.

21 Ebd., S. 334.

geheimgehaltene oder zumindest verklausulierte Lehre steckt, die in der Lage ist, erstere verlässlich zu informieren, so wie es bei Platon oder auch bei Leibniz der Fall war.²²

Das Spencer-Brownsche Kalkül kommt Heideggers Art und Weise des Fragens und Weiterfragens, der Reflexion auf den Beobachter und der Suche nach einer Schließung perfekt entgegen. Zumindest tut es das in einer der Interpretationen des Kalküls, die Spencer-Brown anbietet.²³ In dieser Interpretation liefert das Kalkül eine Übersetzung der Booleschen Algebra in eine der Selbstreferenz fähige Logik. Die Markierung, $\overline{\quad}$, erfüllt im Rahmen dieser Interpretation in *einer* Operation *zwei* logische Funktionen, die der Negation und die der Implikation. Das ist weniger eigentümlich, als es scheint, ist man es doch zumindest im Rahmen der Dialektik gewohnt, die Negation als Form der positiven Verweisung auf etwas anderes zu sehen, $\sim a$, bzw. $a \overline{\quad}$, ist dann unter Umständen gleich b . Ist es dies tatsächlich, so impliziert die Negation von a den Sachverhalt b : $a \overline{\quad} b$.

Legen wir diese Interpretation unserer Arbeit mit dem Kalkül hier zugrunde, so bedeutet Gleichung 4, dass Dasein und In-der-Welt-Sein sich in der Form ihrer Negation implizieren. Das ist nichts anderes als die Formulierung einer Unterscheidung im Hinblick auf deren Momente (a) einer Trennung des Unterschiedenen und (b) eines Zusammenhangs des Unterschiedenen, mit der gegenüber Aristoteles²⁴ möglicherweise neuen Pointe, dass diese beiden Momente nicht einfach zwei verschiedene Möglichkeiten sind, die Dinge und Ereignisse der Welt zu sortieren, sondern das Resultat einer einzigen Operation, die etwas trennt, um es zusammenzubringen. Viele umständliche Formulierungen von Heidegger reduzieren sich in dieser Notation darauf, dass das Dasein das In-der-Welt-Sein negiert, um ganz bei sich zu sein (um den Preis der Leere und Unbestimmtheit), nur so jedoch in der Welt sein kann: Es grenzt sich ab im Modus der Einbettung, formuliert man in jenem soziologischen Jargon, der sich halb aus der Systemtheorie und halb aus der Netzwerktheorie speist. Es *enacted* und *embodied* sich im Zuge dieses *embedding* aber auch, wie man aus der Organisationspsychologie weiß und wie eine phänomenologisch belehrte konstruktivistische Erkenntnislehre wieder unterstreicht.²⁵

22 So Klaus Oehler, "Der entmythologisierte Platon", in: ders., *Antike Philosophie und byzantinisches Mittelalter*, München: Beck, 1969, S. 66-94; und Michel Serres, "Die Kommunikation der Substanzen, *more mathematico* bewiesen", in: ders., *Hermes I: Kommunikation*, dt. Berlin: Merve, 1991, S. 215-229.

23 *Laws of Form*, a.a.O., S. 90 ff.

24 *Kategorien*, a.a.O., Kap. 6.

25 Siehe nur Karl E. Weick, *Der Prozeß des Organisierens*, dt. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985; und Francisco J. Varela, Evan Thompson und Eleanor Rosch, *Der Mittlere Weg der Erkenntnis: Die Beziehung von Ich und Welt in der Kognitionswissenschaft – der Brückenschlag zwischen wissenschaftlicher Theorie und menschlicher Erfahrung*, dt. Bern: Scherz, 1992.

Bereits im Hinblick auf die Existenz des Daseins (sein unruhiges Oszillieren zwischen Selbstreferenz und Fremdreferenz) und im Hinblick auf die Faktizität der Welt (das Dasein in der Welt als In-Sein) stellt sich für Heidegger die Unterscheidung zwischen Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit, die in der Rezeption für so viel Aufregung sorgen sollte. Diese Unterscheidung kam einerseits einer deutschen Befindlichkeit entgegen, die sich vor dem Dritten Reich, im Dritten Reich und nach dem Dritten Reich von der Welt und von sich selbst je unterschiedlich im Stich gelassen fühlte, und wurde andererseits genau deshalb als "deutsche Ideologie" von Adorno bezeichnet und verfolgt.²⁶ Es ist richtig, dass es in *Sein und Zeit* eine Präferenz für die Eigentlichkeit gibt. Aber daraus abzuleiten, dass diese Präferenz politische Motive hat, die im Schatten einer Weltfeindlichkeit die Eroberung der Welt decken, geht auch dann zu weit, wenn man die immer mitlaufende Nachbarschaft politischer und philosophischer Motive in Heideggers Schriften ausdrücklich zur Kenntnis nimmt.²⁷

Das Loblied des zwar uneigentlichen, aber geschäftigen, angeregten, interessierten und genussfähigen Daseins ist von Heidegger ohne jeden kulturkritischen Beiklang ernst gemeint.²⁸ Es als "vorweg gehässig" zu bezeichnen,²⁹ hat einen eher denunziatorischen Charakter, der überdies davon ablenkt, wie nahe sich Adorno dieser eher für ihn (und Horkheimer)³⁰ als für Heidegger typischen Haltung wusste. Die Denunziation verkennt auch, wie philosophisch fruchtbar die Würdigung einer Uneigentlichkeit ist, die sich nicht deshalb minder vertraut, aufmerksam und umsichtig in der Welt bewegt, weil sie den Gedanken an die Eigentlichkeit und an die unbestimmte Leere dieses jeweils Eigenen einklammert. Wäre es anders, hätte der Heidegger-Schüler Hans-Georg Gadamer sein Interesse an der Kunst, an der Wahrheit und an der Erfahrung nicht ausgerechnet durch eine Untersuchung der "exemplarischen Bedeutung der juristischen Hermeneutik" ergänzen und erläutern können.³¹

Tatsächlich scheint mir die Eigentlichkeit ein vielleicht nicht sehr glückliches Wort für eine Haltung zu sein, die nicht etwa des Eigenen gewiss, sondern ungewiss ist, weil ihr philosophisch das Wissen um die Leere und Unbestimmtheit der Selbstreferenz auf den Leib geschrieben ist. Wenn dies so ist, gibt es die Tiefe der Eigentlichkeit nicht und ist damit der

26 Siehe Theodor W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit: Zur deutschen Ideologie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1964.

27 So etwa Pierre Bourdieu, *Die politische Ontologie Martin Heideggers*, Neuaufl., dt. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.

28 Siehe nur *Sein und Zeit*, a.a.O., S. 43.

29 So Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit*, a.a.O., S. 82.

30 Siehe zur "Kulturindustrie" Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*, Frankfurt am Main: Fischer, 1969, S. 128 ff.

31 So Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 6. Aufl., Tübingen: Mohr, 1990, S. 330 ff.

Uneigentlichkeit die Note der Oberflächlichkeit genommen. Dann hätte man es eher mit der buddhistischen Haltung zu tun, die sich auf die Welt einlässt, ohne dabei das in der Welt und gegenüber der Welt nichtige Selbst aus den Augen zu verlieren. "Eigentlichkeit" ist ein terminus technicus, der die Entscheidung für die Selbstreferenz (Heideggers "Entschlossenheit")³² in ein Verhältnis zur Gleich-Gültigkeit der Fremdreferenzen nicht etwa deshalb setzt, weil diese Welt kulturkritisch verdächtig ist, sondern deshalb, weil es eines nicht unerheblichen Aufwands (der philosophischen Reflexion, der buddhistischen Meditation) bedarf, um dem Werben der Welt für bereits getroffene Entscheidungen widerstehen zu können und so der Verantwortung für die eigene Entscheidung bewusst zu werden und zu bleiben.

Wenn man Eigentlichkeit nicht mit Tiefe verwechselt, sondern mit weltoffener Leere gleichsetzt, hat man immer noch die Wahl zwischen der Künstlichkeit einer "Verhaltenslehre der Kälte"³³ oder der Heiterkeit einer Verhaltenslehre der Wärme, die typischerweise nur selten literarische Form annimmt.³⁴ Man gewinnt Ansatzpunkte nicht für eine Kulturkritik, sondern für eine Kulturtheorie, die das Selbst nicht mehr aus dem verdächtigen Treiben der Welt herausnimmt, sondern es in diesem Treiben ganz im Sinne Heideggers bewegt. Denn In-der-Welt sein heißt: "zutunhaben mit etwas, herstellen von etwas, bestellen und pflegen von etwas, verwenden von etwas, aufgeben und in Verlust geraten von etwas, unternehmen, durchsetzen, erkunden, befragen, betrachten, besprechen, bestimmen..."³⁵ Der Verdacht der Umtrieblichkeit wird nicht ausgeräumt, sondern er wird genutzt, um das Existenzial des In-Seins zu entfalten, wenn In-Sein sowohl Wohnen als auch Pflegen bedeutet: Das In-Sein "hat die Bedeutung von *colo* im Sinne von *habito* und *diligo*."³⁶ Näher als in dieser Erinnerung an das lateinische Wort "colere" (bebauen, pflegen), aus dem sich das Wort "Kultur" ableitet, wagte sich Heidegger an die Möglichkeit einer Kulturtheorie nicht heran, skeptisch wie er war gegenüber einer Kulturphilosophie à la Oswald Spengler, die zu schnell den Versuch mache, die weltgeschichtliche Lage des Menschen inhaltlich zu bestimmen.³⁷ Das ändert aber nichts daran, dass in diesem Bezug von Geschäft und Kultur eine Kulturtheorie ihre Problemstellung suchen kann, die die Gesellschaft insgesamt als eine Form der Bestellung

32 *Sein und Zeit*, a.a.O., §§ 60-62.

33 Im Sinne von Helmut Lethen, *Verhaltenslehren der Kälte: Lebensversuche zwischen den Kriegen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.

34 Vielleicht Thomas Kapielski, *Danach kommt noch: Gottesbeweise IX-XIII*, Berlin: Merve, 1998, ders., *Davor war schon: Gottesbeweise I-VIII*, Berlin: Merve, 1999; dann aber auch Arno Schmidt.

35 *Sein und Zeit*, a.a.O., S. 56 f.

36 Ebd., S. 54.

37 So Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Frankfurt am Main: Klostermann, 1983, S. 115.

und Pflege von Welt ernst nimmt, so sehr die Zusammenführung von Geschäft und Kultur dem deutschen "Gemüt" auch bislang widerspricht.³⁸

Im Rahmen unserer Rekonstruktion eines Kalküls des Seins ist wichtiger, dass Heidegger die Analyse des Daseins-in-der-Welt dazu nutzt, um einen Begriff des Zuhandenen zu entwickeln, der geeignet ist, vor jedem erkennenden, übersichtigen und überlegenen, also auch vor jedem theoretischen und wissenschaftlichen Umgang mit den "vorhandenen" Dingen der Welt den begegnenden, umsichtigen, mit ihr eine Bewandnis habenden, sich von ihnen angehen lassenden Umgang mit der Welt zur Kenntnis zu nehmen. Das führte zu einer Philosophie des von Alfred Schmidt und Herbert Marcuse so genannten Konkreten und Praktischen,³⁹ die nicht nur vom bloß Selbstverständlichen und Unauffälligen ausging, sondern zugleich von einem auffälligen (weil unverwendbaren), aufdringlichen (weil fehlenden) und aufsässigen (weil störenden) Zeug, das einen Bruch in der Welt darstellt und so zwar ausdrücklich wird, aber nicht unbedingt thematisch.⁴⁰ Auch hier geht es demnach wieder und dezidiert um Unterscheidungen, die sich konkret und praktisch stellen, ohne dass man sofort wüsste, geschweige denn wissen müsste, ob sie sich aus der Sache oder aus dem jeweils gewählten Zugriff auf sie ergeben. Diese Zurechnung offen zu lassen und dennoch den Unterschied des Zeugs, mit dem man jeweils zu tun hat, nicht aus den Augen zu lassen, ist nicht umsonst die Empfehlung einer Weisheitslehre, die den Blick vom Subjekt und seinem Objekt abzuwenden und der Qualität eines je besorgten Sachverhalts zuzuwenden empfiehlt.⁴¹

Der umsichtige Umgang mit der zuhandenen Welt ist in diesem Sinne kein unproblematischer, sondern ein problemlösender Umgang, so wenig dies unter Umständen zum Anlass einer eigenen Reflexion oder auch nur Thematisierung werden muss. Wenn der Abfluss verstopft ist, kann man diesen auch dann reinigen, wenn man nicht viele Worte darüber verliert. Terry Winograd und Fernando Flores haben im Anschluss an einen nicht am Vorhandenen (symbolisch distanzierte Dinge), sondern am Zuhanden (sinnhaft erschlossenes Zeug) orientierten Begriff einer unthematisch problemlösenden Praxis einen Neuanatz einer Theorie des Designs von Computern empfohlen.⁴² Vermutlich setzt dies jedoch eine Wiedereinführung (oder Verschleifung) der Differenz von Zuhandenem und Vorhandenem in

38 So Wolf Lepenies, *Kultur oder Politik: Deutsche Geschichten*, München: Hanser, 2006.

39 Siehe Alfred Schmidt und Herbert Marcuse, *Existenzialistische Marx-Interpretationen*, Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt, 1973.

40 *Sein und Zeit*, a.a.O., § 16.

41 So etwa Robert M. Pirsig, *Zen and the Art of Motorcycle Maintenance*, London: Bantam, 1974.

42 Siehe Terry Winograd und Fernando Flores, *Erkenntnis Maschinen Verstehen: Zur Neugestaltung von Computersystemen*, dt. Berlin: Rotbuch, 1989, insbes. S. 267 ff.

den Raum der Unterscheidung voraus, die gegenwärtig im Begriff des Schaltkreises, wie ihn laut Friedrich Kittler auch Heideggers Technikphilosophie (im Begriff des "Entbergens") kannte, noch nicht bewältigt ist.⁴³

In diesem Interesse am Zuhandenen steckt der phänomenologische Ansatz Heideggers,⁴⁴ der bis heute auch für sozialphänomenologische Fragestellungen maßgebend ist. Dieser phänomenologische Ansatz ist schon deshalb aufschlussreich, weil er nicht nur vom problemlösenden Umgang mit den Brüchen der Welt ausgeht, zu dem das Dasein (des Menschen), das er analysiert, in der Lage ist (und der als Inbegriff des In-der-Welt-Seins bestimmt wird), sondern auch das Ausmaß auffällt, in dem sich die Welt in der Form des Man einmischt in die Art und Weise, wie sich das Dasein in der Welt bewegt. An dieser Stelle bewegt sich *Sein und Zeit* dann endgültig im Horizont eines soziologischen Interesses.

Man

Das Man ist wie jenes "handelnde System", das sich laut Niklas Luhmann "zwischen den Akt und seinen Sachbezug (schiebt)".⁴⁵ Das Man, vorbereitet durch eine Analyse des Daseins als Mitseins und Mitdaseins mit Anderen,⁴⁶ ist für Heidegger die Antwort auf die Frage nach dem Wer des Daseins. Darin liegt sicherlich eine der Pointen seines Gedankengangs, die am tiefsten beunruhigen. Nicht das Selbst eines Ichs ist das konkrete Wer, das Ich, Du, Er und Sie des Daseins, sondern dieses Ich, zu dem ich verführt werde, ist nur die unverbindliche formale Anzeige eines Man, das längst für mich gesprochen hat und immer noch spricht.⁴⁷ Ich sage "ich", weil man "ich" sagt (so, wie ich später auch allenfalls deshalb zu sterben glaube, weil "man" eben stirbt⁴⁸). Das Man, nämlich die durchschnittliche Alltäglichkeit des Miteinanderseins,⁴⁹ hat das In-der-Welt-Sein des Daseins immer schon ausgelegt und dadurch das Dasein der Uneigentlichkeit ausgeliefert. Dieses Man, sagt Heidegger, ist das ens

43 Siehe Friedrich Kittler, "Farben und/oder Maschinen denken", in: Martin Warnke, Wolfgang Coy und Georg Christoph Tholen (Hrsg.), *Hyperkult: Geschichte, Theorie und Kontext digitaler Medien*, Frankfurt am Main: Stroemfeld, 1997, S. 83-97, hier S. 96, mit Verweis auf Martin Heidegger, "Die Frage nach der Technik", in: ders., *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Günther Neske, 1954, S. 9-40, hier S. 20

44 *Sein und Zeit*, a.a.O., § 7.

45 So Niklas Luhmann, "Reflexive Mechanismen", in: ders., *Soziologische Aufklärung: Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme*, Bd. 1, 4. Aufl., Opladen: Westdeutscher Verlag, 1974, S. 92-112, Zitat S. 99.

46 *Sein und Zeit*, a.a.O., § 26.

47 Ebd., §§ 25 und 27.

48 Ebd., § 51.

49 Ebd., S. 126.

realissimum,⁵⁰ weil es unsere Wirklichkeit in allen ihren Zügen längst definiert hat, bevor wir auf die Idee kommen, auch nur eine Frage zu stellen, geschweige denn nach einer Antwort auf sie zu suchen. Dieses Man ist damit so positiv wie ein Existenzial nur sein kann.⁵¹ Als dieses Existenzial ist es jedoch, bezogen auf sich selbst, so unbestimmt und so leer wie das Dasein selber. Das Man ist "so wenig vorhanden wie das Dasein überhaupt. Je offensichtlicher sich das Man gebärdet, um so unfaßlicher und versteckter ist es, um so weniger ist es aber auch nichts."⁵²

Kaum ein Gedanke Heideggers kann die Soziologie so sehr herausfordern wie diese Kombination des Offensichtlichen und Versteckten (inklusive: sich Versteckenden) im Man, oder auch des Manifesten und Latenten in jeder sozialen Struktur, wie die Soziologie dies seit Robert K. Merton formuliert.⁵³ Und in der Tat haben alle soziologischen Grundbegriffe, von der Norm über die Rolle und die Handlung bis zum System und zum Netzwerk, präzise diesen Status einer versteckten und latenten, nur an ihren Folgen offensichtlich, manifest werdenden Funktion.⁵⁴

Heidegger öffnet mit seiner Analyse des Man jedoch nicht nur der Soziologie die Tore,⁵⁵ sondern legt auch eine Kombination der Soziologie mit der Kommunikationstheorie nahe, wie sie außerhalb der Theorie sozialer Systeme bisher eher ungewöhnlich ist.⁵⁶ Denn bevor Claude E. Shannon auch nur auf die Idee gekommen ist, Kommunikation statistisch, nämlich als Herstellung und Sicherung von Redundanz im Umgang mit Varietät zu verstehen,⁵⁷ hebt Heidegger im Man bereits den Charakter der "Durchschnittlichkeit" hervor, der es ermöglicht,

50 Ebd., S. 128.

51 Ebd., S. 129.

52 Ebd., S. 128.

53 Siehe Robert K. Merton, "Manifest and Latent Functions", in: ders., *Social Theory and Social Structure*, rev. and enl. ed., New York: Free Press, 1968, S. 73-138.

54 Siehe für den Fall der Handlung Dirk Baecker, "Handeln im Netzwerk: Zur Problemstellung der Soziologie", in: Jan Fuhse und Sophie Mützel (Hrsg.), *Relationale Soziologie: Zur kulturellen Wende der Netzwerkforschung*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2010, S. 233-255.

55 Siehe nur Johannes Weiß (Hrsg.), *Die Jemeinigkeit des Mitseins: Die Daseinsanalyse Martin Heideggers und die Kritik der soziologischen Vernunft*, Konstanz: Universitätsverlag Konstanz, 2003; und Heinz Harbach, *Existenz und Kontingenz: Heidegger und das Ende der soziologischen Vernunft*, Hamburg: Verlag Dr. J. Korvac, 2008.

56 Siehe jedoch Niklas Luhmann, *Soziale Systeme: Grundriß eines sozialen Systems*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984; und vgl. Dirk Baecker, *Form und Formen der Kommunikation*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.

57 Siehe Claude E. Shannon und Warren Weaver, *The Mathematical Theory of Communication*, Reprint Urbana, Ill.: Illinois UP, 1963; und vgl. Gregory Bateson, *Steps to an Ecology of Mind*, Reprint Chicago: Chicago UP, 2000, S. 412 f.

das Verdeckte ebenso wie das Neue im nächsten Moment bereits als das Zugängliche und Bekannte zu behandeln.⁵⁸

Die Rolle des Man im Kalkül des Seins ist bei Heidegger dadurch bestimmt, dass das Man zum einen die Antwort auf die Frage nach dem Wer des Daseins in der Welt ist, zum anderen jedoch das Dasein vom eigentlichen In-der-Welt sein ablenkt und abbringt, indem es es in eine Durchschnittlichkeit verwickelt und zerstreut, aus der es sich, will es sich eigentlich fassen, erst wieder herauswickeln muss:⁵⁹



Wieder haben wir es mit einer Negation und einer Implikation zu tun. Das In-der-Welt-Sein wird vom Man negiert, so sehr dieses Man auch in diesem In-der-Welt-Sein positiv, das heißt als Existenzial, impliziert ist

Man kann gar nicht genug darauf hinweisen, dass diese Analyse des Man nicht etwa ein kulturkritischer Exkurs im Zuge einer ansonsten konsequent bei ihrem Thema des Seins bleibenden philosophischen Untersuchung ist, sondern ein unverzichtbares Argument in der Analyse der Struktur des Daseins. Inklusive der Unbestimmtheit seiner Selbstreferenz gehört dieses Man zur gleichursprünglichen Mannigfaltigkeit dieser Struktur wie jedes andere ihrer Momente. Wäre dem nicht so, könnte der Begriff des Verfallens des Daseins an die Welt nicht positiv gewendet werden,⁶⁰ könnte die Wahrheit nicht im besten Sinne konstruktivistisch als Entdecktheit *und* Verborgenheit gefasst werden⁶¹ und wäre vor allem der Aufwand nicht erforderlich, der nun darauf verwendet werden muss, das Dasein der Durchschnittlichkeit des Man auch wieder zu entziehen und ihm eine Existenz zuzuweisen, die das Man transzendiert, so sehr es sich zeigen wird, dass das Selbst selbst nur als "existenzielle Modifikation des Man" zu denken ist.⁶²

Andernfalls wäre Heidegger Soziologe geworden und gäbe es heute keinen Grund, auf ihn zurückzukommen, um nach seinen Anregungen für eine Sozialtheorie der Soziologie zu fragen. Denn darum geht es hier. Wir gehen der Vermutung nach, dass in der Philosophie

58 *Sein und Zeit*, a.a.O., S. 127 und 174.

59 Ebd., S. 129.

60 Ebd., § 38.

61 Ebd., § 44.

62 Ebd., S. 267.

Heideggers ein sozialtheoretischer Impuls steckt, der der Soziologie noch nicht hinreichend vertraut ist, wenn er nicht gar über deren bisherigen Gesichtskreis hinausreicht.

Sorge

Der Durchschnittlichkeit des Man wird das Dasein entzogen, wenn es beginnt, sich um sich und die Welt zu sorgen. Auch hier ist die These Heideggers nicht, dass das Man keine Sorge kennt. Das Gegenteil ist der Fall, solange auch das Man sich interessiert, geschäftig ist, nach Genüssen sucht und bei all dem weder auf ein Vorlaufen in das Mögliche noch auf einen Rückgriff auf das Gewesene verzichten kann. Auch der viel geschmähte Konsum ist eine Praxis, die sich sorgt, auch wenn in dieser Praxis, worauf es Heidegger dann ankommt, auf diese Sorge nicht geachtet, nicht gehört wird, sondern man sich von ihr, eingespannt in den Wettbewerb um die hinreichende Distinktion, in erster Linie treiben lässt.

In der Sorge wird das Dasein eigentlich, wenn es die Differenz zwischen sich und dem Man entdeckt, die darin besteht, wie wir gleich sehen werden, dass das Man dem Dasein alles abnehmen kann, nur nicht seine Geburt und seinen Tod, beide ebenso gewiss wie unnachahmlich leer und unbestimmt. Daraus bezieht die Sorge ihren existenzialen Charakter:



Wir bleiben wieder in der von Spencer-Brown vorgeschlagenen logischen Interpretation seines Formkalküls und lesen Gleichung 6 als doppelten Hinweis darauf, dass die Sorge zum einen vom Man impliziert wird (auch das ist noch einmal ein Hinweis auf die Positivität des Existenzials Man), die Sorge und das Man zum anderen jedoch auch in einem gegenseitigen Negationsverhältnis stehen, weil das Man dem Dasein eine Sorge abzunehmen versucht, auf der das Dasein doch bestehen muss, um seine Eigentlichkeit der Uneigentlichkeit des Man entgegensetzen zu können.

Wenn irgendwo, dann entscheidet sich hier das Dasein für sich selbst. Verführt vom Man, Ich zu sagen,⁶³ entscheidet es sich, sich dieser Verführung und damit auch der Attraktivität der Zerstreung und der geschäftig interessierten Dringlichkeit des Verfallens an die Welt zu entziehen und stattdessen als Lichtung (lumen naturale) zu begreifen,⁶⁴ auf seine Stimmung

⁶³ Noch einmal ebd., S. 115.

⁶⁴ Ebd., § 28.

zu achten,⁶⁵ die "das Daß seines Da", das heißt die Leere und Unbestimmtheit seiner Selbstreferenz in "unerbittlicher Rätselhaftigkeit" enthüllen,⁶⁶ und sich des nur so zu gewinnenden Selbst im Ruf des Gewissens, das nichts ruft, zu vergewissern.⁶⁷ Nur so wird das Selbst selbständig.⁶⁸

Damit sind der Einsatz (das Dasein), das Ziel (das Selbst als Inbegriff seiner Selbstheit) und der Weg (die Sorge) der Analyse benannt. Alles andere ergibt sich danach schon fast von selbst. Die Stimmung macht mich mit mir vertraut, gerade weil sie mich mit der Welt ebenso verknüpft wie mit der Öffentlichkeit, dem Gerede des Man: Sie ergreift mich und wirft mich in mein Dasein, das so weder seine Selbstreferenz noch seine Fremdreferenz, weder deren Trennung noch deren Verbindung mehr leugnen kann. Das ist näher an Talcott Parsons Soziologie der Affekte als Medium der sozialen Solidarität formuliert, als man es diesem Verfechter einer rationalen Moderne zutrauen würde.⁶⁹ Die Analyse zunächst der Furcht⁷⁰ und dann der Angst⁷¹ als exemplarische Stimmungen, die mich auf mich, aber auch mich auf nichts verweisen, erschließt dann schließlich die Sorge als den eigentlichen Sinn des Daseins und damit des Seins⁷² – eine Sorge notabene, die auch im Uneigentlichen ihren Ort und ihren Gegenstand hat. Nichts wäre der Philosophie Heidegger ferner als ein Plädoyer für Weltferne, für einen Rückzug aus den Händeln und Geschäften der Welt. Natürlich wünscht man sich bei der Lektüre der einschlägigen Passagen über die Furcht und die Angst eine parallel laufende Analyse der Heiterkeit und des Übermuts,⁷³ die Gleiches leisten könnten, das heißt ebenfalls mich auf mich und mich auf nichts verweisen könnten. Am Ergebnis würde dies nichts ändern, aber an der "deutschen Ideologie", die es mit Heidegger schwer hat, sicherlich einiges.

Wichtiger als die Frage, ob die Analyse an der Furcht und der Angst oder an der Heiterkeit und dem Übermut ihr Maß nimmt, ist der Umstand, dass sie so oder so auf die Sorge als den Sinn des Seins stößt, der im Dasein zu seinem Ausdruck kommt. Denn der Sorge eignet so

65 Ebd., § 29.

66 Ebd., S. 136.

67 Ebd., §§ 55-60.

68 Ebd., § 61.

69 Siehe Talcott Parsons, "Social Structure and the Symbolic Media of Interchange", in: ders., *Social Systems and the Evolution of Action Theory*, New York: Free Press, 1977, S. 204-228, hier S. 218 ff.; und vgl. Dirk Baecker, "Wozu Gefühle: Einleitung", in: *Soziale Systeme: Zeitschrift für soziologische Theorie* 10 (2004), S. 5-20.

70 *Sein und Zeit*, a.a.O., § 30.

71 Ebd., § 40.

72 Ebd., §§ 39-42.

73 Siehe immerhin ebd., S. 57.

oder so jener eminente Charakter einer Verknüpfung von Selbstreferenz und Fremdreferenz, von kontingentem Selbst und kontingenter Welt, unterbrochen vom Gerede des kontingenten Man, den wir als Gegenstand der bis hierhin entfalteten Seinsforschung kennen gelernt haben. Sein ist die Sorge um sich selbst, übernommen von einem Dasein, das sich in der Welt weiß, den Einflüsterungen eines Man ausgesetzt und dennoch darauf angewiesen, sich um sich selbst zu sorgen. Diesen letzten Punkt erschließt sich die als Daseinsanalyse auftretende Seinsforschung, indem sie das Wovor der Angst mit der Nichtigkeit des Daseins zusammenschließt und im "Sein zum Ende", das heißt zum Tod,⁷⁴ identifiziert.

Die Wucht von Heideggers Analyse des Todes sollte nicht darüber hinweg täuschen, dass es auch in diesen Paragraphen von *Sein und Zeit* um die strenge Problemstellung der Fundamentalontologie geht. Der Tod wird nur gebraucht, um die Analyse der Sorge abzuschließen und deren eigentlichen Sinn in einer Struktur der Zeitlichkeit aufzuweisen, die ihren Sinn von diesem unbestimmt leeren, aber gewissen Ende her gewinnt. Deshalb kann der Hinweis auf den Stellenwert der Geburt die Analyse auch nicht ablenken.⁷⁵ Die Geburt ist immer schon geschehen (Hannah Arendt wird sagen: Aber man kann sich immer neu dafür entscheiden, mit einem Kind einen neuen Anfang zu setzen),⁷⁶ der Tod jedoch steht immer noch bevor. Das gibt ihm im Verhältnis zur Geburt das größere Gewicht, zumal die Geburt eines Kindes weder für die Eltern noch für das Kind daran etwas ändert.

Den wichtigsten Hinweis darauf, wie treffend diese Analyse ist, gibt der Begriff der "Unbezüglichkeit", den Heidegger hier einführt.⁷⁷ Unbezüglich, das heißt bar aller Fremdreferenz, eignet dem Dasein nur noch seine Selbstreferenz und deren Bezug ist offen. Unbezüglich wird das Dasein, was es sonst nicht ist. In allen anderen Situationen ist es immer auch bezüglich, nämlich bezogen auf die Verweisungen des Sinns des Seins. Keiner dieser Verweise steht im Moment des Todes zur Verfügung beziehungsweise, schwächer formuliert, jeder dieser Verweise verliert im Tode seine Dringlichkeit, seine Evidenz, seine Gewissheit. Was übrig bleibt, ist ein Selbst, zu dem es dann, wenn keine Fremdbezüge mehr da sind, auch keinen Selbstbezug gibt. Und doch ist das Selbst für es erfahrbar in dieser Unbezüglichkeit es selbst. Die eigentliche Sorge macht vorlaufend diese Erfahrung der Unbezüglichkeit und gewinnt daraus seinen Sinn für den Sinn des Seins.

Das lässt sich für die Geburt schwer behaupten, weil das Kind zwischen Selbstbezug und Fremdbezug noch nicht unterscheidet und ihm dazu von den Eltern, seinem ersten Man ("its

⁷⁴ Ebd., §§ 45-53.

⁷⁵ Ebd., § 72.

⁷⁶ Vgl. Hannah Arendt, *Vom Leben des Geistes: Das Denken, Das Wollen*, München: Piper, 1998, S. 442 f.

⁷⁷ *Sein und Zeit*, a.a.O., S. 250 und 263.

specific other", würde George Herbert Mead sagen und dabei einen Begriff verwenden, der auch nur aus der Differenz zum "generalized other", seinen Sinn erhält),⁷⁸ kaum die Zeit gelassen wird. Im Tod, spätestens im Tod, verliert das Dasein seine Bezüge auf etwas anderes als es selbst. Im Tod fallen das Daß und die Nichtigkeit seines Da eindeutig und unbezweifelbar zusammen. Und erst im Vorlaufen zum Tode, das heißt in seinem Leben, in seinem Verfallen an das Man, in seinem Entwurf seiner selbst, versteht es sich selbst als das, was es in Wahrheit ist: als Möglichkeit.⁷⁹ Von einer Wirklichkeit der Möglichkeit zu reden, ist jedoch identisch mit der Rede von der Sorge, die hier wie auch sonst beides sein kann, trübsinnig und heiter.⁸⁰ Die Sorge erschließt und hält offen die Differenz von Wirklichkeit und Möglichkeit. Sie ist die Wiedereinführung dieser Differenz in die Welt, deren Sein in jeder Philosophie seit Aristoteles aus dieser Differenz bestimmt ist.

Zeit

Dann aber, und damit kommt das Kalkül des Seins bei Heidegger zu seinem verdienten Abschluss, gilt es die Zeit existentiell ernster zu nehmen als dies in der Philosophie zuvor geschah. Denn die Sorge läuft in die Zukunft voraus, kommt dabei auf sich als immer schon Gewesene zurück und kann das, was jeweils besorgend und fürsorglich zu ergreifen ist, nur je gegenwärtig ("entschlossen", wie Heidegger sagt) ergreifen.⁸¹

Wir markieren diesen Abschluss des Kalküls des Seins in der Notation von Spencer-Brown, indem wir die Zeit nicht einfach als eine weitere Variable der Negation und Implikation der Gleichung hinzufügen, sondern indem wir sie zur Benennung der Wiedereinführung der Unterscheidung in den Raum ihrer Unterscheidung verwenden:



78 Vgl. George Herbert Mead, *Mind, Self, and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*, Reprint Chicago: Chicago UP 1962.

79 *Sein und Zeit*, a.a.O., § 53.

80 Wiederum ebd., S. 57.

81 Ebd., § 65.

Dass diese Wiedereinführung der Unterscheidung in den Raum ihrer Unterscheidung im Medium der Zeitlichkeit nichts mit der Aufstellung einer Chronologie und dem Zählen der Zeitpunkte zu tun hat, an denen ein Dasein in der Welt entweder uneigentlich dem Man verfällt oder eigentlich sich um sein Dasein sorgt, macht Heidegger deutlich, indem er von den "Ekstasen" der Zeitlichkeit spricht.⁸² Wir bringen diesen Aspekt mit der Markierung des *re-entry*,⁸³ □, zum Ausdruck, die darauf hinweist, dass die Bestimmung aller Variablen der Gleichung, *Dasein, In-der-Welt-Sein, Man* und *Sorge*, nur abhängig von der Bestimmung aller Variablen der Gleichung möglich ist. Wir haben es mit einer mathematischen Funktion zu tun, die durch keinerlei exogen gegebene Konstante auf der Spur gehalten wird, sondern die gleichsam nur im Ausprobieren der möglichen Werte, die die Gleichung aufgehen lassen, zu den jeweiligen Werten jeder einzelnen Variable findet. Die mathematische Funktion, um auch dies deutlich zu sagen, formuliert kein Telos, kein Um-zu,⁸⁴ an dem das *Sein* auf der linken Seite der Gleichung oder eine der Variablen auf ihrer rechten Seite orientiert wäre, sondern ausschließlich den Interdependenzzusammenhang ihrer ausschließlich wechselseitigen Bestimmung.

Wenn man diese Gleichung mit einer Konstante ausstatten will, dann allenfalls mit der Konstante der Selbstreferenz, die, anders als die Planck'sche Konstante, *h*, die das Verhältnis von Energie und Frequenz eines Lichtquants beschreibt, noch nicht mit einem Eigennamen ausgezeichnet ist. Vielleicht dürfen wir hier den Vorschlag machen, sie als Luhmannsche Konstante, *r_m* ("r_m" für: reflexiver Mechanismus), zu beschreiben. Denn Luhmann ist der erste Theoretiker, der die Selbstreferenz auf den Begriff bringt, diesen Begriff aus der Differenz zur Fremdreferenz erläutert und darauf besteht, es mit einem "Mechanismus" der reflexiven Reproduktion von Systemen zu tun zu haben, ohne auch nur für einen Moment zu glauben, man könne diesen Mechanismus greifen.⁸⁵ Definiert wäre in dieser Konstante die für jede Produktion eines selbstreferentiell verstandenen Seins notwendige Einheit der Differenz von Selbstreferenz und Fremdreferenz. Alles kann variieren, doch die Einheit dieser Differenz muss gegeben sein. Allerdings kann man nicht annehmen, dass sie exogen gegeben ist, denn was wäre das Außen, das dem Sein diese Einheit geben könnte? Die Luhmannsche Konstante ist eine Konstante, auf die sich ein variables Kalkül einspielt, wenn es nichts als sich selbst hat, woran es sich orientieren kann, und dies schon deshalb, weil es mit diesem Selbst auf sich, aber nichts anderes festgelegt ist.

82 Ebd., S. 329 f.

83 Siehe Spencer-Brown, *Laws of Form*, a.a.O., S. 57 ff.

84 *Sein und Zeit*, a.a.O., S. 69 und 365.

85 Siehe Luhmann, "Reflexive Mechanismen", a.a.O., und ders., *Soziale Systeme*, a.a.O.

Konstant wären außerdem im Fall einzelner Spencer-Brownscher Gleichungen die Bezeichnung und Unterscheidung der in ihr verschachtelten Variablen. Diese Konstanz ist die These des jeweiligen Beobachters, in unserem Falle Heidegger, rekonstruiert durch die Beobachtungen dieses Textes. Mit der These der Konstanz der Gleichung, die bestimmte Variablen voneinander unterscheidet, miteinander kombiniert und mithilfe der Unterscheidung unterschiedlich tiefer Räume innerhalb der Verschachtelung auch ordnet, stellt sich der Beobachter zum einen der Interaktion mit seinem Gegenstand und zum anderen in klassisch akademischer Manier der Zustimmung und Ablehnung durch die wissenschaftliche Konkurrenz.

Im Re-entry werden Spencer-Browns Gleichungen unbestimmt. Ihre endliche Schrittfolge verwandelt sich in die unendliche Schrittfolge einer Selbstreferenz, die nicht zum Ende kommt, weil jedes benannte (unterschiedene) Selbst wieder nach dem Selbst fragen lässt, das die Benennung (Unterscheidung) vornimmt. Die Re-entry-Gleichung verzehrt jede ihrer Bestimmungen, saugt jedoch genau deshalb auch immer wieder neue an. Deshalb und nur deshalb ist die Unbestimmtheit ein Gewinn. Um den Preis der Flucht in die Zeit, positiv formuliert: des Gewinns von Zeit, wird jede Bestimmung eine temporäre. Da diese temporäre Bestimmung ihrerseits zwischen Bestimmtheit und Unbestimmtheit oszilliert und auf andere Momente (Ekstasen) verweist, die diese Oszillation jeweils für sich entscheiden, ist die von einer Re-entry-Gleichung produzierte, distribuierte und konsumierte Zeit in erster Linie eine ordnende, "existentielle" Zeit und erst in zweiter Linie eine zählbare, dem "vulgären" Zeitverständnis entsprechende Zeit. Wir haben es mit einem sich strukturell in die Zeit entfaltenden Strukturorganen zu tun, mit einer temporalisierten Komplexität,⁸⁶ nicht nur mit einer Struktur, der die Chronologie ihrer Momente von außen angelegt werden könnte. Uhren werden erst möglich, wenn das Dasein in diesem existentiellen Sinne begonnen hat, mit seiner Zeit zu rechnen.⁸⁷

Erst mit dieser im Medium der Zeit inklusive der Unterscheidung ihrer Horizonte vorgenommenen Wiedereinführung der Variablen *Dasein*, *In-der-Welt-Sein*, *Man* und *Sorge* in den Raum ihrer Unterscheidung vollendet sich eine Seinsforschung, die die Selbstreferenz des Seins in den Mittelpunkt ihres Interesses rückt und im Dasein das Wer dessen bestimmt, der diese Selbstreferenz vornimmt. Im Dasein bestimmt sich ein sich selbst beobachtendes Sein, verführt zum und von sich abgelenkt vom Gerede des Man, jedoch immer schon

⁸⁶ Im Sinne von Niklas Luhmann, "Temporalisierung von Komplexität: Zur Semantik neuzeitlicher Zeitbegriffe", in: ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Bd. 1, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980, S. 235-300.

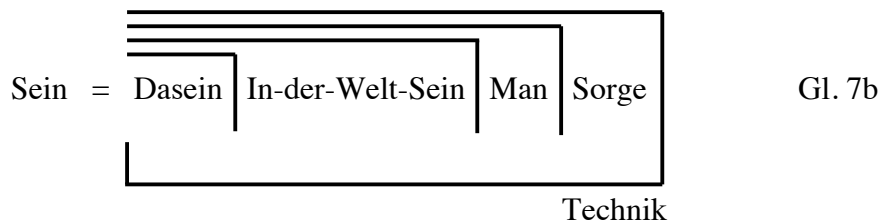
⁸⁷ *Sein und Zeit*, a.a.O., §§ 78 und 80.

konfrontiert mit einer ihm begegnenden Welt (immer schon "draußen", sagt Heidegger⁸⁸). Es bestimmt sich notwendigerweise als unbestimmt, weil sich andernfalls kein Raum für die Frage, damit kein Raum für eine mögliche Antwort und damit erst recht kein Raum für das Dasein öffnen würde.

Seither heißt "Kalkül des Seins", mit einem Dasein zu rechnen, mit dem sich nicht rechnen lässt. Umso schärfer ist es darauf angewiesen, selber zu rechnen. Wie es das tut, findet sich in *Sein und Zeit* präzise analysiert: ängstlich und heiter vorlaufend auf das Kommende und das Ausbleibende, in der Befindlichkeit einer Stimmung auf sich zurückkommend, gegenwärtig entschlossen. Unsere Seinsformel unterscheidet sich zwar von der von Heidegger selbst erkennbar bewusst (nämlich wiederholt) formulierten Formel, dem "Sich-vorweg-schon-sein (in der Welt) als Sein-bei (innerweltlich) begegnendem Seienden,"⁸⁹ aber dafür ergänzt sie diese Formel durch die Hinweise auf das Drama des Verfallens an das Man sowie auf die Arbeit, das Dasein aus diesem Verfallen auch wieder zurückzuholen.

Technik

Hält man sich stattdessen an den Heidegger nach der Kehre,⁹⁰ bekommt man es mit der Gleichung 7b zu tun:



Man darf auch diese Gleichung nicht zu schnell kulturkritisch interpretieren. Technik heißt für Heidegger nicht nur Schaltkreis,⁹¹ sondern Technik heißt Einheit der Differenz von Entbergen und Verbergen und ist damit ein Begriff, der dem der Wahrheit denkbar nahe kommt.

88 Ebd., S. 62.

89 Ebd., etwa S. 249.

90 Siehe Heidegger, "Die Frage nach der Technik", a.a.O.; und ders., *Die Technik und die Kehre*, 7. Aufl., Pfullingen: Günther Neske, 1988.

91 Noch einmal Kittler, "Farben und/oder Maschinen denken", a.a.O., S. 96.

Was sich mit der Verschiebung von Zeit zu Technik jedoch ändert, ist die Gewissheit der Auslegbarkeit des Sinns des Seins in der Struktur ihrer Zeitlichkeit. An die Stelle dieser Gewissheit tritt eine eher misstrauische Beobachtung des Bestellens der Welt im Modus des Ge-stells, die deshalb misstrauisch ist, weil sich das Wesen dieser Welt, obwohl es sich im technischen Umgang mit ihr keineswegs erschöpft, dennoch nur noch in der Technik zu erkennen gibt.

Das bringt erneut den Mensch in eine privilegierte Position, dieses Mal jedoch nicht als eminent und exklusiv selbstbestimmtes Dasein, sondern als Beobachter ("Hüter"), der nach Mitteln und Wegen sucht, trotz allem für die Technik einen Rahmen, einen Unterscheidung zu finden, der an ihr vorbei auf das dennoch nach wie vor sich entziehende Sein schauen und hören lässt. Die Unterscheidung, der Heidegger in diesem Zusammenhang den größten Kredit einräumt, ist die Unterscheidung der Technik von der Kunst, und dies nicht zuletzt deshalb, weil die Antike in ihrem Begriff der *techné* diesen Unterschied noch nicht machte.

Soziologisch anregend ist auch diese Position. Es wäre viel gewonnen, wenn man über eine Soziologie verfügte, die nicht nur hier und da etwas über die Technik und die Kunst berichtet, sondern sie systematisch auf ihre Form der Beobachtung von Welt hin vergleicht. Ansätze dazu gibt es. Noch mehr freilich wäre gewonnen, wenn man andere Beobachtungspositionen dazu in ein weiteres Verhältnis setzt, die des Juristen, des Politikers, des Priesters, des Erziehers, des Soldaten, des Arztes, des Unternehmers und so weiter. Bedenken, dass dies ins additiv Beliebige ausartet, müsste man nicht haben, solange man sich an die Grundstruktur eines in die Einheit der Differenz von Dasein, In-der-Welt-Sein, Man und Sorge entfalteten Seins hält.

Sozialtheorie

Die Formel eines Kalküls des Seins, die wir in den vorstehenden Überlegungen mithilfe einiger Ideen und der Notation des Formkalküls von George Spencer-Brown rekonstruiert haben, leistet Zweierlei. Erstens vermag sie etwas von der Konstruktion und Stringenz des Gedankengangs Heideggers aufzuzeigen, die dem Buch *Sein und Zeit* ebenso zugrunde liegt wie seinem späteren, etwas weniger geschlossen auftretenden Werk. Inwieweit unsere Rekonstruktion dem Gedankengang Heideggers gerecht wird, müssen Philosophen beurteilen. Immerhin jedoch machen sie ein zu Recht oder zu Unrecht als schwierig geltendes Werk möglicherweise etwas zugänglicher, was nicht zuletzt den Zweck erfüllt, die Problemstellungen Heideggers sowohl genauer würdigen als auch unter Umständen anders aufgreifen und anders lösen zu können.

Ein Kalkül zeigt schneller als die verbale Exposition eines Gedankengangs, an welchen Stellen es hakt und an welchen Stellen unter Umständen auch andere Entscheidungen möglich sind. Denn dass Heidegger seinem Gedankengang Entscheidungen und nicht etwa Notwendigkeiten unterlegt hat, würde er wohl als Letzter bestreiten. Es brauchen sich nur die Stimmungen zu ändern, in denen das Dasein sein Geworfensein erfährt, um sowohl die Fragen als auch die Antworten in einen anderen Suchraum zu verschieben und mit anderen Akzeptabilitäten auszustatten. Heidegger selbst hat in seiner Vorlesung von 1929/30 kurz nach der Publikation von *Sein und Zeit* vorgeführt, dass ein Gedankengang, der seinen Ausgangspunkt von der Stimmung der Langeweile nimmt,⁹² zu nicht immer denselben Überlegungen und Ergebnissen führt wie ein Gedankengang, der mit der Sorge startet. Peter Sloterdijk spielt in *Zorn und Zeit* zwar nur augenzwinkernd mit Heideggers Strenge, das markiert bereits der Untertitel "Politisch-psychologischer Versuch" deutlich genug,⁹³ aber das genügt, um sich vorstellen zu können, zu welchen Ergebnissen eine Daseinsanalyse kommt, die den Zorn zum Ausgangspunkt nimmt. In diesem Sinne lädt die Rekonstruktion eines philosophischen Gedankengangs mit den Mitteln des Formkalküls (oder einer ähnlichen diagrammatischen Methode) dazu ein, das Spiel der Theorie auch in der Philosophie sowohl offen zu legen als auch weiterzuspielen.

Zweitens jedoch zeigt das Formkalkül des Seins, dass das Motiv der Selbstreferenz, formal angezeigt im sich entziehenden Sein (*elusive Being*, so Hilary Lawson⁹⁴), kein Grund dafür sein muss, dem Sein eine Rechenhaftigkeit abzusprechen, die allen Ansprüchen nicht nur an einen Umgang mit dem Unberechenbaren, sondern auch an eine Produktion erfüllt, die dieses Unberechenbare immer wieder neu hervorbringt. Dies ist das wichtigste Motiv, das Heideggers Fundamentalontologie mit der Kybernetik zweiter Ordnung gemeinsam hat.⁹⁵ Tatsächlich ist die einzige Voraussetzung, die ein solches Kalkül erfüllen muss, die Anerkennung der Unbestimmtheit, wenn nicht Leere jeder seiner Stellen. Das Kalkül des Seins rechnet nicht mit festen, gegebenen Beständen, die dann nur noch so oder anders zu kombinieren wären, sondern es errechnet feste, jederzeit variierbare Bestände aus

92 Siehe Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, a.a.O.

93 Siehe Peter Sloterdijk, *Zorn und Zeit: Politisch-psychologischer Versuch*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006.

94 Siehe Hilary Lawson, *Reflexivity: The Post-Modern Predicament*, London: Hutchinson, 1985, S. 58 ff.

95 Siehe dazu auch Dirk Baecker, "Die Kybernetik unter den Menschen", in: Peter Fuchs und Andreas Göbel (Hrsg.), *Der Mensch – das Medium der Gesellschaft?* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994, S. 57-71.

unbestimmten, mindestens aber unzuverlässigen Bestandteilen.⁹⁶ Und nicht nur das. Unter den Bedingungen einer gleichsam endemisch werdenden Selbstreferenz, unserer Luhmannschen Konstante r_m , die sich als das basale Fraktal, die selbstähnliche Struktur jedes errechneten Bestandes erweist, wird auch das Sein selber unzuverlässig. Niklas Luhmann hatte daher gute Gründe für seine Vorstellung einer "Theorie unzuverlässiger Systeme",⁹⁷ für die sich im Übrigen nicht nur manche Anregung, sondern auch manche Vorahnung in den Sozialtheorien von Friedrich Schleiermacher ("Takt"), Auguste Comte ("Dynamik"), Gabriel Tarde ("Assoziation"), Georg Simmel ("Form und Inhalt") und anderen findet. Dies ist vermutlich der *eine* Gedanke, der dem theoretischen Genie von Karl Marx entgangen ist, der stattdessen zusammen mit Friedrich Engels das "Verdampfen alles Ständischen und Stehenden" für eine historische Tendenz gehalten hat, die in einer "humanen" Gesellschaft zu ihrem Ende finden würde.⁹⁸

Die Konstruktion eines Kalküls des Seins zeigt, dass man das Problem der Selbstreferenz nicht nur nicht zu vermeiden braucht, sondern dass man es stellen und einbauen muss, um den Rechenvorgang frei zu setzen. Freilich wird alles Weitere dann nicht unbedingt einfacher. Der Einbau von Selbstreferenz, das heißt von substantieller Leere und operativer Unbestimmtheit, stellt hohe Ansprüche an jene Bestandteile eines Kalküls, die nun ihrerseits die Bedingung der Unzuverlässigkeit erfüllen müssen. Die Variablen von Heideggers Seinskalkül, *Dasein*, *In-der-Welt-Sein*, *Man* und *Sorge* erfüllen diese Bedingung. Ich kann nur empfehlen, die entsprechenden Passagen in *Sein und Zeit* noch einmal nachzulesen, weil es aufschlussreich ist, wie Heideggers philosophischer Sinn jedes einzelne dieser Existenziale, die doch zugleich Argumente seines Gedankengangs sind, so lange bearbeitet, bis es ihm gelungen ist, sie ins Unzuverlässige zu verschieben. Auch der Begriff des Existenzials hat genau diese Pointe, insofern er jeden Anspruch aufgibt, das in ihm Benannte auf den Punkt zu bringen, sondern stattdessen eine Differenz benennt, von der man nie weiß, in welche Richtung sie im nächsten Moment ausschlägt.

Ganz abgesehen von möglichen Inhalten des Nachdenkens über das Dasein, das In-der-Welt-Sein, das Man, das Gerede, die Sorge, die Zeit und später die Technik kann die theoretische Führung der Philosophie Heideggers als ein Vorbild und Beispiel dafür gelesen werden, wie auch die Sozialtheorie verfahren kann, die es, seit sie über Normen, Rollen,

⁹⁶ Im Sinne von John von Neumann, "Probabilistic Logics and the Synthesis of Reliable Organisms from Unreliable Components", in: Claude E. Shannon, John McCarthy (Hrsg.), *Automata Studies*, Princeton, NJ: Princeton UP, 1956, S. 43-98.

⁹⁷ Siehe Niklas Luhmann, *Die neuzeitlichen Wissenschaften und die Phänomenologie*, Wien: Picus 1996, S. 51 ff.

⁹⁸ Siehe diese Formulierungen in Karl Marx und Friedrich Engels, *Das kommunistische Manifest*, Stuttgart: Reclam, 1989.

Akteure, Systeme und Netzwerke nachdenkt, in genau diesem Sinne mit unzuverlässigen Elementen zu tun hat. Dass dies kein zu korrigierendes Defizit sei es der Theorie oder gar ihres Gegenstands (und am Horizont: die Dystopie einer zuverlässigen Gesellschaft) ist, sondern die Einsatzbedingung einer guten Theorie und einer sich dynamisch stabilisierenden Gesellschaft, ist eine Einsicht, die in der Sozialtheorie nur selten explizit formuliert wird, sie aber unter Umständen mit beachtlichen neuen Energien versorgen kann.

Denn es bleibt ja nicht beim Einbau der Selbstreferenz. Mindestens so wichtig ist die empirische Beobachtung des Spiels dieser Selbstreferenz in einer durch sie belebten Welt. Hier stellt sich jeder denkbare Anspruch an die inhaltliche Beschreibung der Art und Weise, wie es zur Konstruktion, Reproduktion und Dissolution welcher Art von Situation kommt.⁹⁹ Man kann die Variablen einer Spencer-Brownschen Gleichung abstrakt hinschreiben, aber sobald man nach ihren jeweiligen Werten sucht und zu diesem Zweck die durch ihre Unterscheidung und Vernetzung beschriebenen Negations- und Implikationsverhältnisse zwischen den Variablen bestimmen muss, wird die Arbeit am Kalkül ebenso wie dieses so empirisch, dass man hier mit Fug und Recht von einer Seinsforschung sprechen kann. Diese Seinsforschung wird von der Theorie und ihrer Philosophie zwar auf die Spur gesetzt, aber lesen muss sie diese Spur selber. Möglicherweise ist es dieser Zug einer auch von Heidegger angeregten Forschung, die seine Philosophie und eine an ihr Maß nehmende Sozialtheorie der gegenwärtig so unsicheren, aber immerhin zuverlässig unzuverlässigen Weltlage empfiehlt.

⁹⁹ Siehe für ein Beispiel den Kriminalroman von John le Carré, *A Most Wanted Man*, London: Hodder & Stoughton, 2008, der schon im Titel den polizeilich und den philosophisch gesuchten Menschen anspricht, dessen vom "Man" angegriffenes "Dasein" vor allem in den Dialogen des Romans eindrucksvoll entfaltet wird.