

TH. C. W. Oudemans

Der Philosoph als Arzt im Zeitalter des ökonomischen Kalküls

Nach dem Zweiten Weltkrieg ist das rechnende Denken für Heideggers Philosophie nicht mehr nur der entscheidende *Denkanstoß*. Vielmehr bedeutet die Macht des ökonomischen Kalküls eine *Bedrohung* für seine Philosophie. An welchem Ort ist die Philosophie noch zu Hause, wenn die rechnende Denkart und die kalkulatorische Sprache allumgreifend sind?

Nicht nur die *Wissenschaften* berechnen die Natur und das menschliche Verhalten. Der Mensch wird sogar noch als *soziales Wesen* ökonomisch gesteuert. Heidegger hat es treffend gesagt: Eine Urlaubsfahrt auf dem Rhein unterscheidet sich nicht wesentlich von dem Wasserkraftwerk im selben Strom. Beiden liegt die gleiche weltwirtschaftliche Organisationsstruktur zugrunde. Entsprechend ist die Kunst das Produkt eines globalisierten *Kunstmarktes*. In den *Zollikoner Seminaren* spricht Heidegger davon, daß die heutige Menschheit in die technisch-wissenschaftliche Denkweise als die allein gültige eingerückt sei. Damit hat die Philosophie ihren Ort verloren. Inzwischen gibt es nicht einmal mehr ein *Bedürfnis* nach Philosophie.

So erhebt sich in den *Zollikoner Seminaren* die Frage nach der Möglichkeit eines anderen Denkens – nach dem Ende der Philosophie.

I. Vorbereitung

Seit Platon ist die Philosophie der Frage nachgegangen, *was* etwas sei. Sokrates fragt nach dem Wesen der Rechtschaffenheit, der Erkenntnis oder des Pferdes.

Mittlerweile hat sich die Philosophie außerstande gezeigt, derartige Wesensfragen zu beantworten. Der Grund dafür ist aber keineswegs, daß der Unterschied zwischen den Dingen und ihrem Wesen weggefallen sei. Die Biologie kann zum Beispiel nicht umhin, die Spezies *Pferd* von den verwandten Huftieren zu unterscheiden.

Allerdings bedarf die Biologie nicht der Philosophie, um festlegen zu können, was ein *Pferd* ist. Ebenso wenig benötigt sie diese, um bestimmen zu können, was eine *Spezies* ist. Es ist Charles Darwin gewesen, der den Artbegriff maßgebend ausformuliert und mit seiner Evolutionstheo-

rie das Selbstverständnis des Menschen erschüttert hat. Heute wird sogar die Frage nach der Seinsart des Lebendigen als solchen nicht länger philosophisch, sondern ausschließlich biologisch beantwortet.

Offenbar setzen ihre ‚rechnenden Methoden‘ die Biologie in die Lage, etwaige Wesensfragen selbständig zu beantworten. Heidegger weist in *Zur Sache des Denkens* auf die Wesensart dieses Rechnens hin. Die Wissenschaften, so Heidegger, deuten alles, was in ihrer Begriffstektonik an die Herkunft aus der Philosophie erinnert, nach ihren eigenen Regeln. Die ehemals philosophisch begründeten Wesenseinsichten haben sich in bloße *Arbeitshypothesen* verwandelt.

An dieser Stelle wird deutlich, wie das rechnende Denken nicht einer abstrakten Wahrheitssuche zugehört, sondern im Namen der Beherrschbarkeit spricht. Die Wissenschaften müssen ihre Grundbegriffe nicht durch Angleichung an die Natur rechtfertigen. Als Kriterium für die Angemessenheit ihrer Entwürfe reichen ihre *Erfolge*.

An der Rolle, die das Erfolgsdenken im Wissenschaftsbetrieb spielt, ist abzulesen, daß das Denken nicht nur technologisch, sondern vor allem *ökonomisch* gesteuert wird. So berechnen die Wissenschaften, *mit* welchem Gefahrenpotential zu rechnen ist, um zu guter Letzt *auf* Ergebnisse zählen zu können. In der wissenschaftlichen Kosten-Nutzen-Analyse werden beständig kalkulierte Kosten und erwarteter Nutzen gegeneinander aufgerechnet. Hier obsiegt das wissenschaftliche Verrechnungsverfahren über den einstigen Anspruch der Wissenschaft, nach Wahrheit zu suchen.

Das rechnende Denken ist im wesentlichen die Antwort auf Bedrohungen der Art, wie sie von einem Mangel oder einer Knappheit ausgehen. Damit fällt es in die Sphäre des von Darwin explizierten *Kampfes ums Dasein*.

Was veranlaßt Heidegger nun zur Besorgnis angesichts des planetarischen und allumfassenden Charakters des rechnerischen Denkens? Heideggers Sorge gründet in der Vermutung, daß mit dem Verlust des philosophisch zugänglichen Wesens auch die Relevanz der Frage nach dem Wesen des Menschen als denkendem Wesen verschwindet.

Infolge der Mechanisierung des Weltbildes hat der Mensch in der Tat seine Sonderstellung innerhalb der Natur verloren.

In dieser Beziehung ist die Konstruktion von Rückkoppelungsmaschinen in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts ein einschneidendes Ereignis. Wir meinen Maschinen mit eingebautem Rechenprogramm, die Informationen aus der Umgebung aufnehmen, speichern und verarbeiten. Mit der Entwicklung dieser Rückkoppelungssysteme wird die Maschine in die Lage versetzt, sich permanent an potentielle

Veränderungen der Umwelt anzupassen. Die eigenständige Rechenfertigkeit ist geradezu ein Wesensmerkmal der modernen Maschine. Mit anderen Worten: Sie ist nicht nur *rationell*, sondern auch *rational*.

Vom Augenblick dieser Erfindung an wurde schlagartig klar, daß nicht nur Menschen und Maschinen rechnen, sondern prinzipiell *alle Lebewesen* als kalkulierende Roboter betrachtet werden müssen.

Heidegger hat die durchschlagende Bedeutung dieses Sachverhalts bereits frühzeitig erkannt. In dem Aufsatz *Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens* verweist er auf die Selbstregulation kybernetischer Maschinen und stellt fest, daß innerhalb der Deutung der Welt als Regelkreis solcher Maschinen der Unterschied zwischen Automat und Lebewesen hinfällig wird: Er ist reduziert auf den unterschiedslosen Vorgang der Information. In die Einförmigkeit der kybernetischen Welt wird – so Heidegger – auch der Mensch eingewiesen. Er wird als Roboter durch das genetische Alphabet gesteuert. Heidegger sieht in diesem Vorgang die Selbstzerstörung des Menschen, nicht im Sinne eines menschlichen Sterbens, sondern als Absterben, Verenden des menschlichen *Wesens*. Dem Maschinenmenschen ist jegliches Bedürfnis nach philosophischer Besinnung abhanden gekommen.

In dieser scheinbar aussichtslosen Lage gewahrt Heidegger eine letzte Möglichkeit für ein Denken, das *nicht* rechnet. Dazu bedarf es allerdings einer Vierteldrehung. Das verwandelte Denken soll sich nicht länger der Frage nach den Dingen und ihrem Wesen zugewandt halten wie die philosophische Überlieferung. Es muß sich vielmehr umkehren und sich dem Durchgangsgebiet *zwischen* den Dingen und dem Menschen selbst entgegenwenden. Heidegger bezeichnet dieses Gebiet als das Freie oder Offene, das dem Seienden erst seine Erscheinungsweise gebe, und dem Menschen die Möglichkeit gewähre, diesem Erscheinen zu entsprechen. Das Offene, so Heidegger, sei nicht vom Menschen abhängig, sondern bilde selbst den Ursprung sowohl aller Bedeutsamkeit als auch ihres Entzuges. Es ist die *Sprache*, nicht als Maschinensprache oder Recheninstrument, sondern als Anspruch, dem auch das Rechnen noch entspricht.

In den *Zollikoner Seminaren* unternimmt Heidegger den Versuch, die Philosophie im Dialog mit der Medizin zu retten. Er sieht eine Parallele zwischen einem Psychiater, der einen Schizophrenen behandelt, und einem Philosophen, dem die Schizophrenie der rechnerischen Welt widerfährt.

Im diesem Aufsatz möchte ich daher den beiden folgenden Fragen nachgehen:

1. Existiert innerhalb des rechnenden Denkens eine *Not*, die den heutigen Menschen zu einer Wendung in ein nicht-rechnendes Denken einladen könnte?

2. Angenommen, es eröffne sich die Möglichkeit einer Kehre des Denkens, so *bleibt* die Frage, ob dieses Denken nicht unverzüglich von der Macht des Rechnens eingeholt werden wird. Dies würde umso mehr gelten, wenn es sich, wie die Zwiesprache von Heidegger und Boss, auf eine Verwandtschaft zwischen Medizin und Philosophie bezieht.

Freilich laufe ich bei der Erörterung dieser Fragen selbst Gefahr, mich metaphysischen Aussagen oder verborgenen Rechenoperationen auszuliefern. Deshalb muß ich behutsam vorgehen und auf philosophische Aussagen verzichten. Stattdessen lasse ich das Gespräch zwischen einem Daseinsanalytiker und einem nüchtern kalkulierenden Skeptiker zu Gehör kommen.

II. Erster Teil des Gesprächs

Zunächst wird der Skeptiker seine Bedenken gegen eine Philosophie anmelden, die nicht einem Kalkül entspringt: Offenbar flößt der Gedanke an den Menschen als technisches Konstrukt dem Daseinsanalytiker Furcht ein. Woher kommt dir diese Furcht? Zeichnet sich der Mensch dank Gen- und Informationstechnik nicht von Tag zu Tag deutlicher als Überlebensmaschine ab? Sollten uns die Errungenschaften der Wissenschaft nicht eine große Freude und Erleichterung sein? Sieht der Mensch seine Überlebensmöglichkeiten nicht erheblich erweitert und seinen Tod in eine ferne Zukunft verschoben? Worin sollte – angesichts der Segnungen der Technik – der Anlaß zu einer philosophischen Erfahrung bestehen?

Schon in der Einleitung zu *Sein und Zeit* – so setzt der Skeptiker seine Rede fort – mahnt Heidegger eindringlich zur Vorsicht hinsichtlich der Möglichkeiten einer philosophischen Grunderfahrung. Während die antike Philosophie noch von einer Grunderfahrung in Gestalt der Aporie oder Verlegenheit in den Platonischen Dialogen oder in Aristoteles' Zetematik bestimmt wurde, gibt es eine solche Erfahrung heute nicht mehr. Was hat eine philosophische Grunderfahrung noch zu bedeuten, wenn Wissenschaft und Technik jedwede Aporie beseitigen?

Die Antwort des Daseinsanalytikers läßt nicht lange auf sich warten. Gerade deshalb, entgegnet er, charakterisierte Heidegger seine Aufgabe in *Sein und Zeit* als das *Wecken* einer nicht erfahrenen Grundstimmung. Im Verborgenen wird das heutige Menschentum durch einen Bedeutungszusammenhang *be-*stimmt, jedoch noch nicht *ge-*stimmt. Es bleibt

über solche Zusammenhänge freilich ahnungslos. Angesichts der herrschenden Notlosigkeit steht das Denken vor der Aufgabe, die *Not* dieser Notlosigkeit wach werden zu lassen.

Darauf erwidert der Skeptiker mit spöttischem Lächeln: Mußte Heidegger sich nicht zunehmend selbst darüber klarwerden, daß sich innerhalb der herrschenden Notlosigkeit Anzeichen einer philosophischen Not gar nicht mehr verbergen? So schreibt er im Jahre 1966 an Medard Boss, daß die Eingewöhnung in das rechnende Denken unter der Herrschaft der technischen Effizienz so entschieden sei, daß es für die Wissenschaften *nichts* mehr bedeutet, wenn sie das Wesen ihrer Sachgebiete außer Acht lassen. Ebenso wenig sei der Wesensverlust des Menschen noch ein *Verlust*. Vier Jahre später schreibt Heidegger: Wenn wir uns nüchtern besinnen, bleibe nur das Eingeständnis: Die Stimme, die den heutigen Menschen in seinem ihm verborgenen Wesen bestimmt – sie schweigt.

Noch hat der Daseinsanalytiker den Mut nicht verloren. Er entgegnet: Die Unheimlichkeit des rechnerischen Geschickes wird zwar nicht erfahren, sie durchherrscht jedoch alle menschlichen Verhaltensweisen. Die Stimme indes, die das menschliche Wesen bestimmt, ist nicht *zerstört*. Sie *schweigt*. Dieses Schweigen selbst kann aber eigens vernommen werden.

Daraufhin verliert der Skeptiker seine Geduld und sagt: Das Bedürfnislossein wird hier als doppelte Negation gedeutet. Doch wie überzeuge ich die Menschheit davon, daß ihre Bedürfnislosigkeit sowohl eine Erfahrung als auch eine Verborgenheit derselben bedeutet?

Erinnern wir uns des Marxismus, der dem ‚Arbeiter‘ eine Entfremdung zuschrieb, die er selber nicht zu verspüren vermochte. Zu diesem Zwecke sollte die Verelendung so weit fortschreiten, bis der Arbeiter die Entfremdung am eigenen Leibe erfahren könne. Die Entfremdung wurde auf diese Weise nicht *erfahren*, sondern bloß *heraufbeschworen*; wie man weiß – ohne Erfolg.

Ähnlich sieht Heidegger den Unterschied zwischen Nietzsches schreiendem Gottsucher in *Der tolle Mensch* und den Zuhörern auf dem Markt. Die Umherstehenden sehen im Tode Gottes überhaupt kein Problem. Ihnen bleibt jede Erfahrung verwehrt, nicht, weil es nichts zu erfahren gebe, sondern weil sie eine Angst vor der Angst haben – so Heidegger. Ist das nicht eine arge Zumutung?

Bedächtig antwortet der Daseinsanalytiker: Eine philosophische Erfahrung kann es erst dann geben, wenn der Denker *verrückt* wird. Erst der

Verrückte wird aus der Selbstverständlichkeit des Rechnens *weggerückt* und in die Bedeutung derselben *ingerückt*. Der Normalmensch kann hier nichts erfahren; er ist unverrückbar. Der Philosoph sieht aus seiner Verrückung heraus, in welcher krankhafter und verrückter Lage die menschlichen Rechenmaschinen vor sich hinvegetieren. Daher rührt es, daß der Philosoph am Ende als Arzt der Kultur auftreten kann.

Darauf erwidert der Skeptiker: Hier stoßen wir auf das grundlegende Problem der Philosophie, deren Grunderfahrung immer in der Aporie besteht. Zur Aporie gehört nicht nur die Erfahrung eines Ausweglosseins, sondern wesentlich noch die Erfahrung eines *Mangels*. Als *Poroi* erweisen sich nicht nur Auswege, sondern die verschiedenartigsten Heilmittel, Lösungs- und Rettungswege. Die Konstellation von *aporia* und *poros*, als das Verhältnis zwischen einem Mangel und dessen Behebung, bleibt ökonomischer Art. Eine Philosophie, die sich mit der Beseitigung von Mangelkrankungen beschäftigt, gelangt niemals in ein freies Verhältnis zum rechnenden Denken.

In der heutigen Zeit, die in Bezug auf die Philosophie bedürfnislos geworden ist, wird der Denker ungleich stärker von der Ökonomie beherrscht, insofern er Anderen einen Mangel vorrechnet, der ihnen selber unsichtbar bleibt.

Besonders problematisch ist für die Philosophie, daß sie über gar keine andere Alternative verfügt, wenn sie ihrer Stimme Gehör verschaffen möchte. Notgedrungen versucht der Denker in seiner Notlosigkeit, sich als Arzt oder Psychiater aufzuspielen, um bei Anderen eine ihnen unbekannte Grunderfahrung zu wecken. Das kann nur geschehen, indem die Normalmensch von der Mangelhaftigkeit, ja Verrücktheit ihrer Ansichten *überzeugt* werden. Der Überzeugungsdrang aber kann sich dem wirtschaftlichen Verhältnis zwischen Mangelhaftigkeit und ihrer Aufhebung nicht entziehen.

Im Zeitalter des ökonomischen Kalküls sieht sich der Philosoph zunehmend in seiner Existenz bedroht. Konsterniert muß er sich gewahr werden, daß nicht nur er selbst, sondern auch die Normalmensch ihn in seiner Verrückung als Mängelwesen betrachten. In einer Gegenreaktion trachtet der Philosoph danach, dieses Defizit auszugleichen, indem er aus seiner Not eine Tugend macht und sich selbst zur *eigentlichen* Normalität und Gesundheit erhebt. Vermöge dieser Selbstbehauptung zeigen sich die *Normalmensch* plötzlich als die *eigentlichen* Mängelwesen, die philosophischer Heilung bedürfen.

III. Intermezzo

Hier unterbrechen wir für einen Augenblick das Zwiegespräch und erörtern zunächst, wie es am Anfang der Philosophie um das Verhältnis von Philosophie, Medizin und Ökonomie bestellt war.

Für Platon ist der Philosoph jedenfalls kein gewöhnlicher, gesunder Mensch. Ein Beispiel dafür ist ihm Thales von Milet, der in eine Zisterne fällt, als er – in astronomische Überlegungen versunken – zum Himmel blickt. Die Verrücktheit des Thales besteht darin, daß er keine Augen für seinen Nachbarn hat. Ja, er weiß nicht einmal, ob dieser Nachbar ein Mensch ist oder nicht, da er sich nicht mit Menschen, sondern nur mit ihrem *Wesen* befasst. Ohne Verrückung gibt es keine philosophische Wesenserfahrung.

In Platons *Symposion* lesen wir, daß der Philosoph ein *daimonion* ist: ein Zwitterwesen zwischen Sterblichkeit und Unsterblichkeit. Ein Banause ist, wessen Sachverstand (*sophia*) auf das Gebiet von Handwerk und Technik beschränkt bleibt. Wer hingegen – wie Sokrates – sachverständig ist im Hinblick auf das Dämonische, gilt als gefährlicher Kranker und Verrückter. Heute würden wir sagen: Er ist eine gestörte Persönlichkeit.

Erinnern wir uns daran, was Alkibiades in Platons *Symposion* sagt. Die Worte des Sokrates, so Alkibiades, beißen noch wilder als eine Natter. Sein Sprechen sei eine Quelle von Wahnsinn (*mania*) und bacchischem Rausch (*bakcheia*). Die Anklage der Stadt Athen gegen Sokrates lautet denn auch, daß dieser ein völlig verdorbener Mensch sei (*miarôtatos*), der mit seiner Krankheit die Jugend anstecke (*diaphtheirei*).

Sobald die Philosophie nicht länger nur selbst diejenige ist, die sich für verrückt erklärt, sondern als Verrücktheit *gebrandmarkt* wird, kann sie sich nur noch kraft des ökonomischen Verrechnungswesens retten. Ihre einzige Überlebenschance besteht darin, die *Ambivalenz* dieser Verrücktheit hervorzuheben. Wer weiß, ob nicht der Verrückte eigentlich die Wahrheit sagt? Ein Pharmakon ist für gewöhnlich ein *Gift*, das sich zuweilen aber als *Heilmittel* erweisen kann. Sokrates ist ein *daimonion*, das Pharmaka verabreicht. Auch in dieser Hinsicht ist er ein Zwitterwesen: Mögen die Normalmenschen ihn als Gift sehen – im Blickfeld der höheren Manie der Philosophie erweist er sich als Heilmittel. Sokrates ist die bittere Arznei gegen die Krankheiten der Stadt, die ihr selbst verborgen bleiben. Folglich ist die Philosophie homöopathische Therapie: eine medizinisch-technische Behandlungsmethode.

Im Dialog *Sophistes* spricht Sokrates davon, daß die Krankheiten der Seele, denen des Körpers entsprechend, einer ärztlichen Reinigung (*katharsis*) bedürfen. Eine solche Katharsis sei das philosophische Streitge-

spräch (*elenchos*). Wie die Ärzte nicht heilen können, ohne den Körper zuerst von Verstopfung zu befreien, so gibt es keine seelische Katharsis ohne die Sokratische Methode. Sogar Könige und Herrscher sind noch unrein und können – ohne das Heilmittel der Philosophie – kein Leben unter einem guten Dämon führen (*eudaimonizein*).

Allerdings ist Platon die entscheidende *Hürde* im Vergleich zwischen ärztlicher und philosophischer Katharsis nicht entgangen. Ein Patient leidet an seiner Krankheit und verlangt nach einem Arzt, der ihm hilft. Ein Banause leidet indessen nicht; er ist ein selbstzufriedener, glücklicher Mensch. Wie sollte er nach Katharsis verlangen, wenn es ihm an nichts fehlt (*ouk ... endeês*)?

IV. Zweiter Teil des Gesprächs

An diesem Punkt nehmen unsere Dialogteilnehmer den Gesprächsfaden wieder auf. Im Vergleich des Sokrates mit einem Pharmakon erblickt der Daseinsanalytiker eine Parallele zu Heideggers Denken in den *Zollikoner Seminaren*.

Heidegger erinnert daran, daß Krankheit nicht eine einfache Negation ist, sondern ein Fehl, eine Privation. Die Gesundheit ist nicht einfach *weg*, sondern *gestört*. Es herrscht ein Mangel.

In diesem Gedankenhorizont deutet Heidegger das Verhalten des Schizophrenen. Der Schizophrene ist ein Mensch, der – infolge einer Privation – seine Distanz zur Welt verloren hat. Er geht in ihr auf, kennt kein *Gegenüber* mehr und hat deshalb den Faden zu sich selbst verloren.

In Analogie dazu deutet Heidegger das Weltgeschehen im Zeitalter des Rechnens. Alles ist in ihm allen unterschiedslos und gleichmäßig zugänglich. Seit der Einrichtung des Menschen in der technischen Welt ist das *Gegenüber* zwischen Mensch und Welt in die Unterschiedslosigkeit versunken. Wir leben, sagt Heidegger, im Säkulum der Privation.

Jetzt kann sich der Skeptiker kaum noch beherrschen. Wie bei Platon ist auch bei Heidegger das Mißverhältnis zwischen Schizophrenie und der heutigen Weltlage unverkennbar. Die Welt *leidet* nicht an der von Heidegger eingebildeten Krankheit.

Heidegger selbst spricht einmal davon, daß diese Epoche nicht einmal mehr die *Möglichkeit* habe, verrückt zu werden. Der gewöhnliche Mensch ist ausschließlich in die technisch-wissenschaftliche Denkweise eingedrückt. Für die Normalmenschen als die bereits Verrückten gibt es – so Heidegger – *nichts* Verrücktes.

Ist es möglich, unser Zeitalter von seiner Verrücktheit zu überzeugen, *ohne* auf diese Weise geradewegs Zuflucht in die Ökonomie zu nehmen, was ein verwandeltes Denken doch gerade vermeiden soll? Kann es eine philosophische Methode geben, deren Wesensart *nicht* verrechnend ist?

Der Daseinsanalytiker ist um seine Antwort nicht verlegen. Du weißt, Bruder Skepsis, daß Heidegger den Wissenschaften keineswegs feindlich gesonnen ist und die Welt des rechnenden Denkens nicht tadelt. Wenn er von der Nichtigkeit der heutigen Welt spricht, ist das Nicht als Privation nur Vordergrund. Was Heidegger hervorheben möchte, ist gerade die nicht-rechnende *Sprache* der Nichtigkeit. Auch wenn Nichtsein als Abbruch gedeutet wird, dann *spricht* dieser Abbruch den Denker doch als solchen *an*. Das Nichts ist offenbar nicht nur Privation. Es ist der Quell all unseres Sprechens – selbst jenes Sprechens, das aus der Maschinensprache spricht.

Wir stoßen hier auf die Grenzen des Verrechnungswesens. Wäre der Mensch nur eine kalkulierende Überlebensmaschine, würde die Nichtigkeit des Todes nichts weiter sein als die Kehrseite des Überlebenskampfes. In diesem Fall wäre der Tod nur der grundsätzliche Mangel, gegen den sich die ganze Ökonomie des Rechnens kehrt.

Heidegger indes weist – in den *Zollikoner Seminaren* – darauf hin, daß ein Verstorbener nach seinem Tode anwesender sein kann als in seinem Leben. Ja, nach dem Sterben einer geliebten Person zeigt sich manchmal erst ihre wahre Bedeutung. Der Riß eines solchen Abschieds kann sogar eigens den dadurch aufgerissenen Bereich *zwischen* den Abgeschiedenen zum Vorschein bringen: die Leere des Offenen, als das Anzeichen, dem die menschliche Sprache zu entsprechen hat.

Daraufhin erwidert der Skeptiker mit scharfer Zunge: Ist es nicht eine Gebärde des Ressentiments, wenn man wie Heidegger versucht, gegen das rechnende Denken, trotz aller Einsicht in dessen Allmacht, die *Unberechenbarkeit* von Trauer, Alltäglichkeit und Geisteskrankheit ins Spiel zu bringen?

Wie weit kommt man mit dem Gedanken der Meßbarkeit einem kranken Menschen gegenüber?, fragt Heidegger in den *Zollikoner Seminaren* und antwortet selbst: Man scheitert.

Heidegger versucht hier, der Heilkunde ein Refugium außerhalb der rechnenden Macht zu verschaffen. Liegt so etwas überhaupt im Bereich des Möglichen? Was habe ich mir unter einer nicht-kausalen oder nicht-mechanischen Medizin vorzustellen? Kann es eine Psychotherapie geben, die es sich – ungeachtet ihrer Ausrichtung auf die Beseitigung von Störungen – leisten könnte, auf die Überprüfung ihrer Resul-

tate zu verzichten? Kann sich die Medizin dem Kampf um das Überleben entziehen?

Heidegger ist jedenfalls immer davon überzeugt geblieben, daß ein echter Arzt nicht nur heilt, sondern vor allem Einsicht in das Wesen der Gesundheit haben sollte. So verwundert es nicht weiter, daß er schon 1933 die Haltung der gegenwärtigen Welt tadelt, für die Gesundheit nichts weiter bedeute als die ungestörte Behäßigkeit des leiblichen Wohlergehens. Desgleichen bezichtigt er die Heilkunst, zu einer bloßen Technik der Beseitigung von Krankheitszuständen *herabgesunken* zu sein.

In den *Zollikoner Seminaren* bestätigt sich diese Haltung, wenn Heidegger es als die höchste Not ansieht, daß es denkende Ärzte gebe, die nicht gesonnen sind, den wissenschaftlichen Technikern das Feld zu räumen.

Was vermag ein denkender Arzt einem Techniker gegenüber in einer Zeit, in der weder die Medizin noch irgend eine andere Disziplin sich um Wesenseinsichten kümmern? Fragen nach dem Wesen werden – Heideggers eigenen Worten zufolge – nur noch als *Arbeitshypothesen* betrachtet. –

Unbestreitbar ist, entgegnet der Daseinsanalytiker, daß Heidegger in den *Zollikoner Seminaren* versucht, seine neutrale Analytik des Daseins aus *Sein und Zeit* auf die Lösung konkreter menschlicher Probleme und Leiden anzuwenden. Im Widerspruch dazu scheint auf den ersten Blick seine Auffassung in *Was heißt Denken?* zu stehen, worin Heidegger betont, daß Psychologie und Psychotherapie zur Rettung des Menschenwesens nichts vermögen: Sie sind Psychotechnik und gehören der Herrschaft des Distanzlosen im Rechnen zu. Demgegenüber sei es in einer Analytik des Daseins sehr wohl möglich, in ein *anderes* Grundverhältnis zum Sein zu gelangen, um von *diesem* Standort aus die Psychotherapie erneut zu bestimmen.

Eine solche Möglichkeit möchte ich nicht *a priori* ausschließen, antwortet der Skeptiker. Doch läßt du nicht in deiner Übereile, wie schon Heidegger in seinen *Zollikoner Seminaren*, etwas Wesentliches außer Acht? Sind bei dir schon *Anzeichen* eines verwandelten Grundverhältnisses zu erkennen? Denn wenn du noch nicht im Zeichen dieser Verwandlung stehst, sehe ich keinen Sinn darin, von *Dasein* zu sprechen oder Anspruch auf den Titel des *Daseinsanalytikers* zu erheben. Läufst du nicht Gefahr, Hand in Hand mit Boss und seinen Schülern, in eine anti-kalkulatorische Geisteswissenschaft im Stile Diltheys oder Gadammers zu verfallen – eine Geisteswissenschaft, die Heidegger ohne Zögern der Vormacht des rechnenden Denkens zuschreibt?

Wenn Heidegger im Gespräch mit den Ärzten und Psychiatern auf seine in den zwanziger Jahren entwickelte Analytik des Daseins zurückgreift, scheint er nicht wahrhaben zu wollen, was er doch wie kein anderer erkannt hat: nämlich, daß im Laufe der Jahrzehnte der Spielraum für das Denken unter dem Einfluß der Technisierung aller Lebensbereiche immer kleiner wurde, bis er zuletzt völlig verschwindet.

Aber sage mir, fragt verzweifelt der Daseinsanalytiker, weshalb sollte Heidegger die Teilnehmer der *Zollikoner Seminare* an der Nase herumführen?

Damit bin ich überfragt, antwortet der Skeptiker. Tatsache ist, daß Heidegger in den frühen dreißiger Jahren die philosophische Zurückhaltung zugunsten einer politischen Konkretisierung seiner Daseinsanalytik aufgegeben hat. In den sechziger Jahren legt Heidegger im Grunde noch einmal das gleiche Verhalten an den Tag, als er versuchte, im Gesundheitswesen Fuß zu fassen, statt in der philosophischen Vereinzelung zu verharren.

Allerdings ist dies nicht der entscheidende Punkt. Wesentlicher erscheint mir der *methodische* Aspekt: Würde die Nichtigkeit auch nicht länger als Privation oder Krankheit gedeutet – eine verwandelte Philosophie sähe sich unweigerlich mit methodischen Schwierigkeiten konfrontiert. Gibt es für den Philosophen überhaupt die Möglichkeit einer Wahrheitssuche, die *nicht* gleichzeitig versucht, den Mangel der Unwahrheit zu beheben? Anders gefragt: Ist es möglich, eine philosophische Sprache zu finden, die sich nicht zwangsläufig in das ökonomische Kalkül verstrickt?

Bedingt durch seine philosophische Sprechweise kann Heidegger nicht umhin, den Wesensverlust der heutigen Welt zu *bemängeln*.

Sogleich hält der Daseinsanalytiker dem Skeptiker entgegen: Mein Freund, ich sehe, du erweist dich als willfähriger Anhänger des Zeitgeists! Du bejahst die Welt des Rechnens in einem Ausmaß, daß dir jede Möglichkeit abhanden gekommen ist, Distanz zu ihr zu wahren; ja, du fällst restlos mit der heutigen Weltlosigkeit zusammen. Erst, wenn du dich davon abkehrst, wirst du deine verborgene Schizophrenie erfahren.

Mit diesem Gedanken gibt sich der Skeptiker nicht zufrieden: Wie anders sollte der Philosoph sprechen denn als Arzt – im Glauben daran, daß sein Sprechen eine Genesung oder Rettung bewirkt? Würde er dies *nicht* tun, könnte er gar nicht nach Wahrheit streben.

Es folgt ein Beispiel: Heidegger bemerkte einmal, daß die Philosophie den Menschen am weitesten von sich entfernt, wenn sie ihn in den Bezug zum Sein selbst wegrückt. Damit deutet er auf das Empirischwerden des Denkens. Umgehend kommt die Frage auf: Wozu sollte Heidegger sich eigentlich in einer solchen Weise wegrücken lassen? Heidegger selbst antwortet: Aus dieser fernsten Weite kann der Mensch wahrhaft *zu sich zurückfinden*, um *er selbst zu sein*.

Nur die therapeutische Hoffnung auf Beseitigung, Überwindung oder Verwindung der menschlichen Entfremdung – die Aussicht auf Genesung oder Heimkehr – gibt dieser Bemerkung Sinn. Aus dem Beispiel geht hervor, wie Heidegger sich an eine Hoffnung klammert, die wiederum auf einem ökonomischen Prinzip beruht. Er bleibt an eine Variante des *ius talionis* – des Ursprungs aller Ökonomie – gekettet: Die aufgewendeten Mühen der Entrückung werden am Ende mit dem gerechten Lohn vergolten, der im Wiederfinden des eigenen Wesens besteht. *Per asperam ad astra*.

Die Worte des Skeptikers haben den Daseinsanalytiker inzwischen nachdenklich gestimmt, und es drängt sich ihm die Frage auf: Kann ich überhaupt ein philosophisches Gespräch führen, ohne mein Gegenüber zu bemängeln oder als Arzt der Kultur aufzutreten?

Der Skeptiker antwortet: Heidegger selbst habe die Vermutung ausgesprochen, daß das besinnliche Denken künftig in der Vereinzelung bleiben muß und nur zu wenigen spricht. Es bleibt die Frage: Wie kann ein Sprechen, das in der Vereinzelung verharren muß, philosophisch sein? Ich gestehe, daß ich hier mit meiner Skepsis nicht weiter weiß.

Lange bleibt es still, bis zögernd der Daseinsanalytiker das Wort ergreift: Wenn ich als Philosoph nicht nur die Aussage, sondern auch das Überzeugenwollen fallen lasse, auf welche Sprache falle *ich* dann zurück? Kann ich als vereinzelt Sprechender überhaupt noch einer Prüfung unterzogen werden oder wäre ich dann ein leer laufendes Rad im Weltengetriebe, das sich nunmehr reibungslos um die eigene Achse dreht?

Worin besteht eigentlich *mein* philosophisches Verrücktsein? Ich spüre, wie ich als Mensch ständig versuche, mir die Welt mit Hilfe der Sprache anzugleichen und sie so zu vermenschlichen. Was nötigt mich eigentlich in das ökonomische Kalkül? Ist es nur die Angst um das eigene Überleben, die mich treibt? Oder widersetze ich mich in meinen kalkulatorischen Bemühungen einer großen Gleichgültigkeit?

Mir ist widerfahren, daß die verrechnende Sprache, dem Ziel der Vermenschlichung entgegengesetzt, nicht *mir* gehört. Wenn die kalkula-

torische Sprache aus mir spricht, bin ich selbst es nicht, der spricht. Ich entspreche einer grundlegenderen Sprache. Der Moment ist gekommen, in dem ich spüre, wie mich diese Sprache nicht anspricht, sondern in ihrer unheimlichen Indifferenz nur in sich selbst und für sich selbst spricht. Wollte ich diese Sprache als meine Heimat erfahren, würde ich die Bedürfnislosigkeit der Sprache aus dem Auge verlieren. Heidegger hat es so formuliert: Die Sprache ist monologisch.

Gebe ich aber dem Bedürfnis nach, andere Menschen zu überzeugen oder von ihnen überzeugt zu werden, so versuche ich, innerhalb der Indifferenz eine Heimat zu finden – für mich oder für Andere. Ein solches Gebaren würde sicher *nicht* dem monologischen Charakter der Sprache entsprechen.

Es dürfte klar geworden sein, daß sich die Philosophie als Heilsbringerin nur tiefer in das Wirtschaftswesen verstrickt. Ökonomie – das lehrt uns die Sprache – ist wesentlich von einem *Heimweh*, dem Verlangen nach einem *oikos* – einem Heim – gestimmt.

Was geschieht, wenn ich mich dem Gespräch mit anderen Menschen einfach entziehe? – Ich entgehe zwar dem Dilemma des Überzeugens, gleichzeitig kommt es mir aber vor, als könne mein Sprechen nicht länger auf die Probe gestellt werden. Es verirrt sich vielmehr in den Nebeln der Spekulation

Gibt es einen Weg, den inhumanen, unempfindlichen und indifferenter Wesenzug der Sprache in meinem menschlichen Sprechen zuzulassen, und *doch* auf die Probe gestellt zu werden?

Ein einsames Sprechen *kann* scheitern, wenn ich es wage, dem unmenschlichen Walten der Sprache gemäß zu *leben*. Mir steht der Versuch offen, herauszufinden, ob ich in meinem Sprechen und Leben *deiktisch* bin oder nicht. Bin ich – angesichts der humanisierenden Gewalt des rechnenden Denkens – überhaupt fähig, die Gleichgültigkeit der monologischen Sprache in meinem Leben zu *zeigen*?

Nun sitzt der Skeptiker betroffen da, und es dauert eine Weile, bis er spricht. Es bleibt dabei: Willst du dich einer Erfahrung mit der Sprache unterziehen, so mußt du dich wegrücken lassen. In dieser Hinsicht wirst du dich noch weiter von den Normalmenschen entfernen. Findest du einen Weg, dich von ihnen zu unterscheiden, ohne auf sie herabzublicken und dich so der Ökonomie des Rachegeistes auszuliefern?

Mit leiser Stimme antwortet noch einmal der Daseinsanalytiker: Heidegger rückt den Philosophen in die Nähe des griechischen Wahrsagers, des *mantis*. Der *mantis*, so Heidegger, ist der *mainomenos* – der Rasende.

Der Rasende ist außer sich. Als *Verrückter* ist er fortgegangen in das Gebiet, das zwischen den Dingen und ihrem Erscheinen liegt.

In *Unterwegs zur Sprache* gibt Heidegger einen Fingerzeig auf die Möglichkeit, diesen Wahnsinn anders als im privativen Sinne zu verstehen. Das Präfix *wahn-* deutet nicht auf das Unsinnige der *privatio*, sondern besagt lediglich, daß der Wahnsinnige ohne einen bestimmten Sinn sei. Dieses *ohne* bedeutet jedoch keinen Mangel. Der Wahnsinnige ist nur *anderen* Sinnes. Weder ist er darauf angewiesen, sich als Arzt zu gebärden, noch sieht er sich genötigt, die Anderen von *ihrem* Wahnsinn zu überzeugen.

Heidegger verbindet hier das Wort *Sinn* mit seiner ursprünglichen Bedeutung *sinnan* – streben nach, eine Richtung einschlagen. Das gewöhnliche Sinnen entspricht ganz der Humanisierung der Welt innerhalb des globalen Abrechnungsverkehrs.

Der Wahnsinnige jedoch ist anderswohin unterwegs. Unterwegs sein heißt hier: sich zwischen den Wegen aufhalten, *ohne* eine Richtung gewählt zu haben. An dieser Stelle begegnen wir der anderen Seite des Wortes *Sinn*: Sinn als Bedeutungsbereich, als das vom menschlichen Denken abgekehrte Offene, das Heidegger zu dem Ausdruck *Sinn von Sein* veranlaßt.

Sinn als Richtung und Sinn als nicht-menschlicher Bereich der Sprache sind durch einen Abgrund voneinander geschieden. Sie sind inkommensurabel, insofern es nicht möglich ist, von dem einen Sinn einen Weg zu dem anderen Sinn zu bahnen. Könnte es mir zeitweise gelingen, mich in dieser Unverhältnismäßigkeit von Richtung und Bereich, von Ökonomie und Heimatlosigkeit aufzuhalten, würde ich deiktisch leben und sprechen.

Dem Skeptiker gehört das letzte Wort: Weshalb mühst du dich ab mit dieser Unmenschlichkeit, Daseinsanalytiker? Ließest du dich nicht verrücken, könnten dir das *Glück* und die *Gesundheit* lachen!