

Eine vom Herausgeber deutlich gekürzte, durch die Kürzung teils sinnentstellte Version dieses Textes erschien unter: „Wort-Spiele in der offenen Weite. Heideggers Denken im Licht der lullischen Kunst“; in: Wolfgang Ullrich (Hg.): *Verwindungen. Arbeit an Heidegger*, Frankfurt a.M. 2003, 123-137

# WORT-SPIELE IN DER OFFENEN WEITE

## Heideggers Denken im Licht der lullischen Kunst

*Karl-Heinz Brodbeck*

### **Wort-Spiele**

Wenn man – vor allem spätere – Texte Heideggers zur Hand nimmt, so verleitet ein oberflächlicher Blick zu einem „offensichtlichen“ Gedanken: Heidegger *spielt nur* mit Wörtern. Mehr noch, er *spricht* auch vom „Spiel des Wortes“,<sup>1</sup> von der „offenen Lichtung des Spielraums“.<sup>2</sup> Dieses Wort-Spiel ist an vielen Stellen unmittelbar sichtbar, in Sätzen wie: „Die Wahrheit des Seyns ist das Seyn der Wahrheit.“ – „Das Wesen der Sprache: Die Sprache des Wesens.“ – „Das Wesen der Wahrheit ist die Wahrheit des Wesens.“<sup>3</sup> Solches Wort-Spiel wird dann rasch als „Mumpitz“ (H. Albert) oder „Seinsgeraune“ (W. Stegmüller) mit einer zu-rechtweisenden Zornesfalte auf der Stirn beiseite gelegt.

Ich möchte die bei Heidegger vielfältig zu entdeckenden Wort-Spiele in einer auf den ersten Blick völlig ungemäßen Perspektive betrachten: Im Licht von Ramon Lulls *Ars magna*. Um ein adäquates Verständnis dafür zu bekommen, muss die lullische Kunst allerdings nicht nur dargestellt, es muss auch die Problemsituation, in der und aus der sie entstand, erhellt werden. Dies führt nämlich auf eine Frage zurück, die Heideggers Denkweg insgesamt bewegte: Was macht

1 M. Heidegger: Heraklit, GA Bd. 55, S. 139.

2 M. Heidegger: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis), GA Bd. 65, S. 433.

3 M. Heidegger: Beiträge aaO., S. 95; M. Heidegger: *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959, S. 176; M. Heidegger: *Wegmarken*, Frankfurt/Main <sup>2</sup>1978, S. 198.

die Einheit der vielen Kategorien aus, in denen das Seiende angesprochen wird? Wie sind sie ineinander gefügt, verändern sich und eröffnen so neue Frageräume? Es ist gerade der Wandel *dieser Frage*, den Heidegger in vielen Anläufen und Auslegungen als „Seinsgeschichte“ erblickte.

Einleitend möchte ich die hier vorliegende Fragestellung an einem markanten Beispiel erläutern. Heidegger bezeichnete Hegel als seinen „großen Gegner“.<sup>4</sup> Hegel sagt: „Der Begriff aber (...) ist vielmehr die Macht der Zeit“.<sup>5</sup> Heidegger drückt seine „Gegnerschaft“ zu Hegel in einer Umkehrung dieses Satzes aus: Es gilt zu zeigen, „daß nicht der Begriff ‚die Macht der Zeit‘ ist, sondern die Zeit die Macht des Begriffs“.<sup>6</sup> Hier wird ein Wort-Spiel gespielt: „Der Begriff ist die Macht der Zeit“ – „Die Zeit ist die Macht des Begriffs“. Wählen wir für die verwendeten Kategorien die Anfangsbuchstaben (B, M, Z), so erscheint die Umkehrung Heideggers in Gegnerschaft zu Hegel als mögliche Permutation von Kategorien: B-M-Z wird zu Z-M-B. Es ist übrigens nicht schwer, zu *anderen* der  $3! = 1A2A3 = 6$  möglichen Variationen bei anderen Philosophen Gedanken zu finden. So lässt sich, übersetzt man „Werden“ mit „Zeit“, bei Nietzsche der Satz finden, dass die *Macht* der Begriff des Werdens sei (M-B-Z); der Marxismus oder Adorno und Horkheimer formulieren den Gedanken, dass geschichtliche Epochen in ihren Begriffen nur die Herrschaftsverhältnisse spiegeln, wonach Begriffe nur eine bestimmte Zeit (historische Epoche) der Macht(verhältnisse) wären: Z-B-M.

Ist das Wort-Spiel also tatsächlich eine *verborgene Matrix* des Denkens, das seine Kombinatorik nur fallweise, vielleicht auch in historischer Reihenfolge entfaltet und den Denker „zuspricht“? Ein Denker, den Hegel in seiner Geschichte der Philosophie wenigstens in einigen Grundzügen wiedergibt – wenn er auch seine Kunst „verrufen“ nennt und ihr „Sinnlosigkeit“ bescheinigt<sup>7</sup> –, Heidegger aber ignoriert zu haben scheint, hat versucht, solch eine Matrix als *bewegliche* Struktur und Grundform allen Denkens zu konstruieren: Ramon Lull, latinisiert Raimundus Lullus, wurde von den Philosophiehistorikern dafür mit Spott bedacht.<sup>8</sup> Es ist zu vermuten, dass auch Heidegger dieser Tradition folgte. Die bei

4 H. A. Fischer-Barnicol: Spiegelungen – Vermittlungen; in: Erinnerungen an Martin Heidegger: Pfullingen 1977, S. 100.

5 G. W. F. Hegel: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, WW Bd. 9, S. 49f.

6 M. Heidegger: Hegels Phänomenologie des Geistes, GA Bd. 32, S. 144.

7 G.W.F. Hegel: Wissenschaft der Logik II, WW Bd. 6, S. 378f. Vgl. WW Bd. 19, S. 585f.

8 „Man wird uns wohl erlassen, auf diesen spitzfindigen Unsinn weiter einzugehen.“ K. Vorländer: Geschichte der Philosophie, Bd. 1, Leipzig<sup>5</sup>1919, S. 277. „Für die wirkliche Wissenschaft ist diese Gedankenmaschinerie völlig wertlos.“ Kirchner/Michaelis: Wörterbuch der Philosophischen Grundbegriffe, 13./14. Auflage, Freiburg<sup>14</sup>1991, S. 642. C. Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande, Bd. 3, Reprint Graz 1955, S. 145, möchte „die Mitwelt (oder etwa auch die Nachwelt) der Mühe überheben, in dem üppig wuchernden Wust des Lullus zu blättern“.

ihm erkennbaren Wort-Spiele sind nach seiner Selbstbeschreibung das genaue Gegenteil dessen, was man „spielerisch“ im umgangssprachlichen Sinn bezeichnet.

Es ist naheliegend, in Lull einen frühen Vertreter einer Philosophie zu sehen, der es eigentümlich ist, „behext durch das rechnende Denken, am Denkwürdigen vorbeizudenken“.<sup>9</sup> Tatsächlich ist die lullische Kunst ein *Verfahren*, eine *Methode*. Die Herrschaft des Verfahrens über das Denken wird von Heidegger bereits früh verortet, wenn er sagt, „daß gerade um die Zeit von Sokrates und Platon das Wort *techne*, das da freilich noch wesentlich anderes bedeutet als Technik im Sinne der modernen Technik, oft gebraucht und bedacht wird, das ist das Zeichen dafür, daß das Verfahren die Erfahrung überholt.“<sup>10</sup> Seinen Höhepunkt erreicht diese Entwicklung in der Ablösung der Metaphysik durch eine „neue Grundwissenschaft“, für die gilt: „Das Operationale und Modellhafte des vorstellend-rechnenden Denkens gelangt zur Herrschaft.“<sup>11</sup> Lull wäre demnach in der Entfaltung des rechnenden Denkens nur eine kuriose Zwischenstation und könnte übersprungen werden.

Doch so einfach lässt sich das nicht denken. Obgleich Leibniz von Lull einen wichtigen Impuls erhalten hat, ist doch zwischen einem Logikkalkül und der lullischen Kunst eine *wesentliche* Differenz. Die lullische Kunst (*Ars magna*) ist eine *metaphysische* Methode, eine Methode, *metaphysische* Sätze zu erzeugen, alle Möglichkeiten dessen auszuloten, was in Gottes Geist in seiner Vielfalt und Kombinatorik *eins* ist, *bevor* es kreatürliche Wirklichkeit wird. In der Sprache der Metaphysik ist das, worauf alles Seiende gründet, der *Grund* – dies wird ausgesprochen in dem Grund-Satz vom Grund. „Grund ist das, worauf alles ruht, was für alles Seiende schon als das Tragende vorliegt.“<sup>12</sup> Dieser Grund der Kategorien ist für Heidegger nicht einfach ein „Rahmen des Wissens vom Seienden, sondern immer mehr als Fuge des Seyns selbst zu begreifen“<sup>13</sup> – ein Gedanke, der über den Subjektivismus der Moderne eine Brücke zurück auch zu Lull schlagen kann. Das gilt es genauer zu zeigen.

Es gibt bei Kant eine Stelle, die auf eigentümliche Weise auf die Matrix der Kategorien zeigt – auch wenn diese Stelle nur Steine statt Brot anbietet. Für Kant

---

Dagegen Leibniz: „so habe ich auch noch in der ‚Kunst‘ des Lullus etwas Schätzenswertes gefunden“, Leibniz an Remond Juli 1714; Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie, Band II, Hamburg 1966, S. 465.

9 M. Heidegger: Der Satz vom Grund, Pfullingen<sup>4</sup>1971, S. 211.

10 M. Heidegger: Parmenides, GA Bd. 54, S. 190.

11 M. Heidegger: Zur Sache des Denkens, Tübingen 1969, S. 65.

12 M. Heidegger: Der Satz vom Grund aaO., S. 207.

13 M. Heidegger, Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809), Tübingen 1971, S. 47.

sind Kategorien innere Strukturen des transzendentalen Bewusstseins. Doch wie dieses Bewusstsein zu seinen Strukturen gelangt, bleibt bei ihm dunkel:

„Dieser Schematismus unseres Verstandes, in Ansehung der Erscheinungen und ihrer bloßen Form, ist eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abraten, und sie unverdeckt vor Augen legen werden.“<sup>14</sup>

An diese Stelle wurde mehrfach angeknüpft. Adorno und Horkheimer sahen in den tiefsten Tiefen dieser Seelenlandschaft die Gesellschaft, genauer die Herrschaftsverhältnisse am Werk; Alfred Sohn-Rethel (der Außenseiter unter den „Frankfurtern“) vermutete die objektive Vernunft des Warentauschs hinter Kants „Tiefen“; Max Adler sah darin eine Leistung der Vergesellschaftung der Menschen, damit auch der von ihnen gedachten Kategorien. Auch Heidegger nimmt Bezug auf diese Stelle und sagt:

„Wovor *Kant* hier gleichsam zurückweicht, das muß thematisch und grundsätzlich ans Licht gebracht werden, wenn anders der Ausdruck ‚Sein‘ einen ausweisbaren Sinn haben soll. Am Ende sind gerade die Phänomene, die in der folgenden Analyse unter dem Titel ‚Temporalität‘ herausgestellt werden, die *geheimsten* Urteile der ‚gemeinen Vernunft‘, als deren Analytik *Kant* das ‚Geschäft der Philosophen‘ bestimmt.“<sup>15</sup>

Heidegger verweist hier auf eine Lösung, die bei ihm – nach der „Kehre“ – unter dem Titel „Seynsgeschichte“ firmiert. Die „Temporalität“ ist die Geschichtlichkeit, in der sich die Kategorien des Seins und ihr Wandel *zusprechen*. Das „Geschäft der Philosophen“ ist es, dem Seyn hörig, diesen Wandel als *Zuspruch* zu erfahren und sich in ihn zu fügen. Ich greife diesen Gedanken grundsätzlich, aber nicht entlang der von Heidegger selbst umrissenen Linie auf, weil seine „Entwürfe zur Geschichte des Seins“<sup>16</sup> ihre „Blickbahn“ sehr eng halten und offenkundige Linien (wie die von Lull gründlich rezipierte arabische Philosophie als Vermittler aristotelischer Lehren) nicht betrachten.

## **Die Musik des Dialogs und die griechische Kugel des Seins**

Zuerst sei die „Matrix der Kategorien“ im griechischen Denken skizziert. Man kann die Grundfrage der frühen griechischen Philosophie so formulieren: „Was ist das Eine?“ oder: „Inwiefern ist das Viele eins?“ Parmenides gab die Antwort, dass die „Kugel des Seins“ eine ist, weil Seiendes immer an Seiendes grenzen müsse, denn dem Sinn nach könne Seiendes Nichtseiendes nicht berühren, wäre

14 I. Kant: Kritik der reinen Vernunft, Werke Bd. 3, S. 190 (B 180).

15 M. Heidegger: Sein und Zeit, Tübingen <sup>12</sup>1972, S. 23.

16 Vgl. M. Heidegger: Die Geschichte des Seyns, GA Bd. 69; M. Heidegger: Nietzsche II, Pfullingen 1961, S. 399-480.

doch solch eine Berührung selbst seiend. Also ist das Seiende *eins*. Heraklit gab in Fragment B 2 die Antwort, dass es notwendig sei, dem *logos* zu folgen und nicht zu leben wie die Vielen, die glauben, „sie hätten ein Denken für sich“. Die Einheit im Logos als Titel für das „Sein des Seienden“ ist dem Sprechen der Vielen vorgängig.

Das Viele hat in diesen Bestimmungen einen Doppelsinn, wenn man es mit dem *Meinen* gleichsetzt: Man kann damit (1) *viele Dinge* oder (2) die Meinungen (*doxa*) *der Vielen* bezeichnen. Für Phytagoras war die Einheit der Vielheit *Harmonie*. Platon hat diesen Gedanken übernommen und damit das Eine des Parmenides modifiziert, durch eine „fundamentale Entdeckung Platons gegenüber Parmenides. Eines ist nicht Eines, sondern Eines *und* das Andere“.<sup>17</sup> In der Harmonie der Töne ist das Eine im Akkord die Einheit eines Vielen; der eine Ton ist nur *einer*, sofern er sich vom anderen Ton unterscheidet und dennoch zugleich mit ihm harmoniert. In der chinesischen Philosophie und bei Platon dient die Musik nicht nur als *Modell* der *sozialen Harmonie* der Menschen, es wird auch die Musikpraxis für eine harmonisch gefügte Gesellschaft verantwortlich gemacht. Platon führt dies z.B. in den *Nomoi* als Denkexperiment vor. Für ihn ist der Verfall der Musik *kausal* für den sozialen Verfall: „nun aber ging für uns von der Musik ein auf alles sich erstreckender Weisheitsdünkel und Gesetzlosigkeit“<sup>18</sup> aus.

„Musik“ wird im griechischen Denken mit „Sprache“ und „sozialem Zusammenklang“ in einem Horizont gedacht. Die Harmonie des Klangs ist auch eine Harmonie der Stimmung, der Stimme im Sprechen, der Rede im Dialog. Die *Ordnung* der Kategorien hat ihren gemäßen Ort *im Dialog*. Der Dialog ist für Platon die heimliche Matrix des Seins, worin sich die „verborgenen“ Ideen den sprechend Denkenden zusprechen. Das *Offensichtliche*, dass Platon *Dialoge* als Darstellungsform wählte, dass also der Dialog die *kategoriale Ordnung*, die Matrix der Kategorien (Ideen) bildet, wurde meist übersehen – so etwa von Hegel, der im Dialog eine unwissenschaftliche Vorform des eigentlichen, erst bei Aristoteles beginnenden Wissens sah.<sup>19</sup>

Was sich bei Platon allerdings bereits als *Faktum* zeigt – die tradierten Dialoge sind keine *gesprochenen* Dialoge mehr, sondern *geschriebene Texte* –, das wird bei Aristoteles tatsächlich zum philosophischen Systemgrund. Er geht nicht vom Gespräch, sondern vom notierten Text aus, dessen Kategorien er dann ord-

17 M. Heidegger: Die Grundbegriffe der antiken Philosophie, GA Bd. 22, S. 297.

18 Platon, *Nomoi* 701a.

19 Vgl. hierzu ausführlich K.-H. Brodbeck: Der Zirkel des Wissens. Vom gesellschaftlichen Prozeß der Täuschung, Aachen 2002, S. 51ff.

nen möchte, wenigstens aber vollständig verzeichnet. Mit Aristoteles wird deshalb auch die Frage wichtig, deren verborgene Antwort bei Platon noch in der Dynamik des Sprechens als *Koinonia* gegenwärtig war: Wie verhalten sich die (als Text niedergeschriebenen) Kategorien zum „Seienden“, und wie ist dieses Seiende überhaupt gegeben? Im Text wird die Sprache zu einem *getrennten* Seienden, das die Form der *Aussage* als Synthese von Begriffen annimmt, die mit dem übrigen Seienden übereinstimmen oder nichtübereinstimmen kann: „Wo sich sowohl das Wahre als das Falsche findet, da ist schon eine Zusammensetzung der Begriffe also solcher, welche eins seien.“<sup>20</sup>

Die Dualität von „Text“ (Wörtern) und „Seiendem“ begründet die Möglichkeit, dass sich die Wörter anders gruppieren als das Seiende, sodass Irrtum und „Falschheit“ möglich wird. Bewegt man sich immer schon im Kontext eines Textes, losgelöst vom lebendigen Dialog, so wird die *Einheit* der Kategorien zu einer neuen Frage. Und Aristoteles gibt darauf die Antwort, dass die Einheit der Kategorien ein in sich geschlossener Kreis ist. Sein Argument geht so: Das Seiende ist immer ausgesprochen. Das ausgesprochene Seiende kann sich als Aussage aber von dem, wovon eine Aussage gemacht wird, trennen. Dennoch muss die wahre Aussage mit dem Seienden übereinstimmen. Das Übereinstimmen ist aber insofern ein Problem, als die Aussage als *vorliegender, niedergeschriebener Satz* ruht, während das Seiende in Bewegung ist. Folglich ist das Seiende nur wahr aussprechbar, wenn die Bewegung *ewige* Bewegung ist. Nur ewige Bewegung ist beides: bewegt und unvergänglich. Die ewige Bewegung aber verlangt ihrem Sinn nach, *Kreisbewegung* zu sein. Heidegger interpretiert dies so, „daß nicht etwa von der Tatsache, daß wir Bewegungen empirisch in der Welt feststellen, geschlossen wird, daß ein Bewegendes sein muß, ein höheres Seiendes, das alle Bewegung in Gang bringt und schiebt, sondern die Bewegung selbst ihrer eigenen Struktur nach verlangt Bewegung im Sinne der Kreisbewegung, und die sieht Aristoteles nun auch faktisch vorgegeben in der Bewegung des ersten Himmels.“<sup>21</sup>

Das, was den Kreis der Kategorien also zusammenhält, wird bei Aristoteles das Bewegende hinter den Kategorien, etwas *Außerzeitliches*, der *Erste Beweger*. Dieser „erste Beweger ist gemäß dem Zusammenhang mit der ewigen Bewegung außerhalb jedes Bezugs zur Welt und zum Menschen“.<sup>22</sup> Heidegger sagt, aufgrund dieser Struktur sei hier die „Idee einer Schöpfung ausgeschlossen“, im Sinn der Leitung und Vorsehung eines göttlichen Prinzips. Doch dieser Gedanke setzt eine *bestimmte* Vorstellung des „göttlichen Prinzips“ voraus. Heidegger

20 Aristoteles: De anima III 6, 430 a 27 ff.

21 M. Heidegger: Die Grundbegriffe der antiken Philosophie, GA Bd. 22, S. 330.

22 M. Heidegger: Die Grundbegriffe der antiken Philosophie aaO., S. 330.

verkennt hier die *Offenheit* der Antwort, die Aristoteles gegeben hat. Der transzendente erste Bewegter ist inhaltlich nur *negativ* bestimmt, kann also vielfältigen Privationen seiner offenen Dimension unterworfen werden. Es ist diese Offenheit des aristotelischen Modells der Einheit der Kategorien, die deren Adaption in verschiedenen Kontexten möglich machte. Eine Ewigkeit ohne Bezug zum Seienden, zur Welt und zu den Menschen ist eine offene Variable, ein X in einer kategorialen Gleichung, das seinen Wert von woanders her annehmen kann und dies einfordert.

Die Leerstelle des „ersten Bewegter“ außerhalb der in Kategorien bewegten Welt ist ein Resultat der Transformation der *Koinonia*, die als Harmonie im Dialog immer auch eine *soziale* Einheit darstellt und bei Platon in den *geschriebenen* Dialogen ihre philosophische Form findet. An den kristallisierten Kategorien, wie sie Aristoteles dann aufnahm, ist die Einheit, die soziale Harmonie, entschwunden und wird zu einer offenen Stelle. Das wichtigste *formale* Ergebnis (für unsere Fragestellung) ist hierbei die modale Trennung der Kategorien vom Seienden, die Eröffnung einer Lücke zwischen Wort und Ding. Im sprechenden Handeln der Vielen (die Platon vorschwebte, und die auch noch bei Aristoteles durchscheint) war diese Einheit die stille Voraussetzung des griechischen Denkens, das mit Aristoteles seinen Höhepunkt und seine innere Aufhebung fand.

Das Gefüge des Seienden wurde in der Nachfolge zwar erkannt als Gefüge der Kategorien, allerdings in dem Bewusstsein, dass sich beide Fügungen *trennen* können, sofern Aussagen auch *falsch* werden – was schon bei Platon vielfach anklingt und im „Zerfall der Musik“ als Quelle der Zerstörung der sozialen Ordnung seinen reinsten Ausdruck findet. Die offene Stelle bei Aristoteles, die vergessene Einheit der Kategorien *und* des Seienden, die im sprechenden Handeln der Vielen vollzogen ist, wurde in den nachfolgenden Jahrhunderten auf dreifach zu charakterisierende Weise „gefüllt“: (1) In der *römischen* Adaption trat an die Stelle der *griechischen Koinonia* das staatliche Gefüge, die staatliche Ordnung. (2) In der arabischen, später der christlichen Übernahme des aristotelischen Rahmens wurde der „erste Bewegter“ mit einem Schöpfergott gleichgesetzt, und (3) in der Phase der Auflösung der aristotelisch-christlichen Synthese trat an die Stelle des konkreten Gottes schrittweise eine abstrakte Gesetzgebung, das Naturgesetz. Ramon Lull steht in dieser Adaption in einer seltsamen Mitte, auf die ich später eingehen werde. Erst im Anschluss daran lässt sich dann Heideggers eigentümliche Stellung in dieser „Seinsgeschichte“, damit auch seine „Methode“ – die nicht er hat, sondern die ihn „hat“ – näher bestimmen.

## Der Un-fug des Sprechens und die rhetorische Kunst

Die eigentümliche Differenz des römischen Denkens, das darin auch zu einer wichtigen Voraussetzung in der Herausbildung des Christentums als *kirchliche Herrschaft* wurde, ist die Ersetzung der *klingenden Harmonie* der sprechenden Stimmen durch das *statische Gefüge*, die Architektonik der Kategorien. Die römische Adaption griechischen Denkens, die Übersetzung der *idea* durch das *Modell* hat einen sozialen Hinter- und Untergrund, der bei Cicero an einer Stelle seiner „Rhetorik“ sehr deutlich wird:

„Denn was wir Unfug nennen, leitet seinen Namen doch wohl daher, daß es sich nicht fügt, und dieser Ausdruck ist in unserem Sprachgebrauch sehr weit verbreitet. Denn wer nicht sieht, was die Umstände fordern, wer zu viel redet, wer sich aufspielt, wer keine Rücksicht auf den Rang oder das Interesse der Leute nimmt, mit denen er zu tun hat, ja wer überhaupt in irgendeinem Punkt Takt oder Maß vermissen läßt, von dem sagt man, er treibe Unfug. Besonders ausgeprägt ist dieser Fehler bei dem so gelehrten Volk der Griechen, und weil die Griechen die Bedeutung dieses Übels nicht erkennen, haben sie ihm auch nicht einmal einen Namen beigelegt. Denn mag man alles untersuchen, einen griechischen Ausdruck für Unfug wird man nicht entdecken. Von sämtlichen Spielarten des Unfugs – und sie sind nicht zu zählen – ist aber schwerlich eine schlimmer als die, die bei ihnen üblich ist, an jeder Stelle und in jedem Kreise, wo es ihnen paßt, über besonders knifflige oder unwesentliche Fragen überaus geistreich zu diskutieren.“<sup>23</sup>

Was wird hier gesagt? Offenbar bestimmt Cicero die Ordnung des Sprechens durch ein *Gefüge*, in das sich der Sprechende *einfügt*, sich diesem Gefüge fügt. Er knüpft an diese Bestimmung eine Kritik der Griechen, denen er ein freies Denken und Experimentieren vorwirft, das Cicero als *Un-fug* bezeichnet. Die Griechen denken und diskutieren ohne Rücksicht auf das (staatliche) Gefüge, an jedem Ort „knifflige oder unwesentliche“ Fragen. Dieser Satz klingt wie eine nachträgliche Rechtfertigung der Verurteilung des Sokrates. Die römische Herrschaft ist Gefüge. Das Gefüge geht dem Sprechen voraus. Nicht das Sprechen stiftet als lebendiger Dialog die Einheit des Sozialen, diese Einheit ist als Architektur schon vorausgesetzt. Das Gefüge des Seins ist bei Cicero das *Staatsgefüge*, das Rechtssystem, der geordnete Diskurs vor Gericht. Das Sprechen wird rhetorisch als *Gerichtsrede* bestimmt. Es ist gefügt in eine Ordnung des Gesetzes, das zugleich Ordnung des Staates ist. *Anders* zu sprechen, ist für Cicero *Unfug*.

Dennoch bleibt die Trennung von Wort und Sache auch und gerade in der römischen Rhetorik „aufgehoben“. Die Einheit Roms nach innen ist eine Einheit, die sich immer wieder herstellt, und der Akt der Herstellung der Ordnung ist die

23 Cicero: Über den Redner (De oratore), übers. v. H. Merklin, Stuttgart 1991, S. 219.



Durchsetzung des Gesetzes. Hierbei ist die *Zuordnung* der Beschreibung eines Einzelfalls, eines Ereignisses, zu einem allgemeinen Satz zum Problem geworden. Dieses Problem bewegt sich in der Dualität von Aussage und Seiendem, die allererst *Falschheit* ermöglicht. Die Rede ist vom System der Wahrheit verschieden, denn ein „System“ ist nur das, „was sich auf Dinge gründet, die durch und durch bekannt, auf ein Ziel ausgerichtet und stets untrüglich seien. Das, womit es die Redner zu tun hätten, sei aber alles zweifelhaft und ungewiß“.<sup>24</sup>

Hier zeigt sich eine ganz andere, neue Antwort auf die Frage, wie Wort und Ding, Aussage und Sache zusammengehören, die als Keimform der Beschreibung *des* kreativen Prozesses betrachtet werden kann, der erst sehr viel später und dann nicht eigentlich, sondern stets in fremdem Kontext aufgedeckt wurde.<sup>25</sup> Die Notwendigkeit, Rechtssätze (oder politische Standpunkte) immer wieder neuen Situationen zuzuordnen, führte zur Entwicklung einer rhetorischen Kunst, die aus zwei Hauptstücken besteht: Der *ars inveniendi* und der *ars iudicandi*.<sup>26</sup> Diese rhetorische Kunst nutzt die Dualität von Aussage und Sache und setzt deren grundlegende *Nichtübereinstimmung* als Horizont von Möglichkeiten voraus. Die Erfindungskunst (*ars inveniendi*) erprobt eine Vielfalt möglicher Aussagen, die dann in einem nachgelagerten Akt situativ oder an der Sache hinsichtlich ihres Zutreffens, ihrer „Brauchbarkeit“ *beurteilt* werden. Erfindungskunst und Beurteilungen werden hier modal getrennt, wobei sich die Erfindungskunst in ihrer eigenen Sphäre bewegt und erst das Urteil sich auf die Sache, das Seiende, die Wirklichkeit bezieht.

Diese methodische Trennung setzt eine duale Ontologie von Möglichkeit und Wirklichkeit voraus, worin die Möglichkeit als Raum der *Aussagemöglichkeiten* verstanden wird, damit ontologisch durchaus eine eigenständige Wirklichkeit erhält.<sup>27</sup> Aristoteles überwindet den megarischen Möglichkeitsbegriff, wonach möglich nur das ist, was auch wirklich ist. Die duale Ontologie aus Möglichkeit und Wirklichkeit, *dynamis* und *energeia*, Potenz und Akt entfaltet sich in der Rhetorik, gleichsam *neben den Hauptlinien* des philosophischen Diskurses, als neues Modell des Werdens, der Entwicklung, auch wenn dieses Modell erst sehr viel später in der Evolutionstheorie als Struktur der Wirklichkeit gedeutet wird.

Zwischen Cicero und Quintilian besteht in der Beurteilung des Verhältnisses von Erfindungs- und Beurteilungskunst eine Meinungsverschiedenheit hinsicht-

24 Cicero: Über den Redner aaO., S. 93.

25 Vgl. K.-H. Brodbeck: Entscheidung zur Kreativität, Darmstadt<sup>2</sup>1999.

26 Ein Vortrag besitzt zwei Teilaspekte: „einmal den des *Auffindens*, zum anderen den des *Beurteilens*“, Cicero: Topik, Hamburg 1983, S. 5.

27 Vgl.: „Verwirklichung ist also eine Auswahl unter Möglichkeiten.“ A. N. Whitehead: Wissenschaft und moderne Welt, Frankfurt/M. 1988, S. 186.

lich des *Ranges*. Cicero ordnet die Erfindung *über* dem Urteil ein, während Quintilian betont, dass auch die Erfindung nicht ohne Urteilsvermögen möglich ist.<sup>28</sup> In den modernen Diskurs übersetzt, lautet die zugehörige Frage: Ist die Kreativität ein *irrationales* Vermögen, das der *Rationalität* des Urteils entgegensteht? Oder kann man kreative Prozesse auch „verstehen“? In der Überordnung des kreativen Erfindungsprozesses über das nachgelagerte Urteil wird eine ontologische Struktur behauptet, die auf vielfältige Weise ihre Früchte getragen hat, denn *das* Prinzip der Kreativität wird in den theologischen Systemen mit der personalen Gottheit, dem *Creator* gleichgesetzt, der der Welt vor- und übergeordnet ist. Und auch in der Evolutionstheorie, dem säkularen Erbe dieses Denkmodells, ist die *Mutation* von der *Selektion* logisch völlig entkoppelt und ein eigenständiger Prozess, der ganz anderen (genetischen) Gesetzen gehorcht.

### Die Ideen des Creators

Damit ist schon ein Fingerzeig auf die *religiöse* Form gegeben, in der die Frage beantwortet wird, wie die Matrix der Kategorien in ihrer Vielfalt zugleich eine Einheit bilden kann. Es ist hier wichtig, an zwei Sachverhalte zu erinnern. Einmal wird das mittelalterliche Modell der inneren Struktur des Seins im Schoße der römischen Tradition entwickelt; Boethius und Augustinus sind hier die wichtigsten Gründungsväter. Die zentrale Rolle des *sozialen Gefüges*, das es zu bewahren gilt und das als *Imperium* nach außen durchgesetzt und verteidigt wird, damit die beständige Bedrohung durch allerlei *Un-fug*,<sup>29</sup> wird in der Herausbildung der katholischen Kirche als Staatskirche bewahrt: Die imperiale Ver-Fügung wandelt sich zum Dogma. Zweitens wurde die aristotelische Denkform, die in der römischen Rhetorik eine wichtige Modifikation erfuhr, vor allem in arabischen Ländern übersetzt und tradiert. Der mittelalterliche Aristotelismus ist ein Schüler nicht des griechischen, sondern des arabisch gefärbten Aristoteles. Mit Ausnahme der von Boethius übersetzten logischen Texte lernte das Abendland Aristoteles und seine Welt der Kategorien aus der arabischen Vermittlung kennen. Die darin fortwirkende *islamische* Einfärbung zu beseitigen oder zu bekämpfen, war eine zentrale Aufgabe der Hochscholastik, wofür die „Summe gegen die Heiden“ des Thomas von Aquin ein wichtiges Beispiel bildet.

*Gemeinsam* war dem Islam und dem Christentum eine neue Lösung der Frage, was die Matrix des Seienden in seinen Kategorien bestimmt. Diese Lösung greift eine Denkfigur des Neuplatonismus auf, transformiert sie aber in eine spe-

28 M. F. Quintilianus: Ausbildung des Redners, hrsg. u. übers. v. H. Rahn, Darmstadt 1995, erster Band, S. 291f.

29 Im US-Imperium der Gegenwart wird Ciceros „Un-fug“ schlicht durch „Terror“ übersetzt.

zifisch theistische Variante. Die Vielheit der Kategorien hat auch hier einen Ort im *Logos*, allerdings wird dieser nicht als der Geist der Vielen in ihrem Diskurs gedeutet, sondern als personale Substanz, als *Geist des Schöpfergottes* vor seinem schöpferischen Werk. Die Vielheit der Kategorien ist insofern eine Einheit, als sie im Geist Gottes *vor* der Schöpfung *eins* ist. Dieser Gedanke wurde im Neuplatonismus und von Augustinus entwickelt. Die Vielheit der Welt zeigt sich als Vielheit der Begriffe, der Ideen. Da es aber, theologisch gedacht, nicht viele Wahrheiten in Gott gibt, „sondern nur eine“, befinden sich in ihr „die unendlichen, für sie jedoch endlichen Schätze der geistigen Dinge, darunter alle unsichtbaren und unwandelbaren Ideen der sichtbaren und wandelbaren Dinge, die durch die Weisheit erschaffen worden sind. Denn Gott brachte nichts unwissend hervor“.<sup>30</sup>

Das aristotelische Erbe einer Dualität aus möglichen Aussagen und ihrer Wirklichkeit wurde christlich dadurch verwandelt, dass man die Vielheit der Begriffe in den Geist eines göttlichen Handwerkers verlegte (*Creator*), der in einem einzigen Akt diesen Ideen materielle Wirklichkeit verlieh. Die Variabilität der Kategorien als Möglichkeiten wurde aufgehoben im Gefüge der Schöpfung, kehrt aber im Menschen wieder, der die Ideen aus ihrer kreatürlichen Wirklichkeit *erkennend* nur *als Möglichkeit* abstrahiert. Der Begriff für die Einheit der Matrix der Kategorien war die *creatio*, ein Willensakt Gottes. Thomas von Aquin fußt hier in seiner Antwort weitgehend auf der Auslegung Avicennas. Ibn Sina (Avicenna) übernahm den philosophischen Standpunkt, der von der Möglichkeit, also von den aussagbaren Kategorien oder Sätzen ausging. Da die den Kategorien korrespondierenden Dinge auch *existieren*, stellt sich die Frage, wie die Möglichkeit in die Existenz übergeführt werden kann.

Das gelingt Avicenna durch die Umdeutung des ersten Bewegers bei Aristoteles in den Schöpfergott als *notwendiger* Ursache. Die Differenz von Möglichkeit und Wirklichkeit der Schöpfung ist aus der Perspektive der Einheit – mit dem Blick des göttlichen Auges – ein *innergöttlicher* Vorgang: „Mit diesem innergöttlichen Denken ist notwendig verbunden, daß er denkt, wie diese Ordnung möglich sei, und wie es in der höchsten Vollendung zur Tatsache werde, daß die Existenz des Weltalls entsprechend dem, was er denkt, wirklich werde.“<sup>31</sup> Da die Gottheit frei ist von jeder Potenzialität, denkt Gott „alles gleichzeitig in einem und demselben Denken“.<sup>32</sup> Das reale Wesen der Dinge ist in Gott „zugleich Wissen, Macht und Willensentschluß. So ist das Verhältnis für die Gottheit. Für die

30 Augustinus: Vom Gottesstaat XI, 10, Bd. 2, München 1978, S. 20.

31 M. Horten: Die Metaphysik Avicennas, übers. V. M. Horten, Halle/Saale 1907, S. 596.

32 M. Horten: Die Metaphysik Avicennas aaO., S. 596.

Menschen ist es ein anderes.“<sup>33</sup> Die Differenz von Denkmöglichkeit und Wirklichkeit, zwischen Begriff und Ding ist somit im Modell des Creators zur Differenz zwischen Gott und Mensch geworden. Somit rückt die Frage in den Mittelpunkt, wie die Menschen von dem wissen, was in Gott „Wissen“ ist – und eben dies verweist auf die verschiedenen Offenbarungen der Gottheit.<sup>34</sup> Das kreative Prinzip, die Trennung zwischen *Erfindungskunst* und *Beurteilungskunst*, das sich im Dialog oder rhetorisch entfaltet, wird hier personalisiert als *Creator*, der beides in sich vereint. Nur für den Menschen scheint die Dualität zwischen Wort und Ding zu bestehen, nicht für das Wort Gottes, das zugleich – kraft des göttlichen Willens – Wirklichkeit ist.

Die Differenz zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit, zwischen Wort und Ding kehrt also wieder als Differenz zwischen Gott und Mensch, und diese Differenz zeigt sich dem Mittelalter nur überbrückt durch Offenbarung. Der Mensch weiß von Gottes *inneren* Geheimnissen nichts durch das natürliche Licht der Vernunft, sondern allein aus der göttlichen Mitteilung selbst. Doch eine Offenbarung ist nur *eine*, und sie kann zudem nur *geglaubt* werden. Die Lösung, dass die Vielheit der Ideen, der Weisen, in denen das Seiende kategorial ausgesagt wird, *in Gott* eins und als Wissen und Wille zugleich kreatürliche Wirklichkeit sei, führt die Vielheit in eine Einheit zurück. Dies geschieht so, dass diese Antwort auf etwas verweist, das rational nicht mehr entscheidbar ist, sondern geglaubt werden muss. Die Offenbarungen und Auslegungen der Juden, Christen und Moslems aber *unterscheiden* sich.

### **Die dialogische Erfindungskunst des Ramon Lull**

Ramon Lull (1232-1316) entwickelte in einer historischen Konstellation, die ihn mit den genannten drei Religionen unmittelbar in Berührung brachte, eine „Erfindungskunst“, die zugleich den Blick öffnet für eine ganz anders zu denkende Einheit der kategorialen Vielfalt. Die verschiedenen *historischen* Einflüsse auf Lulls Philosophie können hier nicht Gegenstand sein. Allerdings ist auf eine gewisse Verwandtschaft zur jüdischen Kabbala hinzuweisen, die ihre Blütezeit in den Jahrzehnten um die Lebensspanne Lulls erlebte.

In der Kabbala werden die Buchstaben des hebräischen Alphabets zugleich als Ursprache und als Sprache des Kosmos interpretiert. Die Theorie der Kabbalisten besagt, dass „das Wesen der Welt sprachlicher Natur ist, wonach alles nur durch den Anteil besteht, den es am großen Namen Gottes, der sich in der ganzen

33 M. Horten: Die Metaphysik Avicennas aaO., S. 597.

34 Erst Hegel unternimmt es, das Denken *in der Gottheit* als dialektischen Prozess „von Nichts zu Nichts“ nachholend rational zu rekonstruieren.

Schöpfung offenbart, besitzt.“<sup>35</sup> Dies dürfte auch Lull beeinflusst haben. Die geschriebene Bibel beschreibt nur eine mögliche Welt, eine kombinatorische Emanation der vielen Namen Gottes. Von dieser Welt will sich der kabbalistische Mystiker erlösen, indem er sich in die anderen kombinatorischen Möglichkeiten der Gottesnamen vertieft. Der etwa gleichzeitig mit Lull in Spanien schreibende und wirkende Kabbalist Abraham ben Samuel Abulafia sagt: „Dann beginne, wenige oder viele Buchstaben zusammensetzen, zu vertauschen und miteinander zu bewegen, bis dein Herz warm wird, und achte auf ihre Bewegung und was sich bei dir aus ihr ergibt.“<sup>36</sup>

Nach dem Buch Sohar emaniert – die Buchstabenkombinatorik ist hierbei die Schöpfung, die Handlung Gottes – aus dem Grund *En Sof* ein verborgenes Urlicht, „und als es sich ausdehnte, leuchteten in ihm sieben Buchstaben des Alphabets auf“.<sup>37</sup> Danach entstand die Finsternis aus anderen sieben Buchstaben usw. Mit der Ausstrahlung des dualen Urlichts strahlt schließlich das gesamte hebräische Alphabet mit seinen zweiundzwanzig Buchstaben. Die Buchstaben sind hierbei also nicht *Zeichen* für etwas, „sondern Modellformen, an welchen sich die Elemente bilden, aus denen die Welt besteht.“<sup>38</sup> Die Sprache bildet die Welt nicht ab, weil nach der Lehre der Kabbala das Alphabet die Welt „hervorbringt und zugleich mit ihr zusammenfällt“.<sup>39</sup> In der Kabbala wird die Dualität zwischen Wort und Ding verneint, sofern es sich um die *heilige* Sprache des Creators (das Hebräische) handelt. Die Sprache, das Alphabet ist die Substanz der Welt. Es kann deshalb auch nur eine wahre Offenbarung dieser Sprache in der Welt geben; die Dualität von Möglichkeit und Wirklichkeit ist im kabbalistischen Kontext nicht vernünftig denkbar.

Den Anspruch der Einzigartigkeit erheben allerdings *alle* Religionen, die von *einem* Schöpfer ausgehen. Die Einheit der kategorialen, der *ausgesprochenen* Welt durch *einen* Creator ist stets nur *innerhalb* einer Religion nachvollziehbar. Auch der christliche Gott ist im Anfang *Logos*, und der Koran wurde dem Propheten in *der* Offenbarungssprache (Arabisch) übermittelt, dessen Urform auch bei Allah in dieser Sprache vorliegt. Ramon Lull sah sich diesen verschiedenen Ansprüchen *zugleich* ausgeliefert. Er erlebte zwar durch eine Christusvision seine Bekehrung zum gläubigen Christen – weswegen er auch den Beinamen *Doctor*

35 G. Scholem: Die jüdische Mystik, Frankfurt/M. 1980, S. 145.

36 Zitiert nach: G. Scholem: Die jüdische Mystik aaO., S. 145.

37 G. Scholem: Die Geheimnisse der Schöpfung. Ein Kapitel aus dem kabbalistischen Buche Sohar, Frankfurt/M. 1971, S. 61f.

38 U. Eco: Die Suche nach der vollkommenen Sprache, München 1994, S. 73.

39 U. Eco: Die Suche nach der vollkommenen Sprache aaO.

*illuminatus* trägt –, konnte aber nicht mehr naiv darauf beharren, dass es keine Religion daneben gibt, die nicht auch den Anspruch erhebt, *die* Einheit des Vielen als Offenbarung zu wissen.

Lull war einerseits als gläubiger, mystisch „erleuchteter“ Christ unaufhörlich bemüht, seinen Glauben zu verkünden, wozu er weit ausgedehnte Reisen unternahm; andererseits konnte für ihn diese Mission keine *Subsumtion* sein, da er sich bereits in einem interreligiösen Dialog vorfand und wusste, dass auch andere Religionen *ihre* Gelehrten hatten. Der interreligiöse Dialog war aber immerhin *Dialog*; er verwendete ähnliche Sprachformen, gründete in vergleichbaren Kategorien. Vor allem der von arabischen Gelehrten übermittelte Aristoteles lieferte einen kategorialen Rahmen, in dem sich die Glaubenslehren *aller* Religionen (die Lull kannte) ausdrücken ließen.

Dieser kategoriale Rahmen mußte sowohl die Vielfalt des Ausdrucks als Möglichkeit eröffnen, als auch eine neue Grundlage für diese Vielfalt schaffen. Das macht das Geheimnis der lullischen Kunst aus. Stillschweigend, auch gegen das eigene Meinen Lulls, wird eine kategorial ausgedrückte *Vernunft* die eigentliche Grundlage der Vielheit, eine Vernunft, die in sich eine unüberschaubare Vielzahl möglicher Welten enthält, deren Validität ihrerseits durch ein kritisches Urteil überprüft werden musste. Anders als die Kabbala, tritt Lull das Erbe des Aristotelismus und der römischen Rhetorik auch darin an, dass sich seine „Vernunft“ *dual* darstellt, also in sich die Erfindungskunst und das kritische Urteil vereint, denn Lull führt seine Kunst in den lebendigen Dialog zurück. Er kann nicht, wie die römische Rhetorik, auf ein vorgegebenes Gefüge des Staates als Träger der kategorialen Ordnung zurückgreifen, hat er doch die *Vielheit* kategorialer Begründungen und Darstellungen in den drei Religionen (Juden, Christen, Moslems) *in einem Staat* (Spanien bzw. Mallorca) vor Augen. Der Staat kann diesen Dialog nur *tolerieren*, er kann ihn nicht seinerseits in einer neuen Einheit aufheben, wie in Rom die lokalen Götter einbezogen werden konnten, wenn sie sich dem Staat fügten, sich also Jupiter als *oberstem*, als *imperialem Gott* subsumierten. Diese Lösung war für Lull als Möglichkeit verbaut, da alle drei Religionen einen obersten Gott, eine einzige und einzigartige Synthesis ihrer Kategorien und Gedanken je für sich behaupteten.

Lull forderte deshalb für die Anwendung der von ihm entwickelten Kunst *drei* Bedingungen, indem er der rhetorischen Trennung von *ars inveniendi* und *ars iudicandi* noch das *Vertrauen* oder die *Toleranz* im Dialog hinzufügte und damit ein Moment wieder aufnahm, das für das griechische Denken, für die *Koinonia* die Voraussetzung der Einheit als Sprachgemeinschaft war:

„Man sollte bei alledem beachten, daß diese *Ars* drei Freunde hat, nämlich Scharfsinn der Vernunft, vernünftiges Argumentieren und die gute Absicht. Ohne sie kann niemand diese *Ars* erlernen.“<sup>40</sup>

Dem Scharfsinn wollte Lull methodisch eine unfehlbare Anleitung geben, das vernünftige Argumentieren, also die Prüfung der Urteile bleibt allerdings in seiner Kunst eher dunkel, während er die gute Absicht selbst beispielhaft vorführte, nicht nur durch sein Handeln, sondern vor allem im „Buch vom Heiden und den drei Weisen“<sup>41</sup>, in dem er auf dem Hintergrund seiner *Ars* ein Musterbeispiel eines toleranten, um gegenseitiges Verstehen bemühten interreligiösen Dialogs vorführte. Einem Heiden werden darin die drei Hauptreligionen je aus eigenem Anspruch, aber mit einheitlicher Methode begründet, ohne einer einen Vorzug einzuräumen. Am Ende des Buches sagen die drei Weisen (je ein Christ, Jude und Moslem) zueinander:

„Wir sollten einander lieben und unterstützen, und unter uns dürfte es weder Unterschied noch Gegensatz in Glauben und Sitten geben. Denn diese Unterschiede und Gegensätze sind es ja gerade, derentwegen wir uns feindlich gegenüberstehen, uns bekriegen, uns gegenseitig töten und derentwegen wir uns in gegenseitiger Gefangenschaft befinden.“<sup>42</sup>

Lull lässt offen, *welcher* der drei Weisen dies sagt. Sie gaben aber ihrer Hoffnung Ausdruck, dass sich ihre „Diskussion so lange fort fortsetze, bis wir alle drei uns zu einem einzigen Glauben und einer einzigen Religion bekennen“. Um dies zu erreichen, „legten sie die Verhaltensregeln für einen respektvollen Umgang miteinander in der Diskussion fest.“<sup>43</sup> Die lullische Kunst wird also nur dann richtig gewürdigt, wenn man sie vor dem Hintergrund dieser – modern gesprochen – „Diskursethik“ sieht, die als Norm einfordert, was das griechische Denken als Synthesis der Kategorien einst vollzogen hatte. Wie in der Diskursethik liegt hier allerdings auch genau die Schwäche der Lullischen Philosophie. Die Einheit der Kategorien, die auf diese Weise in einer *Ethik des Gesprächs* gründet und die *Ars magna* als Hilfe verwendet, setzt die Universalisierbarkeit dieser Ethik voraus. Die Einheit der Kategorien in einem System *über alle Reli-*

40 R. Lullus: *Ars brevis*, übers. v. A. Fidora, Hamburg 1999, S. 139.

41 R. Lull: *Das Buch vom Heiden und den drei Weisen*, übers. V. T. Pindl, Stuttgart 1998.

42 R. Lull: *Das Buch vom Heiden* aaO., S. 246f.

43 R. Lull: *Das Buch vom Heiden* aaO., S. 249. Lull machte sogar Vorschläge für eine jährliche Staatenversammlung, auf der Zwistigkeiten besprochen und im Dialog beseitigt werden sollten. Hierbei ging es ihm vor allem „um die Schaffung einer vertrauensvollen Atmosphäre in der Welt, um Zusammenarbeit und Freundschaft unter den Völkern.“ K. Schön: Ein mittelalterlicher Völkerbundsplan. Zur Staatslehre und politischen Ethik des Raymundus Lullus, in: *Internationales Jahrbuch für Geschichtsunterricht* 9 (1963/64), S. 37; zit. nach V. Höhle: Einleitung in: R. Lullus: *Die neue Logik*, übers. V. V. Höhle und W. Büchel, Hamburg 1985, S. XX.

gionsgrenzen hinweg besitzt in eben dieser *politischen* und *ethischen* Fundierung ihren Mangel, weil sie nur als Möglichkeit, als Norm oder als Hoffnung ausgesprochen wird. Eine Kunst der Kombinatorik der Kategorien, eine *Erfindungskunst* kann nicht simultan den Horizont ihrer *Beurteilung* erzeugen. Urteile über Sätze gründen in einem Sprechen, das als soziale Wirklichkeit nur jeweils in lokaler und geschichtlicher Besonderung wirkt. Lull hat aber ein System entwickelt, das in der globalen Vielkulturenwelt der Gegenwart als dynamische Matrix des Denkens vorbildlich bleibt.

Was ist nun aber der Kern der *ars inveniendi*, die Lull in vielen Büchern, umfassend in seiner *Ars magna*, dargestellt hat und die auf vielen dunklen Kanälen bis in die Gegenwart wirkt? Wer im Internet nach Lull sucht, wird ihn dort vorwiegend, wenn nicht fast ausschließlich, als Vorvater des Computers gewürdigt finden. Tatsächlich lassen sich weite Teile seiner *Ars* auch programmieren.<sup>44</sup> Dieser *mechanische* Aspekt seiner Kunst ist ein notwendiges Moment der von ihm entwickelten „kategorialen Kreativitätstechnik“.

Lull geht von der Beobachtung aus, dass Kategorien in vielfältigen Kombinationen in Argumenten auftauchen, worin Substantive als Verben formuliert werden und umgekehrt. Kategoriale Bezüge werden durch unterschiedliche *Fragen* (Ob? Was? Womit? etc.) als Möglichkeiten hergestellt, oder es werden verschiedenste Kombinationen von Prädikationen ausgesprochen. Lulls Grundgedanke, sein genialer Schachzug besteht nun darin, ein mechanisches Verfahren auszudenken, das von den vielen kombinatorischen Möglichkeiten *alle* zu generieren erlaubt, um alle zu prüfen als *mögliche* Denkformen, die in einer (interreligiösen) Debatte auftauchen können. Jeder wirkliche Dialog würde dann strukturiert durch eine Matrix von möglichen Aussagen oder Fragen, und die Kenntnis dieser Matrix sollte es – das war Lulls Überzeugung – erlauben, die *wahre* Menge an Aussagen durch kritische Prüfung herauszufiltern. Dass diese Menge an wahren Aussagen mit den christlichen Dogmen übereinstimmt, davon war Lull überzeugt, hat er doch die Grundstruktur seiner *Ars* mystisch geschaut und deshalb als Werkzeug des *wahren* Gottes angesehen. Doch es sollte diese Wahrheit eben nicht *als System von Aussagen* geglaubt, sondern durch vernünftiges Argumentieren gewonnen werden. Dass Lull hier in der Tradition des Gottesbeweises des Anselm von Canterbury steht, ist unbestreitbar, ging er doch davon aus, dass sich auch zentrale, in der Scholastik als „unbeweisbar“ geltende Dogmen wie die Trinität Gottes *beweisen* lassen sollten.

44 Vgl. W. Künzel: Allwissen und Absturz. Der Ursprung des Computers, Frankfurt/M.-Leipzig 1993.



Ich möchte das reichlich komplexe Verfahren bei Lull hier nicht im Detail schildern, sondern nur sein Prinzip skizzieren.<sup>45</sup> Zunächst ein Hinweis auf die stochastische Struktur der Kombinationskunst. Wenn man  $n$  verschiedene Kategorien betrachtet, so lassen sich diese auf verschiedene Weise anordnen oder auswählen. Das eingangs erwähnte Beispiel der Differenz zwischen Hegel und Heidegger (B, M, Z) erlaubt  $n! = 3!$  Aussageformen als Permutation. Wenn man Tautologien zulässt (B, B, B usw.), dann ergeben sich  $n^2$  (hier:  $3^2 = 9$ ) Permutationen. Heidegger verwendet Tautologien („Was ist das Sein? Es ist Es selbst“); Lull schließt sie aus. Aus einer Kategorientafel mit  $n$  Elementen lassen sich verschiedene Gruppen auswählen („Disposition“). Wählt man jeweils  $t$  Elemente aus, so ergeben sich (Tautologien ausgeklammert)  $n!/(n-t)!$  mögliche Aussagen. Am genannten Beispiel (B-M-Z) mit zwei ausgewählten Kategorien: „Der Begriff ist die Macht“, „Die Zeit ist die Macht“ usw.,  $3!/(3-2)! = 6$  Kombinationen. Lull verwendet neun Kategorien. Aus ihnen kann man z.B. Aussagen aus drei Begriffen bilden, wobei sich dann  $9!/(9-3)! = 84$  mögliche Sätze ergeben, ohne Wiederholungen.

Lull kombiniert auf etwas komplexere Weise, weil bei ihm die logischen Variablen (Buchstaben B bis K) auch Fragen repräsentieren können. Ferner führt Lull den Buchstaben T als Hilfsmittel ein. Buchstaben vor T werden als Prinzipien, Buchstaben nach T als Relationen gelesen. Wählt man Dreiergruppen, so ergeben sich daraus sechs mögliche Aussagetypen oder  $6!/(6-3)! = 20$  Kombinationen. Dies multipliziert mit 84 Kombinationen ergibt die 1680 „Kammern“ in Lulls System. Lull verwendet weitere Kombinationsmöglichkeiten, etwa in seiner ersten Tafel Zweiergruppen von Aussagen (BC, BD etc.). Er visualisiert sie, indem er die neun Buchstaben in einem Kreis aufzeichnet und mögliche Verbindungslinien zieht. Es ergeben sich hier  $9!/(9-2)! = 36$  Linien. Lull macht daraus aber 72 Aussagetypen, weil er Umkehrungen (BD – DB usw.) erlaubt. Das gelingt ihm dadurch, dass er Prinzipien auch als Attribute liest und umgekehrt.

### Lulls Buchstaben und ihre Zuordnung<sup>46</sup>

Buchstabe	göttliche Attribute	kategoriale Bestimmungen	Fragen	Subjekte	Tugenden
B	bonitas	differentia	utrum	deus	justitia

45 Vgl. auch U. Eco: Die Suche nach der vollkommenen Sprache aaO., S. 66ff.

46 Nach V. T. Pindl: Nachwort zu R. Lull: Das Buch vom Heiden aaO., S. 278.

<b>C</b>	magnitudo	concordantia	quid	angelus	prudentia
<b>D</b>	aeternitas	contrarietas	de quo	caelum	fortitudo
<b>E</b>	potestas	principium	quare	homo	temperantia
<b>F</b>	sapientia	medium	quantum	imaginativa	fides
<b>G</b>	voluntas	finis	quale	sensitiva	spes
<b>H</b>	virtus	maioritas	quando	vegetativa	caritas
<b>I</b>	veritas	aequalitas	ubi	elementativa	patientia
<b>K</b>	gloria	minoritas	quomodo	instrument	pietas

Hiermit lassen sich sowohl *Aussagen* wie *Fragen* in vielfältigster Kombination bilden, die Lull in vielen Texten und Varianten vorgeführt hat. Man wählt dazu drei Buchstaben aus, ordnet sie jeweils einer Spalte der Matrix zu, so dass sich z.B. die Aussagen „Gottes Güte ist unendlich“ oder Fragen wie „Ist der Mensch gläubig? usw. formulieren lassen. Offenkundig ist hier das *Prinzip* wichtiger als seine konkrete Durchführung, denn sowohl die Zeilen wie die Spalten der Matrix lassen sich verkürzen oder erweitern bzw. mit neuen Inhalten füllen.

Die wohl berühmteste Tafel Lulls besteht aus drei übereinander gelegten Kreisscheiben mit abnehmendem Radius, jeweils mit den neun Buchstaben. Die drei Kreisscheiben sind beweglich und erlauben in den Kombinationen je dreier Buchstaben unterschiedlichste Aussagetypen oder Fragen zu formulieren. Lull hat offenbar die Anzahl der Kategorien nicht sofort festgelegt; sie bildet so etwas wie das gemeinsame Fundament, die kategoriale Matrix, die er als Gemeinsamkeit der drei Religionen vermutete, auf die sich sein Versöhnungsversuch bezog. Die Tabellen, Tafeln oder „Kammern“ bei Lull sollen *alle* möglichen Aussagen eröffnen, auf die sich freundschaftlich und rational diskutierende Anhänger verschiedener Glaubenssysteme beziehen können. Damit wird ein Raum des Dialogs eröffnet und seine Topologie genau definiert.

Die lullische Kunst ist zunächst nur eine *Erfindungskunst*. Nicht alle *möglichen* Aussagen sind sinnvoll. Wenn Eco sagt, hier zeige „sich sofort eine erste Grenze der lullischen *Ars*“, <sup>47</sup> so wird übersehen, dass die lullische Kunst eingebettet ist in eine viel weitere Fragestellung. Es ist der Dialog, die rationale Prüfung, die eine *Selektion* vornimmt. Dies ist keine Grenze der *Erfindungskunst*, die

47 U. Eco: Auf der Suche nach der vollkommenen Sprache aaO., S. 73.

sich ihrer Natur nach von der *ars iudicandi* unterscheidet. Die *Beurteilung* ist nicht Teil der Kombinatorik, der Eröffnung eines *Möglichkeitsraumes* für eine kategoriale Matrix, sondern verweist auf das vernünftige Gespräch, das zu ermöglichen, erweitern oder überhaupt zu stiften das Hauptanliegen Lulls war. Er führt die Kategorien damit in die Lebenswelt zurück, nicht in einen abstrakten „Diskurs“, sondern in praktischer Absicht in die Auseinandersetzung differenter Glaubenssysteme. Indem Lull zeigt, dass die darin gemachten Aussagen nur *Teil* einer möglichen Matrix von Aussagen sind, kann er die fundamentalistische Energie jedes Offenbarungsglaubens in die Bewegung eines Spiels verwandeln. Auch darin liegt Lulls „Modernität“.

Seine Antwort zur Versöhnung der Gegensätze ist eine Aufforderung zu *Kreativität* und *Urteilkraft*. Um eine Verständigungsbasis zu finden, bedarf es einer *ars inveniendi*, die eine kategoriale Matrix stiftet und *gegensätzliche* Überzeugungen in ihren Grundsätzen einzubetten geeignet ist. Die aristotelische Grundlage der lullischen Kunst kann und braucht dabei nicht übernommen zu werden. Sie konnte schon zu Lulls Zeit kaum als gemeinsame Matrix von Christen, Juden und Moslems angesprochen werden, wie z.B. die Bekämpfung des Aristotelismus und der Philosophie überhaupt durch Al Ghasali zeigt.

Die *Struktur* seiner *Ars* und die Vorschläge zum versöhnlichen Dialog bleiben davon unberührt und können durch „moderne“ Kategoriensysteme ersetzt werden. Es lässt sich ein Computer-Programm zur Textanalyse von Philosophen denken, das zentrale Kategorien und Frageformen filtert, auch Aussagetypen mit zwei, drei, vier oder mehr kategorialen Bestimmungen kann man hier als Modell verwenden. Das Ergebnis wäre die Strukturmatrix eines Denkers, die zu erkennen erlaubte, was von dieser Matrix *aktuell* gedacht, geprüft oder verworfen wurde und was andererseits noch als Möglichkeit verborgen ist bzw. von späteren Denkern als *Einbettung* erkannt werden kann. Auch Heideggers Begriffswelt ist hier wohl nur *eine*, aber eine ebenso nahe liegende wie wichtige Möglichkeit. Lull hat im Rahmen seines Denkens viele *Möglichkeiten* seines Systems selbst entdeckt, doch auch sein System verbirgt noch ein ungehobenes *methodisches* Potenzial.

Auf eine Besonderheit sei bezüglich der *inhaltlichen* Nähe zu Heidegger noch hingewiesen. In Lulls System können Substantive immer auch als Verben gelesen werden. Er *definiert* Begriffe durch *Tätigkeiten*, also durch Prozess-Relationen. So lautet die Definition für Mensch bei Lull: „Der Mensch ist ein Sinnenwesen, das sich zum Menschen macht“ („Homo est animal homificans“).<sup>48</sup> Lull „erteilt damit der klassischen Definitionslehre, wie sie im Gefolge des Aris-

48 R. Lullus: *Ars brevis* aaO., S. 63; vgl. R. Lullus: *Die neue Logik* aaO., S. 22ff.

toeles für das gesamte Mittelalter bindend war, eine klare Absage und entwickelt eine funktionale Definitionslehre, in der nicht Eigenschaften, sondern Handlungen im Vordergrund stehen.“<sup>49</sup> Es ist diese *temporale* Orientierung bei Lull, die einen Vergleich zur Philosophie Heideggers aufdrängt.<sup>50</sup> Lull definiert Gott so: Gott ist „ein Seiendes mit den Eigenschaften, die Gott zu Gott machen“ („Sicut Deus est ens deitans“)<sup>51</sup>; Heidegger sagt: „Das Seyn ist die Erzitterung des Götterns“<sup>52</sup>, worin die Gottheit durch die Tätigkeit („Erzittern“) des „Götterns“ definiert wird. Diese Hinweise mögen genügen, in der lullischen Kunst einen *inneren* Bezug zur Philosophie Heideggers zu vermuten, der weit über das kombinatorische Spiel mit Begriffen hinausgeht.

Lull reservierte den Buchstaben A für „Gott“, als Mitte seiner Figuren, als Mittelpunkt seiner Kreisscheiben. Ungeachtet dessen, was Lull damit gedacht oder geglaubt hat, zeigt diese Struktur im variablen System der Kategorien auf eine verborgene Mitte. Das Prinzip, um das sich die Kategorien als kombinatorische Möglichkeiten *drehen* und das Lull „A“, Gott, nennt, fungiert gerade nicht als *bestimmter* Inhalt, als *bestimmte* Kategorie *neben* anderen. Das „A“ ist die Mitte aller Kategorien, um die sich alles dreht. In einem berühmten Satz des Tao te king heißt es, dass die Leere in der Nabe das Wesen eines Rades ausmacht; in der Leere liegt seine Brauchbarkeit. Ebenso ist das Leere der Mitte das, was Lulls „A“ auszeichnet, eine Offenheit, die alle Kombinationen einräumt, darin aber nicht selbst *als* Offenheit erscheint.

Gott ist also hier kein *Seiendes* neben anderem, dem in den Kategorien angesprochenen Seienden, sondern der Name für die Ermöglichung selbst. Die Vernunft des Philosophen, der die *Ars* verwendet, ist darin dieser offenen Weite der Möglichkeiten verschwistert, wenn sie mit den Kombinationen spielt. Was in der Kabbala als „Gottesschau“ in der Kombinatorik der Buchstaben des göttlichen Namens mystische Praxis war, das kehrt auch bei der lullischen Kunst wieder,

49 A. Fidora: Einführung zu: R. Lullus: *Ars brevis* aaO., S. XXIV.

50 Fidora sagt, dass die zitierte Definition des Menschen an den Existenzialismus erinnert; er betont aber, dass bei Lull dieser Primat des Vollzugs in den Definitionen für die gesamte Wirklichkeit gelte, A. Fidora: Einführung aaO., S. XXIV, Note 34. Dies trifft auch auf die Philosophie Heideggers zu, der gerade kein „Existenzialist“ ist; vgl. M. Heidegger: „Existenzialismus“, Jahresgabe 1995 der Martin-Heidegger-Gesellschaft .

51 R. Lullus: *Die neue Logik* aaO., S. 22ff.

52 M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie* aaO., S. 239. Ähnlich liest Heidegger auch andere Substantive als temporale Begriffe oder Handlungen, wie „das Wesen“ als „*wesen*“, das Zeichen als *zeigen*, den „Weg“ als „*w.gen*“ (Alemannisch: „einen Weg bahnen“), oder „das Nichts“ als „*nichten*“. Auch „Sein“ als „Temporalität“ ist auf diese Weise zu lesen – was allerdings bei Heidegger kein *Wirken* im Sinn der *actualitas* bedeutet.

freilich mit einer wesentlichen Differenz: Lull löst nicht den vernünftigen, urteilenden Menschen in eine kombinatorische Gotteswirklichkeit der Buchstaben auf. Es ist vielmehr immer das *menschliche Urteil*, das sich an die Erfindungskunst anschließt. Die leere Mitte ermöglicht alle Urteile, *braucht* aber den Menschen, um die Urteile zu fällen und sie in die Wirklichkeit handelnd einzuführen.

Es ist nicht schwer, auch darin ein Motiv wiederzuerkennen, das sich in Heideggers Denken findet. Bei Heidegger braucht das Sein den Menschen, um sich auszusprechen. Mensch und Sein sind bei ihm einander *übereignet*, und dies nennt Heidegger das „Ereignis“. Das Zuspiel der Worte aus dem Sein ist die Seinsgeschichte, die sich für Heideggers Denken allerdings nur so vollzieht, dass Schicht für Schicht des Gedachten sich ineinander fügt. Hierbei wird von der überlieferten Metaphysik das Worin dieser „Schickung“ allerdings ebenso wenig gedacht, wie im Drehen der Scheiben bei Lull das Leere als das Leere, *worin* die Kategorien kombiniert werden. Sofern Lull Gott nur wieder von den Kategorien und ihrer vernetzten Matrix *her* denkt – es gibt in der möglichen Matrix nur bestimmte, wahre, katholische Verknüpfungen –, trifft auch ihn Heideggers Urteil, dass das Offene des Zuspiels in der Sprache vergessen bleibt, sich gerade dadurch *entzieht*, dass es als leere Mitte *funktioniert*. Doch zugleich ist sichtbar, dass in der lullischen Kunst diese Einsicht als *Metapher* bereits vorliegt – wenn man sie rückwirkend, gleichsam durch Heidegger hindurch, *sieht*. Auch dies, dass die kategoriale Vielfalt sich als *Verfahren* herstellen lässt, das zudem einen *technischen* Charakter (im modernen Wortsinn) besitzt, kann man als schwachen Vorschein dessen lesen, worauf Heidegger mit Blick auf die Technik („das Gestell“) im „Ereignis“ zeigt, wenn er sagt: „Das Ge-stell ist gleichsam das photographische Negativ des Ereignisses.“<sup>53</sup> Doch nicht nur kann man Lull im Lichte Heideggers lesen, auch bei Heidegger lassen sich im Lichte der lullischen Kunst Grenzen seines Denkens erkennen.

### **Der Wissenschaftsbetrieb und das Wort-Spiel**

Heidegger übernahm von seinem Lehrer Husserl in einer ersten Phase des Denkens, die im Umkreis von „Sein und Zeit“ anzusiedeln ist, eine doppelte Diagnose: Einmal ist nach dem Zusammenbruch des Deutschen Idealismus kein System mehr in Sicht, das *in sich* eine Einheit der vielen Kategorien bildet. Die Wissenschaften bleiben in ihrer Pluralität ohne fundierendes System. Zum anderen findet sich der Wille und die Suche nach einem neuen, anderen Grund für die Wissenschaften. Zugleich übernimmt Husserls Phänomenologie stillschweigend den

53 M. Heidegger: Vier Seminare, Frankfurt/M. 1977, S. 104.

Horizont der „Forschung“ und begreift die Phänomenologie als *wissenschaftliche Philosophie*.

Heidegger ist ihm zunächst auf diesem Weg gefolgt, denn er grenzt seine Fundamentalontologie von jeder Art „Weltanschauungsphilosophie“ ab. Ontologie ist für ihn *Forschung*: „Die Frage nach dem Sein soll gestellt werden. Das heißt, es soll nicht blind und beliebig diese Frage aufgeworfen werden: Was ist Sein? Und die Antwort auf diese Frage soll nicht orientierungslos und beliebig errätselt werden. Die Frage soll *gestellt* werden, heißt: *sie als Frage der Forschung aufwerfen*.“<sup>54</sup> Der wissenschaftliche *Horizont der Forschung* bleibt die unhinterfragte und heimliche Grundlage, die eine *Einheit* der Wissenschaften stiftet. Insofern war wenigstens der *verbale* Anspruch der ursprünglichen Phänomenologie, auch der Heideggers, keineswegs *grundlegend* (d.h. metaphysisch) vom Projekt des Wiener Kreises verschieden, der einen Physikalismus als *verbindliche Grundlage* aller Philosophie einforderte.

Dieser Horizont der Forschung als Einheit der Kategorien in den Wissenschaften wurde von Heidegger in „Sein und Zeit“ nun nicht einfach vorausgesetzt, er sollte seinerseits *fundiert* werden. Denn: „Wissenschaftliche Forschung ist nicht die einzige und nicht die nächste mögliche Seinsart“<sup>55</sup> des Da-seins. Die Forschung ruht in der „Lebenswelt“ – ein Begriff, den Heidegger vermutlich schon vor Husserl verwendet<sup>56</sup> –, und die Ontologie dieser Lebenswelt soll die Grundlage für die Vielfalt des Wissens liefern.

Es gibt viele Gründe, weshalb Heidegger sein Projekt „Fundamentalontologie“ aufgegeben hat. Ein Grund ist sicher darin zu suchen, dass es von einem unaufgelösten Zirkel bewegt wurde: Einerseits gründet das wissenschaftliche Wissen, die *Forschung*, in der Struktur der Lebenswelt, die über den Wissenschaftshorizont weit hinausreicht, andererseits möchte Heidegger eine *Ontologie* der Lebenswelt formulieren und hierbei das Sein des Seienden, das in der Seinsfrage erfragt wird, *wissenschaftlich*, nämlich „als Frage der Forschung“ aufwerfen, denn „*Phänomenologie* ist also zunächst nichts anderes als eine *Weise der Forschung*“.<sup>57</sup>

Heidegger mochte sich offenbar nicht damit beruhigen, hier einen hermeneutischen Zirkel zu konstatieren und einfach fortzufahren. Vielleicht nicht ohne Einfluss der Wissenssoziologie, wie sie Max Scheler formuliert hat, beantwortete er die Frage nach der Einheit der Wissenschaften in einer Kehre der anderen Art

54 M. Heidegger: Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, GA 20, S. 193; Heideggers Hervorhebungen.

55 M. Heidegger: Sein und Zeit aaO., S. 11.

56 M. Heidegger: Grundprobleme der Phänomenologie, GA Bd. 58, S. 62.

57 M. Heidegger: Ontologie (Hermeneutik der Faktizität), GA Bd. 63, S. 71.

in den 30er Jahren ganz anders: Die Wissenschaften werden nur *äußerlich* zusammengehalten durch die Institution der Universität, durch den *Betrieb*: „Auf dem Grunde ihres Betriebscharakters schaffen sich die Wissenschaften die ihnen gemäße Zusammengehörigkeit und Einheit.“<sup>58</sup>

Das Wesen der modernen Wissenschaften, damit auch die Einheit ihrer tragenden Kategorien, ist nicht in einer verbindenden, systematischen Philosophie zu suchen. Das Projekt einer „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften als System“ ist gescheitert: „Hegel und der deutsche Idealismus überhaupt ist in seiner eigentlichen Systematik wirkungslos geblieben“.<sup>59</sup> Heidegger beschreibt das Wesen der modernen Wissenschaften in den 30er Jahren nunmehr so:

„Das Wesen dessen, was man heute Wissenschaft nennt, ist die Forschung. Worin besteht das Wesen der Forschung? Darin, daß das Erkennen sich selbst als Vorgehen in einem Bereich des Seienden, der Natur oder der Geschichte, einrichtet.“<sup>60</sup>

Das Vorgehen, die Praxis der Wissenschaften, wird zur *faktischen* Einheit ihrer grundlegenden Kategorien, die als diese – in ihrem metaphysischen Gehalt – ungedacht bleiben. Deshalb gilt der Satz: „Die Wissenschaft denkt nicht.“<sup>61</sup> Ihre Einheit ist nur eine äußere im Betrieb. Das Wesen der neuzeitlichen Wissenschaft ist die Forschung; diese wiederum beruht im Verfahren, und das „jeweilige Verfahren richtet sich im Betrieb ein. Entwurf und Strenge, Verfahren und Betrieb, wechselweise sich fordernd, machen das Wesen der neuzeitlichen Wissenschaft aus, machen sie zur Forschung.“<sup>62</sup> Die Frage nach dem Sein als Frage der *Forschung* zu stellen, erweist sich damit als Sackgasse, als Irrweg, aus dem nur eine *Kehre* herausführen konnte. In dieser Kehre lässt sich die Seinsfrage nicht mehr als Frage der wissenschaftlichen Forschung stellen. Die Frage, „ob die Philosophie *die* Wissenschaft und überhaupt Wissenschaft sei“, lässt sich nun umgekehrt für Heidegger nur nach „den inneren Notwendigkeiten ihres ersten und letzten Problems, der *Frage nach dem Sein*“<sup>63</sup>, entscheiden.

In den „Beiträgen zur Philosophie“ spricht Heidegger deshalb nicht mehr von einer „Frage der Forschung“, sondern von „Besinnung auf die Wahrheit des Seyns“, die äußerlich charakterisiert ist durch „*Ablehnung des Philosophiebetriebs* im echten Sinn des Wortes“.<sup>64</sup> Wenn die Wissenschaften in den meta-

58 M. Heidegger: Die Zeit des Weltbildes; in: Holzwege aaO., S. 78.

59 M. Heidegger: Hegel, GA Bd. 68, S. 54.

60 M. Heidegger: Die Zeit des Weltbildes aaO., S. 71.

61 M. Heidegger: Was heißt Denken?, Tübingen<sup>3</sup>1971, S. 153, s. auch S. 57.

62 M. Heidegger: Die Zeit des Weltbildes aaO., S. 79f.

63 M. Heidegger: Hegels Phänomenologie aaO., S. 18.

64 M. Heidegger: Beiträge zur Philosophie aaO., S. 94; meine Hervorhebung. Das Motiv, die Universität, die Moderne überhaupt als „Betrieb“ zu charakterisieren, findet sich allerdings be-

physischen Voraussetzungen ihrer Kategorien gründen und die Einheit der Wissenschaften sich nur noch im Betrieb der Universitäten findet, dann liegt der Gedanke nahe, dass nur eine Reform dieser *Institution* Einheit stiften könnte. Heidegger hoffte, sie in der Rückbesinnung auf den Anfang des Wissens gewinnen zu können: „Der Anfang *ist* noch.“<sup>65</sup> Die Bindung an den Anfang setzt dem Wissenschaftsbetrieb, charakterisiert durch „das uferlose Treiben verstandesmäßiger Zergliederung“,<sup>66</sup> eine neue Einheit entgegen. Das Hervorgehen der Wissenschaften aus der „Lebenswelt“ – beschrieben in den „Existenzialien“ der Fundamentallontologie des Daseins – wird nun umgedeutet als „Bindung“ an das Volk, die Heimkehr „in die Volksgemeinschaft“.<sup>67</sup> So wollte Heidegger den „ohnehin schon allzu mächtige(n) ‚Amerikanismus‘ im heutigen Wissenschaftsbetrieb“ überwinden und „künftig vermeiden“.<sup>68</sup> Der organisatorischen Reform sollte eine Neugründung der Wissenschaften im Ursprung des Wissens entsprechen, die Heidegger als „Selbstbehauptung der deutschen Universität“ programmatisch umschrieb.

Der mit seinem Rektorat gescheiterte Versuch, den „Betrieb“ durch eine Reform der *Institution* Universität auf eine neue Grundlage zu stellen, damit das „Ausbleiben der ‚Selbstbehauptung‘ der deutschen Universität“,<sup>69</sup> gründet nun aber keineswegs nur in einem „Irrtum“ des Philosophen Heideggers, vielmehr scheitert darin auch der Versuch, die verfallenden Wissenschaften – seit deren „Übernahme (...) durch die Industrie“<sup>70</sup> – neu begründen zu wollen. Es ist „völlig misslungen, die deutsche Universität für diese Aufgabe in Stellung zu bringen“.<sup>71</sup> *Philosophisch* drückt sich dies bei Heidegger darin aus, dass er künftig nicht mehr davon spricht, den *ersten* Anfang der abendländischen Philosophie wiederzuholen. Nun spricht er vom „Übergang zum *anderen* Anfang“.<sup>72</sup>

Die Vielheit der Kategorien und Modalitäten, in denen vom Seienden gesprochen wird, zeigt sich in der Arbeitsteilung des „Wissenschaftsbetriebs“ ebenso wie in der Zerrissenheit des modernen Lebens. Heidegger nennt dies nach

---

reits früh. „Alles Moderne“ wird 1923 so charakterisiert: „Betrieb, Propaganda, Proselytenmacherei, Cliqueswirtschaft, geistiges Schiebertum“, M. Heidegger: *Ontologie* aaO., 19.

65 M. Heidegger: *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, Frankfurt/M. 1983, S. 12.

66 M. Heidegger: *Die Selbstbehauptung* aaO., S. 14.

67 M. Heidegger: *Die Selbstbehauptung* aaO., S. 15.

68 M. Heidegger: *Stellungnahme zur Errichtung einer ‚Dozentenakademie‘*, 28. August 1934; Fotokopie des maschinengeschriebenen Textes, S. 505; für eine Kopie des Textes danke ich W. Ullrich.

69 M. Heidegger: *Die Bedrohung der Wissenschaft*; in: B. Papenfuss, O. Pöggeler (Hg.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Bd. 1, Frankfurt/M. 1991, S. 10.

70 M. Heidegger: *Die Bedrohung der Wissenschaft* aaO., S. 9.

71 M. Heidegger: *Die Bedrohung der Wissenschaft* aaO., S. 17.

72 M. Heidegger: *Beiträge zur Philosophie* aaO., S. 177; meine Hervorhebung.



seiner „Kehre“ zusammenfassend „Zerklüftung“. Das Programm, den Betrieb der Universität *politisch* zu reformieren durch die Besinnung auf den „ersten Anfang“ der Philosophie, auch in der Rückbindung an das griechische Modell einer Einbettung des Wissens in „das Volk“, das im Rektorat gescheitert ist, kann für Heidegger nicht dadurch ersetzt werden, dass nun ein neu ausgedachtes „System“ des Seienden als Fundierung der Wissenschaften und ihrer Kategorien die Lücke füllt und die „Zerklüftung“ aufhebt. Wohl mit Blick auf die Ontologie Nicolai Hartmanns sagt Heidegger: „Die ‚Modalitäten‘ sind solche des Seienden (der Seiendheit) und sagen noch gar nichts über die Zerklüftung des Seyns selbst.“<sup>73</sup> Konstruierte Systeme sind für ihn nur noch lächerliche Kuriositäten:

„So gibt es immer wieder wildgewordene Volksschullehrer oder zur Ruhe gesetzte Landgerichtsräte, die – in ihrem Beruf wackere Leute – auf den Einfall kommen, ein System der Philosophie oder Weltanschauung ‚machen‘ zu müssen. Auf Grund von wahllos und ziellos zusammengelesenen Schriften werden dann große Tafeln und Fächer entworfen, in die die ganze Welt verpackt wird, wenn möglich mit recht vielen Zahlen, Figuren und Pfeilen versehen. Und es gibt Leute und Stellen, die solches Zeug ernstnehmen und fördern.“<sup>74</sup>

Die Zergliederung der Wissenschaften, zusammen mit der Analyse als primärem methodischen Verfahren, zeigt sich für Heidegger als das Ereignis des Seyns selbst, das Politik, Technik und Wirtschaft ebenso durchdringt wie das philosophische Denken. Deshalb sind konstruierte Systeme von Kategorien unmöglich geworden:

„Die Wesung des Seyns wird der Philosophie immer verschlossen bleiben, solange sie meint, man könne etwa durch Ausklügelung der verschiedenen Modalitätsbegriffe das Sein wissen und gleichsam zusammenbauen.“<sup>75</sup>

Was Heidegger in den Blick nimmt, reicht weit über kategoriale Systeme hinaus. Das, was sich historisch hier zeigt, kann niemals, sagt er gegen Kant, „in einer ‚Tafel‘ noch sonstwie in einer Fächerung eines Systems“<sup>76</sup> erfasst werden. Heidegger hat damit seine Frage nach dem Grund (der inneren Einheit) der Auf-fächerung des Seienden in Modalitäten und Kategorien eine neue Fragerichtung gegeben: Die Entfaltung der Vielfalt ist kein *philosophisches* Problem, sondern eine Selbstmitteilung des Seyns, etwas, was Heidegger „Seynsgeschichte“ und „Ereignis“ nennt. Sein gescheitertes Doppel-Projekt „Fundamentalontologie“ und „Überwindung des Betriebs“ eröffnet eine neue Frage, liefert aber keine Anleitung für einen großen Sprung in den „anderen Anfang“. Und Heidegger stuft sein

73 M. Heidegger: Beiträge aaO., , S. 279.

74 M. Heidegger: Schellings Abhandlung aaO., S. 32.

75 M. Heidegger: Beiträge aaO., , S. 278.

76 M. Heidegger: Beiträge aaO., , S. 280.

Denken nun auf das einer *Vorbereitung* zurück: „Ob einstmals ein besser gerüsteter Denker den Sprung wagt?“<sup>77</sup> Im seinem ZDF-Interview sagt Heidegger, was das neue, andere Denken verlangt:

„Und es verlangt: eine neue Sorgfalt der Sprache, keine Erfindung neuer Termini, wie ich einmal dachte, sondern einen Rückgang auf den ursprünglichen Gehalt unserer eigenen, aber ständig im Absterben begriffenen Sprache.

Ein kommender Denker, der vielleicht vor die Aufgabe gestellt wird, dieses Denken, das ich *vorzubereiten* versuche, wirklich zu übernehmen, der wird sich einem Wort fügen müssen, das einmal Heinrich von Kleist niedergeschrieben hat und das lautet: ‚Ich trete vor einem zurück, der noch nicht da ist, und beuge mich, *ein Jahrtausend ihm voraus*, vor seinem Geiste.‘<sup>78</sup>

Ich möchte diese Jahrtausend-Positionierung hier nicht beurteilen, wohl aber den *impliziten Gehalt* der Aussage, sein Denken sei nur Frage, keine Antwort. Heidegger hat *in seinem Fragen eingebettet* eine Antwort gegeben, die ihm in ihrer Tragweite durch das *Festhalten* der Frage vermutlich verborgen geblieben ist. Und gegen die verkrampfte Hand, die etwas festhält, hilft das Spiel der lullischen Kunst als heilsame Medizin, und es *verhilft* in die Gelassenheit des Offenen.

## Das Offene

Überblickt man die gescheiterten bildungspolitischen und fundamentalontologischen Versuche Heideggers, eine Einheit wissend zu stiften, so kann sehr leicht das eigentlich Andere und Neue in seinem Denken verborgen bleiben. Ungeachtet seiner eigenen Holzwege des Denkens zieht sich durch alle Kehren ein völlig anderer Blick auf die Vielfalt der Kategorien. Dieser ganz andere Blick wird nicht zuletzt dadurch verdeckt, dass Heidegger selbst den roten Faden seiner Denkwege als „Frage nach dem Sein“ charakterisiert hat: Was ist das *Sein des Seienden*, das kategorial als Vielheit angesprochen wird, das aber nicht *selbst* in den Blick kommt?

Die dominante Denkfigur in seinen späteren Schriften ist die Auskunft, dass dieses „Nicht-in-den-Blick-kommen“ kein Mangel des Denkens sei, sondern ein Zug im Sein selbst, dessen Grund-Zug. Dieser Grundzug zeige sich so, dass sich das Sein *entzieht*, wenn man nach ihm greifen möchte. Diese Beschreibung aus dem Blickwinkel der Seinsfrage verdeckt eine *positive* Antwort, die Heidegger immer wieder gegeben hat, sie aber dennoch nur *eingebettet* dachte. Ich möchte

77 M. Heidegger: Beiträge aaO., , S. 278.

78 R. Wisser (Hg.): Martin Heidegger im Gespräch, Freiburg-München 1970, S. 77; meine Hervorhebung.

diese positive und im abendländischen Denken neue Antwort – weitgehend entkleidet von Heideggers eigenen Formulierungen – durch den Überblick über den ganzen Weg skizzieren.

Bei Aristoteles setzt sich der Begriff „Kategorie“ als *terminus technicus* fest. Kategorien sind die Grundlagen der Wissenschaften, aber auch der alltäglichen Weise, in der die Dinge ausgelegt und in ihrer Bedeutung verstanden werden. Sie bilden die Matrix, in der gedacht wird, und ich habe versucht, einige Antworten auf die Frage nach der *Einheit* dieser Matrix herauszugreifen, wobei besonders Lulls System eines kategorialen Spiels ein Modell für eine Denkform lieferte, die ebenso in Hegels System wie in der analytischen Philosophie der Gegenwart fortwirkt.

Heidegger legt den Begriff der „Kategorie“ so aus: „etwas als das und das ansprechen, so zwar, daß im Ansprechen und durch dieses das Angesprochene ins Öffentliche und Offene, Offenbare gestellt wird.“<sup>79</sup> Das Offene ist auch das Öffentliche, das, was in der *Polis* besprochen wird: Die Ideen, die Kategorien. Der unmittelbare Ort der Kategorien ist die Sprache, ihre Form ist durch die Wörter gegeben. Doch diese Sprache und das mit ihr vollzogene Handeln – damit auch jede *techné*, jede Methode – bewegen sich in einem Offenen, das *in dieser Bewegung* nicht zum Thema wird. Genauer, es wird zum Thema durch einen ungemäßen Blick: Man sucht die Einheit der Kategorien im Dialog (im Sprechen), in der Ordnung der Gesellschaft (dem Gefüge), in der Herrschaft über das Viele, sei es eines imperialen Staates<sup>80</sup> oder einer kirchlichen Hierarchie als irdischer Repräsentanz der in Gott *als Herr* gedachten Einheit der Ideen. Lull bezog diese Einheit auf *eine* Vernunft, die in sich alle Möglichkeiten durchspielt und darauf bezogen im Dialog die Wahrheit auswählt. Für Hegel ist dies die göttliche Selbststoffbarung in der Geschichte, die ihre Rechtfertigung an der *zirkulären Geschlossenheit* des Gedankens in der „Bewegung des Nichts durch Nichts zu sich selbst zurück“<sup>81</sup> findet. Die vollkommene Bewegung, die Aristoteles im Kreis erblickte und die Lull in seinen bewegten Kreisscheiben in den Bereich der methodischen Verfügbarkeit einholte, schrumpfen bei Hegel gleichsam auf die leere Mitte (das Nichts); sein dialektisches System ist der denkende Nachvollzug Gottes „wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen

79 M. Heidegger: Wegmarken aaO., S. 250. Vgl.: „Inmitten des Seienden im Ganzen west eine offene Stelle. Eine Lichtung ist.“ M. Heidegger: Holzwege aaO., S. 41f. „Das Offene selbst ist das Unmittelbare.“ M. Heidegger: Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Frankfurt/M. <sup>4</sup>1971, S. 61.

80 Vgl. zum „Imperialen“: M. Heidegger: Parmenides aaO., S. 60f.

81 G. W. F. Hegel: Wissenschaft der Logik II, WW Bd. 6, S. 81.

Geistes ist“.<sup>82</sup> Marx schließlich zog dieses System wieder in die „öffentliche Wirklichkeit“ des Sozialen zurück – von dem es in der *Koinonia* des griechischen Dialogs der Vielen seinen Ausgang bei Platon nahm – und erblickte in der Struktur der Gesellschaft den Grund für das System des Denkens.

In all diesen Antworten bleibt das Offene als das Offene, *worin* sich all dies vollzieht, vergessen: Es wird „dieses Offene selbst sowenig wie die Offenheit in ihrem Wesen und Grund befragt“.<sup>83</sup> Die Kategorien Subjekt und Objekt z.B. werden *unterschieden*, ohne das Worin der Unterscheidung zu denken:

„Wir meinen zwar, ein Seiendes werde dadurch zugänglich, daß ein Ich als Subjekt ein Objekt vorstellt. Als ob hierzu nicht vorher schon ein Offenes walten müßte, innerhalb von dessen Offenheit etwas *als* Objekt *für* ein Subjekt zugänglich und die Zugänglichkeit selbst noch als erfahrbare durchfahren werden kann!“<sup>84</sup>

Das, was sich dem Bewusstsein in den Kategorien zuspricht, vollzieht sich in einer Offenheit, die *als diese Offenheit* verborgen ist dadurch, dass man nur jenes anspricht, was sich *in dieser Offenheit* zeigt und unterscheidet (das Seiende). Im gewöhnlichen Satz, in der Kopula „ist“ wird zwar sprechend eine Synthesis vollzogen, die eine kategoriale Vielfalt zusammenbindet. Doch diese Kopula ist selbst von der Vielfalt der Kategorien *her* bestimmt als deren *Synthese*. Gerade die Kopula „ist“ als Einheit stiftendes Wort *verbirgt* das Offene, die *Lichtung*, *worin* die Synthese vollzogen, das Urteil gebildet wird. Das, was sich im Urteil des Bewusstseins ausspricht, gründet auf einem Scheinen des Vielen im Offenen, das als dieses Offene, als das Worin des Scheinens nicht seinerseits *erscheinen* kann. Das offene „Da“ bleibt im Wandel der kategorialen Systeme ungedacht. Und dennoch ist dieses Da „die für das Menschenwesen grundlegende Möglichkeit, eine offene Weite zu durchgehen, um bis zu den Dingen zu gelangen“<sup>85</sup>.

Dieses Offene ist nicht der *physikalische Raum*, auch keine Raum-Zeit. All diese Kategorien sind schon *Privationen* der Offenheit, geeignet, sie in ihrem offenen Wesen zu verdecken. Es gibt für die Kategorien in dieser Offenheit keinen *Halt*. Wenn man also in den Kategorien das *Wesen* der Dinge ausspricht, wenn man sie in eine jeweils neue und andere Matrix einordnet, dann ist diese

82 G. W. F. Hegel: Wissenschaft der Logik I, WW Bd. 5, S. 44.

83 M. Heidegger: Beiträge zur Philosophie aaO., S. 316.

84 M. Heidegger: Nietzsche II, Pfullingen 1961, S. 138; vgl. „Da das Ich aber nur dem Nicht-Ich (*higa*) gegenüber gedacht werden kann, muß es etwas geben, das das Gegenüberstehen von Ich und Nicht-Ich in sich umfaßt und die sogenannten Bewußtseinsphänome in seinem *Inneren* zustande kommen läßt.“ K. Nishida: Logik des Ortes. Der Anfang der modernen Philosophie in Japan, übers. v. R. Elberfeld, Darmstadt 1999, S. 72.

85 M. Heidegger: Vier Seminare, Frankfurt/M. 1977, S. 118. „Dieses dunkle Offene ist nur möglich in der *Lichtung* im Sinne des Da.“ Martin Heidegger, Eugen Fink: Heraklit, Frankfurt/M. 1970, S. 209.

Matrix ohne Halt. Sie wird nur gehalten vom Zusammenspiel der Kategorien, die in der Sprache in eine Öffentlichkeit getreten sind, die sich in vielen Gestalten als *äußerer* Zusammenhalt, auch als soziale, staatliche oder wissenschaftliche Form zeigt: Als Dialog gleicher Bürger; als hierarchische Ordnung eines Imperiums, das bemüht ist, alle Gedanken in sein Gefüge einzufügen und das Sprechen in Rhetorik verwandelt; als wissenschaftliches oder philosophisches System, das eine Zeit dominiert und bestimmt, weil es auch sozial in seinen Vertretern die „niederen Kategorien“ beherrscht.

Hier zeigt sich der zweite, bedeutende Gedanke bei Heidegger. Wenn alle Kategorien, in denen Seiendes angesprochen und auf Grund solch einer Ansprache auch *handelnd behandelt* wird, sich *nur untereinander* vernetzen und eine jeweils historisch dominante Matrix bilden, wenn sich das Offene, worin sich all dies geschichtlich vollzieht, nie *als das Offene* zeigt, sondern sich entzieht, wenn Imperien ebenso sterben wie Systeme und Götter, die eine Matrix *halten*, die Gegenstände „zum Stehen bringen sollen“, um Beständigkeit der Ordnung zu wahren – wenn all dies im Offenen zwar eingeräumt, aber von ihm nicht *gehalten* wird, dann ist das Wesen dessen, was sich in der Synthesis des „ist“ vollzieht, vergänglich oder *temporal*: Die „Zeit ist das ursprüngliche Wesen des Seins.“<sup>86</sup>

Damit ist auch *das Wesen* der Dinge einem *Wandel* unterworfen. Die Matrix der Kategorien wird nicht historisch durchlaufen, auch wird der Kreis von Kreisen nicht als endliche kombinatorische Möglichkeit bloß temporal entfaltet. Im Kreisen vollzieht sich vielmehr *Erfahrung*. „Die Erfahrung ist ein in sich kreisendes Geschehen, wodurch das, was innerhalb des Kreises liegt, eröffnet wird. Dieses Offene aber ist nichts anderes als das *Zwischen* – zwischen uns und dem Ding.“<sup>87</sup> Und in diesem *Zwischen* spielt die kategoriale Matrix selbst, indem sie sich wandelt.<sup>88</sup> Die Kategorien selbst wandeln *sich*. Das Sein ist kein oberster, hierarchisch regierender Begriff, auch ist es nicht eins mit dem Geist eines Gottes, der die Matrix der Ideen als Einheit in sich birgt und historisch emaniert. Das Wesen, das Absolute (die Offenheit) gewährt ein *lebendiges Zwischenspiel*.

Der Vorwurf des *Relativismus*, der hier scheinbar nahe liegt, verkennt das Absolute, sagt Heidegger, das gerade kein dauerhaft Vorhandenes ist, sondern dessen Wesen selbst *temporal* bleibt – es bleibt, sofern es sich wandelt, und es bleibt im Wandel das Selbe. Dieser scheinbare Widerspruch hellt sich dann auf, wenn man das Absolute nicht als *Seiendes*, als *Bleibendes*, aber auch nicht als vorhandene Historie beschreibt, sondern als *Offenheit*. Das Offene ist offen auch

86 M. Heidegger: Hegels Phänomenologie aaO., S. 209.

87 M. Heidegger: Die Frage nach dem Ding, Tübingen 1975, S. 188.

88 Bei Avicenna heißt es umgekehrt von der Allgemeinheit der Begriffe, „daß allein durch sie der Werdeprozeß zum Stillstand kommt.“ M. Horten: Die Metaphysik Avicennas aaO., S. 320.

darin, einen Wandel zu tragen *und* zuzulassen, ohne selbst je in den Wandel einzutreten. „Der Einwand, der Wesenswandel führe zum Relativismus, ist immer nur möglich auf Grund einer Verkennung des Wesens des Absoluten und der Wesenheit des Wesens.“<sup>89</sup>

Der Wandel des Wesens ist ein Spiel, ein Zeitigen und Schicken, das sich als Ge-Schichte Schicht für Schicht ineinander und übereinander fügt und so die Fugen des Seins zu Wort bringt: Als Wort-Spiel.<sup>90</sup> „Das Spiel des Wortes aber wird gespielt vom Spiel des Wesens selbst, das in sein Wort kommt. Die *physis* ist das Spiel des Aufgehens im Sichverbergen, das birgt, indem es das aufgehend Offene, das Freie, freigibt.“<sup>91</sup> Die Offenheit des Spielraums ist damit auch das Wesen der menschlichen Freiheit. Doch wenn das Offene so dem Menschen ver eignet ist, kommt ihm auch das Spiel als *Eigenes* zu.

### **Das Spiel mit den Fugen des Seins**

Die Frage bleibt damit: Wenn Denker mit Worten spielen, wie spielt sich dann das „Spiel des Wesens“ den Menschen zu? Hier ist der Raum für ein *Verfahren*, eine *Kunst*, durchaus angeregt von Lulls *Ars magna*. Diesen Raum hat auch Heidegger in seinem Denken vielfältig durch Wort-Spiele er- und gefüllt, er hat darin aber sein „Verfahren“ nie selbst in den Blick genommen. Der Grund ist einsichtig: Waren es doch gerade die Schranken der Forschung, die er vor Augen hatte und die er in seinem schrittweisen Rückgang ins Offene hinter sich lassen wollte. Das „rechnende Denken“, der Sieg des Verfahrens über die Erfahrung, all dies verdeckte für ihn *sein* Verfahren, sein Spiel mit den Worten.

*Neue* Kategorien hat Heidegger – auch während der Periode von „Sein und Zeit“ – meist aus anderen Kontexten übernommen, wie „Zeug“, „Fürsorge“, „Befindlichkeit“, „Entschlossenheit“ usw. Andere Kategorien wurden durch Fugenstriche neu geschaffen, wie das „In-der-Welt-sein“, „Da-sein“ usw. Später ging es ihm darum, das im Denken und Dichten bereits *Gesagte* so weit durch immer neue Bezüge in der kategorialen Matrix nachzudenken, bis ihre geschichtliche *Bewegung* kenntlich wurde. In der Bewegung, dem Wandel der Kategorien zeigt sich das Offene auf eine dunkle Weise. Es tritt nicht selbst hervor, lässt sich aber in *den Fugen des Seins*, im Klang der Wörter als Möglichkeits-Raum erahnen. Insofern ist die Zeit das Wesen des Seins, denn in den vielfältig gefügten Sätzen

89 M. Heidegger: Nietzsche I aaO., S. 174. Unter einem anderen Aspekt untersucht Heidegger diesen Wandel des Wesens als Wandel des *Fragens*, vgl. K.-H. Brodbeck: Der Zirkel des Wissens aaO., Kapitel 6.6.

90 Vgl. das Kapitel „Das Ereignis als Fuge“ bei W. Ullrich: Der Garten der Wildnis. Zu Martin Heideggers Ereignis-Denken, München 1996, S. 17-56.

91 M. Heidegger: Heraklit, GA Bd. 55, S. 138f.

spricht sich das „ist“ in immer neuen Bezügen aus, und es ist der *Wandel* der Bezüge, worin sich durch das je veränderte „ist“ das Offene offenbart.

Geschichtlich zeigt sich die Dualität von *ars inveniendi* und *ars iudicandi* aber nicht nur darin, dass Philosophen mit Kategorien spielen und Neukombinationen oder Ergänzungen der Kategorienlisten vornehmen, sondern auch so, dass die Geschichte mit den Philosophen selbst spielt, sie hochspielt und wieder dem Vergessen preis gibt. Blickt man darauf, wie Heidegger verschiedene Denker in den Phasen seines Denkweges unterschiedlich beurteilt, so wird deutlich, dass auch mit dem, was „wesentliche Denker“ sagten, durchaus ein Spiel möglich ist. Es ist gerade dieses Spiel, dieses Gespräch mit der Vergangenheit, worin sich immer auch eine *ars inveniendi* als Neuinterpretation zuspricht, während das Ergebnis solchen Denkens oftmals erst spät in eine Öffentlichkeit tritt, im Verlauf vieler Jahre die „Wirkung“ eines Denkens erprobt und so die *ars iudicandi* als geschichtlichen Prozess ausübt.

Bei Heidegger hat das Wort-Spiel stets einen *passiven* Beigeschmack von etwas, was sich „zuschickt“, in das man sich fügt, das man hörig erhört usw. Darin liegt der stille Protest gegen eine Moderne, die alles berechnen und kontrollieren möchte und so auch das Denken „imperial“ auf das hin stellt, was „der Fall ist“, also nicht (sofort) „zu Fall gebracht werden kann“, wie dies Poppers Philosophie als Methodenzwang verkündet. Was die Politik anlangt, worin solches Sich-Fügen in einem völlig anderen Licht erscheint, so ist bei Heidegger auch ein paulinisch-augustinisches Motiv zu vermuten, das in der Ablehnung des freien Willens gegen die Anmaßung der Moderne protestiert, alles *unter sich* und seine Verfügungsgewalt bekommen zu wollen – ein Motiv, das sich auch bei Calvin findet und Heidegger wohl auch politisch in die Irre führte.<sup>92</sup> Die Ablehnung dieses Motivs einer „Umklammerung durch die Subjektivität“<sup>93</sup>, die sich frei dünkt und darin vergisst, auf den Zuspruch des Seins zu hören, hindert Heideggers Denken, das Offene *frei* zu betreten. Die lullische Kunst kann hier einen wichtigen Fingerzeig geben.

92 Seinen politischen Irrtum aus der Zeit des Rektorats hat er später benannt, um jedoch sogleich einem neuen Irrtum aufzusitzen: „1933 und vorher haben die Juden und die Linkspolitiker als die unmittelbar Bedrohten heller, schärfer und weiter gesehen. *Jetzt* sind *wir* daran. (...) Stalin braucht keinen Krieg mehr zu erklären. Er gewinnt jeden Tag eine Schlacht.“ Martin Heidegger an Karl Jaspers vom 8. April 1950; Martin Heidegger, Karl Jaspers: Briefwechsel 1920-1963, Frankfurt- München 1990, S. 202. Vgl. dagegen E. Jüngers Weitsicht, wenn er über den Islam sagt, „daß der Heilige Krieg in ein modernes Stadium tritt“, E. Jünger an C. Schmitt vom 8.4.56: Briefwechsel, Stuttgart 1999, S. 301.

93 M. Heidegger: Brief an Ludwig Binswanger vom 24. Februar 1947; in: L. Binswanger: Ausgewählte Werke Bd. 3, Heidelberg 1994, S. 343.

## Heideggers Sätze als lullische Kunst

Ich möchte dies abschließend an einer Kategorie zeigen, die Heidegger zwar immer wieder in den Blick nimmt, die aber zugleich auch eine unerhellte und dunkle Rolle spielt: Es ist das „Selbst“. Ich vermeide hier eine grammatikalische, sprachtheoretische Fremdbestimmung und nehme nur die Kategorie so, wie sie – eingebettet – in Heideggers Denken funktioniert. Heidegger beschreibt seinen Denkweg als „die völlig unbiographisch gemeinte Anstrengung des Menschen, das *Seyn selbst* im Seienden zu seiner Wahrheit zu bringen.“ In dieser Anstrengung geht die Aktivität vom *Seyn* aus, denn: „Der Weg des Erdenkens wird, je echter er Weg zum *Seyn* ist, um so unbedingter vom *Seyn selbst* bestimmt.“ Mehr noch: „Das *Seyn selbst* kündete sein geschichtliches Wesen an.“ Dies jedoch auf eine Weise, die sich entzieht: „Wie aber, wenn das *Seyn selbst* das Sichentziehende wäre und als die Verweigerung weste?“<sup>94</sup> Wir können Kategorien nicht einfach ausdenken oder verneinen, weil das „Nicht“ zum Sein selbst gehört: „Das Nichten west im *Sein selbst* und keineswegs im Dasein des Menschen“.<sup>95</sup>

Diese Aussagen haben im Kontext des Heideggerschen Denkens einen – vielleicht nicht sofort einleuchtenden, aber doch – klaren Sinn. Dennoch verbirgt sich in ihnen eine dunkle Stelle: das „Selbst“. In einem ähnlichen Zwang der Sprache ist Heidegger auch immer wieder genötigt, das „ist“, das er zugleich in diesem Sinn abweist, vom *Seyn* auszusagen: „Das *Seyn ist* ...“ dies oder das; oder in der Form noch weit mehr der traditionellen Metaphysik verbunden: „Das *Seyn ist* jenes, was ...“,<sup>96</sup> womit das *Seyn* als *essentia* ausgesagt wird. Die Sprache nötigt Heidegger hier in ein Sagen, das er selbst als Ungemäßes zurückweist, wenn er wiederholt das genaue Gegenteil sagt: „Das *Seyn ist nicht*“ oder „das *Seyn ist* überhaupt nicht, sondern west“.<sup>97</sup>

Wie kann man – analog hierzu – von einem „*Seyn selbst*“ sprechen? Alltäglich meinen wir dieses „selbst“ oft im Horizont einer Negation: „Er selbst, nicht sein Bruder, tat dies“ usw. Es wird auch als Wort für einen hypothetischen Fall verwendet: „Selbst dann, wenn ...“. Diese tragenden Bedeutungen ergeben für das „*Seyn selbst*“ keinen rechten Sinn. Üben wir also etwas lullische Kunst und variieren einen von Heideggers Sätzen: „Das Nichten west im Sein selbst.“ Lull behandelt alle Kategorien gleich, sie können Subjekt oder Attribut sein, werden aber immer als Verben definiert. Beim „Nichten“ hat Heidegger das bereits voll-

94 M. Heidegger: Beiträge aaO., S. 85, 86, 451, 246; meine Hervorhebung.

95 M. Heidegger: Brief über den ‚Humanismus‘; in: Wegmarken aaO., S. 355.

96 M. Heidegger: Beiträge aaO., S. 239, 240, 244, 438, 481; meine Hervorhebung.

97 M. Heidegger: Beiträge aaO., S. 255; meine Hervorhebung.



zogen, auch denkt er „ist“ vielfach transitiv oder als „wesen“. Als Material haben wir im zitierten Satz die Kategorien: (1) Nichts – (2) Wesen – (3) Sein – (4) Selbst – (5) im = In-Sein (Offenheit). Hier ergeben sich  $5! = 120$  mögliche Sätze.

Die lullische Kunst besteht darin, Formulierungen aus den möglichen Kombinationen zu finden, die als Definitionen gelesen werden können. Man kann hierzu die Substantive wieder verbal lesen (Sein wird zu „ist“; Nichts zum logischen „nicht“ usw.), was noch weitere Spielräume eröffnet. Ansonsten werden Hilfsverben benötigt (wie in den obigen Beispielen von „das Seyn ist ... dies oder das“) oder man verwendet den Bedeutungshorizont des „als“. Beispiele wären: „Das Selbst eröffnet sein Wesen als Sein und Nichts“ – „Das Selbst west nicht im Sein“ – „Das Sein ist das Selbst im Wesen des Nichts.“ – „Nicht das Selbst west im Offenen als Sein, sondern ...“ – „Das Selbst ist das Offene im Nichts des Seins“ usw. usw.

Einige dieser Sätze kann man sinngemäß bei anderen Philosophen finden, andere schillern gelegentlich bei Heidegger oder bleiben noch ungedachte Möglichkeiten des Denkens. Es zeigt sich hier auch, dass Heidegger seine Erklärung der „Selbstheit“ im Denken des Umkreises von „Sein und Zeit“ nicht mit der *eingebetteten* Verwendung des „selbst“ in seiner späteren Philosophie vereinbaren kann. Früher verstand Heidegger unter „Selbstheit“ einen leeren Durchschnitt aus Ich-selbst und Du-selbst, worin die „reine Selbstheit“ als „die metaphysische Neutralität des Daseins genommen“<sup>98</sup> wird. Dieses „durchschnittliche Sichselbstverstehen des Daseins“<sup>99</sup> nennt Heidegger zwar „uneigentlich“, versucht es aber metaphysisch zu denken. Doch was soll das sein: Selbstheit als eine „metaphysische Neutralität“? Hier wird – um eine Wendung aus Heideggers späterer Sprachphilosophie zu variieren – „das Selbst nicht als das Selbst selbst zur Sprache gebracht“, sondern von der Ichheit, Duheit oder dem *Sein* als Da-sein *her*. Dies ist übrigens auch ein Umstand, der das metaphysisch neutrale „Wir“ ermöglicht, das Heidegger gefügig sagen lässt: „Wir als Dasein fügen uns in eigener Weise hinein in die Zugehörigkeit zum Volk“.<sup>100</sup>

Dieses Ungedachte schleppt sich fort im dunklen Sinn des „*Seyn selbst*“, das im Schatten des *Gedachten*, des „Eigenen“ und des „Ereignisses“, immer wieder *seine* Aussprache sucht. Doch das Ereignis des Seyns ist eben nicht das *Seyn selbst* – zu schweigen davon, dass Heidegger umgekehrt auch vom „*Ereignis*

98 M. Heidegger: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, GA Bd. 26, S. 243.

99 M. Heidegger: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA Bd. 24, S. 228.

100 M. Heidegger: *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, GA Bd. 38, S. 57. Hier findet sich auch die 1989er Parole: „Wir sind das Volk“, aaO., S. 64.

*selbst*<sup>101</sup> spricht, womit das Selbst etwas wird, was auch noch dem Ereignis ungedacht vorgelagert ist („das Ereignis selbst – das Selbst ereignet“ wäre eine lullische Variation). Die Auskunft Heideggers: „Doch das Sein - was ist das Sein? Es ist *Es selbst*“,<sup>102</sup> ist zwar keine Tautologie, denn er *hört* das „Es“ als jenes, das *gibt*: „Es gibt Zeit. Es gibt Sein“. Gleichwohl aber bleibt der Satz *wesentlich* ungedacht, denn welche Bedeutung verbirgt sich hier im „selbst“? Ist das „Sein selbst“ das Es? Oder das Es selbst? Oder das Selbst als Es – im Ereignis oder als Ereignis? Und was besagt *hier* das „ist“? Erst der Blick auf die *gesamte Matrix* kategorialer Möglichkeiten macht deutlich, wie im Denken stets Ungedachtes als Frage bleibt.

Dieses Beispiel der Funktion des wenig gedachten „selbst“ in Heideggers Spätphilosophie kann zeigen, wie die lullische Kunst, die *alle* Kombinationen vorführt und in den Lichtkegel der Achtsamkeit rückt, den Denker zwingt, das Ungedachte anzusprechen. Die Matrix der kategorialen Möglichkeiten des jeweils Gedachten braucht man nicht – wie Lull – als *ewige* Kategorientafeln deuten. Doch kann die lullische Kunst für *jede* Mannigfaltigkeit der Wort-Fugen angewendet werden und so zu einer ganz anderen Strenge des Denkens führen, das sich mechanischer Kombinatorik nicht *fügt*, sondern sie als kreatives Moment in das Denken aufnimmt. Der Lichtkegel der Achtsamkeit *während* des Denkprozesses kann nie *alle* Kategorien mit gleicher Strenge im Blick behalten. Eben dies ist der Grund, weshalb die Sprache immer wieder das Denken überlistet. Die Sprache spricht – aber sie spricht in vielen Möglichkeiten, die sich dem Denken in kombinatorischer Vielfalt und mit *leerem* Sinn zusprechen. Erst ihre Vernetzung in einer geschichtlichen Situation kann diesen Sinn als Matrix von Wörtern und Sätzen stiften.

Heidegger hat nicht – wie Wittgenstein – gegen die Sprache rebelliert, sondern die Kapitulation vor dem Eigensinn der Sprache sogar als deren Wesen, deren „Sage“ charakterisiert. Für ihn waren Satz- und Dingbau ein Gefüge, das sich aus dem Sein zuspricht: „Beide, Satz- und Dingbau, entstammen in ihrer Artung und in ihrem möglichen Wechselbezug einer gemeinsamen ursprünglicheren Quelle“,<sup>103</sup> und er zitiert wiederholt Stefan George: „Kein ding sei wo das wort gebricht“. Doch Heidegger scheint hierbei zu übersehen, dass sich zwar der Dingbau im Satzbau ausspricht, dies aber eben nicht auf *eine*, sondern auf vielfältige Weise. In jedem Satz ist dieses Viele latent eingebettet mitgegeben. Die Sprache spricht nicht in *einem* Sinn. Deshalb bedarf es des situativen Denkens,

101 M. Heidegger: Die Geschichte des Seyns, GA Bd. 69, S. 5.

102 M. Heidegger, Brief über den ‚Humanismus‘; in: Wegmarken aaO., S. 328.

103 M. Heidegger: Holzwege aaO., S. 14.

das aus der kombinatorischen Vielfalt, die in jedem Satz latent ist (dies deckt die lullische Kunst auf), den Sinn knüpft.

Heidegger hat gesehen, dass das Denken immer wieder „abstürzt“: „Der Wanderer hat sich plötzlich verstiegen. Zuweilen stürzt er auch ab, ohne daß der Leser es merkt, denn die Seitenzahlen gehen ja weiter; hier kann einer sogar mehrmals abstürzen.“<sup>104</sup> Von Max Scheler sagte er: „Abermals fällt ein Weg der Philosophie ins Dunkel zurück.“<sup>105</sup> Solches Scheitern eines Denkens oder auf einem Denkweg ist aber nicht *Nichts*. Das Modell des Zuspruchs aus dem Seyn an das „Genie“<sup>106</sup> führt in eine monologische Sackgasse. Wird im Scheitern und Abstürzen eines Denkens der Zuspruch des Seyns überhört? Gibt es eine Art Empfangsstörung des Zuspruchs – *Un-eigentliches im Ereignis*? Eher ist das Gegenteil der Fall: Nicht bleibt vieles unerhört, weil zu wenig Zuspruch da wäre. Vielmehr wird viel mehr gesagt, als *gehört* wird. Es bedarf eines Hörens auf das Mögliche im wirklich Gesagten, es bedarf einer *Kunst*, die das Hören durch ein Spiel ermöglicht – der lullischen Kunst.

Das Nicht-Ausgesprochene ist ein Mögliches, und auch das Gescheiterte gehört in die Struktur der kategorialen Matrix, als *Möglichkeit*. Heidegger hat das in anderem Kontext durchaus gesehen: „Höher als die Wirklichkeit steht die *Möglichkeit*.“<sup>107</sup> Auch wenn das Mögliche nicht erhört wird, nicht den Übergang in das Wirkliche findet, bleibt es als Möglichkeit wirkend: „Nicht den Übergang finden zu ...: das ist nicht nichts, sondern kann die Eindringlichkeit und Wirklichkeit höchster Bedrängnis haben und so das eigentlich Drängende sein.“<sup>108</sup>

Das, was als Möglichkeit in einer kategorialen Matrix nur *eingebettet* ausgesprochen wird, kann gleichwohl das Denken bewegen, auch dann, wenn es nicht hervortritt oder in der hervortretenden Form verworfen wird, als Denken historisch scheitert. Auch Heidegger wird davon bewegt, mehr noch, er findet viele solcher Einbettungen *früherer* Denker, die er hervorbringt, etwa, wenn er im Satz des Parmenides „Dasselbe nämlich ist Denken und Sein“ hört: „Das Selbe ist ... dies oder das“ und das Sein und Denken in einer *Selbigkeit* verortet.<sup>109</sup> Das ist bei Heidegger eingebettete, als bloße Möglichkeit wirkende lullische Kunst. Die Abwehr gegen das rechnende Denken hat diese Möglichkeit verdeckt und nicht

104 M. Heidegger: Die Metaphysik des deutschen Idealismus (Schelling), GA Bd. 49, S. 27

105 M. Heidegger: Metaphysische Anfangsgründe der Logik, GA Bd. 26, S. 64.

106 M. Heidegger: Schellings Abhandlung aaO., S. 39.

107 M. Heidegger: Sein und Zeit aaO., S. 38.

108 M. Heidegger: Aristoteles, Metaphysik 1 1-3, GA Bd. 33, S. 210.

109 M. Heidegger: Identität und Differenz, Pfullingen 1957, S. 14ff.

herausgeführt ins Offene der Achtsamkeit des Denkens, obgleich Heidegger um die *Nähe* zu solchem Spiel wusste. Wenn er abwehrt:

„Es ist hier kein leeres Spiel mit Wörtern, sondern das verborgene Spiel des Wortes, das wir von uns aus nicht stören dürfen“,

dann verkennt Heidegger, dass es immer noch der Denker ist, der hier – nicht denkend im Sinne des Beherrschens, sondern – im Hören auf die Möglichkeiten eingebetteter Wendungen spielt. Er sagt weiter:

Das „*Aufmerken* auf das nicht gemachte und nicht erzwungene, sondern sich ergebende und sich zuspieldende Wortspiel erscheint als Spielerei.“

Auch dieses *Aufmerken*, die Achtsamkeit, ist nicht Nichts. Es ist vielmehr die höchste Aktivität des Achtens. Ohne das achtsame Spielen mit der Sprache spricht sich auch keine Möglichkeit zu. Heidegger fährt fort:

„Oft ist nun auch in der Tat die Grenze zwischen dem aus dem Wort kommenden Wortspiel und der von uns nur veranstalteten Spielerei mit Wörtern schwer zu erkennen und daher leicht zu verfehlen, vollends dann, wenn die Wortspielerei zu einer Methode oder Technik ausartet und blindlings nachgemacht wird.“<sup>110</sup>

Hier schüttet er das Kind mit dem Bade aus, weil er „Spiel“ mit „blinder Technik“ stillschweigend gleichsetzt. Auch Lull fordert nicht die *blinde Nachahmung*, also das Übergeben des Denkens an ein mechanisches Verfahren, sondern die denkende Prüfung der sich im Wort-Spiel *zeigenden* Möglichkeiten und Umkehrungen. Die Kunst liegt in der Handhabung, nicht in der Mechanik des Verfahrens, „gesetzt daß das Denken ein Handwerk ist.“<sup>111</sup>

Die Umkehrungen, die Kombinatorik, die nichtsubstantivierte Einbettung eines Verbs, oder ein als Verb gehörtes Substantiv wirken als Möglichkeit immer im je schon Gesprochenen. Jede Umkehrung eines Satzes bleibt ein Satz aus jenem „Material“, das durch die kategoriale Matrix gestiftet wird, in dem er sich kristallisiert. Gerade das *Scheitern von Sätzen* zeigt etwas Wesentliches: Das *Worin* der kategorialen Matrix, *das Offene*, ist *leer* an einem bestimmten Wort- und Dingbau. Deshalb ist ein Wandel des Wesens, deshalb sind neue Kategorien (wie in „der neuen Grundwissenschaft“, die „Kybernetik heißt“<sup>112</sup>) möglich als Erweiterungen der „Fugen des Seins“.

Das Offene kann also von sich her keine „Sprachnatur“ haben, wiewohl es jede Sprachform – sei es die des Tao te king, die Carnaps oder die Heideggers – *einräumt*. Das *Spiel* in der Offenheit bleibt eines der Menschen, denn „das Wesen

110 M. Heidegger, Heraklit, GA Bd. 55, S. 138f.

111 M. Heidegger, Holzwege aaO., S. 8.

112 M. Heidegger, Zur Sache des Denkens aaO., S. 64.

der menschlichen Freiheit“ ruht in der Teilhabe an der Offenheit. Eben deshalb ist eine Kunst wie die Lulls möglich und hat in einem freien Verhältnis zum Gedachten auch ihren gemäßen Ort. Dass sich diese Freiheit eines mechanischen Verfahrens *bedient*, schützt sie gerade davor, Opfer einer unbewussten Sprachmechanik zu werden, die das bereits Ausgesprochene zum einzigen Maßstab des *Möglichen* macht. Darin liegt die Grenze zum hermeneutischen Verfahren der Textinterpretation, das im Auslegen nie die implizite Matrix der in einem Denken vorkommenden Kategorien vollständig vorlegt und so auf das mitgebrachte Verstehen begrenzt bleibt.

Das Offene, in dem sich das Seyn zuspricht, war für Heidegger je schon als *sprachliche* Bedeutung eröffnet – eben dies unterscheidet sein Denken von der buddhistischen Tradition, in der das Offene als Leerheit (*shunyata*), leer auch von sprachlichen Privationen gedacht wird.<sup>113</sup> Vielleicht waren es die „metaphysischen Eierschalen“, das Offene vom Seienden her als *Sein* denken zu müssen, die Heidegger mögliche Seitenblicke auf eine spielerische Erfindungskunst verhierten. Für ihn war bestimmend das Harte und Schwere, das Ausharren und Innestehen, den Blick nicht wendend: „Einfach sagen, ohne Seitenblicke, in harter Fügung aus wesentlicher Stimmung und doch verhüllend.“<sup>114</sup> Warum eigentlich „hart“, „ohne Seitenblicke“ und auch noch „verhüllend“? Doch so zu fragen, hat sich Heidegger selbst verboten. Es steht jedoch nichts im Wege, Heideggers vielfach eröffnete Wort-Spiele neu zu spielen, in *Aufhebung* der lullischen Kunst (im Hegelschen Sinn) in einem Denken, das das Offene erblickt.

Wer von „seiner Schwere überlastet“ wird, den überzieht dagegen „der Schleier der Schwermut, der über die ganze Natur ausgebreitet ist, die tiefe unzerstörliche Melancholie alles Lebens.“<sup>115</sup> Das Spiel mit den Worten kann nicht nur die Schwere und Melancholie des ausharrenden Innestehens *lösen*, sondern sogar in eine offene Gelassenheit einlassen, in der die Enge des Andrangs ins Leere zurückspielt. Hierbei löst sich das Denken nicht nur von der Metaphysik, sondern auch von der Seinsfrage, der letzten Verdeckung des Offenen, in dem die Menschen in der Matrix der Welt spielen.

113 Vgl. K.-H. Brodbeck: Der Spiel-Raum der Leerheit. Buddhismus im Gespräch, Soloturn-Düsseldorf 1985.

114 M. Heidegger: Metaphysik und Nihilismus, GA Bd. 67, S. 20.

115 F. W. J. Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände, Werke Bd. 3, Leipzig 1907, S. 495; vgl. M. Heidegger: Schellings Abhandlung aaO., S. 193.