

Geschehen, Begegnung und Geburt

Geworfenheit, Zufälligkeit und Natalität (II)

Ichirô MORI

Um die Problematik der Geschichtlichkeit zu entwickeln, nimmt Heidegger in *Sein und Zeit* den verbal verstandenen Ausdruck *Geschehen* zum Ansatz. Dabei dient dieses Wort nicht nur als Leitfaden, sondern es wird auch zu einem Grundbegriff für seine ontologischen Untersuchungen. Es ist bemerkenswert, dass in der Diskussion über die Geschichtlichkeit der Aspekt der *Geburt* zwar einmal auftaucht, dann aber sofort wieder verschwindet. Ebenfalls bekundet sich unauffällig das Problem der *Zufälligkeit* in diesem Kontext der Geschichtlichkeit und zieht sich alsbald wieder zurück. Wie wir sehen werden, wird die von Heidegger in Gang gesetzte Untersuchung der „Bewegtheit des Geschehens“ plötzlich abgebrochen, obwohl sie für seine Untersuchung von großer Bedeutung sein sollte. Meine These ist folgende: die ontologische Frage nach dem Geschehen läßt sich insofern nicht ausarbeiten, als beide für den sogenannten geworfenen Entwurf konstitutiven Momente, d.h. Zufälligkeit und Natalität, beiseite gelassen werden. M.a.W.: in diesem Problemfeld des Geschehens liegt die Möglichkeit eines Ge-sprächs der drei Denker Heidegger, Kuki und Arendt. In ihm zeigt sich, dass *der neue Anfang eines Ereignisses durch zufällige Begegnungen der pluralen Geborenen miteinander bestimmt ist*. Im Folgenden gehen wir schrittweise diesem Zusammenhang zwischen „Geschehen, Begegnung und Geburt“ nach.¹

¹ Das Folgende ist die Fortsetzung meines Aufsatzes „Heidegger und Kuki — Geworfenheit, Zufälligkeit und Natalität (I)“, in: *Ronshû (Forschungsberichte) der Christlichen Frauen-Universität Tokyo*, Nr. 53-II, 2003, S. 67–88.

1. *Der Anfang als „das andere Ende“*

Das Geschehen von etwas fasst Heidegger ontologisch als eine Art der Bewegung. Die Geschichte wird auf ihre spezifische Bewegtheit hin interpretiert. Es geht in der Explikation der Geschichtlichkeit zunächst um eine eigentümliche *kinesis*, und zwar um das Phänomen der bewegten Erstreckung von ... bis ... Diese Ausdehnung scheint dem Lebenszusammenhang vom Anfang bis zum Ende, d.h. zwischen Geburt und Tod, zu entsprechen. In der Tat ist in *Sein und Zeit*² neben dem Tod auch von der „Geburt“ die Rede — dieser Anfang aber wird „das andere »Ende«“ genannt. Betrachten wir diese Heideggersche Behandlung vom Geschehen näher.

Das Geschichtlichkeits-Kapitel (2. Abschn. 5. Kap. §§ 73–77) beginnt mit der methodologischen Reflexion über die vorangegangenen Interpretationen, d.h. mit dem Hinweis auf die „hermeneutische Situation“ (vgl. SZ, § 45, S.232): „ist denn in der Tat das Ganze des Daseins hinsichtlich seines eigentlichen Ganzseins in die Vorhabe der existenzialen Analyse gebracht?“ (SZ, 372) Vor der Fragestellung der Geschichte — und, wie es scheint, ohne Rücksicht darauf — wird zunächst wieder die Frage nach der „Ganzheit“ des Daseins, des Seienden, das wir je sind und das in der existenzialen Analytik ständig befragt wird, gestellt. Die Antwort selbst, die diese Frage schon in der Todesanalyse (2. Abschn. 1. Kap. §§ 46–53) mit dem herausgestellten Begriff „Sein zum Tode“ gefunden hatte, wird jetzt fraglich:

der Tod ist doch nur das »Ende« des Daseins, formal genommen nur das *eine* Ende, das die Daseinsganzheit umschließt. Das andere »Ende« aber ist der »Anfang«, die »Geburt«. Erst das Seiende »zwischen« Geburt und Tod stellt das gesuchte Ganze dar. [...] Nicht nur das Sein zum Anfang blieb unbeachtet, sondern vor allem die *Erstreckung* des Daseins *zwischen* Geburt und Tod. (SZ, 373, hervorgehoben von Heidegger)

² M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 15. Aufl., Tübingen 1979 (abgk.: SZ).

Das Sein zum *Tode* wurde zuvor (§ 48 u. § 50) mit dem Sein zum *Ende* identifiziert. Aber hier wird diese Gleichsetzung für voreilig und „einseitig“ (SZ, 373) erklärt, weil der Tod „nur das *eine* Ende“ ist. Nicht mit diesem allein, sondern erst zusammen mit dem *anderen* Ende, der Geburt, soll die Endlichkeit des Daseins das Ganze ausmachen. An dieser Stelle, wo der bedeutungsvolle Ausdruck „Sein zum Anfang“ nur einmal gebraucht wird, ist die Geburt auch schon als „das andere »Ende«“ bestimmt. Denn das Gesuchte ist nach wie vor das Ganzsein, *esse perfectum*. Es ist merkwürdig, dass Heidegger auf beiden Seiten des Lebens an der Figur des *telos*, festhält, sodass der Anfang nicht als Anfang, sondern im Sinne eines Endes — ohne alle Vollendung — betrachtet wird. Die eine Grenze, an der das Leben anfängt, sei nicht minder ein Ende, *finis*, als die andere Grenze, an der das Leben aufhört.

Heidegger bezeichnet aber daraufhin das zwiefache Sein zum Ende im Sinne des Seins zwischen Geburt und Tod als „Erstreckung“. Während der andere (Diltheysche) Begriff „Lebenszusammenhang“ — als Abfolge von Erlebnissen „in der Zeit“ — wegen seiner ontologischen Naivität abgelehnt wird, wird an dem Terminus *Erstreckung* von nun an zur Bezeichnung der Bewegtheit des daseinsmäßigen Geschehens festgehalten. Es gilt also, diese Begrifflichkeit der Erstreckung zu überprüfen.

„Das Dasein“, sagt Heidegger, „erstreckt sich selbst dergestalt, daß im vorhinein sein eigenes Sein als Erstreckung konstituiert ist. Im Sein des Daseins liegt schon das »Zwischen« mit Bezug auf Geburt und Tod“ (SZ, 374). Hier ist die Geburt als eine mit dem Tode gleichursprüngliche Lebenskategorie, als „Existenzial“, aufgegriffen. Die folgenden Aussagen über Geburt und Tod sind um so wichtiger, da derartige positiven Erläuterungen sonst nirgendwo in *Sein und Zeit* gefunden werden können:

Das faktische Dasein existiert *gebürtig*, und *gebürtig* stirbt es auch schon im Sinne des Seins zum Tode. Beide »Enden« und ihr »Zwischen« sind, solange das Dasein faktisch existiert [...]. In der Einheit von

Geworfenheit und [...] Sein zum Tode »hängen« *Geburt* und Tod daseinsmäßig »zusammen«. (SZ, 374, hervorgehoben von Mori)

Aus dieser Charakteristik ergibt sich: 1) die Geburt oder das *Geborenssein* ist auf die „Geworfenheit“ bezogen; 2) außer dem eigenen Tode geht es dem jeweiligen Dasein noch um seine Geburt oder das „*Gebürtigsein*“. Dementsprechend kann das Phänomen der Geburt bei Heidegger auf zweierlei Weise ausgelegt werden: i) als der erste Anfang *und* das andere Ende, von woher ich zur Welt gekommen bin, und wovon ich nur weiß, dass es schon längst passiert ist; ii) als das Sein zum Anfang, das insofern ständig *ist*, als ich in der Welt *jetzt* da bin. Wie das Sein zum Tode so etwas wie Sterblichkeit bzw. Mortalität bedeutet, so kann die *zweite* „Geburt“, m.a.W. *Gebürtlichkeit* bzw. Natalität, als eine bestimmte *Möglichkeit* verstanden werden. Jeder vermag nicht nur, seinen Tod zu sterben, d.h. in seinen Tod als Möglichkeit vorzulaufen, sondern auch, seinen Anfang anzufangen, d.h. seine Geburt als Möglichkeit irgendwie „wiederzuholen“. Insoweit soll dieser gleichursprüngliche Lebenszusammenhang im prägnanten Sinne die sogenannte Erstreckung des Daseins ausmachen. Daher müssen sich folgende Fragen stellen: was bedeutet die Gebürtlichkeit als Seinsmöglichkeit? Wenn das Sein zum Tode seinen eigenen *Entwurfs*charakter haben kann, muss man dann nicht auch sagen, dass das Sein zum Anfang nicht nur mit der Geworfenheit, sondern auch mit dem *Entwurf* in Beziehung steht? In welchem Sinne sollen wir also beide Seiten, Natalität und Mortalität, als gleichursprüngliche Momente der Existenz verstehen?

Bei Heidegger stellen sich jedoch solche Fragen leider nicht. Nachdem er den Hinweis auf die mögliche Interpretation der Geburt als Existenzial gegeben hat, leitet Heidegger sofort zur Explikation eines

neuen Terminus über³: die Erstreckung des Daseins als spezifische Bewegtheit nennt er das „Geschehen“ (SZ, 375). Erst damit beginnt die lange Diskussion über die Geschichtlichkeit des Daseins. Diese wird als Konkretion der Zeitlichkeit erhellt. Zwar kehrt das Problem der Geburt später über die Analyse der Geschichtlichkeit wieder zurück (vgl. SZ, § 75, S. 390f.), aber hier kommt es bereits etwas zu spät. Denn der Begriff der eigentlichen Geschichtlichkeit ist zuvor schon fertig entworfen und festgelegt: nun heißt die eigentliche Geschichtlichkeit die „ausdrückliche Überlieferung“, d.h. die *Wiederholung* einer gewesenen Möglichkeit (vgl. SZ, 385). Dieser Zurückgang in die Möglichkeiten eines dagewesenen Daseins entspringt aber nur der ursprünglichen Zukunft als vorlaufender Entschlossenheit. „*Das Sein zum Tode, das heißt die Endlichkeit der Zeitlichkeit, ist der verborgene Grund der Geschichtlichkeit des Daseins*“ (SZ, 386, hervorgehoben von Heidegger). Das daseinsmäßige Geschehen habe seine Wurzel nicht im Sein zum

³ Dieses Problem der Geburt bei Heidegger wird auch von anderer Seite aufgegriffen: in seinen kritischen Bemerkungen zu Heideggers Begriff der Eigentlichkeit von 1936 schrieb Günter Anders: „genau so wie er [= Heidegger] den Tod ins Leben hineinnimmt, nimmt er nun *die Geburt ins Leben*: Er übernimmt ein „Er-selbst-Werden“ als eine eigene Aufgabe nach der Geburt. [...] Eine Philosophie, die *eine im Laufe des Lebens stattfindende Geburt* benötigt, hat ad hoc dem Leben eine bestimmte *Anfangs-Situation* zuzuerteilen, eine Anfangssituation, die gewissermaßen einen *pränatalen Zustand* darstellt“ (G. Anders, *Über Heidegger*, München 2001, S. 36, hervorgehoben von Mori). „Durch diesen Akt [=den Akt der Selbstwahl] bringt sich das Dasein nachträglich selbst zur Welt. [...] Offensichtlich ist Heideggers „Dasein“, mehr noch als ein ständiges Leben zum Tode, *eine dauernde Geburt*. Mit dieser Selbstwahl versucht H. also den Skandal der „Geworfenheit“ zu reparieren. [...] *Die Geburt zum eigentlichen Dasein* ist ihm [=dem Menschen als geworfenem] als seine Aufgabe belassen“ (ibid., S. 36 f., hervorgehoben von Mori). Nach Anders, einem seiner frühesten Schüler, ist Heideggers Konzeption von Eigentlichkeit, d.h. seine Lehre vom „Zu-sich-Kommen aus dem Uneigentlichen ins Eigentlichen“, auch schon als eine Theorie der Geburt oder, genauer gesagt, der „Wiedergeburt“ zu interpretieren (vgl. ibid., S. 37). Auf diese reizende Interpretation, die sich wohl unter dem Titel „Heidegger und die Romantik“ oder gar, mit Hans Jonas zu sagen, „Heidegger und der Gnostizismus“ entwickeln kann, können wir hier nicht weiter eingehen.

Anfang, sondern ausschließlich im Sein zum *Ende*.

In der Tat ist der Vorrang des Endes als Todes in *Sein und Zeit* bereits vorweggenommen. Die schrittweise durchgeführte Reduktion des In-der-Welt-seins — erstens auf die Sorge als Sein des Daseins, zweitens auf die Zeitlichkeit als ermöglichenden Sinn dieses Seins — bestimmt konsequenterweise alle folgenden Untersuchungen. Da die Zeitlichkeit von der an der vorlaufenden Entschlossenheit nachgewiesenen Ganzheit und Eigentlichkeit des Daseins gleichsam deduziert wird, muss auch die eigentliche Geschichtlichkeit als Wiederholung einer gewesenen Existenzmöglichkeit durch das Vorlaufen in den Tod und dessen primäre Endlichkeit im voraus „determiniert“ werden. Welche exemplarische phänomenologische Konstruktion!⁴

Aber damit ist die *andere* Bedingung der Geschichtlichkeit notwendigerweise ausgefallen, obwohl man ohne Rücksicht darauf von Geschehen oder „Ereignis“ auf keine Weise sprechen kann: das Vermögen anzufangen. Diese Fähigkeit zum Neubeginn birgt nur dasjenige Wesen in sich, das als geborenes Seiendes *gebürtig ist*. Etwas Neues anfangen zu können, sind wir vermögend nicht als Sterbliche, sondern als Geborene. Insofern dürfte man sagen: *das Sein zum Anfang ist der andere verborgene Grund der Geschichtlichkeit* — wenn er auch abgründig ist.

Jedem echten Anfang eignet der spezifische Bruchcharakter. Der neue Anfang ereignet sich immer als „Sprung“. Der anfallende Sprung des Anfangs widersteht der beharrlichen Erstrecktheit eines einzelnen selbstständigen Wesens. Zwar ist jedes Geschehen durch eine eigentümliche Kontinuität gekennzeichnet, dasselbe als Anfang und

⁴ Heidegger selber charakterisiert seine Aufhellung der Geschichtlichkeit aus der Zeitlichkeit als eine „phänomenologische Konstruktion“ (SZ, 375).

Sprung trägt aber jeweils eine abgründige Kluft.⁵ Heideggers Terminologie von „Erstreckung“ in Bezug auf die Geschichtlichkeit verbirgt dagegen unversehens die Dimension der Abgründigkeit bzw. Zufälligkeit für die spezifische Bewegtheit des Geschehens.

2. *Das „Rätsel der Bewegtheit des Geschehens“*

Insofern man „einseitig“ vom Sein zum Ende ausgehen und erst dann auf die Wiederholung der gewesenen Existenzmöglichkeiten zurückgehen will, um die Geschichtlichkeit zu rekonstruieren, bleibt das Wesen des Geschehens als Anfang immer noch im Dunkeln. Heidegger macht uns aber *andererseits* auf „das ontologische Rätsel der Bewegtheit des Geschehens überhaupt“ (SZ, 389) aufmerksam. Er stellt sogar fest, dass dieses Rätsel innerhalb der von ihm vollzogenen ontologischen Analyse der Geschichtlichkeit nicht gelöst werden kann. Hinsichtlich der Konstruktion der Geschichtlichkeit aus der Zeitlichkeit schätzt Heidegger seine Folgerungen ganz nüchtern ein:

Die existenziale Interpretation der Geschichtlichkeit des Daseins gerät ständig unversehens in den Schatten. Die Dunkelheiten lassen sich um so weniger abstreifen, als schon die möglichen Dimensionen des angemessenen Fragens nicht entwirrt sind und in allen das *Rätsel* des *Seins* und, wie jetzt deutlich wurde, der *Bewegung* sein Wesen treibt. (SZ, 392, hervorgehoben von Heidegger)

Die hier beklagten „Dunkelheiten“ erinnern uns sofort an das andere ontologische Problem der „Nichtheit“, das in der Analyse der Nichtigkeit des Grundseins im Sinne des Schuldigseins (SZ, § 58) unerhellte geblieben

⁵ Während nach Hans-Georg Gadamer's Redewendung „die Kontinuität des geschichtlichen Geschehens“ durch die Überlieferung und die Erinnerung ermöglicht wird, besteht „die Diskontinuität im Geschehen“ in der Epochenerfahrung und dem neuen Ereignis. (vgl. H.-G. Gadamer, „Die Kontinuität der Geschichte und der Augenblick der Existenz“, in: *Gesammelte Werke 2*, Tübingen 1993, S. 133–145.)

ist.⁶ Offensichtlich hängen beide Schwierigkeiten mit der „thematischen Klärung des Sinnes von Sein überhaupt“ (SZ, 286) zusammen. Sie nämlich sollten im Zusammenhang mit dem eigentlich zentralen Problematik in *Sein und Zeit*, der „Temporalität“, wieder behandelt werden; in Wirklichkeit sind sie aber völlig unentwickelt geblieben. Die Dunkelheiten sowohl des „ontologischen Ursprungs der Nichtheit“ als auch der „Bewegtheit des Geschehens überhaupt“ wurden immer noch nicht erhellt. Umgekehrt dürften wir sagen: wenn wir die Frage nach der Bewegtheit des Geschehens zusammen mit dem Ursprung der Nichtheit einen Schritt weiter sachlich aufhellen können, dann werden wir uns tatsächlich in der Dimension des von Heidegger selbst nicht aufgeklärten Seinsproblems befinden.

Gleichwohl war das Thema der „Bewegtheit“ bei Heidegger keine erst im Nachhinein entwickelte Angelegenheit. In Gegenteil: die Bewegtheit der faktischen Lebenserfahrung war mindestens eines der philosophischen „Leitmotive“ des frühen Heideggers. Man kann diese Umstände kurz illustrieren, indem man zeigt, inwiefern in Heideggers phänomenologischer Lektüre des Aristoteles der Begriff der Bewegung (*kinesis*) im Mittelpunkt der Interpretation stand: die fundamentalen Seinsmöglichkeiten, *nous*, *phronesis* und *techne*, legt Heidegger hinsichtlich ihrer spezifischen Bewegtheit auseinander. Selbst die Ruhe des nur betrachtenden Lebens (*theoria*) sei ein defizienter Modus des faktischen Lebens als Bewegung. Für Heideggers Interpretation ist Aristoteles' *Physik* von großer Bedeutung, weil dieses „Grundbuch“ gerade die Bewegung und ihre Ursprünge und Gründe (*archai* und *aitiai*)

⁶ „Trotzdem bleibt der *ontologische Sinn der Nichtheit* dieser existenzialen Nichtigkeit noch dunkel. Aber das gilt auch vom *ontologischen Wesen des Nicht überhaupt*. [...] Hat man überhaupt je den *ontologischen Ursprung* der Nichtheit zum Problem gemacht [...]?“ (SZ, 285 f., hervorgehoben von Heidegger.)

thematisiert.⁷

In *Sein und Zeit* findet man jedoch die frühere Terminologie „Bewegung“ und „Bewegtheit“ nur selten, ebenso wie den Ausdruck der „faktischen Lebenserfahrung“. Dieser wird zum raffinierteren Begriffspaar „Faktizität-Existenzialität“. Aber wohin ist dann die „Bewegtheit“ gegangen? Außer dem oben angeführten Wortgebrauch im Kontext des Geschehensproblems benutzt Heidegger die Wendung „Bewegtheit“ nur noch in seiner Analyse des „Verfallens“ und der „Geworfenheit“ (SZ, § 38). Die dort aufgezählten alltäglichen Phänomene der „Versuchung, Beruhigung, der Entfremdung, und des Sichverfangens“ stellen „die Bewegtheit des Verfallens“ als „Absturz“ und „Wirbel“ dar (SZ, 178). „Das Verfallen ist ein ontologischer Bewegungsbegriff“ (SZ, 180). Aber nicht nur das: „Der Wirbel offenbart *zugleich* den *Wurf- und Bewegtheitscharakter der Geworfenheit*“ (SZ, 179, hervorgehoben von Mori). Die „Ruinanz-“ Tendenz am faktischen Lebens im Umweltserlebnis und seine Selbstausslegung als „Gegenbewegung“ gegen diese eigene Tendenz, die beide in den frühen Freiburger Vorlesungen das prinzipielle Bewegungs-Problem ausgemacht hatten, werden nunmehr zu einem dreifachen „Wurf“ des Daseins: Verfallen-Geworfenheit-Entwurf. M.a.

⁷ Es war der Grundzug der Heideggerschen Interpretationen des Aristoteles, auf den Bewegungsbegriff und die ihm abgelesene Zeitauffassung hin die Metaphysik, die Ethik und die Physik einheitlich zu rekonstruieren. (Daraus entstand die Thematik von „Sein und Zeit“!) Dieser Grundzug ist zwar an vielen frühen Freiburger und Marburger Vorlesungen (u.a. Sommersemester 1924: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie, Gesamtausgabe Bd.18*, Frankfurt a.M. 2002) sowie am *Natorp-Bericht* (jetzt: M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, Hrsg. von G. Neumann, Stuttgart 2003) nachzuweisen, am deutlichsten aber an der Habilitationsschrift (1935) von Walter Bröcker: „Es wird im folgenden der Versuch gemacht, *die aristotelische Philosophie in ihren Grundzügen als Frage nach der Bewegung auszulegen*. [...] Der Vf. erhielt den Anstoß zu diesen Untersuchungen durch die Forschungen seines Lehrers Heidegger über „Sein und Zeit.“ Im Verfolg des engen wesentlichen Zusammenhangs von Sein und Zeit mußte sich das *Rätsel der Bewegung, die in sich selbst gleichsam Sein und Zeit zumal ist*, mit Notwendigkeit aufdrängen.“ (W. Bröcker, *Aristoteles*, 2. unveränderte Aufl., Frankfurt a.M. 1957, S. 5 f., hervorgehoben von Mori.)

W.: Heideggers endgültige Auffassung der Existenz als „geworfener Entwurf“ war nichts anderes als die Weiterentwicklung des Bewegungs-Problems.

Trotzdem ist das Rätsel der Bewegung nach wie vor unentwickelt und „nicht entwirrt“ geblieben — und damit erst recht das Rätsel des Seins. Wenn es so darum steht, müssen wir einen anderen Wegweiser finden, um „neu anzufangen“. Bevor wir aber einen Schritt weiter gehen, wollen wir noch auf das andere Bewegungs-Problem in *Sein und Zeit* einen Blick werfen: auf den existenzialen Entwurf des „Vorlaufens in den Tod“. Um die Anfänglichkeit des Anfangs zu entdecken, wollen wir einmal mit Heidegger versuchen, die Sache bis zum Ende zu denken.

Nach Heidegger ist das Vorlaufen in die Tod das „eigentliche Sein zum Tode“ (SZ, § 53). Während man in der durchschnittlichen Alltäglichkeit sich der *Verwirklichung* des Todes nur „flüchtig“ bewusst sind, hält das Dasein in seiner Eigentlichkeit den Tode durchaus als Möglichkeit aus. „Im Sein zum Tode [...] muß die Möglichkeit ungeschwächt *als Möglichkeit* verstanden, *als Möglichkeit* ausgebildet und im Verhalten zu ihr *als Möglichkeit* ausgehalten werden“ (SZ, 261, hervorgehoben von Heidegger). Das Vorlaufen nämlich ist immer „Vorlaufen in die Möglichkeit“ (SZ, 262). Im Kontrast zu dem „Erwarten“, das auf die Verwirklichung eines Möglichen aus ist, wird im Vorlaufen die Möglichkeit *immer größer*, weil sie „einem Wirklichen so fern als möglich“ ist (SZ, 262). Welchen modalen Charakter hat diese der Wirklichkeit fernste Möglichkeit als *Wohin* des Vorlaufens? Kommt, je weiter sich der Tod als reine Möglichkeit von dem Wirklichen entfernt, er dem Unwirklichen und Nichtseienden umso näher? Nein! Das Mögliche hat hier vielmehr den höchsten Grad der Seiendheit: der als Möglichkeit ausgehaltene Tod zeigt die eigentümliche Modalität der *Notwendigkeit*, und zwar in dem Sinne, dass *etwas nie und nimmer anders sein könnte*. Es geht hier um die Sterblichkeit als Möglichkeit *und* Notwendigkeit des Sterbens. Jeder muss „vorläufig noch nicht“, doch *unbedingt* und *unvermeidbar* sterben.

Heidegger charakterisiert diese unvermeidbare Notwendigkeit des

Todes durch dessen „Gewißheit“. Jeder Mensch ist im Grunde seines Todes gewiss. Dieses Gewißsein bedeutet keine „apodiktische Evidenz“ (SZ, 265) in der theoretischen Erkenntnis, sondern ein Für-wahr-halten des In-der-Welt-seins schlechthin, die ausgezeichnete „Wahrheit der Existenz“ (vgl. SZ, 221). Diese Evidenz des Todes ist ihrerseits durch eine „Unbestimmtheit“ bestimmt; „das Eigentümliche der Gewißheit des Todes“ liegt darin, „*daß er jeden Augenblick möglich ist*“ (SZ, 258, hervorgehoben von Heidegger). Die *ständige* Notwendigkeit der *bevorstehenden* Möglichkeit⁸ — das stellt die Modalität des Todesbegriffs bei Heidegger dar. Mit diesem Vorrang der Notwendigkeit ist aber nun eine nicht minder wichtige Modalität, in der der Tod uns befällt, die *Zufälligkeit*, entscheidend verloren gegangen. Diese nämlich ist der modale Gegensatz der Notwendigkeit. Die Einklammerung der Wirklichkeit könnte den Tod zwar als *reine* Möglichkeit deutlicher herausstellen und ihn mit der Notwendigkeit zu einer Einheit verschmelzen, gleichzeitig werden dadurch jedoch der Zufallscharakter des „Todesfalles“ und die *Bewegtheit* eines solchen *Geschehens* völlig ausgeschlossen. Es ist nicht zu viel gesagt, wenn man bemerkt, dass in *Sein und Zeit* das Versäumnis, die Zufälligkeit des Ablebens zu untersuchen, in enger Beziehung zu der Vernachlässigung des Anfangscharakters jedes Geschehens steht.

Gewiss spricht Heidegger bei der Prägung seines Begriffs *Situation* (SZ, § 60) von den „Zufällen“, aber nur in einem negativen Sinne: „Weit entfernt von einem vorhandenen Gemisch der begegnenden Umstände und Zufälle, *ist* die Situation nur durch und in der Entschlossenheit. [...] Nur der Entschlossenheit kann das aus der Mit-und Umwelt *zu-fallen*, was wir Zufälle nennen“ (SZ, 299 f., hervorgehoben von Heidegger). Im Zusammenwirken mit der „Situation“ spielen die „Zufälle“ (immer Plural!) nur die Rolle eines freundlichen Helfers im Hintergrund. In

⁸ Der von Heidegger analysierte Tod hat den Seinscharakter der *ständigen Anwesenheit* eines immer Abwesenden und den Wahrheitsanspruch der außerordentlichen *Gewissheit*. Beides musste ihn davon überzeugen, dass seine Fundamentalontologie die gesamten traditionellen Seinsbegriffe, sowohl in der Antike als auch in der Neuzeit, überwinden könne.

der Diskussion der Geschichtlichkeit, und zwar gleich vor der Charakterisierung des Schicksals und des Geschicks (SZ, §74), finden wir noch einmal das Wort „zufällig“, damit aber ist wiederum ein zu bewältigendes Phänomen gemeint:

Je eigentlicher sich das Dasein entschließt, das heißt unzweideutig aus seiner eigensten, ausgezeichneten Möglichkeit im Vorlaufen in den Tod sich versteht, um so eindeutiger und *unzufälliger* ist das wählende Finden der Möglichkeit seiner Existenz. Nur das Vorlaufen in den Tod *treibt* jede *zufällige* und »vorläufige« Möglichkeit *aus*. (SZ, 384, hervorgehoben von Mori)

Auf keinen Fall sind die faktisch zu entwerfenden existenziellen Möglichkeiten dem Tod zu entnehmen. Nur „die Übernahme der Geworfenheit des Selbst in seine Welt“ (SZ, 383) kann einen Horizont für einen derartigen faktischen Entwurf verbürgen. Das Vorlaufen in den Tod bleibt aber doch die letzte Instanz für „das wählende Finden der Möglichkeit“. Die Notwendigkeit, die der Tod als extremste Möglichkeit dem Dasein vorgibt, die Modalität des *Nicht-anders-sein-können* der Sterblichkeit, „treibt“ (also: weder „hält“ noch „trägt“) auch hier konsequenterweise „jede zufällige Möglichkeit aus“. Erst aus den so „eindeutig“ gewählten Möglichkeiten entspringt das „ursprüngliche Geschehen des Daseins“, d.h. das „Schicksal“ (SZ, 384). Das Geschehen des Daseins entnimmt dem Vorlaufen in die Möglichkeit des Todes seinen Ursprung derart, dass ein solches Geschehen selbst sich *notwendig* ausnimmt. Je weniger zufällig und je eindeutiger das Geschehen ist, umso mehr scheint es dem entschlossenen Dasein eine „geschichtliche Notwendigkeit“. Da das Geschehen des Daseins, dessen Sein vom Mitsein mit Anderen konstituiert ist, immer ein „Mitgeschehen“ bedeutet, kann das Schicksal *zugleich* „das Geschehen der Gemeinschaft, des Volk“, d.h. „das Geschick“ (SZ, 384) sein. — Dieser Satz ist, abgesehen von der *naiven* Gleichsetzung der Gemeinschaft mit dem Volk, sozusagen *analytisch* wahr, da das Geschehen im vorhinein

durch Notwendigkeit und *Identität* durchsetzt ist. In diesem Sinne könnte Heideggers Geschichtslehre als eine phänomenologische rohe Beschreibung des *Bewegungsgesetzes* der Geschichte überhaupt ausgelegt werden. „Im Miteinandersein in derselben Welt und in der Entschlossenheit für bestimmte Möglichkeiten sind die Schicksale im vornherein schon geleitet“ (SZ, 384). Es scheint, als ob das Schicksal eines einzelnen Entschlossenen *notwendigerweise* das gesamte Geschick für das *eine* Volk „leiten“, sogar es *sein*, sollte. In dem auf der Ebene des Volkes Mitgeschehenen dürfte es nicht die geringsten „Zufälle“ geben.

Mit den Begriffen Schicksal, Geschick und Volk führt Heidegger nun noch den (Diltheyschen) Terminus „Generation“ ein. „Das schicksalhafte Geschick des Daseins in und mit seiner »Generation« macht das volle, eigentliche Geschehen des Daseins aus“ (SZ, 384 f.). Wahrscheinlich ist es kein Zufall, dass wir hier auf das „Problem der Generation“ treffen. Heideggers Problemstellungen des Volkes und der Generation könnten, meines Erachtens, ein sachlicher Hinweis darauf sein, wohin seine Geschichtsphilosophie oder, genauer gesagt, seine politische Philosophie, führen sollte. Natürlich meine ich damit weder Heideggers eigenes „Schicksal“ noch das „Geschick“ des deutschen Volkes. Sondern ich finde im Umkreis des Geschehens des Volkes und der Generation ein weiteres Problemfeld der *Zufälligkeit* und der *Natalität*. Tatsächlich kann ich nicht willkürlich mein Volk, meine Generation wählen, da ich einmal in meiner Welt geboren bin. Aber es könnte *nicht* unmöglich sein, dass ich in einer anderen Welt geboren worden sein könnte. Zu einem anderen Volk, zu einer anderen Generation könnte ich „eventuell“ gehören. Das Faktum selbst, dass ich in dieser bestimmten Welt bin, und in keiner anderen, ist zufällig und grundlos. Das Schicksal hängt faktisch vom *Zufall der Geburt* ab, so wie die Erstreckung des Geschicks von einem Neubeginn gebrochen werden kann.

Das „Volk“ (die „Nation“) und die „Generation“ sind Grundkategorien des „Mitgeschehens,“ d.h. des geschichtlichen Zusammenlebens. Als solche sind sie durch Zufälligkeit und Natalität bedingt. Man kann eine

phänomenologische *politische* Philosophie erst dann voll entwickeln, wenn man dem „Anfangsgrund“ der Bewegtheit des Mitgeschehens, dem Zufall der Geburt, Rechnung trägt. Zwischen Zufall und Geschick muss es aber eine Kluft, m.a.W. einen „Sprung“, geben. Alles zufällig Geschehene ist nachher unwiderruflich, als ob es ganz *unvermeidbar* geschehen wäre. Mit dieser Kluft ereignet sich doch aller Anfang,⁹ den man eine „Epoche“ nennt.

Heideggers Philosophie der Endlichkeit, die sich nach dem Sein zum Ende richtet, konnte den Anfangscharakter des vollen Geschehens nicht begreifen. Daher misslang Heidegger in *Sein und Zeit* der Versuch, einer Geschichtsphilosophie Bahn zu brechen, geschweige denn einer politischen Philosophie. Selbstverständlich handelt es sich dabei weder um eine vollständige philosophische Anthropologie noch um eine neuartige angewandte Ethik, sondern um den Entwurf der Fundamentalontologie als solchen. Das Rätsel des Geschehens und des Seins bleibt immer noch insofern dunkel, als die ontologische Untersuchung des Anfangs als *arche* unterlassen wird.

3. Zufall der Geburt als ursprüngliche Streuung

Im Wintersemester 1928/29, gleich nachdem er Husserls Nachfolge angetreten hatte, hielt Heidegger als Ordinarius an der Universität Freiburg seine erste Vorlesung *Einleitung in die Philosophie*.¹⁰ Darin

⁹ In den *Beiträgen zur Philosophie* wird von „Zerklüftung“ als einer Art Modalität des Sprungs zum Ereignis die Rede sein. „Die Zerklüftung ist die innere *unerrechenbare* Ausfälligkeit der Er-eignung [...]. Hier ereignet sich Verweigerung und Ausbleib, Anfall und *Zufall* [...]“ (M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, *Gesamtausgabe Bd. 65*, 1989, S. 279 f., hervorgehoben von Mori). Auf der Suche nach dem „anderen Anfang“ wird das Rätsel der Bewegtheit des Geschehens *als Ereignis* wieder in das Denken Heideggers kommen. Aber auch dabei geht es um den „Zusammenstoß von Notwendigkeit und Möglichkeit“ (ibid., S. 283). Das „Sein zum Tode [verbirgt] die unergründliche Wesensfülle der »Notwendigkeit«, wiederum als der einen Kluft des Seins selbst“ (ibid., S. 282).

¹⁰ M. Heidegger, *Einleitung in die Philosophie*, *Gesamtausgabe Bd. 27*, 1996 (abgk.: EPh).

behandelte der Autor von *Sein und Zeit* gerade das „Faktum der Geburt“ (EPh, 124). Die geläufige Kritik an seinem Buch erwidern, läßt Heidegger sich hier auf die Problemstellung der Geburt ein:

Man hat mich schon oft gefragt und meist im Sinne eines Einwands, warum ich bei der Untersuchung des Daseins nur den Tod in das Fragen einbeziehe und nicht auch die Geburt. Ich gehe so vor, weil ich eben nicht der Meinung bin, daß die Geburt lediglich *das andere Ende* des Daseins ist, das in derselben Problemstellung behandelt werden könnte und dürfte wie der Tod. Man kann für die Untersuchung des Daseins nicht ohne weiteres statt des Todes nun auch einmal die Geburt heranziehen, so wie ein Botaniker bei der Untersuchung einer Pflanze statt von der Blüte auch einmal vom *anderen Ende*, der Wurzel, anfangen kann. [...] Zur Geburt müssen wir notwendig in einem Rücklauf gehen, aber das ist nicht einfach die Inversion des Seins zum Tode. (EPh, 124, hervorgehoben von Mori)

Auch in diesem Text ist von der Geburt als dem „anderen Ende“ die Rede. Dem Anschein nach versucht Heidegger jedoch ausdrücklich neu anzusetzen, um das Phänomen der Geburt auf andere Weise als das des Todes zu analysieren. Gelingt der Phänomenologie des In-der-Welt-seins der neue Versuch, das In-die-Welt-geboren-sein angemessen zu bestimmen? Wird der daseinsmäßige Zugang zum Geboren-werden genauso gewonnen, wie in *Sein und Zeit* das Phänomen des „Sterbens“ des Daseins im Unterschied zum Reifen der Frucht (vgl. SZ, § 48) enthüllt werden konnte? Lesen wir weiter in der *Einleitung in die Philosophie*.

„Wenn wir uns ganz elementar die Art des Daseins eines Kindes im ersten Moment seines Erdenndaseins vergegenwärtigen, so ist es Schreien, zappelnde Bewegung in die Welt, in den Raum hinein, ohne jedes Ziel und doch gerichtet auf...“ (EPh, 125). — Ist dies eine phänomenologische Beschreibung vom ersten Moment des Erdenndaseins, auch wenn es wahrscheinlich ist, dass der

„Dämmerzustand“ des Kindes irgendeine „Intentionalität“ (EPh, 126) mit sich bringt? Zumindest in *Sein und Zeit* wollte Heidegger sich z.B. mit folgender Beschreibung nicht zufrieden geben: „wenn wir uns ganz elementar die Art des Daseins eines *Kranken* bzw. *Greises* im *letzten* Moment seines Erdendaseins vergegenwärtigen, so ist es der *Todesschrei*, die sich vor Schmerzen wälzende Bewegung *aus* der Welt.“ Eine solche Deskription nämlich wäre phänomenologisch nicht angemessen, da es sich in der existenzialen Todesanalyse Heideggers eigentlich nicht um die Vergegenwärtigung des letzten Moments handelt, sondern einzig um die Explikation des Sinnes des Endens für jedes *existierende* Dasein. Nicht erst im letzten Moment, sondern in jedem *Augenblick* geht es ihm um seinen Tod als bevorstehende Möglichkeit, insofern das Dasein je schon existiert.

Wenn man also zum Entwurf einer Art Daseinsanalytik der Geburt eigens ansetzen will, muss man sich darauf konzentrieren, *den Sinn des Anfangs für jedes existierende Dasein* zu explizieren. Dann wäre wohl das Faktum der Geburt für das In-der-Welt-sein nicht weniger dominant und „archontisch“ als die Möglichkeit des Todes. Dabei soll die schon angeführte These als Leitfaden festgehalten werden: „das faktische Dasein existiert gebürtig.“ (SZ, 374) — ähnlich wie in der Todesanalyse die damit korrelierte entgegengesetzte These steht: „das faktische Dasein stirbt ständig.“

Das Problem der Geburt oder, wie es Heidegger auch charakterisiert, das der „anfänglich hilflosen Auslieferung an die Welt“ (EPh, 126), beschäftigt nun Heidegger in derselben Vorlesung noch weiter, ohne ausdrücklich so genannt zu werden.

Um die Transzendenz, d.h. für Heidegger das In-der-Welt-sein, des Daseins herauszustellen, betrachtet er die „Preisgegebenheit“ als innere Bestimmung des In-der-Welt-seins (EPh, 326 ff.). Dieses Preisgebensein an das Seiende und dessen Übermacht, m.a.W. das dem Seienden „Ausgesetztsein“ (EPh, 328), gründet sich aber letztlich in der *Geworfenheit* des Daseins. „Erst in der Geworfenheit bestimmt sich das eigentliche Wesen der Preisgabe“ (EPh, 329). Heidegger bestimmt dann

die Geworfenheit in zwei Hinsichten: „1. Kein Dasein kommt auf Grund seines eigenen Beschlusses und Entschlusses zur Existenz; 2. kein Dasein kann, wenn es existiert, je sich einsichtig machen, dass es notwendig existieren muss, also nicht *nicht* existieren könnte. *Vielmehr kann jedes Dasein auch nicht sein*“ (EPh, 331, hervorgehoben von Mori). Meines Erachtens liegt in diesem „Nichtseinkönnen“ (EPh, 332) die *Zufälligkeit des Geborens*.¹¹

Heidegger sagt zu Recht, dass es zum Selbstverständnis des Daseins gehört, „dass es nicht nur überhaupt auch nicht sein könnte, sondern ständig nicht mehr existieren kann“ (EPh, 331f.). Diesem Nicht-*mehr* entspricht die „Möglichkeit der Unmöglichkeit der Existenz überhaupt“ (vgl. SZ, 262), d.h. die Möglichkeit des Todes. Dagegen bedeutet jenes Es-könnte-*überhaupt*-auch-nicht-sein die Abgründigkeit der faktischen Existenz, d.h. die Zufälligkeit des Geborens.

Das In-der-Welt-sein als geworfenes ist durch und durch von diesem zwiefachen „Nicht-charakter“ (EPh, 332; vgl. SZ, 283) hinsichtlich der Geburt und des Todes durchsetzt. „Das Dasein existiert ständig entlang diesem Rande des Nicht“ (EPh, 332). In diesem Zusammenhang gebraucht Heidegger den Terminus „Nichtigkeit“ und damit auch „Endlichkeit“ (EPh, 332f.) wie in *Sein und Zeit* (vgl. SZ, 283ff. u. 330f.). In der Tat kann „Grundsein einer Nichtigkeit“, bzw. „Grundsein für ein durch ein Nicht bestimmtes Sein“ (SZ, 283), nach wie vor als die tiefste Bestimmtheit der Existenz gelten. Dagegen trifft der Ausdruck „Endlichkeit“ eher *nicht* zu: die Bestimmung der Endlichkeit mag zwar angemessen sein, um das Sein zum *Ende* zu kennzeichnen, ist aber doch zu eng, um das *anfängliche* Moment der Geworfenheit zu charakterisieren, dass nämlich jedes Dasein anfangs sein eigenes In-der-Welt-sein nicht selbst hat wählen können, und dass es sogar

¹¹ Markus Enders umschreibt mit Recht diese zweite Bestimmung der Geworfenheit mit folgender Formel: „Existenz [ist] nicht notwendig, sondern *kontingent*.“ (M. Enders, *Transzendenz und Welt. Das daseinshermeneutische Transzendenz- und Welt-Verständnis Martin Heideggers auf dem Hintergrund der neuzeitlichen Geschichte des Transzendenz-Begriffs*, Frankfurt a.M. 1999, S. 209, hervorgehoben von Mori.)

überhaupt auch nicht sein könnte. Die Existenz nur von der Endlichkeit her zu bestimmen, besagt, die Anfänglichkeit des Anfangs, d.h. die Gebürtlichkeit der Geborenen, außer acht zu lassen. Heidegger versteift sich dennoch wie stets darauf, die Geburt als „das andere Ende“ zu verstehen.

Wohl aber zeigt Heideggers Analyse der Nichtigkeit in der *Einleitung in die Philosophie* seinerseits eine mögliche Zugangsweise zum Zufall der Geburt. Zu der Begrifflichkeit, die eine solche Möglichkeit in sich birgt, können wir die Terminologie „Zerstreuung“ und „Streuung“ zählen. In dieser Vorlesung bedeutet das Wort „Zerstreuung“, dass das Dasein jeweils in die mannigfaltigen Bezüge des Seins-bei, Mitseins, und Selbstseins „zer-streut“ ist (EPh, 333). Darüber hinaus spricht Heidegger von einer „unsprünglichen Streuung“, die „die Bedingung der Möglichkeit für eine Zer-streuung in dem Sinne [ist], dass das Dasein jeweils vorwiegend in einen dieser Bezüge sich verlegen kann, aber das auf Kosten des Existierens in den anderen“ (EPh, 333). Mit dieser faktischen Preisgabe von den anderen Möglichkeiten ist wiederum das Es-könnte-auch-nicht-sein, griechisch: *endechomenon*, gemeint.

Die (Zer-)Streuung ist ein Bewegungsbegriff, der die eigentümliche Bewegtheit der Existenz bezeichnen soll. Wir sahen oben, dass in *Sein und Zeit* das Verfallen als eine solche Bewegtheit charakterisiert wurde. In der Tat ist das dort als Verfallen gefasste Phänomen zu dem hier unter Zerstreuung verstandenen Tatbestand parallel, insofern Heidegger ihn folgendermaßen illustriert: „Das Dasein kann sich vorwiegend im Miteinandersein aufhalten, es kann vorwiegend in der Beschäftigung mit Sachen aufgehen, es kann vorwiegend sich verlieren in einer Selbstreflexion“ (EPh, 333). Trotzdem ist die Implikation dessen, was in der Vorlesung 1928/29 als Zerstreuung beschrieben wird, von dem in *Sein und Zeit* Behaupteten grundverschieden. Denselben Terminus „Zerstreuung“ finden wir zwar häufig in *Sein und Zeit*, er meint aber dort „das besorgende Aufgehen in der nächst begegnenden Welt“ (SZ, 129). „Als Man-selbst ist das jeweilige Dasein in das Man

zerstreut“ (SZ, 129, hervorgehoben von Heidegger). Außer dieser Analyse des „Man“ treffen wir auf den Ausdruck Zerstreuung auch im Zusammenhang mit einer der drei Weisen des Verfallens, nämlich der „Neugier“ (vgl. SZ, 172).¹² Von den frühen Freiburger Vorlesungen an bis zur Zeit von *Sein und Zeit* gebraucht Heidegger das vermutlich von seiner ehemaligen Pascal- und Augustinus-Lektüre stammende Wort „Zerstreuung“ vorwiegend, um die uneigentliche Existenz (oder früher: die „Ruinanz“ des faktischen Lebens) zu bezeichnen.

In der *Einleitung in die Philosophie* verhält es sich jedoch anders. Das Phänomen der Zerstreuung wird nicht mehr für uneigentlich gehalten, sondern wird gerade als eine unumgängliche Determiniertheit des In-der-Welt-seins angesehen, die in einer „ursprünglichen Streuung“ gründet. Diese nicht zu übersehende Sinnverschiebung¹³ kann man am Begriff „Kompromiß“ (EPh, 333) deutlich nachweisen, der an dieser Stelle eingeführt wird, um die Unumgänglichkeit der Zerstreuung zu unterstreichen. „Es ist zu beachten, dass das Dasein nicht erst in einzelnen faktischen Lagen zu dem, was wir »Kompromiß« nennen, gezwungen wird, sondern wesensmäßig und durchgängig“ (EPh, 334). Darin, dass jede Entscheidung sich in einem „Ausgleich“ (EPh, 333) bewegen muss, bekundet sich die „Nichtigkeit der Streuung“ (EPh, 334). Es ist bemerkenswert, dass Heidegger jetzt von der „inneren Notwendigkeit einer ständigen Ausgleichung dieser Streuung“ (EPh,

¹² Die Bewegtheit der Neugier als einer Weise des Verfallens wird „zeitlich“ folgendermaßen interpretiert: „Die ekstatische Modifizierung des Gewärtigens durch das entspringende Gegenwärtigen zu einem nachspringenden ist die existenzial-zeitliche Bedingung der Möglichkeit der *Zerstreuung*“ (SZ, 347, hervorgehoben von Heidegger).

¹³ Kai Haucke hat in seinem herausfordernden Aufsatz, dessen Schwerpunkt gerade auf der Interpretation von Heideggers Vorlesung WS1928/29 *Einleitung in die Philosophie* liegt, auf diese Sinnverschiebung hingewiesen: „Zerstreuung und Gebrochenheit erscheinen nicht mehr als Phänomene des Verfallens, sondern werden zu Wesensstrukturen“ (K. Haucke, „Welt oder Sein? Die gebrochene Neutralität menschlichen Daseins und Heideggers Parteilichkeit,“ in: W. Bialas u. M. Gangl (Hrsg.), *Intellektuelle im Nationalsozialismus*, Frankfurt a.M. 2000, S. 141). Überdies findet Haucke in Heideggers Wortgebrauch „Ausgleich“ einen gewissen Einfluss von Plessners Anthropologie (vgl. *ibid.*, S. 163).

334) spricht. Wo ein ständiger Ausgleich notwendig ist, da gibt es keinen Raum mehr für den Unterschied zwischen der Eigentlichkeit und der Uneigentlichkeit.

Das hier mit „Streuung“ Gemeinte steht in Beziehung mit dem in *Sein und Zeit* als „Situation“ Herausgestellten (SZ, 299f.),¹⁴ genauso wie sich „die Nichtigkeit des verstehenden Handelns“ (EPh, 334) auf die „Passivität des Widerstandes“ in allem entschlossenen Handeln (SZ, 300) bezieht. Vor allem Wählen, deswegen auch vor dem „Wählen der Wahl“ (vgl. SZ, 268), sogar *nach* jeglichem Wählen, herrscht die „ursprüngliche Streuung“ vor. So ist „wesensmäßig und durchgängig“ jeder Entwurf als geworfener ohnmächtig. Alle diese Hervorhebungen der Streuung, des Ausgleichs, und der „ursprüngliche[n] Nichtigkeit des Daseins“ (EPh, 336) überhaupt, sind Indiz dafür, dass nach der Veröffentlichung von *Sein und Zeit* sich die darin einmal gewonnene Einsicht in die Geworfenheit noch vertieft hat.

In der Tat ist das Problem der „ursprünglichen Streuung“ schon in der letzten Marburger Vorlesung 1928 *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*¹⁵ ausdrücklich aufgeworfen.¹⁶ Im Zusammenhang der

¹⁴ Auch in der *Einleitung in die Philosophie* ist deshalb die Rede von „Situation“: „Jedes Dasein muß sich als geworfenes auf eine bestimmte Situation vereinzeln“ (EPh, 334). Aber der Begriff „Vereinzelung des Daseins“ ist hier nicht derselbe wie in *Sein und Zeit*, wo das in der Angst auf sich selbst als „solus ipse“ vereinzelt Dasein thematisiert wird (vgl. SZ, 188). In der Vorlesung 1928/29 wird Heideggers Aufmerksamkeit nicht so sehr auf den „existenzialen Solipsismus“ (SZ, 188) als vielmehr auf das „Prinzip der Individuation“ (EPh, 334) gerichtet. Dabei geht es um den „Einbruch des Daseins“ (EPh, 393) in eine räumlich-zeitlich, d.h. geschichtlich bestimmte Situation. Beiläufig gesagt wird dieses *Wohin*, der „Einbruchsspielraum“ (EPh, 398), im späten Denken Heideggers „Konstellation“ genannt werden.

¹⁵ M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Gesamtausgabe Bd.26, 1978 (abgk.: MAL).

¹⁶ In der Abhandlung *Vom Wesen des Grundes*, die im Jahr 1928 geschrieben und 1929 veröffentlicht wurde, findet man den Schlußsatz, in dem Heidegger das Wort „Streuung“ sehr positiv gebraucht: „Das Wesen des Grundes ist die transzendental entspringende dreifache *Streuung* des Gründens in Weltentwurf, Eingenommenheit im Seienden und ontologische Begründung des Seienden.“ (M. Heidegger, „Vom Wesen des Grundes“, in: *Wegmarken*, Gesamtausgabe Bd.9, 1976, S. 171, hervorgehoben von Mori; im Text ist der ganze Satz kursiv gedruckt.) „Streuung“ bedeutet hier so viel wie „Gleichursprünglichkeit“ der Momente (vgl. auch EPh, 333).

Rekapitulation des Problems von *Sein und Zeit* charakterisiert Heidegger das Dasein zuerst durch seine eigentümliche „Neutralität“, die „vor aller faktischen Konkretion“ steht (MAL, 171f.), gleich danach bestimmt er es jedoch durch die „faktische Zerstreung“ oder „Zerstreutheit“: „zum Wesen des Daseins überhaupt gehört seinem metaphysisch neutralen Begriff nach schon eine ursprüngliche *Streuung*, die in einer ganz bestimmten Hinsicht *Zerstreung* ist“ (MAL, 173, hervorgehoben von Heidegger). Das Phänomen der (Zer-)Streuung verweist wiederum auf die Geworfenheit zurück: „diese Zerstreung gründet in einem ursprünglichen Charakter des Daseins: der Geworfenheit“ (MAL, 174).

In dieser Vorlesung zählt Heidegger zu der faktischen Zerstreung zumindest vier Weisen der „Mannigfaltigung“: Leiblichkeit, Geschlechtlichkeit, Räumlichkeit und Mitsein (MAL, 173f.). Wir finden nun, dass diese Differenzierungen in einem prägnanten Sinne den *Zufall der Geburt* charakterisieren. Wenn wir nämlich nach den *Gründen* der genannten „Zerstreutheiten“ fragen — beispielsweise: Warum hat ein Mensch eine Haut von einer bestimmten Farbe und von keiner anderen? Warum ist er ein Mann und keine Frau? Warum ist er Japaner und von keiner anderen Nationalität? usw. — dann stoßen wir auf nichts anderes als auf dieselben *zufälligen* Bestimmtheiten, die der Mensch übernehmen muss, sobald er in die Welt hinein *geboren* ist. Allen „angeborenen“ Bestimmungen zuvor aber liegt das Faktum seines Geboren- und Nicht-*ungeboren*-seins zugrunde. Wie Heidegger sagt, könnte jeder Mensch überhaupt auch nicht existieren; und doch ist sein faktisches Dasein gleichsam als „apriorisches Perfekt“ gegeben, wenn er einmal zum Leben gekommen ist. *Dieser Zufall* des „Anfangsgrundes“ könnte „ursprüngliche Streuung“ genannt werden.

In der *Einleitung in die Philosophie* lautet „die ursprüngliche Form der Frage nach dem Warum: „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht nichts?“ (EPH, 393) Wie, wenn diese „Grundfrage der Metaphysik“¹⁷ im

¹⁷ M. Heidegger, „Was ist Metaphysik?“, in: *Wegmarken, Gesamtausgabe Bd.9*, S. 122.

Grunde von der Abgründigkeit der Geburt her motiviert wäre? Wie, wenn die damals von Heidegger geplante „Metaphysik des Daseins“ nur in voller Rücksicht auf beide Momente der Geworfenheit, *Zufälligkeit und Natalität*, durchgeführt werden könnte? Und wie, wenn die Frage nach dem Zufall der Geburt möglicherweise der unerwartete Treffpunkt unserer drei Denker Heidegger, Kuki und Arendt wäre?

4. „Begegnung zweier unabhängiger Wesen“

Der Zufall der Geburt — danach ist in der Geschichte der Philosophie nur selten gefragt worden, obwohl im privaten Leben des Menschen darüber immer wieder gesprochen und geklagt wird. Das Faktum der Geburt muss jeder Geborene schlicht *austragen*, ohne zu fragen, „Woher und warum bin ich?“, da keine vernünftige Antwort darauf erwartet werden kann. „Das Dasein hat gleichsam in der Richtung rückwärts auf seine Herkunft nichts zu suchen. [...] Dasein existiert immer in der wesenhaften Auseinandersetzung mit der Dunkelheit und Ohnmacht seiner Herkunft, wenn auch nur in der vorherrschenden Form der Gewohnheit einer tiefen Vergeßlichkeit angesichts dieser Faktizität“ (EPh, 340). Auch der sogenannte „Lastcharakter des Daseins,“ d.h. „die Faktizität der Überantwortung“ (SZ, 134 f.) deutet im Grunde und in erster Linie auf die Zufälligkeit des Geborens hin.

Der Faktizität, dass jeder Mensch überhaupt auch nicht sein könnte, und doch, wer weiß woher, in diese Welt geworfen da ist, verdanken sich einerseits die Pessimismen verschiedener Spielarten.¹⁸ Auch die

¹⁸ Ryūnosuke Akutagawa (1892–1927), einer der begabtesten Schriftsteller im modernen Japan, schrieb im Jahre seines Todes — er beging Selbstmord — eine philosophische Novelle *Kappa (Die Flusskobolde)*. In dem von ihm beschriebenen Wunderland, d.h. in einer der zahllosen möglichen Welten, hat jedes Embryo-Baby das Grundrecht, sein eigenes In-die-Welt-kommen selbst zu wählen, gerade in dem Moment, bevor es geboren wird. Auf eine ganz andere Weise läßt die gegenwärtige Gentechnik sich darauf ein, die Faktizität der Geburt widerruflich zu machen. Dem scheinbaren Optimismus dieser Technik liegt derjenige Pessimismus der Geborenen zugrunde, aufgrund dessen Akutagawa bei der Geburt seines ersten Kindes zu sich sagte, „Warum ist es denn geboren — in diese übelste Welt?“ (vgl. sein hintergelassener Werk, *Das Leben eines Narren*, Nr. 24.)

klassische Tragödie von Ödipus war am Ende eine des zufällig Geborenen. Deswegen schrieb Sophokles angesichts Ödipus' grausamen Schicksals jene berühmten Zeilen: „Nicht geboren zu sein, das wäre am besten. . . .“ Unabhängig davon, ob man es als das Schlimmste erachtet oder nicht, bedeutet das Geborene für jedermann die unumgängliche Übernahme seines geworfenen Zu-seins. Sobald etwas einmal geschehen ist, kann es nicht mehr rückgängig gemacht werden — wenn es auch vorher „eigentlich“ auch nicht hätte passieren können. Vor der Notwendigkeit dieses „Es war“¹⁹ stehen wir nur hilflos da.

Gleichwohl bedeutet die Geburt andererseits auch den Anfang eines Lebens. Mit jedem Geborenen als Beginn neuen Lebens kommt auf der Erde etwas Neues zum Vorschein. Eine solche eigentümliche Ansicht von der Geburt entwickelt Hannah Arendt. Ihr Begriff der Natalität, die der Beleg für die menschliche Freiheit sei, entspricht weniger dem Heideggerschen der Geworfenheit als vielmehr dem des Entwurfs. Nach Arendt hat jeder Mensch sein Vermögen neu anzufangen, *weil* er in der Welt überhaupt geboren ist. Wie man gern erwähnt, behauptet Arendt, dass „Menschen zwar sterben müssen, aber deshalb noch nicht geboren werden, um zu sterben, sondern im Gegenteil, um etwas Neues anzufangen“.²⁰ Um ihre Philosophie der Geburt angemessen einzuschätzen, ist es darum wichtig, die Natalität bzw. Gebürtlichkeit als Bedingung des Handelns vom je einmaligen Faktum der Geburt zu

¹⁹ Bei Nietzsche heißt „Es war“ als Unwiderrufflichkeit des Geschehenen „ein grauser Zufall“ (F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe Bd. 4*, Berlin 1980, S.181). Nietzsche, der einen feinen Sinn für die Zufälligkeit hatte, stellt dieses Problem in den Kern seines Denkens; Heidegger spricht dagegen nur beiläufig von der „Grausamkeit der Zufälle“ (SZ, 384).

²⁰ H. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, 8. Aufl., München 1994 (abgek.: Va), S. 242.

unterscheiden.²¹ Aber wie ist dies zu unterscheiden? In welcher Beziehung stehen das geworfene *Geborenssein* und der Entwurfscharakter der *Gebürtlichkeit* zueinander? Oder stehen sie gar in keiner Beziehung?

Die Behauptung, jeder Mensch als Geborener *sei* immer *anfangend* und trage sein Vermögen anzufangen aus, klingt für uns rätselhaft. Die Unverständlichkeit des *Seins zum Anfang*²² als des ermöglichenden Grundes des Handelns übertrifft die des Seins zum Tode als des verborgenen Grundes der Geschichtlichkeit. Je schwieriger das Rätsel der Gebürtlichkeit ist, umso dringlicher gilt es, näher das Faktum der Geburt als Anfang zu betrachten und davon die Anfangsfähigkeit der Geborenen abzugrenzen.²³ Wo kann man einen Anhaltspunkt dafür finden?

²¹ „Neubeginn, der mit jeder Geburt in die Welt kommt, kann sich in der Welt nur darum zur Geltung bringen, weil dem Neuankömmling die Fähigkeit zukommt, selbst einen neuen Anfang zu machen, d.h. zu handeln“ (Va, 15). „Die Tatsache der Natalität, das Geborenssein [ist] die ontologische Voraussetzung dafür [...], daß es so etwas wie Handeln überhaupt geben kann“ (Va, 243). Wie man leicht sehen kann, unterscheidet Arendt selber nicht so streng zwischen der nackten Tatsache, „daß überhaupt Menschen geboren werden,“ und dem Vermögen zum „Neuanfang, den sie handelnd [...] kraft ihres Geborensseins [verwirklichen können]“ (Va, 243).

²² Das „Sein zum Anfang“ ist, wie schon gesagt, der Ausdruck, den Heidegger ein einziges Mal (SZ, 373) gebraucht. Bei Arendt finden wir dagegen die Redewendung „Anfang-Sein“, die meint, „daß der Mensch selbst in der Welt ein Anfang sei“ (H. Arendt, „Freiheit und Politik“, in: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*, Hrsg. von U. Ludz, 2. Aufl., München 2000, S. 220).

²³ Dieter Thomä findet in Arendts Theorie von der Gebürtlichkeit, d.h. in ihrem „Junktum zwischen dem Neubeginn der Geburt und dem Neubeginn im Handeln“, „eine Kopf-Geburt“. „Es gibt keine auch nur halbwegs gangbare Verbindung zwischen der Geburt eines Kindes, die als solche von Arendt als Neubeginn ausgezeichnet wird, und dem Neubeginn, der sich in dem Handeln ausdrückt, wie es von ihr als Bruch der Kausalität verstanden wird“ (D. Thomä, „Verantwortung: Heidegger und Arendt“, in: W. Bialas u. M. Gangl (Hrsg.), *Intellektuelle im Nationalsozialismus*, Frankfurt a.M. 2000, S. 203 f.). Ob Arendts Auffassung von Gebürtlichkeit als Anfänglichkeit nur auf der „quasi-natürliche[n] Freiheitsvoraussetzung“ (ibid., S. 206) beruht, kann man jedoch erst dann entscheiden, wenn zuvor das Sein zum Anfang hinsichtlich seiner Modalität der Zufälligkeit ausreichend erörtert worden ist.

Es ist oft bemerkt worden, dass Arendt sich durch die langjährige Lektüre von Augustinus ihren Grundbegriff der Natalität angeeignet hatte. In ihrem letzten Werk *Vom Leben des Geistes II: Das Wollen* aber zählt sie neben den neuzeitlichen Philosophen (Kant, Bergson) noch einen denkerischen Vorläufer auf: für Arendt ist es Johannes Duns Scotus, der in seiner *Zufallstheorie* die einzigartige Lehre von Anfang und Freiheit entwickelte. Sie behauptet, dass „er für das Wesentlichste seines Denkens — die Kontingenz, den Preis, den er mit Freuden für die Freiheit zahlte — weder Vorgänger noch Nachfolger hatte.“²⁴ Insbesondere die Scotische „Theorie der »Teilursachen...[die] auf gleicher Ebene und unabhängig voneinander zusammenwirken können«“ (LG, 368; alle Zeichen im Zitat hier stammen aus dem Text)²⁵ interessiert Arendt so brennend. Sie setzt ihre Erläuterung von Scotus' „Theorie der »gleichzeitigen Ursachen«“ (LG, 491) fort:

Sein Hauptbeispiel ist die Fortpflanzung, bei der zwei unabhängige Substanzen, das Männliche und das Weibliche, zusammenkommen müssen, um das Kind hervorzubringen; von da gelangt er zu der Theorie, jede Veränderung komme dadurch zustande, daß eine Mehrzahl von Ursachen zufällig gleichzeitig wirke, und dieses Zusammenwirken schaffe die Wirklichkeitsstruktur der menschlichen Verhältnisse. [...] Veränderung und Bewegung als solche, die Erscheinungen, die ursprünglich bei Aristoteles zum Kausalgesetz geführt hatten, die aitiai wie auch die archai, [seien] von der Kontingenz durchwaltet. (LG, 368)²⁶

²⁴ H. Arendt, *Vom Leben des Geistes*, Übers. von H. Vetter, München 1998 — abgk.: LG —, S. 364.

²⁵ Im Zitat (»...«) benutzt Arendt Bernardine M. Bonansea's Aufsatz, „Duns Scotus' Voluntarism“, in: J. Ryan and B. Bonansea (ed.), *John Duns Scotus, 1265–1965*, Washington 1965, p. 109. vgl. LG, 491.

²⁶ Bonansea's Kommentar zu Scotus' Lehre von „concurring causes“, den Arendt hier direkt zur Grundlage ihrer Interpretation macht, ist der folgende: „A typical example is the process of generation, where father und mother concur as partial causes in the production of offspring, each one bringing his own distinct but necessary contribution in such wise that while the father may be called the principal agent, both father and mother preserve their relative independence“ (B. Bonansea, „Duns Scotus' Voluntarism“, p. 110).

Diesen Bemerkungen über die Scotische Philosophie der Kontingenz kann man Verschiedenes entnehmen, was für unsere Thematik relevant ist:

1. Es handelt sich hier gerade um den Zufall der Geburt, und zwar als Beispiel für plurale Kausalitäten. Wenn nach dem „Anfangsgrund“ der Geburt eines Kindes gefragt wird, kann zunächst eine übliche Antwort gegeben werden: das Zusammentreffen und -wirken eines Mannes mit einer Frau. Aus ihrer „Paarung“ ist zwar *ihr* Kind entstanden — insofern tragen die Eltern *gleichursprünglich* die Schuld an seiner Geburt. Ihr Zusammentreffen selbst war aber eigentlich *ohne Grund*. In Wahrheit gab es eine Unzahl von anderen Möglichkeiten, nur dass anstatt der zahllosen möglichen Fälle des „Es-könnte-auch-nicht-sein“ *diese* bestimmte Kombination von Möglichkeiten zufällig geschehen ist. Darüber hinaus — auch wenn das jeweilige Paar eine Einheit von zwei gleichrangigen Ursachen darstellt — kann man nicht vorhersehen, was für ein Kind seine Zeugung bringen wird. Obwohl das vorgegebene menschliche Genom etwas an biologischer Gestalt (*eidos, species*) im voraus bestimmen mag, erschöpft sich die Faktizität einer faktischen Geburt niemals in technischer Berechenbarkeit. Dass dieses so und so und *nicht anders* beschaffene Kind zur Welt gekommen ist — dieses *Akzidens* ist im Prinzip unerklärbar und unbegründet, wenn auch immer das einmal Geschehene unvermeidbar und notwendig scheinen mag. Der Zufall der Geburt kann weder *a priori* noch *a posteriori* begriffen, sondern jeweils nur als „Kluft“ bzw. „Lücke“ im Zeitkontinuum verstanden werden.

2. Die Geburt eines Kindes ist deshalb zufällig, weil das Zusammenwirken zweier „Teilursachen“ die unmittelbare Veranlassung für sie ist. Die „kontingente Kausalität“ solcher Art setzt ein Zusammentreffen von zwei durch ihren Geschlechtsunterschied voneinander unabhängigen Substanzen voraus. Mit Rücksicht auf dieses plurale Zusammenwirken sind wir nun imstande zu verstehen, inwiefern jedes Geschehen „Mitgeschehen“ ist. Die Gemeinschaftlichkeit des Geschehens ist nicht so sehr eine analytische

Folgerung des Geschehensbegriffs — geschweige denn eine ideologisch bestimmte Fiktion — als vielmehr der Ausdruck dafür, dass jedes seines Namens würdige Geschehen durch Begegnungen voneinander unabhängiger Wesen bestimmt ist. M.a.W.: alles Geschehen ist durch *Pluralität* bedingt. Durch einen Einzelnen allein kann nichts geschehen. Aufgrund der ihm innewohnenden Pluralität ist das Geschehen unvorhersagbar und unwiderrufflich. Kurz: Begegnung als Bedingung des Geschehens ist immer *Begegnungen der Pluralen mit- und untereinander*. Wo zwei Ursprünge auf gleicher Ebene zusammenfallen, da geschehen „eventuelle Zu-Fälle“ als Sprünge. Zufall heißt „Zusammen-fall“ („co-incidente“).²⁷

Wer diesen pluralen Wesenszug des Zufalls entdeckte und durch Pluralität den Begriff der Zufälligkeit bestimmte, ist gerade Shūzō Kuki. In seinem Hauptwerk *Das Problem der Zufälligkeit*²⁸ ist dieser Begriff nämlich als „Begegnung zweier unabhängiger Wesen“ (PZ, 120; 122) bestimmt. Kukis Frage nach der Zufälligkeit liegt die Kritik an dem Vorrang der Notwendigkeit und der Identität in der traditionellen Philosophie zugrunde. „Die ursprüngliche Bedeutung der Zufälligkeit [...] besteht in der Entgegensetzung des Anderen gegen das Eine als das Notwendige. Notwendigkeit nämlich ist nichts anderes als Modalität des Identischen, d.h. des Einen. Zufälligkeit hat dagegen ihren Raum nur, wo Pluralität zwischen dem Einen und dem Anderen untereinander besteht“ (PZ, 255). Kuki beendet sein Lebenswerk *Das Problem der Zufälligkeit* damit, auf die von ihm unerörterte Dimension der

²⁷ In ihrer ursprünglichen englischen Schrift *The Life of the Mind* erklärt Arendt selber die Scotische Theorie von „partial causes“ mit dem Wort „coincidence“: „all change occurs because a plurality of causes happens to coincide, and the coincidence engenders the texture of reality in human affairs“ (H. Arendt, *The Life of the Mind. Two/Willing*, San Diego 1981, p. 137, italics by Mori; vgl. LG, 368). Auch in „What is Freedom?“ gebraucht sie für die zufällige Ursachen den Ausdruck „coincidences“ (H. Arendt, „What is Freedom?“, in: *Between Past and Future*, New York 1977, rep. 1993, p. 170).

²⁸ S. Kuki, *Das Problem der Zufälligkeit* (Gūzensei no mondai), in: *Gesammelte Werke Bd.2*, Tokyo 1980 — abgk.: PZ (französische Übersetzung: *Le problème de la contingence*, trad. par H. Omodaka, Tokyo 1966). Vgl. meinen Aufsatz „Heidegger und Kuki — Geworfenheit, Zufälligkeit und Natalität (I)“.

„ursprünglichen Gemeinschaftlichkeit“ hinzuweisen. „Die Begegnungen der Pluralen mit- und untereinander, woraus die Zufälle entspringen, konstituieren die ursprüngliche Gemeinschaftlichkeit, indem sie allenthalben den Raum für das Miteinanderhandeln aufschließen“ (PZ, 259). Kukis Begriff der Begegnung als Bedingung der Zufälligkeit trägt daher den Keim der Weiterentwicklung zu einer politischen Philosophie in sich.

3. Kukis Philosophie der Zufälligkeit gelingt es zumindest, die Pluralität als Grundbedingung für das Geschehen überhaupt aufzugreifen. In diesem Problemfeld treffen wir aber auch auf Arendt und dem von ihr wiederentdeckten Philosophen des Zufalls — Duns Scotus. So müssen wir folgende Beurteilung Arendts ein wenig korrigieren — „Scotus ist der *einzig*e Denker, für den das Wort »kontingent« keine abfällige Bedeutung hat“ (LG, 365, hervorgehoben von Mori). Kuki selber, der zwar ein guter Kenner der mittelalterlichen Philosophie war, hatte jedoch keine Ahnung von Scotus' Zufallslehre. Er fand vielmehr einen Anhalt in der Zufallstheorie des Aristoteles, insbesondere in der aristotelischen Diskussion über *automaton* und *tyche* in der *Physik*.²⁹ So paradox Kukis Destruktion der Geschichte der Philosophie auch immer scheinen mag, bietet sie uns doch eine mögliche Perspektive für die verborgene Tradition der Zufallslehre: über den Umweg einer Aristoteles-Interpretation kann man die Konzeption des Zusammentreffens der pluralen Kausalitäten, die Scotus als gleichzeitige Ursachen beschrieb, gleichfalls erreichen. Aristoteles, der vermeintliche Philosoph der Notwendigkeit, könnte so als Entdecker der pluralen Gründe des zufälligen Geschehens erachtet werden. Scotus gewann wohl der stetigen Auseinandersetzung mit Aristoteles seine

²⁹ Dies eine meiner Thesen in „Heidegger und Kuki“ (vgl. S. 73 ff.).

subtile Theorie von "synchronic contingency"³⁰ ab; bei Aristoteles aber sind, wie in Kukis Interpretation, offensichtlich manche Beiträge zum Problem der Zufälligkeit zu finden. Neben Kuki können wir nun noch einen Namen nennen: eine Aristoteles-Auslegerin und Heidegger-Schülerin, die sich mit der Forschung der aristotelischen Zufallslehre beschäftigt hatte — Helene Weiß.

In ihrer Schrift *Kausalität und Zufall in der Philosophie des Aristoteles* bestimmt Weiß das Wesen des *symbebekos*, des „Zufällig-bezw. Mithinzugeratenseins“, als „das Mitanwesendsein bei einem anderen“.³¹ Wie Kuki entnimmt Weiß ihre Interpretation des Zufälligseins als „Zusammenanwesendsein[s] des Einen und des Anderen“ der folgenden aristotelischen Bestimmung des *symbebekos* in der *Metaphysik* (5. Buch, 30. Kap. 1025a28–29): „Zwar ist, das ist offensichtlich, das Dazugeratene erschienen und ist vorhanden, aber nicht sofern es es selbst, sondern sofern es ein Anderes ist (*ouch he auto alla he heteron*)“.³² In Berücksichtigung dieser pluralen Bestimmtheit

³⁰ Vgl. J. Duns Scotus, *Contingency and Freedom. Lectura I 39*, Introduction, Translation and Commentary by A. Vos Jaczn, H. Veldhuis, A. H. Looman-Graaskamp, E. Dekker, N. W. Den Bok, Dordrecht 1994. Man darf jedoch die Theorie von "synchronic contingency" mit der „Theorie der »gleichzeitigen Ursachen«“ nicht verwechseln. Während diese in der Gleichursprünglichkeit der zusammenwirkenden Ursachen besteht, behauptet jene die *gegenwärtige* Kompatibilität des anderen möglichen Weltzustandes als des faktischen: "Things *now* are factually thus or so, but it is *now* possible for them *not* to be thus or so" ("Introduction", *ibid.*, p. 6, italics by the commentators). "At any moment factual reality can be different from what and how it is. [...] Because, as is shown by Scotus, real contingency implies that the opposite is possible for the *same* moment, we call this contingency 'synchronic'" (*ibid.*, p. 25, italics by the commentators).

³¹ H. Weiß, *Kausalität und Zufall in der Philosophie des Aristoteles*, Basel 1942, S. 162; S. 190. Weiß weist darauf hin, dass dieses Problem des Mitseins, d.h. die ontologische Frage nach der Gemeinschaft (*koinonia*) eines Seins mit einem anderen, Platon beschäftigte (vgl. *ibid.*, S. 186).

³² Nach Weiß' Übersetzung (*ibid.*, S. 163; vgl. *ibid.*, S. 191). Vgl. auch PZ, 255: hier nennt Kuki neben Aristoteles auch Hegel, den vermeintlich zweiten Vertreter der Philosophie der Notwendigkeit. „Hegel sagt gleichermaßen, das Zufällige sei im Allgemeinen das, was den Grund seines eigenen Seins, »nicht in sich selbst, sondern in Anderem« (*Encyklopädie*, § 145, Zusatz) hat“ (PZ, 255).

des Zufalls zielt Weiß ihren vorläufigen Schluss im „Nachwort“, der für uns zitierenswert ist, weil von *tyche* als „mitgängiger aitia“ (d.h. von gleichzeitigen Ursachen !) die Rede ist:

Unsere Vorbereitung für eine Interpretation von Physik B 4–6 ist vollendet. Wir haben die zum Verständnis von Tyche und Automaton erforderlichen Grundphänomene in der Weise, wie Aristoteles sie sieht, vollständig aufgerollt. Mit dem Begriff des Symbebekos sind wir in gewisser Weise in den Bereich der Zufälligkeit selbst eingetreten. Vom Symbebekos unterscheidet sich jedoch die Tyche als ein zufälliges *Treffen*. Als *zufälliges Treffen* hebt sie sich ab von demjenigen Treffen, das der *eigentlichen* Arche und Aitia einer Bewegung umwillen von etwas entspringt. Daher ist die Tyche nicht primäre und eigentliche, sondern nur *mitgängige Aitia*.³³

Nach Weiß' Aristoteles-Interpretation unterscheidet sich der Zufall als *tyche*, deren „universal-ontologische Bedeutung“³⁴ zusammen mit der des *automaton* aufzuklären das eigentliche Ziel ihrer Forschung sein sollte, von *symbebekos* im prägnanten Sinne der „Mitwesenheit“ — erst recht vom eigentlichen Grund als *telos* — deshalb, weil *tyche* stets „zufälliges Treffen“ des Einen und des Anderen ist. Genauso wie Kuki gelangt Weiß, von Aristoteles' Zufallslehre ausgehend, tatsächlich zur Bestimmung der Zufälligkeit als „Zusammentreffen,“ d.h. Begegnungen der Pluralen miteinander. Diese Parallele selbst ist aber nicht zufällig; beide nämlich verdanken der Heideggerschen programmatischen Entdeckung der ontologisch „entscheidenden Bedeutung“ von *tyche* und *automaton*³⁵ je ihren Ansatz zum Verständnis von Aristoteles. Sie haben allerdings auf jeweils eigene Weise versucht, die aristotelischen

³³ *Kausalität und Zufall in der Philosophie des Aristoteles*, S. 193, hervorgehoben von Weiß.

³⁴ *Ibid.*, S. 158.

³⁵ *Natorp-Bericht*, d.h. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, S. 70. Vgl. meinen Aufsatz „Heidegger und Kuki“, S. 76.

„ontologischen Analysen“ des Zufalls „zu verstehen und auszuwerten“.³⁶ Bei Heidegger selber dagegen ist jedoch ein solcher Versuch ausgeblieben.

4. Während in *Sein und Zeit* das „Schicksal“ existenzial-ontologisch behandelt wird, zeigt Heidegger wenig Interesse für die als zufälliges Zusammentreffen zu interpretierende *tyche*, die gemeinhin in der vagen Figur der „Schicksalsschläge“ (SZ, 384) vorgestellt wird. „Durch das Zusammenstoßen von Umständen und Begebenheiten entsteht nicht erst das Schicksal“ (SZ, 384). — Gewiss, aber es ist auch sicher, dass es ohne ereignishaftes Zusammentreffen keinen Spielraum für so etwas wie Schicksal, Geschick und Geschichte geben könnte. Das Ausbleiben des *tyche*-Problems bei Heidegger kann man mit dem Gebrauch des Terminus „Begegnung“ in *Sein und Zeit* nochmals bestätigen. In diesem Buch ist vorwiegend von der Begegnung des „nichtdaseinsmäßigen“ Seienden die Rede, und zwar exemplarisch in der Weise des „Umgangs mit dem Zeug.“ „Innerweltlich Begegnendes“ heißt zuerst „Zuhandenes“, dann „Vorhandenes“ — und zuletzt „Mitdasein“.³⁷ Das Grundphänomen der „Begegnung“ eines Menschen und seines Mitmenschen, d.h. zwischen den „auf gleicher Ebene und unabhängig voneinander zusammenwirkenden“ Wesen, ist letztes Endes außer acht geblieben. Das ist kein Problem der Redewendung Heideggers, sondern hat mit der transzendentalen Verfassung selbst der Fundamentalontologie viel

³⁶ *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, S. 70.

³⁷ In *Sein und Zeit* tritt der Gebrauch des Terminus „Begegnen“ bei der Einführung des Begriffs „Sein bei“ zum ersten Mal auf (vgl. SZ, §12). Demzufolge bedeutet „Begegnung“ kein indifferentes „Beisammen-vorhanden-sein von vorkommenden Dingen“ (SZ, 55), sondern immer ein bestimmtes Seinsverhältnis des Daseins zu einem innerweltlich Seienden. Es ist aber bemerkenswert, dass in diesem Problemzusammenhang des Seins-bei und der Faktizität Heidegger das Wort „Geschick“ vorwegnehmend gebraucht: „Der Begriff der Faktizität beschließt in sich: das In-der-Welt-sein eines »innerweltlichen« Seienden [d.h. hier: Dasein — Mori], so zwar dass sich dieses Seiende verstehen kann als in seinem »Geschick« verhaftet mit dem Sein des Seienden, das ihm innerhalb seiner eigenen Welt begegnet“ (SZ, 56).

zu tun. Dass ein Ding *dem* Dasein begegnen kann, besagt unter einem existenzialen Aspekt, dass *das* Dasein es je schon „begegnen läßt“. Die ontologische Bedingung der Möglichkeit für jedes *Begegnen* von etwas Innerweltlichem ist das *vorgängige Begegnenlassen* der dieses Seiende in seinem Sein *freigebenden* Welt, die als Existenzial zum In-der-Welt-sein des Daseins gehört.³⁸ In dem transzendental fungierenden Spiel dieses „Lassens“ bestehen also der Entwurfscharakter der faktischen Existenz und damit ihre Freiheit.

Bei derselben transzendentalen Konstruktion verharrt Heidegger immer noch, wenn es sich sozusagen um die Ontologie der Weltgeschichte handelt (SZ, § 75). Es scheint, als ob das Geschehen des „Welt-Geschichtlichen“ durch die „uneigentliche Geschichtlichkeit des Daseins“ transzendental begründet werden könnte. Dabei meint das „Welt-Geschichtliche“ primär das „innerweltliche Seiende“, vor allem „Zeug und Werk“ (SZ, 387; 388; 389): „Bücher zum Beispiel haben ihre »Schicksale«“ (SZ, 388). Dementsprechend bedeutet die „Welt-Geschichte“ hauptsächlich „das innerweltliche »Geschehen« des Zuhandenen und Vorhandenen“.³⁹ Dieses „Geschehen“ soll besagen, dass etwas Innerweltliches dem Dasein „begegnet“ und dieses mit jenem Seienden „Umgang“ hat, — so wie „ein Ring zum Beispiel, der

³⁸ In seiner Weltanalyse (SZ, § 18) legt Heidegger der „Bewandtnis“ jegliches Zuhandenen das „Bewendenlassen“ der Welt zugrunde. „Der Seinscharakter des Zuhandenen ist die Bewandtnis. In Bewandtnis liegt: bewenden lassen mit etwas bei etwas“ (SZ, 84). Die Weltlichkeit der Welt als des „Woraufhin[s] des vorgängigen Begegnenlassens von Seiendem“, d.h. ihre „Bedeutsamkeit“ gilt aber schließlich als „existenziale Verfassung des Daseins, seines In-der-Welt-seins“ (SZ, 86 f.).

³⁹ Genauer gesagt, hat die „Weltgeschichte“ in *Sein und Zeit* die *andere* Bedeutung — „das Geschehen von Welt“ (SZ, 389). Dieses Geschehen *ohne Einklammerung* könnte und sollte zum eigentliche Thema für die Ontologie der Weltgeschichte werden; in Wirklichkeit aber wird es hier nur noch berührt. Nebenbei gesagt ist diese „Doppelbedeutung“ der „Weltgeschichte“ (SZ, 389) die Parallele zur Differenzierung des Weltbegriffs in *Sein und Zeit*: das „Geschehen von Welt“ verhält sich zu dem „innerweltlichen »Geschehen«“, wie die „Welt“ zu der „»Welt«“ als Innerweltlichem.

»überreicht« und »getragen« wird“, irgendeine „Bewegtheit“ zeigt (SZ, 389). Merkwürdigerweise ist hier nicht von innerweltlich begegnendem *Mitdasein* die Rede, sondern hauptsächlich von „Zeug und Werk“. In der „Welt-Geschichte,“ die in *Sein und Zeit* ontologisch analysiert wird, kann man außer dem eigenen Dasein keine Person treffen. Und noch eines darf man nicht vergessen: gerade an dieser Stelle spricht Heidegger von dem „Rätsel der Bewegtheit des Geschehens überhaupt“ (SZ, 389) und will dennoch dem Rätsel nicht weiter nachgehen. Statt dessen finden wir unversehens das Phänomen der „Zerstreuung“ wieder auftauchen. „Das alltägliche Dasein ist in das Vielerlei dessen, was täglich »passiert«, zerstreut“ (SZ, 389). Im Grunde geht es, so meint Heidegger, dem unentschlossenen Dasein darum, „aus der *Zerstreuung* und dem *Unzusammenhang* des gerade »Passierten« sich erst zusammen-[zu]holen“ (SZ, 390, hervorgehoben von Heidegger). Diese in das „täglich Passierte“ zerstreute Seinsart des uneigentlichen Daseins sei „der Ursprung der Frage nach einem »Zusammenhang« des Daseins im Sinne der Einheit der Verkettung der Erlebnisse zwischen Geburt und Tod“ (SZ, 390). Denn die Zerstreutheit bedarf eines „Zusammenholens“. Während die eigentliche Geschichtlichkeit durch das „vorlaufend sich überliefernde Wiederholen“ und deswegen durch die spezifische „erstreckte Ständigkeit“ ausgezeichnet ist, wird die uneigentliche Geschichtlichkeit jetzt als die in der „Flucht vor dem Tod“ fundierte „Verlorenheit in das Man und das Welt-Geschichte“, und darum als die „Unständigkeit der Zerstreuung“ gekennzeichnet (SZ, 390). Kurz: die Erstreckung ist eigentlich, die Zerstreuung dagegen ist uneigentlich. In dieser Dichotomie gibt es keinen Raum für „ursprüngliche Streuung.“

Bevor wir dem Problem der Zerstreuung weiter nachgehen, wollen wir hier das Ausbleiben des *tyche*-Problems in *Sein und Zeit* wieder bestätigen. Die oben zitierten Erläuterungen über die uneigentliche Geschichtlichkeit erinnern uns an die Deutung des *tyche*-Begriffs im *Natorp-Bericht* des frühen Heideggers: „die »historische« Bewegtheit des faktischen Lebens, die Bewegtheit dessen, »was einem täglich so passiert

und passieren kann“.⁴⁰ Wenn Heidegger die Zerstreung „in das Vielerlei dessen, was täglich »passiert«, mit der Verlorenheit in das Man identifiziert, hat er, so scheint mir, die einst von ihm selbst angeeignete Einsicht in die „entscheidend[e] Bedeutung“ des aristotelischen Begriffs der *tyche* „im Hinblick auf das Faktizitätsproblem als solches“⁴¹ zufällig verloren.

5. „Einschaltung ist wie eine zweite Geburt“

Ohne ausdrücklich den *tyche*-Begriff zu deuten, entwickelt Heidegger aber in zwei Vorlesungen WS1928 und SS1928/29 der Sache nach das Problem der Zufälligkeit — nämlich als Problem der faktischen Zerstreung, der Streuung und der Geworfenheit überhaupt. Vor allem der Begriff „ursprüngliche Streuung“ verweist uns, wie schon angezeigt, auf den Zufall der Geburt zurück. Die Geburt als *tyche* ist nichts anderes als das erste Zusammentreffen, mit dem das Leben anfängt. Dieser ursprüngliche Zusammenfall verschiedener Ursachen veranlasst das weitere Geschehen: manchmal die Aktionen, manchmal die „Passionen“. Das Geboren-werden als Zusammenstoß und Aufbruch ist die anfängliche „Krise“ des menschlichen Daseins.

Hier stellt sich nun eine wichtige Frage: Was für ein Zusammentreffen ist die Geburt? Ein Geschehen zwischen was und was? Oder — wem und wem? Eine Antwort lautet: zwischen den

⁴⁰ *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, S. 70; vgl. meinen Aufsatz „Heidegger und Kuki“, S. 76. Dazu ist noch das Folgende hinzuzufügen: nach der Bemerkung des Herausgebers der neuen Reclam-Ausgabe war diese Worterklärung im Heidegger-Typoskript — im Unterschied zum Misch-Typoskript — nicht den beiden Zufallsbegriffen bei Aristoteles, *tyche* und *automaton*, sondern dem griechischen Wort *tyche* allein gegeben worden (*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, S. 70, Anm. 126). Mir scheint das Heidegger-Typoskript hier zutreffender, weil die *tyche* als Zusammentreffen im Bereich der *praxis* für „die »historische« Bewegtheit des faktischen Lebens“ bei weitem wichtiger ist als das *automaton* im engeren Sinne, das wohl als „Naturkatastrophen“ (SZ, 389) unser menschliches Leben angehen kann, aber nicht „täglich passiert“.

⁴¹ *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, S. 70.

Eltern. Ein Mann *begegnet* einer Frau, beide haben *Umgang* miteinander, usw. Wir haben oben Arendts Scotische Deskription der Fortpflanzung als zusammenwirkender Ursachen betrachtet. In der Tat stellt die Paarung zweier Menschen mit geschlechtlicher Differenz einen exemplarischen Fall der „Begegnung zweier unabhängigen Wesen“ dar. Ihr Treffen ist ein zufälliges Geschehen und bringt einen Neubeginn. Man kann aber auch dasselbe Phänomen der Zeugung ganz anders betrachten. Die Geburt ist immer der Anfang eines neuen Lebens, d.h. eines Kindes. Daher bedeutet die Geburt in erster Linie das Zusammentreffen des Kindes — mit wem? Oder — mit was? Man antwortet sofort: „mit seinen Eltern“.⁴² Gewiss, aber dieses Zusammentreffen ist noch mehr: dem Kind begegnen so viele Menschen und Dinge — seine ganze Verwandtschaft, seine Heimat und ihr Klima,⁴³ seine *Generation*, sein *Volk*, seine Muttersprache,⁴⁴ seine Zeit und diese Erde. Darüber hinaus wird der Umfang der Partnerschaft dieser Begegnungen — in der Richtung auf „Innenhorizont“ — erweitert: die mannigfaltigen *inneren* Bestimmtheiten, die das Kind übernimmt, sobald es zum Leben gekommen ist, sind das „Wohin“ der ursprünglichen Streuung: sein *Leib*, sein *Geschlecht* und seine angeborenen Qualitäten und Unterschiede — Begabungen sowie

⁴² Patricia Bowen-Moore gibt uns anschließend an Arendts Betrachtung über den privaten Charakter der Liebe (vgl. Va, 237 f.) einen Hinweis auf die *weltliche* Bedeutung, die die Geburt des Kindes für die Eltern hat: “The child itself, then, is a worldly event whose birth signifies the reunion of lovers with the world and the world with them” (P. Bowen-Moore, *Hannah Arendt's Philosophy of Natality*, Hampshire 1989, p. 17).

⁴³ Tetsurô Watsuji, Kukis Kollege der gleichen Generation und ein anderer ausgezeichneter Philosoph im modernen Japan, schrieb im Jahr 1935 eine anthropologische Monographie über das Klima *Fûdo* (deutsche Übersetzung: *Fûdo — Wind und Erde. Der Zusammenhang zwischen Klima und Kultur*, Übers. von D. Fischer-Barnicol u. R. Okochi, Darmstadt 1992). In diesem Buch bringt er — seinerseits unter starkem Einfluss der Heideggerschen Thematisierung der Geworfenheit — die menschliche Angewiesenheit auf das Klimatische als *natale* Bedingtheit ans Licht.

⁴⁴ Man erinnere sich an die berühmte Äußerung Arendts: „Was ist geblieben? Geblieben ist die Sprache“ („Fernsehgespräch mit Günter Gaus“, in: *Ich will verstehen*, 3. Aufl., München 1998, S. 58).

Mängel. Bei der ersten Individuation fängt das Kind auf einmal an, mit so vielen zufälligen Bestimmungen (*symbebekos, accidens*) als seinen „Eigenschaften“ umzugehen⁴⁵ — ganz zu schweigen von seinem „neutralen“⁴⁶ Dasein als solchem.

Eine Zusammenfassung: die Geburt als ursprüngliche Streuung ist die erste Begegnung des Kindes mit seiner *Welt*. Die Um-, Mit- und Selbstwelt im Ganzen begegnet dem Geborenen. Als zufälliges Zusammentreffen mit seiner Welt wird ihm diese Streuung die apriorische Bedingung seiner nachfolgenden Individuationen und wiederholten Identifizierungen. Allen umfangreichen Begegnungen und Umgängen mit den Anderen zuvor bestimmt das nackte Faktum des In-die-Welt-geboren-seins die Existenz, das „Wer-es-ist“, des Kindes als *Neuankömmling*.

Wie der ursprünglichen Streuung die faktischen Zerstreuungen nachkommen, so geschieht dem Neuangekommenen eine Begegnung nach der anderen als Zusammentreffen mit einer Welt. Die jeweilige

⁴⁵ „Dass wir Japaner sind, ist ein Zufall, weil es ursprünglich auch nicht so sein könnte. Wir nämlich könnten auch als Amerikaner, als Franzosen, als Äthiopier, als Inder, als Chinesen oder mit noch anderer Nationalität geboren sein. Wir könnten aber auch als Würmer, als Vogel oder als Tiere geboren sein. Es ist ein Zufall, dass wir weder Würmer, noch Vögel, noch Tiere, sondern gerade Menschen sind“ (PZ, S. 205 f.). Nach Kukis Auffassung der Geburt ist es zufällig, nicht nur dass ein Mensch von bestimmter Rasse und Klasse ist, sondern auch dass er *überhaupt ein Mensch ist*.

⁴⁶ Der Neutralitätsanspruch, mit dem John Rawls die fiktive Annahme des „Urzustandes“ und die Einführung des „Schleiers des Nichtwissens“ rechtfertigt, hat seine existenziale Herkunft in der Faktizität der Geborensens und den zufälligen Differenzierungen bei der Individuation. Es geht der „Gerechtigkeit als Fairneß“ darum, „die Wirkung von Zufälligkeiten [zu] beseitigen, die die Menschen in ungleiche Situationen bringen“ (J. Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Übers. von H. Vetter, Frankfurt a.M. 1975, S. 159). Vgl. meinen Aufsatz „Das Sein zum Anfang (Hajimari eno sonzai)“, in: *Ronshû (Forschungsberichte) der Christlichen Frauen-Universität Tokyo*, Nr. 52-II, 2002, S. 91, Anm. 26. Neuerdings behauptet Wolfgang Kersting etwas polemisch, dass der egalitaristischen Theorie Rawls' das Problem der Zufälligkeit, d.h. der Kampf gegen die „kontingenzverursachte Unterschiedlichkeit“ zugrunde liegt (W. Kersting, *Kritik der Gleichheit*, Weilerswist 2002, S. 64).

Begegnung kann etwas an beidem ändern; etwas sowohl am Neuankömmling als auch an der Welt — genauso wie die faktische Welt durch das Geboren-*werden* eines Kindes unberechenbar *veränderlich* ist. Jeder „andere Anfang“ als Einsatz des Neuankömmlings in eine ihm fremde Welt bringt für diese Welt und für ihn selbst etwas Neues hervor. Im täglichen Leben verhält es sich aber, so scheint uns, ganz anders. Alles läuft so regelmäßig und indifferent, dass nichts Besonderes geschieht. Das gilt unter anderem von *der* menschlichen Tätigkeit, die von der Notwendigkeit des Lebens erzwungen wird und in der Alltäglichkeit überwiegend scheint — von der *Arbeit*. Durch *Handeln* und *Sprechen* aber können wir uns dennoch mehr oder weniger *erneut* auf eine Welt einlassen, sodass etwas Neues, wenngleich eine winzige Menge, „täglich passiert“. Dadurch bestätigen wir uns immer wieder als „Anfänger“. Es scheint, als ob jedes Mal „eine zweite Geburt“ als Wiederholung der ersten geschehe. Eine solche Ansicht über die Anfangsfähigkeit des menschlichen Handelns äußert Arendt folgendermaßen in Gleichnissen:

Sprechend und handelnd schalten wir uns in die Welt der Menschen ein, die existierte, bevor wir in sie geboren wurden, und diese Einschaltung ist *wie eine zweite Geburt*, in der wir die nackte Tatsache des Geborens bestätigen, *gleichsam* die Verantwortung dafür auf uns nehmen. (Va, 165, hervorgehoben von Mori)

Auf keine Weise kann ich die Verantwortung für das Faktum meiner Geburt auf mich nehmen. Tatsächlich finde ich mich auch schon in die Welt geworfen und geboren.⁴⁷ Sooft ich mich aber mit Worten und Taten in die menschliche Welt einbringe, stelle ich mich selbst

⁴⁷ Arendt selber setzt das Geborenssein mit dem Geworfensein nicht gleich, denn sie behauptet, dass „Menschen nicht von ungefähr in die Welt geworfen werden, sondern von Menschen in eine schon bestehende Menschenwelt geboren werden“ (Va, 174). Dieser Gedanke bezeugt aber umgekehrt die Abstammung ihrer Geburtsphilosophie von dem Heideggerschen Begriff der Geworfenheit.

gewissermaßen als Anfänger dar. Mit der fremden Welt beginne ich schlicht und *naiiv* umzugehen. Im Augenblick dieser neuen Begegnung — so darf man sagen — „wiederhole“ ich meine *erste* Geburt.

Diese Einbringung nennt Arendt „Einschaltung“. Und zwar ist sie immer Einschaltung *in die Welt*. Das Sicheinschalten in die Welt bildet als „Kluft“ darum das Gegenstück zu derjenigen *epoche*, mit der ich mich entschieden der Welt entziehe. Während diese Entweltlichung als Werden des phänomenologischen Ichs die sogenannte generale Thesis der Welt methodisch *ausschaltet*, *setze* ich mich durch jene existenzielle Verweltlichung als *Einschaltung* in die Welt diesem Erscheinungsraum *aus*.⁴⁸ Handelnd und sprechend übernehme ich das Faktum, dass ich dem Weltlichen ausgesetzt bin. Während das Geboren-werden selbst ein anfängliches Herauskommen (Ek-sistenz) ist, bedeutet die „zweite Geburt“ ein aposteriorisches Erfahren des Draußen-in-der-Welt-seins. Als solche be-ständige Erfahrung ist sie zugleich eine „Initiation“. Erst durch ihren Wehen hindurch kann die Ankunft der Neuangekommenen eine wirkliche *Epoche* machen.

Die Welt als *Wohin* der Einschaltung ist die menschliche Mitwelt. Dieses *Worin* des Miteinanderseins haben die gleichrangigen, voneinander relativ unabhängigen Wesen derart gemeinsam, dass auf der Bühne der dauerhaft seienden Ding-Welt das „Bezugsgewebe der menschlichen Angelegenheiten“ (Va, 173) zusammengeflochten war, ist und sein wird.⁴⁹ Dieses Gewebe des Zwischenraums erscheint

⁴⁸ Im Unterschied zum cartesianischen Ansatz des weltlosen Subjekts, beschreibt Heideggers Phänomenologie des In-der-Welt-seins die existenzielle Modifikation des Man-selbst zum eigentlichen Selbstsein als Begegnung mit dem eigenen In-der-Welt-sein schlechthin. Der Bruchcharakter dieser Modifikation kennzeichnet Heidegger als „Kluft“ (SZ, 130). Sein Modell der Vereinzelung in der Eigentlichkeit aber gleicht jedoch nicht so sehr der Begegnung der Pluralen miteinander als vielmehr dem Entzug des phänomenologisch isolierten Ichs. Die „Einschaltung“ in die *öffentliche* Welt im Arendtschen Sinne steht dagegen im starken Kontrast zur „Ausschaltung“ bei Husserl als Ansatz zur *transzendental*-phänomenologischen Einstellung.

⁴⁹ Das Problem des „Geschehens der Welt“ (SZ, 389, s. o. Anm. 38) kann von der Bewegtheit dieses Bezugsgewebes der menschlichen Angelegenheiten her interpretiert werden; dieses Gewebe, innerhalb dessen das menschliche Handeln und Sprechen vollzogen wird, wird zum *Text* der „Weltgeschichte“.

uns Menschen zwar als Produkt eines „Spiels“, dasselbe Gewebe bedeutet aber auch für die menschlichen Mitspieler nichts anderes als „Wirklichkeit“ (Va, 173). Das Spiel der Welt konstituiert die Wirklichkeit des Wirklichen, die *Faktizität der faktischen Lebenserfahrung*, mit, während eine derartige Realität ungreifbar und zerbrechlich ist.

Der Bereich der menschlichen Angelegenheiten (*ta ton anthropon pragmata*) ist deshalb zerbrechlich, weil er als Bereich der *praxis* eine unermessliche Zahl von Möglichkeiten des Es-kann-auch-anders-seins (*endechomenon*) enthält. In Wirklichkeit mag eine Begebenheit, z.B. ein Verkehrsunfall, zufällig passiert sein; er könnte aber auch nicht passieren, und statt dessen könnte eine der zahllosen anderen Möglichkeiten geschehen. Die Begegnung der Pluralen als solche trägt keine Notwendigkeit in sich, und ohne Notwendigkeit gibt es keine beruhigende Stabilität. Zwar ist das, was einmal geschehen ist, als eine faktische Wahrheit völlig unwiderruflich. Das Geschehen zeigt nämlich *nachträglich* die Modalität der Notwendigkeit. Man sagt, in Wahrheit *war* es doch unvermeidbar. Es gehört zum generalen Verständnis der geschichtlichen Wirklichkeit, dass sie auf keinen Fall rückgängig gemacht werden kann. Dass das schon Geschehene nicht mehr zurückgenommen werden kann, verleiht sogar der Geschichte ihren Sinn und ihre Dignität. Dies ist dennoch nicht im geringsten eine Kompensation für die Zerbrechlichkeit der menschlichen Angelegenheiten. Im Gegenteil: das, was zufällig geschehen ist, aber „eigentlich“ auch nicht geschehen sein könnte, können wir *faktisch* doch nicht mehr rückgängig machen — diese Faktizität bedeutet gerade die Grausamkeit des Zufalls. Ein Unglücksfall als akzidentelles Zusammenstoßen ist darum tragisch, weil er ein bloßer Zufall *und doch tatsächlich* eine harte Wirklichkeit ist. Diesen Tatbestand nennt man „Schicksal“ oder „Geschick“ — als ob man sich mit der so genannten Wirklichkeit versöhnen zu können glaube.

Unsere Welt, das Bezugsgewebe der menschlichen Angelegenheiten, entsteht aus den zufällig-spielerisch vorgekommenen Wirklichkeiten.

Den Abgründigkeitscharakter des In-der-Welt-seins nennt Heidegger nun „Nichtigkeit.“ Deren ontologische „Nichtigkeit“ hat mit dem kontingenten Seinscharakter der *praxis* nicht wenig zu tun. Die Metaphysik des „Nichts“ führt zum Problem der Zufälligkeit in der praktischen, d.h. der politischen Dimension.⁵⁰

Die „disjunktive“ Zufälligkeit, dass etwas *auch nicht* sein könnte, kennzeichnet Kuki als „mögliches Nichtsein“ (PZ, 246) bzw. „Möglichkeit des Nichtseins“ (PZ, 254). Diese Bestimmung entspricht anscheinend dem Heideggerschen Begriff des Todes, d.h. der „Möglichkeit der Unmöglichkeit“. Zur Seinsfassung des Daseins gehört, dass es ständig *auch nicht* mehr existieren *kann*. Die Möglichkeit des Todes hat aber bei Heidegger, wie oben ausgeführt, mit dessen Notwendigkeit bei weitem mehr zu tun als mit dessen Zufälligkeit. Kukis Formel „Möglichkeit des Nichtseins“ gilt dagegen nicht nur vom Tode, sondern auch — und überwiegend — von aller „Geburt“. Jeder Mensch *könnte* auch überhaupt *nicht* geboren sein. Zudem muss man sagen: seiner faktischen Existenz als solcher liegt eine Unzahl von Möglichkeiten zugrunde, dass sie *auch nicht* so sein *kann* wie sie faktisch ist, da sie aus den mannigfaltigen zufälligen Begegnungen besteht. Insofern der Mensch existiert, trägt er stets seine eigene „Möglichkeit des Nichtseins“, d.h. eine Möglichkeit, an der Scheide zwischen Leben und Tod zu stehen, aus — *als ob er eine zweite Geburt erfahren könnte*.

In seiner Zufallslehre unterscheidet Aristoteles ontologisch den Bereich der *tyche* von dem des *automaton*.⁵¹ Während das *automaton* (Von-selbst-Spielen) als „Ausfall“ des regelmäßigen Naturphänomens im Allgemeinen gilt, wird die *tyche* (Schicksalsfügung) auf der Ebene der Praxis, d.h. des menschlichen Handelns lokalisiert. Beide Formen der Zufälligkeit stammen aus dem Zusammenfallen („coincidence“) der voneinander unabhängigen Bezüge — bald kausale, bald zweckmäßige,

⁵⁰ „Das Problem der Zufälligkeit ist aufgrund seiner Zusammengehörigkeit mit der Frage nach dem Nichts gerade das Problem der Metaphysik“ (PZ, 10). Von diesem spekulativen Standpunkt ausgehend, beendet Kuki, wie schon gesagt, sein Buch damit, die „ursprüngliche Gemeinschaftlichkeit“ in dem „praktischen Bereich“ zu erwähnen (PZ, 259 f.).

— aber differenzieren sich hinsichtlich ihrer Anwendungsbereiche. Das Bezugsgewebe der menschliche Angelegenheiten, das von den Begegnungen und Umgängen der gleichrangigen Personen miteinander konstituiert wird, ist daher *der* Bereich, worin *tyche* vorherrscht. In dieser menschlichen Mitwelt gilt gerade die Zufälligkeit als Grundform der Wirklichkeit. So können wir jetzt den Sinn davon verstehen, dass nach der Arendtschen Deutung von Scotus' Zufallslehre das Zusammenwirken der pluralen Ursachen „die Wirklichkeitsstruktur der menschlichen Verhältnisse“ schaffe (LG, 368).⁵² Damit ist gemeint: *das Spiel des Zufalls als Zusammenfalls stellt die faktische Bewegtheit des Mit-Welt-Geschehens, des Geschicks, dar*. In ihrer Abhandlung über *Freiheit und Politik* stellt Arendt gleichermaßen fest, „daß das, was wir wirklich nennen, immer ein Geflecht irdisch-organisch-menschlicher Realität ist, das gerade qua Realität durch Einschläge von unendlich Unwahrscheinlichem entstanden ist.“⁵³ In der Tat nennt Arendt diese „unendliche Unwahrscheinlichkeit“ auch „Zufall“.⁵⁴

Hier erinnern wir uns noch einmal an Heideggers *Natorp-Bericht*, in dem unter der griechischen *tyche* (und dem *automaton*) „die »historische« Bewegtheit des faktischen Lebens, die Bewegtheit dessen, »was einem täglich so passiert und passieren kann«“ verstanden wurde. Dieses Faktizitätsproblem dessen, „was täglich passiert“, m.a.W. „das Rätsel der Bewegtheit des Geschehens“, kann nur gelöst werden, indem man zeigt, dass das *Mit-Welt-Geschehen* durch zufällige Begegnungen der pluralen Geborenen bestimmt wird. Diese ontologische Aufgabe beschäftigt unsere drei Denker Heidegger, Kuki und Arendt je unter Titel *Vom*

⁵¹ *Physik* B, 6. Vgl. PZ, 88 ff.; vgl. auch meinen Aufsatz „Heidegger und Kuki“, S. 77 ff.

⁵² Im ursprünglichen englischen Text heißt es: „the coincidence engenders the texture of reality in human affairs“ (*The Life of the Mind*, p. 137, s. o. Anm. 27). Dies ist offensichtlich „prägnanter“ als die deutsche Übersetzung.

⁵³ „Freiheit und Politik“, S. 222.

⁵⁴ *Ibid.* In der englischen Fassung drückt Arendt den gleichen Gedanken folgendermaßen aus: „what we call real in *ordinary experience* has mostly come into existence through coincidences which are stranger than fiction“ („What Is Freedom?“, p. 170, italics by Mori).

Ereignis, Das Problem der Zufälligkeit und Vita activa (und Über die Revolution).

Sooft die Geborenen sich als Anfänger in eine Welt einschalten, geschieht etwas Neues. Im täglichen Leben, in dem zunächst und zumeist nichts Besonderes zu passieren scheint, kann sich nur durch eine zufällige Begegnung unerwartet ein Anfang ereignen. Dieser neue Anfang mit einer seltsamen „inneren Ausfälligkeit“⁵⁵ ist ein „Wunder des Zufalls oder der unendlichen Unwahrscheinlichkeit“,⁵⁶ genauso *wie eine zweite Geburt*. Dennoch ist unsere Welt tatsächlich voll von solchen „Wunder“. Die menschliche Mitwelt zeigt die *brüchige* Bewegtheit solcher unerwarteten, unglaublichen Ereignissen so häufig, dass wir sagen dürfen: die *Zerstreuung* und *Zerklüftung* des Lebenszusammenhangs macht erst die Wirklichkeit des faktischen Lebens — mit Arendt zu sagen, “what we call real in ordinary experience” — aus.

Darüber hinaus entwickelt sich das Problem der Zufälligkeit weiter — in die „evolutionäre“ Richtung. Als Beispiel für das „Wunder des Zufalls oder der unendlichen Unwahrscheinlichkeit“ führt Arendt die genetischen Phänomene im Bereich der „Naturgeschichte“ an: die „Entstehung der Erde, des organischen Lebens auf ihr, die Entwicklung des Menschengeschlechts aus den Evolutionen der Tiergattungen“ (Va, 166).⁵⁷ Die „Geburt“ der Erde, des organischen Lebens und der Spezies Mensch beruht auf „unendlichen Unwahrscheinlichkeiten (infinite improbabilities)“, d.h. auf dem *Spiel* des Zufalls — so sagt Arendt. Ihre Auffassung der kosmischen und biologischen Evolutionen als „Wunder“ stammt wahrscheinlich aus Augustinus' Interpretation der *Genesis*. Die theologische Ansicht über die „Geburt“ der Welt und des Menschengeschlechts aber — wenn man sie mit Arendt zu interpretieren versucht — kann mit den modernen evolutionären

⁵⁵ Die „innere Ausfälligkeit“ ist ein merkwürdiges Wort, mit dem Heidegger den modalen Charakter des Sprungs zum Ereignis, die „Zerklüftung“, bezeichnen will. Vgl. *Beiträge zur Philosophie*, S. 185, S. 279 f.; vgl. auch o. Anm. 9.

⁵⁶ „Freiheit und Politik“, S. 222.

⁵⁷ Vgl. auch „Freiheit und Politik“, S. 221.

Theorien in Beziehung gebracht werden. Die „Schaffung aus Nichts“ — dieses Prinzip des „Neuen“ gehört wiederum zum Problem der Zufälligkeit.⁵⁸ In dieser Hinsicht ist die folgende Annahme Kukis in *Das Problem der Zufälligkeit* nicht minder bedeutungsvoll:

Es ist kein Widersinn, den Fall anzunehmen, dass in der Kosmogonie der Mond nie zustande gekommen wäre. Es ist sogar nicht unsinnig, von dem Fall zu reden, dass es im Weltall keine Erdkugel, deshalb keine Menschen auf ihr gäbe. (PZ, 203)

Kuki betont hier wie dort die Möglichkeit des *Nichtseins* als Bestimmung des Zufalls, während Arendt immer die *Anfangsfähigkeit* der Geborenen unterstreicht. Beide aber haben dasselbe Interesse für den wunderlichen *endechomenon*-Charakter der Welt, das beiden Denkern je einen feinen Sinn für die Zu- und Hinfälligkeit des In-der-Welt-seins verleiht.⁵⁹

⁵⁸ Die Atomisten in der Antike — deren Prinzip „Nichts entsteht aus Nichts“ der Urtyp des neuzeitlichen Grundsatzes „Nichts ist ohne Grund“ ist — erklären die Kosmogonie im Ganzen durch den Grund des *automaton*. Die grundsätzliche Auseinandersetzung mit dieser atomistischen Kosmologie ist das Leitmotiv der aristotelischen Zufallslehre in der *Physik*. Die neuzeitlichen Naturwissenschaften sind aus der ständigen Überwindung des aristotelischen physisch-metaphysischen Systems entstanden. Ob die modernen Theorien der kosmischen und biologischen Evolutionen in dem atomistisch-automatischen Weltbild ihre Fundamente suchen *müssen*, bleibe hier dahingestellt.

⁵⁹ Während seines zweimaligen Aufenthaltes in Paris war Kuki mit Henri Bergson persönlich bekannt gewesen. Als Professor an der Universität Kyoto hielt er gern Seminare über Bergsons Werke. Offensichtlich steht Kukis Philosophie auch unter Bergsons Einfluss. Arendts starkes Interesse für die Anfangslehre Bergsons können wir dagegen in ihrem letzten Werk *Das Leben des Geistes II : Das Wollen* finden. Als imaginären Knotenpunkt zwischen beiden Denkern dürften wir, anstatt Aristoteles' Begriff *tyche*, möglicherweise Bergsons «*élan vital*» erkennen. Beiläufig gesagt war Kukis Gesprächspartner während seines zweiten Aufenthaltes in Paris (1928) Jean-Paul Sartre. Der reale Knotenpunkt, der Heidegger und Sartre zum ersten Mal vermittelte, war Shûzô Kuki: vgl. S. Light, *Shûzô Kuki und Jean-Paul Sartre. Influence and Counter-Influence in the Early History of Existential Thought*, Including The Notebook "Monsieur Sartre" and Other Parisian Writings of Shûzô Kuki, Carbondale and Edwardsville 1987.

Schlussbetrachtung — Rück- und Ausblick

Zum Schluss müssen wir uns daran erinnern, dass wir oben gefragt hatten, in welcher Beziehung das geworfene Geborensein und der Entwurfscharakter der Gebürtlichkeit stehen. Jetzt können wir antworten: die Gebürtlichkeit der Geborenen ist weder die transzendente Bedingung der Möglichkeit der „aposteriorischen“ Erfahrungen, noch die ontologische Vorbestimmung der potentiellen Anlage zum aktuellen Handeln, sondern die brüchige, „ausfällige“ *Selbst-Bewegtheit* des faktischen Lebens. Wie das Faktum des Geborenseins durchaus „mundan“ ist, so darf die jeweilige Einschaltung in eine Welt nicht — wie Heideggers Begriff des In-der-Welt-seins — als Transzendenz verstanden werden. Denn man kann das Geschehen als Begegnung der Pluralen nicht transzendental begründen. Wie wäre nämlich das zufällige, abgründige Geschehen zu begründen? Wohl aber kann dagegen inmitten eines Ereignisses jäh ein *Spielraum* für das menschliche Handeln und Sprechen „gegründet“ werden.

Die sogenannte zweite Geburt ist aber auch eine Art „Realisierung“. „Handeln als Neuanfangen entspricht der Geburt des Jemand, es *realisiert* in jedem Einzelnen die Tatsache des Geborenseins“ (Va, 167, hervorgehoben von Mori).⁶⁰ Außerdem haben wir gesehen, dass es sich bei den Anfängern unter dem Zusammenspiel des Zufalls stets um die menschliche „Wirklichkeit“ („reality“) handelt. Aber die „Verwirklichung“ („actualization“) des Geborenseins hat keine *teleologische* Struktur in sich. Während sich das aristotelische Schema *dynamis-energeia* (*entelecheia*) nach der biologischen Idee *sperma* („Samen“, „Gen“) und *speirein* („ausstreuen“) richtet, hat die Einschaltung als „faktische Zerstreung“ keine andere Richtung als die zu einer Kluft, d.h. zu einem Neuanfang. Das „Sein zum Anfang“ zeigt — im Gegenteil zum Sein zum Tode als Ende — nicht die Modalität der Notwendigkeit,

⁶⁰ In *The Human Condition* heißt es: „action as beginning corresponds to the fact of birth, [...] it is the actualization of the human condition of natality“ (H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago 1989, p. 178).

sondern die der *Zufälligkeit*. Es kann jederzeit auch nicht wirklich passieren. Vielmehr scheint es im voraus beinahe absehbar, dass sich *nichts* ergebe. Auch wenn sich ein Anfang wirklich ereignet, erscheint er uns immer als eine „unendliche Unwahrscheinlichkeit“, ein „Wunder“. Und weil der Anfang *überhaupt nicht geschehen könnte*, nur deshalb kann sein Faktum eine existenzielle Bezeugung der menschlichen *Freiheit* sein.

Wenn das Sein zum Anfang durch das Sicheinschalten in die Welt realisiert wird, hat dieses zufällige Geschehen zwar mit der prästabilierten Harmonie nichts zu tun, geschweige denn mit dem Vorlaufen in die unüberholbare Möglichkeit, erst recht nicht mit dem Zusammenholen eines Vorhandenen. Trotzdem hat es noch eine Vor-Struktur in sich, da es das Wieder-holen eines „Vorgängigen“, nämlich der Geburt ist. Wie eine zweite Geburt auf der Erde doch „Wunder“ heißt, so kann diese *Wiederholung des Anfangs* als Umkehr in die *arche* etwas Unerwartetes und Neues hervorbringen. In diesem Sinne verweist das Sein zum Anfang uns auf eine Dimension des Schöpferischen des Lebens, einer originären Lebendigkeit, zurück. Das Vermögen anzufangen, die Natalität — im Unterschied zur *techné*, deren Verwirklichung, *poiesis* (Herstellen), ihren spezifisch teleologischen Charakter des *Zu-Ende-seins* und der *Fertigkeit* zeigt, um die Ding-Welt zu schaffen —, kann durch das Zusammenwirken mit der anderen Bedingtheit, der Pluralität, *zufälligerweise* zu einer Wunder vollbringenden Macht,⁶¹ mitzuhandeln und mit-gängig und vor-springend eine *Mitwelt geschehen zu lassen*, werden.

Diese verborgene Funktion des „Lassens“ im Mit-Welt-Geschehen-lassen ist ein Charakteristikum der mundanen *Selbst-Bewegtheit* der Geborenen. Als Sterblichen sind sie einerseits vermögend, den Tod

⁶¹ Wenn Arendt das Handeln eigens als „wunderwirkende Fähigkeit“ (Va, 243) bzw. „miracle-working faculty“ (*The Human Condition*, p. 246) charakterisiert, denkt sie unmittelbar an „Jesus von Nazareth“. Auf diese Weise versucht sie ihrerseits die „faktische Lebenserfahrung im Urchristentum“ zu beseelen. Vgl. meinen Aufsatz „Das Sein zum Anfang“ (Kap. 2, „Die zweite Geburt — Eine Lektüre des Evangeliums nach Johannes“).

ständig auszuhalten, aber sie sind andererseits als Sein zum Anfang *instand* gehalten, ihre Gebürtlichkeit auszutragen. Diese stetige „Inständigkeit“ bedeutet zwar eine menschliche Bedingtheit, *conditio humana*, aber keine ontologisch-transzendente Endlichkeit des Vereinzelten, sondern die auf die Welt angewiesene Anfänglichkeit der Angekommenen. Um diese eigentümliche Anfangstendenz der Anfänger und deren spezifische „Spontaneität“ zu enthüllen, muss man sich aber eine ihnen entsprechende *neue* Denkweise aneignen. Vermöge deren Methode, die sich vermutlich „archäologisch“ nennen darf, wird man das natale „Von-selbst-Spielen“ der Geborenen hinsichtlich seines pluralen *Zeitigungssinn* sichtbar machen können. Die Bedingtheit der Natalität wird dabei eine Weise des *Sich-Zeitigens* aufweisen, in der die Wiederholung des Geborenses innig mit dem Mithandeln einer Generation und mit der Gründung einer neuen Mitwelt verknüpft sein kann. Diese ganzen Aufgaben gehören jedoch zu meiner nächsten Untersuchung über die Möglichkeit einer phänomenologischen *Archäologie* (d.h. *Anfangslehre*).

Eines sei am Ende vorzumerken: Wenn Arendt zu Recht sagt, dass „Natalität für *politisches* Denken ein so entscheidendes, Kategorien-bildendes Faktum darstellt, wie Sterblichkeit [...] seit Plato der Tatbestand war, an dem metaphysisch-philosophisches Denken sich entzündete“ (Va, 16, hervorgehoben von Mori), dann darf ich dazu hinzufügen, die Natalität sei eine *temporale*, d.h. *zeitlich-weltliche* Grundkategorie. In diesem *mundanen* Sinne kann sie „Temporalitätsbegriff“ genannt werden.

(Für die Hilfe bei der Fassung dieses Aufsatzes danke ich herzlich Frau Dr. Annette Hilt.)