

Kalkül des Seins

Dirk Baecker

Zeppelin Universität

August 2009

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.

Selbstreferenz

Die Prognose Heideggers in seinem Aufsatz über "Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens" (Heidegger 1988a), die Philosophie werde sich, ohne je ans Ziel gekommen zu sein, in der Kybernetik, jener Grundwissenschaft, die den Menschen als das handelnd-gesellschaftliche Wesen umfassend bestimmt, vorzeitig "vollenden", und seine Bemühung,

die Philosophie gegen diese falsche Vollendung als das nüchterne Bedenken der "Lichtung" zu erweisen, in die das Dasein des Menschen gestellt ist, und ihr so über dieses frühe Ende hinwegzuhelfen, müssten heute wieder mit einem Verständnis rechnen können, das ihnen, nach anfänglicher Aufregung, seit langer Zeit schon nicht mehr entgegengebracht wird. Immerhin haben der Zusammenbruch des Sozialismus, die Globalisierung, tief greifende wirtschaftliche Umbrüche im Gefolge der Einführung neuer Informations- und Kommunikationstechnologien sowie nicht zuletzt die wachsende Aktualität einer weltweiten Bemühung um die Wahrung der Menschenrechte die Frage nach der Reichweite des möglichen Handelns und der gesellschaftlichen Verfasstheit dieses Handelns wieder sehr aktuell werden lassen.

War Heideggers Philosophie einer "Verfallsgeschichte" des Seins, der "Geworfenheit" des Menschen und einer als "Ge-stell" begriffenen Technik angesichts einer ratlosen Sozialtheorie um die Mitte des 20. Jahrhunderts immer noch eine der treffendsten Diagnosen der Situation, so bekommt man es heute angesichts einer Gesellschaft, in der die Misere der Exklusion großer Teile der Bevölkerung aus den anspruchsvolleren Institutionen der Gesellschaft (Politik, Recht und Wirtschaft, Wissenschaft und Kunst, Religion und Erziehung), die Faszination für neue Medien der Vernetzung multimedialer Formen des Wissens und Nichtwissens, die Wachstumseuphorie in Kulturen, die älter sind als alle europäischen, und der Klimawandel das Schicksal des Menschen erneut ungewiss werden lassen, wieder mit sehr grundsätzlichen Fragen zu tun, zu deren Beantwortung die Sozialtheorie erneut über allenfalls unzureichende Mittel verfügt. Es ist kein Wunder, dass die Neuropsychologie und die Evolutionsbiologie wie schon einmal gegen Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts sowohl empirisch griffiger als auch konzeptionell faszinierender zu agieren vermögen als alle Ethnologie, Soziologie und Politologie, von der Philosophie und der Geschichte zu schweigen, zusammengenommen. Daran ändert sich auch dann nichts, wenn Letztere sich zu den "Kulturwissenschaften" zusammenschließen, so sympathisch bescheiden diese universitäre Form des Versuchs der Rettung von Geistes- und Sozialwissenschaften auch vielfach auftreten mag.

Aber wer, Hand aufs Herz, kommt auf die Idee, sich für die Bearbeitung und mögliche Beantwortung dieser Frage an das Werk von Martin Heidegger zu wenden? Wer räumt der Philosophie eine andere Kompetenz ein, als möglicherweise die eine oder andere ethische Frage stellen zu können und damit einschlägigen Komitees in Krankenhäusern, Forschungslabors, Universitäten, Unternehmen, Armeen und anderen Organisationen zu sachdienlichen Schleifen der Nachdenklichkeit zu verhelfen? Wer würde den Aufenthaltsort des Menschen in einer "Lichtung" vermuten und nicht vielmehr an jenem noch nicht so recht

sichtbaren Ort, von dem aus sich seine Bestimmung angesichts des Siegeszugs der künstlichen Intelligenz und ihrer Register, Archive und Datenbanken am ehesten einschätzen ließe? Abgesehen von einem nicht enden wollenden Strom akademischer Publikationen interessiert sich nur noch der Buddhismus, finster oder heiter, für Heidegger, denn auch für diesen sind die Philosophie keine Dienstleistung und der Mensch der vielleicht einzige Fall einer sich selbst beim Namen nennenden Kontingenz.

Im Übrigen teilt die für Heidegger seinerzeit noch so herausfordernde Kybernetik sein Schicksal. Auch sie ist vergessen, so sie nicht als Lehre der Konstruktion von Schaltplänen zum selbstverständlichen Handwerkszeug jener Elektriker geworden ist, zu denen heute auch die Betriebswirte und manche Ärzte und Politiker gehören, die ihre Lektion im Umgang mit positiven und negativen Rückkopplungen, mit kreisförmiger Kausalität und mit "systemischen" (das heißt: ungewisse Umwelten überraschend einbeziehenden) Prozessen gelernt haben. Die Kybernetik zweiter Ordnung, die nicht mehr nur von beobachteten, sondern von beobachtenden Systemen spricht, hätte Heidegger möglicherweise gefallen. Wie Heidegger nach seiner "Kehre" hebt sie das Privileg des Menschen für leere und unbestimmte Selbstreferenz auf, verallgemeinert die Annahme dieser Selbstreferenz für lebende, psychische und soziale "Systeme" (Maturana/Varela 1980; Luhmann 1984; von Foerster 2003) und erklärt die Selbstreferenz zu einem nicht zu fassenden, sondern nur zu erschließenden, nur zu vernehmenden, weil sich laufend entziehenden "Sein" (Ashby 1965; Heidegger 1988b und 1988c, S. 37 ff.; Lawson 1985, S. 58 ff.). Aber diese Kybernetik zweiter Ordnung kann sich außerhalb der Spezialistenkreise im Betrieb der Wissenschaften so wenig behaupten wie Heideggers Philosophie.

Worum geht es im vorliegenden Aufsatz? Nachdem wir die Nachbarschaft der Kybernetik zweiter Ordnung mit Heideggers Philosophie nach der "Kehre" andernorts schon einmal skizziert haben (Baecker 1994), beschäftigen wir uns hier mit Heideggers Philosophie vor der "Kehre", mit dem Heidegger des 1927 publizierten Buches *Sein und Zeit* (1972), für den das Privileg des Menschen als des einzigen bekannten Falls eines nur existenziell, als *Wer* zu bestimmenden Daseins noch galt und der an diesem "Fall", dem keinerlei Allgemeines zu Hilfe kommt, mit aller philosophischen Strenge darstellt, was es heißt, zur Selbstbegründung auf eine unbestimmte, leere Selbstreferenz angewiesen zu sein. Diese unbestimmte, leere Selbstreferenz ist der Philosophie seit Montaigne, Pascal, Spinoza und anderen wohl vertraut. Sie ist, wie Niklas Luhmann gezeigt hat, die Antwort der frühneuzeitlichen Anthropologie auf ein Evolutionsproblem der Gesellschaft, nämlich auf das Problem einer mit der Einführung des Buchdrucks unruhig ("dynamisch") gewordenen Gesellschaft, die neue Anforderungen an einen Menschen stellt, der seinerseits unruhig (zunächst: "perfektibel", später: "flexibel")

werden muss, dazu auf neue Negationschancen angewiesen ist und diese gegen jeden Versuch ihrer Domestizierung am verlässlichsten aus der eigenen Unbestimmtheit gewinnt (Luhmann 1980a).

Aber Heidegger ist derjenige, den in seiner Auseinandersetzung mit den Geisteswissenschaften (Wilhelm Dilthey), der Lebensphilosophie (Georg Simmel) und der Biologie (Jakob von Uexküll) die neuzeitliche, cartesianische ebenso wie kantische Festschreibung der Selbstreferenz auf das Subjekt (*res cogitans*), dem ein Objekt (*res extensa*) gegenübersteht, nicht mehr überzeugt und der stattdessen den grandiosen Versuch macht, am selbstreferentiell verstandenen Dasein des Menschen zu zeigen, worum es eigentlich geht: um ein Verständnis der Art und Weise, wie sich dieses Dasein des Menschen sein Verständnis der Welt, *in die es gestellt ist*, sowohl immer schon erarbeitet als auch verstellt hat. Heidegger rezipiert den ungenügenden Zeitbegriff von Aristoteles (Bewegung), misstraut Kants Apriori (Vernunft) und Hegels Dialektik (antike Gesprächskunst ohne deren Rhetorikverständnis), liest Nietzsche (Wille zur Macht) und wird mit all dem zum Konstruktivist *avant la lettre*, vielleicht dem radikalsten, den wir haben, gerade weil er es nicht bei dem halben Konstruktivismus bewenden lässt, demgemäß sich der Mensch seine Welt "erfindet", sondern auch die andere Hälfte nennt, demgemäß sich diese Welt auch ihren Menschen erfindet. Er denkt die Rekursion als das Ganze, ohne auf den Punkt bringen wollen und zu können, was da immer wieder auf sich zurückkommt.

Heideggers Philosophie ist die Philosophie, die der "Verführung" des Menschen dazu, sich mit seinem Ich zu verwechseln (Heidegger 1972, S. 115), so gnadenlos – "gewaltsam" ist Heideggers Wort (ebd., S. 311) – auf die Spur kommt, dass in diesem zentralen Punkt Theodor W. Adornos Versuch, Heideggers Philosophie als eine neue Variante einer auf Selbsterhaltung setzenden Identitätsphilosophie zu denunzieren (Adorno 1964), zwar historisch erfolgreich ist, aber an der Sache vorbeigeht. Und Adorno wusste, worum es geht. Der "hohle Kern jener Selbstheit" (ebd., S. 102) war ihm bekannt, doch als bloßes Produkt der Unterwerfung der Subjektivität unter das Wertgesetz, den abstrakten Tausch, nur gesellschaftlich zu erklären (ebd., S. 88 u.ö.), aber nicht zum Ausgangspunkt einer Philosophie zu nehmen, die sich damit nur mit den schlechten Verhältnissen einverstanden erkläre.

Man kann heute noch einmal anders auf Heideggers Philosophie zurückkommen. Giorgio Agamben hat auf Motive im Werk von Heidegger aufmerksam gemacht, die es zum einen erlauben, den Menschen wieder als "Negativität" (ein anderer Name für Selbstreferenz) ernst zu nehmen, und zum anderen darauf hinweisen, dass diese Negativität weder schlechtes Produkt einer Unterdrückungsgeschichte (obwohl sich Agamben in diesem Punkt nicht ganz

sicher ist) noch Marginalie einer ansonsten positiv definierten Welt ist, sondern Dreh- und Angelpunkt einer sich mithilfe eines unbestimmten Menschen immer wieder neu bestimmenden Welt. Der Ort dieses Menschen ist für Agamben nicht mehr die "Lichtung", sondern die "Stimme", auch sie in Anführungsstrichen, weil es ihm nicht um die Sprache geht, sondern um ein Sprechen (etwa um das Sprechen von Melvilles "Bartleby": "I would prefer not to"), das weder vorherzusehen noch einzuholen ist und in dieser Form, so pathetisch das klingt, Welt generiert (Agamben 2007, S. 91 ff., 2005 und 1998). Aus diesem Ort der "Stimme" wird später das "Lager" (Agamben 2002, vgl. zu Heidegger hier S. 159 ff., 197 f.), ohne dass sich am Grundgedanken etwas ändert, denn das Lager, das Asyl, die Komastation des Krankenhauses sind Orte der Bestimmung einer Stimme in der Form ihrer Beraubung.

Agambens Lektüre arbeitet an der Empirie des Daseins des Menschen im ausgehenden 20. und beginnenden 21. Jahrhundert und platziert dennoch Heideggers Werk erneut in dessen dezidiert Auseinandersetzung mit einer "Revision der Grundbegriffe", die sich nach Heideggers Beobachtung zu seiner Zeit in der Physik ("Materie"), in der Biologie ("Leben"), in der Mathematik ("Krise"), in den historischen Geisteswissenschaften ("Problemgeschichte") und in der Theologie ("Glauben") vollzog (vgl. Heidegger 1972, S. 9 f.). Denn in dieser Revision werden nicht nur alle Bestimmungen durch ihre Zurechnung auf einen Beobachter relativiert, sondern wird überdies die Unbestimmtheit als eine Ressource entdeckt, die diesen Beobachter allererst herauslockt und in Anspruch zu nehmen erlaubt. Dagegen wehrt man sich. Das geht auch für Adorno an der Aufgabe vorbei, sich das Geschäft einer präzisen Analyse und Benennung der Geschichte, ihrer Schuld und ihrer kaum noch erahnbaren Möglichkeiten nicht aus der Hand nehmen zu lassen. Aber an diesem Punkt einer Erkundung der Unbestimmtheit als Ressource setzt Heidegger an und im Dienst dieser Aufgabe stellt er sich dem Unterfangen, die Philosophie aus dem herkömmlichen, das heißt neuzeitlichen Realitätsverständnis einer bloß vorhandenen Welt "herauszudrehen" (ebd., S. 201 und 323) und wieder mit einem "Sein" zu konfrontieren, das in seiner wie immer umsichtigen Bestimmung als "Seiendes" nicht aufgeht, sondern darüber hinaus auf die Transzendenz jener Unbestimmtheit verweist. So streng wie Heidegger einst an der Analyse der Alltäglichkeit ansetzte, um seinen Gedankengang nicht nur ontologisch, sondern auch ontisch zu verankern, so genau analysiert auch Agamben das allzu Unauffällige im Hinblick auf seine Aussagekraft für die Frage nach einer sich am und mit dem Menschen zeigenden Welt.

Im Folgenden versuche ich, die Konsequenz des Gedankengangs Heideggers daran zu erweisen, dass ich einige zentrale Motive aus *Sein und Zeit* mithilfe der Mathematik George

Spencer-Browns in ein Kalkül des Seins übersetze, das diesen Charakter einer sich selbst bestimmenden Unbestimmtheit nachvollziehbar werden lässt. Wir werden also rechnen, dies allerdings nicht, wie Heidegger befürchtet hat (Heidegger 1950), nur mit Bestimmtheiten, sondern mit der Unbestimmtheit selber, genauer noch: mit Bestimmtheiten, die nur um den Preis des Gewinns von Unbestimmtheit inklusive Unberechenbarkeit (ebd., S. 93) allererst bestimmt werden können. Nur so wahren wir das Grundmotiv der Transzendenz, das darin besteht, das Aktuelle im Horizont des Potentiellen zu sehen, ohne diesem Potentiellen einen anderen als einen empirisch erfahrbaren Ort zuzuweisen (siehe zur dafür zentralen Bemühung um das Theorem einer grundsätzlich ergänzungsbedürftigen Endlichkeit Heidegger 1983).

Zum Abschluss dieser Überlegungen komme ich auf die Frage zurück, warum sich die gegenwärtige Sozialtheorie für manche Motive und möglicherweise auch für die Strenge, die Formelhaftigkeit des Gedankengangs Heideggers stärken interessieren könnte, als sie dies gegenwärtig tut. In der Konsequenz des hier rekonstruierten Kalküls des Seins, das uns Heidegger an die Hand gegeben hat, liegt es, dabei insbesondere auf die Motive der Selbstreferenz und des Spiels dieser Selbstreferenz in der Welt hinzuweisen.

Dasein

Wir profitieren im Folgenden davon, dass es mit der expliziten Einführung des Begriffs der Selbstreferenz (auch wenn man diese Einführung nicht mit dessen Erläuterung, geschweige denn Verständnis verwechseln sollte) möglich wird, einige der Worte und einige der grammatikalischen Wendungen zu vermeiden, zu denen Heidegger in seiner Bemühung um seinen Gedankengang noch greifen musste (Heidegger 1972, S. 39). Ich will damit nicht sagen, dass wir damit den Jargon hinter uns lassen können, um zum Klartext überzugehen. Man weiß, dass es diesen Klartext nicht gibt. Er ist selber nur ein Jargon derer, die sich darin einig sind, an welchen Stellen der Rede oder des Textes sie die Möglichkeit der Rückfrage abschneiden. Aber wir können versuchen, den Gedankengang Heideggers herauszuarbeiten, ohne dieselben Drehungen und Wendungen zu benutzen, für die er so berüchtigt geworden ist. Nicht zuletzt verbinden wir damit die Erwartung, dass einige, wenn nicht alle seine Formulierungen in ihrem Sachgehalt und in ihrer Strenge durchsichtiger werden, als wenn man sich darauf beschränkt, ihren Abstand vom gängigen Sprachgebrauch festzuhalten und diesen Abstand auf die Hütte im Schwarzwald zurückzurechnen.

Ich beschränke mich im Folgenden auf vier Grundmotive des Gedankengangs Heideggers in *Sein und Zeit* (Dasein, In-der-Welt-Sein, Man und Sorge), ergänze einen Begriff (den Begriff der Selbstreferenz), und mache auf einen Punkt aufmerksam, der möglicherweise

allzu oft überlesen wird, nämlich darauf, dass dem "uneigentlichen" Man laut Heidegger dieselbe Eigenschaft einer unbestimmten Selbstreferenz zukommt wie dem "eigentlichen" Dasein des Menschen (ebd., S. 128 f.). Mangels Kompetenz verzichte ich auf Anmerkungen zum Gedankengang Heideggers im Kontext der Geschichte der Philosophie. Und ebenso verzichte ich darauf, die materialen Aspekte der Überlegungen Heideggers aufzunehmen und sie einer soziologischen Prüfung zu unterwerfen (vgl. dazu die Einleitung und Beiträge in Weiß 2003; außerdem jüngst Harbach 2008). Mir kommt es im Folgenden nur darauf an, jede Art von Seinsforschung in den Kontext zum einen der Problematik der Selbstreferenz und zum anderen der Problematik der Zeit zu stellen. Zwar versieht Heidegger seine Seinsforschung im Horizont der Zeit zuguterletzt mit einem Fragezeichen (Heidegger 1972, S. 437), aber das ändert nichts daran, dass die Frage nach der Zeit für Titel und Gedankengang von *Sein und Zeit* schlechterdings tragend ist. Überdies kommt seine Rahmung des bloß chronologischen, "vulgären" Zeitverständnisses durch einen Zeitbegriff, der – wiederum: – rekursive Beziehungen zwischen ausgezeichneten Zeitmomenten ("Ekstasen") vorsieht, einem Zeitverständnis, wie es Niklas Luhmann für die Systemtheorie erarbeitet hat (Luhmann 1980b), sehr nahe.

Die Verwendung der von George Spencer-Brown in seinem 1969 veröffentlichten Buch *Laws of Form* (1997) entwickelten Notation ist hier kein Zufall. Spencer-Browns Formbegriff ist die präzise mathematische Antwort auf die von Heidegger herausgestellte Problematik der Seinsforschung, wenn es darum geht, für die Herausstellung und Bearbeitung dieser Problematik das Motiv der selbst produzierten und wieder aufgehobenen Unbestimmtheit ernst zu nehmen. Der Begriff der Form eignet sich nicht nur dafür, die mit dem Begriff des Seins aufgeworfene Problematik "formal anzuzeigen", wie Heidegger gerne formuliert, sondern auch dafür, die "existentiale Analytik" zu leiten, die über diese formale Anzeige hinausgeht und sowohl nach der jeweiligen Region fragt, in der ein Sein spielt, als auch nach der Operation, mit der dieses Sein sich entziehend zur Darstellung kommt.

Spencer-Browns Kalkül erfüllt Heideggers Forderung nach einer nicht nur kategorialen, sondern existentialen Analyse, indem sein Formbegriff Unterscheidungen nicht nur einführt, um Dinge und Ereignisse (das *Vorhandene*) zu sortieren, sondern diese Unterscheidungen als Operationen von Beobachtern versteht, die sich (ihr *Dasein*) mithilfe des in den Unterscheidungen vorgenommenen Bezugs auf das für sie damit Bezeichnete (das *Zuhandene*) setzen und erhalten. Das Motiv der Transzendenz wird in dieses Kalkül formimmanent aufgenommen (ein Desiderat jeder modernen Philosophie, siehe Rustemeyer 2001), indem zu jeder bezeichneten Innenseite der Form zum einen die nicht mitbezeichnete Operation der Unterscheidung und zum anderen die zunächst unbezeichnete Außenseite der

Form nachgetragen wird. Beides setzt voraus, dass ein Beobachter eine entsprechende Beobachtung vornimmt, für die dann allerdings wiederum eine mitlaufende und unbezeichnete Außenseite angenommen werden muss. Wir sprechen von Beobachtung erster Ordnung, wenn eine Unterscheidung verwendet wird, um etwas zu bezeichnen, und von Beobachtung zweiter Ordnung, wenn eine Unterscheidung verwendet wird, um die Unterscheidung zu beobachten, die verwendet wird, um etwas zu bezeichnen. Nur in letzterem Fall wird die "Form" der Unterscheidung beobachtet, nämlich der Zusammenhang von Bezeichnung, Unterscheidung, Außenseite der Unterscheidung und Raum der Unterscheidung, der als vorausgesetzter Raum generiert wird, indem all dies immer strikt operativ und immer bezogen auf einen Beobachter stattfindet. Bei all dem ist der Formbegriff überdies hinreichend allgemein gehalten, um einen Beobachter und dessen Beobachtungen in unterschiedlichen Seinsregionen materialisiert sehen zu können und nicht etwa auf den Menschen und dessen Augenschein, wie immer dieser dann text-, bild- und formelgestützt variiert werden mag und so wenig von ihm abstrahiert werden kann, zu begrenzen.

Doch ersparen wir uns weitere Vorbemerkungen, um stattdessen in den Versuch einer Rekonstruktion des Gedankengang Heideggers einzusteigen. Wir werden sehen, dass dieser Gedankengang innerhalb einer Spencer-Brownschen Notation denkbar durchsichtig wird. Es bleibt nicht aus, dass die Rekonstruktion verkürzt, doch der entscheidende Punkt wird sein, dass diese Verkürzung einen Algorithmus freilegt, der sowohl verwendet werden kann, um den Gedankengang in seinem ganzen strukturellen Reichtum zu entfalten, wie auch, um Abzweigungen zu entdecken, die zu anderen Strukturen, zu anderen Einsichten und zu anderen Voraussetzungen führen.

Es geht Heidegger deshalb um die Seinsfrage, weil der Begriff des Seins in der Philosophie von Aristoteles ("das Allgemeine") bis Hegel ("das unbestimmt Unmittelbare") sowohl der prominenteste als auch der dunkelste Begriff der Philosophie sei (Heidegger 1972, S. 2 f.). Mithilfe der behutsamen Verwendung des Gleichheitszeichens, dessen Gleichheitsbehauptung für Spencer-Brown identisch ist mit der Anzeige der Möglichkeit einer Verwechslung (Spencer-Brown 1997, S. 60), können wir die Seinsfrage in eine erste Gleichung übersetzen:

Sein = ?

Gl. 1

Die Möglichkeit der "Verwechslung" bezieht sich hier sehr konkret 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 (Heidegger 1972, S. 12 u. ö.). 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 bewegend Existenz "selbst" mit allen Anschlüssen, die sie jeweils braucht. Es liegt auf der Hand, dass diese Überlegung eine Wissenssoziologie des Alltags (Berger/Luckmann 1970) 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 (Garfinkel 1984).

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 (ebd., §§ 4 und 9):

Sein = Dasein

Gl. 2

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 (Spencer-Brown 1972, S. 3):

Sein = $\overline{\text{Dasein}}$

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 (Heidegger 1972, S. 138 f.), von Sigmund Freuds Psychoanalyse und deren Rekurs auf eine Kultur der Wiedereinführung von Unterscheidungen ganz zu schweigen (Freud 1994; vgl. Lacan 1966).

Der Gewinn aus Spencer-Browns Notation liegt zweitens darin, dass wir fragen können, ja müssen, *vom wem* die Unterscheidung getroffen wird. Die Antwort auf diese Frage lautet zunächst zwangsläufig: *von mir!*, das heißt von einem Autor, der diesen Text schreibt, und von einem Leser, einer Leserin, der oder die mehr oder minder widerwillig (schließlich muss er, muss sie sich unterscheiden) den hier formulierten Anregungen erst einmal folgt (anders könnte man nicht lesen, geschweige denn daraufhin ablehnen). Diese Antwort kann nur dann eingeklammert werden, wenn es gelingt, im Feld der jeweiligen Seinsregion andere Beobachter auszumachen, von denen gezeigt werden kann, dass und wie sie ihrerseits bestimmte Unterscheidungen treffen. Erst der Konstruktivismus schließt mit der Einsicht seinen Frieden, dass dann jedoch auch diese Klammer, so "empirisch" ertragreich (das heißt einen Gegenstand erfahrend) sie sein mag, wieder auf mich zurückfällt, dem es gelungen ist, sich einzuklammern, um nicht sich selbst, sondern den Gegenstand zu protokollieren.

Heidegger geht so präzise vor, wie man sich dies vor der Folie des Spencer-Brownschen Kalküls nur wünschen kann. Er stellt fest, dass 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 so außerordentlich aufschlussreichen Charakter von Personalpronomen, auf deren Nähe zu Ortsadverbien (ich – hier, du – da, er – dort) er mit Humboldt aufmerksam macht (Heidegger 1972, S. 119) und an deren Charakter eines substantiell nicht bestimmten *shifter* Agamben mit Roman Jakobson und Emile Benveniste erinnert (Agamben 2007, S. 39 ff.; vgl. Benveniste 1966; Jakobson 1971). Dass das Sagen seine Bestimmtheit nur, aber immerhin in sich selber hat, ist der Philosophie von Anbeginn vertraut und wird in der Moderne bestätigt (Platon 1994; Nietzsche 1969). Erst die linguistische Verankerung dieses Gedankens in der nur, aber immerhin differentiellen Bestimmtheit jedes Wortes in der Differenz zu anderen Worten zum einen (de Saussure 1972) und in der Verankerung der Gewissheit der Bestimmtheit im Unbestimmten der Personalpronomina und Ortsadverbien zum anderen, führte dann jedoch zu einer sprachtheoretischen Wende und Radikalisierung der philosophischen Position, die bis heute schon deshalb fruchtbar ist, weil sie immer wieder neuen Ausbruchversuchen führt.

Die Entdeckung der Unbestimmtheit des Daseins lässt Heidegger auf die Notwendigkeit einer existenzialen 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" (Heidegger 1972, S. 46), 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 fordert (Heidegger 1972, S. 44 f. und 142 f.) und von denen er im Laufe seiner Untersuchung zahlreiche Beispiele zutage fördert.

Im Unterschied zu Kategorien, die seit Aristoteles (1998) 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 (Heidegger 1972, § 12), 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 welthaltig, das dann doch und spätestens im Gewissen wieder auf seine eigene Nichtigkeit, auf "das nackte 'Daß' im Nichts der Welt" stößt (ebd., §§ 54-57, Zitat: S. 276 f.).

In der Spencer-Brownschen Notation schreiben wir:

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

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 (ebd., S. 56). 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 (ebd., S. 131), eine gegliederte Mannigfaltigkeit (ebd., S. 334). 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, 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 (Oehler 1965; Serres 1968).

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 (Spencer-Brown 1997, S. 97 ff.). In dieser Interpretation liefert das Kalkül eine Übersetzung der Booleschen Algebra in eine der Selbstreferenz fähige Logik. Die Markierung, \sqsupset , 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. $a \sqsupset$, ist dann unter Umständen gleich b . Ist es dies tatsächlich, so impliziert die Negation von a den Sachverhalt b : $a \sqsupset b$.

Legen wir diese Interpretation unserer Arbeit mit dem Kalkül hier zugrunde, so bedeutet Gl. 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 Aristoteles (1998, Kap. 6) 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 (Weick 1979) und wie eine phänomenologisch belehrte konstruktivistische Erkenntnislehre wieder unterstreicht (Varela/Thompson/Rosch 1991).

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 (1964) bezeichnet und verfolgt. 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 (Bourdieu 2005).

Das Loblied des zwar uneigentlichen, aber geschäftigen, angeregten, interessierten und genussfähigen Daseins ist von Heidegger ohne jeden kulturkritischen Beiklang ernst gemeint (Heidegger 1972, S. 43). Es als "vorweg gehässig" zu bezeichnen (Adorno 1964, S. 82), hat einen eher denunziatorischen Charakter, der überdies davon ablenkt, wie nahe sich Adorno dieser eher für ihn (und Horkheimer, vgl. Horkheimer/Adorno 1969, S. 128 ff., zur "Kulturindustrie") 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 (Gadamer 1990, S. 330 ff.).

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 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", vgl. Heidegger 1972, §§ 60-62) 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" (Lethen 1994) oder der Heiterkeit einer Verhaltenslehre der Wärme, die typischerweise nur selten literarische Form annimmt (vielleicht: Kapielski 1998 und 1999; dann aber auch: Arno Schmidt). 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..." (Heidegger 1972, S. 56 f.). 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" (ebd., S. 54). 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 machte, die weltgeschichtliche Lage des Menschen inhaltlich zu bestimmen (Heidegger 1983, S. 115). 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 und Pflege von Welt ernst nimmt, so sehr das dem deutschen "Gemüt" auch bislang widerspricht (so Lepenies 2006).

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 (Schmidt/Marcuse 1973), 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 (Heidegger 1972, § 16). 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 (Pirsig 1974).

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 Zuhandenen (sinnhaft erschlossenes Zeug) orientierten Begriff einer unthematisch problemlösenden Praxis einen Neuansatz einer Theorie des Designs von Computern empfohlen (Winograd/Flores 1989, insbes. S. 267 ff.). Vermutlich setzt dies jedoch eine Wiedereinführung (oder Verschleifung) der Differenz von Zuhandenem und Vorhandenem in 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 (Kittler 1997, S. 96, mit Verweis auf Heidegger 1954, S. 20).

In diesem Interesse am Zuhandenen steckt der phänomenologische Ansatz Heideggers (Heidegger 1972, § 7), 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)" (Luhmann 1974, S. 99). Das Man, vorbereitet durch eine Analyse des Daseins als Mitseins und Mitdaseins mit Anderen (Heidegger 1972, § 26), ist für Heidegger die Antwort auf die Frage nach dem Wer des Daseins. Darin liegt sicherlich eine der beunruhigendsten Pointen seines Gedankengangs. 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 (ebd., § 25 und 27). Ich sage "ich", weil man "ich" sagt (so, wie ich später auch allenfalls deshalb zu sterben glaube, weil "man" eben stirbt, ebd., § 51). Das Man, nämlich die durchschnittliche Alltäglichkeit des Miteinanderseins (ebd., S. 126), 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 realissimum* (ebd., S. 128), 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 (ebd., S. 129). 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" (ebd., S. 128).

Kaum ein Gedanke Heideggers kann die Soziologie so sehr herausfordern wie diese Kombination des Offensichtlichen und Versteckten (inklusive: sich Versteckenden) im Man, des Manifesten und Latenten in jeder sozialen Struktur, wie die Soziologie dies seit Robert K. Merton formuliert (Merton 1968). 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.

Heidegger öffnet mit seiner Analyse des Man jedoch nicht nur der Soziologie die Tore, sondern legt auch eine Kombination der Soziologie mit der Kommunikationstheorie nahe, wie sie außerhalb der Theorie sozialer Systeme (Luhmann 1984) bisher eher ungewöhnlich ist. Denn bevor Claude E. Shannon auch nur auf die Idee gekommen ist, Kommunikation als Herstellung und Sicherung von Redundanz im Umgang mit Varietät zu verstehen (Shannon/Weaver 1963; vgl. Bateson 2000, S. 412 f.), hebt Heidegger im Man bereits den

Charakter der "Durchschnittlichkeit" hervor, der es ermöglicht, das Verdeckte ebenso wie das Neue im nächsten Moment bereits als das Zugängliche und Bekannte zu behandeln (Heidegger 1972, S. 127 und 174).

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 (ebd., S. 129):



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. Inklusiv 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 (ebd., § 38), könnte die Wahrheit nicht im besten Sinne konstruktivistisch als Entdecktheit *und* Verborgtheit gefasst werden (ebd., § 44) 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" (ebd., S. 267) zu denken ist.

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 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 Gl. 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 (noch einmal ebd., S. 115), entscheidet es sich, sich dieser Verführung und damit auch der Attraktivität der Zerstreuung und der geschäftig interessierten Dringlichkeit des Verfallens an die Welt zu entziehen und stattdessen als Lichtung (lumen naturale, ebd., § 28) zu begreifen, auf seine Stimmung zu achten (ebd., § 29), die "das Daß seines Da", das heißt die Leere und Unbestimmtheit seiner Selbstreferenz in "unerbittlicher Rätselhaftigkeit" enthüllen (ebd., S. 136), und sich des nur so zu gewinnenden Selbst im Ruf des Gewissens, das nichts ruft, zu vergewissern (ebd., §§ 55-60). Nur so wird das Selbst selbständig (ebd., § 61).

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 (Parsons 1977, S. 218 ff.; vgl. Baecker 2004). Die Analyse zunächst der Furcht (Heidegger 1972, § 30) und dann der Angst (ebd., § 40) 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 Seins (ebd., §§ 39-42) – 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 (siehe immerhin ebd., S. 57), 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 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 (ebd., §§ 45-53), 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 (ebd., § 72). 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, vgl. Arendt 1998, S. 442 f.), 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 (ebd., S. 250 und 263). 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 specific other", würde George Herbert Mead sagen und dabei einen Begriff verwenden, der auch nur aus der Differenz zum "generalized other", seinen Sinn erhält; vgl. Mead 1962), 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 (ebd., § 53). 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 (wiederum ebd., S. 57). 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 (ebd., § 65).

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:

$$\text{Sein} = \begin{array}{|c|c|c|c|} \hline \text{Dasein} & \text{In-der-Welt-Sein} & \text{Man} & \text{Sorge} \\ \hline \end{array} \quad \text{Gl. 7a}$$

Zeit

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 (ebd., S. 329 f.). Wir bringen diesen Aspekt mit der Markierung des *re-entry* (Spencer-Brown 1979, S. 49 ff.), \square , 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 (ebd., S. 69 und 365), 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 Lichtquantums 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 (Luhmann 1974 und 1984). 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.

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

Technik

Man darf auch diese Gleichung nicht zu schnell kulturkritisch interpretieren. Technik heißt für Heidegger nicht nur Schaltkreis (noch einmal Kittler 1997, S. 96), sondern Technik heißt Einheit der Differenz von Entbergen und Verbergen und ist damit ein Begriff, der dem der Wahrheit denkbar nahe kommt.

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 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 (Heidegger 1983), 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 (Sloterdijk 2006), 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 noch einmal noch einmal Lawson 1985, S. 58 ff.), kein Grund dafür sein muss, dem Sein eine Rechenhaftigkeit abzusprechen, die allen Ansprüchen nicht nur an einen Umgang mit dem Unberechenbaren, sondern auch an die eine Produktion erfüllt, die dieses Unberechenbare immer wieder neu hervorbringt. Dies, wie gesagt, ist das wichtigste Motiv, das Heideggers Fundamentalontologie mit der Kybernetik zweiter Ordnung gemeinsam hat. Tatsächlich ist die einzige Voraussetzung, die ein solches Kalkül erfüllen muss, die Anerkennung der Unbestimmtheit, wenn nicht Leere jede 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 unbestimmten, mindestens aber unzuverlässigen Bestandteilen (von

Neumann 1956). 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" (Luhmann 1996, S. 51 ff.), für die sich im Übrigen nicht nur manche Anregung, sondern auch manche Vorahnung in den Sozialtheorien von Friedrich Schleiermacher ("Takt"), Auguste Comte ("Dynamik"), Gabriel de 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 (Marx/Engels 1989).

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, 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 (siehe für ein Beispiel John le Carré Kriminalroman *A Most Wanted Man*, 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; le Carré 2008). 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.

Literatur:

- Adorno, Theodor W. (1964): *Jargon der Eigentlichkeit: Zur deutschen Ideologie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Agamben, Giorgio (1998): *Bartleby oder die Kontingenz*, aus dem Italienischen von Andreas Hiepko, Berlin: Merve.
- Agamben, Giorgio (2002): *Homo Sacer: Die souveräne Macht und das nackte Leben*, aus dem Italienischen von Hubert Thüring, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Agamben, Giorgio (2005): *Die Passion der Faktizität*, in: ders., *Nymphae*, hrsg. und übersetzt von Andreas Hiepko, Berlin: Merve, 49-89.
- Agamben, Giorgio (2007): *Die Sprache und der Tod: Ein Seminar über den Ort der Negativität*, aus dem Italienischen von Andreas Hiepko, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Arendt, Hannah (1998): *Vom Leben des Geistes: Das Denken, Das Wollen*, München: Piper.
- Aristoteles (1998): *Kategorien*, griechisch/deutsch, Stuttgart: Reclam.

- Ashby, W. Ross (1958): Requisite Variety and Its Implications for the Control of Complex Systems, in: *Cybernetica* 1, S. 83-99.
- Baecker, Dirk (1994): Die Kybernetik unter den Menschen, in: Peter Fuchs und Andreas Göbel (Hrsg.), *Der Mensch – das Medium der Gesellschaft?* Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 57-71.
- Baecker, Dirk (2004): Wozu Gefühle: Einleitung, in: *Soziale Systeme: Zeitschrift für soziologische Theorie* 10, S. 5-20.
- Bateson, Gregory (2000): *Steps to an Ecology of Mind*, Reprint Chicago: Chicago UP.
- Benveniste, Emile (1966): La nature des pronoms, in: ders., *Problèmes de linguistique générale*, Bd. I, Paris: Gallimard, S. 251-257.
- Berger, Peter L., und Thomas Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit: Eine Theorie der Wissenssoziologie*, aus dem Englischen von Monika Plessner, Frankfurt am Main: S. Fischer.
- Bourdieu, Pierre (2005): *Die politische Ontologie Martin Heideggers*, aus dem Französischen von Bernd Schwibs, Neuauf., Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- de Saussure, Ferdinand (1972): *Cours de linguistique générale*, publié par Charles Bally et Albert Sechehaye, édition critique préparée par Tullio de Mauro, Paris: Payot.
- Freud, Sigmund (1994): *Das Unbehagen in der Kultur und andere kulturtheoretische Schriften*, Frankfurt am Main: Fischer.
- Gadamer, Hans-Georg (1990): *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 6. Aufl., Tübingen: Mohr.
- Garfinkel, Harold (1984): *Studies in Ethnomethodology*, Reprint Oxford: Blackwell.
- Harbach, Heinz (2008): *Existenz und Kontingenz: Heidegger und das Ende der soziologischen Vernunft*, Hamburg: Verlag Dr. J. Korvac.
- Heidegger, Martin (1950): Die Zeit des Weltbildes, in: *Holzwege*, Frankfurt am Main: Klostermann, S. 73-110.
- Heidegger, Martin (1954): Die Frage nach der Technik, in: ders., *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Günther Neske, S. 9-40.
- Heidegger, Martin (1972): *Sein und Zeit*, 12., unveränd. Aufl., Tübingen: Max Niemeyer.
- Heidegger, Martin (1983): *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Frankfurt am Main: Klostermann.

- Heidegger, Martin (1988a): Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens, in: ders., Zur Sache des Denkens, 3. Aufl., Tübingen: Max Niemeyer, S. 61-80.
- Heidegger, Martin (1988b): Zeit und Sein, in: ders., Zur Sache des Denkens, 3. Aufl., Tübingen: Max Niemeyer, S. 1-25.
- Heidegger, Martin (1988c): Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag "Sein und Zeit", in: ders., Zur Sache des Denkens, 3. Aufl., Tübingen: Max Niemeyer, S. 27-60.
- Heidegger, Martin (1988d): Die Technik und die Kehre, 7. Aufl., Pfullingen: Günther Neske.
- Horkheimer, Max, und Theodor W. Adorno (1969): Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente, Frankfurt am Main: Fischer.
- Jakobson, Roman (1951): Shifters, Verbal Categories, and the Russian Verb, in: ders., Selected Writings, Bd. II: Work and Language, The Hague: Mouton, S. 130-147.
- Kapielski, Thomas (1998): Danach kommt noch: Gottesbeweise IX-XIII, Berlin: Merve.
- Kapielski, Thomas (1999): Davor war schon: Gottesbeweise I-VIII, Berlin: Merve.
- Kittler, Friedrich (1997): 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, S. 83-97.
- Lacan, Jacques (1966): Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je, in: ders., Écrits I, Paris: Le Seuil, S. 89-97.
- Lawson, Hilary (1985): Reflexivity: The Post-Modern Predicament, London: Hutchinson.
- le Carré, John (2008): A Most Wanted Man, London: Hodder & Stoughton.
- Lepenies, Wolf (2006): Kultur oder Politik: Deutsche Geschichten, München: Hanser.
- Lethen, Helmut (1994): Verhaltenslehren der Kälte: Lebensversuche zwischen den Kriegen, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1974): Reflexive Mechanismen, in: ders., Soziologische Aufklärung: Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme, Bd. 1, 4. Aufl., Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 92-112.
- Luhmann, Niklas (1980a): Frühneuzeitliche Anthropologie: Theorietechnische Lösungen für ein Evolutionsproblem der Gesellschaft, in: ders., Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 1, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 162-234.
- Luhmann, Niklas (1980b): Temporalisierung von Komplexität: Zur Semantik neuzeitlicher Zeitbegriffe, in: ders., Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur

- Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 1, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 235-300.
- Luhmann, Niklas (1984): Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1996): Die neuzeitlichen Wissenschaften und die Phänomenologie, Wien: Picus.
- Marx, Karl, und Friedrich Engels (1989): Das kommunistische Manifest, Stuttgart: Reclam.
- Maturana, Humberto R., Francisco J. Varela (1980): Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living, Dordrecht: Reidel.
- Mead, George Herbert (1962): Mind, Self, and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist, Reprint Chicago: Chicago UP.
- Merton, Robert K. (1968): Manifest and Latent Functions, in: ders., Social Theory and Social Structure, rev. and enl. ed., New York: Free Press, S. 73-138.
- Nietzsche, Friedrich (1969): Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne, in: Werke, Bd. III, hrsg. von Karl Schlechta, 6., durchges. Aufl., Frankfurt am Main: Ullstein, S. 309-322.
- Oehler, Klaus (1969): Der entmythologisierte Platon, in: ders., Antike Philosophie und byzantinisches Mittelalter, München: Beck, S. 66-94.
- Parsons, Talcott (1977): Social Structure and the Symbolic Media of Interchange, in: ders., Social Systems and the Evolution of Action Theory, New York: Free Press, S. 204-228.
- Pirsig, Robert M. (1974): Zen and the Art of Motorcycle Maintenance, London: Bantam.
- Platon (1994): Sophistes, in: Sämtliche Werke, Bd 3, übersetzt von Friedrich Schleiermacher, neu herausgegeben von Ursula Wolf, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, S. 253-335.
- Rustemeyer, Dirk (2001): Sinnformen: Konstellationen von Sinn, Subjekt, Zeit und Moral, Hamburg: Meiner.
- Schmidt, Alfred, und Herbert Marcuse (1973): Existenzialistische Marx-Interpretationen, Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt.
- Serres, Michel (1968): La communication substantielle démontrée *more mathematico*, in: ders., Hermès I: La communication, Paris: Minuit, S. 154-164.
- Shannon, Claude E., und Warren Weaver (1963): The Mathematical Theory of Communication, Reprint Urbana, Ill.: Illinois UP.

- Sloterdijk, Peter (2006): Zorn und Zeit: Politisch-psychologischer Versuch, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Spencer-Brown, George (1997): Laws of Form: Gesetze der Form, aus dem Englischen von Thomas Wolf, Lübeck: Bohmeier.
- Varela, Francisco J., Evan Thompson und Eleanor Rosch (1991): The Embodied Mind, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- von Foerster, Heinz (2003): Understanding Understanding: Essays on Cybernetics and Cognition, New York: Springer.
- von Neumann, John (1956): Probabilistic Logics and the Synthesis of Reliable Organisms from Unreliable Components, in: Claude E. Shannon, John McCarthy (Hrsg.), Automata Studies, Princeton, NJ: Princeton UP, S. 43-98.
- Weick, Karl E. (1979): The Social Psychology of Organizing, 2. Aufl., Reading, Mass.: Addison-Wesley.
- Weiß, Johannes (Hrsg.) (2003): Die Jemeinigkeit des Mitseins: Die Daseinsanalyse Martin Heideggers und die Kritik der soziologischen Vernunft, Konstanz: Universitätsverlag Konstanz.
- Winograd, Terry, und Fernando Flores (1989): Erkenntnis Maschinen Verstehen: Zur Neugestaltung von Computersystemen, aus dem Amerikanischen von Ludwig Voet, Berlin: Rotbuch.