

Denis CLARINVAL

ZUGEHÖRIGKEIT



VORWORT

Der Herdentrieb ist nicht verschwunden. Er hat lediglich die Haut gewechselt. Was man früher „Herde“ nannte, bezeichnete eine relativ homogene Masse, unterworfen einer dominanten Norm, einer gemeinsamen Sprache, einem geteilten Regime von Selbstverständlichkeiten. Man gehorchte oft, ohne es überhaupt zu bemerken, weil der Gehorsam mit dem Zeitgeist zusammenfiel: eine Art zu sprechen, zu urteilen, zu schweigen. Man konnte dieses Modell kritisieren, darin eine Einebnung, eine Feigheit, eine Trägheit sehen. Doch es besaß zumindest diese brutale Klarheit: Es gab ein Zentrum, eine zentrale Sprache, eine „normale“ Weise zu existieren, und die Abweichung ließ sich daran messen.

Dieses Gefüge ist jedoch aufgebrochen. Viele glaubten, der Riss allein werde ausreichen, um Freiheit hervorzubringen, es genüge, dass das Zentrum zerfalle, damit eine offene Pluralität entstehe. Das ist eine Illusion. Das Zentrum hat sich zwar abgeschwächt, doch es wurde nicht durch eine weiter und freier atmende Zirkulation ersetzt. Es wurde ersetzt durch eine intimere, nähere, scheinbar wärmere Logik: die Logik der Zugehörigkeit.

Zugehörigkeit ist nicht die Herde im klassischen Sinn. Sie ist weniger massiv, weniger undifferenziert, feiner. Sie sagt nicht nur: „Mach es wie alle anderen.“ Sie sagt: „Komm zu uns.“ Sie verspricht nicht nur die Sicherheit einer Norm, sie verspricht eine Identität, Anerkennung, einen Platz. Sie schützt vor Isolation, sie schenkt ein wärmendes „Wir“, sie verwandelt das Umherirren in ein Zuhause. Gerade deshalb ist sie verführerischer und schwieriger zu hinterfragen: Denn Zugehörigkeit in Frage zu stellen heißt nicht nur, eine Idee anzufechten, sondern zu riskieren, einen Zufluchtsort zu verlieren.

Doch diese Wärme hat ihren Preis. Zugehörigkeit verlangt nach einer Sprache. Sie fordert Zeichen. Sie verlangt, dass man auf eine bestimmte Weise spricht, bestimmte Tonfälle, Wörter,

Verbote, Formeln übernimmt. Wo der Herdentrieb eine dominante Sprache auferlegte, erzeugt der Geist der Zugehörigkeit eine Vervielfältigung von Mikro-Sprachen. Die Sprache zerfällt nicht in chaotische Ruinen: Sie spezialisiert sich, sie kodifiziert sich, sie lädt sich mit Erkennungsmerkmalen auf. Jede Gruppe verfeinert ihr Vokabular, glättet ihre Erzählungen, verhärtet ihre internen Evidenzen. Man lernt, „richtig“ zu sprechen – nicht nur, um verstanden zu werden, sondern um anerkannt zu sein.

Die Sprache wird so zu einem Abzeichen. Sie dient nicht mehr nur dazu, zu sagen, was ist, nicht einmal mehr dazu, zu suchen, was gesagt werden könnte; sie dient dazu, zu signalisieren: „Ich gehöre zu euch.“ Die Rede wird teilweise performativ im schlechten Sinne: Sie vollzieht die Zugehörigkeit, die sie zur Schau stellt. Sie bestätigt den Platz dessen, der spricht, innerhalb des Kreises, und bestimmt zugleich, wer draußen steht. Man spricht weniger, um zu öffnen, mehr, um sich zu verorten. Man spricht weniger, um eine riskante Durchquerung zu wagen, mehr, um eine Kohärenz abzusichern.

Diese Verschiebung verändert die Natur der Abschließung grundlegend. Im Herdentrieb zwang die Sprache oft zum Schweigen an den Rändern: Was nicht in die Norm passte, hatte kein Bürgerrecht oder musste verstummen. Im Geist der Zugehörigkeit wird viel gesprochen – aber nach innen. Die Gefahr ist nicht mehr in erster Linie das Verstummen, sondern das Eingeschlossensein. Es gibt Stimmen, es gibt Erzählungen, es gibt Lexika, doch sie neigen dazu, in abgeschotteten Räumen zu zirkulieren. Die Gruppen werden zu Echokammern, in denen man reichlich sprechen darf, solange die Rede die Codes bestätigt. Die Sprache ist nicht mehr selten: Sie wird überwacht. Nicht notwendigerweise durch eine zentrale Macht, sondern durch die Gemeinschaft selbst, durch gegenseitige Wachsamkeit, durch die Angst, falsch zu sprechen, durch die Furcht, ein Zeichen zu verraten.

Es wäre jedoch vereinfachend, darin nur eine Entgleisung zu sehen. Denn diese Vervielfältigung von Mikro-Sprachen hat auch reale Möglichkeiten eröffnet. Erfahrungen, die lange stumm, entwertet, unsichtbar waren, haben Worte gefunden. Ungerechtigkeiten wurden benannt. Nuancen sind entstanden. Empfindlichkeiten haben eine Sprache gewonnen. Die Sprache hat sich bereichert, und diese Bereicherung ist kein Luxus: Sie ist bisweilen eine Bedingung symbolischen Überlebens, die minimale Möglichkeit, nicht länger zum Schweigen verurteilt zu sein. Es besteht also eine entscheidende Ambivalenz: Dieselben Mechanismen, die befreien, können einschließen, und dieselben Worte, die Gerechtigkeit widerfahren lassen, können zu Worten der Abschließung werden.

Das Problem ist nicht die Vielfalt der Stimmen. Das Problem ist die Schwierigkeit ihrer Übersetzbarkeit. Je stärker eine Gruppe ihre interne Sprache verdichtet, desto mehr riskiert sie, die Fähigkeit zu verlieren, zum Anderen hinüberzugehen. Die Wörter werden zu Identitätsmarkern, bevor sie zu Brücken werden. Und wenn Sprache in erster Linie Marker wird, verarmt das Denken, ohne es zu merken : Es verwandelt sich in eine Loyalitätsprüfung. Man diskutiert nicht mehr, um zu klären, man spricht, um zu bestätigen. Man sucht nicht mehr das, was widersteht, sondern das, was zusammenschweißt. „Wahr“ ist nicht mehr das, was der Erfahrung standhält, sondern das, was vor der Gruppe Bestand hat.

Man wird so Zeuge eines paradoxen Phänomens: Die eine, einzigartige Stimme existiert nicht mehr, doch die Gefahr liegt nun in der Vervielfältigung geschlossener Stimmen. Jede ist in sich legitim, jede trägt eine Geschichte, einen Schmerz, eine Gerechtigkeit oder ein Gedächtnis. Doch jede kann sich auch zur Festung verschließen und sich stärker über ihre Grenzen definieren als über ihre Fähigkeit zuzuhören. Die Enteignung ist nicht verschwunden: Sie hat den Maßstab gewechselt. Sie hat sich vom Zentrum an die Ränder verlagert, von der massiven Macht zu den Mikromächten, vom auferlegten Schweigen zur kodifizierten Rede.

In dieser Welt lautet die Frage nicht mehr nur: „Wer hat das Recht zu sprechen?“ Sie wird zu der Frage: „Kann man überhaupt noch sprechen, ohne sofort beweisen zu müssen, zu welcher Gruppe man gehört?“ Kann man noch einen Satz wagen, der kein Erkennungszeichen, kein Sammelruf ist? Kann man noch durchqueren, übersetzen, ein Wort außerhalb der Abschlüssen atmen lassen, die es für sich beanspruchen? Denn was dann fehlt, ist nicht Identität, sondern die Fähigkeit zur Durchquerung. Die Möglichkeit, dass eine Stimme existiert, ohne sich zuweisen lassen zu müssen.

Diese Fähigkeit zur Durchquerung ist keine fade Neutralität und keine überlegene Position. Sie ist kein „Über-den-Lagern-Stehen“, das oft nur eine Weise ist, nichts zu riskieren. Sie ist im Gegenteil eine Spannung: die Anforderung des Benennens zusammenzuhalten mit der Notwendigkeit, nicht einzuschließen. Sie verlangt eine Sprache, die weder auf Präzision noch auf Offenheit verzichtet, eine Sprache, die aufmerksam genug ist, um Unterschiede nicht zu tilgen, und frei genug, um sich nicht auf Zugehörigkeitszeichen zu reduzieren.

Hier entscheidet sich etwas Tieferes als eine bloße Soziologie der Diskurse. Denn wenn Sprache vor allem zu einem Instrument der Zugehörigkeit wird, verliert sie ihre abenteuerliche Kraft. Sie hört auf, jener Raum zu sein, in dem man das Unbekannte wagen, dem Entziehenden begegnen, das erscheinen lassen kann, was noch keine Form hatte. Sie wird zu einer internen Währung, zu einem Beweis, zu einer Grenze. Umgekehrt ist eine wahrhaft offene Rede nicht jene, die Zugehörigkeiten leugnet; sie ist jene, die sich nicht in ihnen einschließen lässt. Sie weiß um die Notwendigkeit bestimmter Sprachen, von Gerechtigkeitslexika, von Worten der Reparatur, doch sie weigert sich, diese Worte zu Mauern eines Hauses ohne Türen werden zu lassen.

So zeichnet sich eine fragile Forderung ab : innerhalb der zeitgenössischen Pluralität selbst die Möglichkeit einer wirklichen Polyphonie wiederherzustellen. Nicht eine Kakophonie von

Stämmen, sondern eine durchquerbare Koexistenz. Nicht eine einzige Sprache, sondern eine Fähigkeit zum Hören und Übersetzen. Nicht die Abschaffung der Stimmen, sondern ihre wechselseitige Öffnung. Das setzt eine Rede voraus, die nicht nur wirksam ist, nicht nur konform, nicht nur identitär – eine Rede, die es wagt, für einen Augenblick die Sicherheit der Gruppe zu verlieren, um die Tiefe der Welt wiederzufinden. Eine Rede, die sich, statt sich im „Wir“ zu verschließen, noch an das wendet, was jede Zugehörigkeit übersteigt: an Erfahrung, Wirklichkeit, die Bruchstelle, den Anderen. Eine Rede, die nicht nur dazu dient, sich wiederzuerkennen, sondern zu sehen.

HEIDEGGER

DIE DIKTATUR DES MAN

„Das ontologisch relevante Ergebnis der vorangegangenen Analyse des Mitseins besteht in der Einsicht, dass sich der » Subjektcharakter« des eigentlichen Daseins und des Daseins der Anderen existenzial bestimmt, das heißt aus bestimmten Seinsweisen heraus. In der Besorgnis der Umwelt begegnen die Anderen als das, was sie sind; sie sind, was sie tun.

In der Besorgnis um das, was man mit, für und gegen die Anderen unternimmt, zeigt sich ständig die Sorge um einen Unterschied gegenüber den Anderen: sei es, dass man diesen Unterschied einebnen will; sei es, dass das eigene Dasein, im Rückstand gegenüber den Anderen, bemüht ist, sie einzuholen; sei es, dass das Dasein, sich einer Vorrangstellung erfreuend, darauf bedacht ist, die Anderen unter sich zu halten. Das Miteinandersein ist, ohne es zu wissen, von der Sorge um diese Distanz durchzogen. Existenzial gesprochen hat es den Charakter des Abstandhaltens. Je weniger diese Seinsweise dem alltäglichen Dasein selbst als solche aufgeht, desto hartnäckiger und ursprünglicher entfaltet sie ihren Einfluss.

Dieses dem Mitsein innewohnende Abstandhalten impliziert nun dies : Das Dasein steht als alltägliches Miteinandersein unter der Herrschaft der Anderen. Nicht es selbst ist, die Anderen haben ihm das Sein entzogen. Die Unauffälligkeit der Anderen verfügt über die alltäglichen Seinsmöglichkeiten des Daseins. Diese Anderen sind dabei keine bestimmten Anderen. Vielmehr kann jeder sie vertreten. Entscheidend ist allein diese Herrschaft der Anderen, die sich, ohne sich aufzudrängen, dem Dasein als Mitsein immer schon heimlich angeeignet hat. Man gehört selbst zu den Anderen und festigt ihre Macht. Es sind » die Anderen«, wie man sie nennt, um die eigene wesenhafte Zugehörigkeit zu ihnen zu verdecken, die zunächst und

zumeist im alltäglichen Miteinandersein »da sind«. Das Wer ist dann weder dieser noch jener, weder man selbst noch einige, noch die Summe aller. Das Wer ist das Neutrale : das Man.“

Dabei verschwinden die Unterschiede und die expressive Eigenart noch weiter. Gerade in dieser Nicht-Aufdringlichkeit und Unauffälligkeit entfaltet das Man seine eigentliche Diktatur.

Man genießt, wie man genießt; man liest, sieht und beurteilt Literatur und Kunst, wie man sieht und urteilt; man grenzt sich von der „Masse“ ab, wie man sich von ihr abgrenzt; man „empört sich“ über das, worüber man sich empört. Das Man, das nichts Bestimmtes ist und das doch alle sind – allerdings nicht als Summe –, schreibt die Seinsweise der Alltäglichkeit vor.

Das Man selbst hat eigentümliche Seinsweisen. Die Tendenz des Mitseins, die wir als Abstandhalten bezeichnet haben, gründet darin, dass das Miteinandersein als solches um die Mittelmäßigkeit besorgt ist. Diese ist ein existenzialer Charakter des Man. Wesentlich geht es dem Man in seinem Sein so, und deshalb hält es sich faktisch in der Mittelmäßigkeit dessen, „was geht“, dessen, was gilt oder nicht gilt, dessen, dem Erfolg zugesprochen oder verweigert wird. Diese Mittelmäßigkeit der Vorherrschaft dessen, was sein kann und soll, diktiert jede Ausnahme nieder. Jede Vorrangstellung wird lautlos verhindert. Alles Ursprüngliche wird sogleich eingeebnet, indem es als längst bekannt ausgegeben wird. Alles mühsam Errungene wird zum Tauschobjekt. Jedes Geheimnis verliert seine Kraft. Die Sorge um die Mittelmäßigkeit enthüllt erneut eine wesentliche Tendenz des Daseins, die wir das Einebnen aller Seinsmöglichkeiten nennen.

Abstandhalten, Mittelmäßigkeit, Einebnung bilden als Seinsweisen des Man das, was wir als „Öffentlichkeit“ kennen. Sie regelt zunächst jede Auslegung der Welt und des Daseins und behält stets das letzte Wort. Und dies geschieht nicht aufgrund eines ausgezeichneten und ursprünglichen Seinsbezugs zu den „Sachen“, nicht weil die Öffentlichkeit über eine eigens angeeignete Durchsichtigkeit des Daseins verfügte, sondern weil sie nicht „auf den Grund der

Dinge“ geht, weil sie gegen alle Unterschiede von Stufe und Eigentlichkeit unempfindlich ist. Die Öffentlichkeit verdunkelt alles und gibt das so Verdeckte als das allgemein Bekannte und jedem Zugängliche aus.

Das Man ist überall, aber so, dass es sich stets schon dort entzogen hat, wo das Dasein auf eine Entscheidung drängt. Dennoch entzieht das Man dem Dasein, da es jedes Urteil und jede Entscheidung vorzeichnet, jeweils die Verantwortung. Das Man geht gleichsam kein Risiko ein, wenn man sich ständig auf „man“ beruft. Wenn es zumeist für alles einstehen kann, so deshalb, weil niemand da ist, der für etwas einzustehen hätte. Es war immer das Man – und doch kann man sagen, dass „niemand“ da war. In der Alltäglichkeit des Daseins geschieht das Meiste dadurch, dass etwas geschieht, von dem man sagen muss, dass es niemand gewesen ist.

So entlastet das Man das Dasein jeweils in seiner Alltäglichkeit. Doch mehr noch: Mit dieser Entlastung des Seins kommt das Man dem Dasein entgegen, insofern in diesem selbst eine Tendenz zur Leichtigkeit und Bequemlichkeit liegt. Gerade weil das Man dem Dasein auf diese Weise ständig entgegenkommt, erhält und verfestigt es seine hartnäckige Herrschaft.

Jeder ist der Andere, und keiner ist er selbst. Das Man, das auf die Frage nach dem Wer des Daseins antwortet, ist das Niemand, dem sich jedes Dasein in seinem Sein-unter-einander immer schon ausgeliefert hat.

In den Seinscharakteren des alltäglichen Miteinanderseins – Abstandhalten, Mittelmäßigkeit, Einebnung, Öffentlichkeit, Seinsentlastung und Entgegenkommen – liegt das nächste „Gehaltensein“ des Daseins. Dieses Gehaltensein betrifft nicht das beständige Vorhandensein von etwas, sondern die Seinsweise des Daseins selbst. Indem es in den genannten Weisen ist, hat das eigentliche Selbst des eigenen Daseins wie auch das Selbst der Anderen sich noch nicht gefunden oder sich verloren. Man ist in der Weise der Abhängigkeit. Man ist in einer

Seinsweise, die eine Verminderung der Faktizität des Daseins ebenso wenig bedeutet, wie das Man als Niemand nichts ist. Im Gegenteil: Gerade in dieser Seinsweise ist das Dasein ens realissimum, sofern „Wirklichkeit“ überhaupt das Sein bezeichnen kann, das dem Maß des Daseins entspricht.

Im Übrigen ist das Man ebenso vorhanden wie das Dasein überhaupt. Je offenkundiger sich das Man verhält, desto ungreifbarer und verborgener ist es – aber desto weniger ist es nichts. Für eine unvoreingenommene ontisch-ontologische Sicht enthüllt es sich als das „realste Subjekt“ der Alltäglichkeit. Dass es nicht zugänglich ist wie ein vorhandenes Seiendes, entscheidet in keiner Weise über seine Seinsart. Es ist weder erlaubt, vorschnell zu dekretieren, dass das „Man“ „eigentlich“ nichts sei, noch der Meinung nachzugeben, dieses Phänomen verlange zu seiner ontologischen Aufklärung lediglich danach, etwa als nachträgliches Resultat des Vorhandenseins mehrerer Subjekte „erklärt“ zu werden. Vielmehr muss die Ausarbeitung der Seinsbegriffe sich an diesen unausweichlichen Phänomenen orientieren.

Das Man ist kein „allgemeines Subjekt“, das über einer Vielzahl von Subjekten schwebt. Zu einer solchen Auffassung kann man nur gelangen, wenn man das Sein der „Subjekte“ dem Dasein fremd versteht und sie als vorhandene Tatsachen eines vorkommenden Gattungstyps ansetzt. Auf dieser Grundlage bleibt ontologisch nur noch die Möglichkeit, alles Nicht-Besondere im Sinne von Art und Gattung zu begreifen. Doch das Man ist keineswegs die Gattung jedes Daseins, und es ist ebenso unmöglich, es als ein Seiendes von dauernder Qualität aufzufinden. Dass selbst die traditionelle Logik an solchen Phänomenen scheitert, kann nicht verwundern, sofern man bedenkt, dass sie in einer – zudem groben – Ontologie des Vorhandenen gründet. Entsprechend ist es auch ausgeschlossen, sie durch noch so viele Verbesserungen und Weiterentwicklungen zu „lockern“. Alles, was solche von den

„Geisteswissenschaften“ inspirierten logischen Reformen leisten, ist eine Vermehrung der ontologischen Verwirrung.

Das Man ist ein Existenzial und gehört als ursprüngliches Phänomen zur positiven Verfassung des Daseins. Es selbst besitzt nahe, vielfältige Möglichkeiten existenzieller Konkretisierung. Die Tiefe und Schärfe seiner Macht können sich geschichtlich verändern.

Das alltägliche Selbst des Daseins ist das Man-Selbst, das wir vom eigentlichen, eigentlich ergriffenen Selbst unterscheiden. Als Man-Selbst ist jedes Dasein im Man zerstreut und muss sich erst „wiederfinden“. Diese Zerstreuung kennzeichnet das „Subjekt“ der Seinsweise, die wir als besorgende Identifikation mit der zunächst begegneten Welt kennen. Doch dass das Dasein sich selbst vertraut ist, bedeutet zugleich, dass das Man die nächste Auslegung der Welt und damit das In-der-Welt-sein vorzeichnet. Das Man-Selbst, um dessentwillen das Dasein alltäglich ist, artikuliert den Verweisungszusammenhang der Bedeutsamkeit. Die Welt des Daseins gibt das begegnende Seiende frei auf eine Bewandtnisganzheit hin, die dem Man vertraut ist, und zwar innerhalb der durch die Mittelmäßigkeit des Man gesetzten Grenzen. Zunächst ist das faktische Dasein in der gemeinsam und mittelmäßig erschlossenen Welt. Zunächst „bin ich nicht im Sinne des eigentlichen Selbst, sondern ich bin die Anderen nach der Weise des Man. Von diesem her und als dieses bin ich mir zunächst selbst ‚gegeben‘“. Das Dasein ist zunächst Man und bleibt es zumeist und zwar stets als Beseitigung von Überlagerungen und Verdunkelungen sowie als Aufbrechen der Verstellungen, durch die sich das Dasein selbst den Zugang zu sich verschließt.

Mit der Auslegung des Mitseins und des Selbstseins im Man ist die Frage nach dem Wer der Alltäglichkeit des Miteinanderseins beantwortet. Zugleich haben die angestellten Überlegungen ein konkretes Verständnis der Grundverfassung des Daseins eröffnet. Das In-der-Welt-sein ist in seiner Alltäglichkeit und Mittelmäßigkeit sichtbar gemacht worden.

Das alltägliche Dasein gewinnt die vorontologische Auslegung seines Seins aus der nächstliegenden Seinsweise des Man. Zunächst ist die ontologische Interpretation tendenziell erläuternd: Sie versteht das Dasein vom Weltbezug her und findet es als ein innerweltlich Seiendes. Mehr noch: Die „nächste“ Ontologie lässt sich bis dahin vom „Welt“-Charakter des Seins bestimmen, in Bezug auf den diese „Subjekte“ als Seiendes verstanden werden. Da jedoch das Phänomen der Welt selbst in dieser Identifikation mit der Welt unbemerkt bleibt, tritt an seine Stelle das innerweltlich Vorhandene, die Dinge. Das Sein des mitdaseienden Seienden wird als Vorhandensein begriffen. So eröffnet die Aufweisung des positiven Phänomens des nächstalltäglichen In-der-Welt-seins einen Einblick in die Wurzel der Verfehlung dieser Seinsverfassung durch die ontologische Interpretation. Diese verfehlt und verdeckt sich selbst zunächst in ihrer alltäglichen Seinsweise.

Wenn sich das Sein des alltäglichen Miteinanderseins, das scheinbar ontologisch dem Vorhandensein nahekommt, in Wahrheit grundlegend davon unterscheidet, dann ist es umso unmöglicher, das Sein des eigentlichen Selbst als Vorhandensein zu begreifen. Das eigentliche Selbstsein beruht nicht auf einem Ausnahmezustand eines vom Man gelösten Subjekts, sondern ist eine existenzielle Modifikation des Man als eines wesentlichen Existentials.

Damit ist zugleich gesagt, dass die eigentliche Selbigkeit des authentisch existierenden Selbst ontologisch durch einen Abgrund von der Identität des Ichs getrennt ist, wie sie sich in der Mannigfaltigkeit der Erlebnisse erhält.

(Heidegger, *Sein und Zeit*, § 27, Übersetzung Martineau)

LEKTÜRE

Der Text entfaltet eine schrittweise und strenge Klärung der Weise, in der das Dasein sich zunächst in der Alltäglichkeit versteht und lebt, das heißt im Mitsein mit Anderen, wie es gewöhnlich erfahren wird. Es handelt sich weder um eine psychologische noch um eine soziologische Analyse, sondern um eine ontologische Bestimmung der Seinsweise des Subjekts selbst. Der Ausgangspunkt ist entscheidend: Der Subjektcharakter des Daseins, sei es des eigenen oder des fremden, bestimmt sich nicht aus einer Substanz oder einer vorgängigen Innerlichkeit, sondern aus Seinsweisen, also aus effektiven Arten des Existierens. Das Subjekt ist nicht vor seinen Welt- und Mitweltbezügen gegeben, sondern konstituiert sich gerade in diesen Bezügen, im Herzen der alltäglichen Besorgnis.

Der Andere erscheint nicht zuerst als ein anderes Ich oder als ein getrenntes Bewusstsein, sondern als derjenige, der – wie man selbst – in Praktiken engagiert ist. Die Anderen begegnen in dem, was sie tun, nicht in dem, was sie an sich wären. Diese Vorrangstellung des Tuns gegenüber dem Sein zeigt, dass das Mitsein kein bloßer relationaler Zusatz zu einer bereits konstituierten Subjektivität ist, sondern eine ursprüngliche Dimension der Existenz. Die Koexistenz ist daher nicht neutral. Sie ist von einer ständigen Sorge um Abstand durchzogen, die verschiedene Gestalten annimmt: einmal das Einebnen der Differenz, dann das Aufholen, dann das Dominieren. In allen Fällen ist das Verhältnis zu den Anderen von einer dauerhaften Spannung geprägt, die der Text als Abstandhalten bezeichnet. Dieses Abstandhalten ist nicht

notwendig bewusst. Im Gegenteil: Je weniger es bemerkt wird, desto tiefer und nachhaltiger wirkt es auf das alltägliche Dasein ein.

Aus diesem Abstandhalten ergibt sich eine entscheidende Konsequenz: Im Alltag steht das Dasein nicht aus sich selbst heraus, sondern unter der Herrschaft der Anderen. Diese Herrschaft verweist nicht auf eine explizite Dominanz bestimmter Individuen. Sie ist anonym und diffus. Die Anderen, die so die Seinsmöglichkeiten bestimmen, sind niemand Bestimmtes, und doch kann jeder sie vertreten. Das Dasein gehört dieser unpersönlichen Herrschaft an, noch bevor es sich von ihr unterscheiden kann. Um diese wesentliche Zugehörigkeit zu verdecken, spricht man von den Anderen, während das Entscheidende gerade in der Unbestimmtheit derjenigen liegt, die diese Macht ausüben.

In diesem Zusammenhang erscheint die Figur des Man. Das Man ist weder dieses Individuum noch jene Gruppe noch die Summe aller. Es ist das Neutrale, die unpersönliche Seinsweise, in der sich das Dasein zugleich verliert und erhält. Die öffentliche Welt, wie sie sich in gemeinsamen Gebräuchen, Verkehrsmitteln, Information und kulturellen Praktiken zeigt, löst die singulären Unterschiede auf. Jeder wird dem Anderen ähnlich. Diese Vereinheitlichung geht nicht von sichtbarem Zwang aus, sondern von einer Nicht-Aufdringlichkeit, einer Unauffälligkeit, die gerade die Stärke des Man ausmacht. So etabliert sich das, was der Text eine eigentliche Diktatur nennt: gewaltlos, aber totalisierend, insofern die Weisen des Genießens, Urteilens, Sich-Empörens und selbst der Abgrenzung von der Masse im Voraus festgelegt sind.

Das Man ist kein bloßer Nebeneffekt des sozialen Lebens. Es besitzt eigene Seinsweisen, die das alltägliche Dasein strukturieren. Die erste ist die Mittelmäßigkeit. Diese ist nicht moralisch zu verstehen, sondern als Tendenz, die Existenz im Bereich des Zulässigen, allgemein Anerkannten zu halten, weder zu hoch noch zu niedrig. Jede Ausnahme, jede Originalität, jede

Vorrangstellung wird neutralisiert. Das Neue wird sofort vertraut gemacht, das mühsam Errungene austauschbar, das Geheime kraftlos. Diese Dynamik legt eine weitere wesentliche Tendenz des Daseins frei: die Einebnung der Seinsmöglichkeiten. Die Existenz wird auf eine mittlere Ebene abgeflacht, auf der nichts hervorstehen darf.

Abstandhalten, Mittelmäßigkeit und Einebnung bilden zusammen das, was der Text Öffentlichkeit nennt. Diese bezeichnet kein mediales Phänomen im engen Sinne, sondern eine ontologische Struktur der Alltäglichkeit. Die Öffentlichkeit regelt von vornherein das Verständnis von Welt und Dasein, nicht weil sie tiefer zu den Dingen vordringt, sondern gerade weil sie nicht auf den Grund geht. Sie ist unempfindlich gegenüber Unterschieden von Stufe und Eigentlichkeit. Indem sie die Phänomene überdeckt, macht sie sie in verarmter Gestalt allgemein zugänglich – und gerade diese Zugänglichkeit begründet ihre Macht.

In diesem Gefüge ist das Man überall und nirgends. Es entzieht sich gerade dort, wo eine Entscheidung ansteht. Da es Urteile und Entscheidungen vorzeichnet, entlastet es das Dasein von Verantwortung. Niemand muss für das Geschehene einstehen, denn es war immer das Man. Diese Verantwortungsentleerung ist kein zufälliger Mangel, sondern eine wesentliche Funktion des Man. Indem es das Dasein entlastet, kommt es seiner Neigung zur Bequemlichkeit und Leichtigkeit entgegen und festigt so seine Herrschaft.

Das Ergebnis ist paradox: Jeder ist der Andere, und keiner ist er selbst. Das „Wer“ des alltäglichen Daseins ist kein personales Selbst, sondern eine unpersönliche Instanz, der sich jedes Dasein im Miteinandersein immer schon ausgeliefert hat.

Das Dasein hat sich bereits ausgeliefert. Dieses Gehaltensein des Daseins in der Alltäglichkeit betrifft keinen stabilen Zustand, sondern eine Seinsweise. In dieser Seinsweise ist das eigentliche Selbst noch nicht gefunden oder es ist verloren gegangen. Diese Abhängigkeit mindert die Faktizität des Daseins nicht. Im Gegenteil: Gerade in dieser Seinsweise ist das

Dasein am wirklichsten, sofern man unter Wirklichkeit das Sein versteht, das seinem eigenen Maß entspricht.

Das Man darf daher weder auf eine leere Abstraktion reduziert noch als universales Subjekt verstanden werden. Solche Deutungen beruhen auf einer inadäquaten Ontologie, die das Sein vom Vorhandenen her denkt. Das Man ist ein Existenzial, ein ursprüngliches Phänomen, das positiv zur Verfassung des Daseins gehört. Es kann sich auf verschiedene Weisen konkretisieren, und die Reichweite seiner Macht variiert geschichtlich.

Das Selbst des alltäglichen Daseins ist somit das Man-Selbst, unterschieden vom eigentlichen Selbst. Als Man-Selbst ist das Dasein zerstreut und muss sich wiederfinden. Diese Zerstreuung kennzeichnet die besorgende Identifikation mit der Welt, wie sie zunächst begegnet. Sich im Alltag mit sich selbst vertraut zu sein bedeutet in Wahrheit, vom Man geregelt zu sein, das die Auslegung der Welt und die Artikulation der Bedeutsamkeit vorzeichnet. Die Welt erscheint als eine vertraute Ganzheit, jedoch nur mittelmäßig erschlossen.

Erst wenn sich das Dasein die Welt eigentümlich aneignet, eröffnet sich die Möglichkeit der Eigentlichkeit. Diese Öffnung besteht nicht darin, etwas Neues hinzuzufügen, sondern darin, das zu entfernen, was überdeckt und verdunkelt hat. Der Zugang zu sich selbst setzt den Bruch der Verstellungen voraus, durch die sich das Dasein vor sich selbst verschlossen hielt. Die Analyse zeigt damit, dass das eigentliche Selbstsein kein Ausnahmezustand außerhalb des Man ist, sondern eine existenzielle Modifikation desselben. Die eigentliche Selbigkeit ist durch einen Abgrund von der Identität des Ichs getrennt, wie sie sich in der bloßen Kontinuität der Erlebnisse erhält. Der Text führt so zu einem Verständnis des Daseins als eines Wesens, das der Selbstverfehlung in der Alltäglichkeit wesentlich ausgesetzt ist, das aber aus eben dieser Struktur heraus zu einer Wendung in ein eigenes Existieren fähig bleibt.

In der heideggerschen Analyse des Man, wie sie sich in *Sein und Zeit* entfaltet, bleibt jedoch ein Sachverhalt auffällig: Die Herrschaft des Man wird nicht ausdrücklich vom Sprachlichen her gedacht. Das Man erscheint als Existenzregime, als Seinsweise des alltäglichen Daseins, nicht aber als ein System diskursiver Kodierung, das Zugehörigkeit, Anerkennung und Konformität organisiert. Es findet sich bei Heidegger eine machtvolle Beschreibung anonymer Herrschaft, doch diese Herrschaft wird nicht als Zugriff auf die Sprache selbst thematisiert, nicht in dem Sinne, dass Sprache zum bevorzugten Instrument der Abschließung würde, zu einem Medium der Markierung und Kontrolle.

Die Herrschaft des Man wird zunächst über Seinscharaktere bestimmt: Abstandhalten, Mittelmäßigkeit, Einebnung, Öffentlichkeit, Entlastung von Verantwortung, Entgegenkommen. Diese Merkmale beschreiben ein ontologisches Klima, eine Atmosphäre der Alltäglichkeit, in der sich das Dasein verliert und zugleich hält. Die Stärke des Man liegt in seiner Unauffälligkeit, seiner Selbstverständlichkeit, seiner Fähigkeit, die Weise vorzuzeichnen, in der die Welt von vornherein verstanden und bewohnt wird. Das Man regiert das Weltverhältnis vor jeder expliziten Entscheidung, vor jeder persönlichen Rücknahme auf sich selbst. Doch diese Vorstrukturierung des Verstehens wird nicht als sprachliches Phänomen exponiert. Sie erscheint als Vertrautheit, Nähe, Leichtigkeit, mittlere Evidenz, nicht als soziale Grammatik, eingeschrieben in Wörter, Wendungen, Register und Codes.

Selbst dort, wo Heidegger die Öffentlichkeit thematisiert, bleibt die Beschreibung ontologisch. Die Öffentlichkeit wird nicht als Diskursregime oder als Sprachapparat vorgestellt, sondern als eine Weise, das Seiende zugänglich zu machen, indem man es einebnet. Sie geht nicht auf den Grund der Dinge, sie überdeckt, sie verdunkelt, sie lässt das, was sie unmittelbar verfügbar gemacht hat, als allgemein bekannt erscheinen. Diese Bewegung ließe eine Analyse der gemeinen Rede, ihrer Formeln, Wiederholungen und lexikalischen Evidenzen erwarten. Doch

diesen Schritt vollzieht der Text nicht. Die Öffentlichkeit wird nicht als Ensemble sprachlicher Mechanismen analysiert, sondern als eine Zugangsweise zur Welt, in der Eigentlichkeit durch das Durchschnittliche neutralisiert wird.

Zwar bemerkt Heidegger, dass man genießt, wie man genießt, dass man urteilt, wie man urteilt, dass man sich empört, wie man sich empört. Doch diese Formulierungen dienen weniger der Öffnung zu einer Untersuchung der Sprache als Zugehörigkeitscode, als der Anzeige der Anonymität des Wer. Sie zeigen, dass sich das Dasein von einer gemeinsamen Seinsweise tragen lässt, ohne dass diese Weise auf eine präzise diskursive Struktur bezogen wird. Das Man schreibt Weisen des Seins vor, bevor es Weisen des Sagens vorschreibt. Und wenn die Rede präsent ist, dann als allgemeines Symptom einer geregelten Existenz, nicht als das Material selbst, in dem sich diese Regelung konstituiert.

Später in *Sein und Zeit* wird die Sprache zwar thematisiert, insbesondere über die Rede und ihre verfallenen Modi wie Gerede, Neugier und Zweideutigkeit. Doch auch hier wird die Verbindung nicht hergestellt, die heute entscheidend wäre: Die Herrschaft des Man wird nicht als Produktion spezialisierter Sprachen beschrieben, nicht als identitäre Kodierung, nicht als Forderung nach Erkennungszeichen. Das Gerede ist kein Zugehörigkeitscode. Es ist eine Flucht vor der Sache selbst, ein endloses Zirkulieren des Schon-Gesagten, eine Weise des Sprechens, die der Bewährung am Seienden enthoben ist. Der Verfall der Rede betrifft zunächst den Zugang zum Sein, nicht die soziale Organisation von Gemeinschaften durch ihre eigenen Idiome.

Daraus ergibt sich eine Art blinder Fleck, oder zumindest eine Grenze der Fokussierung: Das Man wird als Macht der Einebnung und Anonymisierung gedacht, nicht aber als Macht diskursiver Segmentierung. Der Text legt eine Uniformierung frei. Er beschreibt nicht das, was die Gegenwart deutlicher sichtbar macht, nämlich eine Proliferation von Mikrosprachen, von

denen jede ihre Zeichen, Verbote, Formeln und internen Evidenzen trägt und dadurch Zugehörigkeit produziert. Bei Heidegger tendiert das Man zur Gleichmacherei. In der heutigen Welt kann sich die Herrschaft des Man auch als geschlossene Differenzierung zeigen, als Vermehrung von Vokabularen, die sich nicht mehr übersetzen lassen, als Spezialisierung der Rede zum Loyalitätsmarker. Diese Verschiebung ist in der heideggerschen Analyse nicht antizipiert.

Das bedeutet nicht, dass die Denkfigur des Man widerlegt wäre. Im Gegenteil: Ihre Stärke liegt darin, eine Herrschaft sichtbar zu machen, die den individuellen Entscheidungen vorausgeht und sich umso sicherer hält, je weniger sie sich zeigt. Doch diese Stärke erkaufte sich durch ein Schweigen über die Materialität der Sprache als Ort der Kristallisation und Reproduktion dieser Herrschaft. Das Man bleibt dort eine globale existenzielle Struktur, eine Weise der Alltäglichkeit, eher als ein konkretes sprachliches Dispositiv.

Die Konsequenz ist eindeutig: Will man verstehen, wie die Herrschaft des Man heute wirkt, wird es notwendig, die heideggersche Intuition aufzunehmen und zu verschieben. Es genügt nicht mehr zu beschreiben, wie sich das Dasein im Anonymen verliert; es gilt auch zu begreifen, wie sich dieser Verlust in der Sprache einschreibt, wie er sich in Codes, Lexika und Redeweisen entfaltet, die zuweisen, anerkennen, ausschließen, überwachen. Dort, wo Heidegger das Man als Macht der Einebnung sichtbar macht, ist eine zeitgenössische Analyse dazu geführt, die Sprache als Macht der Abschließung freizulegen – nicht als bloßes Instrument, sondern als Ort der Zugehörigkeit selbst.

Nicht mehr nur durch das unterschiedslose Schon-Gesagte, sondern durch die feine Kodifizierung von Zugehörigkeiten. Diese Verlängerung widerspricht Heidegger nicht: Sie legt frei, was sein Text denkbar macht, ohne es selbst zu thematisieren, und sie eröffnet gerade aus

dieser Leerstelle heraus ein Arbeitsfeld, in dem die sprachliche Strukturierung zu einem der wesentlichen Orte anonymer Herrschaft wird.

Der § 74 von *Sein und Zeit* ist genau der Ort, an dem Heidegger die positive Antwort auf das gibt, was die Analyse des Man zuvor nur kritisch freigelegt hatte. Es handelt sich nicht um einen sekundären Zusatz, sondern um eine innere Umkehr der Analyse der Alltäglichkeit.

In den Paragraphen über das Man zeigt Heidegger, wie das Dasein in der Alltäglichkeit betäubt, eingeebnet und seiner selbst entlastet wird. Doch er bleibt dabei nicht stehen. § 74 führt die bislang fehlende, historisch entscheidende Dimension ein: die Wiederholung als Wieder-Aufnahme.

In diesem Paragraphen zeigt Heidegger, dass der Ausbruch aus dem Man weder durch individuelle Vereinzelung, noch durch einen abstrakten Bruch mit dem Gemeinsamen, noch durch subjektive Erfindung erfolgt. Er geschieht durch die entschlossene Wiederholung einer ererbten Möglichkeit des Existierens, das heißt durch die Wiederaufnahme eines Seinkönnens, das der Geschichte eines Volkes angehört. Diese Wiederholung ist weder Bewahrung noch Rückkehr in die Vergangenheit. Sie ist Aktualisierung. Sie macht erneut möglich, was in der Geschichte eröffnet, aber nicht vollzogen worden ist.

Der entscheidende Punkt von § 74 besteht darin, dass Eigentlichkeit nicht außerhalb der Historialität denkbar ist. Das Dasein rettet sich nicht aus dem Man, indem es sich in eine private Innerlichkeit zurückzieht, sondern indem es ein Geschick übernimmt – und dieses Geschick ist niemals rein individuell. Es ist immer schon mit-historial. Das Volk ist hier weder eine Menge noch eine biologische oder soziologische Einheit. Es ist der historische Ort, an dem Seinsmöglichkeiten überliefert werden. Das historiale Sein des Volkes zu wiederholen heißt, eine gemeinsame Möglichkeit in einer singulären Entscheidung wieder aufzunehmen.

So ist die Wiederholung das genaue Gegenteil der Betäubung des Man. Dort, wo das Man in einer eingeebneten Gegenwart lebt, öffnet die Wiederholung die Tiefe der Zeit erneut. Dort, wo das Man ein ursprungsloses Schon-Gesagtes verbreitet, reaktiviert die Wiederholung eine Herkunft. Dort, wo das Man jede Entscheidung neutralisiert, indem es sie austauschbar macht, ermöglicht die Wiederholung eine Entscheidung, die auf einen historischen Ruf antwortet.

Deshalb widerspricht § 74 der Analyse des Man nicht. Er ist ihr notwendiger Ausgang. Er zeigt, dass Eigentlichkeit kein Überschreiten des Gemeinsamen ist, sondern eine ursprünglichere Wiederaufnahme des Gemeinsamen, der Mittelmäßigkeit entrissen und seiner Schwere zurückgegeben. Es ist nicht die neue Sprache, nicht die Kritik, nicht die Transgression, die befreit, sondern die aktive Treue zu einer ererbten Möglichkeit, die in der Gegenwart erneut zum Sprechen gebracht wird.

HEIDEGGER

DAS DASEIN DES HISTORIALEN VOLKES

„Faktisch hat das Dasein jeweils seine ›Geschichte‹, und wenn es sie haben kann, so deshalb, weil das Sein dieses Seienden durch Historialität konstituiert ist. Diese These ist nun zu begründen, mit der Absicht, das ontologische Problem der Geschichte als existenzielles Problem freizulegen. Das Sein des Daseins wurde als Sorge bestimmt. Die Sorge gründet in der Zeitlichkeit. Folglich müssen wir in deren Bereich nach einer Herkunft fragen, die das Dasein als historial bestimmt. Die Auslegung der Historialität des Daseins erweist sich damit als eine konkretere Ausarbeitung der Zeitlichkeit. Diese hatten wir zunächst nur in Bezug auf die Seinsweise der eigentlichen Existenz freigelegt, die wir als vorlaufende Entschlossenheit kennzeichnen. Nun fragen wir: Inwiefern impliziert diese ein eigentliches Herkunft-Haben des Daseins?

Die Entschlossenheit wurde bestimmt als das entschlossene Sich-vorwerfen, angstbereit, auf das eigene Schuldigsein hin. Sie gewinnt ihre Eigentlichkeit als vorlaufende Entschlossenheit. In ihr versteht sich das Dasein in seinem Seinkönnen so, dass es vor den Tod tritt, um das Seiende, das es selbst ist, in seinem Geworfensein ganz zu übernehmen. Die entschlossene Übernahme des eigenen faktischen Da bedeutet zugleich die Entscheidung für die Situation. Wofür sich das Dasein faktisch jeweils entscheidet, vermag die existenziale Analyse grundsätzlich nicht aufzuklären; ebenso wenig schließt die vorliegende Untersuchung das existentielle Entwerfen faktischer Möglichkeiten der Existenz aus ihrem Horizont aus.

Dennoch müssen wir fragen, woher überhaupt die Möglichkeiten stammen können, auf die sich das Dasein faktisch entwirft. Das vorlaufende Sich-vorwerfen auf die unüberholbare

Möglichkeit der Existenz, den Tod, sichert lediglich die Ganzheit und Eigentlichkeit der Entschlossenheit. Die faktisch erschlossenen Möglichkeiten der Existenz können jedoch nicht aus dem Tod entnommen werden – umso weniger, als das Vorlaufen auf die unüberholbare Möglichkeit keine Spekulation über diese bedeutet, sondern gerade eine Rückkehr in die Faktizität. Öffnet dann nicht die Übernahme des Geworfenseins des Selbst in seine Welt einen Horizont, aus dem die Existenz ihre faktischen Möglichkeiten reißt ? Und haben wir nicht darüber hinaus gesagt, dass der ... Damit stellt sich die Frage neu :

Könnte das Dasein hinter sein Geworfensein zurückgehen? Bevor jedoch entschieden werden kann, ob das Dasein seine eigentlichen Möglichkeiten der Existenz aus dem Geworfensein schöpft oder nicht, muss der volle Begriff dieser grundlegenden Bestimmtheit der Sorge gesichert werden.

Geworfen ist das Dasein zwar sich selbst und seinem Seinkönnen überantwortet, jedoch als In-der-Welt-sein. Geworfen ist es einem „Welt“ zugewiesen, in der das Selbst zunächst und zumeist im Man verloren ist. Es versteht sich aus den Möglichkeiten des Existierens, die in der jeweils gegenwärtigen öffentlichen und „durchschnittlichen“ Auslegung des Daseins „gelten“. Zumeist werden diese durch die Zweideutigkeit unkenntlich gemacht, und doch sind sie bekannt. Das eigentliche existenzielle Verstehen entzieht sich der überlieferten Ausgelegtheit so wenig, dass sich vielmehr jeweils von ihr her und gegen sie, aber wiederum für sie, die gewählte Möglichkeit entscheidet.

Die Entschlossenheit, in der das Dasein zu sich selbst zurückkehrt, eröffnet die jeweils faktischen Möglichkeiten eigentlichen Existierens aus dem Erbe, das sie als entschlossen auf das Geworfensein hin übernimmt. In sich birgt sie ein Sich-Losmachen von überlieferten Möglichkeiten, wenngleich nicht notwendig als überlieferte. Wenn jedes „Gut“ ererbt ist und der Charakter des „Guten“ in der Möglichkeit eigentlichen Existierens liegt, dann konstituiert

sich in der Entschlossenheit jeweils die Auslieferung eines Erbes. Je eigentlicher die Entschlossenheit ist, das heißt je eindeutiger sie sich aus ihrer eigensten Möglichkeit versteht, ausgezeichnet im Vorlaufen zum Tode, desto eindeutiger und notwendiger wird die wählende Findung der Möglichkeit der eigenen Existenz. Nur das Vorlaufen in den Tod vertreibt jede willkürliche und „vorläufige“ Möglichkeit; nur das Freisein zum Tode gibt dem Dasein sein schlechthin reines Ziel und stößt die Existenz in ihre Endlichkeit zurück. Die ergriffene Endlichkeit der Existenz entreißt das Dasein der endlosen Mannigfaltigkeit unmittelbar angebotener Möglichkeiten der Bequemlichkeit, Leichtigkeit und Ausweichung und versetzt es in die Einfachheit seines Schicksals. Mit diesem Ausdruck bezeichnen wir das ursprüngliche Geschehen des Daseins, beschlossen in der eigentlichen Entschlossenheit, in der es, frei zum Tode, sich selbst in eine ererbte und dennoch gewählte Möglichkeit ausliefert.

Wenn das Dasein von den Schlägen des Geschicks getroffen werden kann, dann nur deshalb, weil es im Grund seines Seins Schicksal ist in dem soeben charakterisierten Sinn. Schicksalhaft existierend in der sich selbst ausliefernden Entschlossenheit ist das Dasein als In-der-Welt-sein offen für das „Eintreten“ günstiger Umstände wie für die Grausamkeit des Zufalls. Dieses Zusammentreffen von Umständen und Ereignissen schadet dem nicht. Auch der Unentschlossene – ja selbst der Wählende – ist von ihnen betroffen, und doch kann er kein „eigenes“ Schicksal haben.

Wenn das Dasein im Vorlaufen den Tod Macht über sich gewinnen lässt, versteht es sich, frei für ihn, in der eigenen Übermacht seiner endlichen Freiheit, um in dieser – die „nur im Gewählt-haben der Wahl ist“ – die Ohnmacht seines Sich-selbst-Überlassenseins zu übernehmen und hellsichtig zu werden für die Kontingenzen der eröffneten Situation. Wenn aber das schicksalhafte Dasein als In-der-Welt-sein wesentlich im Mitsein mit Anderen existiert, dann ist sein Geschehen ein Mit-Geschehen, bestimmt als Mit-Schicksal, ein

Ausdruck, mit dem wir das Geschehen der Gemeinschaft, des Volkes, bezeichnen. Das Mit-Schicksal setzt sich nicht aus einzelnen Schicksalen zusammen, ebenso wenig wie das Mitsein als ein bloßes Nebeneinander mehrerer Subjekte verstanden werden kann. Im Miteinandersein in derselben Welt und in der Entschlossenheit auf bestimmte Möglichkeiten hin sind die Schicksale von vornherein schon geleitet. In der mitteilenden Verständigung und im Kampf wird die Macht des Mit-Schicksals frei. Das schicksalhafte Mit-Schicksal des Daseins in und mit seiner „Generation“ macht das volle, eigentliche Geschehen des Daseins aus.

Das Schicksal – die ohnmächtige Übermacht des entschlossenen, angstbereiten Sich-vorwerfens auf das eigene Schuldigsein hin – verlangt als ontologische Möglichkeitsbedingung die Seinsverfassung der Sorge, das heißt die Zeitlichkeit. Nur wenn in dem Sein eines Seienden Tod, Schuld, Gewissen, Freiheit und Endlichkeit ebenso ursprünglich zusammengehören, wie sie es in der Sorge tun, kann dieses Seiende im Modus des Schicksals existieren, das heißt im Grund seiner Existenz historial sein.

Nur ein Seiendes, das in seinem Sein wesenhaft zukünftig ist, so dass es, frei für seinen Tod und an ihm zerbrechend, auf sein faktisches Da zurückgeworfen werden kann – anders gesagt: nur ein Seiendes, das als zukünftig zugleich als gewesen ist –, vermag, indem es sich selbst die ererbte Möglichkeit ausliefert, sein eigenes Geworfensein zu übernehmen und für seine „Zeit“ augenblicklich zu sein. Nur die eigentliche, zugleich endliche Zeitlichkeit macht so etwas wie Schicksal, das heißt eigentliche Historialität, möglich.

Dass die Entschlossenheit ein ausdrückliches Wissen um die Herkunft der Möglichkeit besitzt, auf die sie sich entwirft, ist nicht notwendig. Wohl aber gibt es in der Zeitlichkeit des Daseins – und nur in ihr – die Möglichkeit, das existierende Seinkönnen, auf das es sich entwirft, ausdrücklich auf das überlieferte Verstehen des Daseins zurückzuführen. Die zu sich zurückkehrende, sich ausliefernde Entschlossenheit wird dann zur Wiederholung einer

überlieferten Möglichkeit der Existenz. Die Wiederholung ist die ausdrückliche, überliefernde Auslieferung, das heißt die Rückkehr der Möglichkeiten des dagewesenen Daseins. Die eigentliche Wiederholung einer vergangenen Möglichkeit des Existierens – dass sich das Dasein seine Helden wählt – gründet existenzial in der vorlaufenden Entschlossenheit; denn nur in ihr wird die Wahl gewählt, die frei macht für die Fortsetzung des Kampfes und für die Treue zum Wiederholbaren. Dennoch öffnet die vergangene Möglichkeit das dagewesene Dasein keineswegs, um sich einfach erneut zu verwirklichen. Die Wiederholung des Möglichen ist weder eine Wiederherstellung der „Vergangenheit“ noch eine nachträgliche Verknüpfung der „Gegenwart“ mit dem „Abgelaufenen“. Aus dem entschlossenen Sich-vorwerfen entspringend, lässt sich die Wiederholung nicht vom „Vergangenen“ bestimmen, um es dann lediglich als frühere Wirklichkeit wiederkehren zu lassen. Vielmehr begegnet die Wiederholung der Möglichkeit des dagewesenen Existierens. Diese Begegnung der Möglichkeit in der Entscheidung ist jedoch zugleich, als augenblickliche, das Zurückholen dessen, was sich im Heute als „Vergangenheit“ ausbreitet. Ebenso wenig wie sie sich der Vergangenheit überlässt, zielt die Wiederholung auf Fortschritt. Beide Haltungen bleiben der eigentlichen Existenz im Augenblick gleichgültig.

Wir bestimmen die Wiederholung als die Weise der sich selbst ausliefernden Entschlossenheit, in der das Dasein ausdrücklich als Schicksal existiert. Wenn aber das Schicksal die ursprüngliche Historialität des Daseins ausmacht, dann liegt das wesentliche Gewicht der Geschichte weder im Vergangenen noch im Heute und seiner „Verkettung“ mit dem Vergangenen, sondern im eigentlichen Geschehen der Existenz, das aus der Zukunft des Daseins entspringt. Die Geschichte, als Seinsweise des Daseins gefasst, wurzelt ihrem Sein nach wesentlich in der Zukunft, aus der der Tod – als ausgezeichnete Möglichkeit des Daseins – das vorlaufende Existieren auf sein faktisches Geworfensein zurückwirft und so dem

Gewesensein seine spezifische Vorrangstellung innerhalb des Historischen verleiht. Das eigentliche Sein zum Tode, das heißt die Endlichkeit der Zeitlichkeit, ist der verborgene Grund der Historialität des Daseins. Das Dasein wird nicht erst durch die Wiederholung historial, sondern weil es als zeitliches historial ist, kann es sich im Wiederholen seine Geschichte aneignen. Dazu bedarf es noch keiner Geschichtswissenschaft.

Die vorlaufende Selbstauslieferung, die in der Entschlossenheit im Augenblick enthalten ist, nennen wir Schicksal. In ihm gründet zugleich das Mit-Schicksal, womit wir das Geschehen des Daseins in seinem Mitsein mit Anderen verstehen. Das schicksalhafte Mit-Schicksal kann in der Wiederholung ausdrücklich in seiner Bindung an das überlieferte Erbe erschlossen werden. Allein die Wiederholung macht dem Dasein seine eigene Geschichte offenbar. Das Geschehen selbst und die Erschlossenheit, die ihm gehört, oder vielmehr: seine Aneignung gründet existenzial darin, dass das Dasein als zeitliches ekstatisch offen ist.

Was wir bislang als Historialität aus dem in der vorlaufenden Entschlossenheit enthaltenen Geschehen bestimmt haben, nennen wir die eigentliche Historialität des Daseins. Aus den Phänomenen – verwurzelt in der Zukunft der überliefernden Auslieferung und der Wiederholung – ist uns deutlich geworden, weshalb das Geschehen der eigentlichen Geschichte sein Gewicht im Gewesensein hat. In welcher Weise jedoch dieses Geschehen als Schicksal die „Verkettung“ des Daseins von der Geburt bis zum Tod ausmachen soll, bleibt zunächst rätselhaft. Welche Aufschlüsse vermag die Rückkehr zur Entschlossenheit hier zu geben? Ist eine Entscheidung wiederum nur ein einzelnes „Erlebnis“ in der Abfolge der Erlebnisse? Bestünde die „Verkettung“ des eigentlichen Geschehens etwa in einer lückenlosen Reihe von Entscheidungen? Woran liegt es, dass die Frage nach der Konstitution dieser „Verkettung“ keine wirklich befriedigende Antwort findet? Wird die Forschung hier nicht letztlich zu früh an der Gewinnung einer Antwort gehindert, ohne zuvor die Frage selbst in

ihrer Berechtigung geprüft zu haben? In der Tat hebt sich aus dem bisherigen Gang der existenzialen Analytik nichts so deutlich hervor wie die Tatsache, dass die Ontologie des Daseins immer wieder den Verlockungen des vulgären Seinsverständnisses erliegt. Methodisch kann dem nur begegnet werden, wenn wir nach dem Ursprung dieser scheinbar so „selbstverständlichen“ Frage nach der Konstitution der Verkettung des Daseins fragen und bestimmen, in welchem ontologischen Horizont sie sich bewegt.

Gehört die Historialität zum Sein des Daseins, dann muss auch das uneigentliche Existieren historial sein. Wie aber wäre es, wenn gerade die uneigentliche Historialität des Daseins die Orientierung der Frage nach einer „Lebensverkettung“ bestimmte und den Zugang zur eigentlichen Historialität und zu der ihr eigenen „Verkettung“ verstellte? Wie dem auch sei: Soll unsere Darlegung des ontologischen Problems der Geschichte hinreichend vollständig sein, so können wir nicht umhin, nun auch die uneigentliche Historialität des Daseins in den Blick zu nehmen.

(Heidegger, *Sein und Zeit*, § 74)

LEKTÜRE

In der heideggerschen Denkbewegung vollzieht sich der Ausweg aus der Betäubung des Man weder durch eine äußere Kritik der Alltäglichkeit noch durch eine individuelle Neuerfindung des Selbst noch durch einen sprachlichen Bruch im Sinne reiner Schöpfung. Er vollzieht sich durch eine diskretere und anspruchsvollere Geste : die Wiederholung. Doch Wiederholung meint hier weder die Reproduktion des Gleichen noch die nostalgische Rückkehr zu einer erstarrten Vergangenheit. Sie ist eine Wiederaufnahme im starken Sinn des historialen Seins des Daseins, genauer: des historialen Seins des Volkes, dem das Dasein angehört.

Das Man betäubt, weil es jede Herkunft neutralisiert. Es lässt im durchschnittlichen Selbstverständlichen leben, im schon-so-Gehenden, in einer Gegenwart ohne zeitliche Tiefe. Die von ihm eingesetzte Alltäglichkeit ist eine eingeebnete Gegenwart ohne eigentliche Vergangenheit und Zukunft. Was sich in ihr überträgt, ist kein Erbe mehr, sondern ein endloses Zirkulieren von Verhaltensweisen, Meinungen und Seinsarten. Das Dasein wird der Notwendigkeit enthoben, sein Sein als historial zu übernehmen, das heißt als aus einem Geschick hervorgehend, das ihm nicht eigentümlich gehört, sondern ihm vorausgeht und es durchzieht.

Die Wiederholung hingegen zielt nicht darauf, sich durch willkürliche Vereinzelung dem Man zu entziehen. Sie besteht weder darin, eine neue Rede aus dem Nichts zu erfinden, noch darin, jede Zugehörigkeit zu sprengen. Sie besteht darin, das wieder aufzunehmen, was in der Geschichte eines Volkes noch unvollendet, unerschöpft, nicht eingelöst ist. Wiederholen heißt, sich einer ursprünglichen Möglichkeit verfügbar zu machen, die in der Vergangenheit eröffnet wurde, ohne zu ihrer Wahrheit gelangt zu sein. In diesem Sinn ist die Wiederholung ein Akt des Hörens, bevor sie ein Akt der Entscheidung ist.

Aufgenommen wird nicht ein doktrinaler Inhalt oder eine erstarrte Tradition, sondern eine Seinsmöglichkeit. Wiederholung ist aktive Treue, nicht Bewahrung. Sie wiederholt nicht das, was war, sondern das, was hätte sein können und noch aussteht. So entreißt sie das Dasein der toten Zeitlichkeit des Man – nicht durch Isolierung, sondern durch erneute Einschreibung in eine ursprünglichere Geschichte als die Alltäglichkeit.

Darum hat die Wiederholung ontologische und nicht bloß kulturelle Tragweite. Sie weckt das Dasein zu seinem In-der-Welt-sein als Erbe. Wo das Man jede Herkunft im Anonymen auflöst, stellt die Wiederholung einen Ursprung wieder her – nicht als chronologischen Anfangspunkt, sondern als Ruf. Sie macht eine Entscheidung möglich, die nicht willkürlich ist, weil sie auf etwas antwortet, das dem Subjekt vorausliegt und es übersteigt. Der Ausweg aus dem Man ist daher keine Flucht aus dem Gemeinsamen, sondern eine ursprünglichere Rückkehr zum Gemeinsamen, verstanden nicht als Durchschnitt, sondern als geteiltes Geschick.

In dieser Perspektive ist das Volk weder eine soziologische Masse noch eine biologische Entität. Es ist der historiale Ort, an dem Seinsmöglichkeiten eröffnet und überliefert wurden. Das historiale Sein des Volkes zu wiederholen heißt nicht, sich einer geschlossenen kollektiven Identität zu unterwerfen, sondern eine Aufgabe zu übernehmen. Es heißt, in der Spannung zwischen Erbe und Entscheidung, zwischen Empfang und Entwurf zu stehen. Das Dasein wird nicht gegen das Volk eigentlich, sondern von ihm her – vorausgesetzt, dieses Volk wird als Träger eines Geschicks verstanden und nicht als Aggregat von Meinungen.

So verstanden ist die Wiederholung keine Rückwärtsbewegung, sondern eine Freilegung. Sie befreit das Dasein von der Betäubung des Man, indem sie es wieder an eine dichte Zeitlichkeit anschließt, in der die Vergangenheit nicht vergangen, sondern noch wirksam ist. Sie erlaubt, der bloßen Konformität zu entkommen – nicht durch Innovation, sondern durch die Wiederaufnahme einer ursprünglichere Möglichkeit als die Konformität selbst.

Damit wird deutlich, dass es nicht die neue Sprache ist, nicht die diskursive Transgression, die das Dasein dem Man entreißt, sondern die Fähigkeit, eine überlieferte Rede erneut erklingen zu lassen – nicht als tote Formel, sondern als lebendiger Ruf. Die Wiederholung ist kein Gerede, sie ist bewohnte Stille. Sie vermehrt nicht die Worte, sie stellt ihr Gewicht wieder her. Und in genau diesem Sinn bildet sie bei Heidegger eine der entscheidenden Gesten, durch die sich das Dasein der Erstarrung des Man entziehen kann: nicht indem es sich von ihm abstrahiert, sondern indem es es geschichtlich durchquert.

GEGENSTIMME

Wenn, wie Heidegger geltend macht, die Geschichte durch Wiederholung das Schicksal der Individuen und der Völker begründet, dann ist diese Wiederholung nicht als Imitation oder bloße Fortführung der Vergangenheit zu verstehen, sondern als Aktualisierung ererbter Möglichkeiten unter neuen Anforderungen. Heidegger verwirft damit jedes lineare Geschichtsverständnis und setzt an dessen Stelle ein genealogisches Denken des historischen Werdens. Diese Vorrangstellung der schicksalhaften Wiederholung darf jedoch einen entscheidenden Punkt nicht verdecken: Die Geschichte ist nicht ursprünglich; sie ist immer schon ein Produkt des Werdens.

Dies bedeutet keineswegs, dass die Vergangenheit eine tote Realität wäre, in einem Ansich erstarrt, wie Sartre es in *Das Sein und das Nichts* nahelegt. Die Vergangenheit bleibt vielmehr ein lebendiges Gedächtnis, untrennbar mit dem Werden selbst verbunden. Sie begleitet dieses, ohne je mit ihm zu verschmelzen. Das Werden löscht die Geschichte, die es hervorgebracht hat, nicht aus, doch es lässt sich von ihr auch nicht einschließen. Es trägt das Gewesene mit sich, ohne dass dieses allein die Richtung des Werdens bestimmen könnte.

Das Werden besteht jedoch nicht darin, die Vergangenheit endlos zu reaktualisieren. Jede Epoche stiftet ihre eigenen Bedingungen der Sichtbarkeit und der Sagbarkeit. Foucault hat dies mit großer Strenge gezeigt, indem er die Genealogie der Wissensformen und das Auftreten neuer Paradigmen analysiert hat. Historisches Werden gibt es nur dort, wo sich Wandlungen der Sprache vollziehen. Geschichte verändert sich nicht bloß durch Verschiebung von Inhalten, sondern durch Modifikation der diskursiven Regime selbst. Man kann daher sagen, dass Sprache die Geschichte nicht nur ausdrückt, sondern deren Möglichkeit tiefgreifend bedingt und in entscheidender Weise an ihrer Entwicklung teilhat.

Zu behaupten, dass das Werden die Geschichte hervorbringt und nicht umgekehrt, heißt nicht, die strukturierende Rolle der Geschichte im Werden zu leugnen. Es gibt weder einen absoluten Anfang noch eine unverbrauchte Freiheit. Das Werden ist stets von der Geschichte belastet, die es selbst hervorgebracht hat. Doch es darf im Namen dieser Belastung nicht auf eine bloße Aktualisierung ererbter Formen reduziert werden. Die Vergangenheit ist nicht schicksalhaft in dem Sinne, dass sie den Individuen und Gemeinschaften aus ihrer bloßen Stiftung heraus eine notwendige Orientierung auferlegte. Sie bestimmt nicht, sie begleitet.

Geschichte wird dann replikativ, insofern Sprache die Welt und ihr Werden in eigenen Repräsentationsformen einschließt. Diese Sprache bezieht ihre Armut nicht aus einem Mangel, sondern aus einem Übermaß. Von ihren eigenen Strukturen gesättigt, neigt sie dazu, dieselben interpretativen Schemata endlos zu reproduzieren. Das Werden kann daher weder als Schreiben noch erst recht als Umschreiben gedacht werden. Es beruht auf einer fortwährenden Erfindung, die nur dort möglich wird, wo die Sprache aufhört, sich unendlich selbst zu reorganisieren, und unter dem Gewicht ihrer eigenen Schwere zusammenbricht.

Dieser Zusammenbruch ist kein Verlust, sondern eine Bedingung des Erscheinens. Er erlaubt das Auftreten einer anderen Sprache, die nicht mehr einheitlich und nicht mehr zentralisiert sein kann. Eine Sprache, die auf die Welt antworten kann, muss polyphon sein, das heißt offen für die irreduzible Pluralität der Singularitäten. Nur unter dieser Bedingung kann sie eine Gemeinschaft aufnehmen, die nicht auf Identität, sondern auf dem Zusammenbestehen der Unterschiede gründet.

Die polyphone Sprache wird so selbst zum Ort des Entstehens des Gemeinsamen, sofern sie auf den Anspruch der Zentralität und auf eine ausschließlich menschliche Aneignung verzichtet. Es geht nicht mehr darum, die Welt von einem einzigen Punkt aus zu sprechen,

sondern darum, die Welt aus der Vielheit ihrer Stimmen – menschlichen wie nichtmenschlichen – sprechen zu lassen.

So werden singuläre Individuen und Gemeinschaften nicht aus einer Geschichte heraus, die ihnen als Fundament oder Bestimmung diene. Sie werden durch und in einer Sprache, die offen genug ist, damit jede singuläre Realität aus ihrem eigenen Standpunkt in ein Werden eintreten kann, das zugleich singulär und gemeinsam ist.

Man kann schließlich vertreten, dass der von Heidegger entwickelte historialen Ansatz trotz seiner Tiefe und Radikalität für sich genommen nicht ausreicht, um das Dasein wirklich aus der Uneigentlichkeit des Man herauszuführen – und damit auch nicht aus dem, was Nietzsche als Herdentrieb bezeichnete. Gewiss zeigt Heidegger mit unerreichter Strenge, dass Uneigentlichkeit weder ein bloßer moralischer Verfall noch eine psychologische Schwäche ist, sondern eine konstitutive Seinsweise der Alltäglichkeit. Er zeigt ebenso, dass der Ausweg aus dem Man nicht durch eine willkürliche, individuelle oder im romantischen Sinn heroische Entscheidung erfolgen kann, sondern nur durch eine historial situierte Wiederaufnahme einer ererbten Möglichkeit.

Diese Lösung bleibt jedoch fragil. Sie setzt voraus, dass die schicksalhafte Wiederholung als entschlossene Wiederaufnahme des historialen Seins eines Volkes ausreicht, um die Herrschaft des Man zu durchbrechen. Nichts garantiert jedoch, dass diese Wiederaufnahme nicht selbst von kollektiven Formen der Identifikation, Anerkennung und Zugehörigkeit vereinnahmt wird, die unter erhöhter Gestalt eben jene Mechanismen des Herdentriebs fortsetzen. Das historiale Schicksal kann zu einem neuen Namen des anonymen Gemeinsamen werden, und die Treue zum Erbe kann sich in eine noch strengere Konformität verwandeln.

Der entscheidende Punkt liegt hierin: Heidegger denkt die strukturierende Rolle der Sprache in der Konstitution des Man nicht ausdrücklich. Die Herrschaft des Man wird in Begriffen der Existenzialität, der Alltäglichkeit, des Abstandhaltens, der Einebnung und der Öffentlichkeit analysiert, nicht aber als Effekt eines bestimmten sprachlichen Regimes. Der Herdentrieb, wie Nietzsche ihn diagnostiziert hat, beruht jedoch nicht allein auf einer Schwäche des Willens oder einer Angst vor der Singularität, sondern auf Sprachformen, Diskursen und Wertsetzungen, die bestimmte Weisen des Sehens, Sagens und Urteilens unmittelbar verfügbar machen und andere undenkbar.

In diesem Sinn läuft die heideggersche Historialität Gefahr, in dem verhaftet zu bleiben, was sie bekämpft. Die Wiederholung kann zum Schlagwort werden. Das Erbe kann zum Slogan werden. Das historiale Volk kann zu einer umfassenden Figur werden, die die Singularität im Namen eines gemeinsamen Schicksals neutralisiert. Die Uneigentlichkeit verschwindet nicht notwendig mit dem Rückgriff auf die Geschichte, denn sie kann sich innerhalb der Geschichte selbst neu konstituieren, sobald diese nicht von einer Transformation der Bedingungen des Sagens und der Sichtbarkeit begleitet wird.

Wo Nietzsche im Herdentrieb eine Logik der Werte sah, erkennt Heidegger vor allem eine existenzielle Struktur. Doch ohne eine explizite Denkbewegung der Sprache als weltkonfigurierender Macht bleibt der Ausweg aus dem Man unvollständig. Das Dasein mag sich entschlossen wollen, eine ererbte Möglichkeit wiederholen und sich als Schicksal verstehen – es bleibt dem Risiko ausgesetzt, dass diese Entschlossenheit selbst schon gesprochen, getragen und stabilisiert wird durch eine Sprache, die bereits gesättigt, bereits öffentlich, bereits einebnend ist.

So eröffnet der historiale Ansatz eine reale Bresche in der Herrschaft des Man, garantiert jedoch nicht deren Durchquerung. Er erlaubt, eine Differenz zwischen Uneigentlichkeit und

Eigentlichkeit zu denken, sichert aber nicht, dass diese Differenz nicht rasch von neuen Formen kollektiver Zugehörigkeit überdeckt wird. Ohne eine Mutation der Sprache selbst, ohne einen Zusammenbruch der diskursiven Strukturen, die Anonymität und Konformität tragen, bleibt der Ausweg aus dem Man prekär.

POSTLUDIUM

Wenn der historiale Ansatz für sich genommen nicht ausreicht, das Dasein aus der Uneigentlichkeit des Man und aus dem Herdentrieb zu befreien, der dessen nietzscheanische Gestalt bildet, dann deshalb, weil die Wurzel dieser Macht nicht allein im Verhältnis zur Vergangenheit, zum Erbe oder zum Schicksal liegt, sondern tiefer in der Weise, wie die Welt durch Sprache strukturiert wird. Solange die Sprache in ihren dominanten Formen intakt bleibt, gesättigt von ihren eigenen Evidenzen, kann die Geschichte selbst zu einem Operator der Uneigentlichkeit werden, zu einer Instanz der Wiederholung und kollektiven Anerkennung, statt zu einem Ort der Befreiung.

Der wirkliche Ausweg aus der Betäubung des Man kann sich daher nicht allein durch die historische Wiederholung vollziehen, selbst wenn diese als schöpferische Wiederaufnahme und nicht als Imitation verstanden wird. Denn eine solche Wiederholung bleibt dem Risiko ausgesetzt, sich zu einem Schlagwort zu verfestigen, zu einer geteilten Identität, zu einer gemeinsamen Erzählung, der man sich anzupassen hätte. Die Geschichte, selbst genealogisch gedacht, kann so weiterhin Zugehörigkeit produzieren und Formen der Kohäsion verstärken, die unter erhöhter Gestalt eben jene Mechanismen des Herdentriebs fortschreiben.

Was hier fehlt, ist nicht ein besseres Verständnis der Geschichte, sondern eine radikalere Transformation der Bedingungen, unter denen die Welt sagbar wird. Es ist die Sprache selbst, die die Macht des Man trägt – nicht als bloßes Instrument, sondern als strukturierendes Medium der Sichtbarkeit, der Sagbarkeit und der Anerkennung. Solange die Sprache als geschlossenes, zentralisiertes System funktioniert, gesättigt von bereits verfügbaren Bedeutungen, kann sie nur die Anonymität reproduzieren, selbst dann, wenn sie sich auf Authentizität, Schicksal oder Treue zum Erbe beruft.

Das Werden kann daher weder als Schreiben noch als Umschreiben vergangener Figuren gedacht werden. Es vollzieht sich nicht durch die endlose Reaktualisierung ererbter Formen, sondern durch Erfindung. Diese Erfindung jedoch ist nur möglich unter der Bedingung, dass die Sprache aufhört, sich in ihrer scheinbaren Kohärenz zu behaupten, und ihrem eigenen Zusammenbruch zustimmt. Dieser Zusammenbruch ist keine Zerstörung, sondern ein Verlust der Zentralität, eine Desaggregation der Strukturen, die beanspruchten, die Welt von einem einzigen Standpunkt aus zu sagen, gemäß einer Logik der Vereinheitlichung und der Beherrschung.

In diesem Zusammenbruch öffnen sich die Brüche. Und aus diesen Brüchen heraus kann sich eine Polyphonie der Sprache entfalten. Eine solche Polyphonie besteht nicht in einer bloßen Nebeneinanderstellung von Diskursen noch in einer abstrakten Toleranz der Unterschiede, sondern in der Möglichkeit für jede Singularität, ihre Stimme von dem irreduziblen Ort aus hörbar zu machen, der der ihre ist. Die polyphone Sprache strebt nicht mehr nach Totalisierung, nach Harmonisierung oder nach Subsumtion. Sie nimmt die Dissonanz als Bedingung der Wahrheit auf und die Pluralität als Bedingung des Gemeinsamen.

In einer solchen Sprache kann keine Stimme für alle gelten. Kein Zentrum kann sich als Norm durchsetzen. Keine Zugehörigkeit kann sich zu einer geschlossenen Identität verfestigen. Gerade aus diesem Grund kann sich hier eine Gemeinschaft des Geistes herausbilden, ohne die Spuren des Herdentriebs oder jene des Zugehörigkeitsgeistes zu reproduzieren. Diese Gemeinschaft gründet weder auf Identität noch auf gegenseitiger Anerkennung noch auf der Treue zu einer gemeinsamen Erzählung. Sie bildet sich in der geteilten Aussetzung an eine Sprache, die nicht mehr schützt, nicht mehr garantiert, sondern öffnet.

So werden singuläre Individuen und Gemeinschaften nicht aus einer Geschichte heraus, die ihnen als Fundament oder Bestimmung diene. Sie werden durch und in einer Sprache, die

offen genug ist, damit jede singuläre Wirklichkeit von dem Standpunkt aus, der der ihre ist, in ein Werden eintreten kann, das zugleich singulär und gemeinsam ist. Dieses Gemeinsame ist nicht mehr im Voraus gegeben, es ist keiner Zugehörigkeit und keinem Schicksal mehr zuzuordnen. Es ereignet sich in der Polyphonie selbst der Stimmen, in ihrer Ko-Präsenz ohne Verschmelzung, in ihrem Einklang ohne Einheit.

Die Gemeinschaft des Geistes, die sich hier abzeichnet, ist weder historisch im Sinne eines zu wiederholenden Erbes noch sozial im Sinne einer anzuerkennenden Gruppe. Sie ist sprachlich im ursprünglichsten Sinn : als Ort des Hervortretens einer geteilten Welt, die sich nicht mehr in sich selbst verschließt. Nicht mehr die Geschichte entreißt das Werden der Uneigentlichkeit, sondern eine Sprache, die, indem sie ihren eigenen Zusammenbruch durchquert hat, endlich fähig wird, für die Welt einzustehen, ohne sie einzuschließen.

DIE POLYPHONIE ALS NICHT-ZUGEHÖRIGKEIT

Das Wort glaubte Haus zu sein, es wurde Wand und Schloss.

Die Welt war da, doch zu nah, ohne Abstand, ohne Nacht.

Man sprach, um zu halten, sich zu halten, die Anderen zu halten.

Man sagte wir, und das Wir wog wie eine Salzplatte.

Jedes Gesicht zog vorüber, und keines wurde erkannt.

Der Satz drehte sich um sich selbst wie der Gesang einer Maschine.

Alles war klar, alles gewusst, alles längst verstanden.

So brachte die Sprache zum Schweigen, indem sie unablässig sprach.

Das Schweigen war kein Schwellenraum mehr, sondern ein Mangel zum Füllen.

Da sprang das Wort auf, und der Riss antwortete.

Zuerst kam der Einsturz, nicht als Sturz, sondern als Stillstand.

Eine Müdigkeit des Sagens, eine Sättigung der Namen, der Ursachen.

Vom Gebrauch aufgeblähte Wörter zerdrückten sich im Mund.

Die Welt kehrte zurück, nicht erklärt, sondern gegenwärtig, rau.

Die Klarheit des Man zerbrach an der Undurchsichtigkeit der Dinge.

Was als Evidenz galt, wurde Frage ohne Zeugen.

Das Hören begann dort neu, wo der Satz geherrscht hatte.

Jede Silbe gewann ihr Gewicht zurück wie ein feuchter Stein.

Man sprach nicht mehr, um zu siegen, sondern um nicht zu lügen.

Die Sprache, ihr Zentrum verlierend, machte Raum für viele Stimmen.

Die Polyphonie sucht keine Einheit und keine Fahne.

Sie sammelt nicht Gleichartige, sie empfängt Brüche.

Sie ordnet die Klangfarben nicht, sie willigt in Dissonanzen ein.

Sie schließt nicht ab, sie lässt das Offene im Sinn bestehen.

Eine Stimme sagt die Erde, eine andere die Asche, eine andere das Wasser.

Eine Stimme kommt vom Kind, eine andere vom alten, gekrümmten Baum.

Eine Stimme kommt von einem herrenlosen Hund, eine andere von einem Stein.

Keine verschlingt die andere, keine erhebt sich zum Tribunal.

Das Gemeinsame entsteht ohne Parole, wie ein Feuer ohne Eigentümer.

Was spricht, gehört nicht, und doch bleibt es bei uns.

Zugehörigkeit verlangt ein Zeichen, einen Code, ein Versprechen.

Sie fordert eine Passiersprache, einen Akzent der Treue.

Sie will die Ihren erkennen und ausschließen, ohne es zu sagen.

Sie schützt durch Abschließung, sie wärmt, indem sie einsperrt.

Die Polyphonie verweigert diesen Komfort und diese Wärme.

Sie bietet kein Wir, sie öffnet ein fragiles Zwischen-uns.

Sie sagt nicht, wer man ist, sie fragt, wie man wacht.

Sie gibt kein Lager, sie schenkt ein Hören.

Sie erkauft den Frieden nicht durch Gleichklang der Stimmen.

Sie bejaht die Distanz als Bedingung der Begegnung.

Das Wort muss auf seine menschliche Zentralität verzichten.

Es muss aufhören, die Welt für ein fügsames Objekt zu halten.

Es muss das Tier einlassen, den Schatten, den Regen, den Rost.

Es muss den mineralischen Atem hören, der die Schluchten hält.

Es muss die Nacht hören, nicht als Abwesenheit, sondern als Widerstand.

Die Sprache lernt die Fuge wie das Auge das Halbdunkel.

Nicht mehr das Subjekt diktiert, die Sache antwortet.

Der Satz dezentriert sich, er wird Durchgang und nicht Griff.

Man spricht nicht mehr über die Welt, man spricht zur Welt, endlich.

Und die Welt macht, in Fragmenten, das Wort bewohnbar.

Das Man sagte, alle sagten, und niemand war da.

Die Menge hatte tausend Münder, aber nur einen Atem.

Der Herdentrieb bellt nicht, er flüstert und stimmt zu.

Er lacht an denselben Stellen, er empört sich auf Befehl.

Er liebt die Evidenz, er hasst die Nuance und die Langsamkeit.

Die Polyphonie beschimpft diese Herrschaft nicht, sie durchquert sie.

Sie widersetzt sich nicht, sie entzieht dem Reflex den Boden.

Sie löst die Wörter von den Gesten der Anerkennung.

Sie gibt dem Blick seine Reibung zurück, dem Schritt seine Einsamkeit.

Sie öffnet im Gemeinsamen einen Platz für das Unzuweisbare.

Nicht-Zugehörigkeit ist weder Exil noch Kälte.

Sie ist nicht der Stolz, allein zu sein, noch der Hochmut des Draußen.

Sie ist Treue ohne Fahne, Gegenwart ohne Abzeichen.

Sie ist die Weigerung, sich mit einem geschlossenen Vokabular zu signieren.

Sie ist der Mut, zu sprechen, ohne zu beweisen, woher man kommt.

Sie ist die Aufnahme der Stimmen, die sich nicht rechtfertigen können.

Sie ist Geduld mit dem Stammelnen und dem Bruch.

Sie ist die Sanftheit, nicht zu besitzen, was sich sagt.

Sie ist ein Band ohne Zugriff, eine Gemeinschaft ohne feste Form.

Sie ist eine offene Wohnung, in der niemand Herr sein kann.

In der Polyphonie ist die Vergangenheit kein Gesetz, sondern eine Quelle.

Man wiederholt keine Gestalten, um sich in ihnen zu bergen.

Man nimmt auf, was lebendig bleibt, und lässt das Übrige sterben.

Die Vergangenheit begleitet, sie bestimmt nicht, sie befiehlt nicht.

Was war, ist keine Reliquie, sondern Erinnerung, die weitergeht.

Die Wiederholung löst sich von der Imitation wie von einer Kette.

Sie wird Antwort auf das, was heute einen neuen Namen verlangt.

Doch dieser neue Name ist kein Schlagwort, er ist ein Zittern.

Er ruft kein Volk zum Kampf, er ruft zum Hören.

Und das Hören, die Fuge öffnend, verhindert die Rückkehr der Herde.

Jede Epoche entscheidet, was gesehen und gesagt werden kann.

Die Welt ändert sich, wenn der Satz seinen Horizont wechselt.

Ein Paradigma fällt, nicht durch Argumente, sondern durch Erschöpfung.

Die alten Raster knarren unter dem Druck eines stummen Wirklichen.

Dann muss die Sprache, will sie der Wahrheit noch dienen, nachgeben.

Sie muss ihre Souveränität verlieren und ihre schöne Gewissheit.

Sie muss dem Dunklen zustimmen, dem Unübersetzbaren, dem Nicht-Gewussten.

Sie muss Vielheit werden, nicht aus Wahl, sondern aus Notwendigkeit.

Denn die Welt ist nicht eins, sie ist eine Vielzahl von Schwellen.

Und das Gemeinsame existiert nur im Maß der geachteten Schwellen.

Die Polyphonie ist kein Lärm, sie ist eine weitere Ordnung.

Eine Ordnung, die sich nicht in geraden Linien schreibt, sondern in Spiralen.

Sie ist kein Konsens, sie ist Ko-Präsenz der Abstände.

Sie ist keine Harmonie, sie ist das Halten der Dissonanzen.

Sie zielt nicht auf Synthese, sie schützt das Unreduzierbare.

Sie verlangt keinen Gleichklang, sie verlangt die Stimmigkeit.

Sie sucht nicht den Sieg, sie sucht die Treue zur Welt.

Sie verspricht kein Heil, sie macht das Tragische bewohnbar.

Sie lässt eine Freude ohne Trost entstehen, eine Freude der Wache.

In dieser Freude hört die Sprache auf Besitz zu sein und wird Atem.

Eine Gemeinschaft des Geistes ist keine geteilte Identität.

Sie gründet sich nicht auf eine Erzählung noch auf einen gemeinsamen Mythos.

Sie hat keine Grenzen außer der Grenze des Hörens.

Man erkennt sie nicht an Zeichen, sondern an einer Haltung.

Sie hält sich in der Fuge, dort, wo niemand sich niederlassen kann.

Sie erklärt sich nicht, sie erscheint und zieht sich zurück.

Sie hat keine Feinde, sie hat Gewalten, die sie verweigert.

Sie bekehrt nicht, sie öffnet einen Weg der Präsenz.

Sie organisiert sich nicht als Gruppe, sie zirkuliert zwischen den Stimmen.

Und was sie lebendig hält, ist ihre Nicht-Zugehörigkeit.

Der Geist der Zugehörigkeit liebt die Wärme der Kreise.

Er verwechselt oft den Schutz mit der Wahrheit der Welt.

Er kodifiziert seine Sprache, um sich vor der Unruhe zu schützen.

Er verwandelt das Wort in ein Zeichen innerer Loyalität.

Er verliert die Übersetzbarkeit und rühmt sich dessen als Stärke.

Die Polyphonie hingegen gibt jeder Stimme ihre Übersetzbarkeit zurück.

Nicht durch Vereinfachung, sondern durch Aussetzung an den Anderen.

Sie sagt nicht: sprich wie ich, sie sagt: sprich von dir her.

Sie vermehrt nicht Stämme, sie vermehrt Durchgänge.

Und diese Durchgänge zeichnen, sich kreuzend, ein Gemeinsames ohne Zugehörigkeit.

Man muss lernen zu sprechen, ohne das letzte Wort zu beanspruchen.

Lernen, den Anderen den Satz auf seine Weise vollenden zu lassen.

Lernen, die Lücken nicht mit Gewissheiten zu füllen.

Lernen, das Unsichtbare im widerstehenden Sichtbaren zu hören.

Lernen zu antworten, nicht zu erobern, nicht zu überzeugen.

Lernen, Ich zu sagen, ohne dass dieses Ich zur Fahne wird.

Lernen, Wir zu sagen, ohne dass dieses Wir zur Masse wird.

Lernen, im Zwischen zu stehen, ohne sich zum Zentrum zu machen.

Dann findet das Wort, brüchig geworden, seine Kraft wieder.

Und die Welt hört endlich auf, ein Problem zu sein, und wird Präsenz.

Die Sprache bricht zusammen, wenn sie auf keinen Widerstand mehr trifft.

Sie gleitet über die Dinge, sie beschreibt, sie gleicht aus, sie löscht.

Doch die Nacht gibt dem Wort seine Reibung und seine Dichte zurück.

Sie stellt die Abstände wieder her, sie macht die Fuge sichtbar.

In der Gasse des Wächters erhellt die Laterne nicht alles.

Sie lässt Winkel des Schattens, in denen Stimmen entstehen können.

So erhebt sich die Polyphonie wie ein Chor ohne Dirigenten.

Sie ordnet die Nacht nicht, sie bewohnt sie, ohne sie zu besitzen.

Und die Nacht wiederum vermenschlicht das Wort, indem sie es begrenzt.

Was spricht, wird Wache, und die Wache wird Gemeinschaft.

Es geht nicht darum, der Geschichte zu entfliehen noch das Erbe abzuschaffen.

Es geht darum, zu verweigern, dass das Erbe zur Bestimmung wird.

Es geht darum, die Vergangenheit begleiten zu lassen, ohne herrschen zu lassen.

Es geht darum, eine Sprache zu öffnen, in der jede Singularität zählt.

Nicht als zu duldende Ausnahme, sondern als Stimme der Welt.

Es geht darum, gemeinsam zu werden, ohne einander anzugleichen.

Es geht darum, das Tragische zu bewohnen, ohne eine Doktrin daraus zu machen.

Es geht darum, den Geist hindurchgehen zu lassen, ohne ihn zu früh zu benennen.

So ereignet sich eine Gemeinschaft, ohne Herde, ohne Zugehörigkeit.

Sie entsteht in der Polyphonie der Fugen und bleibt offen.