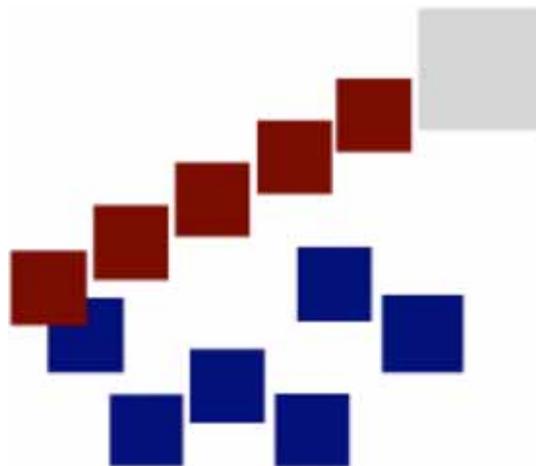


Kommentar zu Martin Heideggers

SEIN UND ZEIT

Werde der du bist

von Karl Payer



Riemerberg, am 8. April 2005

© **Karl Payer, Deutschlandsberg, Österreich, 2006.**

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.

Sämtliche Heidegger-Zitate stammen aus:

Sein und Zeit / von Martin Heidegger; 17. Auflage.
Erschienen im Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1993.
ISBN 3-484-70122-6

Die Zitate aus dem Core Transformation Prozess stammen aus:

Der Weg zur inneren Quelle / Connirae & Tamara Andreas.
Erschienen im Junfermann Verlag, Paderborn 1995; 2. Auflage 1997.
ISBN 3-87387-140-8

Das Original in englischer Sprache ist erschienen als Core Transformation:
Reaching The Wellspring Within / Connirae Andreas with Tamara Andreas.
Copyright 1994 by Connirae Andreas, PhD.
Real People Press, Box F, Moab, Utah 84532.
ISBN 0-911226-32X

Inhalt

Vorwort		Seite 5
Einleitung		7
Teil 1	<i>Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins</i>	
	Die vorbereitende Analyse des Wesens des Menschen (Die Analyse jener Strukturen, die das Wesen des Menschen ausmachen – 1. Runde)	20
Kap. 1	<i>Die Exposition der Aufgabe einer vorbereitenden Analyse des Daseins</i>	21
	Thema, Leitfaden und Ausgangspunkt der Analyse des Wesens des Menschen	
Kap. 2	<i>Das In-der-Welt-sein überhaupt als Grundverfassung des Daseins</i>	
	Der Mensch als ein Wesen, das ausschließlich in seiner eigenen Welt lebt („Subjekt&Prädikat&Objekt“ als einheitliche Struktur)	28
Kap. 3	<i>Die Weltlichkeit der Welt</i>	
	Die strukturelle Beschaffenheit der Welt („Objekt“-seite)	40
	<i>A Die Analyse der Umweltlichkeit und Weltlichkeit überhaupt</i>	
	Das Wesen der Gegenstände („Objekt“-seite) und die strukturelle Beschaffenheit der Welt	44
	<i>Einschub: Verstehen und Erschlossenheit</i>	61
	<i>B Die Abhebung der Analyse der Weltlichkeit gegen die Interpretation der Welt bei Descartes</i>	67
	<i>Einschub: Der Core-Transformation-Prozess von Andreas</i>	67
	<i>C Das Umhafte der Umwelt und die Räumlichkeit des Daseins</i>	
	Die Umwelt und der Mensch als räumliches Wesen	74
Kap. 4	<i>Das In-der-Welt-sein als Mit- und Selbstsein. Das „Man“</i>	
	Die Beziehung des Menschen zu den Mitmenschen („Objekt“-seite) und die verschiedenen Möglichkeiten, wie er er selbst sein kann („Subjekt“-seite)	91
Kap. 5	<i>Das In-Sein als solches</i>	
	Das Involviertsein in Prozesse („Prädikat“-seite)	111
	<i>A Die existenziale Konstitution des Da</i>	
	Der Zugang des Menschen zu sich selbst und zu dem, womit er zu tun hat	118
	<i>B Das alltägliche Sein des Da und das Verfallen des Daseins</i>	
	Die Art des Zugangs, wie sie im Alltag erlebt wird und das Verfallen	156
Kap. 6	<i>Die Sorge als Sein des Daseins</i>	
	Die Sorge als das Wesen jeglicher menschlicher Aktivität	173

Teil 2	<i>Dasein und Zeitlichkeit</i>	
	Der Mensch als zeitliches Wesen (Die Analyse jener Strukturen, die das Wesen des Menschen ausmachen – 2. Runde)	214
Kap. 7	<i>Das mögliche Ganzsein des Daseins und das Sein zum Tode</i>	
	Die Erfahrung der Ganzheit des eigenen Daseins und das Leben in Bezug auf den eigenen Tod	219
Kap. 8	<i>Die daseinsmäßige Bezeugung eines eigentlichen Seinkönnens und die Entschlossenheit</i>	
	Das Wissen um die Möglichkeit der eigentlichen Existenzweise und die Entschlossenheit	233
Kap. 9	<i>Das eigentliche Ganzseinkönnen des Daseins und die Zeitlichkeit als der ontologische Sinn der Sorge</i>	
	Die existenzielle Erfahrung der Eigentlichkeit und Ganzheit des Lebens und die Zeitlichkeit als jenes existenziale Merkmal des Menschen, welches ermöglicht, dass er seine Aktivitäten als sinnvoll erleben kann	250
Kap. 10	<i>Zeitlichkeit und Alltäglichkeit</i>	
	Zeiterfahrung und zeitliche Strukturierung im Alltagsbewusstsein	281
Kap. 11	<i>Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit</i>	
	Der Mensch als geschichtliches, d.h. sich entwickelndes Wesen	319
Kap. 12	<i>Zeitlichkeit und Innerzeitigkeit als Ursprung des vulgären Zeitbegriffes</i>	
	Die Erfahrung, in welcher der Mensch seine Interaktionen als innerhalb einer Zeitspanne geschehend erlebt, als der Ursprung des gewöhnlichen Verständnisses von Zeit	340

Vorwort

Irgendwann im Laufe seines Leben steht jeder Mensch vor der Frage: Was ist der Sinn meines Daseins? Ihre inhaltliche Beantwortung kann jeder Einzelne allein für sich selbst finden. Aber gibt es eine theoretische Leitlinie, die unser praktisches Suchen in die richtige Richtung lenkt? Dabei sollen jedoch Fragestellung und mögliche Beantwortung derselben nicht zu etwas Abgehobenem oder Beliebigem verkommen.

Der Philosoph Martin Heidegger ist dieser wohl bedeutsamsten aller Fragen in seinem Hauptwerk „Sein und Zeit“ nachgegangen.

Er wollte von vornherein auf festem und sicherem Boden stehen. Deshalb musste er trachten, die Fundamente zu klären, auf denen eine korrekte Fragestellung überhaupt erst möglich ist. Er musste sich um die Klärung des Wesens des menschlichen Daseins bemühen. Aber kann uns eine Analyse des Wesens des Menschen die theoretische Leitlinie für unser praktisches Suchen aufzeigen? Was ist denn überhaupt das typisch Menschliche, das ihn von allen anderen Entitäten abhebt? Was macht die formale Struktur des Menschen aus?

Ein höchst komplexes Unterfangen mit vielen unterschiedlichen Aspekten, das ein strukturiertes aber auch mutiges Vorgehen verlangt.

Und dennoch sind in einem einzigen philosophischen Projekt nicht alle Facetten eines Problems solchen Umfangs zu klären. So sah z.B. Heidegger in „Sein und Zeit“ bei seiner Analyse des Daseins von allen Lebewesen außer dem Menschen ab, um das typisch Menschliche umso eindringlicher gegenüber nichtlebenden Entitäten herausstellen zu können.

Bei der Untersuchung des menschlichen Daseins geht es um die Verfeinerung unseres theoretischen Wissens um uns selbst. Wir betrachten uns selbst sozusagen von außen, aus einer Beobachterposition heraus. Hierbei sind wir von unserem praktischen Leben abgespalten, dissoziiert. Wie ein Wissenschaftler, der sein „Objekt“ beobachtet. Da wir aber zugleich Beobachter und beobachteter Gegenstand sind, müssen wir immer wieder in uns selbst hineinschlüpfen, mit unserem praktischen Leben assoziieren, um uns nicht von bloßen Hirngespinnsten in die Irre führen zu lassen. Wenn ich ein Gefühl, z.B. die Furcht analysieren will, bleibt mir wohl nichts anderes übrig, als in dieses Gefühl hineinzugehen, mit ihm zu assoziieren, es zu fühlen. Und dann trete ich aus ihm heraus, und beschreibe es von außen, nunmehr von ihm dissoziiert. Heidegger wechselt in „Sein und Zeit“ ständig zwischen diesen beiden Wahrnehmungspositionen, vom praktischen Erleben eines Phänomens zum theoretischen Beobachten und Analysieren desselben. Die theoretische Analyse des jeweiligen Phänomens kann aber nur dann korrekt sein, wenn sie vom Beobachter selbst im eigenen praktischen Erleben überprüfbar ist und mit diesem im Einklang steht. Durch diese Methode des Wechsels der Wahrnehmungspositionen werden wir Aufschlüsse auf beiden Ebenen erlangen: auf der existenzial-ontologischen, d.h. der theoretischen Außenperspektive in Bezug auf uns selbst und der existenziell-ontischen, der erfahrungsmäßig-erlebenden Innenperspektive. Also: Es geht um eine theoretische Beschreibung der formalen Strukturen des Wesens des Menschen. Und zugleich wird sich aus diesen eine Richtschnur für unser Handeln im praktischen Leben ableiten lassen.

Diese Schrift stellt also eine Interpretation von Heideggers „Sein und Zeit“ dar. Warum denn nicht gleich das Original lesen? Ich kann Sie dazu nur ermuntern. Die Sprache ist ausgesprochen poetisch. Es werden fast ausschließlich deutsche Ausdrücke verwendet, aber anders als in unserer Alltagssprache. Die Bedeutung der Worte in dieser ist schillernd und vieldeutig. Durch die Verwendung der Alltagssprache mit ihrer Vieldeutigkeit sind Widersprüche in sich unvermeidlich. Heideggers Sprache hingegen ist äußerst klar und präzise. Das Problem dabei ist jedoch, dass er zwar auch Worte der Alltagssprache benutzt, aber in einer ganz spezifischen Bedeutung, die meist wohl deren „eigentliche“, aber dennoch nur eine von mehreren ist.

Lesen Sie folgendes Beispiel: *„Das Dasein ist ein Seiendes, das nicht nur unter anderem Seienden vorkommt. Es ist vielmehr dadurch ontisch ausgezeichnet, dass es diesem Seienden in seinem Sein **um** dieses Sein selbst geht. Zu dieser Seinsverfassung des Daseins gehört aber dann, dass es in seinem Sein zu diesem Sein ein Seinsverhältnis hat. Und dies wiederum besagt: Dasein versteht sich in irgendeiner Weise und Ausdrücklichkeit in seinem Sein. Diesem Seienden eignet, dass mit und durch sein Sein dieses ihm selbst erschlossen ist. **Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins.** Die ontische Auszeichnung des Daseins liegt darin, dass es ontologisch **ist.**“* (S. 12)

Heideggers Sprache - 1 Begriff für 1 Phänomen: In unserer Sprache haben die einzelnen Begriffe jeweils verschiedene Bedeutungen. Mal bezeichnet ein Begriff dieses Phänomen, mal ein anderes – Begriffe sind vieldeutig. Heidegger geht es um die Phänomene. Deshalb braucht er für jedes einzelne Phänomen einen diesem eindeutig zugeordneten Begriff. So entwickelt er eine eigene Sprache, welche Begriffe unserer Alltagssprache verwendet, diese aber stets in einer ganz bestimmten Bedeutung. Er reduziert einen Begriff jeweils auf ein bestimmtes Phänomen. Nehmen wir z.B. den Begriff Befindlichkeit: „Ich befinde mich in einer schlechten Verfassung.“ versus „Die Stadt Graz befindet sich in Österreich.“ In beiden Sätzen meinen wir mit dem Begriff „befinden“ etwas anderes. Im ersten: „Ich fühle mich schlecht.“ und im zweiten: „Die Stadt Graz ist geographisch in Österreich gelegen.“. Heidegger würde nie sagen, dass sich Graz in Österreich befindet, denn den Begriff Befindlichkeit ordnet er ausschließlich einem spezifischen Phänomen zu, das nur ein Mensch haben kann und niemals ein Gegenstand wie eine Stadt.

Begrifflicher Hintergrund dieses Kommentars von „Sein und Zeit“: Den Hintergrund dieses Kommentars bildet das „Neurolinguistische Programmieren“ (NLP), eine psychotherapeutische Methodologie, die ihre Wurzeln in der Sprachphilosophie hat. Einer der Schwerpunkte des NLP liegt in der Beziehung von Sprache und Phänomenen. Deshalb ist es hervorragend geeignet, als Richtschnur für eine Interpretation des Projektes von „Sein und Zeit“ zu dienen. Im Folgenden werden aus dieser Sichtweise heraus die von Heidegger beschriebenen Phänomene „ausgelegt“. Denn wie er nimmt das NLP Worte und Sätze „wörtlich“.

Ich habe versucht, den Inhalt von „Sein und Zeit“ wiederzugeben, ohne Heideggers Sprache zu imitieren. Klar, dass sich dieser dadurch verändert. Nur ist jeglicher Kommentar immer bloß eine von vielen möglichen Auslegungen des Originals. Wichtig für den Leser kann „eigentlich“ nicht sein, was Heidegger sagt, oder was ein Kommentator äußert. Was einzig zählt, ist die eigene Meinung, die es gilt, angeregt durch das Lesen eines Werkes zu bilden und zu verändern.

Einleitung

Worum geht es Heidegger?

Er ist auf der Suche nach der Antwort auf die Frage: **Was ist der Sinn des Seins?**

Was mit dem Ausdruck Sinn gemeint ist, wissen wir so in etwa. Was aber bedeutet der Begriff Sein? Heidegger spricht von „Sein des Seienden“, er spricht von „Seiendem vom Charakter des Daseins“ bzw. dem „Dasein“ und von „nichtdaseinsmäßigem Seienden“.

Es ist für das Verständnis von „Sein und Zeit“ von entscheidender Bedeutung, dass wir in etwa wissen, was Heidegger mit den Ausdrücken „Seiendes“, „Dasein“ und „Sein“ meint. Wir werden in Kürze auf die Klärung dieser drei Begriffes näher eingehen. An dieser Stelle hier wollen wir erst einmal Heideggers Unterteilung des „Seienden“ darlegen. Diese Einteilung dient auch dazu, um eine ungefähre Ahnung zu bekommen, was mit den Begriffen „Seiendes“ und „Dasein“ gemeint ist.

Unterteilung des Seienden:

All des Seienden (Gesamtheit aller Entitäten): Heidegger fasst unter dem Begriff „All des Seienden“ Seiendes vom Charakter des Daseins und nichtdaseinsmäßiges Seiendes zusammen. Wir können diesen Begriff auch mit „Gesamtheit aller Entitäten“ paraphrasieren.

(1) **Seiendes vom Charakter des Daseins:** „Seiendes vom Charakter des Daseins“ wird unterteilt in Dasein und Mitdasein.

(a) **Dasein:** „Dasein“ ist Heideggers Ausdruck für Mensch. Wenn ich von Dasein spreche, meine ich immer mich selbst, immer mein Dasein. Wenn Sie von Dasein sprechen, meinen Sie immer sich selbst. Dasein gibt es somit nie in der Mehrzahl.

(b) **Mitdasein:** „Mitdasein“ ist Heideggers Ausdruck für Mitmensch. Wenn ich von Mitdasein spreche, meine ich nie mich selbst, sondern immer die anderen Menschen. Wenn Sie von Mitdasein sprechen, meinen Sie immer die anderen Menschen und nie sich selbst.

(2) **Nichtdaseinsmäßiges Seiendes:** Alles, was nicht den Charakter des Daseins hat, also alles andere, was es gibt, ist nichtdaseinsmäßiges Seiendes.

Der Sinn des menschlichen Lebens:

Heideggers Gesamtprojekt ist nun die Suche nach dem Sinn des „Seins überhaupt“, also die Frage nach dem Sinn des „Seins des All des Seienden“. Dies sollte ein zusammenhängendes Werk mit mehreren Teilen werden. „Sein und Zeit“ ist nur der erste Teil des Gesamtprojektes. Die restlichen Teile – Heideggers Philosophie nach „Sein und Zeit“ wurden von ihm nicht mehr im Zusammenhang dargestellt.

Es gilt erst einmal, die Stellung des Menschen im „All des Seienden“ zu definieren. Deshalb beschäftigt sich das Werk „Sein und Zeit“ mit dem Menschen als Dasein in Beziehung zu seinen Mitmenschen und den Gegenständen. Es geht um den Menschen in seiner Welt. Damit grenzt Heidegger in „Sein und Zeit“ die Frage nach dem „Sinn von Sein überhaupt“ auf die Frage nach dem „Sinn des Seins des Daseins“ ein. Auf diese Frage gibt er eine klare und eindeutige Antwort:

„Als der Sinn desjenigen Seienden, das wir Dasein nennen, wird die **Zeitlichkeit** aufgewiesen.“ (S. 17) Das Buch „Sein und Zeit“ dient dem Zweck, dies nachzuweisen. Damit ist aber

noch lange nicht die Antwort auf die Frage nach dem „Sinn des Seins überhaupt“ beantwortet. „*Wohl aber ist der Boden für die Gewinnung dieser Antwort bereitgestellt.*“ (S. 17)

Wenn Heidegger selbst die Frage, die das Buch behandelt, schon auf Seite 17 des 437 Seiten dicken Werkes beantwortet, wollen auch wir bereits an dieser Stelle seine Antwort darlegen, indem wir sie in unsere Alltagssprache übersetzen. Das wird auch gut so sein, da wir so einen Leitfaden haben, der die vielen unterschiedlichen Gedanken Heideggers immer wieder zusammenführt.

„Sein des Daseins“ übersetzen wir einfach mit „Leben des Menschen“. So lautet unsere Frage: „Was ist der Sinn des Lebens des Menschen?“ Jetzt brauchen wir nur noch darzustellen, was der Begriff Zeitlichkeit meint. Hier nur soviel: Es gibt uneigentliche und eigentliche Zeitlichkeit. Sie wollen den „eigentlichen“ Sinn Ihres Lebens wissen? Es interessiert Sie, was Heidegger für den eigentlichen Sinn des Lebens hält?

Hier seine Antwort auf die Frage: „Was ist der eigentliche Sinn des Lebens des Menschen?“ in „alltägliche“ Worte gekleidet:

„Der eigentliche Sinn des Lebens ist, dass der Mensch sein Leben so lebt, dass er mehr und mehr zu dem wird, der er im Innersten seines Wesens eigentlich immer schon gewesen ist. Wenn er sein Leben auf diese Weise gestaltet, kann er sich dem, was es in der Welt gibt, - das sind seine Mitmenschen und die Gegenstände, mit denen er in den unterschiedlichen Angelegenheiten zu tun hat - öffnen, sodass diese ihm „wirklich“ begegnen können.“

Oder in Kurzform: „Werde, der du bist!“

Der Titel „Sein und Zeit“ drückt dieses „Werde, der du bist!“ aus: „Sein“ ist die Nennform von „du bist“. Und der Begriff „Zeit“ meint doch in seiner eigentlichen Bedeutung nichts anderes als ein „Werden“.

Begriffsbestimmungen:

Existenzial – ontologisch - dissoziiert versus existenziell – ontisch – assoziiert

Wir wollen an dieser Stelle 4 Begriffe erläutern, die in „Sein und Zeit“ immer wieder aufscheinen: existenzial, existenziell, ontologisch und ontisch.

In etwa zu wissen, was Heidegger mit den Begriffen Sein, Seiendes und Dasein meint, ist unabdingbar, um den Inhalt seines Werkes zu erfassen. In etwa zu wissen, was Heidegger mit den obgenannten Begriffen meint, ist unabdingbar, um zu erfassen, wie er methodisch vorgeht und zu seinen Schlussfolgerungen kommt:

Das Dasein (der Mensch) unter verschiedenen Blickwinkeln betrachtet, zeigt ganz unterschiedliche Strukturen oder Aspekte.

Grundsätzlich kann ich als Mensch zu meinem eigenen Leben zwei unterschiedliche Standpunkte einnehmen.

Einerseits kann ich es von außen betrachten und so erforschen. Analysiere ich mein Dasein von außen, aus einem wissenschaftlich-theoretischen (ontologischen) Standpunkt heraus, erkenne ich seine (d.h. meine) existenzialen Strukturen.

Andererseits kann ich mein Leben einfach leben und mich so in meinem praktischen Leben „von innen“ (ontisch) erleben. Ich verstehe mich so in meinen existenziellen, lebenspraktischen Möglichkeiten.

Natürlich kann existenziale Analyse zu einem besseren existenziellen Verstehen führen und umgekehrt kann das Leben unterschiedlicher existenzieller Möglichkeiten zu einem umfassenderen theoretischen Verständnis der existenzialen Strukturen des Menschen führen.

Wir wollen nun zwei Begriffe einführen, die Heidegger selbst nicht verwendet, die aber das Verständnis für sein Werk beträchtlich erleichtern: Assoziation und Dissoziation. Diese spie-

len im NLP eine wichtige Rolle. Sie haben mit den verschiedenen Wahrnehmungspositionen zu tun, in denen sich der Mensch befinden kann.

Wahrnehmungspositionen: Es gibt derer so viele, wie es mögliche Personalpronomina gibt. Ich kann mich selbst und das, was mir in meiner Welt begegnet, aus verschiedenen Positionen heraus wahrnehmen. Die für unsere Belange wichtigsten sind aber die ersten drei:

- In der **1. Wahrnehmungsposition (Ich-Position)** befinde ich mich **assoziiert** in meinem eigenen Körper. Ich sehe mich, die anderen Menschen und die Gegenstände aus meinen eigenen Augen und höre mit meinen eigenen Ohren.
- In der **2. Wahrnehmungsposition (Du-Position)** „befinde ich mich“ gleichsam im Körper meines Gegenüber. Diese Position beschreibt den Prozess der Einfühlung oder Empathie. Ich trete sozusagen aus meiner Position heraus, **dissoziiere** und versetze mich in den Anderen. Dieser Wahrnehmungsposition schenkt Heidegger in „Sein und „Zeit“ kaum Beachtung. Dies ist schade, denn sie ist die Voraussetzung der Beziehung zu einem einzelnen Menschen und für die Mitmenschlichkeit.
- In der **3. Wahrnehmungsposition (Meta-Position, Beobachter-Position)** trete ich sozusagen aus meinem Körper aus, d.h. ich **dissoziiere** und betrachte mich, die anderen Menschen und die Gegenstände von außen. Diese Position dient dazu, um mich, die Anderen und die Gegenstände besser beurteilen zu können. Immer wenn ich einen Satz mit „man“ sage, befinde ich mich in dieser Position. Heidegger schenkt dieser Position große Aufmerksamkeit.

In der 1. Position erlebe ich mich mit all meinen Gefühlen in das praktische Leben involviert. In der 2. Position lebe und leide ich mit dem Anderen mit, ich spüre das, wovon ich glaube, dass es der Andere spürt.

In der Meta-Position empfinde ich mich als außen stehender Beobachter des Lebens.

Alle 3 Positionen sind gleich wichtig, jede hat ihre eigene Funktion. Ich meine aber, ein Leben mit 80% der Zeit in der 1. Position, 5% in der 2. und 15% in der Beobachter-Position verbracht, ist üblicherweise lustiger als eines, wo ich den Großteil meiner Zeit in der 2 oder 3. Position verbringe.

So bedeutet:

- **Ontisch:** sich assoziiert in der 1. Position befindend, das eigene Leben („innen“) lebend, (lebens)praktisch, Lebenspraxis; Erfahrung.
- **Ontologisch:** sich dissoziiert in der 3. Position befindend, das eigene Leben „von außen“ beobachtend, wissenschaftlich-theoretisch, die Theorie des Seins (in Bezug auf den Menschen: die Theorie des menschlichen Lebens); Verständnis.
- **Existenzial:** Existenzialien sind all jene Strukturen und Phänomene, die mein Menschsein ausmachen. Ich erkenne sie, wenn ich mich dissoziiert, von einem wissenschaftlich theoretischen Standpunkt aus von außen betrachte und das analysiere, was mein Wesen als Mensch ausmacht. (Anmerkung: Dies wird nicht die Farbe meiner Haare sein, auch nicht eine bestimmte Meinung, die ich zu einem bestimmten Thema habe. Aber, dass ich eine eigene Meinung haben kann, gehört wesentlich zu meinem Menschsein.)
- **Existenziell:** Existenzielle Möglichkeiten sind all die unterschiedlichen Lebensweisen, die mir in meinem praktischen Leben zur Verfügung stehen. Ich kann mein Leben mal in der einen, dann wieder in der anderen Weise gestalten. Ich bin dabei immer mit der jeweiligen Art zu leben assoziiert. Auch wenn ich als Wissenschaftler das Leben nur aus der Distanz her (dissoziiert) beobachte, habe ich doch eine der möglichen Existenzweisen (eben die des Wissenschaftlers) gewählt und bin so in meiner Lebenspraxis mit dieser assoziiert.

Anmerkung 1: **Kategorien:** Von den Existenzialien, also den Wesensmerkmalen des Menschen scharf zu trennen sind die Kategorien. Diese sind jene wesentlichen Charakteristika, welche das nichtdaseinsmäßige Seiende, also alle „Nicht-Menschlichen Entitäten“ konstituieren.

Anmerkung 2: Wenn ich aus einem bestimmten Zustand, in dem ich mich befunden habe, mit dem ich also assoziiert gewesen bin, ausgetreten und in einen anderen vom ersten dissoziierten Zustand eingetreten bin, bin ich vom ersten Zustand dissoziiert. Aber zugleich bin ich nun mit dem zweiten assoziiert. So betrachtet der Beobachter das Geschehen von außen, das heißt dissoziiert davon. Aber zugleich ist er assoziiert mit der Beobachterposition. Jede Dissoziation ist zugleich eine Assoziation. Wenn Sie doppelt dissoziieren, und aus der Beobachterposition austreten und von noch weiter draußen – aus der doppelt dissoziierten Position das Geschehen und sich selbst in der einfach dissoziierten Position betrachten, sehen Sie, wie Sie selbst als Beobachter (in der einfach dissoziierten Position) in das Geschehen involviert sind.

Existenziell-ontische Ebene – existenzial-ontologische Ebene: Heidegger versucht stets von einem „Ganzen“ auszugehen und dieses „Ganze“ zu gliedern, bzw. zu strukturieren. Das Leben des Menschen kann ich – wie gesagt - aus 2 Standpunkten heraus mit jeweils unterschiedlichem Blickwinkel beschreiben: Zum einen indem ich den Menschen von außen betrachte und analysiere und zum anderen indem ich mir meines eigenen Lebens von innen her gewahr werde und das, dessen ich jeweils gewahr bin, äußere. Heideggers Abhandlung „Sein und Zeit“ handelt nun von diesen 2 Ebenen: der existenzial-ontologischen Ebene und der – existenziell-ontischen Ebene. Wenn Kant 2 nebeneinander stehende Hauptwerke geschrieben hat: „Kritik der reinen Vernunft“ (vergleichbar der existenzialen Ebene) und „Kritik der praktischen Vernunft“ (vergleichbar der existenziellen Ebene), so sind in Heideggers „Sein und Zeit“ ständig beide Ebenen ineinander verwoben, aufeinander bezogen und Erkenntnisse der einen Ebene aus der jeweils anderen abgeleitet.

Begriffsbestimmungen:

Das Seiende - das Sein – das Dasein

(1) Das Seiende:

Das „Seiende“ ist Heideggers Ausdruck für die „Entitäten“.

Einschub:

Im Folgenden die Definition des Begriffes Entität aus Wikipedia, der freien Enzyklopädie des Internet. Achtung: Bei dieser Beschreibung des Begriffes Entität wird auch der Ausdruck „Existierendes“ gebraucht. „Existierendes“ wird hier nicht im Heidegger'schen Sinne verwendet!!! Bei Heidegger ist der Begriff Existenz ausschließlich dem „Seienden vom Charakter des Daseins“, also dem Menschen vorbehalten.

*„Die **Entität** (lat. *ens*: das Sein) oder Seinshaftigkeit (auch Wesenheit) (englisch: entity) bezeichnet ein individuelles Einzelelement aus einer Vielzahl von möglichen Elementen der realen oder der Vorstellungswelt. Entität reflektiert die "Seiendheit" eines Dings, mit der Betonung darauf, "dass" es ist, im Unterschied davon "was" es ist.*

In der klassischen Philosophie bezeichnet Entität alles, was überhaupt existiert und worüber etwas ausgesagt werden kann. Es wird dabei völlig davon abstrahiert, ob dieses Existierende materiell oder ideell, objektiv oder subjektiv existiert.

Ein Naturobjekt wird genau so als Entität bezeichnet wie eine Halluzination, eine wissenschaftliche Erkenntnis ebenso wie eine Einbildung, ein Mensch ebenso wie ein Engel oder Waldgeist.

In der Scholastik aus der Weiterbildung von "ens" (Seiendes) entstanden, dient Entität in idealistisch-ontologischen Systemen der Philosophie als Terminus für das schlechthin Existierende, als Ausdruck für jedwede Gelegenheit, über die Aussagen getroffen bzw. die gezählt werden kann.

Der Terminus taucht öfter in Arbeiten zu philosophischen Fragen der Mathematik auf. Sein unkritischer Gebrauch führt zur Verschwommenheit der philosophischen Begriffe und zur Negierung der Grundfrage der Philosophie, wenn mit dem Begriff in der Weise operiert wird, dass seine Bedeutung ins Leere führt.

Gegensatz: Quidditas

Quidditas (lat. quid(d)itas: die "Washeit" zu lat. quid?: was?) auch: Quidität - bezeichnet einen philosophischen Begriff, welcher zunächst von den Scholastikern entwickelt wurde.

*Die **Quidditas** bezeichnet die so genannte Was-heit, Was-sein, das Etwas Sein, die Essenz bezogen auf ein Objekt, also das, was auf die Frage, Was ist dieses Ding? geantwortet werden könnte und im Sinne als Wesenheit, Form, Substanz verwendet wird. "*

Wir können zusammenfassen: Entität bezeichnet ein individuelles Einzelelement aus einer Vielzahl von möglichen Elementen der realen oder der Vorstellungswelt. Ein Naturobjekt wird genau so als Entität bezeichnet wie eine Halluzination, eine wissenschaftliche Erkenntnis ebenso wie eine Einbildung, ein Mensch ebenso wie ein Engel oder Waldgeist.

Alles was es gibt, ist eine Entität: ein Mensch (ich selbst, meine Frau, Jesus, Buddha etc.), ein Tier (ein Elefant, eine Schildlaus etc.), eine Pflanze (eine Sonnenblume, eine Buche etc.), eine Sache (ein Stein, ein Hammer, ein Tisch etc.), eine Vorstellung (die Vorstellung einer Sonnenblume, die Vorstellung eines Hammers etc.), eine Erinnerung (die Erinnerung an meine Großeltern, die Erinnerung an einen Baum etc.), eine Phantasie (ein Einhorn, eine Hexe, eine Nixe, eine erfundene Person in einem literarischen Werk, eine Zeichentrickfigur etc.), ein – nennen wir ihn - „abstrakter Gegenstand“ (Weltanschauung, Haltung, Meinung, Frage, Existenz, Analytik, Essen, Trinken, Philosophie, Traurigkeit, Freude, Musik, Tanz, Gedanke, Traum, Phantasie, Verhältnis, Begriff etc.).

Einteilung des Seienden: Das Seiende können wir nach verschiedenen Kriterien klassifizieren. Wir haben bereits Heideggers Einteilung kennen gelernt, deren Hauptkriterium ist, ob etwas sich seines eigenen Seins gewahr ist (Seiendes vom Charakter des Daseins) oder nicht (nichtdaseinsmäßiges Seiendes). Wir wollen nun die Entitäten unter dem Gesichtspunkt einteilen, ob wir etwas in der Realität oder zumindest in der Vorstellung angreifen können oder nicht. [Anmerkung: Wir lassen in dieser Klassifikation der Einfachheit halber den Aspekt des daseinsmäßigen Seienden völlig außer Acht und subsumieren hier lebende Entitäten (Menschen, Tiere, Pflanzen) unter dem Begriff „konkrete Gegenstände“.]

- **Konkrete Gegenstände oder konkrete Sachen:** ich selbst, meine Frau, Jesus, Buddha, Elefant, Schildlaus, Sonnenblume, Buche, Stein, Hammer, Tisch, eine vorgestellte Sonnenblume (Anmerkung: im Gegensatz zu ‚die Vorstellung einer Sonnenblume‘), ein vorgestellter Hammers, ein erinnertes Baum (Anmerkung: im Gegensatz zu ‚die Erinnerung an einen Baum‘), meine verstorbenen Großeltern, Einhorn, Hexe, Nixe etc.
- **Abstrakte Gegenstände oder abstrakte Tatsachen:** Weltanschauung, Haltung, Meinung, Frage, Existenz, Analytik, Essen, Trinken, Philosophie, Traurigkeit, Freude, Musik, Tanz, Gedanke, Traum, Phantasie, Verhältnis, Begriff etc.).

Der Unterschied zwischen konkreten Gegenständen / konkreten Sachen und abstrakten Gegenständen / Tatsachen: Wir können „abstrakte Gegenstände“ oder „Tatsachen“ leicht von „konkreten Gegenständen“ oder „Sachen“ unterscheiden. Diese können wir in der Realität oder bloß in unserer Vorstellung mit den Händen angreifen bzw. in einen realen oder zumindest imaginierten Schubkarren legen (Ball, Berg, Planet etc.) jene nicht (Naht, Stelle,

Verständnis, Möglichkeit, etc.). „Abstrakte Gegenstände“ oder „Tatsachen“ sind linguistisch Nominalisierungen, d.h. Abstraktionen von Prozessworten (Zeitwörtern). Jeder abstrakte Begriff leitet sich von einem Prozesswort ab (Naht von nähen, Stelle von stellen, Verständnis von verstehen, Möglichkeit von ermöglichen, Weltanschauung von die Welt anschauen, Haltung von halten, Meinung von meinen, Frage von fragen, Existenz von existieren, Essen von essen, Trinken von trinken, Philosophie von philosophieren, Traurigkeit von trauern, Freude von freuen, Musik von musizieren, Tanz von tanzen, Gedanke von denken, Traum von träumen, Phantasie von phantasieren, Verhältnis von verhalten, Begriff von begreifen.).

Nominalisierungen und Prozessworte: Ein Prozesswort hat aufs innigste mit Zeit zu tun. Dies sagt schon das Wort Prozess aus: Verlauf, Vorgang. Einem Prozess ist Zeit inhärent, Prozesse haben eine Dauer. Ein Prozesswort bezeichnet etwas, das eine Dauer hat. Wenn ich aus einem Prozesswort eine Nominalisierung mache, „friere“ ich sozusagen die Zeit ein, hebe dann den neu entstandenen Begriff aus seinem zeitlichen Ablauf heraus und stelle ihn in einen „imaginären Raum“ (gedachten, vorgestellten Raum). Ich abstrahiere aus ihm die Zeit. Dadurch wird er für mich begreifbarer, handhabbarer. Nominalisierungen sind sozusagen zum Stillstand gebrachte oder „eingefrorene“ Prozesse.

Ein wichtiger Unterschied zwischen Prozessen und Nominalisierungen ist folgender: Um Prozesse zu verstehen, muss ich verweilen und den Prozess eine Zeit lang von außen (dissoziiert) betrachten oder besser mich in den Prozess begeben und ihn selbst durchlaufen (assoziiieren). Mit Nominalisierungen kann ich sehr schnell arbeiten, sie sind sozusagen „in Pakete abgepackte Prozesse, mit einem Namensschild drauf“. Sie sind nur von außen wahrzunehmen (dissoziiert); wenn ich „hineingehe und assoziiere“, wird aus der Nominalisierung wieder ein Prozess; d.h. die Zeit kehrt wieder ein.

Paraphrasierung des Terminus „nichtdaseinsmäßiges Seiendes“: Heidegger unterscheidet ja „Seiendes vom Charakter des Daseins“, welches sowohl mich selbst als menschliches Wesen als auch meine Mitmenschen inkludiert. Davon grenzt er das „nichtdaseinsmäßige Seiende“ ab. Diese „nichtdaseinsmäßigen Entitäten“ werden in diesem Kommentar mit den Ausdrücken „Gegenstände“ bzw. „Sachen“ paraphrasiert. Der Ausdruck „Sachen“ inkludiert dabei auch den Begriff der „Tatsachen“.

Für „abstrakte Gegenstände“ oder „Tatsachen“ wird auch der Begriff „Angelegenheiten“ verwendet. Beispiel: Eine Tagung ist eine bestimmte Angelegenheit. Sie ist keine angreifbare Sache wie z.B. ein Tisch, der am Tagungsort aufgestellt ist. Sie ist vielmehr eine Tatsache, die - linguistisch betrachtet - als Nominalisierung den Prozess des Tagens darstellt. [Anmerkung: Heidegger selbst verwendet in „Sein und Zeit“ die Begriffe „Gegenstände“, „Sachen“, „Tatsachen“ und „Angelegenheiten“ nicht! Er spricht zusammenfassend immer nur vom nichtdaseinsmäßigen Seienden.]

(2) Das Sein:

Heidegger unterscheidet zwischen dem Seienden und dem Sein. Er spricht vom Sein des Seienden.

Sein bzw. Funktion als das Wesen eines Gegenstandes: Machen wir einen Ausflug in die Welt der Gegenstände: Wie im Kapitel 3 ausführlich dargestellt werden wird, kann uns ein Gegenstand (Schreibzeug, Tinte, Lampe, Möbel, Zimmer etc.) auf zweierlei Art und Weise begegnen: als vorhandenes Ding und als zuhandenes Zeug. Wenn ein Gegenstand von mir betrachtet, untersucht und erforscht wird, nehme ich ihn als vorhandenes Ding wahr. Wenn derselbe Gegenstand von mir in seiner Funktion verwendet wird, ist er mir als Zeug zuhanden. Nehmen wir einen Hammer. Wenn ich den Gegenstand Hammer anschau, über ihn rede, ihn fotografiere, o.ä., begegnet er mir also als Ding. Er ist für mich vorhanden. Erst wenn ich ihn

in meine Hand nehme und mit ihm hämmere, wird er zu einem Werk-Zeug. – Erst jetzt ist er zu dem geworden, was er seinem Wesen nach ist, nämlich ein Hammer. Jetzt ist er mir als Hammer zuhanden. Wenn ich eine Zange nehme und mit ihr einen Nagel einhämmere, verwende ich sie als Hammer. Dann ist die Zange in ihrer Funktion, im Akt des Hämmerns, paradoxerweise ein Hammer. Hämmer können also völlig unterschiedlich aussehen. Ein Ding in Verwendung wird zum Zeug. Es ist für den Benutzer nicht (nur) vorhanden sondern ihm (auch) zuhanden. Definiert wird nun ein Gegenstand aber nicht durch seine Vorhandenheit sondern seine Zuhandenheit oder Funktion. Also ist das primäre die Zuhandenheit und das abgeleitete die Vorhandenheit. Das Ursprüngliche ist das Zeug, das daraus abgeleitete ist das Ding.

Fällt beim Begriffspaar Zeug und Ding nicht eine Parallele auf zu dem, was zuvor über Prozesswort und Nominalisierung gesagt wurde? Nämlich Assoziation und Dissoziation.

Wenn ich in den Prozess des Hämmerns eintrete und eine Zeit lang damit verbringe, mit ihm einen Nagel einzuhämmern (ich bin mit dem Hämmern assoziiert), wird der Hammer zu dem, wodurch er definiert ist. Dabei ist es unerheblich, ob ich bloß in meiner Vorstellung mit ihm einen Nagel einhämmere, oder in der Realität. Wenn ich jedoch aus dem Prozess des Hämmerns aussteige, den Hammer nicht mehr zum Hämmern benutze, sondern nur betrachte, kann ich seine Eigenschaften, wie Form, Farbe, Materialbeschaffenheit erkennen (ich bin von ihm dissoziiert). – Aber er verliert so sein „Hammersein“. Er wird zum Ding mit einem Anteil aus Eisen (Hammerkopf) und einem Anteil aus Holz (Hammerstiel).

Ich könnte mit dem Hammer verschiedenste Sachen anstellen. Ich könnte ihn als Unterlage verwenden, worauf ich mit einem Schraubenschlüssel einen verbogenen Nagel gerade schlage. Der Hammer ist jetzt seinem Wesen nach ein Amboss und der Schraubenschlüssel ein Hammer. Sagen Sie ja nicht, dass das nicht stimme, da der Schraubenschlüssel ja nicht wie ein Hammer aussehe. Muss ein Hammer immer so aussehen, wie Sie sich das vorstellen? Ich könnte den Hammer fotografieren, dann wäre er mein Fotomodell. Wenn ich ihn im Rahmen einer künstlerischen Installation an die Wand hänge, ist er ein Kunstwerk.

Das Sein als Prozess und das Seiende als Abkömmling des Seins: Das Sein ist das ursprüngliche Phänomen. Wenn wir aus ihm die Zeit abstrahieren, wird es zum Phänomen des Seienden.

Betrachten wir das ganze wieder vom linguistischen Standpunkt:

Einen angreifbaren Gegenstand wie einen Löffel oder eine Zahnbürste bezeichnen wir als etwas Seiendes. Ebenso ist ein konkreter Mensch ein Seiendes, wie auch eine bestimmte Pflanze oder ein Tier. Auch eine Phantasiegestalt ist etwas Seiendes. Ein Geist, eine Fee, ein Gott, ein Engel sind etwas Seiendes. Alles, was es in der Welt (einschließlich der Welt des Denk- und Vorstellbaren) gibt, ist etwas Seiendes. Auch die folgenden Beispiele sind etwas Seiendes: ein Tanz, ein Gefühl, ein Begriff, ein Tatbestand, eine Tatsache, eine Nominalisierung. Was fällt auf? Alles Seiende kann als „Subjekt“ oder „Objekt“ verwendet werden. Beispiele: Die Pflanze wächst. Der Tanz dauert schon lange. Der Tatbestand ist nicht zu leugnen. Einen Geist sehe ich nicht, jedoch der Geist sieht mich. Ich habe ein bestimmtes Gefühl, und das Gefühl wird stärker.

Sein hingegen ist ein Zeitwort, ein Prozesswort. „Sein“ ist das Prozesswort für „das Seiende“. Sein (als Prozesswort) hat wie alle Prozesse eine Dauer. Im Begriff Sein ist Zeit inhärent. Das Sein ist als Prozess das ursprüngliche, aus dem wir das Seiende definieren. Wie der Hammer durch seine Funktion des Hämmerns erst zum Hammer wird, wird das „Seiende“ erst durch „sein Sein“ zu dem, was es ist. Für Heidegger ist „Sein“ der allumfassendste Begriff, der Prozesse ausdrückt. (Man könnte sagen: Das Seiende ist im Prozess des Seins.)

Immer wenn er vom „Sein“ spricht, sollten wir uns irgendetwas „Seiendes“ konkret ersinnen und dieses dann in der Vorstellung durch das ihm entsprechende Prozesswort (Zeitwort) ersetzen. Auf diese Weise werden wir ein besseres Verständnis für Heideggers Werk erlangen. Beispiele: Löffel - löffeln, Rasenmäher – Rasen mähen, Mensch – leben.

Nach Heidegger stellen nicht nur Tatsachen, d.h. Nominalisierungen, Abstraktionen von Prozessen dar. Auch alle konkreten Sachen, alle Lebewesen, der Mensch eingeschlossen, sind ihrem Wesen nach jeweils als ein dynamischer Prozess aufzufassen.

Das Sein ist das Ursprüngliche. Alles, was es gibt, jede Entität ist in irgendeiner Form in Prozesse und damit in einen Gesamtprozess involviert. Diese Tatsache anders und besser ausgedrückt: Es gibt einen Gesamtprozess (das „Sein überhaupt“), den wir künstlich in Teilprozesse gliedern können. Diese können wir abermals in Teilprozesse gliedern usw. Die Metapher dafür ist ein Film, der in einzelne Szenen gegliedert ist. Wenn wir aus den Prozessen (dem Sein) „künstlich“ die Zeit abstrahieren, erhalten wir das „Seiende“ die Entitäten. Diese sind sozusagen „eingefrorene Prozesse“. Die Metapher für das „Seiende“ ist ein Bild aus einem Film. Dieses Standbild kommt dadurch zustande, dass ich den Film anhalte.

Paraphrasierung des Terminus Sein: Den Heideggerschen Begriff „Sein“ übersetzen wir mit „Prozess“. Manchmal sagen wir statt „Sein eines Seienden“ auch „Wesen dieser Entität“, da für jede Entität jener Prozess wesentlich ist, in dem sie ihren Ursprung hat (Beispiele: Hammer – Prozess des Hämmerns; Liebe – Prozess des Liebens).

Den Begriff „Sein des Daseins“ paraphrasieren wir mit „Prozess des Lebens des Menschen“ oder vereinfacht „Leben des Menschen“. (Natürlich decken sich die verschiedenen Bedeutungen des Begriffs „Leben“ nur teilweise mit der Bedeutung des Heideggerschen Begriffs „Sein“. Trotzdem scheint die Verwendung dieser Paraphrasierung gut geeignet, den Heideggerschen Fachterminus besser zu verstehen.)

(3) Das Dasein:

Mit „Dasein“ meint Heidegger das menschliche Dasein. Es ist der Mensch, der in seiner Welt mit dem, was es in dieser noch gibt, das sind die Gegenstände und die anderen Menschen, interagiert. Mein Dasein beginnt mit meiner Geburt und endet mit meinem Tod. Davor und danach gibt es mich nicht als Dasein. Davor kann es mich natürlich als Wunschvorstellung meiner Eltern und danach als Erinnerung meiner Kinder in deren Welt sehr wohl noch geben. Aber das bin nicht ich als Mensch mit meinen eigenen Gedanken, Gefühlen und Handlungen, sondern das ist eine Wunschvorstellung oder eine Erinnerung von anderen.

Dasein steht immer in der Einzahl. Wenn ich von Dasein spreche, meine ich mein eigenes Dasein. Wenn ich das Dasein eines anderen Menschen verstehen will, muss ich mich in ihn hineinversetzen, also von der ersten in die zweite Wahrnehmungsposition wechseln. Trotzdem bin und bleibe ich immer mit meinem eigenen Dasein assoziiert. Auch wenn ich mich in den anderen hineinversetze, bleibe ich weiterhin ich selbst. Ich wechsle bloß in die Seinsweise der Einfühlung.

Es gibt keine Möglichkeit das Dasein in völlig dissoziierter Weise zu betrachten. Ich kann ausschließlich von einer Seinsweise in eine andere Seinsweise meines eigenen Daseins wechseln, in diesem Sinne von der ersteren dissoziieren. Wenn ich die Beobachterrolle bezüglich meines eigenen Daseins einnehme, bin ich als dieser außen stehende Beobachter wieder mit einer Seinsweise meines eigenen Daseins assoziiert, mit eben der des Beobachters.

Der Begriff „Sein“ im Wort Da-sein drückt aus, dass das Wesen des Menschen nicht isoliert vom sondern nur im Prozess seines Lebens erfasst werden kann.

Paraphrasierung des Terminus Dasein: In diesem Kommentar von Heideggers „Sein und Zeit“ wird der Ausdruck „Dasein“ mit dem Ausdruck „Mensch“ (oder manchmal „menschliches Dasein“) paraphrasiert. Dies dient lediglich dem leichteren Verständnis des Textes. Wir müssen uns aber bewusst sein, dass der Begriff Mensch viele unterschiedliche Bedeutungen hat, die nur zum Teil mit der Bedeutung des Begriffs Dasein übereinstimmen. Der Ausdruck Mensch wird hier stets in der Wortbedeutung des Heideggerschen Begriffs Dasein gebraucht.

Dasein meint als Entität das Wesen des Menschen, welches ihn von allen anderen Entitäten fundamental unterscheidet und eine bestimmte Grundstruktur aufweist. Eigenschaften wie Haarfarbe, Gesichtsausdruck oder Körpergeruch zählen nicht dazu. Wohl aber die Fähigkeit zu verstehen, zu fühlen und zu sorgen, sowie die Welt räumlich und zeitlich zu strukturieren. In Englisch heißt Mensch human being, also menschliches Seiendes. Dasein wird ins Französische mit *réalité humaine*, also menschliche Realität übersetzt.

Menschliches Dasein versus „Dasein“ anderer Wesensart: Heidegger spricht stets von Dasein und nie von menschlichem Dasein. Damit lässt er die Möglichkeit offen, ob es zusätzlich zum Menschen noch andere Entitäten gibt, die daseinsmäßigen Charakter haben. Was ist das Wesen von Pflanzen und Tieren? Zumindest bei höheren Tieren könnte man in Analogie zum Menschen von „tierischem Dasein“ sprechen, da deren Wesensstruktur in gewissen Bereichen offensichtlich jener des Menschen ähnelt. Göttern, Engeln, Geistern und anderen phantastischen Wesen, deren faktischer Nachweis aussteht und anscheinend aufgrund der Tatsache, dass es sie doch nur in unserer Vorstellung gibt, wohl auch weiterhin ausstehen wird, weisen wir Menschen Charaktermerkmale zu, die mehr oder weniger unserem eigenen Wesen entsprechen. Wir Menschen entdecken in ihnen typische menschliche Charaktermerkmale. Wir projizieren unser eigenes Wesen in sie. Zugleich aber sehen wir dabei von bestimmten menschlichen Merkmalen ab. So haben Götter Gefühle, Wünsche und Forderungen wie wir Menschen. Unser Idealbild Gottes gleicht dem des vollkommenen Menschen, der in der Eigentlichkeit lebt und nicht an die „Welt“ verfallen ist. Und wie wir dem idealen Gott Verfallenheit nicht zuschreiben, so sehen wir bei ihm auch vom Faktum der Geworfenheit ab. Man könnte von „englischem Dasein“ oder „göttlichem Dasein“ sprechen. Dies aber nur dann, wenn es nachzuweisen gelänge, dass diese Wesen nicht nur in unserer eigenen Phantasie, sondern als „faktisch existierende“ Wesen mit einer eigenen Gefühls- und Vorstellungswelt tatsächlich vorkommen, da zum Phänomen Dasein unabdingbar Faktizität gehört (wie später ausgeführt werden wird).

Immer wenn wir Menschen anderen Wesen Charaktermerkmale zuordnen, gehen wir von unserer eigenen Struktur aus. Es ist nicht so, dass Menschen wie Tiere sind, oder dass wir Menschen ein Abbild Gottes wären. Vielmehr sind Tiere in Teilbereichen so wie wir Menschen und in das Phänomen Gott wird von uns Menschen unser eigenes Abbild projiziert.

Kommen wir nun zu drei Kerngedanken, die für das Verständnis von „Sein und Zeit“ essentiell sind:

(A) Der Vorrang des Ganzen vor seinen Teilen:

Es liegt in der Natur des Menschen begründet, dass er einen Gegenstand stets als ein „Ganzes“ erfasst und versteht. Um das Wesen eines Autos zu erfassen, brauchen Sie nicht zu wissen, wie es aufgebaut ist und aus welchen Einzelteilen es zusammengesetzt ist. Es ist nicht einmal wichtig, ob es eine Bremse, eine Kupplung oder ein Lenkrad hat, denn es gibt Autos mit diesen oder ohne diese genannten Bestandteile. Völlig unwichtig ist seine Form und sind die Materialien seiner Bestandteile. Um das Wesen eines Motors zu erfassen, müssen wir unsere Aufmerksamkeit auf den Motor als „Ganzes“ richten. Ob er ein Elektro-, ein Benzin- oder ein Dampfmotor ist, ist nebensächlich. Ja auch ein Mensch kann ein Motor sein, und zwar dann, wenn er einen Prozess antreibt. Sogar eine bloße Idee kann ein Motor sein, wenn sie eine Entwicklung vorantreibt. („Die Idee des Weltfriedens treibt den Einigungsprozess der europäischen Staaten an und ist damit einer der wichtigen Motoren für diesen Vorgang.“)

Heidegger hebt hervor, dass man ein „Ganzes“ nicht von seinen Einzelbestandteilen her verstehen kann. Es ist niemals so, dass es da mehrere oder viele ursprünglich voneinander

unabhängig und ohne Beziehung zueinander stehende kleinere Einheiten oder Stücke gäbe, die sich dann sekundär zu einem größeren „ganzen“ Gegenstand zusammenfügten und der Mensch könnte die Funktion dieses „ganzen“ Gegenstandes aus der Zusammensetzung der Funktionen seiner Stücke verstehen. Ein Gesamt-Phänomen ist nicht aus Einzel-Phänomenen zusammengesetzt, die ursprünglich bzw. primär ohne Beziehung zueinander wären und erst sekundär - im Gesamt-Phänomen - eine Verbindung miteinander eingehen würden. Die Welt können wir nicht verstehen, wenn wir sie uns aus Atomen zusammengesetzt vorstellen, und wir können sie nicht erklären, wenn wir die Struktur der Atome kennen. Was damit gemeint ist, wollen wir mittels folgender Beispiele erläutern: Ein menschlicher Körper ist nicht aus dem Kopf, dem Hals, dem Rumpf und den Extremitäten zusammengesetzt. Ein Baum ist nicht aus den Wurzeln, dem Stamm, den Ästen, den Zweigen und den Blättern zusammengesetzt. Ein Sessel ist nicht aus den vier Sesselbeinen, der Sitzfläche und der Lehne zusammengesetzt. Ein Auto ist nicht aus seinen Bestandteilen zusammengesetzt (Karosserie, Motor, Räder etc.). Wir müssen den umgekehrten Weg gehen: Am einheitlichen Phänomen des menschlichen Körper kann man folgende Struktur erkennen: Kopf, Hals, Rumpf, obere und untere Extremitäten. Betrachtet man untere Extremität genauer, so sieht man, dass sie folgende Struktur zeigt: Oberschenkel, Knie, Unterschenkel, Fuß und Zehen. Eine Zehe ist nun wieder ein einheitliches Phänomen und man kann sie abermals unter verschiedenen Blickwinkeln betrachten und so in verschiedene Teile gliedern: Einmal erkennt man an ihr Grund- Mittel- und Endglied; unter einer anderen Perspektive betrachtet, gliedert sie sich in Haut, Unterhaut, Sehnen, Blutgefäße, Knochen etc.

Das einheitliche Phänomen des Baumes zeigt folgende Struktur: unten die Wurzeln, die in den Stamm übergehen, dieser teilt sich dann in die Äste auf, die sich wiederum verzweigen, und aus den Zweigen sprießen die Blätter. Am Phänomen Sessel sieht man: die vier Beine, die Sitzfläche und die Rückenlehne. Das Phänomen Auto lässt sich wie folgt gliedern: Karosserie, Motor, Räder etc.

Und jetzt der Clou von der Sache: Heidegger nimmt ein einheitliches Phänomen des „Sein des All des Seienden“ an, dass wir sozusagen aus verschiedenen Blickwinkeln heraus betrachten und beschreiben können. Alle anderen Phänomene haben in diesem allumfassenden Ganzen ihren Ursprung und können aus ihm abgeleitet, d.h. abstrahiert werden. Sie sind sozusagen Teilphänomene dieses grundlegenden, ursprünglichen Phänomens. So kann man am Phänomen des „Sein des All des Seienden“ zum einen den Aspekt des Seins und zum anderen den Aspekt des Seienden isoliert betrachten. Am Sein kann man wiederum unterschiedliche Aspekte isoliert betrachten. Am Seienden kann man unterschiedliche Arten des Seienden erkennen, daseinsmäßiges Seiendes und nichtdaseinsmäßiges Seiendes. Man kann daseinsmäßiges Seiendes, das Dasein wiederum als einheitliches Phänomen genommen, genauer analysieren. So zeigt das ursprüngliche Phänomen des „Sein des All des Seienden“ eine strukturelle Gliederung. Aber auch jedes weitere aus diesem isolierte Phänomen zeigt ebenfalls wieder eine klar definierbare Struktur. Jedes aus einem ursprünglicheren Phänomen isolierte Einzelphänomen hat jeweils seine eigene klar definierbare strukturelle Gliederung.

Wir müssen Heideggers Anschauung, dass das Ganze nicht aus seinen Bestandteilen zu erklären und die Bestandteile nur aus dem Ganzen her zu verstehen sind, in unserer Imagination (Vorstellung) anhand verschiedener Beispiele solange und sooft nachvollziehen, bis wir begriffen haben, was er damit meint. Für das Verständnis des Werkes ist es unabdingbare Voraussetzung, dass wir hierbei nicht nur die Worte erfassen. Wir müssen eine visuelle (bildliche) Vorstellung davon entwickeln. Ein Ganzes ist nicht aus seinen Teilen zusammengesetzt. Vielmehr zeigt das Ganze eine strukturelle Gliederung. Es hat eine Struktur, es ist gegliedert, es zeigt verschiedene Aspekte und Teilaspekte. Der Mensch kann in seinem Verstand ein Gesamt-Phänomen in mehrere Einzelphänomene „zer“-teilen oder „zer“-gliedern. Er kann ein Gesamt-Phänomen unter verschiedenen Blickwinkeln betrachten und dadurch auch unterschiedlich gliedern (Zum Beispiel: Haus zum ersten gegliedert in Wohnzimmer, Schlafzimmer, Bad, Küche etc. oder Haus zum zweiten gegliedert in Funda-

ment, Wände, Dach, etc.). Wenn er nun ein einzelnes Glied, einen einzelnen Teil des „Ganzen“ isoliert betrachtet, erfasst er diesen Teil wieder als ein „Ganzes“. Das heißt aber nicht, dass der Mensch das Ganze seines Daseins und der Welt von vornherein im Blick hätte. Im Gegenteil, den Blick für das Ganze seines eigenen Daseins muss er sich erst erarbeiten. Nur wenigen Menschen gelingt dies und oft entschwindet es auch gleich wieder aus dem Blickfeld. Der Mensch kann nicht alles verstehen und wissen. Aber wenn er ein einzelnes Phänomen versteht, versteht er es stets als dieses ganze Phänomen. Wenn Sie ein Auto zu lenken verstehen, ist es absolut nicht notwendig, dass Sie genau wissen, wie Lenkrad und Räder im Detail zusammenhängen. Das „Ganze“ ist dem Menschen von vornherein grundsätzlich immer schon irgendwie mehr oder minder zugänglich („erschlossen“ – aber davon später!). Ein Einzelaspekt ist immer aus einem höheren Ganzen abzuleiten. Das höchste Ganze nennt Heidegger „das Sein [überhaupt]“ bzw. das „Sein des All des Seienden“.

Das „Sein überhaupt“: Wenn Heidegger als Ergebnis seiner theoretischen Forschungen erklärt, dass jedes einzelne Phänomen in einem einheitlichen Ganzen, dem „Sein überhaupt“ seinen Ursprung hat und aus diesem abgeleitet ist, bedeutet dies nicht, dass der Mensch in seinem praktischen Leben schon vorab ein explizites Wissen um dieses ursprüngliche „Sein“ hätte, aus dem heraus er sein Verständnis für sich und die Welt entwickelte. Im Gegenteil:

Er richtet in seinem Alltagsleben seine Aufmerksamkeit zu allererst auf alltägliche Phänomene in seinem näheren oder ferneren Umkreis. Aber auf der Suche nach dem Leitfaden, der sein Leben durchzieht und diesem Sinn gibt, hält er Ausschau nach Zusammenhängen. Diese entdeckt er in grundlegenden Phänomenen, in denen die Alltagsphänomene wurzeln. Aus dem Verständnis der grundlegenden Phänomene heraus, ändert sich nun auch sein Verständnis für die alltäglichen. Je tiefer er in die Grundlagen eintritt, desto mehr gewinnen die Phänomene, die zuerst in seinem Blickfeld waren, durch das Verständnis der zugrunde liegenden eine neue Bedeutung. So entdeckt er, indem er immer tiefer geht, auf welche Weise die unterschiedlichen Strukturen miteinander zusammenhängen. Jedes Tieferdringen verändert erneut seine Sichtweise, bis er zuletzt auf die Grundlage aller möglichen Phänomene stößt. Dieses Fundament, das „Sein überhaupt“ gewährleistet den Zusammenhang und die Einheit aller anderen Phänomene, die letztendlich ihren Ursprung in ihm haben. Der Mensch kann die Einzelphänomene von ihrer gemeinsamen Grundlage abgelöst und isoliert betrachten und auch als solche begreifen. „Sein“ verstehen heißt aber, verstehen, wie alles miteinander strukturell zusammenhängt. Und dieses Verständnis der Zusammenhänge lässt natürlich auch die anfangs als nicht miteinander zusammenhängend wahrgenommenen Einzelphänomene in einem anderen Licht erscheinen. So hat der Mensch prinzipiell schon immer Zugang zum „Sein“, er muss sich aber den Weg dahin erst erkämpfen. Dort angelangt, sieht er sich selbst und die Welt auf eine neue Weise. Obwohl diese Sichtweise für ihn neu ist, weiß er, sobald er sie erlangt hat, dass sie die ursprüngliche ist, da er nun alle Phänomene von deren Ursprung aus betrachtet. Und er weiß, dass, falls er die Verbindung zu diesem Ursprung einst wieder verlieren würde, dann die Phänomene für ihn nicht mehr in ihrer Ursprünglichkeit sichtbar sein würden.

(B) Der Vorrang des Seins vor dem Seienden:

Der Mensch und seine Welt sind ihrem Wesen nach nicht statisch sondern prozesshaft dynamisch.

Um Zugang zu dieser These zu finden machen Sie eine Phantasiereise:

Sie reisen in das Weltall und darüber hinaus. Stellen Sie sich in Ihrer Phantasie das Weltall vor. Sie als ein außerhalb des Weltalls sich befindendes göttliches Wesen betrachten von außen (dissoziiert) das Weltall. Was fällt Ihnen auf? Das Weltall ist in ständiger Bewegung. Es gleicht einem Film, nicht einem Bild. Das Weltall ist nicht primär ein „Standbild“, das sekun-

där irgendwie in Bewegung gebracht werden würde. Es ist primär ein Film, der sekundär, künstlich zu einem Standbild angehalten, d.h. gleichsam „eingefroren“ werden kann. Der Film symbolisiert das Sein, das Standbild symbolisiert das Seiende. Mein Tipp: Immer wenn Heidegger den Ausdruck „Sein“ verwendet, denken Sie an „Film“, wenn er Seiendes sagt, denken Sie an „Standbild“ (d.h. „eingefrorener“, angehaltener Film).

Wiederholen wir und halten wir uns immer wieder vor Augen:

Das Sein ist das Ursprüngliche. Alles, was es gibt, jede Entität ist in irgendeiner Form in Prozesse und damit in einen Gesamtprozess involviert. Anders und besser ausgedrückt: Das „Sein überhaupt“ ist der Gesamtprozess. Wir können ihn künstlich auf verschiedene Weise in größere und kleinere Teilprozesse gliedern, die wir wieder in kleinere Einheiten untergliedern können. Die Metapher dafür ist ein Film, der in einzelne Szenen gegliedert ist. Wenn wir aus den Prozessen (dem Sein) „künstlich“ die Zeit abstrahieren, erhalten wir das „Seiende“ die Entitäten. Diese sind sozusagen „eingefrorene Prozesse“. Die Metapher für das „Seiende“ ist ein Bild aus einem Film. Dieses Standbild kommt dadurch zustande, dass ich den Film anhalte.

(C) Die Prozesshaftigkeit des menschlichen Daseins:

Das menschliche Dasein gibt es niemals als statische Entität, die als diese sekundär in einen dynamischen Prozess eintreten würde. Im Gegenteil, es stellt von vornherein und ausschließlich einen dynamischen Prozess mit einem Beginn, einem Verlauf und einem Ende dar. Der Mensch beginnt mit der Geburt (bzw. Konzeption), vorher gab es ihn nicht als Dasein. Solange er lebt, befindet er sich im Prozess des Lebens. Dieser endet mit dem Tod, danach gibt es den Menschen als Dasein nicht mehr.

Ich bin als menschliches Wesen keine Entität, die zuerst als Idee oder Vorstellung seiner Eltern bestanden hätte, welche dann mit ihrer Konzeption bzw. Geburt als „wirklicher leibhaftiger Mensch“ zu leben begonnen hätte, und die, nachdem sie aufgehört hat zu leben, d.h. nach ihrem Tod als Erinnerung anderer weiter bestehen würde. Vor meiner Konzeption (Geburt) war ich nicht. Dieses „ich war nicht“ inkludiert auch: ich fühlte nicht, ich verstand nicht, ich handelte nicht. Nach meinem Tod werde ich nicht mehr sein. Während meines Lebens aber entwickle und verändere ich mich fortwährend, indem ich mit dem, was mir in meiner Welt begegnet, in einen ständigen Interaktionsprozess involviert bin, wobei sich in diesem Prozess meine Welt ebenso fortwährend verändert und entwickelt. Ich bin nicht jemand, den es primär als statische Entität gab („Bild“), die dann sekundär in einen dynamischen Interaktionsprozess eintrat („Film“) und die aus diesem auch wieder austreten könnte, um dann abermals als statische Entität weiter zu bestehen („Bild“). Genauso gab es vor mir „meine“ Welt nicht, und wird es diese „meine“ Welt nach meinem Tod nicht mehr geben. Natürlich kann „ich“ nach meinem Tod in der Erinnerung eines anderen Menschen sozusagen „weiterleben“. Aber dies bin nicht ich als menschliches Dasein in meiner Welt mit all meinen Gedanken, Vorstellungen und Gefühlen. Diese Erinnerung an mich hat als Entität qualitativ einen völlig anderen Charakter: es ist eine Erinnerung des Anderen in dessen Welt.

„§ 8. Der Aufriss der Abhandlung“ (S. 39)

Das gesamte Werk sollte zwei Teile haben, jeder der beiden Teile sollte in drei Abschnitte gegliedert sein.

Heidegger führte aber nur die beiden ersten Abschnitte des ersten Teils aus.

Der erste Teil erhielt folgende Überschrift:

„Die Interpretation des Daseins auf die Zeitlichkeit und die Explikation der Zeit als des transzendentalen Horizontes der Frage nach dem Sein“ (S. 41)

Daher ist die Abhandlung „**Sein und Zeit**“ wie folgt zu gliedern:

Die beiden ausgeführten Abschnitte heißen:

- **Erster Abschnitt:** „*Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins*“ (S. 41)
 - **Zweiter Abschnitt:** „*Dasein und Zeitlichkeit*“ (S. 231)
-

Teil 1

Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins

Heidegger geht in seiner Untersuchung jener grundlegenden Strukturen des Menschen, welche sein Wesen ausmachen, so vor: Im ersten Abschnitt von „Sein und Zeit“ analysiert und beschreibt er sie in einem ersten Durchgang nach bestimmten Gesichtspunkten. Nach Abschluss dieser Analyse beginnt er im zweiten Abschnitt von vorne. Er untersucht die eben dargestellten Strukturen in einem zweiten Durchgang in Hinblick auf das Phänomen der Zeitlichkeit. (Anmerkung: Zeitlichkeit können wir hier salopp mit Zeiterleben oder Zeiterfahrung übersetzen.) Damit stellt er sie auf ein noch grundlegenderes Fundament. Deshalb nennt er den ersten Durchgang „vorbereitende“ Fundamentalanalyse.

„Das primär Befragte in der Frage nach dem Sinn des Seins ist das Seiende vom Charakter des Daseins.“ (S. 41) Die Frage nach dem Sinn all dessen, was es überhaupt gibt, richtet sich an den faktisch existierenden Menschen, an wen auch immer sonst? Es wird kein Gott befragt. Auch wird nicht so etwas wie eine „objektiv gegebene Natur“ untersucht. Denn in der „Natur“ liegt kein Sinn. Der „Naturwissenschaftler“ kann in der „Natur“ lediglich formale Abläufe entdecken und diese beschreiben. Ob etwas sinnvoll ist, kann der Mensch nur beurteilen, wenn er in sich geht. Sinn kann jeder nur in sich selbst finden.

- Im **1. Kapitel** geht es um das Thema der Analyse des Wesens des Menschen. Heidegger definiert den Leitfaden, an welchem er sich in seiner Untersuchung orientieren wird und nennt den Ausgangspunkt der Analyse.
- Im **2. Kapitel** wird das menschliche Dasein als In-der-Welt-sein definiert und vorgestellt. Denn der Mensch ist ein Wesen, dessen Aktivitäten (Fühlen, Vorstellen, Wahrnehmen, Erinnern, Denken, Handeln etc.) ausschließlich innerhalb seiner eigenen Welt erfolgen. (Es kann für ihn niemals etwas außerhalb der eigenen Welt geben.) In den folgenden Kapiteln werden dann die verschiedenen Aspekte dieser grundlegenden Struktur des Menschen analysiert:
 - Im **3. Kapitel** geht es um die Beziehung des Menschen zu den (in seiner Welt vorkommenden) Gegenständen. Ferner wird dargelegt, wie er seine Welt strukturiert.
 - Im **4. Kapitel** wird die Beziehung des Menschen zu seinen Mitmenschen dargestellt. (Anmerkung: Die Begegnung mit ihnen kann nur innerhalb seiner Welt stattfinden.) Weiters geht es um die Struktur des eigenen Selbst. Es geht um die verschiedenen Möglichkeiten, wie der Mensch er selbst sein kann.
 - Im **5. Kapitel** geht es darum, wie der Mensch Zugang zu seiner Welt erlangt, wie er sie wahrnehmen und sich Konzepte von ihr machen kann, wie er in der Welt interagieren kann. Es geht um die Darstellung jener grundsätzlichen Strukturen, welche die Voraussetzung dafür sind, dass er überhaupt in Prozesse involviert sein kann.
 - Im **6. Kapitel** wird dargestellt, wie der Mensch tatsächlich auf Gegenstände und Mitmenschen Einfluss nimmt, und mit diesen interagiert. Diese Einflussnahme nennt Heidegger Sorge. Jegliche menschliche Aktivität ist ihrer Struktur nach Sorge.

Erstes Kapitel

Die Exposition der Aufgabe einer vorbereitenden Analyse des Daseins (S. 41)

„§ 9. Das Thema der Analytik des Daseins“ (S. 41)

In diesem 1. Paragraph des 1. Teiles des Werkes nennt Heidegger das Thema seiner Analyse, die er sich selbst zur Aufgabe gemacht hat. Er legt den Leitfaden fest, an dem er sich orientieren wird und er definiert den Ausgangspunkt, von dem aus die Analyse ihren Weg nehmen wird.

Das **Thema** von „Sein und Zeit“ ist die Analyse des Menschen; genauer: jener Strukturen, die sein Wesen ausmachen und ihn von allen anderen Entitäten unterscheiden.

Der **Leitfaden**, an dem die Analyse sich orientiert, ist die Existenz, das Charakteristikum, das ihn von allen anderen Entitäten unterscheidet.

Der **Ausgangspunkt** der Analyse ist die Alltäglichkeit, d.h. die Existenzweise des Menschen in seinem Alltagsleben.

Existenz und Jemeinigkeit:

„Das Seiende, dessen Analyse zur Aufgabe steht, sind wir je selbst. Das Sein dieses Seienden ist je meines. Im Sein dieses Seienden verhält sich dieses selbst zu seinem Sein. Als Seiendes dieses Seins ist es seinem Sein überantwortet. Das Sein ist es, darum es diesem Seienden je selbst geht.“ (S. 41-42) Heidegger stellt sich als Aufgabe nicht die Analyse vom Menschen als Gattung oder als Allgemeinheit. Denn es geht ihm um jene Strukturen, die sein Wesen ausmachen. Den Zugang zu den wesenhaften Strukturen des menschlichen Daseins kann ich nur in mir selbst finden. Natürlich kann ich sie auch außerhalb von mir, in anderen Menschen entdecken, aber nur dann, wenn ich sie zuvor bereits von mir selbst kenne. Genauer gesagt, wenn jemand das Leben des Menschen zum Thema seiner Analyse machen will, muss er immer sein eigenes Leben zum Gegenstand der Untersuchung nehmen. Denn die existenzialen Strukturen kann jeder nur jeweils an sich selbst erfahren. Was ein Gefühl oder ein Konzept ist, was Raum und Zeit ist, kann ich nur an mir selbst ablesen. Meine (theoretische; ontologische) Analyse des menschlichen Daseins kann immer nur eine Analyse meines eigenen Lebens sein. Denn ich kann (praktisch; ontisch) nur mein eigenes Leben und nie das eines anderen erfahren, da ich ja nur mein eigenes Leben kann. Wie ich die Erfahrung des Lebens nur am eigenen Leben machen kann, können Sie Ihre diesbezügliche Erfahrung nur an Ihrem eigenen Leben machen. Sie können nie die Gefühle eines Anderen spüren, sondern immer nur Ihre eigenen. Und Sie können die Welt nur auf Ihre eigene Weise verstehen. Sie können sich zwar in einen anderen Menschen hineinversetzen und durch Einfühlung eine Ahnung oder ein mehr oder minder genaues Wissen davon kriegen, wie er fühlt und er die Welt sieht, aber trotzdem bleibt das, was Sie dabei fühlen, Ihr Gefühl und Ihre Erkenntnis über seine Sichtweise bleibt Ihr Wissen. Jeder Mensch kann das Leben nur am eigenen „Innenleben“ kennen lernen.

Gibt es noch ein weiteres grundlegendes Merkmal des Menschen? Was ist denn das wichtigste Unterscheidungsmerkmal zwischen einem Wesen wie dem Menschen einerseits und einem „konkreten“ Gegenstand wie z.B. einem Stein oder einem „abstrakten“ Gegenstand wie z.B. einer Rechenaufgabe andererseits? Nur der Mensch existiert (wir sehen von anderen Lebewesen ab; siehe vorher). Ein Stein ist vorhanden, ebenso auch eine Rechenaufgabe, aber beide existieren nicht. Das Charakteristikum des Menschen ist, dass er existiert, d.h. dass er sein Leben auf verschiedene Weise leben bzw. gestalten kann. Er kann es so und er kann es

anders gestalten. Er hat in jeder Lebenslage immer mehrere Möglichkeiten. Er kann z.B. entschlossen seinen eigenen Weg gehen oder er kann sich treiben lassen.

Aus dieser Charakteristik des Menschen ergibt sich: Zwei fundamentale und für unsere weitere Analyse entscheidende Wesensmerkmale des Menschen sind Existenz und Jemeinigkeit.

1. Existenz:

Existenz heißt, die Möglichkeit zu haben, das eigene Sein auf unterschiedliche Art und Weise selbst zu gestalten. Dies kann ein Stein gewiss nicht, und schon gar nicht eine Rechenaufgabe. Der Mensch existiert heißt, er hat unterschiedliche Möglichkeiten, sein Leben zu gestalten. Voraussetzung dafür ist, dass er ein Verständnis für die verschiedenen Gestaltungsmöglichkeiten hat. Der Mensch kann auf verschiedene Weise existieren: Ich kann mich ganz nach den Anderen richten und in völliger Konformität das denken und tun, was sie denken und tun. Ich kann mich selbst für einen anderen Menschen oder für eine Idee aufopfern. Ich kann mich treiben lassen und auf eine eigene Meinung und eigene Gestaltungsmöglichkeiten ganz verzichten. Ich kann gierig in allem, was ich tue, nach Spaß und Vergnügen streben. Ich kann als Eigenbrötler mich von der Welt und den Anderen zurückziehen. Ich kann geduldig und gelassen mein Schicksal tragen. Und ich kann meinen eigenen Weg gehen und meine eigentliche - von mir selbst gewählte - Bestimmung leben. All dies und viele mehr sind unterschiedliche Existenzweisen. Immer lebe ich in einer und beurteile mein Leben und die Welt aus dieser heraus. Wenn ich als Eigenbrötler lebe, werde ich mich selbst, die Anderen und die Welt anders beurteilen als wenn ich als Draufgänger mein Leben gestalte. Stets aber habe ich die Möglichkeit, meine aktuelle Lebenssituation anders zu bewerten, sie anders in Angriff zu nehmen und anders zu gestalten. Immer habe ich die Möglichkeit mich zu verlieren oder über mich hinauszuwachsen. Selbst wenn ich an einer tödlichen Krankheit leide, kann ich diese verleugnen und mich in rastloses Agieren stürzen, ich kann sie bejammern und in untätigem Selbstmitleid versinken oder ich kann sie akzeptieren und mich auf das konzentrieren, was ich für das eigentlich Wichtige in meinem Leben halte.

Und immer trage ich selbst die Verantwortung dafür, wie ich mein Leben gestalte. Ich kann die Verantwortung für mein Leben bereitwillig übernehmen, aber ich kann mich auch vor ihr verschließen und sie von mir weisen. Und worum geht es mir in meinem Leben? Es geht mir darum, was ich aus meinem Leben mache.

„Das „Wesen“ dieses Seienden liegt in seinem Zu-sein.“ (S. 42) Wesentlich am Menschen ist, dass er in allem, was er denkt, fühlt und handelt immer eine Intention hat. Alles Verhalten dient einem Zweck, den er selbst festlegt. Ich esse, um meinen Hunger zu stillen. Ich gehe arbeiten, um Geld zu verdienen, damit ich mir gewisse Anschaffungen machen kann, um mit diesen mein Leben zu erleichtern.

„Das „Wesen“ des Daseins liegt in seiner Existenz. Die an diesem Seienden herausstellbaren Charaktere sind daher nicht vorhandene „Eigenschaften“ eines so und so „aussehenden“ vorhandenen Seienden, sondern je ihm mögliche Weisen zu sein und nur das. Alles So-sein dieses Seienden ist primär Sein. Daher drückt das Wort „Dasein“, mit dem wir dieses Seiende bezeichnen, nicht sein Was aus, wie Tisch, Haus, Baum, sondern das Sein.“ (S. 42) Das Wesen des menschlichen Daseins liegt in seiner Existenz. Merkmale, die den Menschen als Mensch charakterisieren sind nicht irgendwelche an ihm vorhandene Eigenschaften. Er ist kein Wesen, das man definieren kann, indem man sein Aussehen beschreibt. Was den Menschen charakterisiert, sind all die unterschiedlichen Möglichkeiten, wie er sein Leben gestalten kann und nur das. Das Charakteristische am Menschen ist, dass er unterschiedliche Möglichkeiten hat, sein Leben zu gestalten.

Es geht nicht um die vorhandenen „Eigenschaften“ eines Menschen, sondern um „je dem Dasein mögliche Weisen zu sein – und nur das“. Es geht darum, was der Mensch aus seinem Leben macht.

Ich kann fragen: „Wer bin ich?“ Bei dieser Frage geht es um meine Existenz. Bei der Frage: „Was bin ich?“ geht es um Eigenschaften, die an mir vorhanden sind.

„Das Sein selbst, zu dem das Dasein sich so oder so verhalten kann und immer irgendwie verhält nennen wir **Existenz**.“ (S. 12)

„Dasein ist ein Seiendes, das sich in seinem Sein verstehend zu diesem Sein verhält. Damit ist der formale Begriff von Existenz angezeigt. Dasein existiert.“ (S. 52-53)

Der Mensch kann auf unterschiedliche Art und Weise zu seinem Leben Stellung beziehen, es in Angriff nehmen und gestalten und er nimmt dem eigenen Leben gegenüber immer irgendeine Haltung ein und gestaltet es immer irgendwie. Diese Lebensweise, durch und im Prozess des Lebens – zu ihm Stellung beziehend - es auf unterschiedliche Art in Angriff nehmen und gestalten zu können, nennen wir Existenz.

Was der Mensch aus seinem Leben macht, wird von ihm selbst entschieden. Er kann seine eigenen Möglichkeiten ergreifen oder versäumen. Die Frage ob er seine eigenen Möglichkeiten ergreift oder nicht, kann nur beantwortet werden, indem der Mensch selbst sein Leben so gestaltet, dass seine Art zu leben Ausdruck dieser Frage ist.

Der Mensch definiert sich selbst aus diesem Verständnis heraus, die Wahlmöglichkeit zu haben, das eigene Leben selbst zu gestalten.

„... das Dasein **ist** als verstehendes Seinkönnen, dem es in solchem Sein um dieses als das eigene geht.“ (S. 231)

Der Mensch lebt und weiß dabei, dass er so wie er jetzt lebt, leben kann, aber auch ganz anders leben könnte, dass er verschiedene Möglichkeiten hat, sein Leben zu gestalten. Und indem er es lebt, geht es ihm immer um dieses sein eigenes Leben.

Der formale Sinn der Existenzverfassung des Daseins:

„Das Dasein bestimmt sich als Seiendes je aus einer Möglichkeit, die es **ist** und d.h. zugleich in seinem Sein irgendwie versteht.“ (S 43)

Der Mensch definiert sich selbst immer aus der jeweiligen Lebensweise heraus, die er gerade lebt; (er selbst hat sie aus den unterschiedlichen möglichen Lebensweisen ausgewählt) und indem er sie lebt auch irgendwie versteht.

Ein Beispiel: Jemand lebt sein Leben als ängstlich zurückgezogener Eigenbrötler. Irgendwie versteht er sich in dieser Rolle auch, das heißt, er sieht Zusammenhänge, die mit dieser Rolle verknüpft sind. Aus dieser Rolle heraus beurteilt er sich und seine Beziehung zur Welt und den Menschen. Wenn er nach Jahren aus dieser Rolle ausgetreten ist, geheiratet hat und Kinder hat, lebt er ein anderes Leben und versteht aus dieser anderen Lebensweise heraus sich und die Welt ganz anders.

Also:

Der Mensch existiert heißt, er hat grundsätzlich immer mehrere Wahlmöglichkeiten, wie er seine Zukunft gestalten kann.

Ich existiere: Ich lebe mein Leben im Bewusstsein, dass ich die Fähigkeit habe, meine Zukunft auf verschiedene Weise zu gestalten, mir stehen immer mehrere Wahlmöglichkeiten offen, wie ich meinen Lebensweg in Zukunft gehen kann.

2. Jemeinigkeit:

Etwas in der Welt Vorhandenes, z.B. ein Tisch oder ein Haus kümmert sich nicht darum, ob es morgen noch vorhanden ist. Ihm ist sein Sein „gleichgültig“. Genau genommen ist es ihm nicht einmal „gleichgültig“, denn es hat weder ein Gefühl noch ein Verständnis für etwas. Es gibt dieses einfach. Aber auch die Gattung Mensch hat kein Gefühl und kann kein Verständnis für etwas haben. Dies kann immer nur jeweils der einzelne Mensch haben. Wenn wir hier den Begriff Mensch gebrauchen, meinen wir immer nur den einzelnen Menschen. Uns interessieren aber nicht seine vorhandenen Eigenschaften, wie seine Haarfarbe, sein

Intelligenzquotient oder ähnliches, sondern unser Interesse gilt dem, was sein Wesen ausmacht, dem, was ihn von nichtdaseinsmäßigen Entitäten, den Gegenständen (Sachen und Tatsachen) unterscheidet. Wir gaben schon dem ersten wichtige Unterscheidungsmerkmal einen Namen: Existenz, d.h. die Eigenart des Menschen, dass er sein Leben auf verschiedene Weise gestalten kann.

Hier nun das zweite Unterscheidungsmerkmal, das jedoch mit der Existenz unmittelbar zusammenhängt: Die Jemeinigkeit: „*Dasein ist ferner Seiendes, das je ich selbst bin.*“ (S. 53) Damit ist zum einen gemeint, dass ich als Mensch nur meine eigenen Gefühle fühlen kann, nur meine eigenen Gedanken denken, nur meine eigenen Vorstellungen vorstellen, nur meine eigenen Handlungen vollziehen, nur mein eigenes Leben leben und nur meinen eigenen Tod sterben kann. Auch wenn ich mich in jemanden einfühle, bleiben diese meine Gefühle stets die meinen. Wenn ich ein Buch lese und es genau so verstehe wie der Autor es gemeint hat, bleibt das Verständnis stets das meine – meine Vorstellung von einer Sache kann die gleiche sein wie die meines Bruders von ihr, aber sie kann niemals dieselbe sein. So kann ich nur wissen, was ein Gefühl ist, wenn ich dieses in mir selbst spüre. Ein von Geburt an Blinder weiß nie, was eine Farbe ist, da er die Erfahrung des Farbsehens nicht machen kann. Wie sich ein Koitus anfühlt, kann ich nicht durch theoretisches Studium sondern nur durch praktisch gelebte Sexualität erfahren. So heißt Jemeinigkeit zum einen, dass der Mensch nur sein eigenes Leben leben kann.

Aber Jemeinigkeit hat noch einen zweiten Aspekt, nämlich, dass es im Leben des Menschen letztlich eigentlich immer um ihn selbst geht. „*Das Sein, darum es diesem Seienden in seinem Sein geht ist je meines.*“ (S. 42) Dies soll nicht heißen, dass ich andere nicht lieben könnte, mich nicht für andere einsetzen und sogar aufopfern könnte. Auch wenn ich alles tue, um meinen Kindern eine gute Zukunft zu ermöglichen, geht es mir letztlich um die Erfüllung meiner eigenen Aufgabe als Vater in meinem Leben. Und damit geht es genau genommen wiederum um mein eigenes Leben.

Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit:

Betrachten wir all die verschiedenen möglichen Existenzweisen. Wie könnten wir diese grob unterteilen? Was könnte uns als Hauptkriterium dienen, nach dem wir sie ordnen und zusammenfassen können? Dieses kann doch nur die Tatsache sein, ob ich mein Leben an den anderen ausrichte und nach allgemeinen Kriterien gestalte. Oder ob ich es aus mir selbst heraus, in meiner eigenen, d.h. eigentlichen Art und Weise nach meinen eigenen Kriterien gestalte. Die meiste Zeit meines Lebens schwimme ich im Strom der allgemeinen Meinung mit. Ich denke und tue das, was man denkt und tut. Diese Existenzweise nennt Heidegger Uneigentlichkeit. Mein Ziel kann eigentlich nur sein, dass ich meine eigene Meinung bilde, das Leben auf meine eigene Art und Weise entschlossen in Angriff nehme und gestalte. Heideggers Ausdruck für diese Existenzweise ist Eigentlichkeit.

Denn worum geht es mir in meinem Leben? Doch wohl um die Verwirklichung meiner eigenen Möglichkeiten. Ich kann mich selbst wählen, mich gewinnen und ich kann mich verlieren. Verlieren kann ich mich aber nur, wenn es für mich prinzipiell die Möglichkeit gibt, meine eigentliche - von mir gewählte - Bestimmung zu leben.

Jemeinigkeit bedeutet, dass es mir in meinem Dasein stets um mein eigenes Leben geht. Ich kann das, was ich für mein Eigentliches halte, leben (Eigentlichkeit) oder aber ich kann es verfehlen (Uneigentlichkeit). Uneigentlichkeit bedeutet aber nicht etwa „weniger“ Sein oder einen „niedrigeren“ Seinsgrad. [Die meiste Zeit seines Lebens befindet man sich ohnehin im Seinsmodus der Uneigentlichkeit.] Heidegger nennt Zustände wie Geschäftigkeit, Angeregtheit, Interessiertheit und Genussfähigkeit als Beispiele, in denen sich die Uneigentlichkeit in der Praxis des Lebens konkret ausdrücken kann. Der Mensch hat die Möglichkeit, sein Leben in der Existenzweise der Eigentlichkeit zu leben oder in der Existenzweise der Uneigentlich-

keit. Zunächst und zumeist, d.h. in seinem gewöhnlichen Alltag lebt er es im Modus der Uneigentlichkeit. Er lebt so dahin, schwimmt im Strom seiner Mitmenschen mit und lässt sich treiben: Irgendwann jedoch, durch welchen Anlass auch immer, steht er vor der Frage: Wozu all das? Ist das, was ich mache, wirklich sinnvoll? Was ist denn der eigentliche Sinn meines Lebens? Oder möglicherweise wird ihm in irgendeiner Situation, vielleicht in einer „Grenzsituation“ plötzlich dieser eigentliche Sinn bewusst. Hier steht er nun an einer Weggabelung. Er kann sein Leben so weiterführen wie bisher (Uneigentlichkeit). Oder er entscheidet sich, sein Leben ab nun auf seine eigene Art und Weise zu gestalten in Hinblick auf das eigentliche Ziel seines Daseins (Eigentlichkeit). Heidegger arbeitet klare und anschauliche Kriterien heraus, mit deren Hilfe wir eindeutig die eigentliche Existenz von der uneigentlichen unterscheiden können.

Existenz und Jemeinigkeit sind die beiden essentiellen Charakteristika des Menschen, die ihn von allem, was es sonst noch in der Welt gibt, unterscheiden. Deshalb müssen wir uns bei seiner ontologischen (theoretisch – wissenschaftlichen) Analyse an diesen beiden orientieren. „*Das Dasein bestimmt sich als Seiendes je aus einer Möglichkeit, die es ist und d.h. zugleich in seinem Sein irgendwie versteht. Das ist der formale Sinn der Existenzverfassung des Daseins.*“ (S. 43) Der Mensch definiert sich stets aus der Existenzweise heraus, die er gerade lebt. Wenn ich mein Leben gerade so gestalte, dass ich alles laufen lasse, ich mich um nichts kümmere, werde ich mein Leben aus dieser Sichtweise heraus verstehen und beurteilen. Wenn ich mich gerade verliebt habe und die Welt durch die rosarote Brille sehe, beurteile ich mein Leben durch die rosa Brille. Wenn ich entschlossen meinen eigenen Weg gehe, beurteile ich mein Leben aus der Sichtweise der Entschlossenheit heraus. Da nun der Mensch sich selbst stets aus seiner jeweiligen Existenzweise heraus versteht und beurteilt, liegt es nahe, die wissenschaftlich-theoretische (ontologische) Analyse der Problematik seines Lebens an seiner Existenz aufzurollen. Es soll aber nicht von vornherein irgendeine Existenzweise als Ideal genommen werden, mit der dann die anderen verglichen werden. Im Gegenteil, jene Existenzweise, die uns allen wohlbekannt und vertraut ist, soll uns als Referenzmodell dienen.

Die Alltäglichkeit:

Als Ausgangspunkt der Analyse des menschlichen Daseins wählt Heidegger jene Existenzweise, in der wir alle die meiste Zeit unseres Lebens verbringen. Es ist dies die Indifferenz der **Alltäglichkeit** – unser Alltagsleben; das „indifferente Zunächst und Zumeist“, wie Heidegger sich ausdrückt. „*Aus dieser Seinsart heraus und in sie zurück ist alles Existieren, wie es ist. Wir nennen diese alltägliche Indifferenz des Daseins **Durchschnittlichkeit.***“ (S. 43) Die Art, wie wir unseren Alltag praktisch (ontisch) gestalten und verbringen, soll nun ontologisch so analysiert werden, dass alle existenzialen Strukturen, d.h. alle Strukturen, die zum Menschsein gehören, sichtbar werden. In unserem Alltag verbringen wir unser Leben üblicherweise in der Weise der Uneigentlichkeit. Aber auch da geht es uns um unser eigenes Leben, sei es auch nur, dass wir vor dem Leben fliehen oder in unserem geschäftigen Hetzen von einem zum anderen vergessen zu leben und nur noch „dahinvegetieren“.

Existenzialien versus Kategorien:

Da alle Erkenntnisse, die sich aus Heideggers Analyse des Menschen ergeben, von ihm stets in Hinblick auf dessen Existenzstruktur gewonnen werden, nennt er die grundlegenden Charakteristika, die das Wesen des Menschen ausmachen, und diesen von allen anderen Entitäten unterscheiden, Existenzialien. Mit Existenzialien sind niemals vorhandene Eigenschaften des Menschen gemeint. Heidegger vermeidet den Begriff Eigenschaft wie der Teufel das Weihwasser, wenn er vom Menschen im Sinne des Daseins spricht. Diesen Begriff

verwendet er ausschließlich bei der Beschreibung der in der Welt vorhandenen Dinge. Nur ein Ding hat Eigenschaften. Wir dürfen ein Existenzial deshalb keinesfalls Eigenschaft des Menschen nennen. Stattdessen müssen wir mit anderen – holprigeren - Begriffen vorlieb nehmen, wie z.B. den Begriffen Charakteristikum, Seinscharakter, Merkmal, Wesensmerkmal, Eigenheit oder Eigenart. Der Mensch als vorhandenes Ding hat natürlich Eigenschaften, wie z.B. Haare, Gewicht oder Pulsschlag.

Was aber macht sein Wesen aus? Es wird nicht die Struktur seiner Haut oder sein aufrechter Gang sein, wohl aber die Fähigkeit zu fühlen, Vorstellungen zu generieren, zu denken, wahrzunehmen, Entscheidungen zu treffen, sich zu irren, schuldig zu werden, Fehler zu machen, sich neu zu orientieren, sein Leben zu ändern usw. Damit sich aber die Untersuchung nicht in vielfältigen Details verliert, spürt Heidegger den grundlegenden Phänomenen nach – jene, die das Fundament für die anderen bilden. Diese fundamentalen Phänomene, die den Menschen zum Menschen machen, sind die Existenzialien.

Im Gegensatz zu den Existenzialien, die das Wesen des Menschen ausmachen, nennt Heidegger jene Charakteristika, die das Wesen der nichtdaseinsmäßigen Entitäten ausmachen, Kategorien. Dabei geht es um die vorhandenen Dinge im weitesten Sinne, z.B. auch um den menschlichen Körper. In der Welt vorhandene Dinge, einschließlich des menschlichen Körpers, haben bestimmte Eigenschaften. Bei der Untersuchung eines vorhandenen Dinges ist dieses – das Untersuchte – ein Was. Wenn wir das Wesen des Menschen, d.h. das menschliche Dasein analysieren, geht es um dessen Identität – der „Befragte“ ist ein Wer. „*Seiendes ist ein Wer (Existenz) oder ein Was (Vorhandenheit im weitesten Sinne.)*“ (S. 45)

Der Ablauf der Untersuchung:

- **Gegenstand der Untersuchung – die Existenzialien:** Zuerst definiert Heidegger als Gegenstand seiner Untersuchung die Existenzialien, d.h. jene Grundphänomene, die das Wesen des Menschen ausmachen (Beispiele: In-der-Welt-sein, Selbst, In-Sein, „Welt“, Erschlossenheit, Befindlichkeit, Verstehen, Rede, Sorge, Existenz, Faktizität, Verfallen – siehe später!).
- **Ausgangspunkt der Untersuchung– die Alltäglichkeit:** Nachdem er diese definiert hat, analysiert er sie unter den Bedingungen des ganz gewöhnlichen Alltags. Er nennt diese Existenzweise Alltäglichkeit oder auch Uneigentlichkeit. Er beginnt also mit dem Bekannten und Gewohnten. Wie begegnen mir die Gegenstände und die anderen Menschen im Alltag? Wie interagiere ich mit ihnen? Als was nehme ich sie wahr? Bin ich eigentlich ich selbst im Alltag? Wie ist denn mein alltägliches Selbst zu definieren? Auf welche Art und Weise ist mir meine Welt im Alltag erschlossen? In welcher Form verstehe ich sie? Mit welchen Gefühlen durchdringe ich sie? Wie artikuliere ich mich im Alltag? Heidegger analysiert verschiedene Phänomene des Alltagslebens: die Art der Interaktion mit den Mitmenschen, d.h. die einspringende Fürsorge; die Art des Selbstseins, d.h. das Man; die Furcht als ein Beispiel der typischen Alltagsbefindlichkeit; die Neugier als ein Exempel für das Verstehen im Alltag; das Gerede als Exempel für Art und Weise wie sich die Rede im Alltag äußert; die Zweideutigkeit (von Gefühlen, Ansichten und Sprache) im Alltag als Beispiel für die Erschlossenheit von Welt und Selbst insgesamt.
- **Leitlinie der Untersuchung – die Existenz:** Wenn die Alltäglichkeit, d.h. der gewöhnliche Alltag den Ausgangspunkt der Untersuchung bildet, so dient das Phänomen der Existenz als deren Leitlinie. Die Existenzweise des Alltags ist ja die Uneigentlichkeit. Heidegger sucht nun nach einer weiteren Existenzweise, um den Gegenstand der Untersuchung, die Existenzialien unter den Bedingungen dieser anderen Existenzweise zu analysieren. Diese andere Art, das Leben zu gestalten ist die Existenzweise der Eigentlichkeit. So braucht er letztlich nichts anderes mehr zu tun, als eine Kontrastanalyse der Existenzialien unter Alltagsbedingungen, d.h. den

Bedingungen der Uneigentlichkeit und denen der Eigentlichkeit durchzuführen. Die Existenz mit dem Unterscheidungsmerkmal Uneigentlichkeit versus Eigentlichkeit gibt einen hervorragenden Leitfaden dafür ab, welche Richtung unsere Untersuchung nehmen wird: Von der Uneigentlichkeit unseres ganz gewöhnlichen Alltags hin zur eigentlichen selbstgewählten und selbstbestimmten Existenz. Zu Anfang standen wir vor der Frage: „Was ist der Sinn des Lebens?“ Viele Antworten - auch in formaler Hinsicht - scheinen möglich. Zuletzt aber werden wir bei der Frage landen: „Was ist der eigentliche Sinn meines Lebens?“ Eine klare und eindeutige Antwort – in formaler Hinsicht - wird sich aus der Analyse der eigentlichen Existenzweise ergeben.

„§ 10. Die Abgrenzung der Daseinsanalytik gegen Anthropologie, Psychologie und Biologie“ (S. 45)

Dieser Paragraph dient lediglich der Abgrenzung der Heideggerschen existenzialen Analytik des Menschen gegenüber Anthropologie, Psychologie und Biologie sowie den Ideen anderer Philosophen.

„§ 11. Die existenziale Analytik und die Interpretation des primitiven Daseins. Die Schwierigkeiten der Gewinnung eines „natürlichen Weltbegriffes““ (S. 50)

Da Heidegger als Ausgangspunkt seiner Analyse die Alltäglichkeit wählt, ist es ihm wichtig zu betonen, dass sein Begriff der Alltäglichkeit nichts mit Primitivität zu tun hat. „**Alltäglichkeit deckt sich nicht mit Primitivität.**“ (S. 50) Menschen primitive Völker leben natürlich genau so wie Menschen hoch entwickelte Kulturen die meiste Zeit ihres Lebens im Zustand der Alltäglichkeit. Und genauso wie wir, haben Menschen primitiver Völker ihre Möglichkeiten, diese Alltäglichkeit zu verlassen und in Zustände des „unalltäglichen Sein“ zu wechseln. Primitive Völker nutzen wohl häufiger als wir diese Möglichkeit indem sie sich z.B. in Trance oder Ekstase versetzen.

Auch ein zweites Problem spricht Heidegger hier an: Können wir aus den diversen Anschauungen verschiedenster zivilisierter und primitiver Kulturen sozusagen so etwas wie einen „natürlichen Begriff von der Welt“ herausfiltern? Dies ist nicht möglich, da synkretistisches Vergleichen und Typisieren schon ein grundsätzliches Verständnis dessen, was verglichen, typisiert und in eine Ordnung gebracht werden soll, voraussetzt. „*So bedarf es für die Ordnung von Weltbildern der expliziten Idee von Welt überhaupt.*“ (S. 52) Welt ist nach Heidegger ein Konstitutivum des Menschen. Das heißt, dass die Vorstellung von Welt unabdingbar zum Wesen des Menschen gehört. Kein Mensch kann sich selbst ohne Welt vorstellen oder denken. Wenn wir das Phänomen Welt begrifflich ausarbeiten wollen, müssen wir den Menschen in seinen Grundstrukturen analysieren. Und diese sind für alle - ob primitiv oder hochzivilisiert - gleich.

Zweites Kapitel

Das In-der-Welt-sein überhaupt als Grundverfassung des Daseins

(S. 52)

„§ 12. Die Vorzeichnung des In-der-Welt-seins aus der Orientierung am In-Sein als solchem“ (S. 52)

In § 9 stellte Heidegger 2 der wichtigsten Charakteristika des Menschen (im Sinne des Daseins) vor, die ihn von den anderen Entitäten unterscheiden: Existenz und Jemeinigkeit. Noch einmal die Charakterisierung des Menschen als ein Wesen, das existiert: „*Dasein ist ein Seiendes, das sich in seinem Sein verstehend zu diesem Sein verhält.*“ (S. 52-53) Der Mensch gestaltet sein Leben, indem er es mehr oder minder bewusst in der einen oder anderen Weise in Angriff nimmt und gestaltet. Und nun die Charakterisierung der Jemeinigkeit: „*Dasein ist ferner Seiendes, das je ich selbst bin.*“ (S. 53) Und: „*Das Sein, **darum** es diesem Seienden in seinem Sein geht ist je meines.*“ (S. 42) In allem, was jeder einzelne Mensch denkt und tut, geht es letztlich um ihn selbst. Jemeinigkeit und Existenz gehören aufs Innigste zusammen. Existenz bedeutet, dass der Mensch für sich eine Lebensaufgabe wählen kann. – Ein Stein kann dies nicht. – Jemeinigkeit bedeutet, dass er sich immer nur seine eigene Lebensaufgabe wählen kann. Natürlich kann er seine Lebensaufgabe verfehlen, sich nicht um sie kümmern, sie aus den Augen verlieren, sich in allem anderen, was es da in der Welt gibt, verlieren etc. Dies sind alles verschiedene Existenzweisen. Was aber hier sichtbar wird, ist, dass wir die verschiedenen Existenzweisen (Möglichkeiten, das eigene Leben zu gestalten) grundsätzlich danach beurteilen können, ob ich meine eigentliche Bestimmung lebe (Eigentlichkeit) oder mein Leben so führe, dass ich mich von dieser immer mehr entferne (Uneigentlichkeit). „*Zum existierenden Dasein gehört die Jemeinigkeit als Bedingung der Möglichkeit von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit. Dasein existiert je in einem dieser Modi, bzw. in der modalen Indifferenz.*“ (S. 53) Heidegger drückt sich hier so aus, als ob es grundsätzlich 3 klar unterscheidbare Arten, das eigene Leben bewusst zu gestalten gäbe: Uneigentlichkeit, modale Indifferenz und Eigentlichkeit. Ich denke, es ist besser ein Kontinuum zwischen 2 Polen anzunehmen, auf dem sich der Mensch in seiner praktischen Lebensgestaltung hin- und herbewegt. Ich hab viele Möglichkeiten, die eigentliche Bestimmung meines Leben zu erfüllen: von „Ich verliere mich völlig und erfülle sie gar nicht!“ bis zu „Ich erfülle sie vollkommen.“ (Natürlich kann meine eigentliche Bestimmung im Leben nur ich ganz allein finden und wählen – in völliger Freiheit und Unabhängigkeit von den anderen Menschen. Das heißt nicht, dass ich mir keinen Menschen zum Vorbild nehmen dürfte, oder dass ich niemanden um Rat fragen dürfte, aber die Entscheidung dazu treffe ich selbst und ich bin der, der wählt und lenkt.)

Wir suchen nach den grundlegenden Wesensmerkmalen des Menschen, die wir in der Folge unter den Gesichtspunkten der Uneigentlichkeit und Eigentlichkeit analysieren können.

Schon jetzt wollen wir uns an unserem Leitfaden, der Existenz orientieren:

Existieren heißt, das eigene Sein auf vielerlei Weisen gestalten können.

Mehrere Fragen wirft dieser Satz auf:

- **Frage nach dem „Subjekt“:** Wer ist es, der existiert? Bleibt jemand derselbe, wenn er sein Sein (im Fall des Menschen: sein Leben) mal auf die eine und dann auf eine ganz andere Weise gestaltet? Oder ist gar der, welcher sein Leben auf diese andere Weise lebt, ein ganz anderer? Was ist das Fundament auf dem verschiedene Existenzweisen ein und desselben „Subjektes“ möglich sind?

- **Frage nach dem „Prädikat“:** ‚Das eigene Sein auf verschiedene Weise gestalten‘ heißt doch: ‚mal dies und dann etwas anderes tun‘, meint doch verschiedene „Tätigkeiten“ des „Subjektes“. Wobei mit „Tätigkeiten“ nicht gemeint ist, dass das „Subjekt“ etwas bewegen oder verändern muss. ‚Einfach da sein‘ oder ‚bloß fühlen‘ oder ‚an nichts denken‘ sind ja auch „Tätigkeiten“. Was ist aber die Grundlage dafür, dass jemand verschiedene „Tätigkeiten“ tun kann?
- **Frage nach dem „Objekt“:** Wenn ein „Subjekt“ etwas tut, heißt dies doch, dass es auf irgendeine Weise mit einem „Objekt“ interagiert. Auf welche Weise begegnen dem „Subjekt“ die unterschiedlichen „Objekte“? Was ist das Wesen der unterschiedlichen „Objekte“? Gibt es fundamentale Unterschiede zwischen unterschiedlichen „Objekten“?

„Subjekt“ & „Prädikat“ & „Objekt“ - Innenwelt & Außenwelt:

Existenz bedeutet, dass ich als Mensch die Fähigkeit habe, unterschiedliches zu tun und dies mit unterschiedlichen Gegenständen. Linguistisch betrachtet, können wir formulieren: Ich als „Subjekt“ kann mit verschiedenen „Prädikaten“ und verschiedenen „Objekten“ kombiniert werden. Es gibt da anscheinend mich, das „Subjekt“, das irgendwie auf ein „Prädikat“ trifft und mit welchem es in weiterer Folge an einem „Objekt“ andockt. So scheint es von mir, dem „Subjekt“ unabhängige „Prädikate“ und „Objekte“ zu geben, genau so wie ich anscheinend das von seinen „Prädikaten“ und „Objekten“ unabhängige „Subjekt“ bin. Die Frage lautet nun: Wie komme ich, das „Subjekt“, zu meinem jeweiligen „Prädikat“ und mittels diesem zu meinem jeweiligen „Objekt“? Verkompliziert wird die Sache noch, wenn man postuliert, dass ich, das „Subjekt“, meine eigene mir zugehörige „Innenwelt“, mit all meinen Gedanken, Gefühlen, Vorstellungen und Visionen habe und dass außerhalb von mir eine von mir unabhängige „Außenwelt“ lokalisiert ist, in der die „Objekte“, d.h. die anderen Menschen und all die verschiedenen Gegenstände, die es gibt, vorkommen. Wie komme ich von meiner „Innenwelt“ in die „Außenwelt“ zu den „Objekten“ und wie hole ich die „Objekte“, von der „Außenwelt“ in meine „Innenwelt“ hinein? Viele Philosophen haben sich mit dieser Frage beschäftigt und landeten dabei letztendlich in einem unüberwindlichen Dschungel von scheinbar unlösbaren Problemen.

In-der-Welt-sein:

Heideggers Lösungsansatz bezüglich des Problems der Beziehung von „Subjekt“, „Prädikat“ und „Objekt“ zueinander einerseits und des Innen-Außenweltproblems andererseits ist radikal und dennoch bestechend einfach. Er sagt, „Subjekt“, „Prädikat“ und „Objekt“ gibt es nicht unabhängig voneinander. Sie haben ein gemeinsames Fundament: das In-der-Welt-sein. Dieses Phänomen bildet die Grundstruktur des menschlichen Daseins. Jegliche Existenzweise des Menschen ist nur in seiner Welt möglich, in der Weise, dass er mit dem, was ihm in ihr begegnet, in einen Prozess involviert ist. Es gibt für ihn nichts außerhalb seiner Welt, denn sobald er mit etwas – auf welche Weise auch immer - zu tun hat, kommt es schon in seiner Welt vor. Somit gibt es keine Außenwelt sondern nur eine Innenwelt des jeweiligen Menschen.

Das In-der-Welt-Sein zeigt eine strukturelle Gliederung in drei Aspekte. Aber diese drei Aspekte sind nicht etwa primär voneinander unabhängige Entitäten, die sekundär irgendwie zu einem gemeinsamen Ganzen zusammengefügt wären. Es ist vielmehr ein von vornherein einheitliches Phänomen.

Die drei Strukturmomente des In-der-Welt-seins: In den drei folgenden Kapiteln werden die drei Strukturmomente im Einzelnen näher untersucht. In diesem Kapitel gibt Heidegger lediglich eine kurze Begriffsbestimmung dieses Phänomens:

- **Selbst:** Das „Seiende“, welches mit dem Ausdruck In-der-Welt-sein bezeichnet wird, bin ich selbst, ich, der ich als Mensch in der Welt bin: Das Selbst.
- **In-Sein:** „In-Sein“ meint mein Involviertsein in Prozesse in der Welt. Damit ist die grundlegende Art gemeint, wie ich (d.h. mein Selbst) in Prozesse in der Welt, die immer nur meine Welt sein kann, involviert bin.
- **„Welt“:** „In der Welt“, also „in meiner Welt“ begegnet mir das, was es „in der Welt“ gibt, das innerweltlich Seiende, d.h. Gegenstände (Sachen und Tatsachen) und andere Menschen. Mit diesen bin ich in Prozesse involviert. Für das, was es „in der Welt“ gibt, wählt Heidegger auch die Bezeichnung „Welt“ (mit Anführungszeichen).

Die Ähnlichkeit der 3 Aspekte des Phänomens des In-der-Welt-seins (das Selbst, das In-Sein und die „Welt“) mit „Subjekt“, „Prädikat“ und „Objekt“ ist nicht zufällig. Dem „Subjekt“ entspricht das Selbst, dem „Prädikat“ das In-Sein und dem „Objekt“ die „Welt“. Die Struktur eines Satzes mit „Subjekt“, „Prädikat“ und „Objekt“ hat ihren Ursprung im In-der-Welt-sein und bildet dieses ab – wie eine Landkarte das jeweilige Territorium. Aber die Landkarte ist nicht das Territorium und zeigt, wie wir alle wissen, nur ein blasses Abbild von der Landschaft. Die Gliederung einer Satzstruktur in „Subjekt“, „Prädikat“ und „Objekt“ impliziert, dass es ein vom jeweiligen „Subjekt“ unabhängiges „Objekt“ gäbe - und umgekehrt - und dass das „Prädikat“ auch unabhängig von „Subjekt“ und „Objekt“ wäre. So als ob man jedes x-beliebige „Subjekt“ mittels irgendeines „Prädikates“ mit einem x-beliebigen „Objekt“ verbinden könnte, und dabei „Subjekt“ und „Objekt“ unverändert bestehen blieben. Das Phänomen In-der-Welt-sein ist hingegen eine einheitliche Struktur, wobei jegliche Änderung eines seiner drei Momente stets auch eine Änderung der beiden anderen mit sich bringt, d.h. sich die drei Momente Selbst, In-Sein und „Welt“ immer als Gesamtheit verändern.

Die Analyse der Struktur des „In-der-Welt-seins“ umfasst 3 Kapitel im Buch „Sein und Zeit“:

1. **Drittes Kapitel - „Welt“ – „Objektseite“:** Im 3. Kapitel wird der Aspekt „in der Welt“ und damit die Struktur der Welt (ohne Anführungszeichen) und dessen, was mir in ihr begegnet, d.h. der „Welt“ (mit Anführungszeichen) untersucht. Die Untersuchung beschränkt sich im 3. Kapitel auf die Umwelt und die in ihr vorkommenden Gegenstände.
2. **Viertes Kapitel – Selbst – „Subjektseite“:** Zu Anfang des 4. Kapitels beschreibt Heidegger die Art der Beziehung zu den Mitmenschen, die ihm in seiner Welt, in diesem Falle der Mitwelt (im Gegensatz zur Umwelt als der Welt der Gegenstände) begegnen. Aus meiner Sicht wäre es logischer gewesen, den Paragraphen über das Mitdasein der Anderen [§ 26] noch im 3. Kapitel aufzuführen. Denn er beschreibt hier noch die „Objektseite“ des In-der-Welt-seins. Im Rest des 4. Kapitels fragt Heidegger nach dem „Subjekt“, dem Wer. Wer ist „*Das Seiende, das je in der Weise des In-der-Welt-seins ist.*“ (S. 53)? Stets bin ich es selbst, wobei ich selbst aber in unterschiedlicher Weise „in der Welt“ sein kann: zum einen als der, der ich eigentlich selbst bin, als **eigentliches Selbst**, und zum anderen als der, der ich gewöhnlich meinen Alltag verbringe, als **Man-selbst**. Dieses Kapitel beschreibt den Modus der durchschnittlichen Alltäglichkeit des Menschen, d.h. wie er als „Man“ in der Welt lebt.
3. **Fünftes Kapitel - In-Sein – „Prädikatseite“:** Im 5. Kapitel, wo das „In-Sein“ genau analysiert wird, werden die grundlegende Phänomene dargestellt, die die Voraussetzung dafür sind, dass ich (das Selbst) in der Welt mit dem, was mir in ihr begegnet, dem innerweltlich Seienden (d.h. der „Welt“), in Prozesse involviert sein kann. Dabei geht es um die Analyse von Phänomenen wie Gefühl, Verstehen und Sprache.

Das In-der-Welt-sein können Sie – wie alle existenzialen Strukturen des Menschen - nur an sich selbst beobachten. Dazu müssen Sie zwischen den Wahrnehmungspositionen hin- und herwechseln. Das in der ersten (assoziierten) Position jeweils [ontisch] Erlebte (Erspürte), müssen Sie in der 3. (dissoziierten) Position [ontologisch] beurteilen und ordnen. An anderen Menschen können Sie die existenzialen Strukturen nicht erfahren. Mittels Beobachtung, Einfühlung (2. Position) und Kommunikation können Sie schlussfolgern, dass alle anderen Menschen dieselben existenzialen Strukturen haben wie Sie. (Beispiele: Was „Verstehen“ oder ein „Gefühl“ ist, kann jeder nur an sich selbst in seinem eigenen Erleben erfahren.) Wenn Sie an anderen Menschen ein Verhalten beobachten, dass Sie auf eine diesem zugrunde liegende existenziale Struktur schließen lässt, müssen Sie erst wieder in sich gehen, um das vermutete Phänomen mittels obgenanntem Prozess der Selbstbeobachtung an sich selbst festzustellen und zu bestätigen.

Mit dem Phänomen des In-der-Welt-seins können wir das Wesen des Menschen längst nicht ausreichend beschreiben. Es ist aber ein unabdingbarer Aspekt des menschlichen Lebens. Es bildet die Klammer, die alle anderen Aspekte umfasst, und damit gewährleistet, dass wir das ganze Wesen des Menschen, den Menschen als Ganzes in den Blick bekommen.

„In-Sein“:

Heidegger beschreibt zunächst das Phänomen des „In-Seins“, das ein grundlegendes Existenzial ist, wobei er diesem das Phänomen des „Sein in...“, welches das Verhältnis vorkommender Dinge zueinander beschreibt, gegenüberstellt. Als weiteres Phänomen erörtert er das „Sein bei“, das wie das „In-Sein“ ein Existenzial, also ein Wesenszug des Menschen ist und im „In-Sein“ seine Grundlage hat: Diesem „Sein bei“ stellt er wiederum das „Beisammen-vorhanden-sein von vorkommenden Dingen“ gegenüber.

„Sein in...“ („Inwendigkeit“) als kategoriale Bestimmung einer räumlichen Beziehung:

Mit dem Begriff „Sein in...“ bezeichnet Heidegger das örtliche Verhältnis zweier ineinander vorhandener räumlich ausgedehnter Dinge. Diese haben stets den Charakter von „nichtdaseinsmäßigem Seienden“. So ist auch der menschliche Körper stets innerhalb eines Raumes und damit der vorkommenden Welt vorhanden. Der menschliche Körper hat als etwas in der Welt Vorhandenes niemals „daseinsmäßigen Charakter“. Denken wir nur daran, dass es ihn auch noch gibt, wenn der betreffende Mensch schon gestorben ist, also nicht mehr da ist. Geben wie ein Beispiel für das Phänomen des „Sein in...“ im Sinne eines räumlichen „In“-einanderseins: Der Löffel ist in der Lade, die Lade ist im Kasten, der Kasten ist in der Küche, die Küche ist im Haus, das Haus ist im Dorf, das Dorf ist in der Region, die Region ist im Land, das Land ist im (auf dem) Kontinent, der Kontinent ist in der (auf der) Erde, die Erde ist im Sonnensystem, das Sonnensystem ist in der Milchstraße, die Milchstraße ist in der Welt. Beim räumlichen „Sein in...“ geht es also um eine kategoriale Bestimmung von Nicht-daseinsmäßigem-Seienden, also von Vorhandenem, d.h. Gegenständen im weitesten Sinne.

„In-Sein“ als existenziale Bestimmung des Involviertseins des Menschen in seiner Welt:

Das Phänomen des „In-Seins“ ist ein absolut grundlegendes Wesensmerkmal des Menschen. Dieses „In-Sein“ meint keine räumliche Beziehung. Hingegen ist das „Sein in...“ als räumliche Beziehung zweier vorhandener Gegenstände zueinander nur auf der Grundlage des „In-Seins“ möglich (Wie „In-Sein“ und „Sein in...“ miteinander zusammenhängen, wird Heidegger später eingehend erläutern.).

Hier einige Beispiele, die das „In-Sein“ als grundlegendes Wesensmerkmal des Menschen beschreiben: „Ich bin in Gedanken.“, „Er ist in einem besonderen Zustand.“, „Sie ist in guter Stimmung.“, „Er ist in seiner Welt.“, „Die beiden sind ineinander verliebt.“, „Wir sind in einer Unternehmung.“, „Sie sind in-formiert.“

Heidegger gibt folgende Beispiele: ich bin gewohnt; ich bin vertraut mit; ich pflege etwas; ich wohne; ich halte mich auf. Man könnte formulieren: „Indem ich mich in einem mir mehr oder minder vertrauten Zustand aufhalte, pflege ich irgendwelche Beziehungen zu irgendjemanden oder irgendetwas in meiner Welt.“ Wenn ich jeglichen Zustand (z.B. jegliches Gefühl), jegliche Aktivität von mir selbst abstrahieren würde – was ich aber nicht kann! –, würde ich als Entität verschwinden. Der Mensch kann nicht „sein“, ohne zugleich in einem Zustand, in einer Beziehung, in einer Welt etc. zu sein. In diesem Sinne hat das „Sein“ des Menschen stets den Charakter des „In-Seins“ *„In-Sein ist demnach der formale existenziale Ausdruck des Seins des Daseins, das die wesenhafte Verfassung des In-der-Welt-seins hat.“* (S. 54) Achten Sie auch darauf, dass dieses „In-Sein“ stets den Charakter eines Prozesses hat. Auch wenn der Ausdruck „Zustand“ einen zum Stillstand gekommenen Prozess suggerieren könnte, ist sogar in diesem Begriff genau genommen immer schon ein zeitlicher Ablauf impliziert. Ein Zustand ändert sich, entwickelt sich, bleibt gleich, verschwindet etc. Der Begriff „In-Sein“ im Phänomen „In-der-Welt-sein“ zeigt auch den Aspekt des Prozesshaften des Gesamtphänomens auf. So kann man sagen: „In-Sein“ als Charakteristikum des Daseins als „In-der-Welt-sein“ bedeutet „involviert sein mit“, „involviert sein in“, besser: „sich involvieren in“.

Beisammen-vorhanden-sein von vorkommenden Dingen:

Das Beisammen-vorhanden-sein von vorkommenden Dingen hat niemals den Wesenszug eines „Sein bei“. Auch wenn wir uns sprachlich zuweilen so ausdrücken, indem wir sagen: „Der Tisch steht ‚bei‘ der Tür.“, oder „Der Stuhl ‚berührt‘ die Wand.“ Der Tisch weiß nichts davon, dass er bei der Tür steht, er weiß nicht einmal, dass es so etwas wie eine Tür als Entität gibt, ja er selbst ist für sich genommen nicht einmal eine Entität. Zu einem Tisch wird diese „Ansammlung von Elementarteilchen“ erst für jemanden, der ihn als Tisch wahrnimmt, also für den Menschen. Der Stuhl kann die Wand nicht nur deshalb nicht berühren, da physikalisch immer ein Zwischenraum zwischen diesen beiden Gegenständen bestehen bleibt, sondern weil er keine Entität ist, der eine andere Entität begegnen könnte und die so etwas wie Berührung wahrnehmen könnte. Stuhl und Wand berühren einander nur für den sie wahrnehmenden Menschen. Zwei Entitäten, die innerhalb der Welt vorhanden sind, können sich nie „berühren“, keine kann „bei“ der anderen „sein“. Heidegger nennt nicht-daseinsmäßige Entitäten „weltlos“, da sie keine Welt haben. Welt hat nur der Mensch, in dessen Welt kommen Tisch und Stuhl vor.

„Sein bei“ der „Welt“ als Aufgehen in der Welt:

Das „Sein bei“ der „Welt“ ist ein Wesensmerkmal des Menschen, ein Existenzial, das seine Grundlage im fundamentaleren Phänomen des „In-Seins“ hat. Ein Charakteristikum des Menschen ist, dass ihm etwas oder jemand (in seiner Welt) begegnen kann. So kann er von anderen daseinsmäßigen (Mitmenschen) und nichtdaseinsmäßigen Entitäten berührt werden. Er kann bei anderen Menschen sein und er kann z.B. mit seiner Aufmerksamkeit, mit seinem Herzen, mit all seiner tätigen Kraft bei verschiedenen Gegenständen sein. (Nehmen wie als Beispiele: beim Projekt des Haus- oder Straßenbaus, bei der Mathematikübung, beim Golfen, beim Töpfern) Wenn er unaufhörlich bei anderen Menschen oder bei seinen Projekten ist, kann es sein, dass er schließlich völlig auf sich selbst vergisst.

Faktizität:

Das In-Sein ist keine Eigenschaft des Menschen, die er mal hat und dann wieder nicht. Es ist nicht so, dass der Mensch primär einmal „ist“ und dann sekundär die zusätzliche Eigenschaft hat, dass er auch noch ein Verhältnis zur „Welt“ hat. Das Leben des Menschen hat stets den Charakter des In-Seins (Involviertseins). Und: Es gibt kein bloßes, losgelöstes Involviertsein. Es gibt immer nur ein tatsächliches, „wirkliches“ Involviertsein in und mit etwas. Wo und womit ist der Mensch involviert? In seiner Welt und mit dem, was ihm in seiner Welt begegnet. Dies drückt der Begriff In-der-Welt-sein aus. So kann der Mensch nur mit etwas

interagieren, das tatsächlich in seiner Welt ist, und er kann nur etwas wahrnehmen und erkennen, das sich ihm in seiner Welt tatsächlich zeigt. (Möglicherweise ist es ein Trugbild, aber dann ist es ein „wirkliches“ Trugbild.) Das Verhältnis des Menschen zu seiner Welt ist sozusagen immer eine Innenbeziehung und niemals eine Außenbeziehung (zwischen dem Ich und der Welt als eine vom Ich unabhängige Entität).

Es gibt einen Unterschied zwischen der Tatsache, dass z.B. eine bestimmte Gesteinsart auf der Welt vorkommt und der Tatsache, dass ich als Mensch in der Welt bin.

Ein Stein ist sich seiner Tatsächlichkeit nicht bewusst. Es gibt ihn einfach, aber auch nur für jemanden, der ihn benutzt und wahrnimmt.

Angenommen jemand zerschlägt mit einem Hammer den Stein in 2 Stücke. Gibt der Stein dann seine Identität auf, hört er auf zu sein? Oder besteht er in einem der beiden Teilstücke weiter, vielleicht im größeren? Oder hat er sich wie ein Tier oder eine Pflanze vermehrt – hat er sich in 2 Steine verwandelt?

Angenommen ich habe einen Sessel. Ein Sesselbein wird kaputt. Ich repariere den Sessel und ersetze das kaputte Bein durch ein neues. Ist er dann noch derselbe Sessel? Oder ein anderer?

Ein weiterer Sessel wird kaputt. Ich repariere ihn. Nur ein Bein ist noch verwendbar. Alles Übrige muss ich erneuern. Ist er noch derselbe Sessel oder ein anderer?

Von einem dritten Sessel splittert ein Stück Lack ab. Ich repariere den Sessel und streich etwas Lack auf die besagte Stelle. Ist er noch derselbe Sessel oder ein anderer?

Ich tausche die Soundkarte meines Computers aus. Ich ersetze sie durch eine Soundkarte genau derselben Modellreihe. Ist der Computer danach noch derselbe oder ein anderer Computer?

Ich kaufe im Laufe von 10 Jahren verschiedene Computerbausteine, jedes Jahr ersetze ich ein Bestandteil durch ein neues (Soundkarte, Prozessor, Grafikkarte, Festplatte etc.) Wann hört der Computer auf, derselbe zu sein, wann wird er ein anderer?

Bei meinem Computer splittert ein Stück Lack ab, ist er dann noch derselbe oder ein anderer?

Ich schreibe mit meinem Textverarbeitungsprogramm meines Computers einen Brief und speichere diesen Brief auf der Festplatte, die dann offensichtlich Veränderungen erfährt. Ist mein Computer dann noch derselbe oder ein anderer?

Spielen Sie dieses Spiel mit möglichst vielen Dingen durch. Machen Sie in Ihrer Vorstellung große Veränderungen in kurzer Zeit, kleine Veränderungen in kurzer Zeit, große Veränderungen über einen langen Zeitraum, ganz kleine Veränderungen über einen sehr langen Zeitraum. Und fragen Sie am Schluss jedes Mal: Ist das Ding da noch dasselbe oder ein anderes?

Machen Sie das dann in Ihrer Vorstellung mit sich selbst. Schneiden Sie sich die Haare. Stellen Sie sich vor, sie verlieren bei einem Unfall ein Bein. Stellen sie sich vor, Sie sind um 30 Jahre älter geworden und praktisch keines der Moleküle in Ihrem Körper ist dasselbe geblieben und Ihr Aussehen hat sich deutlich verändert. Stellen Sie sich vor, Sie haben Ihre Weltanschauung radikal verändert. Stellen Sie sich vor, Sie haben geheiratet und Kinder geboren. Sind es noch immer Sie oder ist da ein anderer Mensch?

Es gibt da einen qualitativen Unterschied zwischen Dingen und Ihnen – oder?

Es gibt einen qualitativen Unterschied zwischen dem tatsächlichen Vorhandensein eines Dinges und der Tatsächlichkeit des Faktums Mensch.

„Die Tatsächlichkeit des Faktums Dasein, als welches jeweilig jedes Dasein ist, nennen wir seine **Faktizität**.“ (S. 56) Der Mensch als Dasein ist nicht zuerst als ein gedachtes Wesen da, z.B. in Form eines geplanten Wunschkindes seiner Eltern, das dann mit der Geburt zu einem „wirklichen“ Mensch mit einem realen Leben wird und das dann nach seinem Tod als Erinnerung oder Geistwesen o. ä. weiter besteht. Faktisch da ist er nur von Geburt bis Tod. Ein geplantes Wunschkind hat nicht daseinsmäßigen Charakter, es ist eine nichtdaseinsmäßige Entität, es ist eine Phantasievorstellung eines faktisch da-seienden Menschen, nämlich desjenigen Daseins, das sich ein Kind wünscht, es gehört in dessen Welt.

„Der Begriff Faktizität beschließt in sich: das In-der-Welt-sein eines „innerweltlichen“ Seienden, so zwar, dass sich dieses Seiende verstehen kann als in seinem „Geschick“ verhaftet mit dem Sein des Seienden, das ihm innerhalb seiner eigenen Welt begeg-

net.“ (S. 56) Der Begriff Faktizität inkludiert, dass der Mensch in seiner Welt und nur in dieser tatsächlich lebt, und dem Prozess des Lebens nicht entkommen kann. Nur wenn er stirbt, entkommt der dem Leben. Aber mit dem Tod ist sein Dasein zu Ende und er nicht mehr. Es gibt keine Rückkehr ins Dasein. Ferner inkludiert der Begriff Faktizität auch, dass der Mensch dem, was ihm in seiner Welt begegnet, grundsätzlich verhaftet bleibt. Es gibt ihn nicht losgelöst von seiner „Welt“. Es gibt keine Welt ganz ohne Mitmenschen (Auch der Einsiedler denkt zumindest an andere Menschen.) und ohne Gegenstände, mit denen er zu tun hat.

Kurz: In der Existenz geht es um das, was der Mensch aus sich machen könnte, um all die Möglichkeiten, die er für sich selbst sieht. In der Faktizität hingegen geht es um die faktischen Gegebenheiten. Beim Begriff Faktizität geht es um die tatsächlichen Bedingungen, in denen der Mensch lebt, einschließlich dessen, was in seinem Leben tatsächlich schon verwirklicht ist. (Aber es geht in gewisser Weise auch um bloß erträumte Möglichkeiten. Denn eine bloß erträumte Möglichkeit ist immer auch faktisch „verwirklicht“, nämlich als „bloßer Traum“. Der „bloße Traum“ stellt genau so wie die in der Tat verwirklichte Möglichkeit eine faktisch verwirklichte Entität dar, wenn auch seine faktische Verwirklichung nur in der Phantasie stattfindet.) Der Mensch ist in seine Welt hineingeboren, er hat bestimmte Erfahrungen gemacht und er weiß um sich als ein Wesen, dessen Schicksal eng mit dem verknüpft ist, was er in der Gestaltung seiner Angelegenheiten und in der Begegnung mit anderen Menschen schon erlebt hat, und dass er sein Leben stets nur unter den Bedingungen der jeweiligen faktischen Gegebenheiten seiner Welt leben kann.

Räumlichkeit des menschlichen Daseins:

Es ist unerlässlich, den Unterschied zwischen dem In-Sein als existenziale Bestimmung des Menschen und der „Inwendigkeit“ von in der Welt vorhandenen Dingen, wobei diese „räumliche“ Inwendigkeit eine kategoriale Bestimmung ist, zu kennen. Das soll aber nicht heißen, dass der Mensch als Dasein keine „Räumlichkeit“ hätte. *„Im Gegenteil: Das Dasein hat selbst ein eigenes „Im-Raum-sein“, das aber seinerseits nur möglich ist auf dem Grunde des In-der-Welt-seins überhaupt.“* (S. 56) Da der Mensch seine Welt „verräumlicht“, d.h. räumlich organisiert, kann er in ihr Gegenstände „im Raum“ wahrnehmen. Räumlichkeit des Menschen ist aufs Engste mit seiner Wesensstruktur des In-der-Welt-seins verknüpft. Heidegger weist darauf hin, dass es völlig verkehrt sei, wenn man annehmen würde, dass das In-Sein in einer Welt eine geistige Eigenschaft des Menschen wäre und die „Räumlichkeit“ des Menschen eine Beschaffenheit seiner Leiblichkeit, die den Körper als Grundlage hätte. Damit wäre ja ein Geistding (das In-Sein) zusammen mit einem Körperding vorhanden. Der Mensch wäre dann aus Geist und Körper zusammengesetzt. Dass Heidegger eine ganz andere Lösung für dieses Problem anbieten kann, werden wir im nächsten Kapitel sehen, wo er ausführlich auf die Räumlichkeit des Menschen eingehen wird.

Beispiele für das In-Sein – Weisen des Besorgens:

„Das In-der-Welt-sein des Daseins hat sich mit dessen Faktizität je schon in bestimmte Weisen des In-Seins zerstreut oder gar zersplittert.“ (S. 56) Der Mensch existiert nie hypothetisch oder theoretisch, sondern immer nur faktisch, das heißt als lebendes Wesen unablässig in den Lebensprozess praktisch involviert. Wie wir alle wissen, kann er auf verschiedenste Weise im Leben in Prozesse involviert sein. Es gibt also verschiedene Möglichkeiten des In-Seins, d.h. Möglichkeiten wie der Mensch in und mit seiner Welt interagiert. Dies sind niemals bloß hypothetische Möglichkeiten oder gedankliche konstruierte Hirngespinnste, die zutreffen können oder nicht. Die verschiedenen Weisen des In-Seins sind stets im eigenen praktischen Leben erfahrbar. Heidegger zählt folgende Beispiele für das In-Sein auf: zutunhaben mit etwas, herstellen von etwas, aufgeben und in Verlust geraten von etwas, unternehmen, durchsetzen, erkunden, befragen, betrachten, besprechen, bestimmen, aber auch: unterlassen, versäumen,

verzichten, ausruhen. (Zur Erinnerung: Alle diese Ausdrücke sind Prozessworte!) „*Diese Weisen des In-Seins haben die noch eingehend zu charakterisierende Seinsart des **Besorgens**.*“ (S. 57) Damit wird ein neuer Fachterminus eingeführt: Besorgen. Dieses Phänomen wird im 6. Kapitel, das vom Leben des Menschen als Sorge (lat.: cura – Sorge = Fürsorge = Sorgfalt = Pflege = Aufsicht = Besorgung) handelt, ausführlich besprochen werden.

Vorab soviel als Einschub:

Sorge: Das Phänomen der Sorge, spielt in Heideggers Denken eine zentrale Rolle. Jegliche Tätigkeit des Menschen ist stets in irgendeiner Weise Sorge. Jegliches menschliche Handeln hat die Struktur der Sorge. Wir können Sorge zum leichteren Verständnis mit Tätigkeit, Tun oder Handeln paraphrasieren. Diese Begriffe drücken aber nicht dasselbe aus wie der Begriff Sorge. Mit der Sorge gemein ist ihnen, dass sie den Aspekt eines zeitlichen Ablaufes, also eines Prozesses und den Aspekt der Einwirkung auf etwas bzw. der Veränderung von etwas zeigen. Dies soll fürs erste genügen. Andere Aspekte der Sorge werden durch diese Begriffe nicht wiedergegeben. Beachten Sie, dass der Mensch ständig etwas und nie nichts tut. Nichts-Tun ist auch eine besondere Weise des Tuns. „An etwas Denken“ und „Sich in der Phantasie etwas Vorstellen“ sind auch Tätigkeiten und damit spezifische Weisen des Tuns.

Die **Sorge** wird unterteilt in **Besorgen** und **Fürsorge**.

Besorgen: Besorgen nennen wir jeglichen Umgang mit den nichtdaseinsmäßigen Entitäten, d.h. jeglichen Umgang mit den in der Welt vorkommenden Gegenständen. Der Mensch besorgt seine Angelegenheiten.

Fürsorge: Fürsorge ist jeglicher Umgang mit den anderen Menschen. Der Mensch sorgt für seine Mitmenschen.

Sorge, Besorgen und Fürsorge sind Existenzialien. Da alle Tätigkeiten in denen nichtdaseinsmäßigen Entitäten inkludiert sind, Besorgen sind, sind auch Handlungen wie „Etwas nicht verwenden“, „Etwas unterlassen“ und „Etwas nicht besorgen“ spezifische Arten des Besorgens, nämlich defiziente. Da jeder Umgang mit Mitmenschen Fürsorge ist, sind auch Verhaltensweisen wie das „gleichgültige Nebeneinanderleben“, das „sich abschottende Für sich allein Leben“, das „den Anderen Ausnutzen“ und das „den Anderen Schädigen“ spezifische Weisen der Fürsorge, nämlich defiziente.

Das In-Sein ist keine Eigenschaft des Menschen, die er mal hat und dann wieder nicht. Es ist nicht so, dass der Mensch primär einmal „ist“ und dann sekundär die zusätzliche Eigenschaft hat, dass er auch noch ein Verhältnis zur „Welt“ hat. „*Dasein ist nie „zunächst“ ein gleichsam in-sein-freies Seiendes, das zuweilen die Laune hat, eine „Beziehung“ zur Welt aufzunehmen.*“ (S. 57) Das Sein des Menschen (Leben des Menschen) hat stets den Charakter des In-Seins (Involviertseins). Und: Es gibt kein bloßes, losgelöstes Involviertsein. Es gibt immer nur ein Involviertsein in und mit etwas. Worin und womit ist der Mensch involviert? In seiner Welt und mit seiner „Welt“. Dies drückt der Begriff In-der-Welt-sein aus. So kann der Mensch nur mit etwas interagieren, das in seiner Welt ist, und er kann nur etwas wahrnehmen und erkennen, das sich ihm in seiner Welt zeigt. Das Verhältnis des Menschen zu seiner Welt ist sozusagen immer eine Innenbeziehung und niemals eine Außenbeziehung (zwischen dem Ich und der Welt als eine vom Ich unabhängige Entität).

„§ 13. Die Exemplifizierung des In-Seins an einem fundierten Modus. Das Welterkennen“ (S. 59)

Damit sind wir bei einem weiteren Aspekt des Phänomens des In-Seins angelangt: Das Welterkennen – Was ist die Grundlage dafür, dass der Mensch das, was es in der Welt gibt, wahrnehmen und erkennen kann?

Das Transzendenzproblem: Das Erkennen als eine Beziehung zwischen „Subjekt“ und „Objekt“:

Bei der üblichen Aufsplitterung des Prozesses des Erkennens der „Welt“ in „Subjekt“ und „Objekt“, was Heidegger entschieden ablehnt, geht es darum herauszufinden, wie ein erkennendes „Subjekt“ aus seiner „inneren Sphäre“ hinaustritt in eine „andere und äußere Sphäre“, um ein erkanntes „Objekt“ von der „äußeren Sphäre“ in sich hineinzuholen. Man nennt dieses Problem das Transzendenzproblem.

Die Frage, die hier erörtert wird lautet: Wie funktioniert so etwas wie ‚Ich sehe ein blaues Auto und erkenne es als das meine.‘ Wie gestaltet sich diese Beziehung oder Verbindung zwischen mir und dem Gegenstand, den ich wahrnehme. Üblicherweise unterscheidet man zwischen einem „Subjekt“, das erkennt und einem „Objekt“, das erkannt wird. Wie gestaltet sich der Kontakt zwischen Innen (dem „Subjekt“) und Außen (dem „Objekt“)? Die Erkenntnis des „Objektes“ passiert wohl im Inneren des „Subjektes“, wie gelangt nun dieses „Objekt“, das in meiner Erkenntnis ja draußen bleibt denn trotzdem nach innen? Sagen Sie nur nicht: „Ja das sind elektromagnetische Wellen, die ins Auge und Schallwellen, die ins Ohr gelangen.“ Ich sehe ja keine elektromagnetischen Wellen und höre keine Schallwellen, ich sehe ein blaues Auto und höre das Knarren der Tür. Die Farbe Blau entsteht in meinem Kopf und ist keine elektromagnetische Welle. Oder sagen wir etwa: „Schauen Sie den blauen Bildschirm des Computers an – genau so schaut eine elektromagnetische Welle mit der Frequenz von ... aus.“

Erkennen als eine Art und Weise des In-der-Welt-seins:

Heidegger wählt einen anderen Ansatz: Er lehnt die Unterscheidung zwischen einem „Subjekt“, das erkennt, und einem „Objekt“, das erkannt wird, ab. Sein Begriff des Daseins und der Welt bzw. der „Welt“ decken sich nicht mit den Begriffen „Subjekt“ und „Objekt“. Er geht wieder vom Prozess aus. Der Mensch ist in der Welt mit der „Welt“ in einen Prozess involviert – gemeint ist dieses In-Sein. Heidegger benennt dieses Involviertsein des Daseins mit der „Welt“ mit dem Fachterminus Besorgen. Besorgen ist der Überbegriff, der jegliche Umgang des Menschen mit den Gegenständen in der Welt beinhaltet (Beispiele: zutunhaben mit etwas, herstellen von etwas, aufgeben und in Verlust geraten von etwas).

Heideggers Ansatz in Bezug auf das Erkennen ist fundamentaler als die übliche Subjekt-Objekt-Beziehung d.h. eine Ebene darunter. Die Voraussetzung dafür, dass der Mensch etwas, das es in der Welt gibt, erkennen kann, ist, dass er in dieser seiner Welt „drinnen“ ist und mit dem, was es in ihr gibt (d.h. die „Welt“ oder das innerweltlich Seiende), interagiert (das Phänomen des In-der-Welt-seins.) *„Erkennen ist ein Seinsmodus des Daseins als In-der-Welt-sein, es hat seine ontische Fundierung in dieser Seinsverfassung.“* (S. 61) Das Erkennen ist eine von mehreren möglichen Arten wie der Mensch in seiner Welt praktisch zugegen ist. (Eine andere Art ist z.B. das tätige Handeln.)

Nun gehen wir mit Heidegger daran, das Phänomen des Erkennens genauer zu beschreiben. Bei dieser Analyse verwendet er viele Begriffe, die erst in späteren Paragraphen genauer erklärt und erläutert werden. Auch wir wollen das Phänomen des Erkennens schon hier an dieser Stelle erörtern. Dies geschieht aber mit dem ausdrücklichen Hinweis, dass dieser Paragraph nach der Lektüre des gesamten Buches erneut durchgelesen werden sollte.

Sein bei...: Wir haben im vorigen Paragraphen das Phänomen des „Sein bei der Welt“ im Sinne des Aufgehens in der „Welt“ kennen gelernt. Der Mensch ist die meiste Zeit nicht mit sich selbst sondern mit seiner „Welt“ beschäftigt, hat den Fokus seiner Aufmerksamkeit auf das gerichtet, was ihm in der Welt begegnet. (In Gedanken bin ich bei meiner Frau. Im herbstlichen Ernten konzentriere ich mich auf das Pflücken der Weintrauben. Der Schriftsteller beim Schreiben und der Leser beim Lesen einer Geschichte leben mit den handelnden Personen der Geschichte mit.) Das Wesen des menschlichen Lebens ist dadurch gekennzeichnet, dass der Mensch immer schon bei seiner „Welt“ ist. Dabei geht es nicht darum, dass lediglich sein Interesse bei den Dingen seiner Welt liegt, oder dass er diesen bloß seine Aufmerksamkeit schenkt und sie anschaut und begafft. Zu allererst ist er in ein tätiges Handeln in seiner Welt involviert. Er stellt etwas her, er hantiert mit etwas, hat mit etwas zu tun etc. Heidegger nennt dieses Tätigsein Besorgen. *„Das In-der-Welt-sein ist als Besorgen von der besorgten Welt **benommen**.“* (S. 61) Das Primat liegt im Handeln. In der Natur des Menschen nimmt das Agieren und Interagieren die Vorrangstellung ein. Und dies so sehr, dass wir oftmals mit etwas so intensiv beschäftigt sind, dass wir völlig in der Tätigkeit aufgehen und gar nicht merken, womit, mit welchen Gegenständen wir zu tun haben. Beim Laufen achten wir nicht auf die Füße, beim Reden nicht auf unseren Atem oder die Bewegung der Zunge, beim Essen kauen wir automatisch. Um etwas zu tun, brauchen wir nicht zu wissen (nicht erkannt zu haben), wie es funktioniert. Wir tun es einfach. In diesem Sinne besteht keine „Klarheit“ des Wissens in Bezug auf die Dinge, mit denen wir hantieren. Wer weiß schon wie ein Wasserhahn funktioniert und trotzdem kann er ihn benutzen. Wir sind von der Tätigkeit benommen.

Nur-noch-verweilen bei...: Erst wenn ich aufhöre etwas zu „tun“, all mein Hantieren, Herstellen, etc. stoppe, mich aller Tätigkeit enthalte und das, womit ich gerade zu tun hatte, nur noch ansehe und betrachte, nehme ich Einzelheiten seines Aussehens wahr, erkenne ich seine Details und kann so Zusammenhänge und Unterschiede analysieren. Das Baby nimmt erst einmal die Puppe in die Hand und wirft sie immer wieder zu Boden. Erst wenn es fähig geworden ist, sich dieses Impulses zu enthalten, kann es die Puppe in die Hand nehmen und sie statt hinunterzuwerfen genau anschauen und betrachten. *„Damit Erkennen als betrachten-des Bestimmen des Vorhandenen möglich sei, bedarf es einer **Defizienz** des besorgenden Zutun-habens mit der Welt. Im Sichenthalten von allem Herstellen, Hantieren u. dgl. legt sich das Besorgen in den jetzt noch einzig verbleibenden Modus des In-Seins, in das Nur-noch-verweilen bei...“* (S. 61) Wenn ich wissen will, aus welchen Bestandteilen eine Füllfeder zusammengesetzt ist, muss ich aufhören mit ihr zu schreiben. Dabei muss ich meine Aufmerksamkeit, die zuvor auf das Geschriebene und die Tätigkeit des Schreibens gerichtet war, von dieser Tätigkeit abziehen und nur noch auf die Füllfeder, die zuvor ja Teil des Prozesses Schreiben war, richten. Meine Aufmerksamkeit verweilt jetzt nur noch bei der Füllfeder. Dieses Nur-noch-verweilen bei...macht es möglich, dass ich den jeweiligen Gegenstand ausdrücklich (explizit) betrachten kann. Dieser Gegenstand begegnet mir nun auf eine neue Weise. Zuvor war er Mittel zum Zweck (ich schrieb mit der Füllfeder einen Brief) jetzt ist er selbst in den Fokus meiner Aufmerksamkeit gerückt (ich schau die Füllfeder genau an). Ich benutze ihn nicht mehr, und nehme ihn daher nicht mehr in seiner Funktion wahr. Stattdessen lege ich ihn vor mich hin („**Auslegen**“) und nehme ich ihn in seinem reinen **Aussehen** wahr. Ich sehe in einer bestimmten Weise auf den vorhandenen Gegenstand hin (**Hinsehen**). Das Wahrnehmen (Heidegger spricht von „**Vernehmen**“) eines vorhandenen Dinges vollzieht sich so im **Sichenthalten** von jeglicher Hantierung und Nutzung, denn Hantierung und Nutzung lenken ja vom Gegenstand ab auf die Tätigkeit oder den Zweck der Tätigkeit hin. Wenn ich zuvor assoziiert in einer Tätigkeit mit dem Gegenstand hantierte, dissoziiere ich nun von dieser und betrachte den vor mir ausgelegten Gegenstand aus einer dissoziierten Position heraus.

Der Ausdruck Vernehmen weist darauf hin, dass wir beim Wahrnehmen und Erkennen von etwas, dieses nicht nur ansehen sondern auch „ansprechen“ und es „besprechen“. („Oh, das ist die Feder!“ [**Ansprechen** = Benennen, einen Namen geben] „Sie steckt auf diese Weise in der Halterung, durch welche sich ein Loch öffnet!“ [**Besprechen** = Zusammenhänge herausfinden und benennen]) Indem ich den vor mir ausgelegten Gegenstand („Füllfeder“) oder Teil des Gegenstandes („Federspitze“) einen Namen gebe, ihn als etwas bestimmtes anspreche und ihm eine Eigenschaft zuweise, d.h. über ihn eine Aussage mache, die ihn näher definiert (**Bestimmen**), kann ich ihn (als **Ausgesagtes**) besser im Fokus meiner Aufmerksamkeit behalten und ihn besser in meinem Gedächtnis verwahren.

(Ein weiteres Beispiel, welches deutlich macht, wie sich der Übergang von Handeln zu Erkennen vollzieht: Jemand er hasst und bekämpft seinen Feind. Dabei verausgabt er sich selbst in diesem Kampf. Deshalb entschließt er sich, dass er seinen Gegner besser kennen lernen will, um ihn schließlich mit Hilfe der neuen Informationen doch noch zu besiegen. Wie lernt er ihn nun besser kennen? Er enthält sich des Hasses und des Kampfes und sieht auf den Feind nur noch hin und beobachtet ihn. So kann er neue Aspekte am Gegner feststellen. Er kann diese benennen und so in einen bestimmten Kontext stellen aber auch mit anderen Kontexten vergleichen.)

Wiederholen wir: Erkennen eines Gegenstandes wird dadurch möglich, dass wir uns von seinem Gebrauch und seiner Verwendung enthalten. Wir legen ihn sozusagen vor uns hin („**Auslegen**“). Wir sehen nur noch auf ihn hin („**Hinsehen**“) und betrachten sein **Aussehen**. Wir sprechen ihn als etwas an („**Ansprechen**“), d.h. benennen ihn, geben ihm einen Namen. Wir besprechen ihn („**Besprechen**“), d.h. stellen ihn mittels Denken (Denken = inneres Sprechen) in einen Zusammenhang bzw. Kontext. Indem wir über den vor und ausgelegten Gegenstand in Sätzen sprechen, machen wir über ihn **Aussagen**. Auf diese Weise ist das Erkennen eines Gegenstandes zugleich ein Definieren desselben einschließlich seiner Eigenschaften („**Bestimmen**“). Und dadurch dass der Gegenstand nun einen definitiven Namen hat, er in einen Kontext gestellt wurde, und Sätze über ihn ausgesagt wurden, ist es für uns leichter möglich, ihn (als „**Ausgesagtes**“) im Gedächtnis zu behalten.

Der Mensch hält sich nicht primär in einer wie immer gearteten Innenwelt auf und richtet dann sekundär seine Aufmerksamkeit auf ein Außen. Im Gegenteil: Er ist immer schon „draußen“ bei dem, was ihm in seiner Welt, die er grundsätzlich irgendwie schon kennt, begegnet. Und wenn er sich bei einem zu erkennenden Gegenstand aufhält, und diesen so definitiv bestimmt, hat er nicht etwa seine innere Sphäre verlassen. Er ist in diesem „Draußensein“ beim Gegenstand genau genommen „drinnen“, d.h. er selbst ist und bleibt es, der als In-der-Welt-sein diesen erkennt. Das Vernehmen (Wahrnehmen) ist kein Hineinnehmen des Erkannten in das Bewusstsein. (So als ob ich, nachdem ich mit meiner Aufmerksamkeit nach außen gegangen bin, nun mit der gewonnenen Beute wieder in das „Gehäuse“ des Bewusstseins zurückkehren würde.) Im Gegenteil: Im Wahrnehmen, Bewahren und Behalten bleibt der erkennende Mensch als Dasein draußen beim erkannten Gegenstand. Auch im bloßen ungefähren Wissen um irgendeinen Sachverhalt bin ich draußen in der Welt bei ihm. Genau wie beim originären Erfassen eines Gegenstandes bin ich, wenn ich ihn mir „nur vorstellen“ oder wenn ich an ihn „lediglich denke“, in der Welt draußen bei ihm. Selbst das Vergessen von etwas, das ja scheinbar jede Beziehung zu ihm als vormaliges Erkanntes ausgelöscht hat, muss wie auch jegliche Täuschung und jeder Irrtum als eine Modifikation des ursprünglichen In-Seins angesehen und begriffen werden.

Das Welterkennen ist eine bestimmte Art, wie der Mensch in der Welt ist (des In-der-Welt-seins). In dieser enthält er sich von allem Hantieren, er verweilt nur noch im Hinsehen beim zu erkennenden Gegenstand und macht sich dabei seine Gedanken. Im Erkennen gewinnt der Mensch eine neue Dimension in seiner Beziehung zu seiner „Welt“ und der Möglichkeit sein Leben in seiner Welt zu gestalten dazu. Diese neue Dimension der Gestaltungsmöglichkeit, das Erkennen der „Welt“, kann sich in der Folge mehr und mehr eigenständig ausbilden. Sie kann zur Lebensaufgabe werden. Als Wissenschaft hat sie in unserer Gesellschaft längst die

Führung übernommen und ist zu einer unserer wichtigsten Formen unseres In-der-Welt-seins geworden, die die anderen Formen mehr und mehr dirigiert und steuert.
Das Erkennen stellt aber keinesfalls erst eine Verbindung her zwischen einem „Subjekt“ und der „Welt“. Es entsteht auch nicht aus einer Einwirkung der „Welt“ auf ein „Subjekt“. *„Erkennen ist ein im In-der-Welt-sein fundierter Modus des Daseins.“* (S. 62) Es ist eine bestimmte konkrete Weise des praktischen Involviertseins des Menschen in seiner Welt.

Drittes Kapitel

Die Weltlichkeit der Welt (S. 63)

„§ 14. Die Idee der Weltlichkeit der Welt überhaupt“ (S. 63)

Im 3., 4. und 5. Kapitel des 1. Abschnittes geht es um die Untersuchung des Phänomens des In-der-Welt-seins des Menschen. Erinnern wir uns, Heidegger geht es im Gesamtprojekt um die Erforschung des Seins. Wir haben im Vorgriff auf den 2. Abschnitt des Werkes schon dargestellt, dass Sein aufs Innigste mit Zeit zu tun hat. Alles, was es gibt, ist Teil eines Prozesses, unterliegt einem Werden, einem Entstehen und Vergehen - einer Veränderung. In diesem Kapitel analysiert Heidegger den Aspekt „Welt“ am Phänomen des In-der-Welt-seins. Was ist die „Welt“?

Gehen wir ganz naiv an diese Frage heran. Was gibt es in der Welt? Was können wir in der Welt entdecken? Was zeigt sich uns in der Welt? Es ist das Seiende, es sind die Entitäten.

Zählen wir Entitäten auf: Häuser, Bäume, Menschen, Berge, Gestirne. *„Wir können das „Aussehen“ dieses Seienden **abschildern** und die Vorkommnisse an und mit ihm **erzählen**.“* (S. 63) Wir schauen auf etwas hin, sehen es und geben ihm ein Namensschild, einen Namen. Typisch für den Menschen ist es, dass er allen Entitäten, die er bewusst erfasst, einen Namen gibt. Damit werden sie für ihn handhabbar und mit anderen Menschen kommunizierbar. Wenn wir das Aussehen eines Hauses und alles, was mit ihm passiert, beschreiben, haben wir damit schon das Phänomen Haus erfasst? *„Phänomen“ im phänomenologischen Sinne wurde formal bestimmt als das, was sich als Sein und Seinsstruktur zeigt. Die „Welt“ phänomenologisch beschreiben wird demnach besagen: das Sein des innerhalb der Welt vorhandenen Seienden aufweisen und begrifflich-kategorial fixieren.“* (S. 63) In der Phänomenologie geht um die Prozesse in denen die jeweiligen Entitäten eingebunden sind, es geht um die Funktion der jeweiligen Entität. Und wie der Name einer Entität stets vom Menschen gegeben wird, wird ihre Funktion auch stets vom Menschen definiert.

„Das Seiende innerhalb der Welt sind die Dinge, Naturdinge und „wertbehaftete“ Dinge.“ (S. 63) Wir nannten die Naturdinge auch Sachen, die „wertbehafteten“ Dinge nannten wir Tatsachen. „Wertbehaftete“ Dinge sind z.B. Verhältnis, Abstand, Geruch, Farbe, Form – also Entitäten, die auf den Naturdingen aufbauen. Aber es gibt auch Entitäten wie Schaffenskraft, Wille, Schönheit, Harmonie, Treue etc. Wollte man eine vom Menschen unabhängige „Welt“ annehmen, so wären diese letztgenannten Entitäten wohl eher dem Menschen selbst als der „Welt“ zuzuordnen. Und doch sind diese auch „innerhalb“ der Welt des Menschen.

„Weder die ontische Abschilderung des innerweltlich Seienden, noch die ontologische Interpretation des Seins dieses Seienden treffen als solche auf das Phänomen „Welt“. In beiden Zugangsarten zum „objektiven Sein“ ist schon und zwar in verschiedener Weise „Welt“ „vorausgesetzt“.“ (S. 64) Also nicht nur die vorphänomenologische bloße Beschreibung von Dingen und Vorkommnissen sondern auch die phänomenologische Interpretation der Funktion der Entitäten setzen schon Welt voraus, innerhalb derer die Dinge anzutreffen und die Funktionen erkennbar sind.

Die „Welt“ macht in gewissem Sinne doch die Gesamtheit aller Entitäten aus. Dass wir diese Gesamtheit erfassen können, ist wohl klar, denn sonst könnten wir uns keinen Begriff von der Welt machen. Unsere Welt verändert sich ständig, sowohl die des einzelnen Menschen als auch die der Menschheit. Die Welt eines Kindes ist anders als die des Erwachsenen. Die Welt in der Antike ist anders als die nach Entdeckung von Relativitätstheorie, Quantenmechanik, Radio und Fernsehen. Und trotzdem meint der Begriff Welt immer ein Ganzes. Wer bestimmt, dass das jeweilige Ganze, das anscheinend veränderlich ist, trotzdem stets ein Ganzes bleibt? Doch wohl der Mensch. Heidegger fragt: *„Ist „Welt“ gar ein Seinscharakter des Daseins?“*

*Und hat dann „zunächst“ jedes Dasein seine Welt? Wird so „Welt“ nicht etwas „Subjektives“? Wie soll denn noch eine „gemeinsame“ Welt möglich sein, „in“ der wir doch **sind**?*“ (S. 64)

Wir sehen, mit dem Begriff Welt kann unterschiedliches bezeichnet werden, er ist vieldeutig. Heidegger führt zusätzlich zum Ausdruck Welt noch den Ausdruck Weltlichkeit ein.

Deshalb muss er nun eine klare und exakte begriffliche Definition der verschiedenen Bedeutungen von Welt und Weltlichkeit geben:

1. **Welt als das All des Seienden, das innerhalb der Welt vorhanden sein kann.** Hier ist Welt ein ontischer also ein „praktischer, assoziierter“ Begriff. Wenn ich alle Entitäten, die mir irgendwann im Leben auf irgendeine Weise begegnen bzw. begegnen könnten, in einen Computer eingeben und in einer Datenbank speichern würde, so entspräche der primäre Datensatz diesem Begriff von Welt.
2. **Welt als das Sein des All des Seienden, das innerhalb der Welt vorhanden sein kann.** Hier ist Welt ein ontologischer, also ein „theoretischer, dissoziierter“ Begriff. Es geht darum, wie die einzelnen Daten des primären Datensatzes in Regionen, d.h. Welten zusammengefasst werden können. Nachdem ich den primären Datensatz (1) erhoben habe, trete ich jetzt einen Schritt zurück, um mir die Daten anzusehen und in verschiedene Regionen (2) zu ordnen. Je nach Interesse nehme ich mir bestimmte Daten aus dem primären Datensatz heraus und verwende diese dann für einen bestimmten Zweck. Der Mathematiker schafft sich so die Welt der Mathematik, d.h. die Region der möglichen Gegenstände der Mathematik. Es gibt die Welt der Musik, die Welt des Sports usw.
3. **Welt als das „worin“ ein faktisch lebender Mensch als dieser „lebt“.** Hier ist Welt wieder ein ontischer, also ein lebenspraktischer, assoziierter Begriff: Ich in meiner Welt. Ich lebe in meiner eigenen Welt. In ihr begegnen mir die anderen Menschen auf mannigfaltige Weise. In ihr habe ich in unterschiedlichen Angelegenheiten mit verschiedenartigen Gegenständen auf vielfältige Weise zu tun. Der Begriff Welt hat hier eine existenzielle Bedeutung, denn es gibt verschiedene Möglichkeiten, wie ich mein Leben in meiner Welt faktisch gestalten kann. Grundsätzlich bestehen hier zwei unterschiedliche Sphären: Welt als die „öffentliche“ Wir-Welt und Welt als die „eigene“ und nächste (häusliche) Umwelt.
4. **Weltlichkeit als die Struktur eines konstitutiven Momentes des In-der-Welt-seins.** Weltlichkeit ist ein ontologisch-existenzialer, also ein theoretischer, dissoziierter Begriff. Wenn ich den Menschen theoretisch beobachtend analysiere, dann entdecke ich ein grundlegendes Merkmal an ihm, das unabdingbar zu seinem Wesen gehört: Weltlichkeit. (Statt Wesensmerkmal würde ich gerne „Eigenschaft“ schreiben – aber diesen Ausdruck dürfen wir hier nicht verwenden, da Heidegger den Begriff Eigenschaft explizit für in der Welt vorhandene Dinge reserviert hat.) Weltlichkeit ist also ein Existenzial. Der Mensch hat, solange es ihn gibt, d.h. solange er lebt, die Eigenart, sich als in einer Welt lebend zu verstehen und in ihr sich körperlich und geistig bewegend mit dem, was es in ihr gibt, d.h. mit der „Welt“, dem innerweltlich Seiendem, zu interagieren. Er kann sich niemals ohne seine Welt erleben. Er kann sich in einer Depression (Heideggers Befindlichkeit Angst) schmerzlich bewusst werden, dass seine Welt sich verändert hat und er den emotionalen Kontakt zu allem, was es in ihr gibt, d.h. zum innerweltlich Seienden (zur „Welt“) verloren hat. Aber gerade im Faktum, dass er sich vor ihr ängstigt, zeigt sich, dass er nicht ohne seine Welt existieren kann. Auf Grund seiner Weltlichkeit, mit der er seine Welt strukturiert, weiß er, welche Bedeutung das, was es in der Welt gibt, und er wahrnehmen, sich vorstellen, denken etc. kann, hat. Mittels seiner Weltlichkeit kann er in seiner Welt die Bedeutung einzelner Entitäten erkennen, und damit erst diese als spezifische Entitäten wahrnehmen. Besser ausgedrückt: Mittels seiner Weltlichkeit verleiht er jeder einzelnen Entität deren jeweils spezifische Bedeutung, die sich natürlich im Verlauf verändern kann.

Weltlichkeit ist eine der Grundlagen dafür, dass er in seiner Welt mit den Entitäten, die ihm begegnen, auf die typisch menschliche Weise interagieren kann. Ein Stein hat dieses Wesensmerkmal nicht. Deshalb kann ein Stein nicht auf dieselbe Weise wie der Mensch mit den anderen Entitäten interagieren – unter der Annahme, dass er überhaupt interagieren könnte. Ein Stein weiß nicht wie ein Mensch über die Bedeutung von Nähe und Entfernung Bescheid, er kann sich nicht wie der Mensch vorstellen, wozu er zu gebrauchen ist, in welchem Zusammenhang er mit anderen Entitäten steht und in welche Prozesse er involviert ist. Er weiß nicht, welche Bedeutung das, was ihn umgibt, hat und haben könnte. (Wie z.B.: „Oh, ich bin Teil eines Geröllhaufens, der schön anzusehen ist, der in der letzten Eiszeit, die eine lebensfeindliche Zeit war, entstanden ist und über den gerade zwei Ziegen mit großer Geschwindigkeit laufen, was wohl bedeutet, dass sie vor irgendjemandem fliehen.“)

Heideggers Verwendung der Begriffe Welt, „Welt“, Weltlichkeit und innerweltlich: Heidegger gebraucht den Ausdruck ‚Welt‘ in „Sein und Zeit“ ausschließlich in der 3. oder 1. Bedeutung. Wenn er ihn in der 3. Bedeutung verwendet, schreibt er ihn immer ohne Anführungszeichen (Welt); verwendet er ihn in der 1. Bedeutung setzt er ihn immer in Anführungszeichen („Welt“). Die Unterscheidung dieser zwei Bedeutungen des Ausdrucks ‚Welt‘ ist essentiell für das Verständnis des Werkes. Heidegger ist hier 100% klar in seiner Schreibweise, aber es kann leicht geschehen, dass man beim Lesen die beiden Bedeutungen miteinander verwechselt oder gar zusammenwirft.

Im Folgenden wird deshalb neben einer kurzen Erklärung der Begriffe ‚Weltlichkeit‘ und ‚innerweltlich‘ der Unterschied zwischen Welt und „Welt“ genauer ausgeführt.

- **Welt:** Welt in der Bedeutung von **Welt als das, worin der Mensch faktisch lebt:** Wir treffen diesen Begriff von Welt in Ausdrücken wie In-der-Welt-sein, Umwelt und Mitwelt an. Der Mensch lebt ausschließlich in dieser Welt. In ihr und nur in ihr können ihm andere Menschen (Mitwelt) und nichtdaseinsmäßige Entitäten (Umwelt) begegnen. ‚Die nichtdaseinsmäßigen Entitäten‘ (‚das nichtdaseinsmäßige Seiende‘) habe ich der Verständlichkeit halber mit den Begriffen ‚Gegenstände‘ bzw. ‚Sachen‘ paraphrasiert. Also: In der Welt lebe ich und in ihr begegnen mir die anderen Menschen und die Gegenstände bzw. Sachen. Diese meine Welt wird von mir strukturiert. Die Struktur meiner Welt, welche ein Wesensmerkmal von mir selbst als Dasein ist, nennt Heidegger ‚Weltlichkeit‘. Aufgrund der Struktur meiner Welt kann ein in der Welt vorkommender Gegenstand für mich unterschiedliches bedeuten, je nachdem unter welchem Gesichtspunkt ich ihn betrachte und wie ich mit ihm interagiere. Die Welt kann sich als Ganzes verändern. Ich kann sie durch die rosa Brille sehen, dann werde ist das, was es in ihr gibt (das ‚innerweltlich Seiende‘ = die „Welt“) auch mit der rosa Brille sehen. Wenn ich traurig und niedergeschlagen bin, sehe ich die Welt auch grau, und grau in grau zeigt sich das, was mir in ihr begegnet.
- **„Welt“:** „Welt“ in der Bedeutung von **Gesamtheit oder Summe aller in der Welt vorkommender Entitäten (All des Seienden, das innerhalb der Welt vorhanden sein kann):** „Welt“ in dieser Bedeutung meint ‚alle Menschen und Gegenstände zusammen, die ich in der Welt (ohne Anführungszeichen) antreffen kann‘. Statt ‚alle Menschen und Gegenstände‘ sagt Heidegger ‚das innerweltlich Seiende‘. Der Ausdruck die „Welt“ und der Ausdruck das ‚innerweltlich Seiende‘ (d.h. das in der Welt Seiende) meinen dasselbe. Heidegger spricht jedoch nie von ‚antreffen‘, sondern verwendet stattdessen immer den Begriff ‚begegnen‘. Er verwendet ‚begegnen‘ nie in der Form von: „Das Dasein begegnet dem in der Welt Seienden.“ („Der Mensch begegnet in der Welt den Entitäten; er trifft in der Welt auf die Entitäten.“), sondern immer auf folgende Weise: „Das innerweltlich Seiende begegnet dem Dasein.“ („Das, was es in der Welt gibt, begegnet dem Menschen.“) Diese „Welt“, d.h. ‚das innerweltlich Seiende‘ setzt sich aus einzelnen voneinander unterscheidbaren Entitäten zusam-

men. Wichtig ist auch, dass „Welt“ als Summe aller Entitäten eine Entität ausschließt: mich selbst, mein eigenes Dasein. Wir können daher sagen: Ich und die „Welt“, d.h. das ‚innerweltlich Seiende‘ kommen in der Welt vor. „Welt“ als eine Summe von Entitäten hat keine spezifische Struktur. Das ‚innerweltlich Seiende‘ begegnet mir in der von mir strukturierten Welt. Infolge der Struktur der Welt kann das, was mir in ihr begegnet, in unterschiedliche Einheiten mit eigener Bedeutung zusammengefasst werden. Dann ergibt sich z.B. die „Welt der realen Dinge“, die „Welt der Vorstellungen“, die „Welt der Erinnerungen“, auch die „Welt der Mathematik“ und die „Welt der Musik“. Dies meint der Ausdruck „Welt“ in seiner 2. Bedeutung, die aber von Heidegger praktisch kaum verwendet wird.

- **Weltlichkeit:** Der Ausdruck Weltlichkeit ist ein Wesensmerkmal des menschlichen Daseins. Mittels meiner Weltlichkeit strukturiere ich die Welt, sodass für mich das innerweltlich Seiende, welches mir in ihr begegnet, unterschiedliches bedeuten kann. Weltlichkeit ist daher nie ein Merkmal von irgendwelchen in meiner der Welt vorkommenden Gegenständen oder Mitmenschen, sondern ausschließlich eine Eigenart von mir selbst als Dasein. Ich strukturiere mittels meiner Weltlichkeit die Welt ständig, aber ich kann sie in unterschiedlichen Situationen auf unterschiedliche Weise strukturieren, sodass mir die „Welt“, d.h. das ‚innerweltlich Seiende‘ – das ist das, was es in der Welt gibt - zu verschiedenen Zeiten unterschiedliches bedeuten kann, d.h. ich es auf unterschiedliche Weise sehen kann. Natürlich hat auch jeder meiner Mitmenschen als Dasein jeweils seine eigene Weltlichkeit, mit der er seine Welt strukturiert, wodurch er dem, was es in seiner Welt gibt, (zu dem auch ich gehöre), eine unterschiedliche Bedeutung beimessen kann.
- **Innerweltlich:** Heidegger nennt die in der Welt vorkommenden Entitäten (Seiendes) **weltzugehörig** oder **innerweltlich**. Er spricht vom ‚innerweltlich Seienden‘. Das sind alle Entitäten, die es in meiner Welt gibt, außer mir selbst. Alles Seiende begegnet mir ausschließlich innerweltlich, also in meiner Welt. Es gibt kein ‚außerweltlich Seiendes‘, da es überhaupt nichts außerhalb der Welt geben kann.

Natur: In der Philosophie wurde vor Heidegger das Wesen des Menschen als ein In-der-Welt-sein nicht beachtet. Deshalb wurde auch die menschliche Eigenheit Weltlichkeit übersehen. Beim Erklären von Welt setzte man nicht an der Weltlichkeit an: Das Überspringen dieses Phänomens führte dazu, dass man die Welt aus dem „Wesen“ der Entitäten (Sein des Seienden), die innerweltlich vorhanden sind, zu interpretieren versuchte. So entdeckte der Mensch etwas, das er Natur nannte. (Der Begriff Natur wird hier in folgendem Sinne gebraucht: Natur ist dasjenige, mit welchem sich die Naturwissenschaften beschäftigen.) Aber Natur – kann der Mensch nur entdecken, wenn er die Entitäten auf eine ganz bestimmte Weise betrachtet. *„Natur ist – ontologisch-kategorial verstanden – ein Grenzfall des Seins von möglichem innerweltlich Seiendem.“* (S. 65) Der Mensch kann auf verschiedene Weise in der Welt leben (verschiedene Modi des In-der-Welt-seins) und damit auf verschiedene Weise Zugang zu seiner „Welt“ haben. Der naturwissenschaftliche Zugang ist nur einer von mehreren. Natur im Sinne der Naturwissenschaften wird nur entdeckt, wenn der Mensch sich seines üblichen alltäglichen Handelns und Interagierens in der Welt und mit der „Welt“ enthält, auf eine dissoziierte Weise auf die Dinge blickt und sie auf eine theoretisch-wissenschaftliche Weise interpretiert und erkennt. So kann Heidegger sagen: *„Dieses Erkennen hat den Charakter einer bestimmten Entweltlichung der Welt.“* (S. 65) Denn zur Weltlichkeit des Menschen gehört das tätige praktische (assoziierte) Handeln, Erleben und Erleiden genauso dazu wie das distanzierte theoretisch-wissenschaftliche Erfassen von Zusammenhängen.

Die durchschnittliche Alltäglichkeit als Ausgangspunkt zur Analyse von Weltlichkeit und Welt:

Da Weltlichkeit zur Grundkonstellation des Menschen gehört, muss sie in allen Lebenslagen und in jeder möglichen Existenzweise sichtbar werden können, sodass sie vom Phänomenologen beschrieben werden kann. Wie soll das gehen, da der phänomenologische Standpunkt ja auch der eines außen stehenden dissoziierten Beobachters ist? Ich versetzt mich (ontisch, assoziiert) in möglichst viele grundverschiedene konkrete Situationen, und wechsele dann ständig meine Position zwischen der des assoziiert Erlebenden und der des dissoziiert-Beobachtenden.

So beginnt Heidegger auch bei der Analyse von Weltlichkeit und Welt bei der Existenzweise der durchschnittlichen Alltäglichkeit. Auch in meinem Alltagsleben muss meine Weltlichkeit und Welt beobachtbar sein. „*Die nächste Welt des alltäglichen Daseins ist die Umwelt.*“ (S. 66) Ausgangspunkt der Untersuchung bin also ich selbst in meiner alltäglichen Umwelt – ich und die Morgentoilette, ich und mein Computer, ich beim Wandern, ich beim Reparieren des Hühnerstalls. Hierbei hantiere ich ständig mit etwas bzw. gehe ich ständig mit etwas um. Dieses „Etwas“ ist das „nächstbegegnende inner-umweltliche Seiende“, z.B. eine Zange, die Zahnbürste, ein Bergschuh, die Computermaus. Wenn wir das Wesen (Sein) diese Sachen richtig durchblicken, wird an ihnen unsere Weltlichkeit, genauer die Umweltlichkeit (Weltlichkeit der Umwelt) sichtbar werden.

Somit ist der nächste Schritt bei unserer Untersuchung der Weltlichkeit der folgende: Die Analyse der Art und Weise, wie uns die Gegenstände unserer nächsten Umgebung begegnen können.

A. Die Analyse der Umweltlichkeit und Weltlichkeit überhaupt (S. 66)

„§ 15. Das Sein des in der Umwelt begegnenden Seienden“ (S. 66)

Wie der Titel schon sagt, geht es hier um das Sein dessen, was uns in unserer Umwelt begegnet. Es geht um die Prozesse (das Sein), in welche die Gegenstände oder Sachen (das Seiende) unserer unmittelbaren Umwelt eingebunden sind, genauer gesagt um die Prozesse, in denen wir als Menschen mit den Gegenständen oder Sachen interagieren. Ausgangspunkt der Analyse ist das alltägliche In-der-Welt-sein, die durchschnittliche Alltäglichkeit, also der Mensch im Alltagsleben in seiner unmittelbaren Umwelt. Welchen Umgang pflegt der Mensch mit den Gegenständen, die ihm in der Welt des gewöhnlichen Alltags begegnen? Was tut er mit ihnen? Es gibt vielerlei Arten des Umgangs. Heidegger fasst jeglichen Umgang mit nichtdaseinsmäßigen Entitäten (den Gegenständen bzw. Sachen) mit dem Begriff Besorgen zusammen. Der Mensch macht seine Besorgungen, er besorgt seine Angelegenheiten. Was tut er im Alltag gewöhnlich nicht? Üblicherweise führt er keine theoretische Analyse der Gegenstände, mit denen er zu tun hat, durch. Zunächst einmal verwendet er sie, er hantiert mit ihnen.

Das Zeug:

Nennen wir Beispiele dafür, was er im Alltag tut.

Er putzt sich die Zähne und benutzt dabei eine Zahnbürste, er kocht sich ein Mittagessen und benutzt den Herd, den Kochtopf etc., er öffnet die Tür und benutzt dabei die Klinke. Also: er stellt etwas her, er gebraucht etwas, er verwendet etwas. Hierzu benutzt er Gegenstände. Beim Schreiben verwendet er Schreibzeug, beim Nähen Nähzeug, beim Fahren ein Fahrzeug, beim Basteln Werkzeug. Zeug ist „etwas, um zu...“, etwas, das einen bestimmten Zweck erfüllt. Wenn ich eine Nähnaedel in ein Glas Tinte tauche und mit ihr dann auf ein Blatt Papier ein Wort schreibe, wird sie zu einem Schreibzeug. Logisch, nicht? Zeug ist durch seine Verwendung definiert. Zum Schreiben brauch ich nicht nur Feder, ich brauch auch Tinte, Papier,

Unterlage, Tisch, Lampe, Möbel, Fenster, Zimmer. Ein Zeug allein gibt es streng genommen nicht. Es gehört immer ein Zeugganzes dazu, worin es seinen Zweck erfüllen kann (besser ausgedrückt: Nur in einer Zeugganzheit kann ein einzelnes Zeug seinen Zweck erfüllen.) Nur wenn ich das Auto selbst lenke kann ich erfahren, wie es ist ein Auto zu lenken, nur wenn ich selbst den Hammer in die Hand nehme und den Nagel einschlage, erfahre ich, wie es ist zu Hämmern. Nur so erfahre ich, wie er mir zuhanden ist. Das geht nicht mittels Zuschauen oder einer theoretischen wissenschaftlichen Analyse. Wenn ich den Hammer anschau, weiß ich dass er, dieses Ding da, vorhanden ist. Nun sind wir bei der wichtigen Unterscheidung, die Heidegger trifft, angelangt: Zeug – Ding, Zuhandenheit – Vorhandenheit. Aber zurück zum Zeug! Interessanterweise steht beim Kochen nicht das Kochzeug im Mittelpunkt meiner Aufmerksamkeit, sondern der Prozess des Kochens, beim Autofahren nicht das Lenkrad sondern das Lenken. Ein Zeug ist immer Mittel zum Zweck und dieser Zweck ist wieder Mittel zu einem anderen Zweck (das fertige Essen verwende ich, um meinen Hunger zu stillen, meinen Hunger stille ich, um ...) Typisch für Zeug ist, dass ich erst dann meine Aufmerksamkeit auf es richte, wenn es nicht funktioniert oder ich es nicht in seiner Funktion verwende. Wenn beim Mähen der Motor des Rasenmähers ausfällt, muss ich meine Aufmerksamkeit auf den Mäher richten und ihn reparieren. Hat der Motor einen so schweren Schaden erlitten, dass er nicht mehr zu reparieren ist, hat der Rasenmäher wohl aufgehört einer zu sein.

Noch einmal: Ein Zeug ist „etwas, um zu...“, es hat eine bestimmte Funktion, einen bestimmten Zweck, durch den es definiert ist. Es wird zum Zeug, indem es seinem Zweck gemäß verwendet wird. Es ist dem, der es zu einem Zweck verwendet, zuhanden. Ein Zeug allein kann seinen Zweck nicht erfüllen – es steht immer in Zusammenhang mit anderen Zeuge. Es ist Teil einer Zeugganzheit (Zeugzusammenhang). Wenn ich in einer Tätigkeit vertieft bin, richtet sich meine Aufmerksamkeit nicht auf mein (Werk)zeug, sondern auf meine Tätigkeit. Erst wenn das Zeug nicht funktioniert, zieht es meine Aufmerksamkeit auf sich, es verliert seine Zuhandenheit. Ich halte inne, schau dieses Ding an, untersuche es, („Ist alles an ihm vorhanden?“), und ich registriere an ihm plötzlich Einzelheiten, die ich in seiner Verwendung nicht sah.

Hier die wichtige Unterscheidung:

- Ein Ding ist vorhanden, ich betrachte es.
- Ein Zeug ist zuhanden, ich verwende es.

Jeder Gegenstand hat zwei Aspekte. Zum einen kann er benutzt (gebraucht bzw. verwendet) werden. Dabei begegnet er mir unter dem Aspekt seiner Zuhandenheit, er ist mir zuhanden. Ich nenne ihn dann Zeug. Ich verwende dieses, indem ich assoziiert in eine Tätigkeit involviert bin. Zum anderen kann derselbe Gegenstand –ohne dass ich ihn gebrauche – nur betrachtet (beobachtet bzw. angesehen) werden. Jetzt nehme ich ihn nicht mehr unter dem Aspekt seiner Zuhandenheit wahr. Er begegnet mir als vorhandenes Ding. Ich sehe dissoziiert, aus einer gewissen Distanz auf dieses Ding da. Ich sehe, dass es vorhanden ist, sehe es neben anderen Dingen, sehe Details an ihm. Als ich den Gegenstand assoziiert in der jeweiligen Tätigkeit als zuhandenes Zeug verwendet habe, habe ich vielleicht gar nicht bemerkt, dass er hier „vorhanden“ ist. Unter Umständen richte ich erst beim dissoziierten Betrachten meine Aufmerksamkeit auf ihn. Ein Beispiel: Sie brauchen für eine rasche Notiz einen Kugelschreiber. Jemand drückt ihn in Ihre Hand. Sie schreiben mit diesem Schreibzeug. Sie sind fertig und legen den Kugelschreiber auf den Tisch und plötzlich sehen Sie dieses Ding da. Sie sehen wie es aussieht, wie es sich von den anderen Dingen auf dem Tisch da abhebt und unterscheidet. Als Sie mit dem Kugelschreiber schrieben, war er in eine Tätigkeit, in einen Prozess eingebunden, er stand mit anderem Zeug (Notizblock, Schreibtisch, Tischlampe etc.) in einem innigen Zusammenhang. Wenn Sie ihn nun nicht mehr verwenden, sondern nur mehr betrachten, verliert er diesen Zusammenhang. Er wird zum Ding und liegt neben anderen Dingen auf dem Tisch, vielleicht neben einer Kaffeetasse, einem Bild von Ihrer Frau, einem Schlüsselbund. Alle diese Dinge sind jetzt nebeneinander vorhanden. Irgendwie sind sie jetzt voneinan-

der isoliert, stehen in keinem unmittelbaren Zusammenhang miteinander, da sie in keinem gemeinsamen Prozess eingebunden sind.

Nun halten wir uns wieder enger an Heideggers Originaltext:

Zeug: „Wir nennen das im Besorgen begegnende Seiende das **Zeug**.“ (S. 68) Zeug ist die Bezeichnung für die Gegenstände, mit denen wir in unseren alltäglichen Tätigkeiten zu tun haben. Wenn ich in einer Tätigkeit den Gegenstand benutze, begegnet er mir als Zeug. „*Zeug ist wesenhaft „etwas, um zu..“*“ (S. 68) Zeug wird definiert durch seinen Zweck. Wenn ich denselben Gegenstand nicht benutze, sondern nur betrachte, begegnet er mir als Ding.

Zeugganzheit: „Die verschiedenen Weisen des „Um-zu“ wie Dienlichkeit, Beiträglichkeit, Verwendbarkeit, Handlichkeit konstituieren eine Zeugganzheit.“ (S. 68) Ein Zeug verweist immer auf anderes Zeug, verschiedene Zeuge gehören stets als ein Zeugganzes zusammen. Um eine Tätigkeit wie ein Auto zu lenken auszuführen, brauche ich viele verschiedene Zeuge, die in ihrer Gesamtheit ein Zeugganzes bilden: Auto samt Inhalt, Autoschlüssel, Treibstoff, Straße, Ampel, Verkehrszeichen und vieles mehr. Wenn ich ins Bad gehe, um meine Morgentoilette zu erledigen, begegnet mir stets eine Zeugganzheit, aus der heraus sich mir das einzelne Zeug zeigt: das Badezimmer mit seiner gesamten Einrichtung, z.B. dem Wandschrank, in welchen die Zahnbürste liegt. Vor dem einzelnen Zeug ist jeweils schon eine Zeugganzheit entdeckt. (Bezüglich Verweisung siehe später!)

Zuhandenheit: „Die Seinsart von Zeug, in der es sich von ihm selbst her offenbart, nennen wir die **Zuhandenheit**.“ (S. 69) Im praktischem Gebrauch, in dem ich in einer Tätigkeit assoziiert bin, ist mir, das von mir verwendete Zeug „zur Hand“, d.h. zuhanden. Nur die Verwendung von Zeug, der gebrauchend-hantierende Umgang mit ihm macht uns seine Zuhandenheit erfahrbar und verstehbar. „Das schärfste **Nur-noch-hinsehen** auf das so und so beschaffene „Aussehen“ von Dingen vermag Zuhandenes nicht zu entdecken. Der nur „theoretische“ hinsehende Blick auf Dinge entbehrt des Verstehens von Zuhandenheit.“ (S. 69) Wenn ich einen Gegenstand nur aus einer Distanz heraus dissoziiert betrachte, lerne ich ihn niemals als Zeug in seiner Zuhandenheit kennen. Ich nehme ihn als Ding in seiner Vorhandenheit wahr.

Umsicht: Wenn ich etwas verwende, handle ich üblicherweise nicht blind, sondern folge einem inneren Plan. Gerade dies verleiht meiner Tätigkeit Sicherheit. Das „praktische“ Handeln ist nicht „atheoretisch“. „Der Umgang mit Zeug unterstellt sich der Verweisungsmannigfaltigkeit des „Um-zu“. Die Sicht eines solchen Sichfügens ist die **Umsicht**.“ (S. 69) Der Umgang mit dem zuhandenen Zeug vollzieht sich stets unter dem Aspekt des „Um-zu“, er ist stets geleitet durch den jeweiligen Zweck, den der Mensch in seiner Tätigkeit verfolgt. Er betrachtet das, was er tut, verwendet, gebraucht etc. stets unter dem Aspekt der mannigfaltigen Möglichkeiten des „Um-zu“ (Verweisungsmannigfaltigkeit). Diese innere Sichtweise, die sein Handeln leitet, nennt Heidegger die Umsicht. Sie führt dazu, dass er jeglichen verwendeten Gegenstand als das wahrnimmt (entdeckt), als was er in der jeweiligen Tätigkeit (im Besorgen) verwendet wird. (Hammer verwendet um Nägel einzuschlagen = Hammer; Hammer verwendet um zu Trommeln = Trommelschlägel). Da der Gegenstand (des Zeugs) zweckgebunden verwendet wird, ist sein Einsatz im Gesamtablauf der jeweiligen Handlung auch sinnvoll. So könnte man sagen, dem praktischen Handeln liegt ein immanenter Plan, ein „theoretischer“ Handlungsentwurf, zugrunde. Dieser enthält sämtliche Zwecke aller möglichen Einzelaktionen - in einem quantitativ unterschiedlichem Ausmaß und einer unterschiedlichen qualitativen Detailliertheit - und ermöglicht somit sinnvolle Handlungsabläufe. (Angemerkt sei, dass es gute und schlechte Pläne gibt. Pläne können genau oder ungenau sein, zuwenig oder zu sehr detailliert sein, sie können verändert und verbessert werden.)

„Die Umsicht gibt allem Beibringen, Verrichten die Bahn des Vorgehens, die Mittel der Ausführung, die rechte Gelegenheit, den geeigneten Augenblick.“ (S. 172) Wenn ich meine Suppe essen will, gebe ich diese mit einem Schöpfer in einem Teller, und führe sie mit dem Löffel zum Mund. Die Umsicht leitet diesen Vorgang des Suppenessens: Alles Zeug wird umsichtig, d.h. zum richtigen Zeitpunkt am richtigen Ort in der richtigen Weise verwendet – ohne dass ich dabei bewusst zu überlegen brauche, wie der Vorgang im einzelnen zu bewerkstelligen ist.

Methode: Andererseits bleibt das „theoretische“ Erkennen und Betrachten auch immer noch ein Besorgen, wenn auch der betrachtete Gegenstand, das Ding nicht mehr seinem Zweck gemäß benutzt wird. Der Prozess des Beobachtens und Analysierens ist ja auch eine Tätigkeit. Welche Tätigkeit genau? „Das theoretische Verhalten ist unumsichtiges Nur-hinsehen.“ (S. 69) Wie dem praktischen Handeln die Gesamtheit der „Um-zu“ als Handlungsanleitung zugrunde liegt, hat auch das theoretische Hinsehen seine eigene Art, die Dinge in geregelter Weise zu betrachten und zu untersuchen. Wir nennen die Handlungsanleitung (den Leitfaden, den Kanon), nach der sich die theoretische Analyse richtet, Methode.

Hier ein Beispiel, das den Unterschied zwischen Umsicht und Methode aufzeigt: Wenn ein Kind gehen lernt, ist dieses Lernen durch die Umsicht geleitet: Im praktischen Umgang entwickelt es einen inneren Plan, was es jeweils genau zu tun hat, um die Tätigkeit auszuüben. Innerer Plan und praktische Tätigkeit beeinflussen einander ständig und führen zur wechselseitigen Vervollkommnung. „Um Aufzustehen, muss ich meine Knie durchstrecken, ich muss breitbeinig gehen, um mein Gleichgewicht zu halten, ich muss ein Bein vor das andere setzen, um weiterzukommen, etc.“ Wenn ich hingegen als Wissenschaftler das Gehenlernen des Kindes analysiere, hilft mir meine Umsicht in Bezug auf das Gehen nicht viel. Ich brauche stattdessen eine Methode, einen Leitfaden, nach dem ich meine Untersuchung durchführe. Möglicherweise verwende ich für die Untersuchung eine Videokamera, einen Computer etc. Sie sehen, dieses theoretisch-wissenschaftliche Erfassen einer Tätigkeit hat denkbar wenig mit der praktischen Ausführung derselben zu tun. Auch ein an beiden Beinen gelähmter Forscher könnte diese Untersuchung durchführen.

Werk - Um-zu und Wozu: Wenn ich ein Werkzeug benutze, brauche ich weder ein theoretisches Verständnis seiner Funktionsweise (Ich kann ein Auto lenken, ohne zu wissen, wie die Lenkung im einzelnen funktioniert.), noch ist meine Aufmerksamkeit auf es als einzelnes Zeug gerichtet. Je zuhandener mir ein Werkzeug ist, desto weniger beachte ich es, desto unauffälliger wird es für mich. Der Fokus meiner Aufmerksamkeit gilt zunächst nicht den Werkzeugen sondern dem Werk, das ich jeweils herstelle. Das Werk ist das primär Besorgte und damit aber auch wieder Zuhandenes. „Das Werk trägt die Verweisungsganzheit, innerhalb derer das Zeug begegnet.“ (S. 70) Das herzustellende Werk ist das Wozu der Werkzeuge. Hammer, Hobel und Zange dienen Um-zu. Der mittels dieser Werkzeuge hergestellte Sessel ist ihr Wozu. Das **Um-zu** verweist auf die Tätigkeit. Das **Wozu** verweist auf das Produkt bzw. Ergebnis der Tätigkeit.

Verweisungszusammenhang und Verweisungsganzheit: Auch der Stuhl verweist als Zeug wieder auf ein Um-zu und ein Wozu. Aber er ist nicht nur für etwas verwendbar. Für seine Herstellung war ja auch die Verwendung von etwas für etwas erforderlich. „Im Werk liegt zugleich die Verweisung auf „Materialien.““ (S. 70) Für die Herstellung des Stuhles waren Holz, Leder, Faden, Nägel und dergleichen erforderlich. Zur Herstellung von Leder braucht man Häute. Um Häute zu bekommen, muss man Tiere züchten und so geht die Kette des Um-zu nach allen Richtungen weiter. Alles und jedes verweist in einem Verweisungszusammenhang auf ein anderes, irgendein anderes verweist auf es. Die Gesamtheit dieser Verweisungen nennt Heidegger Verweisungsganzheit.

Das hergestellte Werk verweist aber nicht nur auf das Wozu seiner Verwendbarkeit und das Woraus seines Bestehens. Es verweist auch auf seinen Benutzer. „*Das Werk wird ihm auf den Leib zugeschnitten, er „ist“ im Entstehen des Werkes mit dabei.*“ (S. 70-71) Dies sieht man deutlich, wenn ein Maßschneider für jemanden einen Anzug fertigt. Aber dasselbe gilt auch für industriell gefertigte Produkte. Hergestellt werden sie für den Konsumenten, dessen Bedürfnisse zuvor genau analysiert wurden. Mit dem Werk begegnet demnach nicht nur anderes zuhandenes Zeug, sondern auch der Mensch, dem als Benutzer und Verbraucher das Hergestellte zuhanden ist. In diesem Verweisungszusammenhang begegnet die Welt, in der Benutzer und Verbraucher leben, und diese Welt ist zugleich die unsere. „*Das je besorgte Werk ist nicht nur in der häuslichen Welt der Werkstatt etwa zuhanden, sondern in der öffentlichen Welt.*“ (S. 71)

Noch einmal **Zuhandenheit**: Die Zuhandenheit ist die Seinsart der Zeuge. Zuhandenheit darf aber nie so verstanden werden, als ob da zunächst ein vorhandener Weltstoff da wäre, der uns primär als dieser begegnen würde. Und in einem sekundären Akt würden dann diesem Weltstoff von uns Menschen dadurch, dass wir ihn verschieden verwenden können, unterschiedliche Aspekte der Zuhandenheit zugeordnet - so als ob dieser vorhandene Weltstoff auf diese Weise vom jeweiligen Menschen „subjektiv gefärbt“ würde. Diese Interpretation der Gegenstände setzt voraus, dass sie zuerst als pures Vorhandenes (Dinge) verstanden werden müssten. Wie aber in § 13 dargelegt wurde, widerspricht diese Sichtweise dem Phänomen des Erkennens. „*Dieses dringt erst über das im Besorgen Zuhandene zur Freilegung des nur noch Vorhandenen vor.*“ (S. 71) Erst wenn ich mich der Verwendung eines mir zuhandenen Zeugs enthalte, kann ich an ihm, das jetzt zu einem Ding geworden ist, durch bloßes Hinsehen (Beobachten und Betrachten) vorhandene Eigenschaften erkennen. „**Zuhandenheit ist die ontologisch-kategoriale Bestimmung von Seiendem, wie es „an sich“ ist.**“ (S. 71) Das Wesen eines Gegenstandes wird nicht durch seine vorhandenen Eigenschaften definiert, sondern durch seine Funktion und seinem Zweck. Ein Gegenstand wird nicht zu einem Stuhl, weil er vier Beine und eine Lehne hat, sondern weil man auf ihn sitzen kann.

„§ 16. Die am innerweltlich Seienden sich meldende Weltmäßigkeit der Umwelt“ (S. 72)

In diesem 3. Kapitel sind wir ja auf der Suche nach dem Phänomen Welt. Wir haben im vorigen Paragraphen (§ 15) das in der Umwelt begegnende Seiende primär als Zeug interpretiert, welches uns im alltäglichen Gebrauch zuhanden ist. Das in der Umwelt begegnende Seiende kann sich uns aber auch - in einem speziellen Umgang mit ihm, dem bloßen Hinsehen auf es (Erkennen) - als vorhandene Dinge mit ihren jeweils spezifischen Eigenschaften zeigen bzw. zu erkennen geben. Machen die Gesamtheit der Zeuge und Dinge die „Welt“ aus? Aber die bloße Zusammenfügung all dieser in der Umwelt zu- und vorhandenen Entitäten gibt doch niemals so etwas wie „Welt“!

Die Welt ist keinesfalls ein innerweltlich Seiendes, sie ist keine in der Welt vorkommende Entität. Darauf verweisen schon die Ausdrücke „innerweltlich“ und „in der Welt vorkommend“. Und dennoch bestimmt sie dieses Seiende so sehr, dass wir auf dieses nur dann treffen können und sein Wesen nur dann erkennen können, wenn es Welt gibt.

Heidegger fragt nun, ob denn der Mensch nicht von vornherein schon ein gewisses, wenn auch unbestimmtes Verständnis von Welt hat. Hierbei geht es nicht um ein philosophisch-wissenschaftliches Bild von der Welt, sondern um ein vorontologisches Verständnis ohne explizite ontologische Einsichten. Wir könnten fragen, ob denn der Mensch etwa gar ein gewisses Verständnis von Welt braucht, um sich in ihr zurechtfinden zu können.

Auffälligkeit, Aufdringlichkeit und Aufsässigkeit:

„Hat das Dasein selbst im Umkreis seines besorgenden Aufgehens bei dem zuhandenen Zeug eine Seinsmöglichkeit, in der ihm **mit** dem besorgten innerweltlich Seienden in gewisser Weise dessen Weltlichkeit aufleuchtet?“ (S. 72) Gibt es Situationen in meinem alltäglichen Leben, z.B. beim Zähneputzen oder beim Mittagessen, in denen etwas passiert, was zur Folge hat, dass mir im Umgang mit der Zahnbürste oder der Gabel, plötzlich deren Weltmäßigkeit bewusst wird? Ja, es gibt im Alltag solche Weisen des Umgangs mit dem zuhandenen Zeug, die dessen Weltmäßigkeit zum Vorschein kommen lassen: Immer dann, wenn ich in einer Tätigkeit etwas verwende, und dabei eine Störung eintritt – entweder etwas ist beschädigt oder ungeeignet (Auffälligkeit), etwas fehlt (Aufdringlichkeit) oder etwas liegt im Wege (Aufsässigkeit). Das An-sich Zuhandene verliert plötzlich seine Zuhandenheit, es wird „unhandlich“ oder ist „nicht zu Handen“, es wird unzuhanden.

- **Auffälligkeit:**

Etwas wird in einer Tätigkeit unverwendbar. Nehmen wir zur Erläuterung ein Beispiel: Ich schlage mit einem Hammer einen Nagel in ein Brett. Plötzlich bricht der Hammerstiel oder ich schlag beim Hämmern den Nagel krumm. „Werkzeug stellt sich als beschädigt heraus, das Material als ungeeignet.“ (S. 73) War ich zuvor auf die Tätigkeit des Hämmerns fokussiert, so zieht nun der krumme Nagel oder der gebrochene Hammer meine Aufmerksamkeit auf sich. Indem mein Werkzeug unverwendbar wird, fällt es mir auf. „Das **Auffallen** gibt das zuhandene Zeug in eine gewisse Unzuhandenheit. Darin liegt aber: das Unbrauchbare liegt nur da, - es zeigt sich als Zeugding, das so und so aussieht und in seiner Zuhandenheit als so aussehendes ständig auch vorhanden war.“ (S. 73) Ich schau auf den Hammer bzw. den Nagel hin. Mich interessiert in erster Linie, was ich machen muss, damit er seine Funktion wiedergewinnt, wie ich ihn reparieren kann. Geleitet wird meine Aufmerksamkeit noch immer von der Umsicht des gebrauchenden Umgangs. Mich interessieren nicht vorhandene Eigenschaften, wie die Farbe des Hammers oder der Glanz des Nagels. So erscheint mir sozusagen ein Zwitter: ein Zeugding. „Die pure Vorhandenheit meldet sich am Zeug, um sich jedoch wieder in die Zuhandenheit des Besorgten, d.h. des in der Wiederinstandsetzung Befindlichen, zurückzuziehen.“ (S. 73) Ich veranstalte keine wissenschaftliche Analyse oder ästhetische Betrachtung an Hammer oder Nagel, was diese beiden zu puren Dingen mit bestimmten vorhandenen Eigenschaften machen würde. Ich richte meinen Fokus auf die Beschädigung, auf die Tätigkeit des Reparierens, um danach meine ursprüngliche Tätigkeit des Hämmerns mit dem nun wieder zuhandenen Zeug fortzusetzen.

- **Aufdringlichkeit:**

Die zweite Möglichkeit, dass ich in meiner Tätigkeit gestört werde ist, wenn etwas, das ich dazu brauche, fehlt. Ich bemerke an dem, was ich habe, gerade das, was ich vermisse. Das Fehlende „drängt sich“ in den Fokus meiner Aufmerksamkeit. „Das Zuhandene kommt im Bemerkten von Unzuhandenem in den Modus der **Aufdringlichkeit**. Je dringlicher das Fehlende gebraucht wird, je eigentlicher es in seiner Unzuhandenheit begegnet, um so aufdringlicher wird das Zuhandene, so zwar, dass es den Charakter der Zuhandenheit zu verlieren scheint.“ (S. 73) Unser Beispiel: Ich schlage beim Hämmern einen Nagel krumm und brauche jetzt eine Zange, um ihn aus dem Brett zu ziehen. Jedoch die Zange ist nicht da. Ich schau den Nagel an, ich schau den Hammer an. „Vielleicht kann ich den Nagel gerade schlagen, oder kann ich mit dem Hammer den Nagel irgendwie heraus ziehen?“ Jetzt fallen mit vorhandene Eigenschaften am Hammer auf: Er hat keinen Schlitz am Hammerkopf, wie dies ein Zimmermannhammer hat, der Stiel wackelt, der Kopf hat eine Schramme usw. Das vordem zuhandene Werkzeug zeigt sich mir nun als Ding mit vorhandenen Eigenschaften. „Das ratlose Davorstehen entdeckt als defizienter Modus eines Besorgens das Nur-noch-vorhandensein eines Zuhandenen.“ (S. 73) Beachten Sie: Gerade

weil ich meine Tätigkeit des Hantieren mit dem Werkzeug stoppen musste, und ich gezwungen wurde, in die – in Bezug auf mein Vorhaben des Nageleinschlagens – mangelhafte Tätigkeit des ratlosen Davorstehens zu wechseln, werde ich erst dazu veranlasst, nach vorhandenen Eigenschaften des Hammers zu suchen.

- **Aufsässigkeit:**

Es gibt eine dritte Form der Unzuhandenheit, bei der der betreffende Gegenstand weder unverwendbar wurde noch fehlt, sondern im Gegenteil „im Wege liegt“. Es ist etwas, das zu meiner gerade ausgeübten Tätigkeit nicht dazugehört. Es ist das „lästige“ Unerledigte, das ich auch noch zu machen habe, wofür ich aber im Moment keine Zeit habe, oder mir keine Zeit nehmen will. Es stört, zieht meine Aufmerksamkeit auf sich und macht mit seiner Aufsässigkeit sichtbar, dass ich die Tätigkeit, in die dieses Zeugding eingebunden war, ja auch noch fertig machen muss. *„Mit dieser Aufsässigkeit kündigt sich in neuer Weise die Vorhandenheit des Zuhandenen an, als das Sein dessen, das immer noch vorliegt und nach Erledigung ruft.“* (S. 74) Ich hab jetzt zwei Tätigkeiten vor mir, die beide zu Ende gebracht werden sollen. Aber ich muss innehalten, zurücktreten, überlegen und entscheiden, welche der beiden ich zuerst erledigen will.

Das „Aufleuchten bzw. Sich-Melden“ der Welt aufgrund von Auffälligkeit, Aufdringlichkeit und Aufsässigkeit:

„Die Modi der Auffälligkeit, Aufdringlichkeit und Aufsässigkeit haben die Funktion, am Zuhandenen den Charakter der Vorhandenheit zum Vorschein zu bringen.“ (S. 74) Dabei verliert das zuhandene Zeug den Charakter seiner Zuhandenheit nicht vollständig. Aber durch Auffälligkeit, Aufdringlichkeit und Aufsässigkeit wird meine Aufmerksamkeit, die in meiner Tätigkeit fokussiert war, von der Tätigkeit weg auf den Gegenstand gezogen, der dadurch Zeugcharakter einbüßt und Dingcharakter gewinnt. Ich möchte am liebsten dieses unzuhandene Zeug abstoßen, da es mich stört – so zeigt es sich mir in seiner unentwegten Vorhandenheit, ich bemerke, dass es stets auch schon „vor“-handen war. Die verlustig gehende Zuhandenheit verschwindet aber nicht einfach, sie macht durch die Auffälligkeit ihrer momentanen Unverwendbarkeit sogar auf sich aufmerksam.

Und gerade dadurch zeigt sich auch die Weltmäßigkeit des Zuhandenen, die Welt leuchtet gewissermaßen auf. Was Heidegger damit meint, können wir jetzt noch nicht wissen, weil ja noch nicht dargelegt wurde, aus welchen Strukturen die Welt besteht. Welche Strukturen leuchten da auf?

Aber zuvor noch einmal über Verweisungen und Sich-Melden der Welt:

Was Heidegger unter dem Begriff Verweisung versteht, wird im nächsten Paragraphen erläutert. Hier soviel: Verweisung nennt man eine Beziehung von 2 oder mehreren Prozessen oder Gegenständen, wenn der eine auf den oder die anderen hinweist. Eine Verweisung könnte man graphisch mit einem Pfeil darstellen. Der Prozess des Gebrauchs eines Zeugs verweist stets auf den eines anderen. Beispiel: Ich verwende den Salzstreuer, um (→) das Fleisch zu salzen. Ich salze das Fleisch mit dem Salzstreuer, um (→) es dann in der Bratpfanne zu braten. Ich brate das Fleisch in der Bratpfanne, um (→) ein Mittagessen in der Küche zuzubereiten. Ich bereite das Mittagessen in der Küche zu, um (→) das Mittagessen auf dem Mittagstisch im Esszimmer zu servieren. So stehen alle Tätigkeiten in der Küche miteinander unmittelbar oder mittelbar in einem Verweisungszusammenhang. Beachten Sie wieder, dass es hierbei nicht um die einzelnen Zeuge geht, die aufeinander verweisen, sondern um die Prozesse, in die sie involviert sind. Jede Tätigkeit, d.h. jeder Prozess verweist auf eine/n andere/n. In der Welt sind nicht zuerst stillstehende Dinge, die dann sekundär, indem sie in Prozesse eingebunden werden, in Bewegung kommen. In der Welt sind Prozesse, in denen die Verwendung von Zeugen stattfindet (Schlagwort: Film). Erst sekundär können diese Prozesse durch den menschlichen Verstand „künstlich“ zu imaginären Standbildern eingefroren werden. Hei-

deggers Ausdruck für Prozess ist Sein. Seine Worte hierzu, die dieses prozesshafte meinen: *„Die Struktur des Seins von Zuhandenem als Zeug ist durch die Verweisungen bestimmt.“* (S. 74) Wenn ich in meiner Tätigkeit ein oder mehrere Zeuge verwende, finden sie üblicherweise nicht meine ausdrückliche Beachtung. Aber wenn ein Zeug unbrauchbar wird, zieht es meine Aufmerksamkeit auf sich. *„Ein Zeug ist unverwendbar – darin liegt: die konstitutive Verweisung des Um-zu auf ein Dazu ist gestört. Die Verweisungen selbst sind nicht betrachtet, sondern „da“ in dem besorgenden Sichstellen unter sie. In einer Störung der Verweisung – in der Unverwendbarkeit für... wird aber die Verweisung ausdrücklich.“* (S. 74) Unser Beispiel vom Kochen: Angenommen die Löcher des Salzstreuers sind verstopft. Die Löcher dienen um das Salz durchzulassen (Prozess des Salzdurchlassens; Um-zu). Der Zweck dessen ist, dass ich Salz auf das Fleisch streuen kann (Prozess des Salzens der Speise; Dazu). Üblicherweise denke ich beim Kochen nicht daran, dass es die Funktion der Löcher im Salzstreuer ist, Salz durchzulassen. Ich verwende den Streuer automatisch. Aber sobald ich merke, dass er verstopft ist, ziehen die Löcher meine Aufmerksamkeit auf sich und ich werde mir explizit gewahr, dass sie da sind, um Salz durchzulassen. Nicht im theoretischen Nachdenken darüber, sondern im praktischen Gebrauch wird die Beschädigung sichtbar (für die Umsicht!). Die Verweisung auf das jeweilige Dazu wird sichtbar, mit ihr aber auch der gesamte Werkzusammenhang, die ganze „Werkstatt“ – in unserem Falle die ganze Küche. *„Der Zeugzusammenhang leuchtet auf nicht als ein noch nie gesehenes, sondern in der Umsicht ständig im vorhinein schon gesichtetes Ganzes. Mit diesem Ganzen aber meldet sich die Welt.“* (S. 75) Die Küche ist der Ort, die Welt, in der ich mich beim Kochen aufhalte. Wenn ich während des Kochens der Küche bewusst auch keine Aufmerksamkeit geschenkt habe, ich ihrer als Welt des Kochens nicht explizit gewahr gewesen bin, so hatte ich doch stets schon eine Idee von ihr in meinem Kopf. Jetzt aber durch die Störung meiner Tätigkeit zieht der Ort meines Handelns, d.h. meine unmittelbare Umwelt meine Aufmerksamkeit auf sich.

Wenn ich beim Kochen die Pfeffermühle verwenden will und sie gerade dann, wenn ich sie brauche nicht da ist, kommt es ebenso zu einer Störung einer Verweisung und damit zu einem Bruch der Verweisungszusammenhänge. War das alltägliche Zugegensein der Pfeffermühle so selbstverständlich, dass ich gar nicht erst Notiz von ihr nahm, so bewirkt ihr Fehlen, dass meine Umsicht ins Leere stößt, und ich sehe erst jetzt explizit auf das hin, wofür und womit sie mir diene. *„Wiederum meldet sich die Umwelt. Was so aufleuchtet, ist selbst kein Zuhandenes unter anderen und erst recht nicht ein Vorhandenes, das das Zuhandene etwa fundiert. Es ist im „Da“ vor aller Feststellung und Betrachtung.“* (S. 75) Was Heidegger hier sagt, können wir an unserem Küchenbeispiel verdeutlichen: Die Pfeffermühle fehlt und ich beginne eine Suchaktion. Die ganze Küche wird durchsucht. Aber nicht nur das, ich überlege, ob ich nicht statt mit der Pfeffermühle mit etwas anderem die Pfefferkörner mahlen könnte, oder ob ich die ganzen Körner auf die Speisen streuen könnte, oder ob ich statt des Pfeffers ein anderes Gewürz verwenden könnte, oder wie das Essen ohne Pfeffer schmecken würde usw. Die ganze aktuelle „Koch- bzw. Küchenwelt“ kommt als Ort meiner Suche in mein Blickfeld. Aber auch nicht mehr! Denn meine Welt ist jetzt während der Suche auf den Bereich eingeschränkt, wo ich die Pfeffermühle zu finden erwarte und wo ich Ersatz für sie zu wissen glaube. Die Küche mit all den sich in ihr befindlichen „Werkzeugen“, den Küchengeräten, und deren komplizierten Verweisungen zueinander (das dient dazu, das hängt mit dem so zusammen etc.) wird jetzt aber nicht auf ihre Eigenschaften hin betrachtet oder gar wissenschaftlich untersucht. Sie ist lediglich ein bloßes „Da“, der Bereich, in dem ich mich aufhaltend die Tätigkeit des Suchens ausübe. Dieses „Da“ als die Matrix für die in ihr enthaltenen Gegenstände und Geräte bleibt während meiner Suche unsichtbar, vorausgesetzt ich bleibe im Zustand des Suchens und meine Aufmerksamkeit ist so nur auf die Gegenstände (allgemein: Seiendes) gerichtet. Und dennoch habe ich auch im konzentrierten Suchen nach Gegenständen auf irgendeine Art und Weise ein „praktisches Wissen“ um diese Matrix und einen ständigen prinzipiellen Zugang zu ihr. (Heideggers Ausdruck für diesen grundsätzlichen Zugang ist Erschlossenheit. Diese wird später eingehend erläutert werden.)

Vielleicht haben Sie sich schon gefragt, woraus denn die Welt „besteht“ – vielleicht aus dem Zuhandenen? Dagegen spricht aber, dass sobald die Welt infolge von Auffälligkeit, Aufdringlichkeit oder Aufsässigkeit aufleuchtet, also auf sich aufmerksam macht, das zuhandene Zeug seinen Charakter der Zuhandenheit verliert, es als solches also aus der Welt verschwindet, eine Entweltlichung des Zuhandenen, eintritt. Stattdessen zeigt sich nun das ehemals zuhandene Zeug als vorhandenes Ding, an ihm kommt jetzt das Nur-vorhandensein zum Vorschein. Ein Gegenstand zeigt dann an sich den Charakter eines zuhandenen Zeugs, wenn wir ihn in einer Tätigkeit benutzen und unsere Aufmerksamkeit gerade nicht auf ihn sondern auf die Tätigkeit gerichtet ist. Die Verweisungen und Verweisungsganzheiten, in die das zuhandene Zeug involviert ist, dürfen nicht durch Auffälligkeit, Aufdringlichkeit und Aufsässigkeit von irgendetwas gestört sein. Auch sie sind nicht im Fokus unserer Aufmerksamkeit. Alles geschieht ganz automatisch. Mit Umsicht (d.h. nach einem inneren, eher unbewussten „praktischen“ Plan) stellen wir unser Produkt her, führen wir unsere Tätigkeit aus. Mit Umsicht bewegen wir uns in der Verweisungsganzheit entlang den jeweiligen gerade aktuellen Verweisungen. So „geht“ die Umsicht in diesen Verweisungen und der Verweisungsganzheit „auf“. Und schon gar nicht werden diese in irgendeiner Weise „thematisch“ erfasst, also Ziel einer theoretischen Betrachtung. Die Verweisungen und Verweisungsganzheiten werden nicht thematisiert, bleiben unthematisch. Nur so begegnet uns das zuhandene Zeug in seinem „An-sich-sein“. *„Das Sich-nicht-melden der Welt ist die Bedingung der Möglichkeit des Nichtheraustretens des Zuhandenen aus seiner Unauffälligkeit.“* (S. 75) Die phänomenale Struktur des An-sich-seins des zuhandenen Zeugs hat ihre Grundlage in der Unauffälligkeit. Nur wenn ein Gegenstand, den wir in einer Tätigkeit verwenden, völlig unauffällig bleibt, zeigt er sich als pures zuhandenes Zeug. Sobald wir auf ihn aufmerksam werden, zeigt er vorhandene Eigenschaften, zeigt er, je nachdem wie sehr wir unsere Aufmerksamkeit auf ihn richten, mehr oder weniger seinen Dingcharakter. Ein Beispiel: Ich schreibe am Computer an meinem Buch. Ich bin im Schreiben vertieft. Alles um mich herum verschwimmt, ja ich verliere es sogar ganz aus den Augen. Ich sehe nicht einmal mehr die Tastatur. Obwohl ich auf den Bildschirm blicke, nehme ich ihn nicht mehr bewusst wahr. Nicht einmal mehr den Text, der durch mein Tippen am Bildschirm erscheint, sehe ich. So sehr bin ich auf den Inhalt fokussiert. Ich schreibe mit Umsicht, d.h. nach einem automatisierten inneren ganz aufs Praktische hin ausgerichteten unbewussten Plan. In diesem Zustand sind der Computer, die Tastatur, der Bildschirm 100% in der Funktion, für die ich sie in Verwendung habe. Der Grad ihrer Zuhandenheit beträgt 100%. Sie sind in absoluter Unauffälligkeit aufgegangen. Schon gar nicht bin ich mir ihrer Verweisungen nur irgendwie bewusst. (Wozu dient die Tastatur? Woraus besteht die Festplatte? Wie muss ich die Datei abspeichern?) Doch plötzlich passiert eine Störung einer Verweisung: Die Eingabetaste klemmt. Sie „tritt vom Zustande der Unauffälligkeit in den der Auffälligkeit“. Ich werde auf sie aufmerksam. Plötzlich wird mir ihre Funktion als zuhandenes Zeug bewusst. Ihre Verweisungen werden mir mehr oder weniger bewusst (Wozu sie dient, woraus sie besteht, wie sie funktioniert etc.) Sie verliert Zeugcharakter und gewinnt Dingcharakter. Ich nehme Eigenschaften an ihr bewusst wahr, ihre Farbe, ihre Form etc. Mit Umsicht klopfe ich etwas fester auf die Taste und schon funktioniert sie wieder. Die Welt der Gegenstände, die ich gerade aufleuchten sah, versinkt wieder in der Unauffälligkeit, während ich mich wieder völlig in meine Arbeit vertiefe. Oder: Trotz mehrmaligem Draufklopfen, bleibt die Eingabetaste weiterhin verklemmt. Verschiedene Aktionen helfen nicht. Ich muss zurücktreten, mir das Ding da genau anschauen, überlegen und mit Methode an die ganze Sache herangehen. Jetzt schaue ich die Taste, die Tastatur usw. mit anderen Augen an und analysiere deren Eigenschaften nach verschiedensten Gesichtspunkten, um ihre Funktionsweise und die Störung theoretisch zu erfassen.

So wird deutlich was Heidegger meint, wenn er schreibt: *„ Die privativen Ausdrücke wie Unauffälligkeit, Unaufdringlichkeit, Unaufsässigkeit meinen einen positiven phänomenalen Charakter des Seins des zunächst Zuhandenen.“* (S. 75) Das völlige An-sich-sein des

zuhandenen Zeugs ist nur möglich, wenn es ganz in der Unauffälligkeit aufgeht. Sobald sich die Welt infolge einer Störung meldet, verliert der jeweilige Gegenstand Zeugcharakter und Zuhandenheit, vorhandene Eigenschaften und damit Dingcharakter werden an ihm sichtbar. Dieser Zusammenhang zeigt, dass das An-sich-sein des innerweltlichen Seienden nur auf der Grundlage des Weltphänomens wissenschaftlich-theoretisch (ontologisch) erfassbar und verstehbar ist.

Wenn Welt aufleuchten kann, wenn innerweltlich Zuhandenes zugänglich ist, muss auch Welt selbst für den praktischen Umgang mit und in ihr und auch für das theoretische Verständnis von ihr prinzipiell schon immer erschlossen sein. Das heißt, wir bewegen uns ständig in unserem praktischen Handeln nach einem praktischen Plan (Plan im Sinne von Landkarte) [Umsicht] in ihr und können so ihre Struktur auch theoretisch [Methode] erfassen. „*Sie ist demnach etwas, „worin“ das Dasein als Seiendes je schon war, woraufhin es in jedem irgendwie ausdrücklichen Hinkommen immer nur zurückkommen kann.*“ (S. 76) Der Mensch lebt und bewegt sich nur und ausschließlich in seiner Welt, er kann nicht aus ihr heraus oder über sie hinaus. Alle Ziele, die er verfolgen kann (Hinkommen!), sind Ziele innerhalb seiner Welt. Und all die unzähligen verschiedenen Möglichkeiten, die er in seinem Leben hat, sind von vornherein schon in ihm bzw. seiner Welt angelegt bzw. abgesteckt (Zurückkommen!).

Nach dem bisher gesagten, können wir hier erst mal eine Definition des In-der-Welt-seins geben. Gewiss gibt es noch andere Weisen des In-der-Welt-seins, aber diese hier ist insofern eine grundlegende, da sie das Idealbild des Menschen in seinem Alltagsleben darstellt. Und wir sagten ja, Heidegger geht in seiner differenzierten Analyse des menschlichen Lebens vom ganz gewöhnlichen Alltag aus: „*In-der-Welt-sein besagt nach der bisherigen Interpretation: das unthematische, umsichtige Aufgehen in den für die Zuhandenheit des Zeugganzen konstitutiven Verweisungen.*“ (S. 76) „In der Welt leben“ heißt, einfach seinen Tätigkeiten nachgehen, wobei dieses Tätigsein in einem Netzwerk von miteinander zusammenhängen, aufeinander bezogenen Aufgaben geschieht. Dieses Tätigsein ist stets auf einen Zweck hin ausgerichtet (Besorgen). Sie findet in der eigenen Welt statt, in einer prinzipiellen Vertrautheit mit ihr. (Warum betont Heidegger diese Vertrautheit mit der Welt, welche im gewöhnlichen Alltag stets gegeben ist? Weil in gewissen Lebenssituationen die Vertrautheit verloren gehen kann – speziell im Zustand der Angst.) In dieser Vertrautheit kann sich der Mensch aber auch an das, was ihm in seiner Welt begegnet verlieren und von diesem benommen sein. Ich kann mich an einen anderen Menschen verlieren, ich kann mich an irgendeine beliebige Aufgabe verlieren (und dabei meine eigentliche Aufgabe aus den Augen verlieren). Aber vor allem geht es Heidegger dabei um dieses nahezu unausweichliche „Sich verlieren“ an unsere alltäglichen vermeintlichen oder tatsächlichen Verpflichtungen in Beruf und Freizeit, und dieses Gefangensein und Verlorensein im Netz unserer rastlosen, neugierigen Suche nach Vergnügungen und Unterhaltungen.

„§ 17. Verweisung und Zeichen“ (S. 76)

Wir haben schon mehrmals die Begriffe Verweisung, Verweisungszusammenhang und Verweisungsganzheit verwendet, ohne genau zu definieren, was Verweisung meint. Der Grund, weswegen wir uns mit diesem Phänomen so ausführlich beschäftigen ist, dass es konstitutiv für das Phänomen Welt und insbesondere für die Weltlichkeit des Menschen, eine seiner grundlegenden Charaktereigenheiten, ist. Aber das Phänomen Verweisung spielt auch in anderen Zusammenhängen eine wichtige Rolle: dem Ganzseinkönnen, dem Verfallen, der Eigentlichkeit usw. Obwohl Heidegger explizit nicht häufig von diesem Phänomen spricht, ist es gut es ständig im Hinterkopf zu haben, um Heideggers Denkweise besser zu verstehen.

Verweisung („Intentionalität“):

Mit dem Ausdruck Verweisung meint Heidegger nichts anderes als den Begriff der Intention bzw. Intentionalität. Heidegger klärt den Begriff Verweisung am Sein des zuhandenen Zeugs. Jeder Gebrauch eines zuhandenen Zeugs verweist auf den Gebrauch eines oder mehrerer anderer Zeuge. Das spezielle Zeug ist verwendbar für... es dient zu.... Dies drücken die Begriffe „Um-zu“, „Wozu“ und „Dazu“ aus: Ein Hammer dient, „um zu“ hämmern. Ein Spielzeug, dient, „um zu“ spielen. Ein Löffel dient, „um zu“ löffeln. „Um-zu“ zeigt die entsprechende Tätigkeit, den Prozess an, man kann auch sagen: das Sein des entsprechenden Zeugs. Wozu dient dieser Hammer da? Er dient dazu, um diesen Nagel in die Wand zu hämmern. Wozu dient dieses Spielzeug da? Es dient dazu, um auf spielerischer Weise das Lesen der Buchstaben zu lernen. Wozu dient dieser Löffel da? Er dient dazu, um mit ihm einem Baby den Brei einzulöffeln. „Wozu“ und „Dazu“ weisen auf das Ziel und den Zweck der entsprechenden Tätigkeit hin. Beim Verweisen wird mit dem einen Zeug auf andere hingewiesen: Mit dem Hammer auf den Nagel und das Brett; mit dem Spielzeug auf die Buchstaben des Alphabets; mit dem Löffel auf den Brei. Da jede Tätigkeit nicht in einem „leeren unbekanntem Raum“ sondern in einer vertrauten Welt stattfindet, verweist jedes einzelne Zeug in einer Tätigkeit unmittelbar oder mittelbar, explizit oder implizit, auf alle anderen, die nur irgendwie mit dieser Tätigkeit zu tun haben. In der jeweiligen Verweisungsganzheit kann man einen Verweisungszusammenhang erkennen, und in diesem die einzelnen Verweisungen. Es ist nicht so, dass primär etwa einzelne von einander unabhängige Verweisungen bestünden, die dann irgendwie sekundär miteinander zusammengehängt würden, wodurch sich eine Gesamtheit aller Verweisungen als Endprodukt ergeben würde. Es ist vielmehr so: Jede Tätigkeit findet in einer entsprechenden Verweisungsganzheit statt (z.B. Arbeiten in der Werkstatt mit allen dazugehörigen Tätigkeiten und Gerätschaften). Wenn man genau hinschaut, sieht man wie diese Ganzheit gegliedert ist und so alle Einzelglieder bzw. Einzelteile unter- und miteinander zusammenhängen. Achtung: Das Ganze ist hier nicht der Raum, in dem die Tätigkeit stattfindet, sondern die Tätigkeit zu der auch der Raum gehört. Sie beinhaltet alle miteinander zusammenhängenden Einzeltätigkeiten mit den jeweils dazu verwendeten verschiedenen einzelnen Zeugs. (Anmerkung: Ich werde später statt „Verweisung“ häufig „Intention“ sagen und anstatt des Heidegger'schen Begriffes „Verweisungszusammenhang“ den Begriff „Intentionsnetzwerk“, der nicht von Heidegger stammt, verwenden.)

Zeichen – Zeigen:

Heidegger beschäftigt sich nun mit einer speziellen Art der Verweisung, dem Zeigen. Das Zeug, dessen Funktion das Zeigen ist (Zeigzeug), nennt man Zeichen, d.h. ein Zeichen dient zum Zeigen. Es gibt unterschiedliche Arten von Zeichen: Beispiele: Wegmarken, Verkehrsschilder, Signale, Fahnen, Trauerzeichen etc. Praktisch alles kann zu einem Zeichen für etwas anderes werden: Der „Knopf im Taschentuch“ für etwas, an das ich mich erinnern soll; die Sonnenfinsternis, dafür, dass eine neue Zeit anbrechen wird; das Lächeln einer Frau kann ich Zeichen nehmen, dass sie mich mag; eine Rose als Zeichen der Liebe; der Südwind als Zeichen für Regen, der sich üblicherweise bei Südwind einstellt. Es gibt Anzeichen, Vorzeichen, Rückzeichen, Merkzeichen, Kennzeichen. Im Anzeichen und Vorzeichen „zeigt sich“, was kommt, etwas worauf wir uns somit gefasst machen, auf das wir eventuell nicht gefasst waren, falls wir uns mit etwas anderem befassten. Im Rückzeichen wird zugänglich, was sich zugetragen hat. Das Merkzeichen weist darauf hin, d.h. zeigt, „woran“ man jeweils ist. Ein Zeichen ist ein einzelnes Zeug, das auf einen größeren Zusammenhang hinweist. Das Zeichen „Rad“ weist auf den Buddhismus hin. Durch dieses einzelne Zeug wird unsere Aufmerksamkeit auf die ganze Welt des Buddhismus gelenkt. Ein Rad nicht als Zeichen genommen, sondern als „Rad“ in seiner ursprünglichen Funktion dient zum Drehen oder Fahren. Hammer und Sichel als Werkzeug genommen dienen zum Hämmern und Sichel. Hammer und Sichel als Zeichen, zeigen die Welt des Kommunismus auf. *„Die Zeichen zeigen*

primär immer das, „worin“ man lebt, wobei das Besorgen sich aufhält, welche Bewandtnis es damit hat.“ (S. 80) Wenn ein fundamentalistischer Christ vielleicht auch Buddhismus und Kommunismus kategorisch ablehnt, beide nicht als „seine Welt“ ansieht, so stehen „Rad“ sowie „Hammer und Sichel“ doch wieder für seine Welt des Buddhismus und Kommunismus, zeigen welche Bewandtnis beide für ihn haben. So kann Heidegger sagen, dass ein Zeichen ein Zeug ist, das ein Zeuganzes ausdrücklich in die Umsicht hebt, also das ganze jeweilige Gebiet ins Blickfeld bringt. Und damit meldet sich wiederum die Weltmäßigkeit des Zuhandenen. Wir wissen schon, dass in der Auffälligkeit eines Zeugs sich die Weltmäßigkeit der Umwelt meldet. Nun übernimmt gerade das Zeichen diese Funktion der Auffälligkeit, ein Zeichen soll und muss – soll es seine Funktion erfüllen - geradezu auffallen. Wenn ich mit einem Hammer hämmere, erfüllt er gerade dann seine Funktion des Hämmerns am besten, wenn er mir beim Arbeiten mit ihm nicht auffällt. Der Hammer als Zeichen muss auffallen, wenn er auf einen ganzen Zeugzusammenhang hinweisen soll. Ein und dasselbe Zeichen kann auf Verschiedenstes hinweisen. Oft ist die spezielle Zeigefunktion nur dem Einzelnen bekannt, der sich dieses eine spezielle Zeichen für eine ganz spezifische Sache verwendet: z.B. der „Knopf im Taschentuch“ als Merkzeichen für eine bestimmte Sache.

Heidegger fasst die Beziehung zwischen Zeichen und Verweisung zusammen:

Das Zeigen ist in der Verweisung, d.h. im „Um-zu“ und damit in der Zeugstruktur überhaupt fundiert. Es ist eine spezifische, konkrete Form der Verweisung, wobei es natürlich auch verschiedene andere Formen der Verweisung gibt.

Das Zeigen des Zeichens ist ein spezifischer Aspekt eines Zeugs, es gehört damit zu einer Zeuganzheit, zu einem Verweisungszusammenhang.

Das Zeichen ist nicht nur im Zusammenhang mit anderem Zeug (in einem Zeugzusammenhang) zuhanden. Die spezielle Funktion seiner Zuhandenheit ist es, die Umwelt für die Umsicht ausdrücklich zugänglich zu machen.

Ein Zeichen fungiert als etwas, das die ontologische Struktur der Zuhandenheit, die Verweisungsganzheit und die Weltlichkeit anzeigt. Ein Zeichen bewirkt, dass ich meine Aufmerksamkeit von diesem bestimmten einzelnen Zeigzeug weg, auf etwas größeres Ganzes richte. Ich zoome sozusagen von diesem Einzelzeug weg und schau dann überblicksweise auf das ganze Gebiet, worauf mich dieses Zeug verwiesen hat.

Verweisung – ontisch - assoziiert: Wenn ich mich in einem Verweisungszusammenhang bewege, „springe“ ich sozusagen ontisch, d.h. assoziiert von einem Zeug zum nächsten, allgemeiner ausgedrückt, von einer Sache zur nächsten. Ein Hammer verweist mich auf das Brett, das Brett auf den Nagel; Hammer, Brett und Nagel verweisen mich auf das Nägeleinschlagen, dieses auf das Befestigen des Brettes an der Wand etc. Die Reise von einer Sache zur nächsten ist ein ontisches Gleiten bzw. Driften (englisch: drift) in der Struktur des jeweiligen Verweisungszusammenhanges. Es ist sozusagen ein „gleitendes Springen“ bzw. „springendes Gleiten“ von einer Sache zur nächsten innerhalb des Systems.

Zeichen – ontologisch – dissoziiert: Ein Zeichen hingegen verweist auf etwas ganz anderes. Wenn ich ein Zeichen sehe, weist mich dieses an, auf ein ganz anderes, vom Zeichen u.U. völlig verschiedenes Gebiet hinzusehen. Wenn ich z.B. einen Roman lese, der voll von Schriftzeichen ist, dissoziiere ich von diesen Schriftzeichen hin zum Inhalt des Buches. Ich lese zwar die Schriftzeichen, bin aber bei den betreffenden Personen, von denen der Roman handelt. Das Zeichen des Kreuzes lenkt meine Aufmerksamkeit auf die christliche Religion, ein Rad verweist mich auf den Buddhismus. Die Wechsel (englisch: shift) zwischen Kreuz und Rad als Zeichen einerseits und Christentum und Buddhismus andererseits sind digital. Zeichen zeigen von „außen“ auf die jeweilige Struktur der bezeichneten Sache. Ein Zeichen fordert mich auf, einen Verweisungszusammenhang als Verweisungsganzheit zu sehen, d.h. etwas, das eine Struktur hat, als eine ganze und einheitliche Entität zu betrachten. Erst wenn ich dieses so als eine einzelne Entität wahrnehme, kann ich die Struktur, die ich zuvor schon

erlebt und erfahren habe, dieser Entität zuordnen. Dadurch wird die ontologische Struktur dieser nun einheitlich ganzen Entität für mich als außen stehenden Beobachter sichtbar.

Ein Beispiel zur Erläuterung des Unterschiedes von Verweisung und Zeichen: Ich fahre mit dem Auto von Österreich kommend durch Deutschland. Ich will von Salzburg über München und Stuttgart nach Freiburg. Ich weiß, dass ich durch den Freistaat Bayern und einem Großteil des Bundeslandes Baden-Württemberg fahren muss. Im ontischen Erleben der Fahrt brauche ich nicht zu wissen, ob ich gerade in Bayern bin oder in Baden, ob ich den Inn überquere oder gar den Rhein. Ich muss mich lediglich an die Anweisungen meines Freundes halten, der mir genau gesagt hat, wo ich in welche Richtung abbiegen muss. So finde ich mich ohne Probleme in diesem Verweisungszusammenhang zurecht. Ich fahre auf der Straße und betrachte interessiert die mir unbekannte Gegend. Aber erst die Beschilderung der Straße lässt in der mir unbekanntem Gegend vor meinem geistigen Auge klar definierte Orte entstehen: „Aha, auf diesem Schild steht ‚Deutschland‘, also an dieser Stelle beginnt Deutschland, jetzt bin ich nicht mehr in Österreich und diese Häuser hier und der Wald dort gehören zu Deutschland.“ „Oh, auf diesem Schild vor dem Fluss da steht ‚Inn‘, also das ist der Inn, jetzt überquere ich den Inn.“ – Und vor meinem geistigen Auge sehe ich ein Bild vom ganzen Inn. (Dieses braucht übrigens überhaupt nicht dem realen Fluss Inn zu entsprechen) „Oh, ist das hier schon eine Stadt oder ist das noch ein Vorort? Von welcher Stadt nun gleich? Ist das schon Stuttgart? Ach nein, es ist erst Ulm, denn ich erkenne gerade das Ulmer Münster, das Wahrzeichen von Ulm.“ – Und die Häuser, die ich sehe, und beinahe schon Stuttgart zugeordnet hätte, ordne ich nun vor meinem geistigen Auge der Stadt Ulm zu.

„§ 18. Bewandtnis und Bedeutsamkeit; die Weltlichkeit der Welt“ (S. 83)

Dieser Paragraph ist einer der Kulminationspunkte von „Sein und Zeit“. Es wird das Phänomen Welt, speziell die Welt des nichtdaseinsmäßigen Seienden, also die Umwelt beschrieben. (Anmerkung: Eine Beschreibung der Mitwelt, die in analoger Weise die Beziehung zu den Mitmenschen darstellen würde, folgt nicht.) Wie sieht nun die Struktur aus, mit der der Mensch seine Welt durchzieht und gliedert, sodass er in dieser sein Leben gestalten kann? Diese Struktur ist dem Menschen zugehörig, sie ist eine der grundlegendsten Existenzialien, wir nennen sie Weltlichkeit. Nur aufgrund des menschlichen Wesensmerkmals Weltlichkeit ist so etwas wie das Phänomen Welt möglich. Nur weil der Mensch im Grunde so beschaffen ist, kann er in seiner Welt mit der „Welt“ interagieren.

Dieser Paragraph ist schwierig zu erfassen, auch deshalb, weil Heidegger hier mehrere Ausdrücke verwendet, die er erst in späteren Paragraphen definiert und erläutert. Am Ende des Paragraphen, sollte klar sein, was Heidegger mit dem Begriff Weltlichkeit meint.

Rufen wir uns einige Begriffe in Erinnerung:

In-der-Welt-sein: Der Mensch ist nie ohne seine Welt denkbar. Stets lebt er in ihr und nur in ihr. Alles, was er tut, tut er in ihr und in Interaktion mit dem, was ihm in seiner Welt begegnet.

Sein bei: Der Mensch lebt „in seiner Welt“ und in diesem „In-sein“ begegnet ihm das, was in seiner Welt vorkommt, das sind seine Mitmenschen und nichtdaseinsmäßiges Seiendes, die Gegenstände, Sachen, Tatsachen oder wie auch immer man dazu sagen mag. So ist ein wichtiger Aspekt des „In-Seins“ das „Sein bei“. Denn, wenn ihm etwas begegnen soll, muss er mit diesem zusammentreffen. Wo trifft er nun mit dem, was ihm in seiner Welt begegnet zusammen? Heidegger geht hier den entgegen gesetzten Weg, den viele Forscher vor ihm gingen: Nicht die Gegenstände kommen von außerhalb aus der Welt heraustretend auf den Menschen zu und treten irgendwie in ihn hinein, wo sie ihm dann begegnen (in seinem „Inneren“, man nenne es Gehirn, Geist, Vorstellung oder wie auch immer). Er würde sie dann in seinem Inne-

ren wahrnehmen oder erkennen. Heidegger dagegen betont: Während dem Menschen die Sachen begegnen, ist er vielmehr „draußen“ „bei“ ihnen, „draußen“ in seiner Welt, genau dort, wo die Sachen sind. Einige Beispiele: Wenn ich an meine Pfaue, die ich zum Geburtstag geschenkt bekommen habe, denke und sie mir vorstelle, sehe ich sie draußen im Hof, wie sie herumlaufen und neugierig alles begutachten. Meine Aufmerksamkeit ist nicht auf mein Inneres fokussiert, sondern nach draußen gerichtet. Sie ist „bei“ den Pfauen, jedoch weiterhin in meiner Welt. Mit meinem ganzen Herzen bin ich „bei“ ihnen. Wenn ich am Stalldach kaputte Dachziegel austausche, begegnen mir die Ziegel nicht „irgendwo in meinem Inneren“ sondern dort „draußen“ auf dem Dach. Ich bin „draußen“ „beim“ Dach und „bei“ den Ziegeln. Je nachdem, womit ich gerade beschäftigt bin, dort bin ich auch gerade. Wenn ich esse, bin ich beim Essen, wenn ich beim Essen an eine schöne Bergtour in den Alpen denke, bin ich bei der Bergtour in den Alpen.

Was – denken Sie jetzt – sollen diese Banalitäten? Der Clou des ganzen ist folgendes: Der Mensch bewegt sich ständig in seiner Welt, in der ihm an den verschiedenen Stellen unterschiedliches begegnet. Die Frage ist: Wie bewegt er sich in seiner Welt und wodurch wird seine Reise durch die Welt geleitet?

Bewandtnis als das Sein des Zuhandenen:

In der Darstellung des „Sein bei“ haben wir soeben deutlich gemacht, wo dem Menschen etwas, das es in der Umwelt gibt, begegnet. Nicht irgendwo in seinem Inneren, sondern „draußen“ in seiner Welt. Er bewegt sich auf die Sachen zu, in der Vorstellung oder im faktischen Handeln. Die Frage, die sich nun erhebt ist: Was begegnet ihm in seiner Umwelt und welche Struktur hat dieses. Heidegger geht ja stets vom Alltagsleben aus und in diesem begegnet uns zunächst und zumeist das Zeug, welches uns mehr oder minder zuhanden ist. *„Zuhandenes begegnet innerweltlich.“* (S. 83) Das Zeug begegnet uns nie als ein isoliertes Einzelstück sondern immer in einem Zeugzusammenhang und stets in der Interaktion mit ihm – also im Prozess seiner Verwendung bzw. Nutzung - mit Heideggers Worten: dem Sein dieses Seienden, der Zuhandenheit. Wir erläuterten schon, dass Zuhandenes stets auf anderes Zuhandenes verweist. Nun ist Verweisung ein sehr allgemeiner Begriff, denn Verweisung gibt es nicht nur innerhalb der „Welt des Zuhandenen“. Das Phänomen der Verweisung gibt es auch in der Welt des daseinsmäßigen Seienden. Also brauchen wir einen Ausdruck, der für die spezielle Art der Verweisung und Verwiesenheit des Zuhandenen vorbehalten ist. Der Terminus, den Heidegger hierfür wählt heißt: Bewandtnis. *„Der Seinscharakter des Zuhandenen ist die Bewandtnis. In Bewandtnis liegt: Bewenden lassen mit etwas bei etwas.“* (S. 84) Mit allem Zuhandenen hat es bei irgendetwas irgendeine Bewandtnis. Bewandtnis hat die Struktur „mit... bei...“. Das Wesen des Zuhandenen liegt darin, dass es mit ihm bei etwas seine Bewandtnis hat. Heidegger spricht statt vom Wesen des Zuhandenen vom Sein des Zuhandenen. Daraus folgt: Jegliches zuhandene Zeug ist als dieses in einen Prozess involviert. (Beispiel: Das Werkzeug Schere ist mir dann als Schere zuhanden, wenn ich mit ihr etwas zerschneide – Prozess des Zerschneidens.)

Wir wollen nun die Struktur der Bewandtnis genauer ansehen. Die Struktur jeglicher Verweisung ist das „Um-zu“ bzw. „Wozu“. Wir können statt Verweisung auch Intention sagen. Jede Tätigkeit ist in ein Netzwerk von Verweisungen (Intentionen) eingebunden. In einem solchen Netzwerk können wir einzelne Verweisungsketten („Intentionsketten“) verfolgen, die dann an bestimmten Stellen wieder mit anderen Verweisungsketten zusammenhängen.

Mit allen Sachen in der Welt hat es seine Bewandtnis und mit dieser Bewandtnis hat es wieder seine Bewandtnis etc.

Ein Beispiel: Ich suche das Messer, um damit eine Zwiebel zu schneiden, ich schneide die Zwiebel, um eine Zwiebelsuppe zu kochen, ich koche eine Zwiebelsuppe, um ein Mittagsmahl zu bereiten, ich bereite ein Mittagsmahl, um dieses mit meiner Familie zu essen, ich..... Ich schalte den Herd ein, um Fleisch zu braten, ich brate Fleisch, um ein Mittagsmahl zu bereiten, ich bereite ein Mittagsmahl, um dieses mit meiner Familie zu essen,

ich..... Ich kaufe Salz, um die Kartoffel zu salzen, ich salze die Kartoffel, um einen gut schmeckenden Kartoffelsalat zu machen, ich mache einen Kartoffelsalat, um diesen beim Mittagmahl mit meiner Familie zu essen, ich..... All das mache ich in der Absicht, mit meiner Familie ein Mittagmahl zu essen. So lässt sich jede meiner Handlungen, jeder Teilprozess in ein höheres Ganzes, in einen höheren Gesamtprozess einordnen. Auf diese Weise besteht ein innerer Zusammenhang zwischen meinen Handlungen (= Besorgen). Heidegger verwendet nun im Bereich der „Welt des Zuhandenen, des Zeugs“ statt des allgemeinen Ausdrucks „Wozu“ den spezifischen Ausdruck „Mit... bei...“. Statt Intention sagt er Bewandtnis.

Heideggers Beispiel: *Mit* dem Hammer hat es seine Bewandtnis *beim* Hämmern, mit dem Hämmern hat es seine Bewandtnis *bei* der Befestigung, *mit* der Befestigung hat es seine Bewandtnis *beim* Schutz gegen Unwetter. Ein weiteres Beispiel: *Mit* der Nadel hat es seine Bewandtnis *beim* Nähen, *mit* dem Nähen hat es seine Bewandtnis *beim* Herstellen eines Kleides, *mit* dem Herstellen eines Kleides hat es seine Bewandtnis *beim* Schneiden einer neuen Sommerkollektion. Der Satz: „Mit dem „x-beliebige spezifisches Zuhandenes Zeug“ hat es seine Bewandtnis bei...“ drückt aus, dass dieses „x-beliebige spezifisches zuhandene Zeug“ immer einem anderen Zuhandenen zugehörig ist, immer Teil eines Zeugganzen ist, dass es niemals nur ein einzelnes, isoliertes zuhandenes Zeug geben kann. Was Heidegger mit dem Satz: „Bewandtnis ist der Seinscharakter des zuhandenen Zeugs“ meint, können wir klar und deutlich sehen, wenn wir einige Beispiele geben: Mit dem Hammer hat es seine Bewandtnis beim Hämmern, mit dem Spielzeug hat es seine Bewandtnis beim Spielen, mit dem Werkzeug hat es seine Bewandtnis beim Werken, mit dem Salz hat es seine Bewandtnis beim Salzen, mit dem Waschzeug hat es seine Bewandtnis beim Waschen. Hammer ist sozusagen die gegenständliche Repräsentation (Seiendes) vom Prozess (Sein) Hämmern, Spielzeug die gegenständliche Repräsentation (Seiendes) vom Prozess (Sein) Spielen, Werkzeug die gegenständliche Repräsentation (Seiendes) vom Prozess (Sein) Werken, Waschzeug die gegenständliche Repräsentation (Seiendes) vom Prozess (Sein) Waschen.

Achten Sie darauf, dass in jeder einzelnen Verweisungskette (Bewandtniskette) nur zu Anfang ein Zeug explizit genannt wird, danach kommen immer nur Prozessworte vor („Hammer“ – „Hämmern“ – „Befestigung“ – „Schutz gegen Unwetter“) Jedes Zeug ist in der jeweiligen Bewandtniskette Teil eines Prozesses, der wiederum Teil eines höheren Prozesses ist, welcher wiederum etc.

Bewandtnisganzheit: „*Welche Bewandtnis es mit einem Zuhandenen hat, das ist je aus der Bewandtnisganzheit vorgezeichnet.*“ (S. 84) Welche Bewandtnis es mit einem Hammer hat, hängt davon ab, ob er Teil der Bewandtnisganzheit „Tischlerwerkstatt“, „Schlosserwerkstatt“, „landwirtschaftliche Werkstatt“ oder „Hobbywerkstatt“ ist. Wie eine Trompete gespielt wird hängt davon ab, ob sie in einem klassischen Orchester, einem Blasorchester, einer Jazz-Big-Band oder einer Rockformation verwendet wird. Die Bewandtnisganzheit ist somit stets das primäre, in der die spezielle Bewandtnis der einzelnen Tätigkeit bzw. des einzelnen Zeugs im Voraus abgesteckt ist. Jede Bewandtnisganzheit ist nun ihrerseits wieder Teil einer höheren Bewandtnisganzheit. Die Tätigkeit in der Hobbywerkstatt ist Teil der Tätigkeit im Haushalt, diese Teil der Nicht-beruflichen Tätigkeit und diese Teil der Tätigkeit insgesamt (des Besorgens insgesamt).

So kann man die Welt des zuhandenen Zeugs (Umwelt) als Bewandtnisganzheit sehen, in der jedes einzelne Zeug mit jedem anderen in irgendeinem direkten oder mittelbaren Zusammenhang steht.

Wir nannten z.B. „Tischlerwerkstatt“ eine Bewandtnisganzheit. Dies ist aber nur dann korrekt formuliert, wenn wir „Tischlerwerkstatt“ als ein „Zeichen“, als eine Bezeichnung für etwas ansehen, das in sich alle damit in Zusammenhang stehenden Zeuge und Tätigkeiten inkludiert (Also: Das konkrete Bauwerk Tischlerwerkstatt ist als Zeug wie alle anderen konkreten Zeuge Teil der Bewandtnisganzheit „Tischlerwerkstatt“.). Die Bewandtnisganzheit „Tischlerwerk-

statt“ ist jener Bereich, in dem alle Tätigkeiten, die diesen spezifischen Bewandtniszusammenhang ausmachen, stattfinden.

Worum-willen: Wir haben dargestellt, wo dem Menschen die Sachen begegnen (in der Umwelt) und welche Struktur das hat, was ihm dort begegnet (Seiendes in der Seinsart der Bewandtnis). Unklar blieb aber noch die Verbindungsstelle, der Knotenpunkt zwischen dem Menschen und den Sachen, die ihm begegnen, zwischen dem Sein des Menschen und dem Sein des zuhandenen Zeugs. Um diese Verbindungsstelle sichtbar werden zu lassen, brauchen wir nur in jedem unserer obgenannten Beispiele für die Verweisungskette mit „wozu“ weiterfragen:

Ich suche das Messer, um damit eine Zwiebel zu schneiden, ich schneide die Zwiebel, um eine Zwiebelsuppe zu kochen, ich koche eine Zwiebelsuppe, um ein Mittagmahl zu bereiten, ich bereite ein Mittagmahl, um dieses mit meiner Familie zu essen, ich esse mit meiner Familie das Mittagmahl, *um im Zusammensein mit ihnen, das Gefühl der Geborgenheit zu erleben.....* Ich schalte den Herd ein, um Fleisch zu braten, ich brate Fleisch, um ein Mittagmahl zu bereiten, ich bereite ein Mittagmahl, um dieses mit meiner Familie zu essen, ich esse mit meiner Familie das Mittagmahl, ich esse mit meiner Familie das Mittagmahl, *um im Zusammensein mit ihnen, das Gefühl der Geborgenheit zu erleben.....* Ich kaufe Salz, um die Kartoffel zu salzen, ich salze die Kartoffel, um einen gut schmeckenden Kartoffelsalat zu machen, ich mache einen Kartoffelsalat, um diesen beim Mittagmahl mit meiner Familie zu essen, ich esse mit meiner Familie das Mittagmahl, *um im Zusammensein mit ihnen, das Gefühl der Geborgenheit zu erleben.....*

Dieses letzte „Um-zu“ führt von der Zeugwelt „draußen“, in die eigene Existenz „hinein“. Im Bereich der Zuhandenheit verwendet Heidegger statt des Begriffs „Um-zu“ den Begriff „Mit... bei...(Bewandtnis)“. Im Bereich der eigenen Existenz, des eigenen Seinkönnens verwendet er statt „Um-zu“ den Begriff „Worumwille(n)“. Sie können immer mit „Wozu“ bzw. „Worumwille(n)“ weiterfragen und die Verweisungskette („Intensionskette“) fortsetzen. Interessanterweise bleiben Sie ab hier im eigenen Seinkönnen, in der Existenz des Menschen. Die Kette ist dabei aber nicht unendlich lang, sondern nimmt einen ganz bestimmten Verlauf. Sie führt in die Mitte des eigenen Seins, zum eigentlichen Kern des Menschseins – zum eigentlichen Ganzseinkönnen, um einen Ausdruck Heideggers, der in „Sein und „Zeit“ eine zentrale Stellung einnehmen wird, zu gebrauchen. Überzeugen Sie sich selbst, indem sie es mit verschiedenen Beispielen ausprobieren! Hier nur soviel: Jede Verweisungskette führt von einem einzelnen Zeug über mehrere Zwischenstufen in die Existenz des Menschen. Sie können es auch vom anderen Ende aus betrachten und in umgekehrter Richtung sehen: vom Menschen zu den Sachen: *„Im Verstehen des genannten Bezugszusammenhangs hat sich das Dasein aus einem ausdrücklich oder unausdrücklich ergriffenen, eigentlichen oder uneigentlichen Seinkönnen, worumwille(n) es selbst ist, an ein Um-zu verwiesen. Dieses zeichnet ein Dazu vor, als mögliches Wobei eines Bewendenlassens, das strukturmäßig mit etwas bewenden lässt. Dasein verweist sich je schon immer aus einem Worum-wille(n) her an das Womit einer Bewandtnis, das heißt es lässt je immer schon, sofern es ist, Seiendes als Zuhandenes begegnen.“* (S. 86) Der Mensch erreicht sozusagen das jeweilige zuhandene Zeug „entlang einer Verweisungskette“. Hier sollte nur der Knotenpunkt dargestellt werden. Dabei wurden Begriffe verwendet, die einer Erläuterung bedürfen:

Bewendenlassen: Dieser Ausdruck bedeutet im ontisch-praktischen Gebrauch: Etwas, das man gebraucht, so sein zu lassen, wie es nun mal ist; es nicht zu verändern. Ein Beispiel: Mit einem Suppenlöffel Suppe löffeln. Heidegger sagt aber ausdrücklich, dass er den Terminus Bewendenlassen allgemeiner fasst - in einem ontologisch-theoretischen Sinne. Dabei kann es vorkommen, dass das zuhandene Zeug im Gebrauch geradezu verändert wird. Ein Beispiel: Mit einem Bleistift schreiben. Dabei wird der Bleistift verändert. Oder: Das Fleisch braten. Auch hierbei wird das Fleisch verändert. Aber auch folgendes ist noch ein Bewendenlassen:

Mit einem Löffel trommeln. Aber dann ist der Löffel kein Löffel (kein Esszeug) mehr sondern ein Trommelschlägel (ein Schlagzeug).

So können wir sagen: Bewendenlassen heißt: ein Zeug in der üblichen Weise zu verwenden, es so zu handhaben, wie wir es gewohnt sind, es dafür zu verwenden, wofür es da ist.

Wenn wir es so verwenden, wird es sozusagen für unser Verstehen freigegeben. Wenn wir es nicht so verwenden, ist das Zeug nicht für das Verstehen seiner Funktion „freigegeben“. (z.B. Wenn wir uns mit einer Beißzange die Haare auszufen, verstehen wir den Zweck und die Funktion einer Beißzange nicht.) „*Das ontologisch verstandene Bewendenlassen ist vorgängige Freigabe des Seienden auf seine innerumweltliche Zuhandenheit. Aus dem Wobei des Bewendenlassens her ist das Womit der Bewandnis freigegeben. Dem Besorgen begegnet es als dieses Zuhandene.*“ (S. 85) Beim Zähneputzen (Wobei des Bewendenlassens) kann ich die Funktion der Zahnbürste kennen lernen und verstehen lernen (Womit der Bewandnis). Beim Putzen der Zehennägel mit einer Zahnbürste, erfolgt in dieser Tätigkeit keine Freigabe des Verstehens der Funktion einer Zahnbürste, sehr wohl erfolgt eine Freigabe des Verstehens dieser „ehemals-Zahnbürste-nunmehr-Nagelputzwerkzeug“ als Nagelputzwerkzeug.

Freigabe: Ein Zuhandenes ist in seinem Sein durch die jeweilige Verwendung (das Bewendenlassen) stets in einem bestimmten Sinne für unser Verständnis freigegeben. Wenn ich mit einem Messer ein Fleischstück zerteile, ist es als Fleischschneidewerkzeug für mein Verständnis freigegeben. Wenn ich mit dem Messer ein Holzstück schnitze, ist es für mein Verständnis als Schnitzwerkzeug freigegeben. Wenn ich mit dem Messer nach dem Essen die Speisereste aus den Zahnlücken herausstochere, ist es als „Zahnstocher“ freigegeben.

Das Woraufhin der Freigabe: Die jeweilige Bewandnis eines zuhandenen Zeugs kann ich nur aufgrund meiner vorausgehenden Kenntnis (Heidegger: Vorentdecktheit) der entsprechenden Bewandnisganzheit kennen lernen (Heidegger: entdecken). Nur wenn ich im Grunde weiß, worum es beim Kochen einer Speise geht (Bewandnisganzheit), kann ich verstehen, wozu das Salzen derselben gut ist, womit es mit dem Salz beim Salzen seine Bewandnis hat. Salz ist in unserem Beispiel auf die Bewandnisganzheit Kochen hin freigegeben. Das Woraufhin der Bewandnis ist die Bewandnisganzheit. „*Diese vorentdeckte Bewandnisganzheit birgt einen ontologischen Bezug zur Welt in sich.*“ (S. 85)

Alle Bewandnisse und Bewandnisganzheiten finden in der Welt statt. Somit ist letztlich alles Zuhandene auf die Welt hin freigegeben, nur so wird es dem Menschen als innerweltliche Entität zugänglich. Das Woraufhin jeglicher Bewandnis ist letztlich die Welt. Wie ist das gemeint? Schauen wir uns diese Angelegenheit wieder aus der entgegen gesetzten Perspektive heraus an: Auf welche Weise sich mir ein einzelnes Zeug zeigt, hängt davon ab, wie meine Welt gerade aussieht, ob rosig oder dunkelgrau, ob ich sie als stürmischer Entdecker gerade erobere oder ich mich in mein Schneckenhaus zurückziehe. Hierbei geht es um meine Stimmung, meine Einstellung, meine innere Haltung und um mein Wertesystem. Entsprechend dem Zustand meiner Welt zeigen sich mir auch die Entitäten, die mir innerweltlich begegnen.

Einschub: Verstehen und Erschlossenheit:

Verstehen: Heidegger gebraucht hier einen weiteren Begriff, der in der Folge in „Sein und Zeit“ eine hervorragende Stellung einnehmen wird. Ihm ist ein ganzer Paragraph (§ 31) zugeeignet, in welchem er ausführlich analysiert wird: Das Verstehen. Hier nur soviel: Das Verstehen ist eines der grundlegendsten Existenzialien. Mit Verstehen ist die Fähigkeit des Menschen gemeint, verschiedene Bilder von sich und der Welt zu entwerfen einschließlich der unterschiedlich möglichen Handlungsentwürfe und der unterschiedlich möglichen Sichtweisen in Bezug auf ein und dieselbe Gegebenheit. Verstehen hat aufs engste mit Sichtweisen, Konzepten und Entwürfen zu tun. Mittels Verstehen gewinnt der Mensch Zugang zu sich, seiner Welt und dem, was ihm in seiner Welt begegnet. Nur auf der Grundlage, dass er ein solches Verständnis hat, kann er

überhaupt auf das, was ihm begegnet reagieren – und dies auf typisch menschliche Art und Weise: nämlich auf verschiedene Art und Weise. Ein Stein, der nicht verstehen kann, kann auch nicht auf verschiedene Weise auf ein Ereignis reagieren - wenn man annehmen wollte, er könnte überhaupt reagieren.

Erschlossenheit: Dies ist ein weiterer wichtiger Terminus, der sich in der Folge durch das ganze Werk hin durchzieht. Mit „etwas ist erschlossen“, meint Heidegger es ist aufgeschlossen, offen bzw. zugänglich. Wenn die Welt erschlossen ist, heißt das, dass sie zugänglich ist. Sie muss erschlossen sein, denn sonst hätten wir von ihr keinerlei Kenntnis. Auch wenn sie mir in einem bestimmten Zustand, in dem ich mich gerade befinde, verschlossen ist, ich zu ihr keinen Zugang finde, ich mich von ihr getrennt fühle, ist sie trotzdem erschlossen – eben in der Weise der Verschlossenheit. Denn im Begriff „Verschlossen“ liegt ja implizit schon die Kenntnis dessen, was verschlossen ist und somit seine grundsätzliche Erschlossenheit. Wir können sagen: Die Welt ist dem Menschen grundsätzlich immer irgendwie mehr oder minder auf die eine oder andere Weise erschlossen, die Welt ist dem Menschen grundsätzlich immer irgendwie mehr oder minder auf die eine oder andere Weise zugänglich. Aus verschiedenen Gründen zieht Heidegger dem Begriff „Zugänglichkeit der Welt“ den Begriff „Erschlossenheit der Welt“ vor. Hier nur soviel: Zugang zur Welt impliziert, dass ich mich erst mal außerhalb der Welt befände und in der Folge irgendwie von außen in sie eintreten würde. Erschlossenheit der Welt meint auch, dass ich, indem ich in ihr lebe, mich ständig in einer gewissen Vertrautheit in ihr bewege. Wenn die Welt grundsätzlich immer erschlossen ist, heißt das nicht, dass sie ständig in der gleichen Weise erschlossen ist. Die Art der Erschlossenheit ist abhängig von meiner jeweiligen Stimmung und meinem aktuellen Lebenskonzept (einschließlich Selbstkonzept und Konzept von der Welt). Konzept hängt aufs engste mit Verstehen zusammen. Verstehen ist ein Aspekt der Erschlossenheit, ein weiterer ist Befindlichkeit (= Stimmung).

Verstehen von Welt: Das, woraufhin das zuhandene Zeug freigegeben ist, muss vorgängig erschlossen sein. Ich muss einen prinzipiellen Zugang dazu haben, ich muss einen gewissen Begriff davon haben – ich muss im Voraus ein gewisses grundsätzliches Verständnis davon haben. Zum Menschen gehört, dass er ein Verständnis für Prozesse hat und dass das Verstehen selbst stets prozesshaft abläuft. Schon immer versteht er sich als in der Welt seiend, er versteht In-der-Welt-sein. Er hat ein Konzept von sich in seiner Welt. Aber dieses Konzept kann sich ständig verändern. Mit „prozesshaft“ bzw. „vorgängig“ ist die Veränderbarkeit und ständige Veränderung des Konzeptes von sich und der Welt in der (prozesshaften) Interaktion mit dem, was ihm in der Welt begegnet, gemeint. So sagt Heidegger: *„Das vorgängige Erschließen dessen, woraufhin die Freigabe des innerweltlichen Begegnenden erfolgt, ist nichts anderes als das Verstehen von Welt, zu der sich das Dasein als Seiendes schon immer verhält.“* (S. 86) Ein Sachbuch ist dann als Sachbuch freigegeben, wenn in meinem Verständnis der Welt die Möglichkeit eines Sachbuches inkludiert ist. Mit einem „siebendimensionalen Hund“ könnte ich nur dann als einem „siebendimensionalen Hund“ interagieren, er wäre nur dann mit allen sieben Dimensionen freigegeben, wenn mein Verständnis von der Welt ein „siebendimensionales“ wäre, was es aber nicht ist. In meinem Verständnis hat die Welt lediglich drei Raumdimensionen. Also wird mir ein „siebendimensionalen Hund“ – falls es ihn gäbe, was ich aber niemals erfahren kann – stets nur als ein dreidimensionaler freigegeben werden.

„Das vorgängige Bewendenlassen bei... mit... gründet in einem Verstehen von so etwas wie Bewendenlassen, Wobei der Bewandnis, Womit der Bewandnis.“ (S. 86) Der angemessene Umgang mit einem in der Welt mir zuhandenen Zeug ist nur möglich, wenn ich ein prinzipielles Verständnis davon habe, was ein angemessener Umgang überhaupt ist und wie (Bewendenlassen) und wozu (Wobei der Bewandnis, Womit der Bewandnis) ich das jeweilige Zeug verwende. Heidegger schreibt weiter: *„Solches, und was ihm ferner zugrunde liegt,*

wie das *Dazu*, als wobei es die *Bewandtnis* hat, das *Worum-willen*, darauf letztlich alles *Wozu* zurückgeht, all das muss in einer gewissen *Verständlichkeit* vorgängig erschlossen sein.“ (S. 86) Also der Mensch muss in gewisser Weise jedes Glied der Verweisungskette („Intentionskette“) verstehen, soll er so etwas wie ein *Womit* der *Bewandtnis*, also das zuhandene Zeug, das am Ende der Kette steht, verstehen. „*Dasein* verweist sich je schon immer aus einem *Worum-willen* her an das *Womit* der *Bewandtnis*, das heißt, es lässt je immer schon, sofern es ist, *Seiendes* als *Zuhandenes* begegnen.“ (S. 86) Vom eigenen inneren Zentrum aus handelt sich der Mensch mit seiner Fähigkeit zu Verstehen Schritt für Schritt immer weiter entlang der Verweisungskette des „Um-zu“ (vom *Worum-willen* über das *Um-zu*, das *Dazu*, das *Wobei* zum *Womit*) bis zu dem, was ihm in der Welt begegnet. Jeder einzelne Schritt ist in den Prozess (Heidegger: vorgängig) des Verstehens involviert und beeinflusst das Verständnis dessen, worauf er letztendlich trifft, eben das, was ihm in der Welt begegnet.

Das Phänomen der Welt:

„*Das Worin des sichverweisenden Verstehens als Woraufhin des Begegnenlassens von Seiendem in der Seinsart der Bewandtnis ist das Phänomen der Welt.*“ (S. 86) Wir nennen jenen Bereich, in dem dieser Prozess des verstehenden schrittweisen Hin- und Herbewegens stattfindet, *Welt*. Der Mensch bewegt sich dabei in einem „Netzwerk von unterschiedlichen Intentionketten“, die an unzähligen Stellen miteinander verknüpft sind. Am einen Ende jeder Kette steht sein eigenes Selbst, am anderen das, was ihm begegnet, also das zuhandene Zeug (= *Seiendes* in der *Seinsart* der *Bewandtnis*). Wie dem Menschen das zuhandene Zeug begegnet, hängt von der jeweiligen Beschaffenheit der *Welt* ab (*Welt* als das *Woraufhin* des *Begegnenlassens*). So werden Ihnen (*Tat-*)*Sachen* in einer traurigen *Welt* ganz anders begegnen als in einer fröhlich-gelassenen.

Weltlichkeit der Welt: „*Und die Struktur dessen, woraufhin das Dasein sich verweist, ist das, was die Weltlichkeit der Welt ausmacht.*“ (S. 86) Diese Struktur haben wir schon als ein „Netzwerk von miteinander an unzähligen Stellen verbundener Intentionketten“ kennen gelernt. Zweifelsohne ist diese Struktur der *Welt*, die Gesamtheit dieser „Intentionketten“ auch Teil der *Welt* des Menschen und jedes Glied kann selbst zu einem Gegenstand (*Entität*) werden, der ihm begegnet.

Weltvertrautheit: Bevor wir dieses Netzwerk genauer ansehen, wenden wir uns kurz einem weiteren Phänomen zu: der *Weltvertrautheit*. Der Mensch versteht sich in jeder Situation stets als in dieser eben aufgezeigten Weise in der *Welt* seiend. Auf Grund dieses Verständnisses ist er mit seiner *Welt* vertraut, wie umgekehrt seine ursprüngliche *Vertrautheit* mit ihr sein Verständnis von ihr prägt. „*Diese Vertrautheit mit Welt verlangt nicht notwendig eine theoretische Durchsichtigkeit der die Welt konstituierenden Bezüge.*“ (S. 86) Niemand braucht ein theoretisches explizites Wissen, wie die eben beschriebenen Strukturen beschaffen sind, um sie in der Praxis zu nutzen. Genauso wie Sie kein theoretisches Wissen darüber, wie man Kinder zeugt, brauchen, um in der Praxis eines zu zeugen. Aber diese *Vertrautheit* mit *Welt* ist der Boden, auf dem ein explizites theoretisches Wissen um sie und ihre Strukturen erarbeitet werden kann.

Bedeuten und Bedeutsamkeit:

Bedeuten: Wodurch werden die Verweisungsketten und das gesamte Verweisungsnetzwerk („Intentionketten“ und „Intentionsnetzwerk“) errichtet, aufrechterhalten und verändert? Natürlich ist es der jeweilige Mensch selbst, der dieses Netzwerk als Grund- und Bezugsstruktur seiner eigenen *Welt* errichtet hat. Aber mit welcher seiner verschiedenen Fähigkeiten hat er das gemacht? Der Fähigkeit zu fühlen? Wohl nicht. Der Fähigkeit zu verstehen? „*Worumwille*n, *um-zu*, *wobei* und *womit*“ haben doch unmittelbar etwas mit Verstehen zu tun, oder? So schreibt Heidegger: „*Das im folgenden noch eingehender zu*

analysierende Verstehen (vgl. § 31) hält die angezeigten Bezüge in einer vorgängigen Erschlossenheit. Im vertrauten Sich-darin-halten hält es sich diese vor, als das, worin sich sein Verweisen bewegt. Das Verstehen lässt sich in und von diesen Bezügen selbst verweisen.“ (S. 87) Mit seiner grundlegenden Fähigkeit zu verstehen, also bildhafte Vorstellungen zu entwerfen und zu entwickeln, Bezüge herzustellen, Vorstellungen zu verändern, zu vergleichen, Bezüge zu verändern, lässt der Mensch dieses „Intentionsnetzwerk“ entstehen, er hält es aufrecht und verändert es. Ständig hat er mit diesem zu tun. Wie eine Spinne nutzt er es und baut ständig daran herum – dieses prozesshafte Nutzen und zugleich Verändern liegt implizit auch im Begriff der „vorgängigen Erschlossenheit“. Sein Verstehen bewegt sich ständig in diesem Netzwerk, von einem „um-zu“ zum nächsten. Es ist ein aktives Sich-bewegen (verweisen), zugleich aber auch ein reaktives Sich-bewegen-lassen (lässt sich verweisen). Wie ein erfahrener Kletterer, der einen Berg erklimmt. Er sucht sich aktiv die ihm passenden Wege und lässt sich zugleich von den jeweiligen Gegebenheiten leiten. So hält sich das Verstehen vertraut in diesen Bezügen (assoziiert). Aber es hält sich diese Bezüge auch vor, es nimmt Abstand und betrachtet dissoziiert das, worin es sich bewegt, so erlangt es einen Überblick über die Gegebenheiten und auch über die Möglichkeiten, die es hat.

Nun schreibt Heidegger einen Satz, dessen viele Dimensionen er nicht erläutert: „*Den Bezugscharakter dieser Bezüge fassen wir als be-deuten.*“ (S. 87) Lediglich zwei Sätze folgen als Erläuterung: „*In der Vertrautheit mit diesen Bezügen „bedeutet“ das Dasein ihm selbst, es gibt sich ursprünglich sein Sein und Seinkönnen zu verstehen hinsichtlich seines In-der-Welt-seins. Das Worumwillen bedeutet ein Um-zu, dieses ein Dazu, dieses ein Wobei des Bewendenlassens, dieses ein Womit der Bewandnis.*“ (S. 87) Vernachlässigen wir vorerst einmal die feinen Unterschiede dieser verschiedenen Verweisungen (Wodurch unterscheidet sich ein worumwillen von einem um-zu, dieses von einem dazu, einem wobei und womit?), die ja stets als Kette zusammenhängen, sondern achten wir auf ihre Gemeinsamkeit, dann können wir sie ohne zu vereinfachen auch allgemein jeweils als ein Um-zu auffassen. Eine Tatsache ist mittels „um-zu“ mit der nächsten verbunden. Nun haben diese mit „um-zu“ verbundenen Tatsachen die Eigenheit, dass sie unterschiedlichen logischen Ebenen angehören. Jede Tatsache nach einem „um-zu“ ist eine logische Ebene höher als die Tatsache vor dem jeweiligen „um-zu“ angesiedelt. Heidegger sagt, dass jedes einzelne höhere Um-zu das nächste folgende niedrigere bedeutet, d.h. mit einer Bedeutung versieht, ihm eine Bedeutung gibt. Die Tatsache auf der jeweils höheren logischen Ebene gibt der Tatsache auf der unteren Ebene eine Bedeutung. Sie führt zu einer bestimmten Deutung der Tatsache auf der niedrigeren Ebene. Wie ist es nun möglich, dass eine bestimmte Tatsache eine neue Bedeutung erhält? Die Tatsache auf der niedrigeren Ebene hat ja schon im Rahmen einer „Intentionskette“ eine bestimmte Bedeutung. Wird nun an diesem „um-zu“ eine andere „Intentionskette“ mit der ersteren verbunden, so verleiht nunmehr die auf der höheren logischen Ebene liegende Tatsache der zweiten Kette der auf der niederen logischen Ebene liegenden Tatsache der ersten Kette eine neue Bedeutung. Unter dem Aspekt der neuen Tatsache auf der höheren logischen Ebene, zeigt sich jetzt die alte Tatsache auf der niederen Ebene unter einem neuen Aspekt. Die neue Tatsache auf der höheren Ebene lässt an der alten der niedrigeren einen neuen Aspekt sichtbar werden. So gewinnt die alte Tatsache auf der niedrigeren Ebene eine neue Bedeutung. Diese Veränderung der Bedeutung kann auch als eine spezifische Art der Verweisung aufgefasst werden: als ein Zeigen. Unter dem Aspekt der zweiten Tatsache über dem „um-zu“ wird die ursprüngliche Tatsache unter dem „um-zu“ zu einem Zeichen für eine andere Tatsache. Das Bild (bzw. die Vorstellung) einer Tatsache auf der höheren logischen Ebene lässt das Bild (bzw. die Vorstellung) einer Tatsache auf der niederen Ebene auf eine bestimmte Art erscheinen, bewirkt, dass es (bzw. sie) sich auf eine bestimmte Art zeigt. Eine andere Tatsache oder auch ein anderes Bild (bzw. die Vorstellung) der ursprünglichen Tatsache auf der höheren logischen Ebene lässt das Bild (bzw. die Vorstellung) der Tatsache auf der niederen Ebene auf eine andere Art erscheinen, bewirkt, dass es (bzw. sie) sich anders zeigt. Im Rahmen von „Intentionsketten“ generieren Tatsachen höherer

Ebenen Bedeutungsänderungen an den Tatsachen der jeweils tieferen Ebenen. Die Ketten beginnen im Menschen und laufen zum begegnenden Zeug hin. Bedeutung „gibt“ immer der Mensch. Das Worumwillen gibt dem Um-zu Bedeutung, das Um-zu gibt dem Dazu, das Dazu dem Wobei und das Wobei dem Womit Bedeutung. So entsteht eine Kette von Bildern, das eine Bild generiert das nächste. Aber es zieht sich ein gemeinsamer, einheitlicher roter Faden durch alle diese Bilder. Heidegger schreibt „be-deuten“ statt „bedeuten“, um auszudrücken, dass das Worumwillen das Dazu deuten muss, um ihm eine Bedeutung zu geben. Das Um-zu muss das Dazu deuten, das Dazu deutet das Wobei und das Wobei deutet das Womit, um dem jeweils gedeuteten durch den Prozess des Deutens eine Bedeutung zu verleihen.

Der Mensch bewegt sich in diesem „Netzwerk der Intentionketten“ in allen Richtungen völlig selbstverständlich. Dieses ständige Lösen und Verknüpfen von Verbindungen ist ihm von vornherein absolut vertraut. Das Verständnis von sich selbst in der Welt gründet auf dieser Fähigkeit, „Intentionketten“ zu generieren, zu nutzen und zu verändern sowie Tatsachen neue Bedeutungen zu geben. Dadurch erst ist Flexibilität des Denkens und des Handelns möglich. Sein eigenes Leben versteht der Mensch aus dem Bewusstsein dieser Flexibilität heraus. Aufgrund und in Kenntnis der eigenen Flexibilität kann er sein Leben in seiner Welt auf verschiedene Weise gestalten und den verschiedenen Gestaltungsmöglichkeiten eine unterschiedliche Bedeutung geben.

Bedeutsamkeit: *„Diese Bezüge sind unter sich selbst als ursprüngliche Ganzheit verklammert, sie sind, was sie sind, als dieses Be-deuten, darin das Dasein ihm selbst vorgängig sein In-der-Welt-sein zu verstehen gibt. Das Bezugs ganze dieses Bedeuten nennen wir die Bedeutsamkeit. Sie ist das, was die Struktur der Welt, dessen, worin Dasein als solches je schon ist, ausmacht.“* (S. 87) Da im „Intentionsnetzwerk“ jede einzelne Stelle des Netzes de facto mit allen anderen Stellen zusammenhängt, wirkt sich jede Änderung der Bedeutung an einer beliebigen Stelle auf alle anderen aus. Das gesamte Netzwerk erhält eine neue Bedeutung.

Wir könnten folgende bildliche Metapher des Menschen in seiner Welt entwerfen: Sein eigentliches Selbst bildet die Mitte der Welt, von der aus in alle Richtungen ein dreidimensionales Netzwerk gespannt ist. Dieses Netzwerk bildet die Struktur der Welt. Die einzelnen Fäden verlaufen zu den einzelnen zuhandenen Sachen (Zeugs) in der Peripherie. Zwischen den Sachen und dem eigenen Selbst sind die Tatsachen lokalisiert. Der Mensch bewegt sich mit seiner Aufmerksamkeit ständig innerhalb dieses Netzes mit den Tatsachen und Sachen interagierend, wodurch er diese versteht und ihnen eine Bedeutung verleiht. Wenn er sich mit den Sachen befasst, springt seine Aufmerksamkeit zumeist in der Peripherie von einer Stelle zur anderen. Ein Ziel des menschlichen Daseins ist es, auch in der unmittelbaren Beschäftigung mit den Sachen, diese aus dem eigenen Zentrum heraus zu betrachten und sie mit der Kraft des Zentrums gestaltend zu nutzen. (Dies ist lediglich eine Metapher, die leider das Prozesshafte der Sachen nicht angemessen abbildet!)

„Das Dasein ist in seiner Vertrautheit mit der Bedeutsamkeit, die ontische Bedingung der Möglichkeit der Entdeckbarkeit von Seiendem, das in der Seinsart der Bewandnis (Zuhandenheit) in einer Welt begegnet und sich so in seinem An-sich bekunden kann.“ (S. 87) Der Mensch bewegt sich in seiner Lebenspraxis von vornherein völlig selbstverständlich in der Struktur seiner Welt, wobei er dieser ständig Bedeutung zueignet, d.h. diese ständig deutet. Dieses Deuten und Bedeutung verleihen ist die Vorbedingung dafür, dass er das, was ihm in seiner Welt begegnet, überhaupt wahrnehmen kann. Denken Sie nur daran, dass unzählige verschiedene Reize auf den Menschen einprasseln. Nur die Reize, die auf etwas treffen, das in der Struktur seiner Bedeutsamkeit liegt, nimmt er wahr. Nehmen Sie Gammastrahlen. Schon immer prasseln sie auf den Menschen ein. Aber erst als er sie mittels Geräte sichtbar machen konnte, sie in die Bedeutsamkeit seiner Welt holen konnte, hatte er die Möglichkeit, sie überhaupt zu entdecken. Der Mensch kann die Sachen so auch in ihrem An-Sich-sein

entdecken. Ihr wahres Sein, ihre Wahrheit ist entdeckbar. (Mehr dazu in den Abschnitten über Wahrheit.) Der Mensch kann sich nie der Struktur seiner Welt, der Bedeutsamkeit entziehen.

Angewiesenheit: Manche glauben, dass es keine „objektive“ Welt gäbe, diese sei nur Schein. Der Erleuchtete „wisse“, dass sie nicht wirklich bestünde. Und doch bleibt auch der so „Erleuchtete“, solange er lebt, genau auf diese seine ihm begegnende „Welt“ angewiesen. Zum Leben des Menschen gehört wesentlich diese Angewiesenheit auf das, das ihm in der Welt begegnet. (Schein ist ja auch eine Entität – oder?)

Bedeutsamkeit als Grundlage für „Bedeutung“, Wort und Sprache: Die Bedeutsamkeit, mit der der Mensch seiner Welt Struktur gibt, ist die Bedingung dafür, dass er „Bedeutungen“ in den Sachen und Tatsachen finden und verstehen kann. Die „Bedeutungen“ wiederum sind die Grundlage von Wort und Sprache. So kann er auch, indem er sich mit „Bedeutungen“ befasst, Theorien entwickeln.

Bedeutsamkeit als Bedingung der Entdeckbarkeit von Bewandnisganzheit: Aufgrund seiner existenzialen Eigenheit Bedeutsamkeit, die Ausdruck seines In-der-Welt-seins ist, kann der Mensch im praktischen Leben in einer Ansammlung von nebeneinander stehenden Sachen so etwas wie eine Bewandnisganzheit entdecken. Diese Aussage ist nicht ganz korrekt. Denn sie impliziert, dass der Mensch das, was ihm begegnet, primär als ein ungeordnetes Chaos wahrnehmen würde, in das er dann sekundär mittels Bedeutsamkeit Ordnung bringen würde. Vielmehr nimmt er mittels seiner Eigenart, allem Bedeutung zu geben, das, was ihm begegnet, von vornherein als ein geordnetes Ganzes wahr. Mittels Bedeutsamkeit sieht er Entitäten in der Weise, dass sie zu Bewandnisganzheiten zusammengefasst sind.

Beispiele für den Prozess des „Bedeutens“:

Beispiel 1:

- Schlägel bedeutet vom Standpunkt Hausbauen aus betrachtet (d.h. unter dem Aspekt Hausbauen bedeutet Schlägel): ein Werkzeug.
- Schlägel bedeutet vom Standpunkt Musikmachen aus betrachtet (d.h. unter dem Aspekt Musikmachen bedeutet Schlägel): ein Zeug, mit dem man trommeln kann.
- Schlägel bedeutet vom Standpunkt Sicherheit aus betrachtet (d.h. unter dem Aspekt Sicherheit bedeutet Schlägel): er ist vorsichtig zu benutzen.
- Schlägel bedeutet vom Standpunkt Schönheit aus betrachtet (d.h. unter dem Aspekt Schönheit bedeutet Schlägel): es gibt ihn in verschiedenen Varianten und Stilen.

Beispiel 2:

- Haus bedeutet vom Standpunkt Hausbauen aus betrachtet: dass es viel Erfahrung und Können erfordert, um eines zu bauen.
- Haus bedeutet vom Standpunkt Schutz aus betrachtet: dass es vor Regen und Unwetter schützt.
- Haus bedeutet vom Standpunkt Kosten aus betrachtet: dass es üblicherweise hohe Kosten verursacht.
- Haus bedeutet vom Standpunkt Lebensqualität aus betrachtet: dass es für viele eine höhere Lebensqualität bietet als eine Wohnung.
- Haus bedeutet vom Standpunkt Gefahr aus betrachtet: dass es bei einem Erdbeben einstürzen kann.

Beispiel 3:

- Sprössling bedeutet vom Standpunkt Eltern aus betrachtet: ein Kind.
- Sprössling bedeutet vom Standpunkt Pflanzenkunde aus betrachtet: eine junge Pflanze.
- Sprössling bedeutet vom Standpunkt Sicherheit aus betrachtet: dass man für seinen Sprössling sorgen muss, damit er Sicherheit hat und er als Nachkommende Generation für das hohe Alter Sicherheit bietet.

- Sprössling bedeutet vom Standpunkt Unsicherheit aus betrachtet: dass man nie wissen kann, was aus ihm mal werden wird.

Beispiel 4:

- Freiheit bedeutet vom Standpunkt Sicherheit aus betrachtet: dass Freiheit geschützt werden muss.
- Freiheit bedeutet vom Standpunkt Entwicklung aus betrachtet: dass Freiheit Entwicklung fördern, aber auch hemmen kann.
- Freiheit bedeutet vom Standpunkt Menschlichkeit aus betrachtet: dass Freiheit ein wichtiger Teil von Menschlichkeit ist.
- Freiheit bedeutet vom Standpunkt Sein aus betrachtet: dass ich im Grunde frei bin.

Beispiel 5:

- Ehe bedeutet vom Standpunkt Harmonie aus betrachtet: dass Ehe nicht immer harmonisch sein kann, aber Harmonie ein Ziel der Ehe bleibt.
- Ehe bedeutet vom Standpunkt Homosexualität aus betrachtet: dass ein Eheverbot zwischen gleichgeschlechtlichen Partnern eine Diskriminierung für Homosexuelle darstellt.
- Ehe bedeutet vom Standpunkt Dauer aus betrachtet: dass heutzutage viele Ehen wieder geschieden werden.
- Ehe bedeutet vom Standpunkt Unauflöslichkeit aus betrachtet: dass sie zur Hölle werden kann.
- Ehe bedeutet vom Standpunkt Liebe aus betrachtet: ein Zeichen tiefer Verbundenheit.

Wir haben hier den Prozess des Bedeutens vereinfacht dargestellt. Vielleicht merken Sie schon, dass der menschliche Geist anscheinend im Netzwerk der Verweisungszusammenhänge blitzschnell herumsaust und an verschiedenen Punkten Aspekte sozusagen aufammelt, um dann unter der Gesamtheit all dieser, dem Gesamtaspekt, dem betreffenden Gegenstand eine spezifische Bedeutung zu verleihen.

Ein Beispiel:

- Unter den Aspekten Schönheit, Bequemlichkeit und Finanzen bedeutet Hausbauen: man muss gut planen, um ein Haus zu bauen, dass nicht nur schön ist und Komfort bietet, sondern auch noch billig ist.

B. Die Abhebung der Analyse der Weltlichkeit gegen die Interpretation der Welt bei Descartes (S. 89)

„§ 19. Die Bestimmung der „Welt“ als res externa“ (S. 89)

„§ 20. Die Fundamente der ontologischen Bestimmung der „Welt““ (S. 92)

„§ 21. Die hermeneutische Diskussion der cartesischen Ontologie der „Welt““ (S. 95)

In den Paragraphen 19, 20 und 21 bespricht Heidegger in Abhebung zur eigenen Philosophie die Sichtweise von Descartes in Bezug auf die „Welt“ als eine res externa, also eine Sache außerhalb des Ichs. „*Descartes unterscheidet das „ego cogito“ als res cogitans von der res corporea“. Diese Unterscheidung bestimmt künftig ontologisch die von „Natur und Geist“.*“ (S. 89) Also da gibt es einerseits „ich denke“ als die „denkende Sache“ und andererseits die „körperlichen Sachen“ als „äußere Sachen“. Heidegger stellt Descartes' Ontologie der „Welt“ in ihren Grundzügen kurz dar, fragt nach deren Voraussetzungen und versucht diese im Lichte dessen, was er selbst in „Sein und Zeit“ bisher in Bezug auf diese Problematik dargelegt hat, zu charakterisieren.

Dies mag sehr interessant und als Kontrast zu Heideggers eigener Philosophie auch erhellend sein, aber es ist meines Erachtens für das Verständnis von Heidegger nicht essentiell. Deshalb wird hier auf einen Kommentar verzichtet.

Einschub:

Der Core-Transformation-Prozess von Andreas und Andreas:

Stattdessen möchte ich eine therapeutische Technik aus dem NLP vorstellen, die deutlich macht, was mit Bewandtniszusammenhang, Weltlichkeit und Bedeutsamkeit gemeint ist. Aber nicht nur das. Sie hilft uns auch im Verständnis von Begriffen wie Ursprünglichkeit, Verfallen, Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit, vorlaufende Entschlossenheit, eigenstes Seinkönnen, Sinn und Sein überhaupt.

Die Technik wurde von den Connirae Andreas und deren Schwestern Tamara in den USA entwickelt. Eine deutsche Übersetzung ihres Buches „Core Transformation – Reaching The Wellspring Within“ ist unter dem Titel: „Der Weg zur inneren Quelle“ im Junfermann Verlag erschienen.

Das Buch ist sehr leicht zu lesen, da es nicht für Therapeuten sondern für interessierte Menschen ohne jegliche spezielle Vorbildung geschrieben wurde.

Reframing: Das Prinzip hinter dieser Technik nennt man Reframing. Damit ist eine Veränderung des Bezugsrahmens gemeint. Es gibt verschiedene Arten des Reframings. Der Kürze halber stelle ich lediglich die wichtigste vor. Reframing beruht auf der Tatsache, dass der Mensch ein intentionales Wesen ist. Für Intention verwendet Heidegger den Begriff Verweisung. Jedes Verhalten, jedes Gefühl, jede Reaktion verweist auf etwas anderes. Fassen wir der Kürze halber Verhalten, Gefühl und Reaktion unter Verhalten zusammen. So können wir sagen: Jedes Verhalten hat eine Intention, eine Absicht. Da es in einem therapeutischen Prozess meist um Verhalten geht, dass die betreffende Person an sich selbst als störend empfindet, nehmen wir folgende Situation als Beispiel: „Mich stört, dass ich in meiner Arbeit rauche und will mir das Rauchen abgewöhnen.“ Rauchen ist ein Verhalten, mit dem ich irgendeine Absicht verfolge, die mir aber zurzeit nicht bewusst ist. Die Frage an mich selbst lautet daher: „Wozu rauche ich?“ Vielleicht kommt als Antwort: „Um meine Arbeitszeit mit Pausen zu unterbrechen und in diesen mit Kollegen in angenehmer Atmosphäre zusammen zu sein.“ Dies ist die Intention des Verhaltens „Rauchen“. Jetzt kann ich mich fragen, ob ich die Intention des Rauchens nicht auch durch ein anderes Verhalten erreichen kann. Also: Welches Verhalten außer „Rauchen“ führt noch zum Ergebnis, dass ich mir in der Arbeit angenehme Pausen im Kreise der Kollegen mache? Zum Beispiel könnte ich mit den Kollegen vereinbaren, dass wir uns zu Teepausen (statt Rauchpausen) treffen. Aber es wird noch andere Möglichkeiten geben, um dasselbe Ergebnis (= Absicht des Rauchens) zu erreichen.

Der formale Ablauf des Prozesses des Reframings: Im ersten Schritt finde ich die Absicht eines Verhaltens, welches mich stört, heraus. Im zweiten Schritt suche ich mir andere Verhaltensweisen, die dieselbe Intention haben wie das störende Verhalten. Im dritten Schritt ersetze ich das störende Verhalten durch ein angemesseneres.

„Intentionsketten“: Wenn ich die Absicht eines Verhaltens herausgefunden habe, ich also weiß, wozu es mir dient, kann ich diese gefundene Absicht wieder als Verhalten nehmen und

dann dessen Absicht herausfinden. Also, ich nehme ein Verhalten, finde dessen Absicht heraus und nehme dann die Absicht als neues Verhalten und finde die Absicht von diesem heraus. Dies kann ich mit jeder neuen herausgefundenen Absicht machen. Erstaunlicherweise passieren da zwei Sachen: Wenn mein ursprüngliches Verhalten auch eine anscheinend negative Absicht verfolgte, so kippt der Prozess im Verlauf immer ins Positive. Ein Beispiel: Ich hasse meinen Ex-Chef und intrigiere gegen ihn. Absicht: Ich will ihm wehtun. Dessen Absicht: Ich will, dass er leidet. Dessen Absicht: Ich will, dass er denselben Schmerz spürt, den er mir zugefügt hat: Dessen Absicht: Ich will, dass er die Einsicht gewinnt, dass sein früheres Verhalten mir gegenüber fies war. Dessen Absicht: Ich will, dass er sich bei mir entschuldigt. Dessen Absicht: Ich will, dass wir uns miteinander versöhnen. Hier zeigt sich plötzlich die positive Absicht meines ursprünglichen Verhaltens: Ich hasse meinen Ex-Chef und intrigiere gegen ihn mit der Absicht, mich mit ihm zu versöhnen. Etwas Weiteres passiert, wenn wir „Intensionsketten“ finden: Diese sind nicht unendlich lang, sondern laufen immer in eine bestimmte Richtung auf einen bestimmten „Punkt“ zu.

Core-Zustand: Wenn dieser „Punkt“ erreicht ist, lässt sich keine neue Absicht mehr finden – Connirae Andreas nennt ihn Core-Zustand. Wenn ich irgendein Verhalten von mir nehme und die „Intensionskette“ bilde, läuft diese immer zu einem Core-Zustand hin. Andreas unterscheidet 5 Core-Zustände, die eigentlich nur verschiedene Aspekte ein und desselben sind. So können wir sagen: Jegliches Verhalten von mir ist mittels „Intensionskette“ im Core-Zustand verankert, in dem es seinen eigentlichen Ursprung hat.

Personen, die diesen Prozess durchlaufen bezeichnen den Core-Zustand, den Sie erlebnismäßig erfahren, mit unterschiedlichen Ausdrücken. C. Andreas hat diese von den Probanden mit unterschiedlichen Namen bezeichneten Zustände in 5 Cluster zusammengefasst:

The Five Core States im amerikanischen Original: **“Being** (presence, fullness, wholeness), **Inner Peace** (calm recenteredness), **Love, OKness** (intrinsic worthiness), **Oneness** (spiritual connectedness, being filled with the light, grace, oneness with God, Nirvana).” (Nach: Core Transformation: Reaching The Wellspring Within. / Connirae Andreas with Tamara Andreas; Real People Press, Box F, Moab, Utah 84532. © Copyright 1994 by Connirae Andreas, PhD; S. 20 - 24)

Die fünf Core-Zustände in der deutschen Übersetzung: **„Ruhem im Sein** (Präsenz, Fülle, Ganzheit), **Innerer Friede** (ruhige Zentriertheit), **Liebe, Okay-Sein** (tiefes inneres Gefühl des eigenen Wertes), **Einssein** (spirituelle Verbundenheit, vom Licht erfüllt sein, Gnade, Einheit mit Gott, Nirwana).“ (Nach: Der Weg zur inneren Quelle /Connirae & Tamara Andreas, Junfermann Verlag, Paderborn 1995; S 47-51)

Kriterien für Core-Zustände:

Andreas geben klare Kriterien zum Erkennen von Core-Zuständen an. Ein Kriterium ist, dass es sich immer um einen Zustand des Seins, im Gegensatz zu Tun, Haben, Wissen oder In-Beziehung-Treten handelt. *„Das Schlüssel-Kriterium ist, dass der Core-Zustand immer ein innerer Zustand ist, dem eine Seinsqualität eigen ist.“* (Der Weg zur inneren Quelle /Connirae & Tamara Andreas, Erschienen im Junfermann Verlag, Paderborn 1995; S. 71) Weitere Kriterien sind, dass sie nie von anderen Menschen abhängen (wie z.B. Zuneigung oder Achtung von Seiten Anderer), auch nicht reflexiv (mich selbst gerne haben) sind, und kein spezifisches Gefühl (wie z.B. Vertrauen, Hoffnung, Zufriedenheit) darstellen. Wenn Sie einen Core-Zustand erleben, merken Sie dies körperlich, Sie fühlen eine tiefe Entspannung und ein Zentriertsein in sich selbst.

„Intensionsnetzwerk“: Wenn ich den Core-Transformationsprozess mit mehreren unterschiedlichen Problemen durchführe, passiert folgendes: Die einzelnen „Intensionsketten“, die vom Problem-Zustand hin zum Core-Zustand laufen, hängen typischerweise irgendwo im Verlauf miteinander zusammen, sodass sie gemeinsame Endstrecken bilden (Die höheren

Kriterien innerhalb der Wertehierarchie gelten für verschiedene Problembereiche.) So sind die „Intensionsketten“ an verschiedenen Stellen miteinander verbunden. Wir haben also ein Netzwerk mit einem einzigen Zentrum. Dieses Netzwerk ist nichts anderes als Heideggers Struktur der Welt, die Weltlichkeit.

Bewandtnis und „Intensionsnetzwerk“: Die Technik des Core-Transformation-Prozesses ist ein therapeutisches Handwerkzeug, deshalb geht es dabei um eigenes Verhalten. Genauso können wir aber stattdessen irgendein Zeug, irgendetwas, womit es eine Bewandtnis hat, nehmen und von diesem die „Intensionskette“ herausfinden. Auch sie läuft stets zum eigentlichen Zentrum des Menschen, dem Core-Zustand.

Bedeutsamkeit und „Intensionsnetzwerk“: Ich kann irgendeine Stelle im Netzwerk einnehmen und von dort auf eine andere peripherer liegende Stelle schauen. Von der Stelle, die ich jeweils einnehme, aus betrachtet, d.h. unter deren Aspekt, hat die von mir betrachtete eine bestimmte Bedeutung. Diese Bedeutung unterscheidet sich von der, welche sich ergibt, wenn ich sie von einer anderen Stelle im Netzwerk aus betrachte.

Core-Zustand, Bedeutsamkeit und „Intensionsnetzwerk“: Ich kann auch meinen Standpunkt im Core-Zustand einnehmen und von dort – wie im therapeutischen Verfahren des Core-Transformations-Prozesses auf jede Stelle der betreffenden „Intensionskette“ blicken. Unter dieser Perspektive wird sich die Bedeutung jeder betrachteten Stelle verändern. Genauso aber könnte ich vom Standpunkt des Core-Zustandes auch jede beliebige Stelle des gesamten „Intensionsnetzwerkes“ betrachten, wodurch auch diese ihre Bedeutung verändern würde.

Durchführung des Core-Transformations-Prozesses:

Der Core-Transformationsprozess ist ein therapeutisches Verfahren mit 10 Teilschritten. Für unsere Zwecke interessieren uns vor allem 2 Schritte dieser Prozedur:

(a) Die Erstellung der „Intensionskette“ vom Problem bis zum Core-Zustand: Die prinzipielle Frage, die von einem Kettenglied zum jeweils nächsten führt, ist: „Wozu?“, „Zu welchem Zweck?“, „Mit welcher Intention?“, „Mit welcher Absicht?“. Wenn der Core-Zustand erreicht ist, vermag der Proband keine weitere Intention mehr zu benennen.

(b) Die Betrachtung und Neubewertung jedes einzelnen „Kettengliedes“ in umgekehrter Reihenfolge aus der Position des Core-Zustandes heraus: Es wird aus der Position des Core-Zustandes heraus in umgekehrter Reihenfolge jedes einzelne „Kettenglied“ bis hin zum ursprünglichen Problem betrachtet. Dabei wird darauf geachtet, wie sich die Bedeutung jedes dieser „Glieder“ und des ursprünglichen Problems verändert.

(a) zeigt, wie eine „Intensionskette“ im Rahmen eines Bewandtniszusammenhanges (Um-zu), die dann plötzlich in eine in das Selbst reichende „Worumwillen-Kette“ umschlägt, welche bis ans eigentliche Selbst reicht, aufgebaut ist.

(b) zeigt, wie die Bedeutsamkeit im Rahmen der Struktur der Welt, d.h. der Weltlichkeit, Bedeutungen formt und verändert. Betonen möchte ich, dass das „Intensionsnetzwerk“, d.h. die Weltlichkeit, kein unabänderliches starres Gerüst ist, sondern sich selbst in einem ständigen dynamischen Prozess der Veränderung befindet. Eine „Intensionskette“, die heute so ist, kann morgen noch gleich, aber auch anders aussehen.

Beispiele:

Im Folgenden werden zwecks Illustration des eben Dargelegten das jeweilige Problem und die entsprechenden „Intensionsketten“ von zwei Probanden vorgestellt:

Probant 1:

Problem: Wenn ich müde bin, bin ich meiner Frau gegenüber unleidlich.

Intention 1: Etwas in Fluss bringen.

Intention 2: Die Müdigkeit wegspülen.

Intention 3: Lebendigkeit.

Intention 4: Freiheit.

Intention 5: Liebevoll-zugewandt.

Intention 6: Sein (ohne Probleme, ohne Feindschaft) – Friede.

Intention 7: Klarheit.

Intention 8: Nichts mehr erreichen müssen – einfach sein.

Intention 9: Ungetrenntheit von Welt und allen Dingen.

Core-Zustand: Leere.

Wenn ich müde bin, bin ich meiner Frau gegenüber unleidlich. → Etwas in Fluss bringen. → Die Müdigkeit wegspülen. → Lebendigkeit. → Freiheit. → Liebevoll-zugewandt. → Sein (ohne Probleme, ohne Feindschaft) – Friede. → Klarheit. → Nichts mehr erreichen müssen – einfach sein. → Ungetrenntheit von Welt und allen Dingen. → Leere.

Leere. → Ungetrenntheit von Welt und allen Dingen.

Leere. → Nichts mehr erreichen müssen – einfach sein.

Leere. → Klarheit.

Leere. → Sein (ohne Probleme, ohne Feindschaft) – Friede.

Leere. → Liebevoll-zugewandt.

Leere. → Freiheit.

Leere. → Lebendigkeit.

Leere. → Die Müdigkeit wegspülen.

Leere. → Etwas in Fluss bringen.

Leere. → Wenn ich müde bin, bin ich meiner Frau gegenüber unleidlich.

Probantin 2:

Problem: Es stört mich, dass ich mich vom Verhalten anderer so abhängig fühle.

Intention 1: Mir zeigen, dass ich die ganze Zeit ein grundlegendes Problem habe.

Intention 2: Schau dir das an, du hast was übersehen, dann geht es dir besser!

Intention 3: Dass ich mich sicherer fühle und mehr ganz.

Intention 4: Dass ich die Dinge tun kann, die ich von Innen her tun muss.

Intention 5: Dass ich meine Lebensaufgabe erfüllen kann.

Intention 6: Dass die Kräfte und Fähigkeiten, die da sind, zugunsten anderer genutzt werden.

Intention 7: Dass ich meine Bestimmung lebe.

Intention 8: Dass ich glücklich bin.

Intention 9: Innere Zufriedenheit.

Core-Zustand: Ich bin Teil eines höheren, größeren Ganzen.

Es stört mich, dass ich mich vom Verhalten anderer so abhängig fühle. → Mir zeigen, dass ich die ganze Zeit ein grundlegendes Problem habe. → Schau dir das an, du hast was übersehen, dann geht es dir besser! → Dass ich mich sicherer fühle und mehr ganz. → Dass ich die Dinge tun kann, die ich von Innen her tun muss. → Dass ich meine Lebensaufgabe erfüllen kann. → Dass die Kräfte und Fähigkeiten, die da sind, zugunsten anderer genutzt werden. → Dass ich meine Bestimmung lebe. → Dass ich glücklich bin. → Innere Zufriedenheit. → Ich bin Teil eines höheren, größeren Ganzen.

Ich bin Teil eines höheren, größeren Ganzen. → Innere Zufriedenheit.

Ich bin Teil eines höheren, größeren Ganzen. → Dass ich glücklich bin.

Ich bin Teil eines höheren, größeren Ganzen. → Dass ich meine Bestimmung lebe.
 Ich bin Teil eines höheren, größeren Ganzen. → Dass die Kräfte und Fähigkeiten, die da sind, zugunsten anderer genutzt werden.
 Ich bin Teil eines höheren, größeren Ganzen. → Dass ich meine Lebensaufgabe erfüllen kann.
 Ich bin Teil eines höheren, größeren Ganzen. → Dass ich die Dinge tun kann, die ich von Innen her tun muss.
 Ich bin Teil eines höheren, größeren Ganzen. → Dass ich mich sicherer fühle und mehr ganz.
 Ich bin Teil eines höheren, größeren Ganzen. → Schau dir das an, du hast was übersehen, dann geht es dir besser!
 Ich bin Teil eines höheren, größeren Ganzen. → Mir zeigen, dass ich die ganze Zeit ein grundlegendes Problem habe.
 Ich bin Teil eines höheren, größeren Ganzen. → Es stört mich, dass ich mich vom Verhalten anderer so abhängig fühle.

Eigenes Beispiel:

Zuletzt bringe ich noch ein Beispiel, welches während des Schreibens dieses Kommentares zum Zwecke der Illustration an mir selbst durchgeführt habe. Auf dieses Beispiel wird später bei der Beschreibung des Phänomens der vorlaufenden Entschlossenheit noch einmal Bezug genommen werden:

Ich will die Straße überqueren. Mein Ziel ist die andere Straßenseite.

- Frage: Aber *was ist der eigentliche Zweck, dass* ich über die Straße will? Was ist meine *Absicht (Intention)*, was ist der *Zweck* des Überquerens der Straße?
 ⇒ Antwort: Dort drüben steht meine kleine Tochter. Ich will sie von der Schule abholen und sicher nach Hause geleiten.

Wir haben hier ein Ziel und einen Zweck.

Das Ziel ist, die Straße zu überqueren.

Der Zweck ist, die Tochter von der Schule abzuholen und sicher nach Hause zu bringen.

Machen wir nun folgendes:

Fragen wir bei jeder Handlung nach dem Ziel und dem Zweck.

Danach setzen wir den erhaltenen Zweck als neues, höheres Ziel ein und fragen nach dem Zweck dieses neuen, höheren Zieles. Wir verketteten sozusagen Ziele und Zwecke.

Also:

Mein Ziel ist, meine Tochter sicher nach Hause zu bringen.

- Frage: *Was ist der eigentliche Zweck, dass* ich sie sicher nach Hause bringen möchte?
 ⇒ Antwort: Damit sie kein Trauma erfährt, was ihr späteres Leben beeinträchtigen könnte und sie ihre Kindheit in Sicherheit wohlbehütet und geborgen verbringen kann.

Den erhaltenen Zweck machen wir zum neuen Ziel: Ich will, dass sie ihre Kindheit in Sicherheit wohlbehütet und geborgen verbringen kann.

- Frage nach dem Zweck: *Was ist der eigentliche Zweck, dass* sie ihre Kindheit in Sicherheit wohlbehütet und geborgen verbringen kann?
 ⇒ Antwort: Damit sie sich frei fühlen und entfalten kann.
- Frage: *Was ist der eigentliche Zweck, dass* sie sich frei fühlen und entfalten kann?
 ⇒ Antwort: Damit sie einst ihren eigenen Weg finden kann.
- Frage: *Was ist der eigentliche Zweck, dass* sie ihren eigenen Weg findet?
 ⇒ Antwort: Dass sie ihr Leben einst unabhängig und selbst bestimmt führen kann.

- Frage: *Was ist der eigentliche Zweck, dass sie ihr Leben einst unabhängig und selbst bestimmt führen kann?*
 ⇒ Antwort: Wenn sie erwachsen ist und gelernt hat, ihr Leben unabhängig und selbst bestimmt zu führen, kann ich meine Verantwortung für sie abgeben.
- Frage: *Was ist der eigentliche Zweck, dass ich einst die Verantwortung für sie abgeben kann?*
 ⇒ Antwort: Ja, dann kann ich mich wieder mehr auf mich selbst besinnen.
Und hier ist die ganze Sache gekippt. War zunächst mein Zweck und mein Ziel auf meine Tochter ausgerichtet, bin ich es jetzt selbst, um den es mir geht. Heidegger würde sagen: Aus dem „wozu“ wurde ein „worumwillen“.
- Nächste Frage: *Worumwillen eigentlich möchte ich mich wieder mehr auf mich selbst besinnen?*
 ⇒ Antwort: Wenn ich mich mehr auf mich selbst besinne, tue ich Sachen, dass ich mich wohl fühle.
- Frage: *Worumwillen eigentlich möchte ich mich wohl fühlen?*
 ⇒ Antwort: Wenn ich mich wohl fühle, kann ich mich auf meine eigenen Ziele konzentrieren.
- Frage: *Worumwillen eigentlich möchte ich mich auf meine eigenen Ziele konzentrieren?*
 ⇒ Antwort: Damit ich das herausfinde, was für mich selbst wesentlich ist.
- Frage: *Worumwillen eigentlich möchte ich dies herausfinden?*
 ⇒ Antwort: Damit ich meinen eigenen Weg gehen kann.
- Frage: *Worumwillen eigentlich möchte ich meinen eigenen Weg gehen?*
 ⇒ Antwort: Damit ich meine Beziehungen zu den Menschen und der Welt so gestalten kann wie ich es selbst gerne möchte und nicht wie die Gesellschaft und meine Erziehung es von mir gefordert hatten.
- Frage: *Worumwillen eigentlich möchte ich meine Beziehungen zu den Menschen und der Welt so gestalten wie ich es selbst gerne möchte?*
 ⇒ Antwort: Dann fühle ich mich unabhängig und frei.
- Frage *Worumwillen eigentlich möchte ich mich unabhängig und frei fühlen?*
 ⇒ Antwort: Eigentlich habe ich erst dann die Möglichkeit, das zu tun, was mir wirklich am Herzen liegt.
- Frage: *Worumwillen eigentlich möchte ich das tun, was mir wirklich am Herzen liegt?*
 ⇒ Antwort: Damit ich am Ende meines Lebens sagen kann: Ja ich habe hier auf dieser Welt meine eigentliche Aufgabe erfüllt.
- Frage: *Worumwillen eigentlich möchte ich meine eigentliche Aufgabe erfüllen?*
 ⇒ Antwort: Dann finde ich Sinn in meinem Leben, mein ganzes Leben ist dann sinnerfüllt.
- Frage: *Worumwillen eigentlich möchte ich, dass mein ganzes Leben sinnerfüllt ist?*
 ⇒ Antwort: Wenn ich erlebe, dass mein ganzes Leben sinnerfüllt ist, empfinde ich das Gefühl von Ganzheit und Vollkommenheit.
- Frage: *Worumwillen eigentlich möchte ich, dass ich das Gefühl von Ganzheit und Vollkommenheit empfinde?*
 ⇒ Antwort: Dann spüre ich, dass ich Teil eines höheren Ganzen und der Vollkommenheit bin.
Und hier ist die Sache zum 2. Mal gekippt – von der Ebene der Selbstbezogenheit auf die spirituelle Ebene. Wenn ich weiterfragen würde, käme keine Antwort mehr – ich bin mir des höchsten Zweckes, der im Zusammenhang mit meiner konkreten Situation auf der Straße steht, bewusst geworden.

Core-Zustand = Ebene des „Seins überhaupt“: Dies ist der Core-Zustand. Statt „Teil eines höheren Ganzen und der Vollkommenheit sein“ hätte ich genauso gut auch „Sein“ oder

„Ganzsein“ sagen können. Im Core-Zustand erfahre ich auf der ontisch-existenziellen Ebene, d.h. erlebe ich wohl das, was Heidegger mit „Sein überhaupt“ meint.

Das erste Kippen war von der Ebene der „Welt“ und des Mitdaseins auf die Ebene des Daseins. (Anmerkung: Die Ebene von Sein und Zeit.)

Das zweite Kippen war von der Ebene des Daseins auf die Ebene des Seins. (Anmerkung: Die Ebene Heideggers späterer Werke.)

C. Das Umhafte der Umwelt und die Räumlichkeit des Daseins (S. 101)

In diesem Abschnitt geht es um die Räumlichkeit des menschlichen Daseins. Um den Begriff „Räumlichkeit des Daseins“ zu verstehen, müssen wir uns zuallererst einmal von der Vorstellung des Menschen als ein Wesen im Raum verabschieden. Natürlich gibt es den Menschen im Raum in der Weise: der menschliche Körper ist z.B. „im Haus“ etc ... bis „im Universum“. Diese Art des Seins im Raum nennt Heidegger Inwendigkeit. *„Diese besagt: ein selbst ausgedehntes Seiendes ist von den ausgedehnten Grenzen eines Ausgedehnten umschlossen. Das inwendig Seiende und das Umschließende sind beide im Raum vorhanden.“* (S. 101) Diese Vorstellung vom physikalischen Raum hat natürlich seine Berechtigung und Gültigkeit. Mit ihr können aber immer nur „körperliche“ und niemals „geistige“ Merkmale des Menschen beschrieben werden. Doch auch die „körperlichen“ Merkmale sind nur auf der Grundlage der „geistigen“ zugänglich und verstehbar. Begriffe wie Abstand, Entfernung, Nähe, Gegend, Ort, Platz, Oben, Unten und Seitlich wären – wollte man überhaupt Körperlichkeit und Geistigkeit unterscheiden – wohl eher der geistigen als der körperlichen Sphäre zuzuordnen. Sie sind wie überhaupt alle Begriffe etwas „zu Verstehendes“. Und Verstehen ist in diesem Sinne wohl etwas „geistiges“. So ist im Gegensatz zum menschlichen Körper das menschliche Dasein niemals inwendig in einem Raum. Und dennoch kommt ihm Räumlichkeit zu. Es gilt, diese Räumlichkeit zu sehen und zu begreifen. In ihr gründet das, was wir üblicherweise als Raum und Inwendigkeit verstehen.

Da alles, was es in der Welt gibt (das innerweltlich Seiende) auch stets im „Raum“ ist, muss wohl dessen Räumlichkeit in einem Zusammenhang mit dem Phänomen stehen, das wir als Welt bezeichnen.

Heideggers Ausgangspunkt bei der Erforschung der Räumlichkeit ist wieder der Alltag. Im Alltagsleben beschäftigen wir uns zuallererst nicht mit theoretischen Analysen von Raum und den Dingen in ihm, sondern wir (be)nutzen in unserer Lebenspraxis das, was uns in unserer Umwelt zuhanden ist: *„Die Untersuchung der Räumlichkeit des Daseins und der Raumbestimmtheit der Welt nimmt ihren Ausgang bei einer Analyse des innerweltlich im Raum Zuhandenen.“* (S. 102) Es wird sich zeigen, dass nicht die Welt im Raum vorhanden ist, sondern dass die spezifische Räumlichkeit dessen, was uns in unserer Umwelt begegnet, ihre Grundlage in der Weltlichkeit der Welt, also in einem fundamentalen Wesensmerkmal des Menschen, hat.

„§ 22. Die Räumlichkeit des innerweltlich Zuhandenen“ (S. 102)

Die Aufgabe, die sich Heidegger in diesem Paragraphen gestellt hat, ist zu zeigen, wie die Räumlichkeit dessen, was uns in unserer Welt zuhanden ist, also des Zuhandenen, aufzufassen ist und wie sie mit dessen Wesensstruktur (der Seinsstruktur des Zuhandenen) zusammenhängt. Wenn wir das Zuhandene als innerweltlich charakterisierten, so müssen wir es auch als etwas Innerräumliches ansehen.

Nähe: Heidegger geht vom alltäglichen Erleben aus: Erinnern wir uns: Im Alltag beschäftigen wir uns mit den Gegenständen gewöhnlich nicht in der Weise, dass wir sie als in der Welt vorhandene Dinge ansehen, sondern wir verwenden sie einfach. Wir analysieren die Zahnbürste nicht nach wissenschaftlichen oder künstlerischen Kriterien, sondern wir verwenden sie, sie ist uns zuhanden. So spricht Heidegger vom zunächst Zuhandenen. Dieses „Zunächst“ meint nicht nur, das was uns zuerst begegnet, sondern zugleich auch das, was „in der Nähe“ ist. *„Das Zuhandene des alltäglichen Umgangs hat den Charakter der Nähe.“* (S. 102) Im Wort „zuhanden“ ist diese Nähe schon implizit ausgedrückt als „zur Hand“. Allerdings hat diese Nähe nichts mit (mathematisch) gemessenen Abständen zu tun. *„Diese Nähe regelt sich aus dem umsichtig „berechnenden“ Hantieren und Gebrauchen.“* (S. 102)

Wie ist das gemeint? Erläutern wir das an einem Beispiel: Was ist Ihnen näher? Ihre Brille auf der Nase oder das Bild Ihrer Geliebten, das Sie auf Ihrem Schreibtisch stehen haben; die Bakterien in Ihrem Dickdarm oder Ihr Hund, der im Garten spielt; die Kieselsteine am Boden auf die sie beim Gehen treten oder Ihr Freund auf der gegenüberliegenden Straßenseite? Wenn Sie das Bild Ihrer Geliebten anschauen, ist Ihre Brille, durch die Sie durchschauen, in gewisser Weise gar nicht da – sie ist außerhalb Ihrer Aufmerksamkeit. Von den Bakterien in ihrem Dickdarm wissen Sie nur, wenn sie in gewisser Weise medizinisch gebildet sind – und trotzdem sind sie auch dann alles andere als Ihnen nahe, wenn Sie gerade Ihrem Hund beim Spielen zusehen. Die Kieselsteine am Boden bemerken Sie gar nicht, wenn Sie mit Ihrem Freund auf der gegenüberliegenden Straßenseite sprechen. Das was Ihnen am nächsten ist, ist wohl nicht das mit dem räumlich kleinsten Abstand, gemessen mit dem Metermaß.

Es gibt also 2 Arten der Nähe, Entfernenheit, des Abstandes oder allgemein ausgedrückt: 2 Arten Räumlichkeit. Den messbaren Abstand zwischen zwei im Raum vorhandener Dinge und die Nähe oder Entfernenheit eines mir zuhandenen Zeugs. Denken Sie daran: Mit dem Meterstab gemessen, ist das Bakterium im Colon transversum (Dickdarm) Ihrem Herzen näher als Ihre kleine Tochter an Ihrer Hand.

Platz: Wenn ich im Bad nach der mir zuhandenen Zahnbürste greife, liegt diese nicht nur irgendwo in meiner Nähe, sie liegt in einer bestimmten Richtung – dort zu meiner linken Hand im Schrank. Sie hat ihren bestimmten Platz. Dort gehört sie hin. *„Die ausgerichtete Nähe des Zeugs bedeutet, dass dieses nicht lediglich irgendwo vorhanden, seine Stelle im Raum hat, sondern als Zeug wesenhaft an- und untergebracht, aufgestellt, zurechtgelegt ist. Das Zeug hat seinen Platz, oder aber es „liegt herum“, was von einem reinen Vorkommen an einer beliebigen Raumstelle grundsätzlich zu unterscheiden ist.“* (S. 102) Wir können das Phänomen Platz niemals anhand eines mathematischen Koordinatensystems auf der Grundlage einer Stelle im mathematischen Raum erklären. Wenn wir sagen, die Erde hat ihren bestimmten Platz im Sonnensystem, wechseln wir von der Betrachtungsweise des vorhandenen Sonnensystems zur Betrachtungsweise des Sonnensystems in seiner Zuhandenheit. Der Platz der Erde oder der Sonne definiert sich aus der jeweiligen Funktion dieser beiden Himmelskörper heraus. Geben wir ein weiteres Beispiel: Für das Gelingen einer chirurgischen Operation ist es nicht nur wichtig, dass der Chirurg sein Handwerk versteht, sondern auch, dass jeder der an der Operation Beteiligten an seinem richtigen Platz steht und das Werkzeug, das zum Operieren notwendig ist, an seinem richtigen Platz liegt. So kann Heidegger sagen: *„Der jeweilige Platz bestimmt sich als Platz dieses Zeugs zu... aus einem Ganzen der aufeinander ausgerichteten Plätze des umweltlich zuhandenen Zeugzusammenhangs. Der Platz und die Platzmannigfaltigkeit dürfen nicht als das Wo eines beliebigen Vorhandenseins der Dinge ausgelegt werden. Der Platz ist je das bestimmte „Dort“ und „Da“ des Hingehören eines Zeugs.“* (S. 102) Wo im Operationssaal die chirurgische Pinzette hingehört definiert sich daraus, wozu sie in der Zeugganzheit „Operation“ dient, wobei es mit ihr beim Operieren seine Bewandnis hat. Also wieder: Die Zeugganzheit „Operation“ (als Tätigkeit, d.h. Prozess) gibt dem Operationssaal und allen Gegenständen in ihm ihre bestimmte Bedeutung und weist ihnen dadurch auch zugleich ihre jeweiligen Plätze in der Platzganzheit Operationssaal zu.

Gegend: Ein Platz ist durch Richtung und Entfernthet konstituiert. (Anmerkung: Nähe ist nur ein Modus der Entfernthet.) So können wir verschiedene Plätze nebeneinander festlegen. Aber wie hängen diese Plätze miteinander zusammen? Welches Phänomen ermöglicht es, dass in der Platzganzheit jeder Platz nicht nur seinen „Ort“ hat, sondern in eine Ordnung gebracht ist? Welches Phänomen ermöglicht es, dass die Platzganzheiten ihrerseits auch wieder in eine Ordnung gebracht sind? Wohin gehören bestimmte Plätze und Platzganzheiten? „*Dieses im besorgenden Umgang umsichtig vorweg im Blick gehaltene Wohin des möglichen zeughaften Hingehörens nennen wir **Gegend**.*“ (S. 103) Nur wenn wir zuvor schon ein Verständnis vom Phänomen Gegend haben, können wir auch verstehen, was mit Platz gemeint ist. Denn erst unter dem Gesichtspunkt von Gegend können wir sehen, dass und wie Plätze miteinander zusammenhängen. Plätze werden erst dadurch, dass sie in einer Gegend gelegen sind, miteinander vergleichbar, voneinander unterscheidbar und in einer Ganzheit eingebunden wahrnehmbar. „*So etwas wie Gegend muss zuvor entdeckt sein, soll das Anweisen und Vorfinden von Plätzen einer umsichtig verfügbaren Zeugganzheit möglich werden.*“ (S. 103) Der Ausdruck „in der Gegend von“ legt einerseits die Richtung fest, in der ein Platz liegt („in der Richtung nach“) und legt andererseits auch den Umkreis dessen fest, was in dieser Richtung liegt. In unserem Alltagsleben orientieren wir uns nach Gegenden. („Wo liegt das Haus von Onkel Franz?“ – „In der Gegend, wo die Straße den Bach kreuzt!“) Um zu betonen, dass Raum mit dem zu tun hat, was um uns herum ist (wobei wir mit diesem in irgendeiner Weise interagieren, sei es nur, indem wir es wahrnehmen), sagt Heidegger: „*Diese gegendhafte Orientierung der Platzmannigfaltigkeit des Zuhandenen macht das Umhafte, das Um-ums-herum des umweltlich nächstbegegnenden Seienden aus.*“ (S. 103) So verstanden hat Raum in unserem Alltagsverständnis noch nichts mit dem mathematisch-physikalischen Raum mit seinen drei Dimensionen und seinen beliebig vielen Raumstellen zu tun. Letztere Art von Raum stellen wir uns ja in der Weise vor, dass er mit den vorhandenen Dingen angefüllt ist. Wenn wir uns mit den Gegenständen als Zeuge, die uns zuhanden sind, beschäftigen, bleibt diese Dimensionalität des Raumes verhüllt. „Oben“ meint „an der Decke“, „Unten“ meint „am Boden“, „Hinten“ meint „bei der Tür“ und so weiter. Wo etwas ist, definieren wir im alltäglichen Umgang nicht dadurch, dass wir zuerst einen Raum in seinen drei Dimensionen genau ausmessen und dann jedem einzelnen Gegenstand eine Raumstelle zuordnen. Wo etwas ist, legen wir fest, indem wir im praktischen handelnden Hantieren oder in einer bloßen vorgestellten Phantasie uns durch die entsprechende Gegend bewegen und so den Platz, den jedes einzelne Zeug einnimmt, in eine Ordnung bringen (Heidegger: umsichtig auslegen).

Himmelsgend: Eine Gegend wird nicht durch die Dinge aufgebaut, die an einer Stelle – eben der Gegend – vorhanden sind. Gegend ist stets von vornherein schon in jedem einzelnen Platz innewohnend, oder wie Heidegger sagt: zuhanden. Etwas von dem wir in unserem alltäglichen Leben ständig Gebrauch machen, hat so auch seinen ständigen Platz. Und sein Platz ist auf das übrige, das wir verwenden orientiert. Heideggers Beispiel: Die Sonne. Sie ist uns zuhanden, indem wir ihre Wärme und ihr Licht nutzen. Je nach ihrer verschiedenen Verwendbarkeit, entdecken wir bei ihr auch unterschiedliche Plätze. Wenn sie gerade auftaucht, noch wenig – aber zunehmend – Licht und Wärme spendet, weisen wir ihr den Platz Sonnenaufgang zu. Wenn sie am höchsten steht und am meisten Licht spendet, heißt ihr Platz Mittag, wenn sie wieder am Horizont verschwindet, heißt ihr Platz Sonnenuntergang. Dort, wo wir sie nie sehen, entdecken wir auch einen Platz, der so auch mit ihr zusammenhängt: Mitternacht. Die verschiedenen Plätze der Sonne, die uns ständig zuhanden ist (auch um Mitternacht, wo sie uns eben fehlt), aber ständig in verschiedener Weise zuhanden ist, zeigen so jeweils eine bestimmte Gegend an. Im jeweiligen Platz liegt schon eine bestimmte Gegend. So entdecken wir die Himmelsgegenden. An diesen orientieren wir uns in verschiedenster Weise. Nicht nur „örtlich“ auch „zeitlich“ und in unterschiedlichsten Lebensbereichen: Haus-

bau (Sonnenseite, Wetterseite), Anlage von Kirchen, Gräbern usw. Ja sogar die „Gegenden“ von Leben und Tod des Menschen selbst richten sich so direkt und indirekt, d.h. in bildlich-metaphorischer Weise, nach den Gegenden des Sonnenlaufes: Morgen des Lebens – Abend des Lebens.

Gegend und Bedeutsamkeit: Nicht jede x-beliebige Stelle, nicht jeder Platz wird für den Menschen zur Gegend. Der Mensch nimmt einen Bereich dann als Gegend wahr, wenn es dort etwas gibt, das für ihn bedeutsam und wichtig ist. Er entdeckt im Lebensprozess die Gegenden, bei denen es jeweils ein entscheidendes Bewenden hat. Bei der Sonne ist es z.B. der Wechsel von unsichtbar zu sichtbar und umgekehrt (Aufgang, Untergang) und ihr Höchststand (Mittag). Von diesen grundlegenden Gegenden kann man weniger bedeutsame ableiten: Vormittag, Nachmittag. Ein weiteres Beispiel: In der Gegend, wo ich geboren wurde. Was als Gegend entdeckt, d.h. wahrgenommen wird, wird durch die jeweilige Bewandnisganzheit mitbestimmt. Die Bewandnisganzheit „Sonnenlauf“ lässt so die Himmelsrichtungen und Himmelsgegenden entdecken.

Gegend – unauffällige Vertrautheit: Erinnern wir uns: Das Zuhandene hat an sich den Charakter der unauffälligen Vertrautheit. Erst wenn es uns weniger zuhanden wird, bei einer Störung seiner Zuhandenheit, fällt es uns auf. Die jeweilige Gegend hat noch ursprünglicher diese unauffällige Vertrautheit. Die Gegend eines Platzes wird uns oftmals erst dann zum ersten Mal explizit als solche zugänglich, wenn wir etwas an seinem Platz nicht antreffen. Erst jetzt richten wir unsere bewusste Aufmerksamkeit auf sie. Beispiel: Wenn ich von zu Hause, wo ich seit meiner Kindheit wohne, nach Westen blicke, sehe ich einen Berg, an dessen Spitze versteckt in einem dichten Wald eine Wallfahrtskirche steht. Vor kurzem aber wurde der Wald abgeholzt, damit man das Kirchlein von weitem sehen kann. Seither sehe ich die ganze Gegend mit neuen Augen und entdecke immer weitere Besonderheiten, die mir bis jetzt noch nicht vertraut waren.

Aufsplitterung des Raumes in die Plätze: Im Alltagsleben ist uns das Zeugganze in seiner Räumlichkeit auf eine bestimmte Weise zugänglich: Der Raum gehört als Platz des jeweiligen Gegenstandes zu diesem selbst. Ich beschäftige mich mit einem Gegenstand und nehme diesen räumlich an einem bestimmten Platz mit einer bestimmten Umgebung wahr. Ich fokussiere auf ein Detail des Gegenstandes und nehme auch dieses an dessen jeweiligem bestimmten Platz mit einer wiederum eigenen Umgebung wahr. Ich fokussiere auf ein anderes Detail, das auf einem anderen Platz gelegen ist, und sehe dieses wiederum in dessen räumlichen Beziehung zu seiner Umgebung. Mit einem leeren Raum an sich beschäftigen wir uns im alltäglichen Werken und Tun nicht. *„Der bloße Raum ist noch verhüllt. Der Raum ist in die Plätze aufgesplittert.“* (S. 104) Aber trotzdem begegnet uns auch das Zuhandene in einer Einheit. Diese Einheit wird aber nicht durch den Raum konstituiert, sondern hat ihre Grundlage darin, dass wir das Zuhandene in einer Bewandnisganzheit wahrnehmen. *„Die „Umwelt“ richtet sich nicht in einem zuvorgegebenen Raum ein, sondern ihre spezifische Weltlichkeit artikuliert in ihrer Bedeutsamkeit den bewandnishaften Zusammenhang einer jeweiligen Ganzheit von umsichtig angewiesenen Plätzen.“* (S. 104) Es ist nicht so, dass es da primär einen leeren Raum gebe, der dann sekundär mit uns zuhandenen Gegenständen angefüllt würde. Da das Wesen des Menschen weltlich ist, d.h. da der Mensch sich ständig in einer Welt seiend erlebt, erfährt er sich auch ständig in einer Umwelt lebend. Durch seine Weltlichkeit gliedert er das, was ihm gerade in seiner Umwelt als etwas Ganzes, d.h. in seiner jeweiligen Ganzheit begegnet, das womit es gerade seine Bewandnis hat, den Bewandniszusammenhang, in Plätze auf. Je nach dem, welche Bedeutung er einem Gegenstand beimisst, weist er diesem auch einen bestimmten Platz zu. Der Raum, in dem uns das Zuhandene begegnet, mit seinen verschiedenen Plätzen ist nicht der Raum, in dem wir die vorhandenen Dinge wahrnehmen. *„Die jeweilige Welt entdeckt je die Räumlichkeit des ihr*

zugehörigen Raumes.“ (S. 104) Nur wenn ich meine Umwelt auf eine bestimmte Weise ansehe, nehme ich so etwas wie einen bloßen leeren Raum wahr. Der Raum in dem ich mich im Alltag mit meiner Welt interagierend bewege, ist von einer anderen Qualität. Der umweltliche Raum im alltäglichen Umgang mit Zuhandenem generiert sich sozusagen aus den Plätzen der Gegenstände, mit denen ich mich gegenwärtig beschäftige.

Im praktischen Leben kann dem Menschen das, was ihm zuhanden ist, nur deshalb in einem umweltlichen Raum begegnen, weil er selbst hinsichtlich seines In-der-Welt-seins „räumlich“ ist. Und damit sind wir schon beim nächsten Paragraphen.

„§ 23. Die Räumlichkeit des In-der-Welt-seins“ (S. 104)

Wenn wir sagen, dass der Mensch die Eigenheit Räumlichkeit hat, so muss dieses „Sein im Raume“ etwas fundamental Verschiedenes von einem Vorhandensein im Raum sein. Räumlichkeit des menschlichen Daseins ist wesentlich kein Vorhandensein. Es kann daher weder so etwas bedeuten wie Vorkommen an einer Stelle im „Weltraume“ noch wie Zuhandensein an einem Platz. *„Beides sind Seinsarten des innerweltlich begegnenden Seienden.“* (S. 104) An einer Stelle im „Weltraum“ vorkommend, begegnen uns Gegenstände als Dinge, an einem Platz begegnen sie uns als zuhandenes Zeug. Das „Sein im Raume“ des Menschen muss aus seinem Wesen her begriffen werden, das sich fundamental vom Wesen der nichtdaseinsmäßigen Entitäten unterscheidet. Räumlichkeit des menschlichen Daseins muss etwas damit zu tun haben, wie der Mensch „in der Welt ist“. Der Mensch ist „in“ der Welt, indem er mit dem, was ihm in der Welt begegnet, einen besorgend-vertrauten Umgang pflegt. Nehmen wir ein Messer als Gegenbeispiel: Ein Messer kann an einer Stelle als vorhandenes Ding vorkommen oder an einem Platz als Schneidewerkzeug zuhanden sein. Aber es kann niemals mit dem, was ihm begegnet, in einem besorgend-vertrauten Umgang interagieren. Die Grundlage für die Räumlichkeit des menschlichen Daseins muss dessen In-Sein bilden, also dessen grundlegende Art und Weise, mit den Gegenständen in der Welt zu interagieren. Nicht Räumlichkeit ist die Grundlage dafür, wie der Mensch „in“ der Welt ist, sondern die spezifische menschliche Weise, „in“ der Welt zu sein, bildet die Grundlage für seine Räumlichkeit.

Ent-fernung und Ausrichtung: Was ist nun aber das spezifisch Menschliche in Zusammenhang mit Raum und Räumlichkeit? Es muss erstens etwas mit Nähe/Ferne und mit Richtung zu tun haben, denn diese beiden Qualitäten beschreiben ja irgendwie den Raum. Und es muss zweitens etwas mit einem aktiven Prozess, einem aktiven Interagieren, einer Tätigkeit zu tun haben, denn dies beschreibt ja irgendwie das In-Sein. Das In-Sein hat verschiedene Merkmale. Eines davon ist Räumlichkeit. Und diese Räumlichkeit des In-seins zeigt zwei Aspekte: Ent-fernung und Ausrichtung. Ent-fernung und Ausrichtung als Wesensmerkmale des Menschen sind eine Weise mit den Gegenständen in der Welt zu interagieren. Der Mensch lebt in seiner Welt und interagiert mit den Gegenständen, die ihm in der Welt begegnen, indem er sie entfernt und ausrichtet. Die beiden Tätigkeiten des Ent-fernens und Ausrichtens laufen in jeder Interaktion mit den Gegenständen ständig ab und sie laufen stets gemeinsam ab. Sie stellen einen Prozess dar und sind Aspekte der Räumlichkeit des Menschen. Räumlichkeit selbst ist auch wieder ein Prozess, sie stellt einen Aspekt des In-Seins dar, das ja ebenfalls stets als ein Prozess aufzufassen ist.

Ent-fernung: Befassen wir uns zunächst mit der Ent-fernung: Wir dürfen unter diesem Begriff nicht so etwas wie Entferntheit (Nähe) oder Abstand verstehen. Letztere sind kategoriale Bestimmungen von nichtdaseinsmäßigen Entitäten. Wenn Heidegger von Ent-fernung spricht, meint er Entfernen - d.h. Verschwindenmachen der Ferne, Näherung - als Prozesswort, bzw. Zeitwort in seiner aktiven transitiven Bedeutung. Etwas von seinem Ort zu entfernen, ist nur

eine von vielen faktischen Möglichkeiten dessen, was der Begriff Entfernen meint. *„Entfernen besagt ein Verschwindenmachen der Ferne, das heißt der Entfernthet von etwas, Näherung. Dasein ist wesenhaft ent-fernend, es lässt als das Seiende, das es ist, je Seiendes in die Nähe beegnen. Ent-fernung entdeckt Entfernthet.“* (S. 105) Ein wesenhaftes Charakteristikum des Menschen ist Ent-fernung. Er entfernt, er macht, dass etwas in der Nähe begegnet. Durch diesen Prozess des Entfernens entdeckt er Entfernthet. Durch den aktiven Prozess des Entfernens macht sich der Mensch erst die Entfernthet der Gegenstände zu ihm und zueinander zugänglich. Das Entfernen ist die Voraussetzung dafür, dass er ihre Entfernthet wahrnehmen kann. Aber: Das bewusste Wahrnehmen der Entfernthet ist nur ein Aspekt des Prozesses des Entfernens, denn dieses umfasst mehr, nämlich jegliches räumliches Interagieren mit den Gegenständen. Der Mensch befasst sich mit den Gegenständen, indem er sich ihnen zuwendet. Er geht zu ihnen hin, er holt sie zu sich her. Sei es im faktischen tätigen Interagieren, sei es bloß in der Vorstellung. Er richtet seine Aufmerksamkeit auf etwas, er zoomt es in der Vorstellung zu sich heran, er holt es in der Vorstellung zu sich her. Richten Sie Ihre Aufmerksamkeit auf Ihre in der Ferne lebende Geliebte. Dies machen Sie, indem Sie ihr Bild in einem aktiven Prozess zu sich heranziehen. Haben Sie jetzt ein Gefühl für die Entfernung ihrer Geliebten? Richten Sie jetzt Ihre Aufmerksamkeit auf den Planeten Venus. Haben Sie das Bild der Venus schon hergeholt? Diese mussten Sie von ganz wo anders herholen, nicht wahr? Sie hat eine ganz andere Entfernung zu Ihnen als Ihre in der Ferne lebende Geliebte. Richten Sie jetzt Ihre Aufmerksamkeit auf den Planeten Pluto. Merken Sie, wie Sie auch ihn in einem aktiven Prozess zu sich heranziehen. Und jetzt vergleichen Sie die Ent-fernung des Planeten Venus mit der des Planeten Pluto. Merken Sie, wie sie aufgrund des Prozesses der Ent-fernung die Entfernthet dieser beiden Planeten zu sich und ihren Abstand zu einander entdecken? Wie plötzlich der Abstand beider zueinander, aber auch zu Ihnen zugänglich wird? Aber denken Sie daran: *„Zwei Punkte sind sowenig voneinander entfernt wie überhaupt zwei Dinge, weil keines dieser Seienden seiner Seinsart nach entfernen kann. Sie haben lediglich einen im Entfernen vorfindlichen und ausmessbaren Abstand.“* (S. 105) Nur der Mensch, der in der Weise des In-Seins in der Welt ist, entdeckt den Abstand zweier Häuser voneinander. Die beiden „Häuser“ sind in der Weise des „Sein in...“ in der Welt und können niemals „feststellen“, wie weit sie voneinander entfernt sind.

Im Menschen liegt eine wesenhafte Tendenz auf Nähe: *„Das Ent-fernen ist zunächst und zumeist umsichtige Näherung, in die Nähe bringen als beschaffen, bereitstellen, zur Hand haben.“* (S. 105) Wie oben beschrieben, haben aber auch bestimmte Formen des rein erkennenden Wahrnehmens (Entdeckens) den Charakter der Näherung. Alle Arten der Steigerung der Geschwindigkeit zielen auf eine Überwindung der Entfernthet ab. Und Heidegger zeigt sich hier als philosophischer Wegbereiter einer heute so modernen reaktionären Umweltkritik: *„Mit dem „Rundfunk“ zum Beispiel vollzieht das Dasein heute eine in ihrem Daseinssinn noch nicht übersehbare Ent-fernung der „Welt“ auf dem Wege einer Erweiterung und Zerstörung der alltäglichen Umwelt.“* (S. 105)

Messen und Schätzen: Beim Ent-fernen geht es aber nicht notwendigerweise um ein explizites Abschätzen, d.h. genaues Messen der Ferne eines Gegenstandes in Bezug auf den Menschen. *„Die Entfernthet wird vor allem nie als Abstand gefasst.“* (S. 105) Der Mensch schätzt die Ferne relativ auf Entfernungen des alltäglichen Lebens. Sind diese Schätzungen rechnerisch genommen auch ungenau und schwankend, so haben sie im Alltag doch ihre eigene und durchwegs verständliche Bestimmtheit und Genauigkeit. Beispiele: Bis dort ist es ein Spaziergang, ein Katzensprung; aber auch: eine halbe Stunde lang. Eine halbe Stunde bedeutet als Schätzung nicht eine quantitative Zeitdauer von 30 Minuten, sondern leitet sich hier von unseren gewohnten Tätigkeiten im Alltag ab. Eine halbe Stunde kann mal 30 Minuten dauern, aber auch 10 oder 50 Minuten. Bei diesen Maßen geht es uns nicht um ein „Messen“, die jeweiligen Entfernungen haben viel mehr mit der Wichtigkeit und Bedeutung der

betreffenden Gegenstände zu tun. „Ein „objektiv“ langer Weg kann kürzer sein als ein „objektive“ sehr kurzer, der vielleicht ein „schwerer Gang“ ist und einem unendlich lang vorkommt. **In solchem „Vorkommen“ aber ist die jeweilige Welt erst eigentlich zuhanden.** Die objektiven Abstände vorhandener Dinge decken sich nicht mit Entfernthet und Nähe des innerweltlich Zuhandenen.“ (S. 106) Achten Sie darauf, wofür Heidegger den Begriff Abstand verwendet: für vorhandene Dinge. Für zuhandene Zeuge gebraucht er die Begriffe: Entfernthet und Nähe. Was haben Sie davon, wenn Sie den Abstand der Erde zur Sonne genau wissen? Es sei denn Sie seien Berufs- oder Hobbyastronom oder nehmen an einer Talkshow im Fernsehen teil, wo Sie mit Ihrem Wissen auftrumpfen können. Im Alltag bleibt dieses Wissen blind, denn es hat nicht die Funktion der Näherung der Umwelt. Wenn Sie wissen, dass der Weg von Graz nach Freiburg 735 km lang ist, hat dieses Wissen erst dann eine Funktion für Sie, wenn sie es für eine Fahrt in diese schöne Stadt nutzen. Theoretisches Wissen muss eingebunden sein in ein praktisches Leben und diesem dienen. Dieses beschäftigt sich aber nicht mit exaktem Messen von Abständen, sondern mit Schätzungen der Entfernthet zu der Welt, die einen „angeht“ (die für einen von Belang ist).

„Subjektivität“ und Realität: Im gegenwärtigen Zeitalter, das wir das wissenschaftliche nennen können, neigen wir dazu, alles zu messen. In Orientierung auf die so vermessene „Natur“ halten wir im Gegensatz zu den „objektiv“ gemessenen Abständen der vorhandenen Dinge zueinander, eine solche Schätzung von Entfernungen für „subjektiv“. Aber eine solche „Subjektivität“ hat mit „subjektiver“ Willkür und subjektivistischen „Auffassungen“, die das „An-sich“ der Gegenstände verfälscht wiedergeben, nichts zu tun. Heidegger sagt sogar, dass diese „Subjektivität“ vielleicht das Realste der Realität der Welt entdeckt: **„Das umsichtige Ent-fernen der Alltäglichkeit des Daseins entdeckt das An-sich-sein der „wahren Welt“, des Seienden, bei dem Dasein als existierendes je schon ist.**“ (S. 106) Denn z.B. beim bloßen Vermessen einer Wegstrecke – nehmen wie die zwischen Graz und Freiburg – kann ich niemals das erfahren, was ich beim Schätzen derselben erlebe. Wenn ich sie schätze, muss ich all den Erfahrungsschatz, den ich in Bezug auf diese Strecke erlebt und gesammelt habe, hervorholen. Beim Messen brauche ich bloß eine Landkarte oder einen Computer. Das erstere hat mit Sinnlichkeit und in Beziehung treten mit den Gegenständen zu tun (ich als existierender Mensch bin bei den Sachen), das letztere mit einem bloßen dissoziierten „Denkvorgang“.

Das „Nächste“: In der ursprünglichen Räumlichkeit des In-Seins ist für uns Menschen das „Nächste“ nicht das mit dem geringsten Abstand. **„Das „Nächste“ liegt in dem, was in einer durchschnittlichen Reich-, Greif- und Blickweite entfernt ist.**“ (S. 106-107) Weil der Mensch seinem Wesen nach räumlich– im Sinne der Ent-fernung – ist, hält er sich nicht bei dem auf, was den geringsten Abstand hat, denn das ist für den alltäglichen Umgang meist ohne wesentliche Bedeutung. Das mit dem geringsten Abstand wird oft sogar nicht bemerkt, in gewissem Sinne „ent-fernt“, wie z.B. die Brille, durch die man schaut oder die Kleidung, die man trägt. Wie nahe mir etwas ist, hängt auch davon ab, wie viel Aufmerksamkeit ich ihm schenke. Der Handlungsspielraum im alltäglichen Leben wird in erster Linie durch Reich-, Greif- und Blickweite vorgegeben. Dort halte ich mich auf. Für das Sehen und Hören (die beiden Fernsinne) hat das „Nächste“ üblicherweise einen größeren Abstand zu mir als für das Spüren und Tasten. Aber auch beim Erinnern und Vorstellen gibt es diesen durch Reich-, Greif- und Blickweite vorgegebenen Spielraum. Machen Sie die Augen zu und stellen Sie sich Ihre Freundin vor: Wo sehen Sie sie? Üblicherweise in einem gewissen Abstand vor Ihnen (was ja schon der Begriff „Vorstellen“ ausdrückt). **„Über Nähe und Ferne des umweltlich zunächst Zuhandenen entscheidet das umsichtige Besorgen. Das, wobei dieses im vorhinein sich aufhält, ist das Nächste und regelt die Ent-fernungen.**“ (S. 107) Das, womit ich mich gerade beschäftige, ist das mir Nächste. Was abstandsmäßig näher bei mir oder weiter weg von mir ist, wird hierbei in gewissem Maße entfernt. Die Metapher dafür ist der Fotoapparat mit weit offener Blende. Alles was näher oder entfernter vom scharf gestellten „Objekt“ ist,

wird unscharf abgebildet. Wenn ich beim Wandern meine Aufmerksamkeit auf den Berggipfel, den ich zu erklimmen hoffe, richte, ist er mir näher als die Bergschuhe, die ich trage, der Weg, auf dem ich gehe und die Umgebung, die ich gerade durchwandere.

Dort und Hier: Wenn der Mensch in seinem Handeln etwas in seine Nähe bringt, bedeutet dies nicht, dass er es an einer Raumstelle fixieren würde, die den geringsten Abstand zu irgendeinem Punkt seines Körpers hat. *„In der Nähe besagt: in dem Umkreis des umsichtig zunächst Zuhandenen.“* (S. 107) Ein Beispiel: Sie reparieren einen Wasserhahn. Sie bemerken, dass Sie eine Rohrzange brauchen. Sie holen diese aus der Werkstatt und bringen sie „in die Nähe“, d.h. dorthin, wo sie benötigt wird. Das Beispiel etwas anders: Sie haben keine Rohrzange, daher können Sie sie auch nicht holen. Aber in Ihrer Vorstellung bringen Sie Ihre in diesem Fall bloß imaginierte Zange ebenfalls genau an die Stelle, wo Sie sie brauchen. Dieser Ort hat nicht primär mit der Stelle zu tun, wo Ihr Körper sich gerade befindet, sondern mit dem Platz, wo der Wasserhahn angebracht ist, bzw. wo die Reparatur als Tätigkeit (Besorgen) stattfinden soll. So führt Heidegger weiter aus: *„Die Näherung ist nicht orientiert auf das körperbehaftete Ich-ding, sondern auf das besorgende In-der-Welt-sein, das heißt das, was in diesem je zunächst begegnet. Die Räumlichkeit des Daseins wird daher auch nicht bestimmt durch die Angabe der Stelle, an der ein Körperding vorhanden ist.“* (S. 107) Zurück zu unserem Beispiel: Sie haben in Wirklichkeit eben jetzt überhaupt keinen Wasserhahn repariert und keine Rohrzange geholt – Denn Sie haben ja gelesen! Die Reparatur selbst fand nur in Ihrer Vorstellung statt. Und dennoch fand die ganze imaginierte Szene in einem Raum statt. Vielleicht fahren Sie gerade mit dem Zug und die Reparatur fand in Ihrer Vorstellung 100 km entfernt bei Ihnen Zuhause in Ihrer Küche statt. Und trotzdem fand sie in Ihrer Nähe statt. Es ist der Platz, wo Sie sich mit dem Fokus Ihrer Aufmerksamkeit befanden. *„Wir sagen zwar auch vom Dasein, dass es je einen Platz einnimmt.“* (S. 107) Dieses „Einnehmen“ eines Platzes ist aber grundsätzlich verschieden vom Zuhandensein eines Gegenstandes an einem Platz aus einer Gegend her. Wie läuft nun dieses Platzeinnehmen ab? *„Das Platzeinnehmen muss als Entfernen des umweltlich Zuhandenen in eine umsichtig vorentdeckte Gegend hinein begriffen werden.“* (S. 107) In diesem Satz müssen wir den Ausdruck „Entfernen“ in seinen beiden sich scheinbar widersprechenden Bedeutungen auffassen: Einen zuhandenen Gegenstand aus der Ferne in die Nähe bringen, an den Platz in der Gegend, wo er gebraucht wird. Und: Seinen eigenen Platz in Relation zum Platz des Gegenstandes definieren. (Wenn der Platz der Rohrzange beim Reparieren des Wasserhahnes dort ist, ist mein Platz hier!) *„Sein Hier versteht das Dasein aus dem umweltlichen Dort. Das Hier meint nicht das Wo eines Vorhandenen, sondern das Wobei eines entfernenden Seins bei... in eins mit dieser Entfernung.“* (S. 107) Der Platz der Rohrzange ist genauso genommen aber nicht beim Wasserhahn. Was sollte auch eine Rohrzange als Gegenstand an sich mit einem Wasserhahn an sich zu tun haben. Der Platz der Rohrzange ist bei der Tätigkeit des Reparierens des Wasserhahnes, dort gehört sie hin. Der Prozess des Reparierens definiert (bestimmt) ihren Platz. Wenn sie nicht gebraucht wird, ist ihr Platz wohl eher im Werkzeugschrank, wo sie aufbewahrt wird (Prozess des Aufbewahrens). Wenn Sie den Hahn reparieren, ist Ihr Platz auch dort beim Prozess des Reparierens. *„Das Dasein ist gemäß seiner Räumlichkeit zunächst nie hier, sondern dort, aus welchem Dort es auf sein Hier zurückkommt und das wiederum nur in der Weise, dass es sein besorgendes Sein zu... aus dem Dort-zuhandenen her auslegt.“* (S. 107-108) Wieder unser Beispiel: Sie reparieren den Hahn und merken, Sie brauchen eine Zange. Was denken Sie zunächst? „Ah, ich bin hier in der Küche und muss jetzt dorthin in die Werkstatt, wo die Rohrzange aufbewahrt wird.“ Oder geht diesem Gedanken nicht folgender voraus: „Wo ist die Rohrzange? Ach ja, sie ist in der Werkstatt. Ich muss sie von dort holen. Aber ich bin erst in meiner Vorstellung dort. Wo bin ich denn mit meinem Körper? Ach ja in der Küche hier.“ Das ganze wieder ausschließlich in Ihrer Phantasie: Sie sind beim Zufahren. Sie stellen sich vor, Sie reparieren den Hahn und brauchen die Zange. Sie sehen die Zange vor sich. Nun stellen Sie sich vor, wo sie sein könnte. Ja sie liegt im Werkzeugschrank. „Ah dort

im Werkzeugschrank ist sie und ich bin hier in der Küche.“ Aber in Wahrheit sind Sie mit Ihrem Körper doch im Zug! „Ach ja, meine Vorstellung von der Reparatur spielt sich dort zuhause ab und ich bin hier im Zug.“ So wird allmählich eine regelrechte „Landkarte“ ausgelegt. Den Fokus, von dem her sie ausgelegt wird, stellt nicht die Raumstelle, an welcher der betreffende Mensch gerade mit seinem Körper vorhanden ist, dar, sondern stets die Tätigkeit, die er gerade - in Wirklichkeit oder bloß in der Phantasie - ausübt.

Die Unmöglichkeit des „Kreuzens“ der Ferne: Beschäftigen wir uns kurz mit folgender Frage: „Kann der Mensch eine Kreuzung überqueren und damit hinter sich lassen?“ Natürlich ist das möglich, das hat jedermann im Gespür. Aber trotzdem bleibt es für den Philosophen ein Problem, zwar ein philosophisches, das aber dennoch und gerade deshalb im praktischen Leben eine bedeutende Rolle spielt. Die Frage hat mit einer weiteren zu tun: „Wandert der Mensch in seiner Welt umher?“ Auch diese Frage werden Sie bejahen. „Aber“, frage ich dann, „wenn der Mensch in seiner Welt umherwandert, kann er dann auch so weit und solange gehen, bis er an die Grenze der Welt kommt und kann er dann diese Grenze queren und aus seiner Welt hinaustreten?“ Sie werden entgegnen, dass ich hier Scheinprobleme konstruiere, indem ich Ausdrücke in verschiedenen Bedeutungen verwende. Sie haben Recht. Heidegger macht es sich leicht, indem er seine eigene Sprache verwendet und so die übliche Bedeutungsvielfalt der Begriffe vermeidet, aber damit macht er es uns schwer. Denn trotz seiner esoterischen Sprache spricht er stets nur und ausschließlich von Phänomenen, die im praktischen Leben eines jeden Menschen vorkommen, ja die Grundlage bilden für die Art und Weise, wie er sein praktisches Leben gestaltet und gestalten kann. Wir sind noch immer beim Phänomen Ent-fernung: *„Das Dasein hält sich als In-der-Welt-sein wesentlich in einem Entfernen. Diese Ent-fernung, die Ferne des Zuhandenen von ihm selbst, kann das Dasein **nie kreuzen.**“* (S. 108) Die Gegenstände seiner Welt können dem Menschen nur dadurch begegnen, indem er sie ent-fernt, d.h. sie in seine Nähe bringt, sie „heranzoomt“, oder anders ausgedrückt, seine Aufmerksamkeit auf sie richtet. Dieser aktive Prozess des Ent-fernens läuft ständig ab, der Mensch kann nicht anders, als ihn ständig anzuwenden – denn nur dadurch kann er mit den Gegenständen in Kontakt kommen. Er ent-fernt die Sachen, d.h. holt sie zu sich heran und entfernt sie wieder, d.h. schiebt sie wieder von sich weg. Er bleibt das Zentrum seiner Welt, auch wenn er mit seiner Aufmerksamkeit nicht bei sich sondern bei den Gegenständen seiner Welt ist. Diese „Spannung“ (= Ent-fernung), die zwischen dem eigenen Zentrum und dem Fokus der Aufmerksamkeit, die bei den Gegenständen ist, besteht, macht sozusagen seine Räumlichkeit aus. So sagt Heidegger: *„Seine Ent-fernung hat das Dasein so wenig durchkreuzt, dass es sie vielmehr mitgenommen hat und ständig mitnimmt, weil es **wesenhaft Ent-fernung, das heißt räumlich ist.** Das Dasein kann im jeweiligen Umkreis seiner Ent-fernungen nicht umherwandern, es kann sie immer nur verändern.“* (S. 108) Der Mensch ist räumlich insofern er sich zu den Gegenständen, die ihm räumlich begegnen ständig entfernend verhält. Auf diese Weise entdeckt er den Raum, bzw. nimmt er ihn wahr. Ein Stein, der den Abhang hinabrollt, hat nicht die Fähigkeit der Ent-fernung, er kann seine Aufmerksamkeit nicht auf andere Steine oder auf das Blau des Himmels oder auf das Säuseln des Windes richten, daher kann er auch keinen Raum wahrnehmen.

Wie aber kann der Mensch dennoch etwas durchqueren? Nicht im assoziierten Aufgehen in einer Tätigkeit, sondern nachträglich im dissoziierten Betrachten derselben als außen stehender Beobachter – aber auch im (nachträglichen) dissoziierten Betrachten einer in der Vorstellung antizipierten „zukünftigen“ Handlung, und auch im Wechsel von der assoziierten Position in die Beobachterposition während der Tätigkeit. Er schaut von außen, d.h. dissoziiert, sich und das Ding, das zuvor im assoziierten Zustand noch Zeug war, an und durchmisst bzw. durchschreitet in der Vorstellung den Abstand. Natürlich kann er an den Platz, wo er stand in der Vorstellung auch ein irgendein Ding, das als Kennzeichen seines Standortes dient, hinstellen. *„Die Entfernthet eines Zuhandenen vom Dasein kann zwar selbst von diesem als Abstand vorfindlich werden, wenn sie bestimmt wird in Beziehung auf ein Ding, das als an dem*

Platz vorhanden gedacht wird, den das Dasein zuvor eingenommen hat. Dieses Zwischen des Abstandes kann das Dasein nachträglich durchqueren, jedoch nur so, dass der Abstand selbst ein entfernter wird.“ (S. 108)

Ausrichtung: Der Prozess des In-Seins des Menschen in der Welt zeigt unter dem Gesichtspunkt der Räumlichkeit neben der Ent-fernung ein zweites Charakteristikum: den Prozess der Ausrichtung. *„Jede Näherung hat vorweg schon eine Richtung in eine Gegend aufgenommen, aus der her das Ent-fernte sich nähert, um so hinsichtlich seines Platzes vorfindlich zu werden.“ (S. 108)* Unser Rohrzanzenbeispiel: Sobald Sie bemerken, dass Sie eine Zange brauchen, haben Sie schon zwei Gegenden und zwei Plätze mitgedacht. Zum einen, wo beim Montieren die Zange genau ihren Platz hat; als Gegend nennen wir die Küche, wo die verschiedenen Tätigkeiten wie Kochen, Abwaschen aber auch Wasserhahnreparieren stattfinden. Sie brauchen nur an Küche zu denken und schon wissen Sie genau die Richtung. Machen Sie kurz die Augen zu und zeigen Sie ohne viel nachzudenken in die „Richtung der Küche“. Zum anderen wird die Zange an ihrem Platz im Werkzeugschrank aufbewahrt. Dieser liegt vielleicht in einem Nebengebäude, der Werkstatt. Und nun schließen Sie die Augen und zeigen in die „Richtung der Werkstatt“. Diese wird in einer anderen Richtung liegen. Vielleicht haben Sie gar nicht die Küche und die Werkstatt vor sich gesehen, sondern nur ein Schild, wo „Küche“ und „Werkstatt“ drauf steht. Oder haben Sie den Lageplan vor sich liegen sehen, wo alle Häuser mit den Räumen aufgezeichnet sind? In dieser Tätigkeit des ausrichtenden Entfernens, d.h. *„In diesem Besorgen, das heißt im In-der-Welt-sein des Daseins selbst ist der Bedarf von „Zeichen“ vorgegeben; dieses Zeug übernimmt die ausdrückliche und leicht handliche Angabe von Richtungen. Es hält die umsichtig gebrauchten Gegenden ausdrücklich offen, das jeweilige Wohin des Hingehörens, Hingehens, Hinbringens, Herholens.“ (S. 108)* Sobald der Mensch sich mit etwas befasst, und sei es auch nur in der Vorstellung, weist er als ausrichtend-entfernender, d.h. mittels Ent-fernung und Ausrichtung – beides als aktive prozesshafte Tätigkeit aufzufassen - diesem jeweils schon seine bestimmte Gegend zu. Der Mensch braucht sich keine („wissenschaftliche“) Methode anzueigen, um den Prozess der Ausrichtung und Ent-fernung zu vollziehen. Dies kann jeder von vornherein schon. Dafür ist die Umsicht zuständig, jene Befähigung bzw. Gabe, für jede praktische Tätigkeit von vornherein schon einen „theoretischen“ Handlungsentwurf zu haben.

Einschub: Ent-fernung und Ausrichtung sind nicht nur in der Umwelt von Bedeutung. Auch in der Mitwelt, d.h. im Umgang mit den Mitmenschen sind sie ständig präsent. Als Beispiel möchte ich eine meiner Lieblingstechniken aus dem NLP anführen, die von Richard Bandler entwickelt wurde. Sie dauert nur wenige Minuten, kann aber therapeutisch hochwirksam sein. Denken Sie an eine Person, mit der Sie (leichte bis mäßige) Probleme haben, über die Sie sich vielleicht ärgern und mit der Sie gerne unbefangener umgehen möchten. Stellen Sie sich diese Person vor. Sehen Sie sie als Bild, als Film, sehen Sie ein großes Bild, ein kleines, ist das Bild scharf oder eher unscharf, farbig oder schwarz-weiß, hell oder dunkel – und vor allem: wo ist die Position dieses Bildes? In welcher Richtung und in welcher Entfernung sehen Sie das Bild? Nun denken Sie an eine Person, die Ihnen gleichgültig ist, der Sie mit Gelassenheit begegnen. Dies ist sicher nicht Ihr geschiedener Ehemann, mit dem Sie „abgeschlossen“ haben. Es könnte der Briefträger, die Kassiererin im Supermarkt oder eine Nachbarin sein. Stellen Sie sich auch diese Person bildlich vor. Und wieder: Sehen Sie sie als Bild, als Film, sehen Sie sie ein großes Bild, ein kleines, ist das Bild scharf oder eher unscharf, farbig oder schwarz-weiß, hell oder dunkel – und vor allem: wo ist die Position dieses Bildes? In welcher Richtung und in welcher Entfernung sehen Sie das Bild? Dieses Bild wird andere Charakteristika als das erste haben. Vor allem, die Position (Richtung und Entfernung) wird eine andere sein. Und jetzt betrachten Sie wieder das Bild der ersten Person in seiner ursprünglichen Position. Zoomen Sie das Bild sehr rasch von sich weg in die Richtung in der sie es sahen, bis es nur mehr ein winziger Punkt ist. Und unmittelbar anschließend zoomen sie es von dort ebenso rasch an

die Stelle, wo das Bild der zweiten Person positioniert war. Betrachten Sie jetzt das Bild der ersten Person an der Position des Bildes der zweiten Person. Welche Veränderungen stellen Sie fest. Üblicherweise sieht sie, über die Sie sich eben noch ärgerten, anders aus, hat vielleicht weichere Gesichtszüge und lächelt ein wenig. Die Person, an die Sie sich bis jetzt nur so erinnern konnten, dass sie stets ernst und verbissen dreinschaut, lächelt plötzlich. Wie geht es Ihnen jetzt, wenn Sie diese Person an deren neuen Stelle betrachten? Üblicherweise empfinden Sie ihr gegenüber mehr Gelassenheit, als ob ein Druck von Ihrer Brust genommen wurde. Diese NLP-Technik zeigt auf einfache und unmittelbare Weise, dass mit bestimmten Emotionen verbundene Erinnerungen an Personen als Bilder (bzw. Szenen oder Filme) an bestimmten Positionen mit genau definierter Richtung und Entfernung gespeichert werden. Erinnerungen an dieselbe Person mit anderem emotionalen Gehalt, werden an anderen Positionen gespeichert. Jede Emotion hat ihren eigenen Platz. An einer Stelle befindet sich die Angst, an einer anderen die Wut, wieder wo anders die Freude und ihren eigenen Platz hat auch die Gelassenheit. Wie auf einer Perlenkette sind Bilder und Ereignisse unterschiedlichster Herkunft aber mit demselben emotionalen Gehalt an derselben Stelle aufgereiht. Und das Schöne ist, dass wir Menschen ständig lernen können und unsere Vergangenheit mit anderen Augen sehen können. Wir brauchen sie nur anstatt unter dem Gesichtspunkt eines negativen Gefühls unter dem Aspekt eines positiven, z.B. der Gelassenheit betrachten und schon erhält sie eine andere Bedeutung.

Links und Rechts: Zurück zur Ausrichtung. Genauso wie der Mensch seine Entfernungen ständig mitnimmt, nimmt er auch seine Ausrichtung immer mit sich mit. Nehmen Sie mal an, Sie befänden sich auf einer Drehbühne, die sich ständig um die eigene Achse dreht. Sie stehen vor einem Tisch, auf dem ein Buch liegt. Egal ob Sie nach Norden oder Süden blicken, das Buch bleibt, trotzdem sich Ihre Stellung in Bezug auf die Himmelsrichtungen ständig verändert, vor Ihnen liegen. Wenn Sie mit dem Auto fahren, bleibt das Lenkrad vor Ihnen, der Hintersitz hinter Ihnen, die Fahrertür links von Ihnen und der Beifahrersitz rechts neben Ihnen, egal wohin immer sie lenken. Rechts und Links sind wie Vorne und Hinten Richtungen, die der Mensch ständig mit sich mitnimmt. Rechts und Links sind nicht etwas „Subjektives“, wofür der Mensch ein Gefühl hat. „*Durch das bloße Gefühl eines Unterschiedes meiner zwei Seiten*“, *könnte ich mich nie in einer Welt zurechtfinden.*“ (S. 109) Nur mit dem Gefühl des Unterschiedes von Rechts und Links kann ich gar nichts anfangen. Der Unterschied zwischen diesen beiden Richtungen bekommt erst dadurch einen Sinn, weil auch meine Welt in ihrer räumlichen Dimension eine Rechts-Links-Ordnung aufweist. „Rechts von der Tastatur befindet sich die Maus.“ „Mein linker Schuh ist kaputt.“ „Wenn ich von draußen auf die Eingangsfront meines Hauses schaue, sind die Küchenfenster rechts von der Eingangstür.“ Diese „äußerlichen Gegebenheiten“ konstituieren den Unterschied zwischen Links und Rechts und nicht mein „inneres Gefühl“ des Unterschiedes meiner beiden Körperhälften. (Was nicht ganz stimmt, denn ich habe mit dem Gefühl ja auch ein „äußeres“ üblicherweise recht detailliertes Bild meiner beiden Körperhälften.) Aufgrund der in diesem Sinne „äußeren“ Welt mit ihrer räumlichen Anordnung kann ich mich in ihr orientieren. Heidegger zitiert für diesen Sachverhalt ein Beispiel, das Kant gibt: „*Angenommen, ich trete in ein bekanntes, aber dunkles Zimmer, das während meiner Abwesenheit umgeräumt wurde, dass alles, was rechts stand, nunmehr links steht. Soll ich mich orientieren, hilft das „bloße Gefühl des Unterschieds“ meiner zwei Seiten gar nichts, solange nicht ein bestimmter Gegenstand erfasst ist, von dem Kant beiläufig sagt, „dessen Stelle ich im Gedächtnis habe.“*“ (S. 109) Das bedeutet, dass ich in meinem Gedächtnis ein Bild dieses Raumes habe, nach dem ich mich orientiere. Heideggers schreibt „im Gedächtnis habe“ bedeutet nichts anderes als: „*ich orientiere mich notwendig in und aus einem je schon sein bei einer „bekannten“ Welt.*“ (S. 109) Um sich in der Welt zu orientieren, muss sie dem Menschen schon bekannt sein, es muss schon ein Zeugzusammenhang vorgegeben sein. Und jetzt ein Satz Heideggers, der Ihnen helfen wird, seine Denk- und Schreibweise besser zu verstehen: „*Die psychologische*

Interpretation, dass das Ich etwas „im Gedächtnis“ habe, meint im Grunde die existenziale Verfassung des In-der-Welt-seins.“ (S. 109) Ich kann mich nie ohne Welt vorstellen oder denken. Sobald ich meiner bewusst werde, sobald ich weiß, dass ich da bin, ist zugleich auch schon meine Welt da. Und wo wird sie – psychologisch betrachtet - wohl sein? Natürlich in meinem Gedächtnis!

Der innerweltliche Raum: *„Ent-fernung und Ausrichtung bestimmen als konstitutive Charaktere des In-Seins die Räumlichkeit des Daseins, besorgend-umsichtig im entdeckten, innerweltlichen Raum zu sein.“ (S. 110) Der Mensch ordnet die Gegenstände in seiner Welt in bestimmter Weise an, indem er dem zuhandenen Zeug einen bestimmten Platz und den vorhandenen Dingen eine bestimmte Stelle zuweist. Jeder Platz und jede Stelle liegt in einer bestimmten Entfernung und Richtung zu ihm. Indem er den Gegenständen ständig eine bestimmte Entfernung und Richtung zuweist, verhält er sich in allen seinen Tätigkeiten räumlich. Dazu braucht er aber keine angelernte Methode. Diese Fähigkeit hat er von vornherein schon, sie ist ihm angeboren. Er hat von vornherein schon einen mehr oder minder bewussten räumlichen Plan seiner Welt, den er in Interaktion mit den Gegenständen ständig verändert. Diesen Plan zu haben, mit ihm zu arbeiten und ihn zu verändern, nennt Heidegger Umsicht. Wenn der Mensch nun in einer Tätigkeit seine Aufmerksamkeit auf die Entfernungen und Ausrichtungen der einzelnen Plätze und besonders den Abstand und die Richtung der einzelnen Stellen, wo sich die Dinge befinden, richtet, wird er sich zunehmend des Raumes bewusst, der in seiner Welt vorfindbar ist.*

Abschließende Bemerkung: Wenn wir hier von Gegenständen sprechen, sind da nicht nur konkret angreifbare Sachen, sondern auch Tatsachen gemeint. Alle Tatsachen, die sich der Mensch denken oder vorstellen kann, haben eine räumliche Dimension. Ja sogar Gefühle sind in gewissem Sinne räumlich. Heidegger schreibt auf Seite 111, dass das menschliche Dasein in einem ursprünglichen Sinne räumlich ist. Diesen Satz müssen wir – obwohl an dieser Stelle in einem anderen Zusammenhang geschrieben - wortwörtlich nehmen. Ein besonderes Augenmerk müssen wir dabei auf das Wörtchen „ist“ legen. „Ist“ meint ja einen Prozess und somit könnte man es umschreiben mit: lebt, handelt, interagiert, begegnet etc. Dann heißt der Satz: Der Mensch lebt räumlich, interagiert räumlich, denkt räumlich, fühlt räumlich, etc. Gehen Sie mal in das Gefühl Gier oder Neid und spüren Sie, wie Sie sich hingezogen fühlen. Oder gehen Sie in das Gefühl Ekel und spüren Sie, wie Sie sich abgestoßen fühlen. „Hingezogen“, „abgestoßen“ - schöne räumliche Begriffe, oder nicht? Sogar der Begriff „Möglichkeiten“ beinhaltet Räumlichkeit. Denken Sie sich in Bezug auf die Lösung eines Problems mehrere Möglichkeiten aus. Und nun sehen Sie sich die einzelnen Möglichkeiten an, vergleichen Sie sie miteinander. Wo sehen Sie eine Möglichkeit, wenn nicht in einem „Raum“? Wie wollen Sie 2 Möglichkeiten vergleichen, wenn nicht, indem Sie sie nebeneinander stellen. Zumindest müssen Sie die erste verschwinden lassen, wenn sie die zweite betrachten wollen. Aber woher kommt sie und wohin verschwindet sie?

„§ 24. Die Räumlichkeit des Daseins und der Raum“ (S. 110)

In den beiden vorangegangenen Paragraphen wurden zwei unterschiedliche, ja man könnte sagen entgegen gesetzte Aspekte der Räumlichkeit analysiert: die Räumlichkeit des innerweltlichen Zuhandenen, welches dem Menschen in seinem In-der-Welt-sein begegnet und die Räumlichkeit des In-der-Welt-seins, als der der Mensch mit dem innerweltlich Zuhandenen interagiert. Die aus der Untersuchung der beiden Aspekte gewonnenen Erkenntnisse bilden die Voraussetzung dafür, um in diesem Paragraphen das Phänomen der Räumlichkeit der Welt beschreiben und die Frage, was der Raum ist, stellen zu können.

Heidegger macht klar, dass nicht die Welt im Raum ist, sondern dass eines der Merkmale der Welt ihre Räumlichkeit ist, woraus wir folgern können, dass der Raum „in“ der Welt ist.

Rekapitulieren wir, was im § 18 über die Weltlichkeit der Welt ausgeführt wurde: Der Mensch hat als ein Wesen, das sich selbst nur in einer Welt lebend vorstellen und denken kann (als In-der-Welt-sein) von vornherein schon so etwas wie eine „Welt“ entdeckt. Der Mensch bildet ein „Netzwerk von miteinander an unzähligen Stellen verbundener Intentionketten“ (Weltlichkeit der Welt) aus, entlang derer er zu dem, was ihm in der Welt begegnet, vordringt. Diese „Intentionketten“ sind Teil seiner Welt und jedes Glied kann selbst wieder zu einem Gegenstand (Entität) werden, der ihm begegnet. Die Weltlichkeit der Welt bildet die Grundlage dafür, dass er das, was es in der Welt gibt (das Seiende, die Entitäten) entdecken, d.h. wahrnehmen kann als das was es in der jeweiligen Bewandnisganzheit jeweils freigegeben ist, d.h. was es gerade darstellt. (Beispiel: Messer als Waffe in der Bewandnisganzheit Mord versus Messer als Besteck in der Bewandnisganzheit Mittagsessen versus Messer als Küchengerät in der Bewandnisganzheit Kochen). Um zu begreifen, womit es mit dem jeweiligen Zeug gerade sein Bewenden hat (dem freigebenden Bewendenlassen), muss der Mensch diesem jeweils eine bestimmte Bedeutung zumessen. Welche Bedeutung er einer einzelnen Tatsache bzw. einem einzelnen Zeug zuordnet, hängt davon ab, welche Wege er im „Intentionsnetzwerk“ wählt, um zum Gegenstand, der ihm begegnet (Tatsache, Zeug) zu gelangen („vorgängiges Verstehen der Bedeutsamkeit“). Das, was er wahrnimmt und mit dem er interagiert, kann unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet, vielerlei bedeuten. Aber in jedem Einzelfall bedeutet es etwas ganz bestimmtes. Dieser Prozess, in welchem der Mensch aus den vielen Möglichkeiten eine ganz bestimmte auswählt und das, was er wahrnimmt und mit dem er interagiert, als eben gerade dieses ganz Bestimmte erkennt und verwendet, dieses freigebende Bewendenlassen vollzieht sich in der eben beschriebenen Weise: er nutzt die Wege des „Netzwerkes der Intentionketten“ („Um-zu“; Verweisungen). Dieser Prozess wird durch die Umsicht geleitet.

Im § 23 wurde gezeigt, dass der Mensch in seinem umsichtigen In-der-Welt-sein das, was ihm begegnet, ständig räumlich ent-fernt und ausrichtet und so einen ganz bestimmten Platz in einer bestimmten Gegend zuordnet. Nicht, weil das, was ihm in seiner Umwelt begegnet, selbst irgendwie einen „Raum“ oder eine „räumliche Dimension“ mitbrächte, sondern nur weil der Mensch in der Weise der Ent-fernung und Ausrichtung räumlich ist, kann es ihm in seiner Räumlichkeit begegnen. *„Die Freigabe einer Bewandnisganzheit ist gleichursprünglich ein ent-fernend-ausrichtendes Bewendenlassen bei einer Gegend, das heißt Freigabe der räumlichen Hingehörigkeit des Zuhandenen. In der Bedeutsamkeit, mit der das Dasein als besorgendes In-Sein vertraut ist, liegt die wesenhafte Miterschlossenheit des Raumes.“* (S. 110) Machen Sie folgendes mit: Wir hatten verschiedene Bewandnisganzheiten im Zusammenhang mit dem Zeug Messer. Schließen Sie die Augen und denken Sie an „Kochen und Messer“. Was sehen Sie da vor Ihrem geistigen Auge? Nun denken Sie an „Mittagsessen und Kochen“. Was sehen Sie da? Und jetzt denken Sie an „Mord und Messer“. Was sehen Sie da vor Ihrem geistigen Auge? Dem Messer wird von Ihnen in den drei Bewandnisganzheiten jeweils nicht nur eine andere Funktion zugeordnet (Bewendenlassen), sondern auch im Kreise jeweils anderer Gegenstände (Gegend) ein unterschiedlicher Platz (räumliche Hingehörigkeit). Je nachdem Sie dem Messer eine unterschiedliche Bedeutung zuordnen, weisen Sie ihm auch einen unterschiedlichen Platz zu. Somit hat die Bedeutsamkeit wohl einen wesentlichen Anteil daran, wie dem Menschen etwas räumlich zugänglich ist. Ja wir werden gleich sehen, sie hat auch einen wesenhaften Anteil daran, wie uns jeweils der Raum selbst zugänglich ist.

Aber ist das, wovon wir jetzt gesprochen haben schon dasselbe, was allgemein unter dem Raum mit seinen drei Dimensionen und den unendlich vielen Raumstellen gemeint wird? Sicher nicht, aber wir sind auf dem Weg dorthin. *„Der so mit der Weltlichkeit der Welt erschlossene Raum hat noch nichts von der reinen Mannigfaltigkeit der drei Dimensionen. Der Raum bleibt bei dieser nächsten Erschlossenheit noch verborgen als das Worin einer metrischen Stellenordnung und Lagebestimmung.“* (S. 110)

Die Gegend als der Raum des zuhandenen Zeugs: Ein kleines Kind, das noch nichts von den drei Dimensionen gehört hat, muss wohl auch ein „inneres, wohl angeborenes Wissen“ vom Raum haben, ansonsten könnte es sich nicht so sicher in ihm bewegen und es könnte nicht mit den Anderen über die Gegenstände, die in ihm vorkommen kommunizieren. Es hat wohl auch eine Vorstellung vom Raum: Raum ist der Bereich, in dem die Gegenstände vorkommen. Statt Bereich kann man auch Gebiet sagen, oder wie es Heidegger tut: Gegend. Der Vorteil des Ausdrucks Gegend liegt darin, dass mit ihm („gegen“) implizit stets auf eine Richtung verwiesen wird, dass er mit Begegnen zu tun hat und dass man sich bei der Vorstellung von Gegend wohl am deutlichsten die in ihr vorkommenden Plätze und das in diesen hingehörende Zeug mitvorstellt. Noch einmal die Definition von Gegend: *„Wir verstehen sie als das Wohin der möglichen Zugehörigkeit des zuhandenen Zeugzusammenhanges, der als ausgerichtet entfernter, das heißt platzierter soll begegnen können.“* (S. 110-111) Wo etwas hingehört, definiert sich daraus, was es unter welchem Aspekt bedeutet. Die Bedeutsamkeit bestimmt die Gehörigkeit – innerhalb welcher Gegend es welchen Platz hat. So wird die Gegend in Plätze gegliedert (artikuliert), im möglichen Wohin der Gegend wird den Plätzen ein konkretes Hier- und Dorthin, ein mehr oder minder genauer „Ort“ zugewiesen.

Raubewandtnis: Der Mensch weist dem einzelnen Zeug mit der Bewandtnis nicht nur eine bestimmte Funktion zu, sondern auch einen bestimmten Bereich: Mit dem spezifischen Zeug hat es seine Bewandtnis bei einer Gegend. *„Zur Bewandtnisganzheit, die das Sein des umweltlich Zuhandenen ausmacht, gehört gegendhafte Raumbewandtnis. Auf deren Grunde wird das Zuhandene nach Form und Richtung vorfindlich und bestimmbar.“* (S. 111) Erst wenn ich weiß, in welchen Bereich etwas gehört, kann ich die Richtung bestimmen, wo es seinen Platz hat. Aber nicht nur sein Platz wird fassbar, auch seine Form, denn die Form eines Gegenstandes wird ja aus dem räumlichen Aufbau seiner Details bestimmt, d.h. wo genau jedes Detail seinen bestimmten Platz hat.

Einräumen: Bedenken Sie: Die Fähigkeit des Menschen, den Gegenständen in der Welt zu begegnen, ist konstitutiv für das In-der-Welt-sein. Heidegger spricht nie davon, dass der Mensch den Gegenständen begegnet, sondern immer, dass sie ihm begegnen, er spricht von einem „Begegnenlassen des innerweltlich Seienden“, also einem Auf-sich-einwirken-lassen, es geht um das Berührt-werden, Beeindruckt-werden. (Ein Stein hat nicht die Fähigkeit, sich berühren oder beeindrucken zu lassen.) In Bezug auf Räumlichkeit und Raum sagt er nun: *„Das für das In-der-Welt-sein konstitutive Begegnenlassen des innerweltlich Seienden ist ein „Raum-geben“. Dieses „Raum-geben“, das wir auch **Einräumen** nennen, ist das Freigeben des Zuhandenen auf seine Räumlichkeit.“* (S. 111) Indem der Mensch einen Gegenstand als Zeug verwendet, gibt er ihn auf dessen Bewandtnisganzheit frei. (Bei der Verwendung des Messers zum Ermorden eines Gegners, wird es als Mordwerkzeug auf die Bewandtnisganzheit Mord freigegeben, beim Kartoffelschälen wird es als Küchenwerkzeug auf die Bewandtnisganzheit Kochen freigegeben.) Stets ist dabei auch eine Freigabe auf seine Räumlichkeit impliziert. Dem Zeug wird ein bestimmter Platz in einer Platzganzheit zugewiesen, der von seiner jeweiligen Bewandtnis abhängt. Mit dem Begriff Platzganzheit ist etwas anderes gemeint als mit dem Begriff Gegend. Wenn wir seine Gegend kennen, wissen wir, wo ein bestimmter Platz ungefähr hingehört. Eine Gegend ist jener Bereich, von dem wir wissen, dass der Platz dort irgendwo hingehört. Dessen genauer „Ort“ muss nicht festgelegt sein, d.h. wo genau braucht dabei nicht bestimmt zu sein (Möglichkeitsbereich für Plätze). In einer Platzganzheit hat jeder Platz, der zu dieser Ganzheit gehört, seinen mehr oder minder exakt definierten „Ort“, wo er genau hingehört. In der Platzganzheit „Partitur der Prager Symphonie von Mozart“ hat jede Note genau ihren exakten Platz. Eine Platzganzheit besser kennen zu lernen, heißt ihre einzelnen Plätze detaillierter zu sehen, Einzelheiten in ihnen immer deutlicher zu erkennen. Dieser aktive Prozess des Zuweisens eines Platzes in einer Platzganzheit ist

mit dem Existenzial Einräumen gemeint. Dabei geht es aber nicht nur um ein bloßes Betrachten der Platzganzheit, sondern um ein tätiges Interagieren mit ihr (Besorgen). Die einzelnen Plätze sind in einer Platzganzheit natürlich nur für den Moment genau definiert. Zum einen kann ich später neue Details kennen lernen, die das Gesamtbild verändern und die einzelnen Plätze verschieben, zum anderen aber müssen wir bedenken, dass ohnehin alles in der Welt einem ständigen Prozess unterliegt und jeder Platz somit auch einer ständigen Veränderung unterworfen ist.

Machen Sie nun folgendes Experiment: Stellen Sie sich ein leeres Zimmer vor. Und nun stellen Sie sich dieses Zimmer als Schlafzimmer (Bewandnisganzheit Nachtschlaf; Platzganzheit Schlafzimmer) vor. Merken Sie, wie sie es einräumen, wie Sie in Ihrer Phantasie nach und nach ein Bett, ein Nachtkästchen, ein Schrank, ein Wecker usw. in den ursprünglich leeren Raum (Bewandnisganzheit Noch-nicht-in-Verwendung befindliches-Zimmer) hineinräumen – alles genau an seinem Platz? Dieses Einräumen als Existenzial, dieses Raum-geben ist die Voraussetzung dafür, dass wir in unserem faktischen Leben etwas um-, weg- und „einräumen“ können. Wie wollten Sie ein Schlafzimmer einräumen, wenn Sie nicht wüssten, was grundsätzlich in ein Schlafzimmer gehört? *„Dieses Einräumen ermöglicht als entdeckende Vorgabe einer möglichen bewandnisbestimmten Platzganzheit die jeweilige faktische Orientierung.“* (S. 111) Nur wenn Sie in Ihrem Geiste schon wissen, wo ungefähr in einem Auto der Platz für die Handbremse lokalisiert ist, wissen Sie auch, wo Sie sie im neuen Wagen suchen müssen. Stellen Sie sich vor, bei einer Wanderung verlaufen Sie sich und Sie kommen in eine unbekannte Gegend. Aber irgendwie wissen Sie, da waren Sie schon einmal. Dieses Haus kommt Ihnen bekannt vor, jener Brunnen, die Bank dort. Was läuft nun in Ihnen ab? Sie versuchen sich an andere Einzelheiten dieses Platzes zu erinnern. In Ihrem Geiste holen Sie verschiedene Erinnerungsbilder hervor, um sie mit Ihrer aktuellen Wahrnehmung des Platzes zu vergleichen. Plötzlich wissen Sie wieder, wo Sie sich gerade befinden. Sie haben die Erinnerung an den Ort und seine Umgebung wieder. Und plötzlich haben Sie durch den Prozess des Einräumens die Orientierung wieder.

Die Entdeckung des Raumes: In unseren alltäglichen Handlungen (Besorgen), die durch die Umsicht geleitet sind, findet ständig dieses Einräumen bzw. Raum-geben statt. Wir gingen als Kinder zur Schule und fanden Tag für Tag sicher den Weg. Ein klarer, mehr oder weniger detaillierter (eingeräumter) Plan des Schulweges lag vor unserem inneren geistigen Auge. Auf dem Weg zur Schule hatten wir alles, nur nicht die Gegend und schon gar nicht irgendwelche Räumlichkeit im Sinn. Diese fielen uns nicht auf. Und trotzdem müssen sie für uns wohl irgendwie zugegen gewesen sein, ansonsten hätten wir den Weg nie finden können. Erst wenn wir mal einen anderen als den gewohnten Weg genommen hatten, mussten wir darauf achten, wo wir waren, mussten wir uns die Gegend ins Gedächtnis rufen, um uns nicht zu verirren. So schreibt Heidegger: *„Aber weder steht die je vorgängig entdeckte Gegend, noch überhaupt die jeweilige Räumlichkeit ausdrücklich im Blick. Sie ist an sich in der Unauffälligkeit des Zuhandenen, in dessen Besorgen die Umsicht aufgeht, für diese zugegen.“* (S. 111) Zunächst nehmen wir Menschen den Raum in dieser Räumlichkeit wahr. Er ist von uns in dieser Räumlichkeit entdeckt. Diese ist für uns implizit ständig zugegen, aber auch auf sie ist unsere Aufmerksamkeit nur selten explizit gerichtet. *„Auf dem Boden der so entdeckten Räumlichkeit wird der Raum selbst für das Erkennen zugänglich.“* (S. 111)

Raum – Subjekt – Welt: *„Der Raum ist weder im Subjekt, noch ist die Welt im Raum. Der Raum ist vielmehr „in“ der Welt, sofern das für das Dasein konstitutive In-der-Welt-sein Raum erschlossen hat.“* (S. 111) In dem Moment, wenn der Mensch sich Raum zugänglich gemacht hat, tritt dieser in der Welt des Menschen auf – wir können auch sagen: er erscheint oder: er wird sichtbar, oder er wird wahrgenommen. Der Raum befindet sich nicht in einem von seiner Welt unabhängigen „Subjekt“. Es ist auch nicht so, dass das „Subjekt“ die Welt betrachtete, „als ob“ diese in einem Raum wäre. Vielmehr ist das „Subjekt“ – wenn man es im

Heideggerschen Sinne als Dasein versteht – räumlich, dass heißt, es denkt räumlich, nimmt räumlich wahr, handelt und interagiert räumlich, ja sogar seine Gefühle haben eine räumliche Dimension. Weil der Mensch in diesem Sinne räumlich ist, zeigt sich der Raum als Apriori. Das bedeutet aber nicht, dass den Raum zum Menschen als einem „Subjekt“, welches zunächst noch ohne Welt wäre, dazugehören würde, und dieses vorerst noch weltlose „Subjekt“ ihn dann erst kreieren würde, indem es ihn sozusagen aus sich hinauswerfen würde. *„Apriorität besagt hier: Vorgängigkeit des Begegnens von Raum (als Gegend) im jeweiligen umweltlichen Begegnen des Zuhandenen.“* (S. 111) Jedes mal wenn in einem Prozess dem Menschen etwas in seiner Umwelt begegnet, findet sich diese Begegnung in einer bestimmten Gegend statt. Somit begegnet ihm ja auch zugleich diese Gegend selbst und zwar als Raum der Begegnung.

Von der Gegend zum dreidimensionalen Raum: Im Beispiel vom Schulweg wurde der Raum selbst schon gewissermaßen zum Thema – als wir einen ungewohnten Weg genommen hatten, und wir uns fürchten mussten, die Orientierung zu verlieren, richtete sich unsere Aufmerksamkeit auf die Gegend, in der wir waren. Es ging nicht mehr um unsere Tätigkeit in einer Gegend, die nicht weiter auffällt, es ging um die Gegend selbst. Raum leuchtet gewissermaßen auf. Die nächste Stufe, wo Raum selbst schon in gewisser Weise in den Blick kommt, ist, wenn wir die Dimensionen eines Platzes für unsere praktische Tätigkeit berechnen und ausmessen, z.B. beim Hausbau und in der Landvermessung. Die Räumlichkeit der Umwelt wird hier bereits thematisiert, aber diese Thematisierung bleibt noch vorwiegend unter der Führung der Umsicht. Die nächste Stufe auf dem Weg zum „reinen Raum“: War der Zugang zum Raum zuvor der der umsichtigen Berechnung, so geht es hier unter Preisgabe derselben um das reine Hinsehen auf ihn. *„Die „formale Anschauung“ des Raumes entdeckt die reinen Möglichkeiten räumlicher Beziehungen. Hierbei besteht eine Stufenfolge in der Freilegung des reinen, homogenen Raumes von der reinen Morphologie der räumlichen Gestalten zur Analysis Situs bis zur rein metrischen Wissenschaft vom Raum.“* (S. 112) Auf diese Stufenfolge wird von Heidegger mit der Bemerkung, dass die Betrachtung dieser Zusammenhänge nicht in diese Untersuchung gehören, nur hingewiesen. Wichtig ist aber, dass die Welt bei diesem Vorgang ihren Charakter völlig verändert: Sie wandelt sich von der Umwelt zur Naturwelt. Der Mensch ist nicht mehr handelnd mit seiner und in seine Umwelt involviert, er ist nicht mehr in einem interaktiven Prozess mit ihr assoziiert. Er greift nicht mehr in die Umwelt ein, er betrachtet sie, die jetzt zur Naturwelt mutiert ist, dissoziiert aus der Distanz heraus, er sieht nur noch auf sie hin. Die umweltlichen Gegenden mit all ihrer Differenziertheit werden neutralisiert, nivelliert und zu den reinen Dimensionen verflacht. Die Plätze werden zu Stellen. Die Platzganzheit des zuhandenen Zeugs, wo der Platz des einen Zeugs einen innigen Zusammenhang mit dem eines anderen hatte, und in der der Mensch sich mittels seiner Umsicht orientieren konnte, sinkt zu einer beliebigen Stellenmannigfaltigkeit für beliebige Dinge zusammen. Das in der Welt Zuhandene verliert seinen Bewandnischarakter, es hat mit dem, was jetzt vorhanden ist keine Bewandnis mehr. Die Welt verliert ihr „umzu“, ihre Funktion, ihren Zweck. *„Die „Welt“ als zuhandenes Zeugganzes wird verräumlicht zu einem Zusammenhang von nur noch vorhandenen ausgedehnten Dingen.“* (S. 112) Die strukturierte und gegliederte Umwelt mit ihren Gegenden und Plätzen wird zu einem homogenen Naturraum. Wie ist dieser Wechsel von der Umwelt zur Naturwelt mit deren leeren Raum möglich? Was muss der Mensch tun, um die Welt statt als Umwelt zu erleben, als Natur mit ihrem reinen Raum bloß wahrzunehmen? Entscheidend ist der Wechsel von der assoziierten Interaktion mit dem zuhandenen Zeug zum reinen dissoziierten Betrachten desselben, wobei dieses seinen Zeugcharakter völlig verliert. Diesen Vorgang beschreibt Heidegger auch als „spezifische Entweltlichung der Weltmäßigkeit des Zuhandenen“, es verliert seine Bewandnis.

Umwelt	Naturwelt
Gegenden	Reine Dimensionen
Platzganzheit	Stellenmannigfaltigkeit
Platz	Stelle
Orientierung	Beliebigkeit
Struktur	Homogenität
Zuhandenheit	Vorhandenheit
Zeuge	Dinge
Zuhandenes Zeugganzes	Zusammenhang nur noch vorhandener ausgedehnter Dinge

Was ist nun der Raum? Heidegger schreibt erst einmal, was Raum nicht ist: Der Raum kann nicht dasjenige sein, was als einziges das Wesen der innerweltlichen Entitäten bestimmt, er ist nicht einmal eines jener primären grundlegenden Phänomene, die das Wesen der Entitäten mitbestimmen. Schon gar nicht konstituiert er das Phänomen der Welt. Er selbst kann erst in auf der Grundlage des Phänomens Welt begriffen werden. Wenn der reine Raum mit seinen drei Dimensionen und seiner Stellenmannigfaltigkeit für beliebige Dinge auch durch die Entweltlichung der Welt zugänglich wird, so können wir der Räumlichkeit trotzdem nur auf der Grundlage der Welt gewahr werden. Und doch konstituiert der Raum die Welt mit, entsprechend der wesenhaften Räumlichkeit des Menschen selbst.

Viertes Kapitel

Das In-der-Welt-sein als Mit- und Selbstsein. Das „Man“ (S. 113)

Bei der Analyse des In-der-Welt-seins bleibt ständig der Mensch in seinem Alltagsleben das beherrschende Thema. Heidegger hat bei dieser Analyse zuerst das Phänomen der Welt, ausgehend vom innerweltlich Zuhandenem, eingehend untersucht, nicht nur, weil der Mensch in seinem Alltag überhaupt in einer Welt lebt, sondern weil er im Alltag sich in typischer Weise zur Welt verhält. „*Das Dasein ist zunächst und zumeist von seiner Welt benommen.*“ (S. 113) Diese Lebensform des Aufgehens in der Welt bestimmt wesentlich das Phänomen, dem wir jetzt mit der Frage nachgehen: Wer ist es, der Mensch im Alltagsleben? Bei der Untersuchung der Wer-Frage stoßen wir auf Strukturen des Menschen, die mit dem In-der-Welt-sein den gleichen Ursprung haben: das Mitsein und das Mitdasein. Diese Strukturen beschreiben nicht seinen Umgang mit den in der Welt zuhandenen Zeugs und vorhandenen Dingen, sondern etwas davon klar und deutlich abzugrenzendes: Der Mensch in seinen Interaktionen mit den anderen Menschen. Dies sind zwei voneinander völlig verschiedene Seinsarten des Menschen. Der Umgang mit den nichtdaseinsmäßigen Entitäten hat einen völlig anderen Charakter als der mit den Mitmenschen. Ich möchte nur daran erinnern, dass wir die Gefühle danach einteilen können, ob sie primär mit anderen Menschen (z.B. Liebe, Stolz, Hass, Neid, Eifersucht, Traurigkeit, Scham, Schuld etc.) zu tun haben oder mit nichtdaseinsmäßigen Entitäten (Freude, Niedergeschlagenheit, Ekel, Zorn, Furcht etc.). Bei der Untersuchung der Beziehung zu den anderen Menschen stoßen wir auf ein Phänomen, das unser alltägliches Selbstsein, d.h. uns selbst im Alltagsleben ausmacht. Wir könnten es das „Subjekt“ der Alltäglichkeit nennen: das Man. Es ist die Lebensweise, in der wir unseren Alltag verbringen.

„§ 25. Der Ansatz der existenzialen Frage nach dem Wer des Daseins“ (S. 114)

Die Antwort auf die Frage: Wer ist denn das Dasein? Scheint einfach zu sein: „*Dasein ist Seiendes, das je ich selbst bin, das Sein ist meines.*“ (S. 114) Aber trifft dies in allen Lebenslagen zu? Übersetzen wir „Sein“ mit „Leben“ und wir werden sehen, in welche Richtung die Untersuchung dieser Frage gehen muss. Frei übersetzt und als Frage formuliert, lautet obiger Satz: „Lebe ich als Mensch in jeder Lebenslage jeweils immer mein Leben? Lebe ich mein Leben stets als ich selbst?“ Heidegger zielt zunächst immer auf das Alltagsleben ab und mutmaßt diesbezüglich: „*Es könnte sein, dass das Wer des alltäglichen Daseins gerade nicht je ich selbst bin.*“ (S. 115) Wir sehen, es geht um die Möglichkeit der verschiedenen Existenzweise, um die verschiedenen Möglichkeiten das eigene Leben zu gestalten. Einige Fragen könnten so lauten: „Bin ich in allen meinen Existenzweisen ich selbst, der mein Leben gestaltet oder gibt es Lebenslagen, in denen ich mich selbst verloren habe?“ „Kann es sein, dass ich zunächst mein Leben gar nicht selbst aus mir heraus gestalte, sondern dass ich mich erst finden muss?“ Es könnte ja sein, dass Heideggers Vermutung richtig ist: „*Vielleicht sagt das Dasein im nächsten Ansprechen seiner selbst immer: ich bin es und am Ende dann am lautesten, wenn es dieses Seiende „nicht“ ist. Wenn die Verfassung des Daseins, dass es je meines ist, der Grund dafür wäre, dass das Dasein zunächst und zumeist nicht es selbst ist?*“ (S. 115–116) Nun ist wohl klar, worum es in diesem Kapitel geht: um das Aufzeigen einiger der grundsätzlichen existenzialen Strukturen des Menschen, welche die Voraussetzungen für die existenziellen Möglichkeiten der Selbstverlorenheit, Selbstfindung und Selbstverwirklichung darstellen. Aber wie es kein bloßes „Subjekt“ ohne Welt geben kann, kann es auch kein isoliertes Ich ohne die Anderen geben. Die Anderen sind in jeder Lebenslage jeweils schon mit da. Auf welche Art und Weise kann nun der Mensch seine Beziehung

zu einem anderen Menschen, den Mitmenschen, dem Mitdasein gestalten und wie wirkt sich diese Gestaltung auf sein eigenes Dasein, sein eigenes Selbst aus?

„§ 26. Das Mitdasein der Anderen und das alltägliche Mitsein“ (S. 117)

Ausgangspunkt aller Fragestellungen in Sein und Zeit ist immer der Mensch im Alltag, das alltägliche Dasein. Deshalb lautet unsere Frage: Wer bin ich, der ich Tag für Tag meinen Alltag verbringe. Es geht um die Lebensweise, in der ich zunächst und zumeist in der Welt zugegen bin. Betrachten wir die Struktur des In-der-Welt-seins genauer. Wenn wir unsere nächste Umwelt untersuchen, finden wir das uns zuhandene Zeug in seinem Verweisungs- und Bewandtniszusammenhang. Heideggers Beispiel ist die Werkwelt des Handwerkers. Jedes einzelne Zeug verweist auf die anderen Zeuge. Aber da ist noch etwas: Bei allem, was hergestellt wird, was benutzt und verwendet wird, geht es auch um andere Menschen. Ein Schneider schneidert für den Kunden. Er kauft sein Material beim Lieferanten. Das Buch, das ich benutze ist gekauft bei..., es ist geschrieben von... Wenn ich das Boot eines Bekannten erblicke, verweist es auf ihn. Aber auch das „fremde Boot“ zeigt auf einen Mitmenschen. Ich kann es nicht einfach nehmen und mit ihm auf dem Meer fahren, denn er gehört ja jemandem Anderen. In jeder Handlung, die ich setze habe ich es in irgendeiner Weise mit anderen Menschen zu tun. (Anmerkung: Sogar der Einsiedler hat mit Menschen zu tun. Er wendet sich von ihnen ab.)

„Die so im zuhandenen, umweltlichen Zeugzusammenhang „begegnenden“ Anderen werden nicht etwa zu einem zunächst nur vorhandenen Ding hinzugedacht, sondern diese „Dinge“ begegnen aus der Welt her, in der sie für die Anderen zuhanden sind, welche Welt im vorhinein auch schon immer die meine ist.“ (S. 118) In meiner Welt gibt es das mir zuhandene Zeug und die anderen Menschen, wobei auch ihnen dieses Zeug zuhanden ist. Es begegnen mir nicht nur zuhandene Zeuge und die vorhandene Natur, also nichtdaseinsmäßige Entitäten, sondern auch die anderen Menschen, deren Wesen sich fundamental vom Wesen der nichtdaseinsmäßigen Entitäten unterscheidet. Das Dasein der Anderen hat zu keiner Zeit den Charakter von Zuhandenheit oder Vorhandenheit. (Anmerkung: Mit Dasein bzw. der Übersetzung Mensch ist niemals der menschliche Körper oder Geist gemeint, welche natürlich vor- und auch zuhanden sein können.) „Die Welt des Daseins gibt demnach Seiendes frei, das nicht nur von Zeug und Dingen überhaupt verschieden ist, sondern gemäß seiner Seinsart **als Dasein** selbst in der Weise des In-der-Welt-seins „in“ der Welt ist, in der es zugleich innerweltlich begegnet. Dieses Seiende ist weder vorhanden noch Zuhanden, sondern ist so, wie das freigebende Dasein selbst – es **ist auch und mit da**.“ (S. 118) Das Wesen der anderen Menschen ist so wie das meine. Meine Beziehung zu ihnen und meine Interaktion mit ihnen sind grundsätzlich verschieden von meiner Beziehung zu und mein Umgang mit Zuhandenem und Vorhandenem.

Trotzdem die Anderes mir gleichen, bleib ich immer „Ich“. Ich kann auch in der Interaktion mit den Anderen nur meine Gedanken denken, nur meine Sichtweise haben, nur meine Gefühle spüren, nur mein Leben leben. „Die Charakteristik des Begegnens der **Anderen** orientiert sich so aber doch wieder am je **eigenen** Dasein.“ (S. 118) Also geht es nicht doch darum, das eigene „Ich“ als isoliertes „Subjekt“ zu beschreiben und dann danach zu suchen, wie dieses mit der übrigen Welt in Kontakt tritt? Dieser Sichtweise kann Heidegger nichts abgewinnen, denn sie setzt, wie gesagt, ja ein von seiner Welt isoliertes „Subjekt“ voraus, das es aber nicht gibt. Um diese Missverständnisse zu vermeiden müssen wir den Begriff „die Anderen“ genau definieren. „Die Anderen“ besagt nicht soviel wie: der ganze Rest der Übrigen außer mir, aus dem sich das Ich heraushebt, die Anderen sind vielmehr die, von denen man selbst sich zumeist **nicht** unterscheidet, unter denen man auch ist.“ (S. 118) Erinnern wir uns: Der Mensch in seiner gegenständlichen Umwelt: Im Umgang mit der gegenständlichen Welt, dem Werken, dem Herstellen, dem Erzeugen fallen uns die Werkzeuge mit denen wir hantie-

ren erst dann auf, wenn sie nicht funktionieren oder wenn sie uns abhanden kommen. Erst dann fällt uns ihre Vorhandenheit auf, erst dann werden sie zu Dingen. Sie sind nun nicht mehr unser verlängerter Arm als Werkzeuge. Wir richten unsere Aufmerksamkeit auf sie. (Wir richten nun unsere Aufmerksamkeit nicht mehr auf den Prozess des Nageleinschlagens sondern auf den kaputten Hammer.)

Eine gewisse Analogie können wir auf den Menschen in seiner menschlichen Mitwelt ziehen. Stellen Sie sich vor: Ein Baby umsorgt von der Mutter, dem Vater, den Geschwistern etc. Alle seine Bedürfnisse werden prompt erfüllt. Alle seine Mitmenschen sind ganz selbstverständlich für das kleine Kindchen da. Sie sind sozusagen seine verlängerten Arme, mit denen es sich seine Wünsche erfüllt. Es ist eingebettet in eine wohl funktionierende, reibungslos ablaufende Welt. Genau so wie es sich selbst mag, mag es seine Eltern, seine Geschwister etc. Sein „Gefühl von sich“ ist mehr ein „umfassendes Wir“ als ein „abgegrenztes Ich“. Erst wenn sich die menschliche Mitwelt des Babys anders verhält, als es sich von den Personen seiner unmittelbaren Umgebung erwartet - was ja sehr bald passiert -, wird das Baby stutzig: Oho, ich kann die Mama nicht wie meinen Arm bewegen, sie gehört nicht wie dieser zu mir. Sie ist abgegrenzt und unabhängig von mir. Wie im Nicht-Funktionieren das Zeug zum Ding wird und meine Aufmerksamkeit auf sich zieht, wird jetzt die Mama zur abgegrenzten Person, die die Aufmerksamkeit des Babys von der Tätigkeit des Nuckelns an der Brust weg hin zu ihr als Person zieht. Und schon gar, wenn die Mama mal nicht da ist, wenn das Baby sie braucht! Jetzt wird dem Kind ihre Abwesenheit bewusst, und es merkt plötzlich wie es ist, eine gewohnte Person nicht mehr um sich zu haben. Ein neues Gefühl tritt auf: Traurigkeit. Und nun wird dem Kleinen bewusst, wie sehr es die Mama liebt. Und der kleine Mensch wird sich des Gefühls der eigenen Ich-heit in Abgrenzung zu den Anderen gewahr.

Ich weiß nicht, ob es bei den Babys wirklich so funktioniert. Aber dies scheint mir eine angemessene Metapher zu sein, die das Verständnis dafür erleichtert, wie sich Heidegger das menschliche Dasein in Bezug auf die anderen Menschen denkt.

*„Das „Mit“ ist ein Daseinsmäßiges, das „Auch“ meint die Gleichheit des Seins als umsichtig-besorgendes In-der-Welt-sein. „Mit“ und „Auch“ sind **existenzial** und nicht kategorial zu verstehen. Auf dem Grunde dieses **mithaften** In-der-Welt-seins ist die Welt je schon immer die, die ich mit den Anderen teile. Die Welt des Daseins ist **Mitwelt**. Das In-Sein ist **Mitsein** mit Anderen. Das innerweltliches Ansichsein dieser ist **Mitdasein**.“ (S. 118)*

Heideggers Ausdruck für Mitmensch ist **Mitdasein**. Sie sind in meiner Welt auch da - zusammen mit mir. Diese meine Welt teile ich mit ihnen. Die Welt, die ich mit ihnen teile, in der ich auf die Mitmenschen bezogen bin, heißt **Mitwelt** im Gegensatz zur Umwelt, in der ich auf nichtdaseinsmäßiges Seiendes (Zuhandenes und Vorhandenes) bezogen bin. Meine Beziehung zu Ihnen ist ein **Mitsein** mit ihnen, wir können diese auch mit Mitmenschlichkeit übersetzen. Ich bin mit ihnen, sie sind mit mir da. Sie begegnen mir aus der Welt her, in der ich mich aufhalte.

Personalpronomina und Ortsadverbien: W. v. Humboldt hat auf Sprachen hingewiesen, in denen Personalpronomina durch Ortsadverbien ausgedrückt werden: das „Ich“ durch „hier“, das „Du“ durch „da“ und das „Er“ durch „dort“. Es ist strittig, welches die ursprüngliche Bedeutung der Ortsausdrücke ist, die adverbiale oder die pronominale. *„Das „hier“, „dort“ und „da“ sind primär keine reinen Ortsbestimmungen des innerweltlich an Raumstellen vorhandenen Seienden, sondern Charaktere der ursprünglichen Räumlichkeit des Daseins.“ (S. 119)* Die Ortsadverbien in diesen Sprachen sind aber auch keine reinen Pronomina - sie sind beides zugleich Ortsangabe und Personalpronomen. (Personalpronomina und Ortsadverbien sind eine Einheit und noch nicht voneinander differenziert.) Heidegger möchte mit diesem Absatz darauf hinweisen, dass ich als Mensch kein primär bestehendes, von den anderen Menschen unabhängiges „Subjekt“ bin, das dann sekundär auf andere „Subjekte“, eben die Mitmenschen, die es auch in der Welt gibt, trifft. Wenn dies zuträfe, müsste man die Mitmenschen in ähnlicher Weise wie in der Welt vorhandene Dinge ansehen. Sie begegnen

mir aber zunächst im Zusammenhang mit zuhandedem Zeug (und sind doch immer schon fundamental verschieden von diesem). Wir können sagen: „Ich auf meinem Platz hier“, „Du auf deinem Platz da“ und „Er auf seinem Platz dort“, drückt das aus, was mit dem Begriff von der Räumlichkeit des Daseins - unter dem Aspekt der Beziehung des Menschen zu seinen Mitmenschen - gemeint ist.

Der Andere als Mitdasein: Die Anderen begegnen mir vielfach einfach darin, dass das, was ich tue, in irgendeiner Weise auf sie bezogen ist. Dies hat Heidegger ja schon zu Anfang des Paragraphen dargestellt. Wenn ich aber direkt auf sie treffe, wenn mir Menschen direkt begegnen, meine Aufmerksamkeit direkt auf sie gezogen wird, wie begegnen sie dann? Nicht begegnen sie als vorhandene „Personendinge“. Sie tun immer etwas. Sie sind bei der Arbeit, sie helfen anderen Menschen, sie diskutieren, sie unterhalten sich, sie spielen, sie faulzen, sie ärgern sich, sie freuen sich, sie träumen, sie wenden sich ab, sie vermeiden Kontakt, sie stehen bloß herum etc. Dies alles ist grundverschieden von der Seinsweise der nichtdaseinsmäßigen Entitäten. Sie kommen in der Welt nicht wie ein zuhandedes Zeug oder vorhandene Dinge vor, sondern sind in ihr – genauso wie ich - stets in der Seinsweise des In-der-Welt-seins, sie existieren, d.h. sie gestalten ihr Leben auf die ihre genauso wie ich das meine auf meine Weise gestalte. So sagt Heidegger: „*Der Andere begegnet in seinem Mitdasein in der Welt.*“ (S. 120)

Mitsein: Im Menschen muss es eine existenziale strukturelle Grundbeschaffenheit geben, dass er von vornherein die anderen Menschen anders wahrnimmt als die nichtdaseinsmäßigen Entitäten, von vornherein ihnen gegenüber andere Gefühle hat und von vornherein mit ihnen anders umgeht. Wenn meine kleine Tochter ihre Puppe verliert ist sie traurig. Eine Puppe kann von einem Kind „vermenschlicht“ werden und in dessen Phantasie einen Menschen darstellen. Ich glaube gar nicht, dass es das ist, was meine Tochter traurig stimmt. Sie trägt die Puppe ständig mit sich herum, in der Nacht schläft sie mit ihr. Ich glaube, für meine Tochter ist die Puppe ein Zeichen (im Heideggerschen Sinne) für Geborgenheit und Sicherheit in der Familie, sie stellt ein Bindeglied zu Mama, Papa, großer Schwester und Bruder da. Wenn die Puppe weder „vermenschlicht“ geworden noch zum Zeichen für die Beziehung zur Familie geworden wäre, meine Tochter hätte keine Ursache, bei deren Verlust traurig zu sein. Wenn sie den Schnuller, den sie auch ständig mit sich schleppt, verliert, ist sie nicht traurig, sondern verärgert. Zweifelsohne unterscheidet schon ein neugeborenes Baby zwischen nichtdaseinsmäßigen Entitäten und anderen Menschen. Und dies nicht, „nachdem“ ihm andere Menschen begegnet sind. Nicht die Begegnung mit anderen Menschen bewirkt, dass ich Gefühle wie Liebe, Trauer, Sehnsucht etc. „lerne“ oder „entwickle“. Die Begegnung mit ihnen kann diese Gefühle, die von vornherein schon in mir da sind, immer nur anregen und auslösen. Das Wesensmerkmal, d.h. die existenziale strukturelle Grundbeschaffenheit des Menschen, die ermöglicht, dass er andere Menschen anders wahrnimmt als die nichtdaseinsmäßigen Entitäten, ihnen gegenüber andere Gefühle hat und mit ihnen anders umgeht, nennt Heidegger Mitsein. Aufgrund des Wesensmerkmals Mitsein sind die Anderen innerweltlich als Mitdasein freigegeben. „*Dieses Mitdasein der Anderen ist nur innerweltlich für ein Dasein und so auch für die Mitdaseienden erschlossen, weil das Dasein wesenhaft an ihm selbst Mitsein ist.*“ (S. 120) Auch wenn jemand in einer Umgebung – z.B. als Einsiedler – lebt, wo es faktisch keinen anderen Mensch gibt und kein anderer „wahrgenommen“ werden kann, ist dessen Leben doch stets durch das Mitsein bestimmt. „*Auch das Alleinsein des Daseins ist Mitsein in der Welt. Fehlen kann der Andere nur in einem und für ein Mitsein. Das Alleinsein ist ein defizienter Modus des Mitseins, seine Möglichkeit ist der Beweis für dieses.*“ (S. 120) Auch wenn in einer Millionenstadt noch so viele andere Menschen neben mir wohnen, so kann ich doch allein sein. Aber dieses Alleinsein unter vielen, sagt nicht, dass sie lediglich neben mir vorhanden seien. Sie sind immer „mit da“ – egal wie ich zu ihnen stehe. Wenn sie mir gleichgültig oder fremd sind, begegnet mir ihr Mitdasein im Modus der

Gleichgültigkeit und Fremdheit. „Das Fehlen und „Fortsein“ sind Modi des Mitdaseins und nur möglich, weil Dasein als Mitsein das Dasein Anderer in seiner Welt begegnen lässt.“ (S. 121)

Mitsein ist ein Wesensmerkmal des eigenen Daseins. Mit Mitdasein ist das Dasein der Anderen gemeint. Das heißt aber nicht, dass ich nicht für Andere Mitdasein sein könnte. Natürlich bin ich für die Anderen auch Mitmensch. Sie werden einwenden: Aber ich kann doch immer nur ich selbst sein! Wie kann ich denn dann wissen, dass ich in der Welt der Anderen für sie das sein kann, was sie in der meinen für mich sind? Wie ist es möglich zu erfahren, dass die anderen Menschen ebenso sind wie ich? Heideggers Antwort ist einfach und bestechend klar: „Das eigene Dasein ist nur, sofern es die Wesensstruktur des Mitseins hat, als für Andere belegend Mitdasein.“ (S. 121) Die existenziale strukturelle Grundbeschaffenheit Mitsein ist die Voraussetzung dafür, dass ich mich in den Anderen hineinversetzen kann, dass ich in meiner Vorstellung von der 1. (Ich-Position) in die 2. Wahrnehmungsposition (Du-Position) wechseln kann. So kann ich mich gleichsam aus seiner Position heraus von außen als sein Mitmensch betrachten.

Fürsorge: Wir haben in unserer Abhandlung schon kurz den Begriff Sorge angeführt. Den Begriff Besorgen wurde häufig verwendet. Besorgen nannten wir jeglichen Umgang des Menschen mit dem, was ihm in der Welt zuhanden ist. Das Phänomen der Sorge, das in Heideggers Denken eine zentrale Rolle spielt, wird später - im 6. Kapitel - eingehend dargestellt werden. Den Heideggerschen Satz: „Die Sorge ist das Sein des Daseins“ können wir übersetzen mit: Jegliche Tätigkeit des Menschen ist stets in irgendeiner Weise Sorge. Jegliches menschliche Handeln hat die Struktur der Sorge. Da der Mensch nie nichts tut – Nichts-tun ist nur eine Weise des Tuns – sorgt er ständig. Er „besorgt“ seine Angelegenheiten und er „sorgt für“ seine Mitmenschen. Somit haben wir zwei verschiedene Aspekte der Sorge: Besorgen und Fürsorge. Besorgen ist der Umgang des Menschen mit den nichtdaseinsmäßigen Entitäten. Fürsorge ist der Umgang mit den anderen Menschen. „Das Seiende, zu dem sich das Dasein als Mitsein verhält, hat aber nicht die Seinsart des zuhandenen Zeugs, es ist selbst Dasein. Dieses Seiende wird nicht besorgt, sondern steht in der **Fürsorge**.“ (S. 121)

Alles was jemand für einen anderen Menschen tut – oder nicht tut - , ist Fürsorge. So ist z.B. das „Besorgen“ von Nahrung und Kleidung für einen Anderen Fürsorge, ebenso wie die Pflege eines Kranken. Jegliche soziale Tätigkeit ist Fürsorge, aber auch jegliche „unsoziale“. Jemandem etwas vorenthalten ist genauso Fürsorge im Heideggerschen Sinne wie jemandem etwas geben. Die „Fürsorge“ – ein Synonym für Sozialarbeit – ist genauso wie ein Raubüberfall oder ein Mord eine spezielle Weise der Fürsorge. „Das Für-, Wider-, Ohne-einandersein, das Aneinandervorbeigehen, das Einander-nichts-angehen sind mögliche Weisen der Fürsorge. Und gerade die zuletzt genannten Modi der Defizienz und Indifferenz charakterisieren das alltägliche und durchschnittliche Miteinandersein.“ (S. 121) Jegliche Form des Miteinanderlebens, des Miteinanderumgehens, des Aufeinanderbezogenseins fällt unter dem existenzialen Begriff der Fürsorge – auch alle Formen des Umgangs miteinander, die bei oberflächlicher Betrachtung den Anschein erwecken, als ob sie kein Umgang miteinander wären, wie das „gleichgültige Nebeneinanderleben“, das „sich abschottende Für sich allein Leben“, das „den Anderen Ausnutzen“, das „den Anderen Schädigen“, ja sogar das „den Anderen Töten“. Gerade der Alltag ist ja häufig durch indifferente Weisen des Zusammenlebens, dem Einander-nichts-angehen, gekennzeichnet. Wenn wir im 6. Kapitel die das Phänomen Sorge genau analysieren, werden wir sehen, wie auch allen mangelhaften Weisen der Fürsorge, ja sogar allen schädigen Weisen des zwischenmenschlichen Umgangs stets dieselbe Struktur der Sorge zugrunde liegt. Der alltägliche Umgang miteinander hat nun wieder denselben Charakter der Unauffälligkeit und Selbstverständlichkeit wie er schon für den alltäglichen Umgang mit den nichtdaseinsmäßigen Entitäten beschrieben wurde. Die vordergründige Ähnlichkeit eines scheinbar beziehungslosen Nebeneinanders der Menschen mit einem bloßen zufälligen Nebeneinander-Vorhandensein von x-beliebigen Dingen darf

nicht dazu verleiten, anzunehmen, dass da zunächst einmal voneinander völlig unabhängige „Subjekte“ vorhanden wären, die erst in einem späteren Akt miteinander in Beziehung treten würden. Es besteht ein wesenhafter Unterschied zwischen dem „gleichgültigen“ Zusammenvorkommen beliebiger Dinge und dem Einander-nichts-angehen miteinander lebender Menschen.

Formen der positiven Fürsorge (einspringend-beherrschende und vorspringend-befreiende Fürsorge: Der existenziale Begriff Fürsorge beinhaltet natürlich nicht nur indifferente oder defiziente (mangelhafte) Modifikationen. Hinsichtlich ihrer positiven Modi gibt es zwei extreme Möglichkeiten, wie sie ausgeübt werden kann.

- **Einspringend-beherrschende Fürsorge:** *„Sie kann dem Anderen die „Sorge“ gleichsam abnehmen und im Besorgen sich an seine Stelle setzen, für ihn einspringen.“* (S. 122) Ich Sorge für den Anderen, indem ich das übernehme, was zu tun (zu besorgen) ist. Der Andere hat dabei nichts zu tun, ihm wird von mir die Verantwortung abgenommen, er tritt zurück, er wird dabei sozusagen aus seiner Stelle geworfen. Wenn ich alles besorgt (erledigt) habe, übernimmt er das, was ich vollbracht habe als fertiges Produkt, bzw. kann unter Umständen ganz von der Angelegenheit lassen, da ich alle Probleme gelöst habe. *„In solcher Fürsorge kann der Andere zum Abhängigen und Beherrschten werden, mag diese Herrschaft auch eine stillschweigende sein und dem Beherrschten verborgen bleiben. Diese einspringende, die „Sorge“ abnehmende Fürsorge bestimmt das Miteinandersein in weitem Umfang, und sie betrifft zumeist das Besorgen des Zuhandenen.“* (S. 122) Bei dieser Form nehme ich dem Anderen eine Tätigkeit ab.
- **Vorspringend-befreiende Fürsorge:** Bei der zweiten Möglichkeit der Fürsorge, nehme ich dem Anderen nicht so sehr eine Tätigkeit ab, ich springe nicht für ihn ein. Im Gegenteil, ich eile ihm voraus (springe voraus), indem ich mir Gedanken mache, was seine Ziele, seine Probleme, seine „Verbesserungspotenziale“, seine Mittel (Ressourcen), seine Fähigkeiten und Fertigkeiten zur Lösung des anstehenden Problems und zu persönlichen Wachstum und Reife sein könnten. Ich nehme ihm nicht die „Sorge“ ab, sondern ich unterstütze ihn, zu sehen, was das eigentliche Problem und die Lösungsmöglichkeiten diesbezüglich sind. So kann er selbst die angemessenen Mittel zur Lösung dieser Angelegenheit ergreifen und das, was zu besorgen ist, selbst erledigen. Ich gebe ihm sozusagen die „Sorge“ in ihrer Eigentlichkeit zurück. *„Diese Fürsorge, die wesentlich die eigentliche Sorge – das heißt die Existenz des Anderen betrifft und nicht ein Was, das er besorgt, verhilft dem Anderen dazu, in seiner Sorge sich durchsichtig und für sie frei zu werden.“* (S. 122) „In seiner Sorge sich durchsichtig werden“ meint, sich seiner eigenen Anteile am Problem, seiner Fähigkeiten, das Problem zu lösen und der Möglichkeit bei der Lösung des Problems zu reifen und zu wachsen bewusst zu werden. „Für die Sorge frei werden“ heißt, das, was von der Lösung des Problems ablenkte, zu erkennen und hintanzustellen, um die volle Aufmerksamkeit auf die anstehende Angelegenheit richten zu können.

Miteinandersein und eigentliche Verbundenheit: Die Fürsorge, das Bezogensein zu den Anderen, ist ein Wesenszug des Menschen, der aufs engste mit dem Besorgen, dem Bezogensein zur Welt der nichtdaseinsmäßigen Entitäten, und mit dem eigentlichen Bezogensein zu sich selbst aufs engste zusammenhängt. Wir Menschen haben verschiedene Möglichkeiten unsere Beziehung zueinander zu gestalten.

Miteinandersein: Vielfach tut man etwas miteinander, man besorgt etwas gemeinsam. Alle sind mit derselben Sache beschäftigt, alle betreiben dasselbe. Diesem Miteinandersein ist ein äußerer Rahmen vorgegeben, innerhalb dessen man sich bewegt. Es „hält sich in äußeren Grenzen“. Und da alle dasselbe tun, werden sie zu Konkurrenten und geraten zunehmend in

Abstand und Reserve zueinander. „Das Miteinandersein derer, die bei derselben Sache angestellt sind, nährt sich oft nur von Misstrauen.“ (S. 122)

Eigentliche Verbundenheit: Wenn im Gegensatz dazu sich mehrere oder viele gemeinsam für dieselbe Sache einsetzen, ein gemeinsames Ziel haben, gemeinsam eine Lösung anstreben, geschieht dies bei jedem einzelnen aus dessen eigenen selbstbestimmten Motivation heraus. Es geht hier nicht um die eigene Tätigkeit in Relation zur Tätigkeit der Anderen in derselben Angelegenheit sondern um die gemeinsame Sache. Hier arbeitet jeder jedem uneigennützig zu. Dies ermöglicht erst das Zusammenarbeiten auf einer rein sachlichen Ebene, wo mimosenhafte Ressentiments keinen Platz mehr haben. Jeder sucht dem Anderen darin zu unterstützen, dass dieser die Freiheit erlangt, seine eigenen Möglichkeiten in der gemeinsamen Sache zu verwirklichen. So ist eigentliche Verbundenheit möglich. „Diese **eigentliche Verbundenheit ermöglicht erst die rechte Sachlichkeit, die den Anderen in seiner Freiheit für ihn selbst freigibt.**“ (S. 122)

Im Alltag bewegen sich die Menschen in ihrem Miteinandersein zwischen den beiden Extremen der positiven Fürsorge – der einspringend-beherrschenden und der vorspringend-befreienden – hin und her und ihr konkretes Handeln zeigt üblicherweise Aspekte beider in mannigfaltigen Mischformen.

Rücksicht und Nachsicht: „Wie dem Besorgen als Weise des Entdeckens des Zuhandenen die **Umsicht** zugehört, so ist die Fürsorge geleitet durch die **Rücksicht und Nachsicht.**“ (S. 123) Der Umgang mit dem zuhandenen Zeug vollzieht sich stets unter dem Aspekt des „Um-zu“, er ist stets geleitet durch den Zweck, den der Mensch in seiner jeweiligen Tätigkeit verfolgt. Er betrachtet seine zu schaffenden Werke ständig unter dem Aspekt der mannigfaltigen Möglichkeiten des „Um-zu“ (Verweisungsmannigfaltigkeit). Erinnern wir uns: diese innere Sichtweise nennt Heidegger die Umsicht. Sie ermöglicht, dass der Mensch den verwendeten Gegenstand als das wahrnimmt (entdeckt), als was er in der jeweiligen Tätigkeit (im Besorgen) verwendet wird. Die Entsprechung für die Umsicht im Umgang mit dem zuhandenen Zeug ist die Rücksicht und Nachsicht im Umgang mit den anderen Menschen. Wie ich durch den umsichtigen Umgang den jeweilige Gegenstand als das, wozu er dient wahrnehme (entdecke), nehme ich durch den rücksichtsvollen und nachsichtigen Umgang mit dem jeweiligen Anderen ihn als den wahr (entdecke ich ihn als den), als der er für mich gerade von Bedeutung ist. Dies wird klarer, wenn wir für einen defizienten oder indifferenten Modus der Rücksicht bzw. Nachsicht ein Beispiel nennen und mit den positiven Modifikationen – positive Rücksicht und Nachsicht vergleichen. Die negativste Modifikation der Rücksicht ist die Rücksichtslosigkeit. Erinnern Sie sich, wie Sie einmal jemanden mit Rücksichtslosigkeit behandelten. Wie nahmen Sie ihn wahr? Als wertvollen Menschen? – Wohl nicht – wohl eher wie ein wertloses Etwas. Später aber, als Sie über Ihren Umgang mit ihm nachdachten, und Möglichkeiten sahen, wie Sie ihn rücksichtsvoll behandeln hätten können, wie nahmen Sie ihn dann wahr – als wertvollen Menschen? Als indifferente Modifikation der Nachsicht nennt Heidegger das „Nachsehen, das die Gleichgültigkeit leitet“. Wie treten Sie einem missbrauchten Kind gegenüber, das sich eben selbst Verletzungen zufügt hat, das Ihnen aber im Moment völlig gleichgültig ist, da Sie gerade etwas anderes „viel Wichtigeres“ im Kopf haben? Werden Sie den Appell, den das Kind mit seinem Verhalten an Sie gerichtet hat, nachsehen, d.h. übersehen? Und wie einer Frau, zu der Sie sich überaus heftig hingezogen fühlen, die zwar im Umgang recht schwierig ist, aber von der Sie wissen, dass Sie als Kind wiederholt sexuell missbraucht worden ist, und wo Sie ihr derzeitiges Verhalten aus der Vorgeschichte heraus erklären können? Betrachten Sie ihr unangebrachtes Verhalten mit Nachsicht und wie nehmen Sie diese Frau wahr – als jemanden, der mit Respekt zu behandeln ist?

Umwillen Anderer:

Im 3. Kapitel wurden Welt und Weltlichkeit beschrieben. Bei der Analyse dessen, was dem Menschen in der Welt begegnet, beschränkte sich Heidegger auf die nichtdaseinsmäßigen Entitäten. In der Welt begegnet mir das zuhandene Zeug, mit ihm hat es bei etwas seine Bewandnis. Es dient um zu... Ich nutze es, um zu..., ich verwende es jeweils zu einem bestimmten Zweck, mit einer bestimmten Intention. Aber in meiner Welt begegnet mir nicht nur das zuhandene Zeug. Es begegnen mir auch die anderen Menschen in ihrem Mitdasein. Diese Art der Begegnung hat aber einen völlig anderen Charakter. Ein Mitmensch lebt zusammen mit mir in derselben Welt, er ist mit da. In derselben Welt begegnet er sowohl mir als auch Anderen als Mitmensch. Sein Wesen zeigt dieselbe Charakteristik wie meines. Seine grundsätzliche Weise in der Welt zu sein ist niemals von der Art einer Zuhandenheit. Ein Mitmensch kann mir seinem Wesen nach niemals zuhanden sein. Seine Weise in der Welt zu sein ist ebenso wie die meine das In-Sein.

Die Weltlichkeit der Welt, d.h. das, was die Welt strukturiert, definierte Heidegger als die Bedeutsamkeit. Alles was mir in der Welt begegnet bedeutet mir etwas. Erst indem ich ihm eine Bedeutung verleihe, kann es mir begegnen. Was mir zuhanden ist, hat unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet, eine unterschiedliche Bedeutung für mich. *„Der Verweisungszusammenhang der Bedeutsamkeit ist festgemacht im Sein des Daseins zu seinem eigensten Sein, damit es wesenhaft keine Bewandnis haben kann, das vielmehr das Sein ist, worumwillen das Dasein selbst ist, wie es ist.“* (S. 123) Das Netzwerk der Bedeutsamkeit mit seinen unzähligen Verknüpfungspunkten hat ein Zentrum, an dem es festgemacht ist und von dem es sozusagen über die Welt (besser: durch die Welt hin) ausgespannt ist. Dieses Zentrum bezeichnet Heidegger als das „Sein des Daseins zu seinem eigensten Sein“. Es meint damit den innersten Wesenskern des Menschen. Es meint den Menschen, der ich in meinem Lebensprozess zu werden beabsichtige. Es ist derjenige, zu dem ich werden möchte und der ich im innersten Kern immer schon bin. Damit kann es aber definitionsgemäß keine Bewandnis mehr haben, da nur das zuhandene Zeug eine Bewandnis hat. Es geht hier nicht um ein Um-zu im Sinne einer Bewandnis sondern um ein Worumwillen.

Auch die anderen Menschen können mir niemals zuhanden sein, deshalb kann es mit ihnen ebenfalls keine Bewandnis haben. Sie sind auf dieselbe Weise wie ich in der Welt, nämlich als In-Sein. Deshalb muss ihre Bedeutung für mich auch fundamental verschieden sein von der Bedeutung, die das zuhandene Zeug für mich hat. Zu meinem Leben, um das es mir im Lebensprozess geht, gehört das Mitsein mit Anderen. Mein Mitsein mit ihnen bildet die Grundlage für die Art meiner Beziehung zu ihnen und ist damit auch die Grundlage ihrer Bedeutung für mich. *„Als Mitsein „ist“ daher das Dasein wesenhaft umwillen Anderer.“* (S. 123) Dieser Satz ist eine existenziale Wesensaussage über den Menschen. Der Mensch lebt sein Leben immer auch umwillen Anderer. Er verwendet zuhandenes Zeug umwillen Anderer. Er macht etwas, um etwas anderes damit zu tun umwillen Anderer. Auch wenn jemand in seinem faktischen Leben vermeint, der Anderen nicht zu bedürfen, und sich von ihnen abwendet, kann er dies nur aufgrund seines grundsätzlichen Mitseins mit ihnen tun. Wenn jemand allein ist und die Anderen ihm fehlen, vermisst er sie nur aufgrund des Mitseins. Gäbe es nicht schon von vornherein das Mitsein, wäre ein Abwenden von den Anderen oder ein Vermissten der Anderen unmöglich. Wie dem Menschen das zuhandene Zeug in dessen Bewandnis von vornherein schon immer zugänglich (erschlossen) ist, sind ihm in seinem Mitsein, das als ein Umwillen Anderer aufzufassen ist, die Anderen von vornherein schon immer in ihrem Menschsein zugänglich (erschlossen). Im Netzwerk der Bedeutsamkeit, das sein Zentrum und seinen Ursprung in meinem eigenen innersten Kern, worum-willen es mir in meinem Leben eigentlich geht, hat, erlangt das Zeug seine Bedeutung für mich, da es für mich seine Bewandnis bei etwas hat, die Andern erlangen ihre Bedeutung für mich, da ich im Mitsein mit ihnen umwillen ihrer da bin. So sind im Netzwerk der Bedeutsamkeit, das von meinem innersten Wesenskern zu den mir in meiner Welt begegnenden Mitmenschen und zum zuhandenen Zeug ausgespannt ist, alle mir begegnenden Entitäten unmittelbar oder

mittelbar miteinander und mit meinem innersten Kern verbunden. Daher begegnen in der Welt die Mitmenschen stets in eins mit dem umweltlich Zuhandenen. In dieser eben beschriebenen Struktur der Weltlichkeit liegt die Begründung dafür, dass die Anderen nicht primär als freischwebende, verbindungslose, von mir unabhängige „Subjekte“ neben anderen Dingen vorhanden sind, zu denen ich dann sekundär eine Beziehung aufnehmen würde. Vielmehr nehme ich sie wahr, indem ich bei meinen Tätigkeiten (meinem Besorgen) mit zuhandedem Zeug auf sie treffe, während auch sie mit zuhandedem Zeug beschäftigt sind.

Verstehen – Erkennen – Einfühlung:

Um etwas erkennen und von etwas anderem unterscheiden zu können, brauche ich als Voraussetzung dafür erst einmal einen grundsätzlichen Zugang zu diesem. Diesen prinzipiellen Zugang nennt Heidegger Erschlossenheit. Es muss mir erschlossen sein. Eine Form der Erschlossenheit ist das Verstehen. Ich kann etwas nur als es erkennen, wenn ich diesen grundsätzlichen Zugang des Verstehens zu ihm habe. Nur weil ich ein grundsätzliches Verständnis für das Wesen eines Zeugs habe, kann ich dieses auch erkennen. Genauso ist es auch mit den Mitmenschen: Da ich ein prinzipielles Verständnis davon habe, was das Wesen eines Mitmenschen ausmacht, und dass sich dieses vom Wesen eines zuhandeden Zeugs fundamental unterscheidet, kann ich eine Entität als Mitmenschen erkennen und von einem Zeug unterscheiden. Dieses Verstehens des Unterschiedes zwischen einem Menschen und einem zuhandeden Zeug ist aber nur möglich, weil ich zu den Menschen von vornherein einen anderen Bezug habe als zu den nichtdaseinsmäßigen Entitäten. Zu diesen hab ich den Bezug des „Um-zu“, zu den Mitmenschen den Bezug des Mitseins, des „Umwillen“ ihrer. So kann Heidegger sagen: *„Die zum Mitsein gehörige Erschlossenheit des Mitdaseins Anderer besagt: im Seinsverständnis des Daseins liegt schon, weil sein Sein Mitsein ist, das Verständnis Anderer. Dieses Verstehen ist, wie Verstehen überhaupt, nicht eine aus Erkennen erwachsene Kenntnis, sondern eine ursprünglich existenziale Seinsart, die Erkennen und Kenntnis allererst möglich macht.“* (S. 123-124) Das Existenzial Verstehen als eine Form der Erschlossenheit könnte man auch paraphrasieren mit: Fähigkeit, sich ein Bild machen zu können. Weil ich mir vom Wesen eines Mitmenschen aufgrund des anderen Zugangs zu ihm (Mitsein) ein Bild machen kann, das sich fundamental vom Bild des Wesens eines zuhandeden Zeugs unterscheidet, kann ich ihn auch als Mitmenschen erkennen. *„Das Sichkennen gründet in dem ursprünglich verstehenden Mitsein.“* (S. 124) Ich kann am konkreten Anderen nur das erkennen, wofür ich prinzipiell ein Verständnis habe. (Ein Krokodil kann sich wahrscheinlich kein Bild von einem Wissenschaftler machen, sehr wohl aber von einer Beute, es hat kein Verständnis für den Wissenschaftler. Wenn es auf ihn trifft, wird es ihn nicht als Forscher sondern als Beute erkennen und versuchen ihn zu fressen.) Wir Menschen kennen einander und lernen einander immer besser kennen. Wie sehr aber kennen wir einander, wenn wir im gewöhnlichen Alltag miteinander zu tun haben und wie vollzieht sich üblicherweise unser Kennenlernen? Wir lernen einander in unseren Alltagstätigkeiten kennen, dem gemeinschaftlichen Besorgen, das auch immer Fürsorge für einander ist, also im fürsorgenden Besorgen bzw. in der besorgenden Fürsorge. Weil wir aber im Alltagsleben oftmals nicht sehr rücksichtsvoll miteinander umgehen, wir einander eher in einem indifferenten oder defizienten Modus der Fürsorge begegnen, z.B. in der Gleichgültigkeit des Aneinandervorbeigehens, lernen wir einander nur oberflächlich kennen. Und wenn sich jemand gar verstellt oder hinter einer Maske versteckt, bedarf es schon anderer Wege, um ihn näher kennen zu lernen, bzw. „hinter ihn“ zu kommen.

„Einfühlung“: Heidegger beschreibt nun ein Phänomen, das er „Einfühlung“ nennt, und von dem üblicherweise geglaubt wird, dass es der grundlegende Mechanismus sei, um „fremdes Seelenleben“ zu verstehen. Mittels „Einfühlung“ soll der Mensch, der primär als das allein gegebene eigene „Subjekt“ angenommen wird, erst sekundär die Brücke schlagen zu dem anderen „Subjekt“, das ihm primär verschlossen ist. Mein Verhältnis zu und mein Umgang

mit vorhandenen Dingen ist verschieden von dem zu bzw. mit den anderen Menschen. Denn der Andere ist von seinem Wesen her gleich wie ich, er ist wie ich Mensch. Mein Zusammenleben mit ihm und meine Beziehung zu ihm ist auf dem Verhältnis Mensch zu Mensch aufgebaut. Und so gibt es die Meinung, dass dieses Verhältnis Mensch zu Mensch auch konstitutiv für das eigene Menschsein sei: Man hat als Mensch zu sich selbst als Mensch ja auch eine Beziehung („Selbstbeziehung“) bzw. ein Verhältnis. Und aufgrund dieser Beziehung zu sich selbst hat man von sich selbst ein Verständnis. Man versteht aufgrund der Beziehung zu sich selbst das eigene (menschliche) Wesen, die eigenen (menschlichen) Charakterzüge, die (menschlichen) Gefühle, Denkweisen, Vorstellungen und Handlungsweisen. Und man fühlt sich in den Anderen ein, indem man von sich auf ihn schließt. *„Das Seinsverhältnis zu Anderen wird dann zur Projektion des eigenen Seins zu sich selbst „in ein Anderes“. Der Andere ist eine Dublette des Selbst.“* (S. 124) Dieser Argumentation und Sichtweise kann Heidegger nichts abgewinnen. Denn die Beziehung zu sich selbst ist nicht gleich der Beziehung zu einem Anderen, sie ist sogar grundsätzlich verschieden von dieser. Die Beziehung zu den Mitmenschen, das Mitsein, ist weder auf die Beziehung zu sich noch auf die Beziehung zu nichtdaseinsmäßigen Entitäten rückführbar. Zwar bestreitet auch Heidegger nicht, dass das Sich-gegenseitig-kennen oft davon abhängig ist, wie weit jemand sich mit sich selbst beschäftigt und sich selbst verstanden hat. Das besagt aber nur, dass ich mir die verschiedenen Aspekte meines wesenhaften Mitsein mit Anderen klar gemacht habe und ich sie nicht mehr verstellt und verzerrt sehe. Ein Psychoanalytiker würde sagen: „unbewusste Aspekte ins Bewusstsein gehoben habe“, Heidegger sagt: „das eigene Dasein das wesenhafte Mitsein mit Anderen sich durchsichtig gemacht und nicht verstellt hat“. Aber diese kognitive Umstrukturierung im Rahmen einer „Selbsterfahrung“ ist nur möglich, wenn ich zuvor schon mit Anderen faktischen zusammengelebt habe und meine Beziehung zu ihnen in meinem Gedächtnis gespeichert ist. So schlussfolgert Heidegger, dass „Einfühlung“ nicht erst das Mitsein konstituiert, sondern auf der Grundlage des Mitseins erst möglich ist. Notwendig ist sie in erster Linie deshalb, weil wir Menschen einander zumeist nicht in den positiven Formen der Fürsorge begegnen, sondern unser Umgang miteinander durch Sich-verstecken und Sich-verstellen gekennzeichnet ist.

Miteinandersein: Der Mensch lebt nicht allein sondern mit anderen zusammen. Er und die Anderen bilden keine Summe von nebeneinander vorkommenden „Subjekten“. Aufgrund des Existenzials Mitsein leben wir unser Leben von vornherein schon so, dass unsere Mitmenschen in unser Leben anders als alles andere, was es noch gibt, einbezogen sind. Wir leben unser Leben miteinander, haben miteinander zu tun und zählen aufeinander. Wenn jemand Menschen als eine bloße Anzahl von „Subjekten“ betrachtet, tut er dies, indem er ihnen nicht mehr mit Rücksicht gegenübertritt, sondern sie lediglich noch als „Nummern“ behandelt. Es ist eine bestimmte Art des Mitseins, eben eine „rücksichtslose“, die dieses Art des Miteinanderseins zur Folge hat, wo der Einzelne die Anderen nur mehr als „Nummern“ betrachtet und statt eine Gruppe von miteinander in Beziehung stehender Menschen nur mehr eine Anzahl von Einzelindividuen sieht. *„Dieses „rücksichtslose“ Mitsein „rechnet“ mit den Anderen, ohne dass es ernsthaft „auf sie zählt“ oder auch nur mit ihnen „zu tun haben“ möchte.“* (S. 125)

Kommentar:

An dieser Stelle ist ein kritischer Kommentar angebracht. Heidegger greift in seiner Analyse der Beziehung des Menschen zu den anderen Menschen meiner Ansicht nach viel zu kurz. Zum ersten sieht er nur die Interaktion des Menschen mit „den Anderen“. Er kennt anscheinend nur den Einzelnen in Beziehung zur Gruppe. Er spricht ständig von „den Anderen“ (Mehrzahl). Den einzelnen Anderen, die Beziehung von Mensch (Einzahl) zu Mensch (Einzahl) vernachlässigt er völlig.

Zum zweiten teile ich seine Auffassung von Einfühlung überhaupt nicht. Einfühlung ist meiner Meinung nach ein grundlegendes Phänomen, das es erst ermöglicht den (einzelnen) Anderen zu verstehen.

Heidegger geht es stets um den Menschen als Einzelperson in Abhebung zur Gruppe, der er sich zugehörig oder zumindest verpflichtet fühlt. Dabei ist die Beziehung des Menschen zur Gruppe grundsätzlich verschieden von der zu einem einzelnen anderen Menschen.

Ich möchte zwei Beweismittel anführen, die diese Verschiedenheit belegen sollen. Meine Argumentation nimmt durchaus Heideggers existenziale Analyse zur Grundlage. Ausgehen möchte ich von den 2 Weisen der Erschlossenheit, der Befindlichkeit und dem Verstehen.

Zu den nichtdaseinsmäßigen Entitäten (in erster Linie das zuhandene Zeug) und den anderen Menschen habe ich mittels meiner Befindlichkeit, gemeint sind die Gefühle, und mittels dem Verstehen Zugang. Heideggers Ausdruck für diesen prinzipiellen Zugang ist Erschlossenheit. Der Zugang zu den Menschen ist aber ein völlig anderer als zum zuhandenen Zeug. Der Zugang zu den Menschen erlangt seine spezifische Qualität durch das Mitsein. Beginnen wir mit der ersten Argumentationslinie: Es gibt Gefühle, die primär auf nichtdaseinsmäßige Entitäten bezogen sind, d.h. Sachen und Tatsachen, und es gibt Gefühle, die primär auf Menschen bezogen sind. Die Unterscheidung zwischen den beiden Gruppen ist deshalb schwer, weil unsere Tätigkeit in der Welt besorgende Fürsorge bzw. fürsorgendes Besorgen ist. Andere Menschen begegnen uns immer im Zusammenhang mit Sachen und vor allem Tatsachen. Diese sind umgekehrt nur selten nicht auf andere Menschen bezogen. Deshalb treten Gefühle, die primär mit Menschen zu tun haben auch in Situationen auf, wo kein anderer Mensch involviert zu sein scheint. Gefühle, die primär mit Sachen und Tatsachen zu tun haben, treten aus demselben Grund in sozialen Situationen auf. Noch dazu ist unser Gefühlsleben sehr komplex und so spüren wir üblicherweise „gemischte“ Gefühle. So gehört zu einem Trauerprozess nicht nur Traurigkeit, sondern auch Angst, Wut, Schuldgefühl usw. Der Grund dafür ist, dass eine Situation immer verschiedene Aspekte zeigt und die einzelnen Aspekte spezifische Gefühlsreaktionen auslösen.

So bin ich traurig, wenn eine geliebte Person gestorben ist, aber ich habe auch Angst, dass ich ohne sie verlassen und verloren bin, ich habe Wut auf die Tatsache, dass ich durch ihren Tod von meinen Alltagsgeschäften abgehalten werde und ich habe Schuldgefühle, weil jemand der Meinung sein könnte, ich hätte nicht alles getan, um ihren Tod abzuwenden.

Aus meiner Sicht sind folgende Gefühle primär auf Tatsachen (und Sachen) bezogen: Freude, Gelassenheit, Angst, Gier, Hoffnung, Wut, Ekel, Niedergeschlagenheit, Zweifel.

Und folgende Gefühle beziehen sich primär auf Menschen: Liebe, Traurigkeit, Hass, Stolz, Eifersucht, Neid, Scham, Schuldgefühl. Diesen Gefühlen liegt das Mitsein zugrunde. Sie können keine Landschaft ob ihrer Schönheit beneiden. Sie schämen sich nicht vor einem Motorrad. Sie fühlen einem Haus gegenüber keine Schuldgefühle, weil sie es als Architekt verplant haben, sondern sie fühlen sich gegenüber dem Bauherrn schuldig. Sie können ihre Arbeit lieben, aber ist die Qualität dieser Liebe dieselbe wie die Liebe zu Ihrer Frau oder Ihren Kindern? Sollte man zu jener Liebe nicht eher Freude sagen? Sie haben an Ihrer Arbeit Freude. Sie können gierig sein auf einen Menschen, weil sie mit ihm Sex haben wollen. Ist aber dies nicht Gier nach Sex, genauso wie es Gier nach Geld oder nach Schokolade gibt? Sie sind traurig sind, weil Sie Ihr Auto zu Schrott gefahren haben. Aber wie ist die Qualität dieser Traurigkeit im Vergleich zur Trauer, wenn Ihre Freundin sie verlassen hat? Sollte man zu ersterer nicht eher Niedergeschlagenheit sagen?

Ich hoffe, diese Beispiele haben Sie überzeugt. Bis hierher besteht ja noch immer Übereinstimmung mit Heidegger. Aber ich frage Sie: Wie können Sie „die Anderen“ lieben? Wie können Sie traurig sein, weil „die Anderen“ Sie verlassen haben oder gar gestorben sind? Sie können Ihre Frau lieben, Ihre Tochter lieben und Ihren Sohn lieben. Aber jeden von ihnen nur einzeln. Es ist eine Beziehung von Mensch zu Mensch. Sie können traurig sein, weil ihr Großvater und weil ihre Großmutter gestorben ist, aber nicht weil Ihre Großeltern gestorben sind. Trauer tritt auf, wenn ein geliebter Mensch sie verlassen hat. Wenn es mehrere sind, sind

Sie immer wegen jedes Einzelnen traurig. Wenn Sie eine Gruppe hassen, hassen Sie immer jedes einzelne Mitglied. Genau genommen hassen Sie vielleicht den einen oder anderen aus der Gruppe gar nicht. (Achtung: Hass darf nicht mit Wut verwechselt werden. Wut ist ein ganz anderes Gefühl als Hass.) Also es gibt Gefühle, die eindeutig nicht auf „die anderen Menschen“ sondern auf „den anderen Menschen“ bezogen sind. Und es gibt auch Gefühle, die im Miteinandersein der Gruppe ihren Ursprung haben, aber natürlich auch in Beziehung mit einer Einzelperson auftreten können. Das sind Stolz, Neid, Scham und Schuldgefühl und wohl auch Eifersucht. Ich bin stolz, da ich besser bin als die Anderen. Ich beneide die Anderen, da sie besser sind als ich. Ich schäme mich vor der Gruppe, da ich eine Gruppenregel verletzt habe. Ich habe gegen meine Überzeugung gehandelt und fürchte, dass die Anderen das auch so sehen und es ihrerseits Konsequenzen geben wird, und fühle mich deshalb schuldig. (Anmerkung: Die Begriffe Angst und Schuld habe ich hier nicht in derselben Bedeutung wie Heidegger sie verwendet gebraucht.) So gibt es einerseits Gefühle, die ich einem einzelnen Menschen gegenüber empfinde und Gefühle, die ich einer Gruppe von Menschen gegenüber empfinde. Und ebenso gibt es einen qualitativen Unterschied zwischen meiner Beziehung zu Einzelpersonen und meiner Beziehung zu Gruppen.

Nun zur zweiten Argumentationslinie: Dass es diesen qualitativen Unterschied gibt, ist auch aus den von mir dargestellten drei Wahrnehmungspositionen ersichtlich. Heidegger übersieht geflissentlich die Du-Position [2. Position], dafür befasst er sich ausführlich – wie wir im nächsten Paragraphen gleich sehen werden - mit der Man-Position, die ja nichts anderen als die 3. Position in Bezug auf eine Gruppe darstellt.) Und damit sind wir schon beim Phänomen Einfühlung. Ich kann mich nicht in eine Gruppe einfühlen. Ich kann mich immer nur in einen einzelnen Anderen hineinversetzen. Wir haben noch gar nicht die „Mitgefühle“ erwähnt. Es gibt nicht nur Mitleid, ich kann mich mit einem Anderen freuen, mit ihm auf etwas stolz sein, mit ihm trauern, ich kann fühlen, wie es ihm vor etwas ekelt, wie er sich schämt, wie er angst hat und wie er sich ärgert. Aber ich kann nicht fühlen, wie „die Anderen“ fühlen. Mitgefühl entsteht, wenn ich mich in den Anderen hineinversetze. Einfühlung ist stets ein Prozess von mir in Bezug auf einen einzelnen anderen Menschen. Einfühlung ist nichts anderes als „Sich in die Du-Position versetzen“. Bis jetzt haben wir nur von Gefühlen gesprochen. Genauso bedeutsam ist, dass sich der Prozess des Verstehens eines einzelnen Anderen fundamental vom Prozess des Verstehens einer Gruppe unterscheidet – wie er sich auch vom Verstehen von Sachen und Tatsachen unterscheidet. Ein Auto oder eine Kerze kann ich niemals verstehen, indem ich mich in es oder sie hineinversetze. Ich kann deren Funktionsweise besser verstehen, wenn ich sie von verschiedenen Positionen aus betrachte, mal von der Ferne, mal aus der Nähe. Aber mich mit dem Auto identifizieren? Ein Zeug kann ich verstehen, wenn es mir in einem Prozess zuhanden ist, wenn ich es benutze. Das ist kein Sich hinein versetzen in das Zeug. Einen anderen Menschen kann ich nur verstehen, wenn ich mich in ihn hineinversetze, wenn ich mich mit ihm identifiziere, wenn ich mich in seine Lage versetze, wenn ich im Geiste seine Stelle einnehme. Denken Sie daran, wenn Sie ein Buch lesen. Sie verstehen die handelnden Personen nur, wenn Sie sich in sie hineinversetzen. Viele Bücher sind aus der Sicht eines Ich-Erzählers geschrieben und fordern damit geradezu auf, sich nicht nur in dessen „äußere“ Lage, der Situation, in der er sich befindet, zu versetzen, sondern auch in seine „innere“ Lage, sich mit ihm zu identifizieren. Aber niemand kann sich in „die Anderen“ versetzen, in die Gruppe oder in das Kollektiv Menschen. Was Sie nur können ist, sich in die Lage eines Einzelnen versetzen, der für Sie die Gruppe repräsentiert, oder sich nacheinander in jedes einzelne Gruppenmitglied versetzen, um so ein Gesamtbild der Gruppe zu erhalten. Um das Miteinander einer bestimmten Gruppe zu erleben und zu verstehen, müssen Sie sich in ein einzelnes Mitglied versetzen. Ich hoffe, überzeugend dargelegt zu haben, dass sich nicht nur das Sein zu den Anderen vom Sein zu zuhandenem Zeug oder vorhandenen Dingen unterscheidet, sondern dass auch das Sein zu dem Anderen (Einzahl) verschieden vom Sein zu Anderen (Mehrzahl) ist.

Wie geht aber folgendes: Der der eine kann sich gut in den Anderen hineinversetzen, und ist sehr mitfühlen, aber versteht dessen Ansichten und Meinungen, ja dessen Situation überhaupt, kaum oder missversteht sie gar. Der nächste ist zwar nicht sehr mitfühlend, aber er hat die Fähigkeit, den Anderen sehr rasch kennen zu lernen und dessen Wesen zu erfassen. Und der dritte ist „eigentlich“ einführend und „eigentlich“ verstehend. Ich kann mich nicht nur in jemanden hineinversetzen, ich kann mich dabei auch in ihm verlieren. Und ich kann mich an ihn verlieren. Heidegger hingegen spricht nur von der Verlorenheit in das Man, was etwas anderes ist, dem aber derselbe Prozess zugrunde liegt.

Sich an jemanden verlieren: Dieser Prozess ist analog einem Sich verlieren an eine Aufgabe. Es ist das uneigentliche Sein bei dem Anderen bzw. bei einer Aufgabe. (Ich habe mich selbst aufgegeben.) Genauso wie ich der Welt verfallen kann, kann ich einem Menschen verfallen. Im Zustand der Uneigentlichkeit bin ich nicht als ganzer, nicht gehalten in der Ganzheit meines Seins bei ihm. Bei ihm seiend, habe ich die Verbindung zu meinem innersten Wesenskern, meinem eigentlichen Selbst verloren. Mein Standpunkt, von dem aus die Begegnung mit dem Anderen stattfindet, ist nicht mein eigenstes Selbst. Im „Netzwerk der Intentionketten“, das am eigentlichen Selbst festgemacht und von diesem zu den mir begegnenden nichtdaseinsmäßigen Entitäten und anderen Menschen reicht, stehe ich nicht in der Mitte, sondern irgendwo in der Peripherie. Da ich nicht in meiner Mitte verankert und gehalten bin, suche und finde ich Halt in der jeweiligen Aufgabe oder im anderen Menschen. Ich klammere mich an sie bzw. an ihm. Im Buddhismus nennt man dies Anhaften. Wenn mich nun der Andere verlässt oder ich die Aufgabe verliere, habe ich keinen Halt mehr. Kontaktlos stehe ich ganz allein, als Vereinzelter da. Meine Welt, die ja zum Großteil durch den Anderen oder die Aufgabe ausgefüllt war, bedeutet mir nichts mehr, ich bin auf mich selbst zurückgeworfen. Dies ist der Zustand der Angst oder mehr medizinisch ausgedrückt: der Depression. Nun habe ich die Chance, mich auf mein eigentliches Selbst zu konzentrieren und den Kontakt zur Welt auf eine neue Weise aufzubauen.

Wenn ich aber in meiner Mitte ruhend, gehalten im eigentlichen Selbst, „erleuchtet“, das Lumen naturale meine Welt lichtet, auf den Anderen oder die Aufgabe zugehe, brauche ich mich nicht mehr an diese zu klammern, denn ich habe meine Halt in mir. Ich bin durch kein Anhaften in meiner Freiheit gehemmt. Dies meint auch der Begriff des „Sich vom Andern bzw. der Aufgabe Abgrenzens“. Abgegrenzt kann ich erst eigentlichen Kontakt haben, begegnet mir der Andere erst eigentlich, kann ich meine Aufgabe erst eigentlich erfüllen. Abgegrenzt kann ich erst ganz, in der Ganzheit meines eigenen Seins, beim Anderen sein bzw. in einer Aufgabe aufgehen, ohne mich zu verlieren oder diesem bzw. dieser zu verfallen.

Sich in jemandem hineinversetzen: Wenn ich mich im Zustande der Uneigentlichkeit in jemanden versetze, tue ich dies ohne in meiner Mitte zu ruhen. Je nachdem, wo ich im „Netzwerk der Intentionketten“ gerade stehe, habe ich mich mehr oder weniger von meinem eigentlichen Selbst entfernt. Ich verleihe der Welt deren Bedeutung nicht von meinem Zentrum, das den ganzen Bedeutungszusammenhang umfasst, sondern von einer Stelle irgendwo in der Peripherie aus. Ich kann so niemals alle Aspekte, die ein Gegenstand oder ein Mensch zeigt, sehen. So kann ich niemals einen anderen Menschen in dessen Ganzheit erfassen. Aspekte seiner Persönlichkeit sind mir verdeckt oder ich nehme sie sogar verzerrt wahr. Wenn ich, um ihn besser kennen zu lernen, mich nun in ihn hineinversetze, meinen Standpunkt ich ihn hineinverlagere, tue ich das von der Stelle aus, wo ich gerade stehe. Ich versetze mich nicht in meiner Ganzheit in ihn, d.h. nicht ganz sondern nur zum Teil. So lerne ich ihn eigentlich nicht kennen. Ich sehe nur die Aspekte seiner Persönlichkeit, die meinem gegenwärtigen Standpunkt entsprechen. Die ist der Mechanismus der Projektion. Ich projiziere meinen Standpunkt in den seinen.

Wenn ich aber in meiner Mitte ruhe, gehalten im eigentlichen Selbst, ist es mir möglich, alle Aspekte dessen, mit dem ich mich befasse, unverstellt und unverzerrt wahrnehmen. Da ich

mich an der Ursprungsstelle des Intentionssatzwerkes befinde, kann ich die Gesamtheit aller Bedeutungszusammenhänge überblicken. Meinen Halt habe ich in mir selbst, ich brauche ich nicht am Anderen zu haften, ich bin von ihm abgegrenzt. Wenn ich in meiner Mitte ruhend mich nun in den Anderen hineinversetze, tue ich das in meiner eigentlichen Ganzheit. Ich kann mich so erst eigentlich und ganz in ihn versetzen und ihn so mit allen seinen Aspekten unverstellt und unverzerrt eigentlich und ganz erfassen.

Sich in jemandem verlieren: Wenn ich mich im Zustande der Uneigentlichkeit befinde, nicht gehalten in meinem eigentlichen Selbst, brauche ich stets jemanden, der oder etwas, das mir Halt gibt. Ich klammere an dem Anderen, bin nicht von ihm abgegrenzt. Wenn ich mich nun in ihn hineinversetze, geschieht dies von einer bestimmten Stelle in der Peripherie des Intentionssatzwerkes aus. So kann ich mich nicht ganz in ihn versetzen sondern nur zum Teil. Ich bin weder in mir ganz noch ganz in ihm. Ich finde weder ihn, den ich suche, noch mich, der ich mich selbst noch gar nicht eigentlich kenne. Im Gegenteil ich verliere mich in ihm. So bleibe ich in ihm stecken, an ihm haften, ich kann mich nicht von ihm loslösen, kann ihn nicht loslassen.

Wenn ich aber in meiner Mitte ruhe, gehalten im eigentlichen Selbst in den Anderen versetze, kann ich das ganz tun. Ich bin von ihm abgegrenzt, hafte auch nicht an ihm. Ich hab auch keine Probleme mit Loslassen, da ich meinen Halt in mir selbst habe. Ich bin voll beweglich (flexibel) und kann jederzeit wieder vollständig aus der Du-Position in die Ich-Position oder irgendeine andere wechseln. Ich kann mich frei in meiner Welt bewegen.

Seiendes			
Daseinsmäßiges Seiendes		Nichtdaseinsmäßiges Seiendes	
Dasein	Mitdasein	Zuhandene Zeuge	Vorhandene Dinge
	Mitwelt	Umwelt	
		Zuhandenheit	Vorhandenheit
	Fürsorge	Besorgen	
	Rücksicht, Nachsicht	Umsicht	Methode
	Mitsein	Sein bei	

„§ 27. Das alltägliche Selbstsein und das Man“ (S. 126)

Mein Alltagsleben: Ich habe vielerlei Aufgaben und Interessen: Familie, Beruf, Freunde, Hobbys. All dem schenke ich viel Aufmerksamkeit und Zeit. Dies ist noch zu tun, jenes muss ich noch fertig bringen, das will ich auch noch machen! Meine Kinder fordern mich, mein Beruf fordert mich, meine Freunde fordern mich, ja sogar meine Hobbys fordern mich. Aber nicht nur mir geht es so. Den Anderen geht es gleich wie mir. Auch sie haben viel zu besorgen und müssen für ihre Familie etc. sorgen. Sie sind – genauso wie ich nicht bei mir selbst bin – nicht bei sich selbst, sondern wir alle sind zunächst und zumeist bei dem, was wir alles miteinander oder allein zu tun und erledigen haben. Dort halten wir uns auf. Dort treffe ich meine Mitmenschen an, und dort treffe ich auch mich an. *„Das eigene Dasein ebenso wie das Mitdasein Anderer begegnet zunächst und zumeist aus der umweltlich besorgten Mitwelt.“* (S. 125) Heidegger fragt nun: Wer bin ich denn in meinem alltäglichen Leben? Bin ich ich selbst? Lebe ich mein Leben selbst bestimmt und eigenverantwortlich, oder hat im alltäglichen Miteinander jemand anderes die Verantwortung für mein Leben übernommen? Und er stellt die These auf: *„Das Dasein ist im Aufgehen in der besorgten Welt, das heißt zugleich im Mitsein zu den Anderen, nicht es selbst.“* (S. 125) Also im Alltag bin ich nicht ich selbst. Wer bin ich aber dann? Freilich auch die Anderen sind nicht sie selbst. *„Im umweltlich Besorgten begegnen die Anderen als das, was sie sind; sie sind das, was sie betreiben.“* (S. 126) Mein Chef begegnet mir nicht als er selbst, er begegnet mir in der Rolle des Chefs.

Meine Mitarbeiter nehme ich nicht als sie selbst wahr, sondern sie begegnen mir in ihrer Rolle als Mitarbeiter. Ja sogar Freunde begegnen mir in einer Rolle, meine Frau begegnet mir als Mutter unserer Kinder, in der Rolle der treuen Gefährtin, aber wer ist sie wirklich? In diesem alltäglichen Miteinander sind wir einander so ähnlich. Jeder hat viele Rollen zu spielen und jeder scheint irgendwie austauschbar zu sein. Wodurch unterscheiden wir uns voneinander noch? Jeder will doch als der, der er eigentlich ist gesehen und angesprochen werden.

Abständigkeit: Der Mensch will als Einzelperson wahrgenommen und geachtet werden. Er will sich von den anderen Menschen unterscheiden. Er ist von der ständigen Sorge um diesen Unterschied zu den Anderen erfüllt. Wie stehe ich zu den Anderen? Gehe ich wohl nicht als unscheinbares Mitglied in der Menge unter? Der Mensch will sich nicht nur unterscheiden, er will auch besser als die Anderen dastehen. Heidegger drückt dies so aus: *„Im Besorgen dessen, was man ist, für und gegen die Anderen ergriffen hat, ruht ständig die Sorge um einen Unterschied gegen die Anderen, sei es nur, um den Unterschied gegen sie auszugleichen, sei es, dass das eigene Dasein – gegen die Anderen zurückbleibend – im Verhältnis zu ihnen aufholen will, sei es, dass das Dasein im Vorrang über die Anderen darauf aus ist, sie niederzuhalten.“* (S. 126) Und wenn ich beachtet und bewundert werden will, sodass ich stolz auf mich sein kann, brauche ich einen gewissen Abstand zu ihnen, damit ich nicht zu gleich wie sie bin. *„Das Miteinander ist – ihm selbst verborgen – von der Sorge um diesen Abstand beunruhigt. Existenzial ausgedrückt, es hat den Charakter der Abständigkeit.“* (S. 126)

Botmäßigkeit: Dieses Bemühen um „Abständigkeit“, um eine herausragende Stellung innerhalb der Anderen hat nun aber einen Haken. In meiner ständigen Sorge um ein Anderssein als die Andern muss ich mich unentwegt bemühen, darauf zu achten, wie die Anderen gerade sind. Was die Anderen machen ist von enormer Wichtigkeit. Ich gerate immer mehr in Abhängigkeit von diesem Bemühen um den Abstand zu den Anderen. Ich bin nicht mehr frei und entscheide nicht mehr selbst über mich, da ich immer die Anderen im Blickwinkel habe. Die Anderen bestimmen zunehmend, was ich tun soll, was ich bin. Sie haben die Herrschaft übernommen.

Man: Aber wer sind denn diese Anderen? Es geht da nicht um bestimmte Andere, nicht um einige und auch nicht die Summe Aller. Jeder kann jeden vertreten. Man selbst gehört in diesem Miteinander ja auch dazu. Man gehört auch zu diesen Anderen und verfestigt ihre Macht. Man nennt sie „die Anderen“ obwohl man selbst dazugehört. Aber diese wesenhafte Zugehörigkeit zu ihnen bleibt einem verdeckt und verborgen. Es sind die, die im Alltag um einem herum sind, die „da sind“. Wir alle – die „Anderen“ - werden zu einem Neutrum, dem Man.

Die „Anderen“ - zu denen ich selbst gehöre - in ihrem indifferenten Man bestimmen, was ich tun soll, bestimmen, was ich bin. Und von mir selbst völlig unbemerkt, verhalte ich mich im Alltag genau so wie die Anderen, bin ich in diesem Man aufgegangen.

„Wir genießen und vergnügen uns, wie man genießt; wir lesen, sehen und urteilen über Literatur und Kunst, wie man sieht und urteilt; wir ziehen uns aber auch vom „großen Hausfen“ zurück, wie man sich zurückzieht; wir finden „empörend“, was man empörend findet. Das Man, das kein bestimmtes ist und das Alle, obzwar nicht als Summe, sind, schreibt die Seinsart der Alltäglichkeit vor.“ (S. 126-127)

Durchschnittlichkeit und Einebnung: Wichtige Charakteristika des Man sind Durchschnittlichkeit und Einebnung der Unterschiede. Es ist überall dabei, es gibt Standards vor. Das und das gehört sich so! Dies sind die Grenzen, innerhalb deren man sich bewegen darf! Alles sich vordrängende Außergewöhnliche wird niedergehalten oder als „immer schon da gewesen“ abgetan. *„Alles Ursprüngliche ist über Nacht als längst bekannt geglättet.“* (S. 127) Ja sogar, der Wunsch, etwas Außergewöhnliches zu leisten, diese Tendenz zur

Abständigkeit hat als Grundlage die alle Unterschiede einebnende Durchschnittlichkeit. Ich will außergewöhnlich sein und muss deshalb die „Anderen“ niederhalten! Und da ich ja auch zu den „Anderen“ gehöre, halte mich selbst nieder und .so bleib ich Gefangener des Man. So werden schließlich alle meine unterschiedlich Gestaltungsmöglichkeiten meines Lebens von diesem Man, welches ich für die „Anderen“ halte und doch ich selbst bin, geglättet und eingeebnet.

„Die Öffentlichkeit“: Was wir „die Öffentlichkeit“ heißen, ist jene Art und Weise das Leben zu gestalten, die durch Abständigkeit, Durchschnittlichkeit und Einebnung gekennzeichnet ist, wobei der Mensch aber nicht als der, der er eigentlich selbst ist, denkt, handelt und fühlt, sondern als Man. „Die Öffentlichkeit“ gibt die Regeln für jegliches Verständnis von der Welt und dem Menschen vor, und behält immer und überall Recht. Und dies nicht, weil sie ein besonderes, originäres Verhältnis zu den „Dingen“ oder eine besondere Kenntnis des menschlichen Daseins hätte, sondern weil sie in ihrer Unempfindlichkeit gegen alle Unterschiede des Niveaus und der Echtheit „auf die Sachen“ gerade nicht eingeht. Die verdunkelt alles und gibt das, was sie so unkenntlich gemacht hat als das Bekannte und jedem Zugängliche aus.

Entlastung: Das Man ist überall dabei. Doch wo es um drängende Entscheidungen geht, hat es sich auch schon wieder davongeschlichen. Und trotzdem gibt es alle Urteilen und Entscheiden vor, und es nimmt dem jeweiligen Menschen dadurch die Verantwortlichkeit für sein Handeln ab. „Man“ kann sich ständig auf es berufen. Es tut sich ganz leicht, für alles die Verantwortung zu übernehmen, da es ja ohnehin niemanden gibt, der dafür ein zu stehen hat. *„In der Alltäglichkeit des Daseins wird das meiste durch das, von dem wir sagen müssen, keiner war es.“* (S. 127) Das meiste, was auf der Welt passiert, hat seinen Verursacher im Man und wenn man fragt, wer es zu verantworten hat, findet man niemanden. So entlastet es den jeweiligen Menschen in seinem Alltag.

Entgegenkommen: Ja es kommt einem, der in sich die Tendenz hat, alles leicht zu nehmen und es sich in allem leicht zu machen, geradezu entgegen. *„Und weil das Man mit der Seinsentlastung dem jeweiligen Dasein ständig entgegenkommt, behält es und verfestigt es seine hartnäckige Herrschaft.“* (S. 128)

Niemand: *„Jeder ist der Andere und Keiner er selbst.“* (S. 128) Die Antwort auf die Frage: Wer ist der Alltags-Mensch? heißt: das Man. Wir haben viele Merkmale aufgezeigt, aber eine Facette seines Wesens soll doch noch hervorgehoben werden: Das Man ist das Niemand, dem sich alle Menschen in ihren Verwicklungen untereinander schon immer ausgeliefert haben.

„Ständigkeit“: Dieser Begriff hat zumindest vier unterschiedliche Bedeutungen: Zum ersten im Sinne von Standplatz bzw. Standort als eine Bestimmung des Ortes bzw. der Lage, wo sich jemand aufhält. Zum zweiten als Be-ständigkeit als eine zeitliche Bestimmung, als etwas, was über eine gewisse Zeit hinweg ständig irgendwo ist. Drittens „etwas hat bestand, bleibt bestehen“ im Sinne von es bleibt zusammen, löst sich nicht auf. Und viertens als Selbstständigkeit versus Unselbstständigkeit, wobei aber letztere auch eine Form der Ständigkeit ist. Heideggers Ausdruck „Ständigkeit“ beinhaltet alle diese vier Bedeutungen, also: Etwas ist „ständig“, wenn es eine gewisse Zeitdauer in einer bestimmten Lage zugegen ist und sich dabei in seinem Wesen nicht verändert – es mag dabei selbstständig, d.h. von etwas anderem unabhängig oder unselbstständig, d.h. von etwas anderem abhängig sein. In diesem Sinne hat der Mensch zunächst einmal seine „Ständigkeit“ als Man. *„In den herausgestellten Seinscharakteren des alltäglichen Untereinanderseins, Abständigkeit, Durchschnittlichkeit, Einebnung, Öffentlichkeit, Seinsentlastung und Entgegenkommen liegt die nächste „Ständigkeit“ des Daseins.“* (S. 128) Ich bin zunächst einmal und die meiste Zeit nicht ich selbst son-

dem gehe im Man auf. So schreibt Heidegger weiter: „*In den genannten Modi seiend hat das Selbst des eigenen Daseins und das Selbst des Anderen sich noch nicht gefunden bzw. verloren. Man ist in der Weise der Unselbstständigkeit und Uneigentlichkeit.*“ (S. 128) Hier wird zum ersten Mal deutlich, worum es Heidegger in „*Sein und Zeit*“ auf der existenziellen („moralischen“) Ebene geht: Der Mensch gestaltet sein Leben zunächst und auch zumeist nicht als er Selbst. Er hat sich selbst entweder noch gar nicht gefunden oder zumindest schon wieder verloren. Er lebt „ständig“ mit den Anderen zusammen als anonymes und unselbstständiges Man. Wenn ich so lebe, bin ich nicht weniger Mensch als wenn ich mein eigentliches Selbst verwirkliche. Es ist eine bestimmte Art und Weise in der Welt zu sein, und die, in der wir die meiste Zeit unseres Lebens zugegen sind.

Man und der Begriff „Subjekt“: Wir dürfen das Man nicht so verstehen, als ob es das Ergebnis des Zusammenvorhandenseins von mehreren „Subjekten“ wäre. Auch ist es nicht so etwas wie ein allgemeines „Subjekt“, das sozusagen ein Gattungsbegriff für die Menschen ist, die in einer gewissen Weise leben. Es ist vielmehr diese bestimmte Art zu leben. Wenn ich mein Leben in der beschriebenen Weise gestalte, lebe ich als Man. „*Das Man ist ein Existenzial und gehört als ursprüngliches Phänomen zur positiven Verfassung des Daseins.*“ (S. 129)

Unterschiedliche qualitative und quantitative Möglichkeiten der Konkretion des Man: Das Man kann sich im Leben eines Menschen auf verschiedene Weise konkretisieren. Ich kann auf verschiedene Weise als Man leben. „*Eindringlichkeit und Ausdrücklichkeit seiner Herrschaft können geschichtlich wechseln.*“ (S. 129) Es gibt graduelle Unterschiede, wie ich als Man lebe, ich kann zu Zeiten völlig unselbstständig im Man verloren sein oder schon weitgehend meine Selbstständigkeit gefunden haben.

Man-selbst: „*Das Selbst des alltäglichen Daseins ist das Man-selbst, das wir von dem eigentlichen, das heißt eigens ergriffenen Selbst unterscheiden.*“ (S. 129) Heidegger unterscheidet zwei „Selbst“: das Man-selbst und das eigentliche Selbst. Er schreibt zwar immer von den verschiedenen Existenzweisen, meint aber im Wesentlichen nur diese zwei. Ich kann einerseits mein Leben selbstbestimmt und selbstverantwortlich als der gestalten, der ich eigentlich bin, d.h. als eigentliches Selbst und ich kann andererseits mein Leben gestalten, indem ich mich nach den Anderen richte, d.h. als Man-selbst. Eigentliches Selbst und Man-selbst sind als die zwei Pole auf einer kontinuierlichen Achse von verschiedenen Möglichkeiten aufzufassen, wie der betreffende Mensch sein faktisches Leben gestalten kann.

Zerstreung in das Man: „*Als Man-selbst ist das jeweilige Dasein in das Man zerstreut und muss sich erst finden. Diese Zerstreung charakterisiert das „Subjekt“ der Seinsart, die wir als das besorgende Aufgehen in der nächst begegnenden Welt kennen.*“ (S. 129) Auch als Man-selbst bin und bleib ich immer ich selbst. Es ist nur die eine Form, wie sich mein Selbst äußert. Die andere ist das eigentliche Selbst. Als dieses bin ich konzentriert und fokussiert auf das, was ich selbst für mich als angemessen und richtig erachte, als Man-selbst bin ich in meinen unmittelbaren Aufgaben und Interessen zerstreut. Ich habe meine Mitte (= mein eigentliches Selbst) verloren bzw. noch nicht gefunden. Als Man-selbst bin ich wie auch als eigentliches Selbst in die Interaktionen mit der „Welt“ und den anderen Menschen involviert. In diesem Sinne bin ich als jedes der beiden in Bezug auf die „Welt“ und die Anderen das „Subjekt“. Aber als Man-selbst bin ich auf eine andere Weise in die Prozesse involviert.

Die Sichtweise und Lebensweise als Man-selbst (im Unterschied zu der als eigentliches Selbst): „*Wenn das Dasein ihm selbst als Man-selbst vertraut ist, dann besagt das zugleich, dass das Man die nächste Auslegung der Welt und des In-der-Welt-seins vorzeichnet.*“ (S.129) Wenn sich nun diese Art der Interaktion fundamental von der, die mir eigen ist, wenn ich als

eigentliches Selbst fokussiert bin, unterscheidet, nehme ich die Sachen, die anderen Menschen und mich selbst anders wahr, ich gehe anders mit ihnen und mir selbst um, ich habe andere Überzeugungen und Gefühle in Bezug auf sie und mich selbst. Als Man-selbst gehe ich in meiner unmittelbaren Welt, in meinen unmittelbaren Aufgaben und Interessen auf. Für die mir eigentlich wichtigen Sachen habe ich noch keinen oder keinen Blick mehr. Die ganze Welt hat einen anderen Charakter, sie wird von mir anders gegliedert und alles, was mir begegnet, hat eine andere Bedeutung. Dies fällt mir aber nicht auf, da ich ohnehin zunächst in diesem Zustande bin und möglicherweise nie die Welt so kennen lernen werde, wie sie sich mir zeigen würde, wenn ich mich im Zustand des eigentlichen Selbst befände. Der Rahmen ist durch das Man vorgegeben. Ich komme über die Grenzen, die „die Öffentlichkeit“ mir vorgibt, nicht hinaus. Heideggers Worte: *„Das Man-selbst, worum-willen das Dasein alltäglich ist, artikuliert den Verweisungszusammenhang der Bedeutsamkeit. Die Welt des Daseins gibt das begegnende Seiende auf eine Bewandnisganzheit frei, die dem Man vertraut ist, und in den Grenzen, die mit der Durchschnittlichkeit des Man festgelegt sind.“* (S. 129)

Vom Man-selbst zum eigentlichen Selbst: Zunächst bin ich der Durchschnittlichkeit des Man gefangen und fühle mich, da ich nichts anderes kenne, in ihr vertraut und sicher. *„Zunächst ist das faktische Dasein in der durchschnittlich entdeckten Mitwelt. Zunächst „bin“ ich nicht „ich“ im Sinne des eigenen Selbst, sondern die Anderen in der Weise des Man.“* (S. 129) Ich lebe in meiner Mitwelt genau so wie die Anderen, und sehe alles genauso wie es der Durchschnitt sieht. Und zumeist bleibt es so.

Aber ich kann die Fesseln sprengen, die Mauern niederreißen und zu meinem eigentlichen Selbst gelangen und die Welt so sehen, wie sie eigentlich ist. *„Wenn das Dasein die Welt eigens entdeckt und sich nahe bringt, wenn es ihm selbst sein eigentliches Sein erschließt, dann vollzieht sich dieses Entdecken von „Welt“ und Erschließen von Dasein immer als Wegräumen der Verdeckungen und Verdunkelungen, als Zerschneiden der Verstellungen, mit denen sich das Dasein gegen es selbst abriegelt.“* (S. 129)

Das eigentliche Selbstsein ist aber kein abgelöster Ausnahmezustand, der mit dem Man überhaupt nichts zu tun hätte. Es ist vielmehr eine existenzielle Modifikation, d.h. Ab- bzw. Umwandlung des Man.

Kommentar: Nun möchte ich die linguistische Struktur des Begriffs Man beschreiben. Dadurch wird viel von dem, was Heidegger in seiner eigen-artigen Weise zu sprechen ausdrückt, klarer und verständlicher.

Wir kennen schon den Begriff Dissoziation (im Gegensatz zu Assoziation).

Assoziation: Wenn ich etwas in der Praxis selbst mache, ich in diesen Prozess involviert bin, mit diesem assoziiert bin, nehme ich den Prozess und die Welt auf eine bestimmte Art und Weise wahr. Das Wichtigste dabei ist, dass ich spüre, wie ich das, was ich tue, tue. Ein Beispiel: Wenn ich im See schwimme, spüre ich dies mit meinem ganzen Körper. Ich sehe die Umgebung aus meinen eigenen Augen, ich höre sie mit meinen Ohren.

Wenn ich mir nun nach dem Schwimmen die Situation noch einmal in der Erinnerung durch den Kopf gehen lasse, kann ich dies auf 2 Arten tun.

Ich kann zum einen noch einmal durch den Prozess des Schwimmens assoziiert hindurch laufen, genau so wie ich es zuvor in der Realität im See getan habe. Ich werde wieder dieselben Körperempfindungen spüren, die Umgebung auf dieselbe Art sehen und hören.

Im Gegensatz dazu Dissoziation:

Zum anderen kann ich den Prozess des Schwimmens dissoziiert betrachten:

Ich betrachte den Prozess wie einen Film, ich sehe mich wie auf einer Filmleinwand von außen. Ich sehe da diese Person, die schwimmt, sehe wie sie die Schwimmbewegungen durchführt, sehe sie in ihrer Umgebung, sehe wie sie auf Gefahren reagiert usw. Wenn ich mich auf diese Weise an das Schwimmen erinnere, habe ich nicht die Körperempfindung des Schwimmens, erlebe ich den Prozess des Schwimmens nicht wieder. Ich nehme vielmehr eine

Außenposition als Beobachter ein. Diese Beobachterposition ist wichtig, um etwas gut zu beurteilen. Sie dient der theoretischen Erfassung des Prozesses.

Ein weiterer Begriff: Generalisierung: Um aus Erfahrungen, die ich mache zu lernen und sie in der Zukunft positiv nutzen zu können, hilft es mir diese Erfahrungen zu generalisieren. Ohne Generalisierungen müsste ich die Welt ständig neu entdecken, wäre kein Lernen möglich. Beispiele für Generalisierungen: Einzelerfahrung: Eine Biene sticht mich und das tut schrecklich weh. Daraus folgende Generalisierung: Bienenstiche tun schrecklich weh. Lernerfahrung: Nimm dich vor Bienen in Acht. Einzelerfahrung: Ich lese ein Buch, das für mich in der schwierigen Lebenssituation, in der ich mich gerade befinde eine gute Hilfe ist. Daraus folgende Generalisierung: Bücherlesen ist in schwierigen Lebenssituationen hilfreich. Lernerfahrung: Ich kann in schwierigen Lebenssituationen ein Buch zu Rate ziehen.

Der Begriff Man beinhaltet 2 Schritte: Zuerst Dissoziation und dann Generalisierung.

Dissoziation vom „Ich, der ich den Prozess durchlaufe“ zu „Der dort, der den Prozess durchläuft.“ Dieser Schritt dient der theoretischen Erfassung eines Prozesses. Und dann eine Generalisierung zu „Alle dort, die den Prozess durchlaufen.“ In diesem Schritt wird die theoretische Erfassung des Prozesses auf andere Situationen anwendbar.

Meist wird wohl die Schrittfolge umgekehrt sein: Zuerst Generalisierung und dann Dissoziation: Vom Ich zum Wir und dann vom Wir zum Man. „Wir (ich und die mir wichtigen Personen meiner Umgebung) helfen einem Menschen in Not.“ Schlussfolgerung (theoretische Erfassung und Einordnung in ein theoretisches System): Man hilft einem Menschen in Not!

Der Begriff Man hat einen großen Vorzug: Man braucht die Erfahrung gar nicht selbst gemacht zu haben. Man kann Erfahrungen Anderer mit Hilfe dieses Begriffes mit Leichtigkeit ins eigene theoretische System einfügen.

Der Nachteil: Immer wenn ich statt „Ich“ „Man“ sage, bin ich von der Erfahrung, von der ich spreche dissoziiert. Leute, die andauernd im „Man“ denken und beim Sprechen „Man“ statt „Ich“ verwenden, fühlen sich vom Leben, vom Involviertsein in Prozesse zunehmend abgeschnitten, sie können aber gut theoretisieren und moralisieren.

Abschluss: Heidegger hat auf die Frage: „Wer ist es, der seinen Alltag im Miteinander mit den Anderen lebt?“ eine eindeutige Antwort gegeben: Der Mensch als Man-selbst. Dieses Man organisiert im Mitsein mit den Anderen die Beziehung zu ihnen und im Selbstsein auch das Bild von sich selbst. Diese Grundverfassung des Menschen ist weder gut noch böse, sie ist so wie sie ist. In ihr verbringen fast alle von uns die meiste Zeit unseres Lebens. Wenn wir uns in ihr befinden, sehen wir die Welt mit der Brille des Man. Unsere ganze Weltanschauung ist durch diese Sichtweise geprägt. Im Man gehen wir im Miteinandersein mit den Anderen in der Welt auf. Wir sind nicht in unserer eigenen Mitte, sondern „draußen“ in der Welt bei dem, was wir tun und was uns dort begegnet. Dort haben wir unseren Standort und von diesem Standpunkt aus betrachten wir die Welt und uns selbst. *„Weil aber in diesem Aufgehen in der Welt das Weltphänomen selbst übersprungen wird, tritt an seine Stelle das innerweltlich Vorhandene, die Dinge.“* (S. 130) Im „Netzwerk der Intentionketten“ befinden wir uns nicht im Zentrum, woraufhin alle Intentionreihen hinzielen. Wir stehen irgendwo „draußen“ ganz nahe bei dem uns begegnenden innerweltlichen Seienden, bei dem, womit es bei etwas seine Bewandnis hat. Die Struktur unserer Welt (bzw. zumindest ein Großteil von ihr), das Netzwerk der Intentionen (des Um-zu) und Bedeutungen wird bei der Wahrnehmung dessen, was uns begegnet, übersprungen. Wir nehmen die Entitäten nicht mehr als zuhandenes Zeug wahr. Sie begegnen uns als vorhandene Dinge. *„Das Sein des Seienden, das mit-da-ist, wird als Vorhandenheit begriffen.“* (S. 130) So ist es auch einleuchtend, dass Philosophie und Wissenschaft die vorhandenen Dinge als das ursprüngliche ansehen und die Welt aus dieser Vorhandenheit zu erklären versuchen.

Fünftes Kapitel

Das In-Sein als solches (S. 130)

„§ 28. Die Aufgabe einer thematischen Analyse des In-Seins“ (S. 130)

Unser Leitthema bei der existenzialen Analytik des Menschen ist weiterhin das Phänomen des In-der-Welt-seins. Im 2. Kapitel wurde es in seinen Grundzügen definiert – auf einen seiner Aspekte, das In-Sein wurde etwas genauer eingegangen. Im 3. Kapitel wurde der Aspekt „Welt“, im Besonderen die Struktur der Welt dargelegt. Das 4. Kapitel beantwortete die Frage, wer es denn ist, der sein Leben als In-der-Welt-sein verbringt. Ausgangspunkt für die Suche nach diesem „Wer“ ist nicht irgendeine besondere, außergewöhnliche Situation, in der sich der Mensch gerade befindet, oder eine bloß vorgestellte Wunschsituation, sozusagen das Ziel, das ich erreicht habe, wenn ich idealerweise „Ich“ wäre, sondern der ganz gewöhnlichen Alltag: Ich in meinem Alltagsleben. Denn Heidegger will ja keine von der Wirklichkeit abgelösten Spekulationen über den Menschen anstellen, sondern dessen faktisches Dasein in der Welt – aber mit all seinen Möglichkeiten – beschreiben.

In diesem Kapitel wendet er sich erneut dem In-Sein zu, um es ausführlich und gründlich zu analysieren. Wenn er sich schon zu Anfang seiner Analyse vorweg mit dem Phänomen des In-Seins beschäftigt und jetzt nach der Untersuchung von „Welt“ und Selbst erneut darauf zurückkommt, tut er es auch mit der Absicht, zu zeigen, dass das In-der-Welt-sein ein einheitliches Phänomen ist, dass zwar einzelne Strukturmomente aufweist, verschiedene Aspekte zeigt, sich aber nie in voneinander loslösbare Teile aufsplintern lässt. Es ist nicht nur ein einheitliches, sondern auch ein gleichursprüngliches Phänomen. Seine (existenzialen) Teilaspekte, die wir auch als seine „Teilphänomene“ betrachten können, sind alle gleichursprünglich. Jedes „Teilphänomen“, d.h. das Selbst, das In-Sein und die „Welt“ hat seinen Ursprung im Gesamtphänomen In-der-Welt-sein. Keines der drei ist von einem der beiden anderen oder gar von einem einfachen „Urgrund“ ableitbar.

Gleichursprünglichkeit: Das Phänomen der Gleichursprünglichkeit bedeutet, dass ein ursprüngliches Ganzes verschiedene Strukturen und mannigfaltige Formen zeigen kann. Diese verschiedenen Strukturen könnten wir als „Teilphänomene“ des ursprünglich ganzen Phänomens bezeichnen. Sie sind die konstitutiven Momente des ganzen Phänomens. Auf keinem Fall aber ist das Gesamtphänomen aus den „Teilphänomenen“ zusammengesetzt. Alle konstitutiven Momente, d.h. „Teilphänomene“ des ursprünglichen Ganzen sind voneinander verschieden und nicht voneinander ableitbar. Sie alle haben ihren Ursprung im ursprünglichen Ganzen, welches somit deren Grundlage bzw. Fundament ist. Das ursprüngliche ganze Phänomen ist aber kein einfacher, d.h. uniformer „Urgrund“ oder „Urstoff“ aus dem sozusagen seine „Teilphänomene“ erst entstehen würden, sondern zeigt von vornherein schon diese Differenziertheit und Gliederung in seine in ihm entspringenden „Teilphänomene“. Die Missachtung des Phänomens der Gleichursprünglichkeit führte zu verschiedenen Theorien in der Philosophie, wo dieses oder jenes als der „Urstoff bzw. Urgrund“ allen Seins angesehen wurde.

Selbst – In-Sein – „Welt“ versus „Subjekt“ – „Prädikat“ – „Objekt“ (Teil 1): Meinen Heideggers Begriffe Selbst, In-Sein und „Welt“ nicht genau dasselbe wie die bekannten Begriffe „Subjekt“, „Prädikat“ und „Objekt“? Das Selbst ist doch nichts anderes als das „Subjekt“, das der Welt, dem von ihm primär getrennten „Objekt“ gegenübersteht, wobei diese beiden dann durch das In-Sein, entsprechend dem „Prädikat“, sekundär miteinander verbunden werden, oder? Die Frage ist bloß, wie kommt diese Verbindung zwischen „Subjekt“ und „Objekt“, das das „Prädikat“ ja darstellt zustande, dieses „Zwischen“, das „comercium“, der

„Kitt“ - aus dem Nichts plötzlich entstehend? Heideggers Lösungsansatz ist bestechend einfach: Selbst, In-Sein und „Welt“ sind konstituierende Momente, d.h. Aspekte oder „Teilphänomene“ des ganzen Phänomens In-der-Welt-sein. Sie gehören untrennbar zusammen. Es gibt kein Selbst ohne seine „Welt“ und dieses ist immer in der Welt in Prozesse involviert. Nur ein dissoziierter außen stehender Beobachter kann ein „Teilphänomen“ künstlich vom Gesamthänomen isolieren, indem er seinen Fokus auf diesen „Teil“ richtet und die übrigen konstituierenden Momente des Ganzen ausblendet. Beim Phänomen des In-der-Welt-seins muss er zuerst den Prozess Seins anhalten (den Film stoppen und zu einem Standbild einfrieren), dann kann er das Selbst als „Subjekt“ und die „Welt“ als „Objekt“ voneinander isoliert betrachten. Daraufhin muss er den Film wieder zum Laufen bringen, wodurch das In-Sein als „Prädikat“, welches „Subjekt“ und „Objekt“ miteinander in Verbindung bringt, in den Fokus seiner Aufmerksamkeit treten kann.

Da und Erschlossenheit: *„Das Seiende, das wesenhaft durch das In-der-Welt-sein konstituiert wird, ist selbst je sein „Da““.* (S. 132) Der Ausdruck „Da“ deutet auf „hier“ und „dort“ hin. Ich bin „hier“ und das, womit ich zu tun habe, das zuhandene Zeug ist „dort“ in einer bestimmten Richtung und Entfernung. Der Satz „Ich bin hier“ hat nur einen Sinn, wenn ich zugleich etwas „anderes, das dort ist“ mitdenke. So schreibt Heidegger: *„Das „Hier“ eines „Ich-Hier“ versteht sich immer aus einem zuhandenen „Dort“ im Sinne des entfernend-ausrichtend-besorgenden Seins zu diesem.“* (S. 132) Wie schon im Kapitel 3 besprochen, ist die Grundlage für dieses „Hier“ und „Dort“ die Räumlichkeit des Menschen, d.h. Eigenart des Menschen, seine Welt räumlich zu strukturieren (räumlich zu denken, räumlich zu fühlen, Handlungen räumlich zu gestalten etc.) Mittels seiner Wesensart Räumlichkeit weist er sich selbst einen „Ort“, eben „hier“ zu. Die Welt räumlich zu strukturieren ist nur möglich, wenn der Mensch und seine „Welt“ von vornherein schon zusammengehören. Diese Zusammengehörigkeit vom Menschen als Selbst („Subjekt“) und seiner „Welt“ (als „Objekt“) wird durch den Begriff des In-der-Welt-seins ausgedrückt. Wenn ich meine Welt anders strukturiere, sie mit anderen Augen sehe, ändert sich auch „meine Struktur“, ich schaue für mich anders aus und es ändert sich mein Blick auf das, was mir in der Welt begegnet, das innerweltlich Seiende, d.h. die „Welt“. Wenn ich meine Struktur ändere, mich mit anderen Augen sehe, verändert sich auch meine Sichtweise auf die „Welt“ und diese schaut für mich anders aus. Soweit so gut! Wozu brauchen wir aber einen neuen Begriff, das „Da“? Um den Begriff „Da“, wie ihn Heidegger meint, zu verstehen, vergleichen wir wieder den Menschen mit nichtdaseinsmäßigen Entitäten. Stellen wir uns den Menschen in seiner Welt vor und im Vergleich dazu ein Buch „in seiner Welt“. Stellen Sie sich vor, Sie sind dieser Mensch in seiner Welt und wechseln dann die Identität und Sie sind das „Buch in seiner Welt“. Zuerst Sie im Kreise Ihrer Familie, zusammen mit Ihren Freunden, oder nur in Gedanken bei diesen, Sie bei der Arbeit in Ihrem Büro mit den vielen Büchern um sich, die Ihnen alle irgendwie mehr oder weniger ans Herz gewachsen sind. Da gibt es welche, die Sie gerne mögen und andere, die Sie langweilen und wiederum welche, deren Inhalt Sie ablehnen. Jetzt nehmen Sie so ein Buch in die Hand, vielleicht ein langweiliges, oder ein interessantes ... ich weiß schon: Nehmen Sie Heideggers „Sein und Zeit“ in die Hand. Geben Sie nun Ihre Identität als Mensch auf und seien Sie jetzt dieses Buch, um die Welt des Buches kennen zu lernen und die „Welt“ aus dessen Augen zu sehen. So in der Art: „Ich bin das Buch „Sein und Zeit“, ich befinde mich in einer Bibliothek, mein Besitzer ist ein liebenswerter Mensch, ich selbst bin schon etwas abgegriffen, meine Blätter sind vergilbt usw.“ Ich hoffe, Sie finden diese Aussagen als Buch über sich selbst und das, was ihm in seiner Welt begegnet, schon jetzt als völlig unsinnig! Wenn nicht, haben Sie meine Anweisung falsch verstanden. Ich habe nämlich nicht gesagt, Sie sollen sich in die Lage des Buches versetzen, so tun als ob Sie dieses Buch wären – und dabei immer noch menschliche Eigenarten behalten. Ein Buch gibt es, aber es selbst weiß nicht, dass es in einer Welt da ist. Es weiß weder, wer es ist, noch, was es ist, denn es als Entität weiß von überhaupt nichts. Es wird erst in der Welt eines Menschen zu einem Buch, das

dem betreffenden Menschen in dessen Welt begegnet. Es ist nicht in „seiner Welt“ da, da es diese „seine Welt“ gar nicht gibt. Es ist nur in der Welt eines Menschen als Buch da. Das Buch hat kein „hier bin ich, das Buch“ und kein „dort ist mein Leser“; es hat überhaupt kein „hier“ und kein „dort“. Die Art und Weise wie ein Buch in der Welt ist, ist ganz anders als die eines Menschen. Der Mensch ist ganz anders da als eine nichtdaseinsmäßige Entität. Er hat ein Bewusstsein von sich selbst und seiner Welt, er ist sich seiner selbst und der Welt gewahr. Ihm ist er selbst und seine Welt zugänglich. Dies aufgrund seiner spezifischen Weise, in der Welt da zu sein, nämlich zu leben und vom eigenen Leben auch eine Kenntnis zu haben. Ein Buch ist zwar auch ‚da‘, aber nie in einer „eigenen Welt“ sondern nur in der Welt eines Menschen. Diese Art ‚da zu sein‘ ist von einer völlig anderen qualitativen Art. Der Mensch lebt sein „Da“, er denkt „Da“, fühlt „Da“ handelt im und als „Da“. Wenn er erst in der Vorstellung seiner Eltern, d.h. als Wunschkind ‚da ist‘ oder schon gestorben ist, also als Erinnerung eines Anderen ‚da ist‘, ist er noch nicht bzw. nicht mehr als Dasein, das denkt fühlt und handelt, da. Mit seiner spezifischen Art da zu sein, das jeweils eigene Da zu leben, kreierte er erst seine Welt. So ist sein „Da“-sein auch Voraussetzung seiner Eigenart Räumlichkeit, die wiederum ein „hier“ und „dort“ ermöglicht. Stellen Sie Ihrer Freundin folgende Fragen und vergleichen Sie beide miteinander: „Ist mein Buch da?“ und „Bist du da?“ Bei der zweiten Frage geht es um dieses „Da“ des Menschen, es geht um seine Präsenz als Mensch, um seine Anwesenheit als Mensch. Dieses „Da“ zeichnet sich – wie gesagt – dadurch aus, dass der Betreffende sich seiner selbst und sich seiner Welt gewahr ist, er Zugang zu sich und seiner Welt hat. *„Dieses Seiende trägt in seinem eigensten Sein den Charakter der Unverschlossenheit. Der Ausdruck „Da“ meint diese wesenhafte Erschlossenheit.“* (S. 132) Einer nichtdaseinsmäßigen Entität, wie einem Buch ist so etwas wie es selbst oder die Welt grundsätzlich verschlossen, da sein Wesen ein völlig anderes ist als das Wesen des Menschen. Nur einem Wesen, das wie der Mensch gewisse Charakteristika aufweist, die eben Dasein ausmachen, kann sich seiner selbst und seiner Welt gewahr werden, hat verstandesmäßigen und emotionalen Zugang zu sich und seiner Welt, es selbst und seine Welt sind ihm erschlossen. (Anmerkung: Gewisse höhere Tierarten sind meines Erachtens sicherlich wie der Mensch auch Dasein. Wie es bei niederen Tierarten und Pflanzen ist, weiß ich nicht. Wenn es Götter und Engel oder ähnliches gäbe, wären sie auch in dieser Weise Dasein – unter der Voraussetzung, dass es sie faktisch, d.h. in der Realität gibt und nicht nur in der Phantasie der Menschen. Aber Heidegger schweigt sich in „Sein und Zeit“ diesbezüglich aus. Er hat sicher recht damit, denn er will sich keinerlei Spekulationen hingeben.)

Durch die Erschlossenheit, der Fähigkeit sich seiner selbst und sich einer Welt und dem, was in ihr vorkommt, gewahr zu sein bzw. zu werden, ist erst ein aktiver, selbst-initiiertes, bewusster und vor allem differenzierter Umgang mit den nichtdaseinsmäßigen Entitäten und den anderen Menschen möglich. *„Durch sie ist dieses Seiende (das Dasein) in eins mit dem Da-sein von Welt für es selbst „da“.“* (S. 132) Sie ist die Voraussetzung dafür, dass ich überhaupt Bezüge und Verbindungen entdecken und herstellen kann. Nur ein Wesen, welches das Wesensmerkmal Erschlossenheit aufweist, kann sich erkennen und etwas anderes erkennen und dadurch den Unterschied zwischen sich und etwas anderem feststellen. Räumlichkeit mit einem „hier“ und „dort“ ist nur so möglich. Ich kann für mich zu etwas anderem und zu mir selbst nur auf der Grundlage meiner Eigenart Erschlossenheit Zugang finden. Erst dadurch dass ich und die anderen Entitäten mir selbst erschlossen sind (ich Zugang dazu habe, ich ihrer gewahr bin), setze ich die anderen Entitäten in Bezug zu mir selbst. Durch den Prozess der Dissoziation kann ich auch mich selbst in Bezug zu mir selbst setzen. So bin gewissermaßen sogar ich selbst für mich selbst „da“. Da jegliches Erschließen von etwas immer ein in-Beziehung-setzen-dessen-zu-mir ist, kann meine Welt auch immer nur eine egozentrische sein. Auch wenn ich für Andere oder für eine Aufgabe lebe, ja sogar mein Leben dafür opfere, geschieht dies letztlich immer nur in einem Bezug zu mir selbst und für mich selbst. (Anmerkung: Das hat nichts mit Egoismus im Sinne des „einen Vorteil für sich selbst aufkosten

Anderer herausschinden“ zu tun, sondern mit der Tatsache, dass ich nur mein Leben leben kann.)

Lumen naturale (natürliches Licht): „Die ontisch bildliche Rede vom lumen naturale im Menschen meint nichts anderes als die existenzial-ontologische Struktur dieses Seienden, dass es *ist* in der Weise, sein Da zu sein.“ (S. 133) Das in der Philosophie bekannte Bild vom Lumen naturale im Menschen meint nichts anderes als die Tatsache, dass es in seiner Natur, d.h. in seinem Wesen strukturell angelegt ist, dass sein eigenes Dasein und seine Welt ihm selbst stets erschlossen sind, d.h. von vornherein schon zugänglich sind. Solange er lebt, ist er auf diese Weise in der Welt da und er kann gar nicht anders als so zu leben. Er kann nicht keinen Zugang zur Welt haben. Er kann sich vor der Welt verschließen, aber dieses Verschließen ist auch nur eine Form des Zugangs zur Welt, eine Form der Erschlossenheit. Er bringt, wie Heidegger ausführt, sein Da von Hause aus mit, seiner entbehrend ist er faktisch nicht. Die Eigenheit der Erschlossenheit gehört so sehr zum Menschsein, dass er ohne sie kein menschliches Wesen wäre. So kann Heidegger sagen: „**Das Dasein ist seine Erschlossenheit.**“ (S. 133) „Es ist „erleuchtet“, besagt: an ihm selbst **als In-der-Welt-sein gelichtet, nicht durch ein anderes Seiendes, sondern so, dass es selbst die Lichtung ist.**“ (S. 133) Diesen Satz über das menschliche Dasein könnte man so auslegen: Ein „Erleuchteter“ ist nicht erleuchtet, weil jemand anderes (z.B. ein Gott) ihm etwas offenbart hätte, sondern weil er seine eigene menschliche Struktur durch einen Wachstums- und Entwicklungsprozess so verändert hat, dass er sein eigenes Selbst und die „Welt“ in völliger Klarheit sieht. Er lebt so, dass es keine dunklen Stellen mehr in seiner Welt gibt, er selbst ist die Lichtung umgeben vom dunklen Wald der Unwissenheit. Wenn Ihnen meine Auslegung zu pathetisch und hochtrabend erscheint, lesen Sie folgenden Zusatz, der sie relativiert. Jemand, der sich als Mensch nur mäßig entwickelt hat, ist nur mäßig „erleuchtet“, er sieht sich selbst und die „Welt“ nicht in völliger sondern nur mäßiger Klarheit. Jemand der keinen Entwicklungsprozess in Richtung auf Selbstvervollkommnung durchgemacht hat oder infolge einer psychischen Krankheit, z. B. einer akuten Depression oder einer außerordentlichen Situation, in der er sich gerade befindet, keine klaren Gedanken fassen kann, weist aktuell nur einen geringen Erleuchtungsgrad auf. Es kann sich ja noch ändern! Dies eben Gesagte gilt aber auch z.B. für einen Wissenschaftler auf seinem Spezialgebiet: Je mehr er seine Methoden und sein Wissen vervollkommen hat, desto mehr versteht er vom Gegenstand, mit dem er sich beschäftigt. Er weiß aber auch, dass in Bezug auf seinen Gegenstand noch vieles im Dunkel verborgen ist, und dass es noch Forschungs- und Klärungsbedarf gibt. „*Nur einem existenzial so gelichteten Seienden wird Vorhandenes im Licht zugänglich, im Dunkel verborgen.*“ (S. 133) Aber dasselbe gilt auch für den Künstler auf seinem Gebiet, für den Sportler, dem Politiker, dem Handwerker etc.

Die Beschaffenheit der Erschlossenheit:

Erschlossenheit und Existenz – Teil 1:

„**Das Dasein ist seine Erschlossenheit.** Die Konstitution dieses Seins soll herausgestellt werden. Sofern aber das Wesen dieses Seienden die Existenz ist, besagt der existenziale Satz „das Dasein ist seine Erschlossenheit“ zugleich: Das Sein, darum es diesem Seienden in seinem Sein geht, ist, sein „Da“ zu sein.“ (S. 133) Unter dem Aspekt betrachtet, dass das Wesen des Menschen die Existenz ist, bedeutet der Satz „das Dasein ist seine Erschlossenheit“, dass es dem Menschen in seinem Leben darum geht, eben dieses sein „Da“ zu sein. In jeder Lebenslage geht es auch darum, sein „Da“ auf irgendeine Weise zu verwirklichen. Wir werden diesen Satz leichter verstehen, sobald wir wissen, auf welche Weise der Mensch seine Welt erschließt, welche Struktur die Erschlossenheit hat, welche Aspekte sie selbst hat.

Die konstitutiven Weisen, das Da zu sein - Verstehen, Befindlichkeit und Rede:

„Die beiden gleichursprünglichen konstitutiven Weisen, das Da zu sein, sehen wir in der **Befindlichkeit** und im **Verstehen**; [...] **Befindlichkeit** und **Verstehen** sind gleichursprünglich bestimmt durch die **Rede**.“ (S. 133) Das Da-sein des Menschen in der Welt können wir strukturell in 2 bzw. 3 „Komponenten“ gliedern: Die zwei Aspekte des Da sind: Befindlichkeit (Stimmung, Gestimmtheit, „Gefühle“) und Verstehen. Die 3. „Komponente“, die das Da-sein mit ausmacht, ist die Rede. Sie bestimmt Befindlichkeit und Verstehen, d.h. sie artikuliert = gliedert diese. (Wenn wir die Struktur der Rede kennen gelernt haben, werden wir sehen, dass sie mit Kommunikation, Gliederung von Strukturen und Neustrukturierung und daraus folgend der Möglichkeit zur Veränderung zu tun hat.)

Ich stelle Ihnen folgende Frage: „Wie wissen Sie, dass Sie hier auf der Welt da sind?“

Erste mögliche Antwort: „Ich hab ein Gefühl, dass ich da bin. Immer spüre ich irgendetwas, und es bin immer ich, der etwas spürt. Was der andere spürt, kann ich zwar nachfühlen, aber ich kann selbst niemals das Gefühl eines anderen spüren.“

Zweite mögliche Antwort: „Ich sehe die Welt, nehme sie wahr und erkenne immer irgendwie Zusammenhänge. Das dort ist ein Tisch. Hier spielt ein Kind. Oberhalb des Mundes des Menschen ist die Nase. Und immer verstehe ich irgendwie diese Zusammenhänge; auch wenn plötzlich etwas völlig unerwartetes eintritt, das nicht in mein bisheriges Weltbild oder sagen wir bisheriges Weltverständnis passt.“ (Beispiel: Plötzlich werden alle jünger und die Zeit läuft rückwärts. Ich merke, dass ich es im Augenblick nicht verstehe, aber irgendwie arbeitet mein Gehirn daran. Das Gehirn hat da nur eine Möglichkeit, nämlich mein bisheriges Weltbild zu verändern, bis das Widersprüchliche irgendwie hineinpasst – und sei es als Widerspruch. Etwas, das in Widerspruch zu meinem Verständnis von der Welt steht, verstehe ich auch – und zwar als Widerspruch zu meinem Weltverständnis.)

Dritte mögliche Antwort: „Ich merke, dass ich in der Welt da bin, indem ich mit der „Welt“ kommuniziere. Ich trete mit der „Welt“ in Kontakt, setze einen Reiz und es erfolgt eine Reaktion auf diesen Reiz als Reizantwort.“ 2 Beispiele: Ich hebe einen Stein hoch, lasse ihn ins Wasser fallen und das Wasser wirft Wellen. Ich spreche mit dir und du antwortest auf das, was ich gesagt habe.

Somit haben wir die 3 grundsätzlichen Möglichkeiten, wie der Mensch erkennt oder erschließt, dass er in der Welt da ist:

1. Er spürt, fühlt, hat eine Stimmung bzw. Befindlichkeit.
2. Er sieht Zusammenhänge (einschließlich Widersprüche) und versteht sie immer irgendwie
3. Er kommuniziert mit der Welt und merkt aus der Reaktion, dass er da ist.

Heidegger nennt diese 3 Konstituenten des Da:

1. Befindlichkeit
2. Verstehen
3. Rede

Befindlichkeit und Verstehen als die beiden Arten, die Welt zu erschließen: (Lassen wir bei unserer Analyse des Da und der Erschlossenheit erst einmal die Rede beiseite und wenden und dem Verstehen und der Befindlichkeit zu.) Indem Sie fühlen und verstehen, wissen Sie, dass Sie auf der Welt da sind. Dies macht Ihr Da-sein aus und unterscheidet es vom „Da“-sein eines nichtdaseinsmäßigen Seienden, z.B. eines Motorrades. Das Motorrad fühlt nichts und versteht nichts. Sie fühlen immer irgendetwas, auch wenn Sie das Gefühl der Gefühlsleere empfinden, und verstehen immer irgendwie, auch wenn eine Tatsache in Ihnen gerade Unverständnis auslöst. (Sie verstehen diese Tatsache als etwas Unverstandenes. Unverständnis ist auch eine Form des Verstehens.) Wenn Sie ein Wesen wären, das überhaupt nichts fühlen könnte, also auch nicht das Gefühl der Gefühllosigkeit oder Gleichgültigkeit spüren könnte, wären Sie kein menschliches Wesen. Sie hätten nichts Daseinsmäßiges an sich, Sie

wären nicht Da im Sinne von Dasein, d.h. Da-leben. Ebenso ist es mit dem Verstehen. Wenn Sie nichts verstünden, sich kein Bild bzw. keine bildliche kurze Szene von irgendetwas machen könnten, was unterscheidet Sie dann von einem Roboter? In diesem Sinne konstituieren Befindlichkeit, (d.h. Gefühl) und Verstehen Ihr Da als Mensch. Mittels Befindlichkeit und Verstehen wissen Sie nicht nur, dass Sie da sind, Sie haben nicht nur einen Zugang zu sich selbst sondern auch zur „Welt“. Stimmung und Verstehen erschließen Ihre Welt für Sie. Aber es gibt unterschiedliche Stimmungen und wir können etwas auf verschiedene Weise verstehen. Deshalb ist uns die Welt, je nach unserer aktuellen Stimmung und unserem aktuellen Verständnis von ihr unterschiedlich erschlossen. Aber sie ist uns grundsätzlich immer irgendwie mehr oder minder zugänglich bzw. erschlossen, nie ist sie uns nicht erschlossen.

Befindlichkeit und Verstehen als die zwei Aspekte eines einheitlichen Phänomens:

Doch wie mir die Welt zugänglich ist, wie sich die Welt für mich öffnet, welche Welt sich für mich auftut, in welchem Licht ich mich und die „Welt“ sehe, wie die Welt und mein Dasein für mich erschlossen ist, hängt von mehreren Faktoren ab.

Befindlichkeit formt Verstehen: Zum einen hängt dies von meiner jeweiligen Gestimmtheit, dem Gefühl, das ich zum jeweiligen Zeitpunkt habe, ab. „Oh, ja die Welt ist wunderbar!“, sage ich mir, wenn ich in fröhlicher Stimmung bin. Und in der Folge tut sich mir eine wunderbare Welt mit vielen verschiedenen Möglichkeiten auf. „Wie beschwerlich ist unser Dasein!“, sage ich zu mir, wenn ich mich in einer deprimierten Stimmung befinde. Und eine beschwerliche Welt ohne die vielfältigen Möglichkeiten, die ich sonst sehe, tut sich auf.

Verstehen formt Befindlichkeit: Und umgekehrt: Sieht jemand seine Möglichkeiten, die er in einer bestimmten Situation hat, und versteht er sie als *seine* Möglichkeiten, die er ergreifen kann, die er ungenutzt vorbeigehen lassen kann und versteht er auch, dass er sich im Nutzen der Möglichkeiten auch vergreifen kann, wird sein Selbstbild möglicherweise das eines Selbstbewussten aktiven Menschen sein, seine Stimmung wird stolz und gelassen sein und in dieser Gelassenheit wird sein innerer Dialog diese Weise Da zu sein ausdrücken. Wenn jemand jedoch große Gefahren auf sich zukommen sieht, ein Unglück droht, ihm sich in seiner Welt eine unendliche Bedrohung nähert (ein Krieg, eine unheilbare Erkrankung o.ä.) und er keine Möglichkeit mehr für sich sieht - klar, dass dann als Folge Furcht da sein wird, und er als ein furchtsamer Mensch da sein wird. Und genauso furchtsam wird seine Kommunikation sein (mit sich selbst und anderen).

Befindlichkeit und Verstehen sind nicht 2 ursprünglich voneinander unabhängige „Komponenten“ des Da, mittels derer wir die Welt erschließen. Sie sind nicht als Einzel-Bestandteile aufzufassen, aus denen die Gesamt-Struktur zusammengesetzt ist. Sie sind 2 unterschiedliche Aspekte einer einheitlichen Struktur und gehören untrennbar zusammen. Wir sollten sie so betrachten, wie wir aus der modernen Physik gewohnt sind, das Licht zu definieren: einerseits Wellennatur und andererseits Korpuskelnatur. So auch Befindlichkeit und Verstehen. Befindlichkeit ist immer verstehende Befindlichkeit und Verstehen ist immer befindliches Verstehen. Beide sind voneinander abhängig, beeinflussen sich gegenseitig, beide können sich ändern und ändern sich üblicherweise auch ständig.

Erschlossenheit und Existenz – Teil 2: Wir müssen noch einen Punkt etwas genauer darlegen, nämlich der Tatsache, dass es dem Menschen in seinem Leben darum geht, sein „Da“ zu sein, sein „Da“ im Leben zu verwirklichen. Wir wissen nun, was mit „Da“ gemeint ist: Befindlichkeit, Verstehen und Rede. Also es geht im Leben auch darum, sich so oder so zu fühlen (Befindlichkeit), die Welt zu durchblicken und einen Durchblick in Bezug auf sich selbst und die „Welt“ zu haben (Verstehen), und in der Rede auch darum, zu gliedern (artikulieren), zu verändern und zu kommunizieren.

Ergänzender Kommentar:

Selbst – In-Sein – „Welt“ versus **„Subjekt“ – „Prädikat“ – „Objekt“ (Teil 2):** Die Erschlossenheit betrifft stets das volle In-der-Welt-sein, also Selbst, In-Sein und „Welt“. Zu einem bestimmten Zeitpunkt habe ich „Selbst“ jeweils auf eine spezifische Weise Zugang zur Welt, indem ich in ihr auf eben diese bestimmte Weise in Prozesse involviert bin, in welchen mir Etwas oder Jemand begegnet („Welt“). Einige Beispiele mögen dies erläutern: In der Furcht bin ich selbst der Furchtsame (Selbst), ich fürchte mich, d.h. ich bin im Prozess des Fürchtens mit dem, was mir begegnet, verwickelt (In-Sein), und in der „furchtbaren“ Welt (Welt) begegnet mir das Furchtbare („Welt“). In der Liebe bin ich der Liebende (Selbst), ich bin im Prozess des Liebens in meiner Welt (In-sein), der oder die Geliebte („Welt“) begegnet mir in der Welt und diese ist von Liebe erfüllt (Welt). Wenn ich in der Welt (Welt) etwas entdecke, so bin ich der Entdecker (Selbst), der in der Weise des Entdeckens in der Welt ist (In-Sein), wobei mir die Welt das Entdeckbare bzw. Entdeckte bereithält („Welt“). In der Sorge bin ich der Sorgende (Selbst), der in den Prozess des Besorgens bzw. Fürsorgens involviert ist (In-Sein), ich treffe auf Gegenstände in zu besorgenden Angelegenheiten und auf Menschen, für die ich in irgendeiner Weise Sorge („Welt“), und meine Welt ist auf Besorgen und Fürsorge hin ausgerichtet (Welt). Ich führe Krieg als Krieger (Selbst), bin im Prozess des Kriegführens (In-Sein) in meiner „kriegerischen“ Welt (Welt), in der mir das begegnet, mit dem ich im Krieg bin („Welt“). Im Glück bin ich der Glückliche (Selbst), der glücklich sein Leben genießt (In-sein), und meine Welt empfinde und verstehe ich als eine glückliche (Welt), denn sie ermöglicht mir Glück, indem sie mir etwas Bestimmtes begegnet lässt, das mir Glück bereitet („Welt“).

Was ist nun der Unterschied von Selbst, In-Sein und „Welt“ zu „Subjekt“, „Prädikat“ und „Objekt“? Die Annahme eines vom „Objekt“ unabhängigen „Subjektes“, das erst mittels eines Prozesses („Prädikat“) mit dem „Objekt“ in Verbindung träte, impliziert, dass das „Subjekt“ durch den Prozess (das „Prädikat“) und das „Objekt“ nicht beeinflusst und verändert würde. So in der Art: Was hat das, was ich wem („Objekt“) antue („Prädikat“) mit mir („Subjekt“) zu tun? Einige Beispiele mögen dies verdeutlichen: Ich, der ich ein mutiger, furchtloser, tatkräftiger und entschlossener Mann bin („Subjekt“), treffe auf einen Hund, der mich anbellt und mich anscheinend anspringen und beißen will („Objekt“), ich trete mit dem Hund in der Weise in Kontakt, indem ich mich fürchte („Prädikat“). Auch wenn ich mich jetzt gerade fürchte, bleibe ich weiterhin der mutige, furchtlose, tatkräftige und entschlossene Mann. Der Hund ist die Bedrohung und bewirkt, dass ich mich fürchte. Aber ich selbst bin mutig und furchtlos! Ein weiteres Beispiel: Da gibt es einerseits Hitler, der sich selbst als Retter Deutschlands empfindet („Subjekt“) und andererseits die Juden in Europa („Objekt“). Hitler veranlasst den Mord von 6 Millionen Juden („Prädikat“). Für sich selbst und seine ihm hörigen Anhänger bleibt er der „Retter“ Deutschlands, der halt „auch“ 6 Millionen Juden ermorden lässt. Er stürzt die Juden und andere Völker, ja selbst die Deutschen („Objekt“) ins Unglück, aber was hat das mit ihm - als „Subjekt“ - zu tun? Ein drittes Beispiel: Mamas Liebling, der herzige, brave Junge, welcher ein so charmantes Lächeln hat, wird erwachsen. Er, Mamas Liebling, der herzige brave Junge („Subjekt“) verfällt („Prädikat“) dem Alkohol („Objekt“), stiehlt („Prädikat“) Autos („Objekt“), vergewaltigt („Prädikat“) Frauen („Objekt“) und tötet („Prädikat“) einen Menschen („Objekt“). Was? Er soll ein rücksichtsloser, brutaler und grausamer Mensch sein? Wenn er nicht immer diese Sachen täte, die so gar nicht zu ihm passen! Er ist und bleibt doch Mamas Liebling, der herzige, brave Junge, der ein so charmantes Lächeln hat (dies wohl nicht bloß im Verständnis seiner Mutter, sondern auch in seinem eigenen Selbstverständnis).

Die folgenden Paragraphen sind eine Erörterung des Phänomens des Da bzw. der Erschlossenheit. Im Teil A. wird der grundsätzliche strukturelle Aufbau des Da dargelegt, im Teil B. geht es darum, wie der Mensch in seinem Alltag sein Da lebt.

A. Die existenziale Konstitution des Da (S. 134)

„§ 29. Das Da-sein als Befindlichkeit“ (S. 134)

Auf die Frage, nennen Sie mir einige Gefühle, wird jeder gleich einige nennen können: Freude, Liebe, Angst, Traurigkeit, Ungeduld, Stolz, Hoffnung, Wut, Hass, Eifersucht, Neid, Schamgefühl, Schuldgefühl, Ekel. Ich habe mal mittels meines Computers möglichst viele Gefühle zusammengeschrieben – ich bin auf ca. 300 gekommen, dann hab ich es gelassen, denn es ging mir nicht um Vollständigkeit. Und das Ganze auf Deutsch, es mag Sprachen geben, die weit mehr oder aber auch weit weniger Ausdrücke für verschiedene Gefühle haben. Ich habe dann die vielen Gefühle in Gruppen eingeteilt. Diese sind oben benannt, 2 Gruppen habe ich noch nicht erwähnt: Niedergeschlagenheit und Gelassenheit.

Wenn Heidegger einige Beispiele für Gefühle (Befindlichkeiten) nennt, beginnt er gerade mit solchen Gefühlen: ungestörter Gleichmut, gehemmter Missmut und fahle Ungestimmtheit. Heidegger spricht nicht von Gefühl oder Affekt, sondern von Befindlichkeit und Stimmung. Er weist darauf hin, dass der Mensch immer in einer Stimmung ist. Immer ist ein Gefühl da. Auch die oft anhaltende, ebenmäßige und fahle Ungestimmtheit ist eine Befindlichkeit und nicht ein Nichts. Ja gerade in ihr wird dem Menschen er selbst überdrüssig.

Lastcharakter des Daseins: Heideggers existenziale Analyse der Befindlichkeiten beginnt gerade mit dieser fahlen Ungestimmtheit und dem Ausgleiten in Verstimmungen. *„Das Sein des Da ist in solcher Verstimmung als Last offenbar geworden. Warum weiß man nicht. Und das Dasein kann dergleichen nicht wissen, weil die Erschließungsmöglichkeiten des Erkennens viel zu kurz tragen gegenüber dem ursprünglichen Erschließen der Stimmungen, in denen das Dasein vor sein Sein als Da gebracht ist.“* (S. 134) Wesentlich am eben Zitierten ist: Befindlichkeit ist wie sein Gegenüber Verstehen die fundamentale Form, Zugang zu sich und der Welt zu erlangen. Alle anderen Zugangsweisen, wie z.B. das Erkennen, sind nur auf der Grundlage dieser beiden möglich. In den Stimmungen ist den Menschen vor sein Da gebracht. In den verschiedenen Stimmungen beziehe ich zu meinem Leben in unterschiedlicher Weise Stellung: In freudiger Stimmung erlebe ich mein Leben als Freude, in trostloser Stimmung empfinde und befinde ich es als trostlos. Grundsätzlich hat aber das Leben Lastcharakter, wir könnten auch sagen, es hat Gewicht. Dadurch dass ich ständig in einer Stimmung bin, hat mein Leben Gewicht, ist es mir wichtig. Wenn es diesen Lastcharakter, der es für mich wichtig macht, nicht hätte, könnte ich mich jederzeit ganz leicht von ihm trennen. Dass mir an meinem Leben liegt, hat seine Ursache in meiner sich zwar ändernden, aber ständig fortwährenden Befindlichkeit. „Mein Leben liegt mir am Herzen.“ drückt ebenso wie „Die Welt liegt mir am Herzen.“ diese Verknüpfung von Stimmung und Wichtigkeit von sich selbst und der Welt aus. Auch in manisch gehobener Stimmung, wo ich diesen Lastcharakter meines Lebens nicht spüre, geht es um eben diesen. Gehobene Stimmung enthebt mich der Last meines Daseins und dennoch sind mir auch in ihr mein Leben und meine Welt wichtig. Ein Selbstmörder wirft sein Leben nicht weg, weil es ihm unwichtig geworden wäre, im Gegenteil, er empfindet es als zu schwere Last. In der Gelassenheit habe ich mein Gleichgewicht gewonnen, ich kann mit der Last meines Daseins gut umgehen. Es ist unsinnig anzunehmen, dass jemand in völliger Gelassenheit seinem Leben ein Ende machen würde - es sei denn, er stirbt für jemanden Anderen, dem er dadurch eine Last abnimmt, oder er opfert sich für eine ihm wichtige Sache. *„Die Stimmung macht offenbar, „wie einem ist und wird“. In diesem „wie einem ist“ bringt das Gestimmtsein in sein „Da“.“* (S. 134) Ich bin stets in dem Zustand da auf der Welt, in welcher Stimmung ich gerade bin.

Die Erschlossenheit dessen, dass der Mensch ist und zu sein hat: Wenn ich auch bewusst nicht erkannt habe, dass ich die Verantwortung für mein Leben allein zu tragen habe, so ist mir diese Tatsache doch stimmungsmäßig immer schon erschlossen, d.h. zugänglich und grundsätzlich offenbar. Im alltäglichen Leben weiche ich diesem stimmungsmäßigen Wissen üblicherweise aus. Ich bin gut gelaunt, nehme das Leben locker und lass es laufen. In dieser Stimmung gehe ich über diese meine eigene Verantwortung für mein Leben hinweg, ich weiche ihr aus. Aber unverhofft holt sie mich blitzschnell ein und ich spüre sie in all ihrer Last und Schwere. Auch wenn ich dann später wieder in gehobener oder gar in wütender Stimmung bin und dieses „Überantwortetsein an das Da“ nicht spüre, weiß ich doch, wenn ich ehrlich zu mir selbst bin, dass letztlich die Verantwortung einzig bei mir liegt. Dies ist kein rationales, verstandesmäßiges Wissen, denn der Verstand findet für alles Gründe und Ursachen, welche Freiheit und Verantwortung als bloßen Schein abtun. Aber stimmungsmäßig weiß ich von meiner prinzipiellen Freiheit und Verantwortung trotz aller von außen gegebenen Sachzwänge. Auch wenn ich mich ge- und behindert fühle, fühle ich mich letztlich im Grunde doch frei und selbstverantwortlich. Mein rationales „logisches“ Denken mag mir da vielerlei von Ursache und Determination vorgaukeln und mir sagen, ich habe aus diesen und jenen Gründen nur so und nicht anders handeln können und werde deshalb jetzt und in Zukunft nur so handeln können, da es ja für alles und jedes eine Ursache gibt. Für das rationale „logische“ Denken gibt es ein Woher und Wohin – Woher mein Handeln kommt und Wohin es führt. Dies gilt nicht für das Gefühl der eigenen Verantwortlichkeit. In ihr bezweifle ich dieses Woher und stelle das Wohin in Frage.

Geworfenheit des Menschen in sein Da: Der Ausdruck Geworfenheit meint die Tatsache, dass ich als Mensch allein die Verantwortung für mein eigenes Leben habe, egal ob mir das gefällt und ob ich damit einverstanden bin oder nicht. *„Diesen in seinem Woher und Wohin verhüllten, aber an ihm selbst um so unverhüllter erschlossenen Seinscharakter des Daseins, dieses „Dass es ist“ nennen wir die Geworfenheit dieses Seienden in sein Da, so zwar, dass es als In-der-Welt-sein das Da ist. Der Ausdruck Geworfenheit soll die Faktizität der Überantwortung andeuten.“* (S. 135) Auch wenn ich nicht weiß, woher ich komme, d.h. wo ich war, bevor ich in die Welt trat und wohin ich nach meinem Tod gehe, weiß ich dass ich lebe und hier auf dieser Welt da bin. Dieses Wissen hat nichts mit Nachdenken, Beobachten oder Anschauen zu tun. Das Wissen, dass ich da bin, ist ein Gefühl. Ich befinde mich da! (Es gibt krankhafte Zustände, wo dieses Gefühl verloren geht. Dies wird meist als sehr bedrohlich und unangenehm empfunden. Wenn das Gefühl des Nicht-Daseins später abgeklungen ist, spürt man üblicherweise wieder die Kontinuität des eigenen Daseins und weiß, dass man auch während der Zeit, wo dieses Gefühl da war, selbst da war.) Das Wissen um die Faktizität des eigenen Daseins unterscheidet sich fundamental vom Wissen um das Vorhandensein irgendeines Gegenstandes oder anderer Menschen in der Welt. Ersteres ist Gewissheit, eben auf der Grundlage der Gestimmtheit, d.h. des Fühlens, letzteres ist Gewissheit auf der Grundlage von realem oder imaginiertem Sehen, Hören, Spüren, Riechen und Schmecken. (Anmerkung: Ich sehe, höre, spüre, rieche und schmecke natürlich auch meinen eigenen Körper. Dies macht mich nur darauf aufmerksam, dass auch er vorhanden ist. Auch wenn ich meinen Körper nicht spüre, z.B. nach einem Schlaganfall, weiß ich, dass ich da bin – dies aufgrund meiner Gestimmtheit.) Geworfenheit nennt Heidegger dieses Faktum deshalb, weil der Mensch nicht selbst bestimmt hat, da zu sein und nicht selbst bestimmen kann, mal nicht da zu sein und dann doch wieder da zu sein. Er trat nicht ins Leben, weil er da sein wollte und trotzdem bleibt ihm nichts anderes übrig, als die Last seines Lebens zu tragen, ob er will oder nicht. Ihm bleibt aber auch nichts anderes übrig, als die Letztverantwortung für das eigene Leben - gewollt oder ungewollt - zu übernehmen. Denn einmal das Faktum des Nichtseins beschlossen und ausgeführt, ist Dasein nicht mehr möglich. Mal tot sein und dann wieder leben ist nur als Metapher in der Phantasie und nie als Faktum im praktischen Leben möglich. (Anmerkung: Ob mir das Tragen der Last meines Lebens schwer oder leicht fällt, hängt von verschiedenen

Faktoren ab. So von meiner jeweiligen Gestimmtheit, aber auch davon, ob ich mehr in der Eigentlichkeit oder Uneigentlichkeit lebe, d.h. wie sehr ich mich in meiner Mitte befinde oder von ihr entfernt habe.)

Abkehr und Ankehr: *„Seiendes vom Charakter des Daseins ist sein Da in der Weise, dass es sich, ob ausdrücklich oder nicht, in seiner Geworfenheit befindet.“* (S. 135) Der Mensch hat – ob er sich dessen explizit bewusst ist oder nicht - sein Leben nie völlig im Griff. Er ist seinen Stimmungen mehr oder minder ausgeliefert. Er kann ihnen bis zu einem gewissen Grade Herr werden. Aber anstatt zu versuchen, ihnen Herr zu werden, trachtet er meist, ihm unangenehme Gefühle zu vermeiden, er flieht vor ihnen. Und er „weiß“ stimmungsmäßig – wenn meist auch nicht explizit - natürlich, vor welcher Befindlichkeit er flieht, dass er Angst vermeidet, dass er vor Ekel flieht, dass er den Schmerz der Trauer nicht zulässt etc. In dem Sinne, dass jemand etwas nur fliehen kann, wenn er zuvor auf dieses gestoßen ist, hat der Mensch sich immer schon gefunden. Angst, Ekel und Trauer etc. gehören zu ihm, obwohl er sie zu meiden versucht. Dieses „Wissen“ um sein Sich-immer-schon-gefunden-haben ist aber kein wahrnehmendes Sich-vorfinden sondern ein gestimmtes Sich-befinden. Es ist kein rationales Verstehen, sondern ein Gefühl, das da ist, dem man entfliehen kann, dem man aber nicht entkommen kann, weil es, auch wenn man ihm entflieht, weiterhin da bleibt. So kann Heidegger sagen: *„Als Seiendes, das seinem Sein überantwortet ist, bleibt es auch dem überantwortet, dass es sich immer schon gefunden haben muss – gefunden in einem Finden, das nicht so sehr einem direkten Suchen, sondern einem Fliehen entspringt.“* (S. 135) Ich habe die Verantwortung für mein Leben einschließlich meiner Stimmungen. Was gewesen ist, meine „Vergangenheit“ kann ich nicht auslöschen. Wenn ich ihr bloß entfliehe, wird sie mich in Zukunft einholen. Aber es geht auch nicht um ein bloßes Hinschauen. Hinblicken hat mit Verstehen zu tun. Wenn ich auf mein Leben hinblicke, werde ich es vielleicht verstehen, aber noch lange nicht seiner Herr sein. Im puren (dissoziierten) Hinblicken bin ich nicht einmal von einer Gegebenheit berührt, denn Berührt-werden und Sich-berühren-lassen sind eine Angelegenheit der Befindlichkeit. *„Die Stimmung erschließt sich nicht in der Weise des Hinblickens auf die Geworfenheit, sondern als An- und Abkehr.“* (S. 135) Mit Ankehr meint Heidegger dieses Sich-gefühlsmäßig-berühren-lassen, er meint das Zulassen eines Gefühls. Etwas Zulassen geschieht stets auf der Gefühlsebene (Befindlichkeit), nie auf der Verstandesebene (Verstehen). Ebenso ist Abkehr, also Vermeiden bis hin zum Verdrängen eine Sache des Gefühls und nicht des Verstandes. Ich kann eine Tat, die ich in meiner „Vergangenheit“ begangen habe, 100%ig verstehen und trotzdem in ihrer gefühlsmäßigen Dimension nicht zulassen, z.B. die Schulgefühle, die mit ihr zusammenhängen, verdrängen. So wird sie sich mir wie ein Fremdkörper in meiner Gesamtpersönlichkeit anfühlen. Wenn ich sie voll und ganz, also mit allen damit verbundenen Gefühlen zulasse und sogar akzeptiere, also die Verantwortung, die ich ohnehin habe, voll und ganz übernehme, kann ich sie in mein Leben integrieren. Denken Sie aber daran, dass Akzeptieren nicht „Für-gut-befinden“ heißt. Was hier für Taten gesagt wurde, gilt in gleicher Weise für Charaktereigenschaften, Verhaltensweisen u-ä. So geht es auch darum, die eigene Geworfenheit zu akzeptieren. Es gilt, mich nicht von der Geworfenheit abzuwenden, sondern, die Tatsache, dass ich nie die völlige Kontrolle über mich haben werde und kann nicht nur zu verstehen, sondern zu akzeptieren. Wenn ich dies tue, habe ich weiterhin alle Gefühle zur Verfügung, ich verspüre neben Gelassenheit, Freude und Stolz weiterhin Angst, Ekel, Scham, Schuld und dergleichen, aber ich erlebe sie auf eine andere Weise.

Die Rätselhaftigkeit des Da: Der Mensch mag im religiösen Glauben (Irrationalismus) seines „Wohin“ „sicher“ sein, er mag als aufgeklärter, wissenschaftlich Gebildeter (Rationalismus), um sein „Woher“ zu wissen meinen, aber trotzdem bleibt ihm die Tatsache seines Da ein Rätsel. Dass ihm sein Da-sein ein Rätsel ist und bleibt, ist nicht Angelegenheit des rationalen Verstehens sondern des Fühlens. Heidegger spricht deshalb vom „...phänomenalen

Tatbestand, dass die Stimmung das Dasein vor das Dass seines Da bringt, als welches es ihm in unerbittlicher Rätselhaftigkeit entgegenstarrt.“ (S. 136)

Der Stimmung Herr werden: *„Dass ein Dasein faktisch mit Wissen und Willen der Stimmung Herr werden kann, soll und muss, mag in gewissen Möglichkeiten des Existierens einen Vorrang von Wollen und Erkenntnis bedeuten.“* (S. 136) Dies darf aber nicht dazu verleiten, die Ursprünglichkeit von Stimmung zu verleugnen. Stets nur in einer und niemals ohne eine Stimmung habe ich Zugang zur Welt und zu mir selbst. Dies auch schon bevor sich jegliches Wollen oder Erkennen dazugesellt haben.

Außerdem schafft Stimmung einen Zugang zur Welt und zu sich selbst, dessen Tragweite über dem von Wollen und Erkennen hinausgeht. Denken Sie nur an Gefühle wie Neid, Scham Ekel, Überheblichkeit oder Liebe, Stolz und Gelassenheit. *„Und überdies, Herr werden wir der Stimmung nie stimmungslos, sondern je aus einer Gegenstimmung.“* (S. 136)

(1) Der erste ontologische Wesenscharakter der Befindlichkeit – Erschließen der Geworfenheit:

Aus dem bisher Gesagten gewinnt Heidegger den 1. ontologischen Wesenscharakter der Befindlichkeit: *„Die Befindlichkeit erschließt das Dasein in seiner Geworfenheit und zunächst und zumeist in der Weise der ausweichenden Abkehr.“* (S. 136) In der Stimmung „weiß“ ich, auch wenn ich es rational nicht verstehen sollte, dass ich auf der Welt da bin und keine andere Wahl habe, als da zu sein. (Ohne Stimmung könnte ich niemals „wissen“, dass ich da bin!)

Befinden versus Vorfinden: Wenn ich in der Stimmung und durch sie „weiß“ dass ich da bin, hat dies nichts mit einem Vorfinden eines seelischen Zustandes zu tun. Einen seelischen Zustand vorfinden kann ich nur, weil dieser zuvor schon wie mein gesamtes Da stimmungsmäßig erschlossen ist. Eine der Möglichkeiten, wie ich ein „Erlebnis“ vorfinden und bzw. es mir zugänglich machen kann, ist die folgende: Ich befinde mich im Da meiner jeweiligen Stimmung, was sozusagen das Feld oder den Raum abgibt. Ich fühle die jeweilige Stimmung und taste mit meinem Blick das Feld oder den Raum ab. „Hier“ oder „dort“ in meiner näheren oder ferneren „Vergangenheit“ taucht nun ein „Erlebnis“ mit der derselben Stimmung auf. Ich kann nun „in dieses Erlebnis hineingehen“ und das entsprechende Gefühl spüren (befinden, assoziieren) oder auf das „Erlebnis von außen wie auf einen Film hinblicken“ (vorfinden, dissoziieren), wobei ich es aus einem anderen Gefühl heraus betrachte. Jede Reflexion über ein „Erlebnis“ geschieht auf der Grundlage eines gefühlsmäßigen Zugangs zu diesem.

Erschließen und Verschließen: *„Die „bloße Stimmung“ erschließt das Da ursprünglicher, sie verschließt es aber auch entsprechend hartnäckiger als jedes Nicht-wahrnehmen.“* (S. 136) Wenn ich etwas nicht sehen will und die Augen davor verschließe, es aber trotzdem fühle, hat es auf meinen aktuellen Zustand einen u.U. erheblichen Einfluss. Wenn ich aber ein „Erlebnis“ gefühlsmäßig völlig verdrängt habe, sodass ich seine emotionale Dimension überhaupt nicht spüren kann, wird es vielleicht als blasse bildliche Erinnerung doch noch da sein, aber kaum Einfluss auf meinen gegenwärtigen Zustand haben.

Dieses Verschließen zeigt auch die Verstimmung: Wenn ich mich in einem bestimmten emotionalen Zustand befinde, der ein Gefühl beinhaltet, das diametral entgegengesetzt einem Gefühl ist, das ein „Erlebnis“ aus meiner „Vergangenheit“ beinhaltet, habe ich zum „vergangenen Erlebnis“ keinen adäquaten Zugang. (Beispiel: Ich bin schwer depressiv und habe große Angst. In diesem Zustand kann ich mir ein „lustvolles vergangenes Erlebnis“ gewiss nicht als lustvolles zugänglich machen.)

(2) Der zweite ontologische Wesenscharakter der Befindlichkeit – jeweiliges Erschließen des ganzen In-der-Welt-seins:

„Die Stimmung hat je schon das In-der-Welt-sein als Ganzes erschlossen und macht ein Sichrichten auf... allererst möglich.“ (S. 137) Bleiben wir ein bisschen bei der Verstimmung: In ihr sind nicht nur „vergangene lustvolle Erlebnisse“ in deren ursprünglichen Gefühlsdimension unzugänglich. Wenn ich missmutig und niedergeschlagen bin, verändert sich meine gesamte Sicht auf die Welt, ich reagiere mehr oder weniger unangemessen und meine Handlungen sind missleitet. Ich werde mir selbst gegenüber blind, die Umwelt verschleiert sich. *„Die Befindlichkeit ist so wenig reflektiert, dass sie das Dasein gerade im reflexionslosen Hin- und Ausgegebensein an die besorgte „Welt“ überfällt. Die Stimmung überfällt.“* (S. 136)

Das Ganze versus „Außen“ und „Innen“: Aber woher überfällt die Stimmung? Kommt sie von „Außen“ oder von „Innen“? Um ein „Außen“ von einem „Innen“ zu unterscheiden, muss ich darüber reflektieren. Nur das rationale Erfassen kann zwischen einem „Außen“ und einem „Innen“ unterscheiden. Ratio gehört aber zum Verstehen. Stimmung kennt kein „Außen“ und kein „Innen“. *„Das Gestimmtsein bezieht sich nicht zunächst auf Seelisches, ist selbst kein Zustand drinnen, der dann auf rätselhafte Weise hinausgelangt und auf die Dinge und Personen abfärbt.“* (S. 137) Stimmung steigt als eine Form des In-der-Welt-seins aus dem In-der-Welt-sein als Ganzem auf. Traurigkeit färbt mich und meine ganze Welt zugleich traurig. In Hochstimmung sehe ich mich selbst und meine Welt zugleich durch die rosa Brille. Jede Emotion färbt den ganzen Menschen in seiner ganzen Welt auf ihre spezifische Weise ein. So schreibt Heidegger, dass Welt, Mitdasein und Existenz durch die Befindlichkeit gleichursprünglich erschlossen sind, weil Stimmung wesenhaft In-der-Welt-sein ist.

Sichrichten auf...: In der jeweiligen Stimmung bin ich auf eine jeweils spezifische Weise auf die Welt und die anderen Menschen bezogen. In der Liebe zieht es mich zu jemandem hin, im Ekel wende ich mich von etwas ab, im Zorn gehe ich etwas an, in der Furcht flüchte ich vor ihm. So hat jede Stimmung ihre eigene Gerichtetheit. Befindlichkeit macht es erst möglich, dass ich mich auf etwas richte. Ohne Befindlichkeit gäbe es kein wie immer geartetes Sichrichten auf..., kein Sich-beziehen auf... Ohne Stimmung gäbe es nur „beziehungslose“, „ungerichtete“ Entitäten ohne jeglichen Zusammenhang miteinander. Da jede Stimmung jeweils stets das Ganze erschließt, d.h. zugänglich macht, bildet sie die Grundlage, um Zusammenhänge und damit das Ganze zu verstehen.

(3) Der dritte ontologische Wesenscharakter der Befindlichkeit – Betroffenheit und Angänglichkeit:

„Das umsichtig besorgende Begegnenlassen hat – so können wir jetzt von der Befindlichkeit her schärfer sehen – den Charakter des Betroffenenwerdens.“ (S. 137) Alles, was mir in der Welt begegnet, rührt mich irgendwie mehr oder minder. In irgendeiner Weise muss es mit mir in Resonanz sein. Eine Tatsache, die mich kalt lässt, rührt mich eben in der Weise der Kälte. Die Begegnung mit einem Menschen, der mir gleichgültig bleibt, ruft eben Gleichgültigkeit in mir hervor. Wenn ich mich in einer Tätigkeit anstrengen muss, Druck ausüben muss, um einen Widerstand zu überwinden, fühle ich diese Anstrengung, den Druck und den Widerstand. Zwischen mir und allem, was mir begegnet, besteht immer ein Band auf der Grundlage der Befindlichkeit. Ich nehme die Gegenstände grundsätzlich immer in irgendeiner Stimmung wahr. Wenn mir etwas begegnet, bin ich schon immer in einer gefühlsmäßigen Verfassung. Die Begegnung verstärkt oder vermindert dieses bestehende Gefühl oder lässt ein anderes in mir hochkommen. Etwas berührt mich, ich bin von etwas betroffen. Betroffen von etwas bin ich nicht dadurch, dass ich es bloß beobachte und ansehe, sondern, indem ich es angehe. Betroffen bin ich von meinem neuen Haus nicht indem ich es anschau und wissenschaftlich oder nach ästhetischen Kriterien analysiere, sondern, indem ich es selbst baue und dann darin

wohne (ich das Bauen und Wohnen angehe bzw. mich von der Tätigkeit des Bauens und Wohnens angehen lasse). Die unvorstellbare Größe des Weltalls wird mir nicht bewusst, indem ich es als Astronom vermesse und rechnerisch analysiere, sondern indem ich es nach meiner wissenschaftlichen Analyse zu mir in Beziehung setze. So kann ich mir z.B. vorstellen, wie ich als Mensch durch das All fliege. Ich lasse mich von dem, was mir begegnet, angehen, und öffne mich ihm, damit ich von ihm betroffen werde. Im Beispiel vom in meiner Phantasie stattfindenden Flug durch das Weltall lasse ich mich vom Weltall angehen und fühle die Betroffenheit, die diese Begegnung in mir auslöst. Das, was mir begegnet, geht mich an und lässt mich betroffen sein. Also wieder der Vorrang des Assoziierens (handelndes gefühlsmäßiges Involviertsein) gegenüber dem Dissoziiertsein (distanziertes Beobachten und analysieren). Betroffenheit kann der Mensch nur spüren und fühlen, durch reine dissoziierte Beobachtung und Betrachtung ist sie ihm nicht zugänglich. Von etwas betroffen werden ist auch die Voraussetzung dafür, dass ich Phänomene wie „Etwas müssen“, „Etwas sollen“ oder „Etwas wollen“ spüren kann, durch reine Anschauung sind diese mir nicht zugänglich.

Beispiel Bedrohlichkeit: Auch Bedrohlichkeit kann man nicht sehen oder hören, sondern nur spüren. Sicher kann man etwas sehen oder hören, das bedrohlich ist. Versuchen Sie aber einmal, in einem sehr angenehmen Gefühl zu verweilen, z.B. Fröhlichkeit. Und nun stellen Sie sich etwas Bedrohliches vor, z.B. wie ein wildes Tier, ein Tiger auf Sie zukommt und Sie anfällt. Versuchen Sie, während Sie den Tiger in Ihrer Vorstellung weiter sehen und hören wie er sein Maul aufreißt und zubeißt im Gefühl Fröhlichkeit zu bleiben. Es gibt 2 Möglichkeiten: Entweder die Szene mit dem Tiger läuft so ab, als ob das Ganze Sie nicht betreffen würde – wie in einem Film - oder das Gefühl Fröhlichkeit verschwindet und Sie spüren die Bedrohung, die vom Tiger ausgeht mit allen ihren Konsequenzen.

Weltoffenheit des Daseins: „Die Gestimmtheit der Befindlichkeit konstituiert existenzial die Weltoffenheit des Daseins.“ (S. 137) Jegliche Stimmung öffnet mich auf eine bestimmte Weise für die Welt. Im Hass bin ich für die Hässlichkeit der Welt offen, in der Liebe offenbart sich die Liebenswürdigkeit der Welt, in der Furcht ihre Bedrohlichkeit.

Angewiesenheit auf Welt: Aber stets bin ich auf die Welt angewiesen. Wenn es in der Welt nichts gäbe, das eine Bedrohung für mich darstellen könnte, gäbe es für mich keine Furcht. Wir könnten sagen, dass sich der Mensch in allen seinen Tätigkeiten auf die Welt bezieht bzw. alle seine Tätigkeiten auf die Welt bezogen sind. Der Ausdruck Angewiesenheit drückt den Sachverhalt, von dem Heidegger spricht, aber exakter aus. Der Mensch ist auf den Verweisungszusammenhang der zuhandenen Zeuge, der letztlich im „Umwillen“ immer auf den Menschen selbst verweist, angewiesen. Diese Struktur ist eine asymmetrische. Ich als Dasein bin nicht auf die Zeuge verwiesen, meine Beziehung zu ihr ist die eines Angewiesenseins auf sie. Der Begriff Angewiesenheit bedeutet auch, dass ich mich als der, der ich mich in unterschiedlichen Stimmungen in der Welt befinde, schon immer darauf angewiesen, d.h. eingestellt habe, dass das, was mir in der Welt begegnet, mich auch etwas angeht. Warum verwendet Heidegger gerade bei der Analyse der Befindlichkeit den Begriff Angewiesenheit? Wenn ich die Welt bloß distanziert-anschauend betrachte (Ebene des Verstehens), berührt sie mich nicht. (Anmerkung: Ich bleibe aber auch im scheinbar bloßen Anschauen de facto weiterhin emotional, d.h. auf der Ebene der Befindlichkeit, mit ihr verbunden, d.h. auf sie angewiesen.) Wenn ich hingegen in eine Tätigkeit involviert bin, ärgere ich mich, wenn etwas nicht funktioniert, fürchte ich mich, wenn ich in eine Bedrohung gerate, freue ich mich, wenn etwas gut vorangeht. Noch deutlicher sehen wir diese - man könnte sagen: -„Abhängigkeit“ von der Welt, die im Ausdruck Angewiesenheit mitschwingt, im Bereich der Mitwelt. Ich bin angewiesen auf die Menschen, die ich liebe. Wenn meine Frau mich verlassen würde, fiel ich in tiefe Traurigkeit. Wenn ein Berufskollege mich nicht respektieren würde, würde es mich sehr bekümmern. Wenn schließlich in einer Depression die ganze Welt ihre Vertrautheit

verliert, unheimlich wird, und der Betreffende sich isoliert und un-zuhause fühlt, spürt er diese seine Angewiesenheit auf die Welt in all ihrer Heftigkeit und Macht. Ja nicht bloß angewiesen auf sie bin ich, ich bin sogar geworfen in sie – in der Art: Vogel friss oder stirb! *„In der Befindlichkeit liegt existenzial eine erschließende Angewiesenheit auf Welt, aus der her Angehendes begegnen kann.“* (S. 137-138)

Die Schlussfolgerung aus all dem Dargelegten: Die Entdeckung der Welt geschieht primär durch die „bloße Stimmung“. Sie öffnet die Welt für mich (Weltoffenheit), sie lässt mich mit der Welt und dem, was mir begegnet, in Beziehung treten (Angewiesenheit auf Welt, Angänglichkeit, Betroffenheit). Ein reines Anschauen und sei es ein noch so gründliches Beobachten und Analysieren vermag nie so etwas wie Bedrohliches, Hässliches oder Liebenswürdiges zu entdecken.

Täuschung: Da der Mensch zu seiner Welt primär auf der Grundlage der Befindlichkeit Zugang hat, unterliegt er auch ständig der Täuschung. Wo gibt es da die „ewige, absolute Wahrheit“, wenn ich ständig aufgrund meiner jeweiligen Befindlichkeit meine Meinung zu etwas ändere und es anders auffasse? (Ich ärgere mich über jemanden und er ist ein hinterlistiger Ignorant. Kurze Zeit danach klärt sich die Sache auf, ich bin heilfroh und er ist ein liebenswürdiger Freund. Später versucht er, bei meiner Frau zu landen und er ist ein falscher, verabscheuungswürdiger Banause.) Aber: Die Täuschbarkeit muss als etwas durchaus Positives angesehen werden. *„Gerade im unsteten, stimmungsmäßig flackernden Sehen der „Welt“ zeigt sich das Zuhandene in seiner spezifischen Weltlichkeit, die an keinem Tag dieselbe ist.“* (S. 138) So bleibt die Welt interessant und spannend. Im theoretischen Hinsehen, wie es das Ideal der Wissenschaft darstellt, wird die Welt nicht in all ihrer schillernden Vielfalt gesehen. Die theoretisch-wissenschaftliche Betrachtungsweise blendet einen großen Teil der Welt aus und richtet ihren Blick nur noch auf die Einförmigkeit des puren Vorhandenen. Freilich entdeckt der Beobachter so auch einen neuen Reichtum, all die verschiedenen Gegenstände seiner Forschung, die sich in ihren Relationen zueinander bestimmen lassen.

Die Stimmung des theoretischen Hinsehens – das ruhige Verweilen bei...: Aber auch die reinste Theorie hat nicht alle Stimmung hinter sich gelassen. Wenn ich mit den Gegenständen nicht mehr interagiere, sondern nur noch auf sie als vorhandene Dinge hinsehe, bin ich dennoch in einer Stimmung. Die dissoziierte distanzierte Betrachtung hat sogar ihre spezifische Stimmung – die ein ruhiges Verweilen bei... ermöglicht. Wir können diese Stimmung der Gefühlsklasse der Gelassenheit zuordnen. Zu dieser Befindlichkeit gehört Ruhe, Konzentration, Ausdauer, Beständigkeit, Kompetenz, Gefasstheit, Besonnenheit und Interesse. Die Gelassenheit des Beobachters gleicht dem Gleichmut bzw. der Gelassenheit, die das eigentliche Dasein kennzeichnet (siehe später!) Viele Menschen flüchten in die Rolle des distanzier-ten Beobachters (z.B. in einen wissenschaftlichen Beruf), da sie sich einerseits in der schillernden Vielfalt an Gefühlen im alltäglichen üblichen Umgang miteinander schwer tun und andererseits nach Eigentlichkeit streben. Eigentlichkeit erreicht man aber nicht dadurch, dass man sich bloß von der Welt zurückzieht.

Zusammenfassung: *„Die Befindlichkeit erschließt nicht nur das Dasein in seiner Geworfenheit und Angewiesenheit auf die mit seinem Sein je schon erschlossene Welt, sie ist selbst die existenziale Seinsart, in der es sich ständig an die „Welt“ ausliefert, sich von ihr angehen lässt derart, dass es ihm selbst in gewisser Weise ausweicht. Die existenziale Verfassung dieses Ausweichens wird am Phänomen des Verfallens deutlich werden.“* (S. 139)

Gefühle binden mich an das, was mir in der Welt begegnet. Diese Bindung ist üblicherweise so intensiv, dass ich mich de facto an dieses ausliefere. Im Prozess (Vorgang) der Interaktion mit ihm lasse ich es zu, dass ich in meiner ursprünglichen Struktur angegriffen (angegangen)

werde, und aufgrund meiner Fokussierung auf die „Welt“ den Kontakt zu mir selbst verliere (mir selbst ausweiche). Ich beschäftige mich nur noch mit der „Welt“. Ich verfallende der „Welt“.

Abschließend noch eine Anmerkung des NLPlers: Befindlichkeit, Gefühl, spüren sind Ausdrücke, die im NLP dem kinästhetischen Sinneskanal zugeordnet werden.

„§ 30. Die Furcht als ein Modus der Befindlichkeit“ (S. 140)

Nun folgt eine phänomenologische Analyse des Gefühls Furcht. Wie jedes andere Gefühl auch, ist die Furcht ein Modus der Befindlichkeit. Warum führt Heidegger gerade am Phänomen der Furcht diese Analyse durch? Er will die Unterschiede zwischen Furcht und Angst darlegen. Denn die Angst ist eine bedeutsame Grundbefindlichkeit und nimmt, wie wir später sehen werden, in den Theorien Heideggers eine wichtige Stellung ein.

Die drei Aspekte der Furcht: Das Phänomen Furcht lässt sich nach drei unterschiedlichen Aspekten untersuchen: das Wovor der Furcht (das „Objekt“ der Furcht), das Fürchten selbst (der Prozess des Fürchtens) und das Worum der Furcht (die Intention der Furcht). Diese drei Aspekte gehören zusammen und sind nicht zufällig. Jegliche Befindlichkeit zeigt diese Struktur: das worauf sich das jeweilige Gefühl bezieht („Objekt“ des Gefühls), der Prozess des jeweiligen Fühlens und der Zweck, der mit dem Gefühl verfolgt wird.

(1) Das Wovor der Furcht: Das „Objekt“ der Furcht heißt das „Furchtbare“. Es ist jeweils ein innerweltlich Begegnendes. Hierbei gibt es 3 Möglichkeiten: es kann etwas Zuhandenes sein - ein Zeug, etwas Vorhandenes – ein Ding oder ein Mitdasein – ein Mensch. Das „Objekt“ der Furcht, das Furchtbare hat den Charakter der Bedrohlichkeit.

Phänomenologische Analyse des Furchtbaren:

Stellen Sie sich vor, Sie seien im indischen Dschungel und Sie fürchten sich vor einem Tiger. Überprüfen Sie folgende Aussagen jeweils am Beispiel der Furcht vor dieser Raubkatze.

1. **Abträglichkeit:** Das Furchtbare ist etwas Abträgliches. Es zeigt sich stets innerhalb eines Bewandtniszusammenhanges, wobei es die Bewandtnisart der Abträglichkeit hat.
2. **Bestimmtes Ziel und bestimmte Gegend:** Es ist nicht allem und jedem abträglich, sondern zielt auf etwas mehr oder weniger Umgrenztes ab, dem es abträglich ist. Und es kommt aus einer bestimmten mehr oder weniger abgrenzbaren Gegend.
3. **Bekanntheit:** Die Gegend, woher es kommt, und es selbst, das aus ihr Herankommende, sind als solche bekannt. Mit ihm ist es nicht „geheuer“.
4. **Drohendes Sich-Nähern:** Das Abträgliche naht, es kommt auf einen zu. Es ist aber noch nicht in eine beherrschbare Nähe vorgerückt. Dieses Herannahen hat den Charakter des Drohens.
5. **Nähe:** Das Abträgliche kommt aus der Nähe. Wenn das Abträgliche zwar ständig näher kommt, aber noch weit weg ist und ich von ihm weiß, dass es doch in der Ferne bleiben wird, hat es nicht den Charakter der Furchtbaren. (Wer fürchtet sich vor der Grippewelle in Asien, wenn man weiß, dass sie höchstens bis Russland vordringen wird?)
6. **Ungewissheit:** Das Furchtbare kommt näher, aber man weiß nicht genau, ob es einen treffen wird, es bleibt eine Unsicherheit. Diese Unsicherheit, dass das sich herannahende Abträgliche ausbleiben oder vorbeigehen kann, mindert nicht die Furcht, sondern steigert sie sogar.

(2) Der Prozess des Fürchtens: „*Das Fürchten selbst ist das sich-angehen-lassende Freigeben des so charakterisierten Bedrohlichen.*“ (S. 141) Mit „sich-angehen-lassendes Freigeben“ ist folgendes gemeint: Der Mensch, der sich fürchtet, öffnet sich in der Weise dem ihm Begegnenden, dass er sich von ihm nicht lediglich irgendwie sondern als Bedrohliches angehen lässt. Er lässt das Gefühl des Fürchtens zu. Er dissoziiert nicht vom Gefühl Fürchten sondern assoziiert mit ihm, das heißt, er geht in den Prozess des Fürchtens hinein. Er blockiert das Gefühl nicht, sondern gibt es frei. Er lässt zu, dass das Bedrohliche ihn gefühlsmäßig angehen kann. Eine andere Möglichkeit auf Bedrohliches zu reagieren wäre: In voller Konzentration aktiv auf die Bedrohung zugehen, mit der Überzeugung dieser Herr zu werden; zum Beispiel selbst den sich nahenden Tiger jagen und sich dabei nicht von der Bedrohung angehen lassen; im Konzentrieren auf die eigene Tätigkeit das Gefühl der Bedrohung nicht freigeben, sondern aktiv von sich wegschieben.

Der Prozess des Fürchtens läuft nicht so ab: Zuerst stelle ich fest, dass es da in der Zukunft ein Übel geben wird, das auf mich zukommen wird – und dann fürchte ich es. Auch nicht so: Ich bemerke zuerst, dass etwas herannaht und dann fürchte ich es. Tatsächlich funktioniert der Prozess genau entgegengesetzt: Zuerst entdecke ich etwas Furchtbares, und wenn es dann herannaht, steigert sich meine Furcht. „*Die Umsicht sieht das Furchtbare, weil sie in der Befindlichkeit der Furcht ist. Das Fürchten als schlummernde Möglichkeit des befindlichen In-der-Welt-seins, die „Furchtsamkeit“, hat die Welt daraufhin erschlossen, dass aus ihr so etwas wie Furchtbares nahen kann.*“ (S. 141) Ein Kind, das nicht weiß, wie gefährlich eine Giftspinne sein kann, fürchtet sich nicht vor ihr, wenn es sie nahen sieht oder es gar nach ihr greift. Jemand mit einer Spinnenphobie fürchtet sich vor einer Spinne, obwohl er weiß, dass sie völlig harmlos ist, weil der Anblick oder das bloße Vorstellen einer Spinne in ihm die Stimmung der Furcht mit all den unrealistischen, aber dennoch furchtbaren Phantasien auslöst.

(3) Das Worum der Furcht (Die Intention der Furcht): Dasjenige worum der Mensch sich fürchtet, ist immer er selbst. „*Nur Seiendes, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht, kann sich fürchten.*“ (S. 141) (Verallgemeinernd können wir sagen: Nur eine Entität, der es um ihr eigenes Sein geht, kann fühlen. Das bedeutet, dass ein Hauptkriterium, welches den fundamentalen qualitativen Unterschied zwischen „daseinsmäßigen Entitäten“, zu denen der Mensch gehört, und nichtdaseinsmäßigen Entitäten anzeigt, das Vermögen oder Nichtvermögen zu fühlen ist.) Das Fürchten macht demjenigen, der sich fürchtet dessen eigene Gefährdung zugänglich, und damit auch die Tatsache, dass er letztlich sich selbst überlassen ist. Jemand, der sich völlig sicher ist, dass ihm aufgrund des Schutzes durch einem Anderen nichts Bedrohliches passieren kann, fürchtet sich nicht. In der Furcht enthüllt sich immer die eigene Gefährdung – mehr oder minder ausdrücklich. Auch wenn ich um Haus und Hof fürchte, geht es um mich, es geht darum, dass ich Haus und Hof verliere. „*Denn das Dasein ist als In-der-Welt-sein je besorgendes Sein bei.*“ (S. 141) Der Mensch definiert sich zumeist aus dem her, was er tut (besorgt). „*Dessen Gefährdung ist Bedrohung des Sein bei.*“ (S. 141) Gefährdung der Umwelt ist Bedrohung meines Engagements für sie. Jemand, der sich nicht für die Umwelt interessiert, empfindet in seiner Gleichgültigkeit um sie, in seinem Nicht-sein bei ihr keine Furcht um sie. Wenn ich um etwas fürchte, geht es immer um meine Beziehung zu (mein Sein bei) diesem. Aber die Furcht verwirrt und macht „kopflös“. Sie zeigt mir die Situation, in der ich jeweils mich befinde, zumeist nicht klar und deutlich. Sie lässt mich zwar meine Situation der Gefährdung sehen, aber sie verschließt zugleich mein gefährdetes In-Sein, d.h. die lässt mir meine tatsächliche Gefährdung, meinen eigenen Anteil an der Gefährdung, meine Ressourcen zur Überwindung der Gefährdung, mein eigenes Verhalten in der Gefährdung etc. nicht klar sehen. So muss ich mich nach Abklingen der Furcht erst wieder zurechtfinden.

Das „Fürchten um“ ist immer ein „Sichfürchten vor“: Als „Sichfürchten vor“ macht es mir dasjenige, wovor ich mich fürchte (das innerweltlich Seiende) in dessen Bedrohlichkeit zugänglich. Wenn ich diesem in einem anderen Gefühlszustand gegenüber trete, merke ich nichts von dessen vermeintlichen oder tatsächlichen Bedrohlichkeit. Zugleich macht es mir als „Fürchten um“ mein eigenes In-Sein hinsichtlich meiner eigenen Bedrohtheit zugänglich. Nur wenn ich mich fürchte, weiß ich, dass mein eigenes Dasein bedroht ist. Versuchen Sie sich vorzustellen, dass Sie durch irgendetwas bedroht sind und dass Sie sich in keinsten Weise davor fürchten. Es wird Ihnen nicht gelingen. Die Bedrohung können Sie nur spüren indem Sie sich fürchten.

Fürchten für: *„Das Fürchten um kann aber auch andere betreffen, und wir sprechen dann von einem Fürchten für sie. Dieses Fürchten für... nimmt dem Anderen nicht die Furcht ab.“* (S. 141) Wenn ich mich für jemanden fürchte, kann es sein, dass sich der Betreffende selbst gar nicht fürchtet. Ja gerade dann, wenn er sich nicht fürchtet und sich tollkühn dem Drohenden entgegenstürzt, fürchten wir für ihn. *„Fürchten für... ist eine Weise der Mitbefindlichkeit mit den Anderen, aber nicht notwendig ein Sich-mitfürchten oder gar ein Miteinanderfürchten. Man kann fürchten für..., ohne sich zu fürchten.“* (S. 142) Ich selbst brauche vor dem Autoverkehr nicht zu fürchten, und dennoch große Ängste und Sorgen verspüren, wenn meine Kinder alleine mit dem Auto von einer nächtlichen Party nach Hause fahren. Aber genau betrachtet ist das Fürchten für... auch ein Sichfürchten. *„Befürchtet“ ist dabei das Mitsein mit dem Anderen, der einem entrissen werden könnte. Das Furchtbare zielt nicht direkt auf den Mitfürchtenden. Das Fürchten für... weiß sich in gewisser Weise unbetroffen und ist doch mitbetroffen in der Betroffenheit des Mitdaseins, wofür es fürchtet.“* (S. 142) „Sich fürchten“ und „Sich fürchten für“ sind nicht dasselbe, sondern unterschiedliche existenziale Modifikationen der Furcht.

Modifikationen der Furcht: Es gibt weitere Modifikationen der Furcht, je nachdem welche Teilaspekte des Furchtphänomens sich in den Vordergrund drängen.

- **Erschrecken:** Wenn etwas plötzlich zur Bedrohung wird bzw. diese plötzlich auftritt, wird die Furcht zum Erschrecken.
- **Grauen:** Wir fürchten uns vor etwas Bedrohlichem, welches wir kennen. Hat dieses aber den Charakter des ganz und gar Unvertrauten, dann wird die Furcht zum Grauen.
- **Entsetzen:** Und ist etwas zugleich grauenhaft und erschreckend zugleich, d.h. es ist gänzlich unvertraut und tritt plötzlich auf, dann wird die Furcht zum Entsetzen.
- **Weitere Modifikationen der Furcht sind: Schüchternheit, Scheu, Bangigkeit, Stutzigwerden.** Diese verschiedenen Möglichkeiten der „Furchtsamkeit“ dürfen nicht als eine spezifische Veranlagung eines einzelnen Menschen aufgefasst werden, sondern sind jeweils eine existenziale Möglichkeit der wesenhaften Befindlichkeit jedes Menschen als Dasein überhaupt – genauso wie alle anderen Formen der Befindlichkeit.

„§ 31. Das Da-sein als Verstehen“ (S. 142)

Verstehen – Entwurf – Möglichkeiten – Seinkönnen:

Bevor wir uns dem Heideggerschen Text zuwenden, lassen Sie uns ein paar Experimente machen, um einen Begriff von den Phänomenen Verstehen, Entwurf, Möglichkeiten und Seinkönnen, die allesamt Existenziale sind, zu bekommen.

Was passiert in Ihrem Kopf, wenn Sie etwas verstehen? Denken Sie an einen bestimmten Gegenstand. Nehmen Sie z.B. ein Weinglas. Richten Sie in der Vorstellung Ihre Aufmerksamkeit auf ein Weinglas. Sofort entsteht in Ihrer Vorstellung ein Bild dieses Weinglases. Wenn Sie ein bloßes Bild vom Weinglas sehen, haben Sie es noch nicht „verstan-

den“. Es passiert nämlich genau genommen etwas anderes: In Ihrer Vorstellung sehen Sie dieses Glas in verschiedenen Kontexten. Ihr Verstand lässt verschiedene kurze Szenen vor Ihrem geistigen Auge ablaufen. Im Zentrum jeder dieser Szenen steht das Weinglas, um es drehen sich diese Filmausschnitte: Sie sehen es neben dem Suppenteller auf dem Esstisch stehen. Sie sehen, wie aus einer Flasche Wein in das Glas eingeschenkt wird. Sie sehen, wie jemand am Weinglas nippt. Sie sehen, wie es umfällt und Wein auf den Boden rinnt. Sie sehen sich selbst daraus trinken. Sie sehen, wie es jemand reinigt. Sie sehen, wie es glänzt. Sie sehen, wie es auf den Boden fällt und zerbricht. Sie sehen vielleicht, wie es in einer Glasmanufaktur hergestellt wird. Sie sehen ein Bierglas und stellen einen Unterschied zum Weinglas fest, indem Sie sich aus dem Bierglas trinken sehen. Es spielen in diesen kurzen Szenen auch die anderen Sinne eine Rolle: Während Sie eine Szene sehen, in der zwei Personen einander zuprosten, hören Sie den Klang des Anstoßens. In der Szene, wo Sie sich selbst am Weinglas nippen sehen, riechen Sie den Wein und vielleicht auch den Geruch des Glases. Beim Trinken schmecken Sie, wie der Wein aus verschiedenen Gläsern schmeckt. Aber die Hauptrolle beim Prozess des Verstehens spielt der visuelle Sinn. Richten Sie jetzt Ihre Aufmerksamkeit auf einen anderen Gegenstand - z.B. auf Ihren Schreibtisch. Sofort laufen in Ihrer Vorstellung wieder verschiedene kurze Szenen ab, in denen nun der Tisch eine Rolle spielt. Vielleicht sehen Sie, wie Ihre Tochter gerade davor sitzt, oder Sie sehen, wie die Putzfrau ihn vom Staub befreit, oder sie sehen sich selbst ein Manuskript verfassen, oder Sie sehen, wie er in der Werkstatt zusammengebaut wird und so weiter. Verstehen heißt: sich verschiedene bewegte Bilder (Szenen) von etwas machen, etwas in verschiedenen Zusammenhängen (Szenen), es in unterschiedlichen Möglichkeiten sehen.

Ein weiteres Experiment: Stellen Sie sich folgendes vor: Das Buch ‚Sein und Zeit‘, welches auf Ihrem siebendimensionalen Schreibtisch liegt und zugleich in Afrika in einem überdimensionalen Goldbarren auf der molekularen Ebene ein erfrischendes Bad nimmt, denkt sich, dass morgen eine gute Gelegenheit sein wird, um Rache an der Papierfabrik, an die es keinerlei Erinnerung hat, zu nehmen, und beißt deshalb dem Tisch die Nase ab. Diesen Satz kann ich zwar sagen, aber ich kann ihn mir nicht bildlich vorstellen, ihn nicht bildlich darstellen und deshalb auch nicht verstehen. Etwas nicht verstehen heißt: sich von etwas keine bewegten Bilder (Szenen) machen können.

Etwas verstehen heißt also: es in der Vorstellung in verschiedenen Möglichkeiten sehen. Jede der beschriebenen Szenen, in denen das Weinglas eine Rolle spielt, ist eine einzelne bestimmte Möglichkeit unter vielen. Im Prozess des Verstehens entwerfe ich in der Vorstellung verschiedene Szenen, in denen der betreffende Gegenstand eine Rolle spielt. Aber ich kann vom Gegenstand nur eine begrenzte Anzahl verschiedener Entwürfe machen. Folgender Entwurf vom Weinglas ist nicht möglich: Es verliert seine erste Dimension und ist deshalb ab jetzt nur mehr zweidimensional. Der Rahmen der Möglichkeiten wird von der Faktizität vorgegeben. Es gibt immer nur faktische Möglichkeiten.

Einen Gegenstand (ein Seiendes), wie z.B. unser Weinglas, verstehen, ist nur möglich, wenn wir ihn sehen, wie er in Prozesse (Sein; Szenen) involviert ist. Deshalb verstehen wir – genauso genommen - auch nicht den Gegenstand, sondern die Prozesse, in die er involviert ist. Wir verstehen die Angelegenheiten, in die er eingebunden ist.

Wir wollen jetzt eine bestimmte Angelegenheit verstehen. Richten Sie Ihre Aufmerksamkeit auf eine bestimmte Angelegenheit: z.B. Zu-Mittag-Essen. Schließen Sie die Augen und beobachten Sie, was in Ihnen passiert, wenn Sie Zu-Mittag-Essen verstehen. Wieder sehen Sie die Angelegenheit Zu-Mittag-Essen in verschiedenen Kontexten. Zu-Mittag-Essen im Esszimmer, im Freien, zusammen mit anderen Menschen, alleine; Menschen essen zu Mittag auf einem fernen Kontinent, Menschen essen zu Mittag im Weltraum; Tiere essen zu Mittag. Sie sehen sich oder jemand anderen in den verschiedenen Kontexten Zu-Abend-Essen als Gegensatz und Abgrenzung zum Zu-Mittag-Essen etc. Wieder machen Sie verschiedene Entwürfe, in denen die jeweilige Angelegenheit, die es zu verstehen gilt, eine Rolle spielt. Sie sehen die Angelegenheit Zu-Mittag-Essen in verschiedenen Möglichkeiten. Diese

Möglichkeiten sind jeweils größere Szenen, in denen das Zu-Mittag-Essen eine Teilszene darstellt. Diese Szenen müssen nicht länger sein. Wir können sie uns mit einem Weitwinkelobjektiv aufgenommen vorstellen, die Teilszene kommt dann deutlich zutage, wenn wir sie heranzoomen.

Wenn ich etwas verstehe, sehe ich es in verschiedenen größeren Zusammenhängen, ich verstehe es in seinen verschiedenen Möglichkeiten. Um einen bestimmten größeren Zusammenhang zu verstehen, muss ich diesen wieder in verschiedene noch größere Zusammenhänge (Möglichkeiten) stellen. Aber je größer die Kontexte werden, desto geringer wird ihre Anzahl, bis zuletzt einige wenige große Zusammenhänge im einzigen größtmöglichen Kontext, dem Sein überhaupt, verstanden werden.

Wir gingen in der Analyse des Existenzials Verstehen vom Verstehen eines Gegenstandes aus. Diesen verstehen wir, indem wir ihn in den verschiedenen Bewandniszusammenhängen (Möglichkeiten, Kontexten) sehen, in denen er stehen kann. Die Bewandniszusammenhänge ihrerseits verstehen wir, indem wir sie in den (höheren) Bewandniszusammenhängen sehen, in denen sie selbst stehen können. Alle Bewandniszusammenhänge (Um-zu-Bezüge) gründen im Kontext der eigenen Existenz (Worumwillen). Deshalb gründet alles Verstehen auch im Verstehen der eigenen Existenz. Auf der Ebene der eigenen Existenz heißt Verstehen nun nichts anderes als die eigenen verschiedenen Möglichkeiten, die ich habe, mein Leben zu gestalten, in der eigenen Vorstellung als szenenhafte „Bilder“ (Entwürfe) auszumalen, sie in der Vorstellung leben zu können, in der Vorstellung so sein zu können. Ob ich mir diese Möglichkeiten, das eigene Leben zu gestalten, ausschließlich in der Vorstellung ausmale oder in der Realität lebe, ist dabei ohne Belang. Es geht ja hier darum, sie zu verstehen. Auf dieser Ebene ist Verstehen deshalb Seinkönnen.

Alle Kontexte (Möglichkeiten), die einen Gegenstand betreffen bzw. beinhalten, gründen in größeren Kontexten (Möglichkeiten), die diese Kontexte (Möglichkeiten) betreffen, diese wiederum in noch größeren Kontexten (Möglichkeiten)... usw. Einen bestimmten Gegenstand oder einen bestimmten Kontext verstehen wir aus einem größeren (höheren) Kontext, der diesen jeweiligen Gegenstand oder Kontext beinhaltet, heraus. Zuletzt konvergieren die letztlich möglichen Kontexte zum größtmöglichen Kontext, den es überhaupt geben kann, zum alleinigen Ursprung aller Möglichkeiten, dem Sein überhaupt. Deshalb ist das Sein auch der Ursprung allen Verstehens. Wenn ich meinen Standpunkt in Sein überhaupt gewonnen habe und auf jegliche mögliche Kontexte blicke, kann ich diese von Ihrem Ursprung her verstehen.

Nun zu Heideggers Text:

*„Die Befindlichkeit ist die **eine** der existenzialen Strukturen, in denen sich das Sein des „Da“ hält. Gleichursprünglich mit ihr konstituiert dieses Sein das **Verstehen**. Befindlichkeit hat je ihr Verständnis, wenn auch nur so, dass sie es niederhält. Verstehen ist immer gestimmtes.“* (S. 142) Der Prozess des Da-seins des Menschen in der Welt unterscheidet sich fundamental von dem z. B. einer Wanduhr. Seine spezifische Weise, in der er „da“ ist, d.h. in der Welt präsent bzw. anwesend ist, ist einerseits durch Befindlichkeit (Stimmung, Gefühl) gekennzeichnet und andererseits dadurch, dass er „wissend“ mit der „Welt“ interagiert. Dieses bewusste „Wissen“ um das, was mit ihm in der Welt passiert, nennt Heidegger Verstehen. Die Wanduhr „weiß“ nicht, dass sie tickt, „weiß“ nicht einmal, dass es sie selbst gibt. Der Mensch hingegen „weiß“ nicht nur, dass er „da“ ist, er weiß auch, dass er verschiedene Möglichkeiten hat, „da“ zu sein, er auf unterschiedliche Weise „da“ sein kann. Stimmung und Verstehen sind zwei verschiedene Seiten einer gemeinsamen Grundstruktur – eben des Prozesses des Da-seins. Es gibt keine Stimmung ohne jegliches Verständnis. Wenn etwas völlig unerwartetes passiert, ein Freund - ohne, dass ich irgendeine Vorahnung diesbezüglich gehabt hätte, - versucht mich umzubringen und ich über diese Tatsache entsetzt bin, habe ich ein spezifisches Verständnis für diese Situation. Das spezifische Verständnis in dieser und für diese Situation heißt „absolutes Unverständnis“. Dieses und auch „etwas völlig missverstehen“ sind nur

verschiedene Arten des Verstehens. Genauso wie jede Stimmung ihr spezifisches Verstehen hat, ist jegliches Verstehen immer nur aus irgendeiner Stimmung heraus möglich, die die Art des Verstehens jeweils in ihrer spezifischen Weise einfärbt und damit einengt. (Beispiel: Denken Sie „in Zorn“ an Ihren Vater – lassen Sie dabei kein anderes Gefühl zu. Wie sehen Sie ihn da? Und nun denken Sie an ihn „in der Stimmung der Versöhnung“. Wie sehen Sie ihn jetzt?)

Verstehen als Grundmodus des Seins des Menschen versus „Verstehen“ im Sinne einer möglichen Erkenntnisart unter anderen: Im alltäglichen Sprachgebrauch sagen wir, dass wir etwas „verstehen“, wenn wir eine Vorstellung davon haben, wie es in seiner Struktur aufgebaut ist und in den Zusammenhang einer größeren Struktur eingebunden ist bzw. wie es funktioniert. Dieses „Verstehen“ ist eine von unterschiedlichen Derivaten bzw. Abkömmlingen des Verstehens als Grundmodus des menschlichen Seins. Ich kann heute etwas so verstehen, morgen ganz anders, übermorgen sehe ich, dass ich es heute völlig missverstanden hatte und in einer Woche merke ich, dass ich es in Wirklichkeit gar nicht verstanden habe. Aber an jedem Tag habe ich jeweils ein bestimmtes Verständnis von der Sache. Unverständnis, etwas als völlig unlogisch oder als ein Wunder zu betrachten ist auch stets eine spezifische Form des grundsätzlichen Verstehens. „Ich finde dieses für völlig unlogisch.“ „Ich halte das für ein Wunder.“ „Ich habe kein Verständnis für das da.“ „Ich habe noch keinen genauen Durchblick bei jenem.“ „Man kann dies so und anders verstehen.“ All dies sind unterschiedliche Modifikationen des ursprünglichen, grundsätzlichen Verstehens.

Verstehen, Existenz und Intention: Wir haben Existenz folgendermaßen beschrieben: Der Mensch kann auf unterschiedliche Art und Weise zu seinem Leben Stellung beziehen, es in Angriff nehmen und gestalten. Verkürzt können wir sagen: Existenz ist die Fähigkeit, das eigene Leben auf unterschiedliche Weise zu gestalten. Dazu ist aber die Fähigkeit des Verstehens unabdingbare Voraussetzung. Existieren kann nur ein Wesen, das verstehen kann. Unterschiedliche Möglichkeiten zu entdecken und zu ergreifen setzt Verstehen voraus. Aber Existenz hat einen weiteren Aspekt: die Welt und das, was es in ihr gibt. *„Das Dasein ist existierend sein Da, besagt einmal: Welt ist „da“; deren Da-sein ist das In-Sein. Und dieses ist imgleichen „da“ und zwar als das, worumwillen das Dasein ist.“* (S. 143) Ich kann nur in der Welt existieren und dieses Existieren ist ein Involviertsein in die Prozesse meiner Welt. Umgekehrt ist das, was mir begegnet, untrennbar mit meinem Leben verbunden, es ist sogar in mein Leben verwoben. (Wenn wir für das In-Sein, d.h. Involviertsein eine Metapher wählen wollten, könnten wir einen Teppich mit einem gewobenen Motiv nehmen. Jeder Faden hat darin einen Zweck. Er dient für etwas. Er ist „da“, um-zu... Letztendlich dient er auch dazu, das Motiv erscheinen zu lassen.) Im Da-sein geht es letztendlich immer um den Menschen selbst. Diese Intention, nennt Heidegger nicht mehr ein Um-zu sondern das Worumwillen der Mensch lebt. Diese Intention ist dem Menschen als solche zugänglich (erschlossen), das heißt, er kann sie grundsätzlich verstehen. Umgekehrt hat im jeweiligen konkreten Worumwillen, also in der jeweiligen faktischen Lebensweise, die sich von den anderen Lebensweisen – auch hinsichtlich ihrer Intention (ihres Worumwillens) -unterscheidet, der existierende Mensch zu seiner Welt einen jeweils bestimmten Zugang. Er versteht sich und die „Welt“ in den verschiedenen „Worumwillen“ unterschiedlich. *„Im Verstehen des Worumwillens ist die darin gründende Bedeutsamkeit miterchlossen.“* (S. 143) Je nachdem, welches Ziel und welchen Zweck ich mit meinem Handeln und Gestalten gerade verfolge, bedeutet das, mit dem ich zu tun habe, für mich etwas Bestimmtes. (Beispiel: Wenn ich mir morgens vor das Haus trete, um mir die Gegend zu betrachten und Energie zu tanken, und mich die warme Sonne im herrlichen Morgenrot blendet, bedeutet sie für mich etwas Wunderbares und Wohltuendes. Wenn ich hingegen in der Morgendämmerung mit dem Auto auf der Autobahn rase, um noch rechtzeitig zur Arbeit zu kommen und die Sonne mich im Zwielflicht blendet, bedeutet sie für mich eine Gefahr und ein Ärgernis.)

Sein-können: Wir verwenden den Ausdruck: „etwas verstehen“ häufig in der Bedeutung von „etwas können“. („Sie versteht gut zu argumentieren.“ = „Sie kann gut argumentieren.“) Im ursprünglichen, grundsätzlichen Verstehen liegt auch diese Bedeutung. *„Das im Existenzial Gekonnte ist kein Was, sondern das Sein als Existieren. Im Verstehen liegt existenzial die Seinsart des Daseins als Sein-können.“* (S. 143) Etwas zu verstehen ist die Voraussetzung dafür, es zu können. Dabei brauche ich nicht alle Einzelheiten und alle Zusammenhänge zu „verstehen“. Es geht um keine Theorie, sondern um das, was Heidegger die Umsicht nennt. (Beispiel: Bei „Ich verstehe zu kochen.“, brauche ich nicht zu wissen, was sich auf der molekularen Ebene abspielt, wenn ein Stück Fleisch gebraten wird. Ich muss aber wissen, wann ich das Fleisch aus der Bratpfanne herausnehmen muss, damit es gut durch aber nicht verbrannt ist.) Auf der Ebene der Existenz, die allen praktischen Handlungen zugrunde liegt, geht es um die Fähigkeit, das eigene Leben auf unterschiedliche Weise gestalten zu können. Ich verstehe die unterschiedlichen Arten, wie ich mein Leben gestalten kann, indem ich sie in meiner Vorstellung ausprobiere, indem ich in meiner Phantasie mit ihnen einen Probedurchlauf mache: Ah, so kann ich sein! Ich kann so leben und auf diese andere Weise kann ich auch leben! Ich kann unter verschiedenen Möglichkeiten, das eigene Leben zu gestalten, wählen! Aber wohlgemerkt: ich kann eine Möglichkeit nur dann wählen, wenn ich sie als eine Möglichkeit verstehe, sie zu wählen verstehe und zu gestalten verstehe.

Möglichkeit: Damit sind wir bei einem weiteren Begriff angelangt, der Möglichkeit als Existenzial. *„Dasein ist je das, was es sein kann und wie es seine Möglichkeit ist. Das wesenhafte Möglichsein des Daseins betrifft die charakterisierten Weisen des Besorgens der „Welt“, der Fürsorge für die anderen und in all dem und immer schon das Seinkönnen zu ihm selbst, umwillen seiner.“* (S. 143) Heidegger verwendet den Begriff Möglichkeit, wenn er von Möglichkeit als Existenzial spricht, nicht als eine modale Kategorie in der Reihe Möglichkeit – Wirklichkeit – Notwendigkeit. (Beispiel: „Es ist möglich, dass er das Messer gestohlen hat.“) Es geht um die unterschiedlichen Möglichkeiten, d.h. möglichen Wege, das eigene Leben zu gestalten. (Beispiele: mutig die sich selbst gestellten Aufgaben in Angriff nehmen; sich nach der Meinung der Anderen richten; egoistisch die Anderen zu überfahren; in Zurückgezogenheit über das eigene Dasein zu meditieren; sich selbst für jemanden oder etwas aufzuopfern; sich in Nebensächlichkeiten verlieren; den eigenen Weg gehen etc.) Aber es gibt nicht beliebig viele sondern nur eine bestimmte Menge von Möglichkeiten, sein Leben zu gestalten. (Ein Mann kann z.B. nicht als sexuell treuer Ehemann zugleich viele sexuelle Abenteuer haben.) So ist der Mensch jeweils das, was er sein kann und wie er diese Möglichkeit verwirklicht. (Beispiel: Er ist treuer Ehemann, indem er auf außereheliche sexuelle Beziehungen verzichtet. Er ist ein Frauenheld, indem er viele sexuelle Beziehungen zu unterschiedlichen Frauen hält.) Jede einzelne der vielen unterschiedlichen Möglichkeiten, das Leben zu gestalten, inkludiert in sich stets drei Aspekte: die unterschiedlichen Möglichkeiten des Besorgens (Umwelt), der Fürsorge (Mitwelt) und wie jemand zu sich selbst steht, bzw. worum es ihm selbst bei all seinen Handlungen geht (Selbst). Deshalb beinhaltet das Verstehen der unterschiedlichen existenziellen Möglichkeiten immer das Verständnis für jeden dieser drei Aspekte. ‚Der treue Ehemann‘ als Beispiel: Er hat in seiner Vorstellung verschiedene ‚Bilder‘ von sich selbst, die ihn als treuen Ehemann ausweisen (Selbst), in diesen ‚Bildern‘ bezieht sich sein Verständnis von Treue auf seine Gattin und zugleich auf anderen Frauen, auf die er verzichtet (Mitwelt) und in diesen ‚Bildern‘ sieht er sich in bestimmten Angelegenheiten so handeln, dass sie Ausdruck seiner Treue zu seiner Gattin sind (Umwelt). Natürlich hat er in seinem Verständnis von sich selbst als ‚treuer Ehemann‘ auch andere ‚Bilder‘, mit denen er sich aber nicht identifizieren kann, und die er deshalb von sich weist, die er aber zum Verständnis seiner eigenen Haltung wohl oder übel auch braucht: ‚Bilder‘ von sich selbst (Selbst) in ganz bestimmten Angelegenheiten (Umwelt) mit anderen Frauen (Mitwelt).

Geworfene Möglichkeit: Der Mensch hat nicht nur deshalb nicht beliebig viele Möglichkeiten, das Leben zu gestalten, weil es „technisch“ unmöglich ist, sich widersprechende Lebenswege gleichzeitig zu gehen (siehe Beispiel vom zugleich treuen Ehemann und ausschweifendem Liebhaber), sondern weil er durch äußere und innere Umstände in seinen Möglichkeiten eingeschränkt ist. Heidegger geht es v. a. um die inneren Einschränkungen und dies sind die Stimmungen. *„Das Dasein ist als wesenhaft befindliches je schon in bestimmte Möglichkeiten hineingeraten, als Seinkönnen, das es ist, hat es solche vorbeigehen lassen, es begibt sich ständig der Möglichkeiten seines Seins, ergreift sie und vergreift sich. Das besagt aber: das Dasein ist ihm selbst überantwortetes Möglichsein, durch und durch geworfene Möglichkeit.“* (S. 144) Wenn ich im Gefolge eines Verkehrsunfalls gelähmt bin und in eine tiefe Depression ver falle, sehe ich die verschiedenen Möglichkeiten, die es auch in einer solchen Situation gibt, nicht. Ich lebe nur die eine des depressiven Verlierers. Und doch muss ich mit meiner Situation selbst fertig werden, niemand kann mir die Verantwortung für mein Leben - auch nicht in dieser Lage - abnehmen. Ich bin in diese Möglichkeit hineingeworfen und habe letztlich dennoch auch in ihr selbst die Verantwortung für mein Leben. Und: Da es in jeder Situation mehrere Möglichkeiten gibt, kann ich prinzipiell auch in dieser schrecklichen Lage andere Möglichkeiten ergreifen. Sogar in einer solchen Lage kann ich meine (selbstdefinierte und selbstgewählte) Bestimmung finden. *„Das Dasein ist die Möglichkeit des Freiseins für das eigenste Seinkönnen.“* (S. 144) Dieses Leben der eigensten Möglichkeit wird mir nicht durch „äußere Umstände“ sondern durch meine eigene „innere Haltung“ verwehrt. Die Haltung zur Umwelt, Mitwelt und zu mir selbst kann nur ich selbst ändern, meine eigenste Haltung dazu nur ich selbst finden. Heidegger weist darauf hin, dass dem Menschen seine eigenen Möglichkeiten in unterschiedlicher Weise und in unterschiedlichen Graden bewusst sein können.

Verstehen als der Prozess des eigenen Seinkönnens: Denken Sie an eine bestimmte Situation in Ihrer Vergangenheit. Lassen Sie sie in allen Details, so wie sie war vor ihrem inneren Auge erstehen. Was fällt Ihnen dabei auf? Höchstwahrscheinlich entstand kein starres unveränderliches Bild, sondern eine mehr oder minder lange visuelle Szene, die sich ständig verändert, oder gar ein Film, aber keiner, der unveränderlich gleich bleibt. Aber immer verstehen Sie die erinnerte Situation, auch wenn das Bild oder der Film sich ständig verändert. „Ja so war es; nein das war ja auch noch dabei; wenn dies gewesen wäre, hätte es jenes zur Folge gehabt....“ Jedes Detail Ihrer Erinnerung ist von einem Feld von Möglichkeiten umgeben. Sie erinnern sich an den Tod ihrer Großmutter und schon stellen Sie sich vor, was hätte sein können, wenn ein anderer Arzt sie zuletzt behandelt hätte - ob sie dann nicht gestorben wäre und wie dann Ihr Leben anders verlaufen wäre; wenn Ihr Leben anders verlaufen wäre, würden Sie jetzt vielleicht ganz etwas anderes tun etc. .. wenn die Großmutter vor dem Großvater verstorben wäre, anstatt nach ihm... und schon sehen Sie vor sich, wie Ihr Großvater, der in Wirklichkeit vor Ihrer Oma verstarb, ohne seine geliebte Frau als Witwer sein Alter traurig dahinfriestet... oder hätte er noch eine andere Frau kennen gelernt und hätte seine letzten Lebensjahre genossen...? Eine Erinnerung verstehen heißt ständig neue Möglichkeiten entwerfen, wie es auch hätte sein können. Die gegenwärtige Situation verstehen, heißt Möglichkeiten entdecken, wie es zu dieser gekommen ist, wie ich mich in ihr verhalten kann, was alles möglicherweise aus der Situation folgt. Dabei denke ich nie an alle möglichen Möglichkeiten. Aber jede Möglichkeit, an die ich denke, ist wieder von einem Feld von Möglichkeiten umgeben, die auftauchen, selbst wieder von neuen Möglichkeiten umgeben sind, und wieder aus dem Gesichtsfeld treten. Und egal an was ich gerade denke, ich verstehe es im Kreise seiner Möglichkeiten. (Zu diesem Prozess sagt man auch: Assoziatives Denken; eine Assoziation weckt die nächste.) Bei allen Möglichkeiten, die mir in den Sinn kommen, „weiß“ ich, woran ich selbst mit ihnen bin. Dieses „Wissen“ ist nicht erst einer immanenten Selbstwahrnehmung erwachsen, sondern gehört zum Prozess des Da-seins dazu - dieses „Wissen“ ist nur ein anderer Ausdruck für das grundsätzliche Verstehen. Da ich aber nur mein

Leben leben, nur meine Gedanken denken, mir nur meine Vorstellungen vorstellen kann, geht es bei all diesem Verstehen von etwas in seinen Möglichkeiten letztlich stets um mich selbst. Es ist ja meine Welt, die ich verstehe, alles hat einen Bezug zu mir selbst. Es geht um meine Möglichkeiten, darum, wie ich mein Leben gestalten kann, um mein eigenes Seinkönnen. „*Verstehen ist das existenziale Sein des eigenen Seinkönnens des Daseins selbst, so zwar, dass dieses Sein an ihm selbst das Woran des mit ihm selbst Seins erschließt.*“ (S. 144) Verstehen ist der Prozess des „ständig in neue Möglichkeiten Schlüpfens“, wie ich in einer Situation mein Leben auch gestalten könnte. Durch diesen Prozess finde ich in einer Angelegenheit den Zugang zu den verschiedenen Möglichkeiten, die es da für mich gibt. Zuallererst geht es dabei darum, für mich selbst sichtbar zu machen, woran ich bei jeder einzelnen Möglichkeit in dieser Angelegenheit jeweils mit mir selbst bin.

Sich verlaufen, sich verkennen und sich in seinen Möglichkeiten wieder finden: Nur weil der Mensch verstehend (der Begriff verstehend inkludiert auch: aus Möglichkeiten auswählend) sein Leben gestaltet, kann er sich verlaufen und verkennen. Und da Verstehen immer befindliches ist und solcherart der Geworfenheit ausgeliefert ist, hat der Mensch sich jeweils schon verlaufen und verkannt. (Wenn dieses grundsätzliche Verstehen nicht da wäre, wie würde er denn später, wenn er in einer anderen Stimmung eine andere Möglichkeit als die richtige erachtet, beurteilen können, dass er sich verlaufen hat?) Aber durch den Prozess des Seinkönnens („ständig in neue Möglichkeiten Schlüpfens“) kann er sich auch in seinen Möglichkeiten wieder finden.

Bewandtnisganzheit und Natur als Möglichkeit: „*Das Verstehen betrifft als Erschließen immer die ganze Grundverfassung des In-der-Welt-seins. Als Seinkönnen ist das In-Sein je Sein-können-in-der-Welt.*“ (S. 144) Wie ich mich selbst als den verstehe, der ich bin im Feld der Möglichkeiten, die ich auch sein kann, so verstehe ich die Welt als die, die sie ist im Kreise der Möglichkeiten, die sie auch sein kann. Ebenso enthüllt sich die Bewandtnisganzheit, mit der ich gerade zu tun habe, als eine von vielen Möglichkeiten, wie das zuhandene Zeug miteinander zusammenhängen und mir als Ganzes begegnen kann. Genauso kann ich die „Einheit“ des mannigfaltigen Vorhandenen, d.h. die Natur, nur entdecken und erforschen, weil ich Zugang zu den Dingen in der Weise habe, dass ich sie in ihren verschiedenen Möglichkeiten sehen kann. Ein Physiker, ein Chemiker, ein Biologe, ein Psychologe und ein Soziologe sehen z.B. in einer Ansammlung von Milzbrandbazillen etwas völlig unterschiedliches. Aber nicht nur das. Der Biologe sieht zugleich auch völlig andere Möglichkeiten, wie die Bazillen noch sein könnten, wie sie mit der Umgebung noch in Zusammenhang stehen könnten etc. als z.B. der Soziologe oder der Chemiker. Nur dadurch dass ich etwas im Kreise seiner Möglichkeiten sehe, kann ich mich irren und meinen Irrtum korrigieren, ist Fortschritt in der Wissenschaft möglich.

Entwurf: Heidegger fragt: „*Warum dringt das Verstehen nach allen wesenhaften Dimensionen des in ihm Erschließbaren immer in die Möglichkeiten?*“ (S. 145) Er gibt sogleich die Antwort: Die existenziale Struktur des Phänomens Verstehen ist der Entwurf. Etwas verstehen heißt, von ihm verschiedene Entwürfe machen, es in unterschiedlichen möglichen Szenen sehen. Das Verstehen bringt bei allem, was ihm zugänglich ist, immer Möglichkeiten zutage. „*Es entwirft das Sein des Daseins auf sein Worumwillen ebenso ursprünglich wie auf die Bedeutsamkeit als die Weltlichkeit seiner jeweiligen Welt.*“ (S. 145) Verstehen ist als ein sich ständig verändernder Prozess aufzufassen. Dieser Prozess hat aber stets Entwurfscharakter. Ich sehe mich selbst und meine „Welt“ sozusagen stets unter einem wechselnden Licht. So sehe ich mich und die Welt nicht detailgenau, sondern je nach Licht unterschiedlich. Bei verschiedenem Licht sehe ich unterschiedliche Details in unterschiedlichen Zusammenhängen – also unterschiedliche Entwürfe, aber keine genauen unabänderlichen Pläne. („Es kann so oder so oder so sein!“) „*Der Entwurf ist die existenziale Seinsverfassung des Spielraums des*

faktischen Seinkönnens. Und als geworfenes ist das Dasein in die Seinsart des Entwerfens geworfen.“ (S. 145) Ständig entwirft der Mensch neue Möglichkeiten. Derjenige, der die Fähigkeit hat, mehr Möglichkeiten zu entwerfen, hat einen größeren Spielraum, wie er sein Leben faktisch gestalten kann. Der Mensch kann gar nicht anders, es gehört zu seinem Wesen, ständig nach neuen Möglichkeiten Ausschau zu halten.

„Dasein versteht sich immer schon und immer noch, solange es ist, aus Möglichkeiten. Der Entwurfscharakter des Verstehens besagt ferner, dass dieses das, woraufhin es entwirft, die Möglichkeiten, selbst nicht thematisch erfasst.“ (S. 145) Wenn ich z.B. an meinen morgigen Arbeitstag denke, stelle ich mir vor, wie ich mit meinen Kollegen dies und jenes bespreche, wie ich mit meinen Klienten rede, diese und jene Schreibearbeit erledige usw. (Ich verstehe meinen Arbeitstag als eine Möglichkeit zu.....) Wenn ich jetzt überlege, wozu ich das alles mache, kommt mir in den Sinn, dass es z.B. dazu dient, Geld für meine Familie zu verdienen, aber auch Vorbild für Mitarbeiter und Klienten zu sein, aber auch Freude an der Arbeit zu haben. Dies sind Möglichkeiten, aus denen heraus ich die eben genannten, und noch viele andere Entwürfe meines morgigen Arbeitstages kreieren kann. Aber in den Entwürfen selbst kommen alle diese Intentionen nicht zur Darstellung, die Intentionen selbst werden nicht thematisiert. Viele völlig andere Entwürfe sind möglich, um dieselben impliziten – nicht explizit thematisierten - Intentionen zu erreichen. Wenn ich mir ständig vor Augen halten würde, dass ich bei der Arbeit Vorbild für meine Mitarbeiter sein will, hätte dies zur Folge, dass ich mir vieler Möglichkeiten, als was ich meinen Arbeitstag noch verstehen könnte, berauben würde. Den Arbeitstag könnte ich nicht mehr als eine Möglichkeit sehen und verstehen, wo ich, ohne auf meine Mitarbeiter zu achten, etwas ganz allein für meine eigenen Bedürfnisse tun kann. Mein Verständnis des Arbeitstages würde eingengt werden. Mein Verständnis von etwas wird hingegen erweitert, wenn ich alle Möglichkeiten, welche dieses betreffen, als bloße Möglichkeiten stehen lasse. Heidegger: *„Das Verstehen ist, als Entwerfen, die Seinsart des Daseins, in der es seine Möglichkeiten als Möglichkeiten ist.“* (S. 145) Das menschliche Verstehen als Entwerfen von Möglichkeiten heißt auch, ständig nach neuen Möglichkeiten suchen und sich Möglichkeiten offen halten. Dies ist die Voraussetzung dafür, dass ich mein eigenes Verständnis erweitern kann, dass ich flexibel bleibe, frei im Denken und Handeln.

„Werde, was du bist!“: Da der Mensch sein Leben als einen sich ständig ändernden Entwurf gestaltet, liegen in ihm stets mehr Möglichkeiten als man am bloßen tatsächlich und „wirklich“ Vorhandensein eines nach wissenschaftlichen Kriterien untersuchten Menschen finden kann. Aber der Mensch ist auch nie mehr als er faktisch, d.h. im praktischen Leben ist, weil zu dem, was ihn faktisch zu einem Menschen macht, eben dieses Seinkönnen wesenhaft gehört. Er ist aber als Möglichsein auch nie weniger, das heißt das, was er in seinem Seinkönnen derzeit noch nicht ist, ist in ihm als existenziale Möglichkeit schon da. Das Wesen des menschlichen Daseins gehört es, dass für jede Situation in ihm mehrere Möglichkeiten liegen, aus denen es die auswählen kann, die es jeweils für die richtige hält. Darum schreiben Heidegger: *„Und nur weil das Sein des Da durch das Verstehen und dessen Entwurfscharakter seine Konstitution erhält, weil es ist, was es wird bzw. nicht wird, kann es verstehend ihm selbst sagen: „werde, was du bist!“.* (S. 145)

Der Entwurf als Ganzheit mit unterschiedlichen Fokussen: *„Der Entwurf betrifft immer die volle Erschlossenheit des In-der-Welt-seins; das Verstehen hat als Seinkönnen selbst Möglichkeiten, die durch den Umkreis des in ihm wesenhaft Erschließbaren vorgezeichnet sind.“* (S. 146) Jede einzelne Möglichkeit, die ich im Prozess des Verstehens entwerfe, beinhaltet immer sowohl die „Subjekt-“ als auch die „Prädikat-“ und die „Objektseite“. Beispiel: „Ich, der ich die Natur beobachte (Selbst, „Subjekt“), sehe, indem ich die Umgebung beobachte (In-Sein), das Liebesspiel der beiden Füchse dort („Welt“, „Objekt“). Ich kann in bezug auf eine bestimmte Angelegenheit viele, aber nicht unendlich viele Entwürfe kreieren.

Der folgende Entwurf ist z.B. nicht möglich: „Ich, das Buch ‚Sein und Zeit‘, beiße dem siebendimensionalen Tisch dort die Nase ab.“ Diesen Satz kann ich zwar sagen, aber ich kann ihn mir nicht bildlich vorstellen, ihn nicht bildlich darstellen und deshalb auch nicht verstehen. Es liegt im Wesen des Menschen, dass er nur eine begrenzte Vielfalt von Möglichkeiten entwerfen kann. Weil der Mensch ein intentionales Wesen ist, ist jeder seiner Entwürfe immer auf etwas hin ausgerichtet (Ziel, Zweck, Absicht). Ich habe verschiedene Möglichkeiten, nach denen ich einen Entwurf von mir selbst in meiner Welt ausrichte. Beispiel: „Ich bin nett zu meinem Vorgesetzten, damit er mit mir zufrieden ist.“ Hier bildet mein Vorgesetzter den Fokus meines Entwurfes. Er ist das- bzw. derjenige, welches bzw. welcher mir in meiner Welt begegnet („Welt“). Mein Entwurf ist auf die „Welt“ hin ausgerichtet und ich verstehe mich von der „Welt“ her. Es ist der Fokus des Alltagslebens, in dem ich mich zunächst und zumeist befinde. Oder ich kann meinen Entwurf auf das Worumwillen hin ausrichten und achte auf das, worum es mir selbst geht. Beispiel: „Ich bin nett zu meinem Vorgesetzten, damit (er mich unterstützt und) ich meine Arbeit zu meiner eigenen Zufriedenheit erfüllen kann.“ Der Fokus auf den mein Entwurf abzielt, ist hier mein eigenes Wertesystem. Ich verstehe meine Welt aus mir selbst, aus meiner eigenen Existenz heraus. *„Das Verstehen ist entweder eigentliches, aus dem eigenen Selbst als solchem entspringendes, oder uneigentliches.“* (S. 146) Und doch: Auch wenn ich den Fokus auf das Worumwillen meiner Existenz richte, heißt das noch lange nicht, dass ich die Welt eigentlich verstehe. Wenn es mir in narzisstischer Selbstbespiegelung fortwährend „nur“ um mich geht, kann ich doch in der Uneigentlichkeit, der Verlorenheit in das Man hängen bleiben. *„Das eigentliche ebenso wohl wie das uneigentliche Verstehen können wiederum echt oder unecht sein.“* (S. 146) Auch wenn ich in der Eigentlichkeit lebe, kann ich in einer bestimmten Angelegenheit irren bzw. wenn ich in der Uneigentlichkeit lebe, kann ich dennoch eine bestimmte Angelegenheit richtig sehen. Immer aber betrifft das Verstehen die volle Erschlossenheit des Menschen als In-der-Welt-sein. Deshalb ist jeder Entwurf, egal ob sein Fokus auf die „Welt“ gerichtet ist oder auf das eigene Selbst, egal ob er aus der Eigentlichkeit entspringt oder aus der Uneigentlichkeit, ob er echt oder unecht ist, ein Entwurf, der den Menschen und seine Um- und Mitwelt als Ganzes betrifft. Wohin ich auch den Schwerpunkt lege, der jeweilige Entwurf erfährt nicht bloß Veränderungen in einem Teilbereich, es wird immer der ganze Entwurf mit all seinen Aspekten verändert. *„Im Verstehen von Welt ist das In-Sein immer mitverstanden, Verstehen der Existenz als solcher ist immer ein Verstehen von Welt.“* (S. 146)

Sicht des Menschen: *„Das Verstehen macht in seinem Entwurfcharakter existenzial das aus, was wir die **Sicht** des Daseins nennen. Die mit der Erschlossenheit des Da existenzial seiende Sicht ist das Dasein gleichursprünglich nach des gekennzeichneten Grundweisen seines Seins als Umsicht des Besorgens, Rücksicht der Fürsorge, als Sicht auf das Sein als solches, unwilken dessen das Dasein je ist, wie es ist. Die Sicht, die sich primär und im ganzen auf die Existenz bezieht, nennen wir die **Durchsichtigkeit**.“* (S. 146)

Heidegger weist hier auf die enge Verbindung des Verstehens mit dem visuellen Sinneskanal hin. Etwas verstehen heißt üblicherweise sich ein Bild (oder einen Film) davon machen können. Ein Entwurf von etwas ist üblicherweise auch eine bildliche Darstellung. Auch wenn wir z.B. vom Entwurf einer Symphonie sprechen, denken wir zumeist nicht an Klangkombinationen und Melodiebruchstücke sondern an das Bild der Partitur. Bei einem Bewegungsentwurf „sehen“ wir diesen als bruchstückhafte bildliche Szenen der Bewegung. Im Gegensatz zu vielen Tierarten orientiert sich der Mensch in der Welt via visuellen Sinneskanal. Eine Fledermaus hat wahrscheinlich ein auditives „Weltbild“. Manche Tierarten haben möglicherweise ein „Geruchsweltbild“. Andere orientieren sich vorwiegend taktil, sodass sie ein „taktiles Weltbild“ haben. Die Vorteile des „visuellen Verstehens“ sind die weitgehende Unabhängigkeit von örtlicher Nähe in der Orientierung und die hohe Geschwindigkeit, mit der Veränderungen möglich sind. Es ermöglicht somit enorme Gestaltbarkeit und damit große Kreativität. Dennoch muss im Zusammenhang mit Verstehen der Ausdruck „Sicht“ weiter gefasst werden.

„Er entspricht der Gelichtetheit, als welche wir die Erschlossenheit des Da charakterisieren.“ (S. 147) Heidegger betont, dass mit „Sehen“ nicht das Wahrnehmen mit den leiblichen Augen gemeint ist. Entscheidend ist, dass „Sehen“ in seinem Bereich die Eigentümlichkeit hat, dass das, was ihm zugänglich ist, ihm unverdeckt begegnen kann. Aber das leistet jeder „Sinn“ innerhalb seines genuinen Entdeckungsbezirkes. Der Ausdruck „Sicht“ wird hier so weit formalisiert, dass mit ihm jeder Zugang zu Seiendem (Entitäten) und zu Sein (Prozessen), der diese als sie selbst entdecken lässt, gemeint ist.

Umsicht – Rücksicht – Durchsichtigkeit: Die Sicht auf die Umwelt, d.h. das Verstehen der Umwelt, nennt Heidegger Umsicht des Besorgens. Die Sicht auf die Mitwelt, d.h. das Verstehen der Mitwelt nennt er Rücksicht der Fürsorge. Die Sicht auf die Existenz im Ganzen, damit ist die Sicht auf sich selbst gemeint, nennt er **Durchsichtigkeit:** „Wir wählen diesen Terminus zur Bezeichnung der wohlverstandenen „Selbsterkenntnis“, um anzuzeigen, dass es sich bei ihr nicht um das wahrnehmende Aufspüren und Beschauen eines Selbstpunktes handelt, sondern um ein verstehendes Ergreifen der vollen Erschlossenheit des In-der-Welt-seins **durch** seine wesenhaften Verfassungsmomente **hindurch**. Existierendes Seiendes sichtet „sich“ nur, sofern es sich gleichursprünglich in seinem Sein bei der Welt, im Mitsein mit Anderen als der konstitutiven Momente seiner Existenz durchsichtig geworden ist. Umgekehrt wurzelt die Undurchsichtigkeit des Daseins nicht einzig und primär in „egozentrischen“ Selbsttäuschungen, sondern ebenso sehr in der Unkenntnis der Welt.“ (S. 146) Durchsichtigkeit der eigenen Existenz, d.h. „Selbsterkenntnis“ ist nur möglich, wenn ich zugleich auch mein Verhältnis zur „Welt“, d.h. den Mitmenschen und den Angelegenheiten, mit denen ich zu tun habe, durchschaue. Dabei geht es nicht um ein distanzierendes Betrachten meiner selbst, der Welt und der Anderen, sondern um ein aktives Ergreifen und Annehmen dessen, was mir bewusst wird, welches ich auf diese Weise auch in mein praktisches Leben einbeziehe, sodass es dort integriert und wirksam werden kann.

Anschauung, Denken und Wesensschau als Derivate des Verstehens: Alle Sicht gründet primär im Verstehen. Das pure Anschauen und das Denken sind von diesem ursprünglichen Verstehen abgeleitet. Beide Phänomene sind schon entfernte Derivate desselben. Ebenso hat auch die phänomenologische „Wesensschau“ ihre Grundlage im existenzialen Verstehen.

Verstehen von Sein überhaupt: Die ultimative Frage Heideggers nach dem Sinn des Seins ist nur beantwortbar, wenn das menschliche Dasein Sein grundsätzlich versteht. „In der Entworfenheit seines Seins auf das Worumwillen in eins mit der auf die Bedeutsamkeit (Welt) liegt Erschlossenheit von Sein überhaupt. Im Entwerfen auf Möglichkeiten ist schon Seinsverständnis vorweggenommen. Sein ist im Entwurf verstanden, nicht ontologisch begriffen.“ (S. 147) (Anmerkung: Siehe auch § 18. Bewandnis und Bedeutsamkeit; die Weltlichkeit der Welt) Das menschliche Leben mit all seinen unterschiedlichen Aktivitäten ist auf das Worumwillen der eigenen Existenz (Stichwort: „Intensionsketten“) und zugleich auf die Bedeutsamkeit, das heißt die Welt, hin entworfen. In dieser Einheit des Entwurfs, sozusagen von „außen“ nach „innen“ zu sich selbst (Um-zu-Bezüge; „Intensionsketten“) und von „innen“ nach „außen“ zur Welt (Bedeutungen), liegt der Zugang zum Sein überhaupt. Verstehen heißt Entwerfen auf Möglichkeiten hin. Deshalb muss Seinsverständnis etwas mit Entwürfen und Möglichkeiten zu tun haben. Sein ist im Entwurf verstanden, d.h. der Mensch hat eine Ahnung der Beschaffenheit des Seins, aber diese ist philosophisch-wissenschaftlich noch nicht begrifflich ausformuliert.

Befindlichkeit und Verstehen: „Befindlichkeit und Verstehen charakterisieren als Existenzialien die ursprüngliche Erschlossenheit des In-der-Welt-seins. In der Weise der Gestimmtheit „sieht“ das Dasein Möglichkeiten, aus denen her es ist. Im entwerfenden Erschließen solcher Möglichkeiten ist es je schon gestimmt.“ (S. 148)

Dazu ein Beispiel: Ich habe eine wichtige Entscheidung zu treffen, z.B. ob ich meinen Beruf wechseln solle. Angenommen ich bin gut gelaunt, voller Tatendrang und optimistisch und jetzt muss ich mich entscheiden. Ich werde meine aktuelle Situation aus dieser Stimmung heraus in einer bestimmten Sichtweise sehen. Ich werde bestimmte Möglichkeiten sehen, die dazu geführt haben, dass ich jetzt in dieser Lage bin. Und ich werde mir Möglichkeiten entwerfen, welche die Entscheidung erleichtern und meinen Spielraum erweitern. Angenommen ich stehe vor derselben Entscheidung: Soll ich meinen Beruf wechseln? Und ich bin gerade in einer depressiven Stimmung, fühle mich niedergeschlagen und hoffnungslos. Meine aktuelle Situation werde ich in dieser Stimmung auch in einer bestimmten Sichtweise sehen, aber diese Sichtweise wird ganz anders sein als in der gut gelaunten Befindlichkeit. Ich werde andere Ursachen sehen, die mich in meine aktuelle Lage gebracht haben. Ich werde auch Möglichkeiten sehen, die mit meiner Entscheidung und den Folgen zu tun haben, aber diese werden einen düsteren Charakter haben. Vielleicht werde ich nicht fähig sein, mir zusätzliche, weniger düstere Möglichkeiten vorzustellen bzw. zu entwerfen. Aber ein Freund nennt mir eine, an die ich nicht gedacht habe. Und plötzlich sehe ich diese neue Möglichkeit und indem ich diese sehe schöpfe ich Hoffnung und meine Stimmung ändert sich.

Kommentar: Was dem NLPler auffällt ist, dass Heidegger das Verstehen in so eindrucksvoller Weise mit Sicht und Sehen also mit dem visuellen Sinneskanal in Zusammenhang bringt. Verstehen heißt „Sehen“. Möglichkeiten sieht man wie man Bilder oder Filme sieht. (Anmerkung: Bilder sind Filme im Prozess des Stillstehens.) Wenn man mehrere Möglichkeiten miteinander vergleicht, platziert man sie üblicherweise nebeneinander auf eine große Fläche und schaut sie abwechselnd an.

Ein Entwurf ist nie ein Gefühl, kann mal eine Tonfolge sein, typischerweise ist ein Entwurf visueller Natur (unbewegt als Bild oder bewegt als Szene oder Film).

Um umsichtig zu sein, muss ich die Sachen ansehen, auf sie schauen, um rücksichtsvoll zu sein, muss ich den Anderen ansehen, auf den Anderen schauen, um Durchsichtigkeit (Selbsterkenntnis) zu erlangen, muss ich wagen, meine Stärken und Schwächen, ja mein Leben anzuschauen, muss ich es betrachten.

„§ 32. Verstehen und Auslegung“ (S. 148)

„Das Dasein entwirft als verstehen sein Sein auf Möglichkeiten“ (S. 148) Der Mensch entwirft mittels des Prozesses des Verstehens sein Leben einschließlich aller prozesshaften Abläufe, wie z.B. sein Denken, sein Vorstellen, sein Handeln auf einer Matrix von verschiedenen, sich ständig in einem anderen Licht und in anderen Zusammensetzungen zeigenden Möglichkeiten. Eine Metapher dafür aus unseren Kindheitstagen: Beim Blick in die Wolken entdeckten wir in diesen verschiedene Figuren, je nach unserer Laune und persönlicher Eigenart.

Auslegung: „Dieses verstehende Sein zu Möglichkeiten ist selbst durch den Rückschlag dieser als erschlossener in das Dasein ein Seinkönnen.“ (S. 148) Mit dem Existenzial Verstehen bezeichnet Heidegger diesen grundlegenden Mechanismus des andauernden kreativen Umgangs im „Raum der Möglichkeiten“, wo jede Möglichkeit, die fokussiert wird, stets von einem Raum anderer, wechselnder Möglichkeiten umgeben ist. Wenn ich meinen Fokus auf eine bestimmte Möglichkeit lege (verstehendes Sein zu Möglichkeiten), ihn dort behalte und diese Möglichkeit ergreife, hat dies im Sinne eines Feedbackmechanismus eine spezifische Rückwirkung auf mich selbst: ich verstehe sie auf eine spezifische Weise, ja mehr noch ich kann sie ergreifen und nutzen (Seinkönnen). (Anmerkung: Wenn ich auf die eine fokussiere und sie ergreife, verliere ich zugleich eine andere aus den Augen, die vielleicht in dieser

Situation die angemessenere gewesen wäre. So kann ich mich in meinen Möglichkeiten vergreifen – ich kann eine Sachlage missverstehen.)

Der Prozess des existenzialen Verstehens beinhaltet sämtliche Formen des Verstehens: Ich kann etwas völlig klar sehen, es so oder anders verstehen, es nicht verstehen und es sogar missverstehen. Was wir im alltäglichen Sprachgebrauch üblicherweise mit „Verstehen“ bezeichnen, nennt Heidegger Auslegung. In der Alltagssprache sage ich: „Ich verstehe den Sachverhalt so, aber er versteht ihn ganz anders!“ In Heideggers Sprache ausgedrückt, heißt dieser Satz: „Ich lege den Sachverhalt so aus, aber er legt ihn ganz anders aus!“ *„Das Entwerfen des Verstehens hat die eigene Möglichkeit, sich auszubilden. Die Ausbildung des Verstehens nennen wir **Auslegung**. In ihr eignet sich das Verstehen sein Verstandenes verstehend zu. In der Auslegung wird das Verstehen nicht etwas anderes, sondern es selbst. Auslegung gründet existenzial im Verstehen, und nicht entsteht dieses durch jene. Die Auslegung ist nicht die Kenntnisaufnahme des Verstandenen, sondern die Ausarbeitung der im Verstehen entworfenen Möglichkeiten.“* (S. 148) Der letzte Satz genauer ausgeführt: Zuerst wandern wir im Prozess des existenzialen Verstehens in einer bestimmten Angelegenheit von einer Möglichkeit zur nächsten, wobei jede einzelne Möglichkeit immer andere, neue Möglichkeiten eröffnet. Dann halten wir bei einer bestimmten Möglichkeit an, ergreifen diese und arbeiten sie in der Weise aus, dass wir sie wie eine Landkarte oder den Entwurf eines Hauses vor uns auslegen. Wir schauen sie in ihren Details genauer an und betrachten die Möglichkeiten, die wiederum in ihr selbst liegen.

Heidegger beschreibt nun den Prozess der Auslegung genauer. Er verwendet dazu Beispiele mit Gegenständen des Alltagslebens. In seiner Terminologie: In den Beispielen geht es erstens um das Verstehen von Welt, von Zeug, mit dem es bei etwas seine Bewandnis hat, (dem „Um-zu“ im Gegensatz zur eigenen Existenz mit dem „Worumwillen“); es geht zweitens um uneigentliches Verstehen, d.h. der eigene Standpunkt, von dem aus der jeweilige Gegenstand verstanden und ausgelegt wird, liegt nicht in der ureigensten Mitte des eigenen Selbst (wie z.B. bei einem erleuchteten Buddha) sondern ist im „Netzwerk der Intentionketten“ - wie im Alltag üblich – in der Peripherie nahe beim betroffenen Gegenstande gelegen; und drittens geht es um Verstehen im Modus der Echtheit, d.h. der Gegenstand wird als das verstanden, was er tatsächlich ist und nicht missverstanden.

Etwas als Etwas: *„Aus der im Weltverstehen erschlossenen Bedeutsamkeit her gibt sich das besorgende Sein beim Zuhandenen zu verstehen, welche Bewandnis es je mit dem Begegnenden haben kann.“* (S. 148) Wenn ich etwas instand setze, z.B. einen Rasenmäher repariere, muss ich ungefähr wissen, d.h. verstehen, worum es dabei geht. Ich weiß nicht genau, wie dieser aufgebaut ist, wie er genau funktioniert. Ich kenne den Schaden, den er erlitten hat nicht genau. Mehrere Möglichkeiten ziehe ich in Erwägung. Ich betrachte ihn aus verschiedenen Perspektiven heraus: Unter der Perspektive der Luftzufuhr, könnte diese Schraube da mit dem Luftfilter zusammenhängen, unter der Perspektive der Güte des Materials, bedeutet dieser Rostfleck, dass sie bereits verschlissen sein könnte, unter der Perspektive, dass Eile geboten ist, bedeutet der Rostfleck, dass ich einen Fachmann zu rate ziehen könnte. Jetzt muss ich mich entscheiden, ich beschließe, die Reparatur doch selbst durchzuführen. Im praktischen Vorgehen muss ich die vielen Möglichkeiten, die ich mir ausdenken kann, in eine Ordnung bringen. Dies mache ich mittels meiner Umsicht. *„Die Umsicht entdeckt, das bedeutet, die schon verstandene Welt wird ausgelegt. Das Zuhandene kommt **ausdrücklich** in die verstehende Sicht.“* (S. 148) Ich zerlege nun den Rasenmäher. Er wird von mir in seine Bestandteile auseinandergelegt, diese werden vor mir auf dem Boden „ausgelegt“. Ich schau mir jedes Einzelteil, das Messer, das Laufwerk, das Fahrgestell, den Motor etc. genau an und studiere seine Funktionsweise – „Ah, diese Schraube ist dazu da..., dieser Bolzen dient zu..., die Funktion dieses Seiles ist..., dieser Hebel ist um zu ...etc.“ An jeden Einzelteil interessiert mich sein Zweck, den er hat, sein „Um-zu“. *„Das umsichtig auf sein Um-zu Auseinandergelegte als solches, das **ausdrücklich** Verstandene, hat die Struktur des **Etwas als Etwas**. Auf*

die umsichtige Frage, was dieses bestimmte Zuhandene sei, lautet die umsichtig auslegende Antwort: es ist zum ... (S. 149) Ich sehe eine Schraube, diese kann verschiedene Zwecke erfüllen, sie könnte da sein, um das Gasseil an die Lenkstange zu befestigen, oder um den Ölfilter abzudichten, oder um das Messer zu fixieren; anders ausgedrückt: dieses Etwas, die Schraube ist Etwas, um das Gasseil an die Lenkstange zu befestigen, oder um den Ölfilter abzudichten, oder um das Messer zu fixieren. Ich habe also mehrere Möglichkeiten der Auslegung. Schließlich –wodurch auch immer, vielleicht habe ich eine neue Information gewonnen, die den Bereich der Möglichkeiten, was sie alles sein könnte, einengt – entscheide ich mich und ich lege sie einzig als Schraube zur Abdichtung des Ölfilters aus. Jetzt verstehe ich ausdrücklich ihre Funktion: Diese Schraube ist explizit die „Ölfilterschraube“. Ich lege diese Schraube ausdrücklich, d.h. explizit als „Ölfilterschraube“ aus. „Das „Als“ macht die Struktur der Ausdrücklichkeit eines Verstandenen aus; es konstituiert die Auslegung.“ (S. 149) Dabei brauche ich das Ausgelegte nicht zu benennen, ich brauche es nicht in eine Aussage zu kleiden. „Alles vorprädikative schlichte Sehen des Zuhandenen ist an ihm selbst schon verstehend-auslegend.“ (S. 149)

Artikulation des Verstandenen: Jedes Wahrnehmen von zuhandedem Zeug ist verstehend-auslegend im Sinne von „Etwas als etwas“ Ich nehme Etwas als etwas wahr, heißt ich lege Etwas als etwas aus, sodass ich es ausdrücklich als dieses verstehe. In der Auslegung wird der Bereich des Verstandenen artikuliert, d.h. gegliedert. Folgender Vergleich mag dies verdeutlichen: Der Prozess des ursprünglichen Verstehens von sich ständig verändernden Möglichkeiten gleicht einem Meer mit sich ständig verändernden Wellen, die den einzelnen Möglichkeiten entsprechen. Durch die Auslegung wird das Meer sozusagen „eingefroren“ und eine Welle wird fokussiert. Jetzt ist diese eine Welle ausdrücklich als diese eine bestimmte („Etwas als etwas“) verstanden. Zugleich aber wird dadurch das Wellenmeer gegliedert (artikuliert): hier diese Welle, dort jene, da eine große, dort drüben eine gefährliche. Durch die artikulierende Auslegung kann die eine Welle nun benannt und in eine Aussage gekleidet werden. „Die Artikulation des Verstandenen in der auslegenden Näherung des Seienden am Leitfaden des „Etwas als etwas“ liegt vor der thematischen Aussage darüber.“ (S. 149) Auslegung ist stets artikulierend, d.h. gliedernd. Dazu später mehr.

Als-freies-Erfassen: Will ich etwas „als-frei“ erfassen, wie in der Meditation und in der Kunst oft propagiert wird, so bedarf es einer Umstellung meine Art zu verstehen. Im reinen Anstarren habe ich etwas nur noch vor mir, aber ich verstehe es nicht mehr. Das „Nur-noch-vor-sich-Haben“ von etwas führt zum „Nicht mehr-verstehen“. „Dieses als-freie Erfassen ist eine Privation des **schlicht** verstehenden Sehens, nicht ursprünglicher als dieses, sondern abgeleitet aus diesem.“ (S. 149) Es kann nützlich sein, um eingefahrene Denkmuster und Vorurteile aufzubrechen und die Etablierung neuer Muster und Überzeugungen zu ermöglichen.

Bewandnisganzheit und Auslegung: Das, was mir zuhanden ist, wird immer schon aus der Bewandnisganzheit her verstanden. Aus dem Verständnis der Gartenpflege her verstehe ich die Funktion des Rasenmähens mit dem Mäher einschließlich der Funktion seiner Messer und seines Fangkorbes. Die Bewandnisganzheit Gartenpflege braucht dabei nicht explizit zum Thema meiner Auslegung gemacht worden zu sein. Selbst wenn ich vor dem Mähen die Rasenpflege insgesamt explizit im Blick meiner Tätigkeit hatte, ich sie in ihren verschiedenen Details durchdachte, tritt diese Bewandnisganzheit während des Mähens wieder in den Hintergrund. Sie tritt wieder in das unabgehobene Verständnis zurück und ich konzentriere mich auf die Tätigkeit des Mähens selbst. Zumeist aber wird die jeweilige Bewandnisganzheit gar nicht ausdrücklich thematisiert, sie bleibt im Hintergrund. „Und gerade in diesem Modus ist sie wesenhaftes Fundament der alltäglichen, umsichtigen Auslegung.“ (S. 150)

Der Prozess der Auslegung (von der Vor-Struktur des Verstehens zur Als-Struktur der Auslegung): Wie läuft nun der Prozess der alltäglichen, umsichtigen Auslegung in Bezug zur jeweiligen Bewandnisganzheit ab? Was passiert, indem ich mir einen Sachverhalt, der mir in meinem Verstehen grundsätzlich irgendwie bekannt ist, auf eine bestimmte Weise auslege, sodass ich ihn explizit „verstehe“?

Vor-Struktur des Verstehens – Als-Struktur der Auslegung: Die Auslegung zeigt eine Als-Struktur: Ich lege Etwas als Etwas aus. Diese Als-Struktur stellt das Ergebnis des Prozesses dar, der vom ursprünglichen impliziten Verstehen eines bestimmten Sachverhaltes zum Endprodukt der jeweiligen expliziten Auslegung desselben führt. Das ursprüngliche Verstehen kann daher noch keine Als-Struktur haben. Dessen Struktur liegt „zeitlich“ vor dem „Als“. Zuvor war das Ausgelegte „bloß“ verstanden. Das „bloß“ Verstandene drängt „zeitlich“ vorwärts, um ausgelegt zu werden, es wird im Prozess der Auslegung „örtlich“ aus dem Hintergrund des unabgehobenen Verständnisses nach vorne in den Vordergrund des explizit Ausgelegten gehoben. Bevor Etwas ausdrücklich als Etwas ausgelegt ist, sind einige Prozesse, durch welche die Auslegung wesentlich fundiert wird, erforderlich. Diese sind:

Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff:

- **Vorhabe:** Zuerst muss ich etwas vorhaben. Ich habe vor etwas auszulegen, um damit etwas zu tun – in welcher Form auch immer („Um-zu“). Meine Auslegung dient einem Zweck, sie hat eine Absicht, eine Intention. Unser Rasenmäher-Beispiel: Der Motor des Rasenmähers macht eigenartige Geräusche und hat ständig Aussetzer. Ich will meinen Rasen mähen, da ich morgen ein kleines Gartenfest veranstalten möchte. (Der Rasenmäher ist mein „zuhandenes Womit“, das einem Zweck dient.). Ich fürchte, der Mäher könnte gleich seinen Geist aufgeben, und so muss ich alles tun, damit dies nicht passiert. Ich will daher wissen, wie sein Motor funktioniert. Die Funktion des Motors wird (als „zuhandenes Womit“) aus der Gesamtfunktion des Mähers her verstanden, die Funktion des Motorkolbens und des Luftfilters (als „zuhandene Womit“; mit dem Kolben hat es seine Bewandnis bei...; er dient, um zu...; mit dem Luftfilter hat es seine Bewandnis bei...; er dient, um zu...) aus der Gesamtfunktion des Motors her. Dieses In-Beziehung-setzen der Funktion des jeweiligen Zeugs zur entsprechenden Bewandnisganzheit nennt Heidegger Vorhabe. Vorhabe(n) hat auf engste mit Zweck und Intention bzw. Absicht zu tun. *„Sie bewegt sich als Verständniszueignung im verstehenden Sein zu einer schon verstandenen Bewandnisganzheit.“* (S. 150) (Achten Sie darauf, dass Heidegger hier von einem Prozess der Bewegung hin zur Bewandnisganzheit spricht. Es geht um die Stellung und Funktion jedes einzelnen Zeugs in der Bewandnisganzheit, um das Netzwerk der „Um-zu“-Verweisungen, die auf die Bewandnisganzheit hinzielen.) Um etwas explizit zu verstehen, muss ich es eingebettet in die höhere Ganzheit, zu der es jeweils gehört, betrachten. Wenn ich vorhabe, Heideggers „Sein und Zeit“ auszulegen, muss ich erst einmal seine Stellung festlegen. Ich muss definieren, welcher Art das Werk ist: ist es ein Werk der Dichtkunst, eine moralische Abhandlung, ein philosophisches Werk, ein Werk, das die Befindlichkeit der Zeit seiner Entstehung wiedergibt oder ein zeitlose wissenschaftstheoretische Darstellung? Ich habe vor, Heideggers Werk als philosophisches auszulegen.
- **Vorsicht:** Habe ich mich erst einmal für ein Vorhaben entschieden, brauche ich zweitens eine Leitlinie, eine Richtschnur, eine Hinsicht, anhand derer die Auslegung erfolgen soll. *„Die Zueignung des Verstandenen, aber noch Eingehüllten vollzieht die Enthüllung immer unter der Führung einer Hinsicht, die das fixiert, in Hinblick worauf das Verstandene ausgelegt werden soll. Die Auslegung gründet jeweils in einer Vorsicht, die das in Vorhabe Genommene auf eine bestimmte Auslegbarkeit hin „anschneidet“.“* (S. 150) Ich muss den Motor meines Rasenmähers in Hinblick auf et-

was untersuchen. Dies könnte sein: seine Mechanik, die chemischen Prozesse, die dabei ablaufen, aber auch die Funktionstüchtigkeit, das Material, aus dem er aufgebaut ist oder die Lautstärke des Motorgeräusches. Jemand, der die chemischen Prozesse als Richtschnur seiner Untersuchung nimmt, wird möglicherweise zu ergründen versuchen, wie sich das Benzin-Luft-Gemisch auf das Material von Kolben und Zylinder auswirkt. Mein Hinblick gilt aber der mechanischen Kraftübertragung zu den Messern. Folglich werde ich die Auswirkung des Benzin-Luft-Gemisches auf das Material von Kolben und Zylinder nicht beachten und übersehen. Bei Heideggers „Sein und Zeit“ interessiert mich vor allem die existenziale Analyse, nicht so sehr seine existenzielle Dimension. Mein Hinblick als NLPLer ist: Wie laufen die Prozesse des menschlichen Geistes, die Prozesse der Wahrnehmung, der Vorstellung, des Denkens, des Fühlens, der zeitlichen Kodierung, der räumlichen Orientierung ab, wie ist Veränderung und Entwicklung möglich. Jemand anderes könnte die spirituelle Dimension als Richtschnur verwenden. Das in der Vorhabe noch „verpackte“ Auszulegende, wird mittels Vorsicht auf eine bestimmte Weise anvisiert und enthüllt, wobei dieses Enthüllen ein „vorsichtiges“, vorläufiges Probieren ist. („Ist das so oder so oder gar so? Was passt am besten?“)

- **Vorgriff:** Jetzt gehe ich drittens daran, das Ausgelegte begrifflich zu fassen. Ohne eine begriffliche Bestimmung werde ich auch bei der Untersuchung des Rasenmähermotors nicht sehr weit kommen – und sei es nur, dass ich zu mir jeweils sage: „Dieses da ist um zu... jenes nenne ich so, da es dafür dient... das dort bewirkt jenes...“ u.s.w. Bei der Auslegung eines Textes wird klar, wie wichtig die jeweilige Begrifflichkeit ist. Heideggers Begrifflichkeit ist aus dem, was er analysiert selbst geschöpft, er verwendet die Ausdrücke in einer Bedeutung, die sehr nahe den Prozessen ist, die er beschreibt. So bleibt seine Sprache klar und eindeutig, er schreibt für die „Ewigkeit“. Aber dadurch wird er auch schwer verständlich. Ich versuche hingegen, die Prozesse in der alltäglichen Sprache darzustellen, Allgemeinverständlichkeit ist mein Anliegen, mehr oder weniger angemessene Beispiele dienen zur Erläuterung. Aber so wird die Auslegung auch in sich widersprüchlich und „unecht“. *„Wie immer – die Auslegung hat sich je schon endgültig oder vorbehaltlich für eine bestimmte Begrifflichkeit entschieden; sie gründet in einem Vorgriff.“* (S. 150) Auch hier bei der Zueignung der Begriffe werden diese erst einmal vorläufig zugeordnet, sozusagen als Probelauf (vorbehaltliche Begrifflichkeit). Zuletzt erhält dann das nunmehr fertige Ausgelegte seine endgültige Begrifflichkeit.

Textinterpretation: Heidegger merkt kritisch an: *„Wenn sich die besondere Konkretion der Auslegung im Sinne der exakten Textinterpretation gern auf das beruht, was „dasteht“, so ist das, was zunächst „dasteht“, nichts anderes als die selbstverständliche, undiskutierte Vormeinung des Auslegers, die notwendig in jedem Auslegungsansatz liegt als das, was mit Auslegung überhaupt schon „gesetzt“, das heißt in Vorhabe, Vorsicht, Vorgriff vorgegeben ist.“* (S. 150) Damit ist aber nicht gemeint, dass jede Auslegung von vornherein falsch wäre, da sie nicht das wiedergibt, was des Autors des ursprünglichen Werkes gemeint hat; oder gar, dass sie von vornherein richtig wäre, da sie sowieso nur die Meinung des Auslegers ausdrücken kann. Aber dazu mehr im Kapitel 6, wo es um Wahrheit geht.

Ein Beispiel aus meiner Rasenmäherwelt soll zeigen, wie sich Auslegung und Verständnis ändern können: Wenn ich bei meinem Rasenmäher zuviel Gas gebe, fängt der Motor an zu stottern. Ich denke darüber nach - plötzlich verstehe ich es: Wenn zuviel Benzin in den Vergaser gelangt, ist im Verhältnis zuwenig Luft drinnen und nicht alle Zündvorgänge führen zur Explosion des Gas-Luftgemisches. Ein Freund sagt mir, das stimme nicht und ich überlege erneut. Ich komme zu einem neuen Verständnis: Wenn ich das Gasseil zu weit ziehe, geht das Einlassventil wieder etwas zu und es gelangt zu wenig Benzin in den Vergaser. Ein anderer Freund sagt, dies sei Unsinn. Er erklärt den Sachverhalt folgendermaßen: Der Motor drosselt

selbst durch einen Rückkoppelungsmechanismus die Benzinzufuhr, wenn zuviel Benzin in den Vergaser gelangt; dabei kann es vorkommen, dass er den Benzinzufuhr zu lange vermindert. Ich denk mir diese Möglichkeit durch, finde sie plausibel und glaube sie. Wieder hab ich ein neues Verständnis. Aber welche Möglichkeit trifft tatsächlich zu? Ich weiß es nicht, denn es ist immer Auslegungssache. Wahrscheinlich gar keine der obgenannten, weil die Geschichte frei ist erfunden und ich mich bei Rasenmähern nicht wirklich auskenne.

Sinn:

Die Analyse dieses Phänomens beginnen wir mit einer Gegenüberstellung von sinnvoll versus sinnlos zu sinnvoll versus unsinnig bzw. widersinnig. [Diese Darstellung weicht etwas von der Heideggers ab, der hereinbrechende und zerstörende Naturereignisse als widersinnig darstellt. (siehe S. 152)]

Ein sinnvoller Satz: „Die Äpfel werden im Herbst reif.“

Ein unsinniger Satz: „Die werden reif im Äpfel Herbst.“

Ein widersinniger Satz: „Die Äpfel essen Birnen.“

Ein sinnloser Satz: „????“ - Ob ein Satz sinnlos ist, kann nur der jeweilige einzelne Mensch feststellen, der ihn in Bezug zu seinem eigenen Leben stellt.

Alles Seiende von nichtdaseinsmäßiger Seinsart ist von vornherein an sich unsinnig (ihm haftet an sich kein Sinn an; es ist wesenhaft an sich bar jeden Sinns). Denn „Sinn „hat“ nur das Dasein, sofern die Erschlossenheit des In-der-Welt-seins durch das in ihr entdeckbare Seiende „erfüllbar“ ist. **Nur Dasein kann daher sinnvoll oder sinnlos sein.**“ (S. 151) Sinn bezieht sich immer auf mein Leben – nur ich selbst kann beurteilen, ob etwas für mich sinnvoll oder sinnlos ist. Etwas, das für mich Sinn hat, steht immer in irgendeinem Zusammenhang mit meinem Leben.

Wann empfinden Sie eine Handlung, die Sie setzen, als sinnvoll? Doch wohl, wenn die Handlung etwas bewirkt, das in der Folge in irgendeiner Weise auf Sie zurückwirkt und dabei mit Ihrem Lebenskonzept in Einklang steht.

Wann ist das, was Sie sagen, sinnlos (Achtung: sinnlos und nicht unsinnig!)? Wenn es keinen Effekt hat; wenn es nichts bewirkt; wenn ein Prozess, den Sie in Gang bringen wollen, nicht in Gang kommt. („Es ist doch sinnlos, dass ich dir sage, du sollst das tun. Du tust es ohnehin nicht!“)

Angenommen Sie hätten eine Erythrophobie (Angst zu Erröten). Sie wollen diese unangenehme Körperreaktion loswerden, um in gesellschaftlichen Situationen gelassen mit anderen Menschen kommunizieren zu können. Aber ein Therapeut gibt Ihnen den Rat, dass Sie in Ihnen peinlichen Situationen das Erröten Ihres Gesichtes bewusst herbeiführen sollen. Welchen Sinn soll es haben, statt unwillkürlich nunmehr gar willkürlich „rot zu werden“? Trotzdem versuchen Sie, den Rat zu befolgen und bewusst „rot zu werden“. Aber plötzlich müssen Sie über Ihre eigene Angst lachen und irgendwie ist es Ihnen ab jetzt gleichgültig, ob Sie erröten oder nicht. Sie erröten weiterhin in gewissen Situationen, aber Sie fühlen sich ab nun nicht mehr peinlich berührt, sondern bleiben gelassen. Also war die Anweisung doch sinnvoll, denn Ihre Reaktion auf diese Anweisung ist so, dass ein Prozess in Gang kommt, der in Ihr Konzept („in Gesellschaft gelassen kommunizieren zu können“) passt.

Dass eine Handlung Sinn macht, hängt nicht davon ab, ob sie ihren unmittelbaren Zweck erreicht, sondern ob ihre Auswirkungen in mein Konzept passen.

Um die Sinnhaftigkeit eines Ereignisses oder einer Handlung zu erfassen, ist es nicht notwendig, dass ich das Ereignis oder die Handlung verstehe, vielmehr ist es erforderlich, dass ich seine / ihre Auswirkungen verstehe. („Ich verstehe zwar nicht, wie das zustande gekommen ist, aber ich sehe, dass es einen ausgesprochen positiven Effekt auf ihn hat, und das freut mich sehr!“)

So können wir sagen: Sinn ist das Woraufhin, das Ziel oder der Zweck des Entwurfs, aus dem heraus etwas verständlich wird.

Eine unsinnige Handlung ist eine Handlung, die aus Teilhandlungen besteht, welche keinen logischen Zusammenhang erkennen lassen. Beispiel für „Etwas Unsinniges tun“: „Einen roten Luftballon salzen, pfeffern und dann im Backrohr garen.“

Sinn und Prozess (Teilprozess – Gesamtprozess):

Um etwas als sinnvoll zu bezeichnen, muss es aus mehreren Teilschritten bestehen, die nacheinander ablaufen und ein erkennbares Ziel haben. Es muss ein sich durchziehender roter Faden erkennbar sein; es muss in irgendeiner Weise ein Konzept dahinter stehen. Die Teilschritte sind wiederum Teil eines größeren Konzeptes, eines Entwurfs mit einem Woraufhin, also einem Ziel oder Zweck.

Sinnvoll sind nur Prozesse. Etwas „bloß Seiendes“ hat an sich noch keinen Sinn. Einem „Seienden“ kann nur deshalb Sinn zugeschrieben werden, weil es dieses nur gibt, indem es in einem Prozess („Sein“) eingebunden ist.

Beispiele:

Hat der Zaun einen Sinn? Ja, denn er hält die Wildtiere vom Garten ab. Genau genommen hat nicht das "Seiende" – der Zaun – einen Sinn, sondern der Prozess, in dem er eingebunden ist – sein Dastehen mit der Folge des Abhaltens der Wildtiere.

Hat der rote Punkt dort aus dem abstrakten Gemälde dieses Künstlers einen Sinn? Ja, denn seine Lage in der Mitte des Bildes bewirkt einen starken Kontrast zum blauen Strich in der linken unteren Ecke.

Hatte der Krieg in diesem Land Sinn? Ja, denn dadurch wurde ein Regimewechsel bewirkt und dies ermöglichte längerfristig den Aufbau demokratischer Strukturen.

Hatte der Krieg in diesem Land einen Sinn? Nein, zwar, wurde dadurch ein Regimewechsel bewirkt, aber das längerfristige Ziel, nämlich der Aufbau demokratischer Strukturen wurde nicht erreicht. Im Gegenteil, das neue Regime ist genauso undemokratisch, brutal und korrupt wie das alte.

Wir können nun den Zusammenhang zwischen Sinn und Prozessen folgendermaßen herausstellen:

Sinnvoll kann nur ein Prozess sein. Dieser muss etwas bewirken. Ein Prozess hat einen Zweck und ein Ziel. Der Zweck liegt definitionsgemäß außerhalb des Prozesses, das Ziel am Endpunkt des Prozesses. Der Prozess muss einen nachfolgenden Prozess beeinflussen (in Gang bringen, beschleunigen, verlangsamen, verändern etc.) Der Prozess muss Glied einer Kette von miteinander zusammenhängenden Prozessen sein. Diese miteinander zusammenhängenden Prozesse bilden einen Gesamtprozess. Der Gesamtprozess hat einen Zweck, der außerhalb und ein Ziel, das am Endpunkt des Gesamtprozesses liegt. Zweck und Ziel eines Teilprozesses sind nicht Zweck und Ziel des Gesamtprozesses.

Einen Prozess verstehen und auslegen kann nur ein daseinsmäßiges Seiendes (z.B. der Mensch).

Ein nichtdaseinsmäßiges Seiendes (z.B. ein Fahrrad) kann einen Prozess nicht verstehen und auslegen.

Nur ein daseinsmäßiges Seiendes (z.B. der Mensch) kann einen Prozess in Teilschritte unterteilen (gliedern). Jede Zerlegung (Gliederung) eines Gesamtprozesses in Teilschritte ist künstlich. Jede Zerlegung des Gesamtablaufs der Welt ist ebenso künstlich. Der menschliche Verstand ist so konfiguriert, dass er in seiner Vorstellung ständig einen Gesamtprozess in Teilprozesse zergliedert (artikuliert). Dies ist schon dadurch gegeben, da er, solange er lebt, den Prozess der Welt in seiner Gesamtheit nicht erkennen kann. Um den Gesamtprozess in Teilschritte zu gliedern, muss der Mensch aus dem Prozess austreten. Er kann dann den Prozess dissoziiert betrachten und die von ihm künstlich gegliederten und „vor sich ausgelegten“ Teilschritte benennen. Diese Teilschritte erhalten von ihm Namen (Etikette), die Nominalisierungen sind. Vorteil von Nominalisierungen ist, dass sie als abgegrenzte Einheiten klassifizierbar, gut im Gedächtnis speicherbar, miteinander auf verschiedene Weise

kombinierbar und gut mit anderen Menschen kommunizierbar sind. So können andere Menschen Prozesse kennen lernen, ohne selbst in diese Prozesse involviert (gewesen zu) sein.

Der Mensch macht ständig Entwürfe von (Gesamt)prozessen mit einem Endzweck und einem Endziel.

Ein (Teil)prozess wird vom betreffenden Menschen als sinnvoll erlebt:

1. Wenn der übergeordnete Gesamtprozess mit dem entsprechenden Entwurf des betreffenden Menschen übereinstimmt.
2. Wenn der Zweck und das Ziel des Gesamtprozesses vom betreffenden Menschen positiv bewertet werden.
3. Wenn er Teilprozess des Gesamtprozesses ist und dabei in erkennbarer (und dadurch benennbarer) Weise das Erreichen des Endzieles fördert.

Kurz: Ein bestimmter einzelner (Teil)prozess aus einer Kette von (Teil)prozessen, die zusammen einen Gesamtprozess bilden, ist dann sinnvoll, wenn er dem Zweck des Gesamtprozesses dient. Der Zweck des Gesamtprozesses verleiht den einzelnen Teilprozessen Sinn.

Wenn Sie diesen meinen Text mit dem Heideggers vergleichen, so werden Sie sehen, dass Übereinstimmung besteht:

*„Wenn innerweltliches Seiendes mit dem Sein des Daseins entdeckt, das heißt zu Verständnis gekommen ist, sagen wir, es hat **Sinn**. Verstanden aber ist, streng genommen, nicht der Sinn, sondern das Seiende, bzw. das Sein. Was im verstehenden Erschließen artikulierbar ist, nennen wir Sinn. Der **Begriff des Sinnes** umfasst das formale Gerüst dessen, was notwendig zu dem gehört, was verstehende Auslegung artikuliert. **Sinn ist das durch Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff strukturierte Woraufhin des Entwurfs, aus dem her etwas als etwas verständlich wird.** Sofern Verstehen und Auslegung die existenziale Verfassung des Seins das Da ausmachen, muss Sinn als das formal-existenziale Gerüst der dem Verstehen zugehörigen Erschlossenheit begriffen werden.“* (S. 151) Sinn hat eine Entität nur dann, wenn sie von mir verstanden worden ist; verstanden ist dabei deren Sein, d.h. der Prozess, in den sie involviert ist. Und jetzt kommt der entscheidende Satz: Was wir im verstehenden Zugang zu ihm in Abschnitte gliedern können, nennen wir Sinn. Anders ausgedrückt, wenn wir einen Gesamtprozess in Teilprozesse gliedern und auseinanderlegen können, empfinden wir den Gesamtprozess für sinnvoll. Ein jeweiliger Entwurf wird von uns im Prozess der Auslegung mittels Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff auf sein Woraufhin (Ziel und Zweck) strukturiert. Aus seinem Woraufhin, d.h. seinem Ziel und Zweck, wird etwas als etwas verständlich und als sinnvoll erlebt. Im nächsten Paragraphen, der sich mit der Aussage beschäftigt, weist Heidegger an zwei Stellen noch einmal darauf hin, dass der Sinn mit der Sichtbarmachung des Gegliederten = Artikulierten (auf der Ebene der Auslegung) bzw. Gliederbaren = Artikulierbaren (auf der dem Auslegen zugrunde liegenden Ebene des Verstehens) zu tun hat: *„Das in der Auslegung Gegliederte als solches und im Verstehen überhaupt als Gliederbares Vorgezeichnete ist der Sinn.“* (S. 153) und: *„Den Begriff des Sinnes restringieren wir nicht zuvor auf die Bedeutung von „Urteilsgehalt“, sondern verstehen ihn als das existenziale Phänomen, darin das formale Gerüst des im Verstehens Erschließbaren und in der Auslegung Artikulierbaren überhaupt sichtbar wird.“* (S. 156)

„§ 33. Die Aussage als abkünftiger Modus der Auslegung“ (S. 154)

Nach der Untersuchung des Verstehens und der Auslegung, die im Verstehen ihre Grundlage hat, erfolgt nun die Analyse der Aussage, deren Grundlage wiederum die Auslegung darstellt. Heidegger bezweckt mit der expliziten Analyse der Aussage an dieser Stelle dreierlei: Erstens geht es ihm darum zu zeigen, auf welche Weise die Struktur des „Als“, die ja für Verstehen

und Auslegung (Vor-Struktur → Als-Struktur) konstitutiv ist, veränderbar ist. Zweitens kommt der Analyse der Aussage innerhalb der fundamentalontologischen Problematik insofern eine ausgezeichnete Stelle zu, weil in den entscheidenden Anfängen der antiken Ontologie der „Logos“ als einziger Leitfaden für den Zugang zum eigentlichen Seienden und dessen Sein diente. Und drittens gilt die Aussage von alters her als der primäre und eigentliche „Ort“ der Wahrheit.

Das Phänomen, für das Heidegger den Begriff „Aussage“ wählt, wird von anderen Philosophen und Wissenschaftlern häufig mit den Ausdrücken: „Satz“, „Proposition“ oder „Urteil“ benannt.

Denken Sie daran, dass es neben sinnvollen auch sinnlose, unsinnige und widersinnige Sätze gibt. Wenn der Sinn im Verstehen seine Grundlage hat und er sich in der Auslegung zeigt, so muss er auch in der Aussage zu finden sein. Oder umgekehrt: Wenn eine Aussage nicht verstehbar ist, so muss sie sinnlos, unsinnig („Die werden reif im Äpfel Herbst.“) oder widersinnig („Die Äpfel essen Birnen.“) sein. *„Das in der Auslegung Gegliederte als solches und im Verstehen überhaupt als Gliederbares Vorgezeichnete ist der Sinn. Sofern die Aussage (das „Urteil“) im Verstehen gründet und eine abgeleitete Vollzugsform der Auslegung darstellt, „hat“ auch sie einen Sinn.“* (S. 153–154)

Heidegger weist dem Begriff Aussage drei Bedeutungen zu, die unter einander aufs engste zusammenhängen und in ihrer Gesamtheit die volle Struktur des einheitlichen Phänomens Aussage darstellen.

Aussage bedeutet Aufzeigung: *„Wir halten damit den ursprünglichen Sinn von Logos als Apophansıs fest: Seiendes von ihm selbst her sehen lassen.“* (S. 154) [αποφαινω = ans Licht bringen, aufzeigen, beweisen, darlegen, aussprechen, seine Meinung erklären; αποφασıs = Meinungsäußerung, Rede, Urteil; Nachweis, Darlegung; λογος = das Sprechen; mündliche Mitteilung, Wort, Rede; Vernunft] Die Aussage: „Der Hammer ist zu schwer.“ meint nichts anderes, als dass der Hammer zu schwer ist. Sie zeigt dieses Sachverhalt auf, sie legt ihn dar, macht ihn sichtbar. Das für die Sicht Entdeckte ist der Hammer in der Weise, dass er zu schwer ist, allgemein ausgedrückt: ein Seiendes in seiner Zuhandenheit. Es ist dabei immer dieses Seiende selbst in seiner Zuhandenheit gemeint. Es ist der Hammer selbst im Sachverhalt, dass er zu schwer ist, gemeint, auch wenn er gerade nicht in greifbarer oder „sichtbarer“ Nähe sein sollte. Nicht gemeint ist etwa eine bloße Vorstellung von ihm oder eine bloße Vorstellung von seiner Schwere. Schon gar nicht ist mit diesem Satz irgendein psychischer Zustand desjenigen, der die Aussage macht – sein Vorstellen des Hammers und dessen Schwere – gemeint. Wenn ein bloß vorgestellter Hammer gemeint wäre, hieße der Satz: „Der vorgestellte Hammer ist zu schwer.“ Wenn der Hammer in der Vorstellung des Aussagenden zu schwer wäre, hieße der Satz: „In meiner Vorstellung ist der Hammer zu schwer.“ Mit einer Aussage wird Etwas in einem Sachverhalt aufgezeigt, das Seiende selbst in der Weise seiner Zuhandenheit.

1. **Aussage bedeutet Prädikation, Bestimmung:** *„Von einem „Subjekt“ wird ein „Prädikat“ „ausgesagt“, jenes wird durch dieses bestimmt.“* (S. 154) [lat: praedicare = aussagen] Ein „Subjekt“ wird durch ein „Prädikat“ näher bestimmt. Im Beispiel vom Hammer, der zu schwer ist, wird der Hammer näher bestimmt, indem von ihm ausgesagt wird, dass er zu schwer ist. *„Das Ausgesagte in dieser Bedeutung von Aussage ist nicht etwa das Prädikat, sondern „der Hammer selbst“. Das Aussagende, das heißt Bestimmende dagegen liegt in dem „zu schwer“.“* (S. 154) Aussage in der Bedeutung von Prädikation (Bestimmung) hat ihr Fundament in der Aussage in der Bedeutung von Aufzeigung. Durch die genauere Bestimmung mittels Prädikation erfährt das Ausgesagte gehaltlich eine Verengung. *„Das Bestimmen entdeckt nicht erst, sondern **schränkt** als Modus der Aufzeigung das Sehen zunächst gerade **ein** auf das Sichzeigende –Hammer – als solches, um durch die ausdrückliche **Einschränkung** des Blickes das Offenbare in seiner Bestimmtheit **ausdrücklich** offenbar zu machen.“* (S. 155) Heidegger beschreibt den Prozess der Artikulation, d.h.

Gliederung einer Aussage in „Subjekt“ und „Prädikat“, der Subjektsetzung und Prädikatsetzung: In der Aussage als Aufzeigung ist der jeweilige Sachverhalt schon von vornherein offenbar – in unserem Beispiel ist „der zu schwere Hammer“ schon offenbar. Nun wird in der Aussage als Prädikation zunächst ein Schritt zurückgegangen – es wird ein „Subjekt“ etabliert (Subjektsetzung) – in unserem Beispiel: „der Hammer“. Der volle Sachverhalt des zu schweren Hammers wird auf den Hammer an sich als „Subjekt“ abgeblendet. Es wird nur mehr „der Hammer da“ gesehen, der Blick wird explizit auf das „Subjekt“ gerichtet. In der danach folgenden Etablierung des „Prädikates“ (Prädikatsetzung) wird wieder auf den vollen Sachverhalt aufgeblendet – „der Hammer da“ wird näher bestimmt: „er ist zu schwer“. Der Blick wird jetzt aber explizit auf das „Prädikat“ des „Subjektes“ gelenkt – am Hammer wird nun „der Sachverhalt, dass er zu schwer ist“, gesehen. Angemerkt sei, dass hier wieder einmal ein Prozess der Dissoziation beschrieben wird.

2. **Aussage bedeutet Mitteilung, Heraussage:** Als Mitteilung hat sie einen direkten Bezug zu Aussage in der ersten und zweiten Bedeutung. *„Sie ist Mitsehenlassen des in der Weise des Bestimmens Aufgezeigten. Das Mitsehenlassen teilt das in seiner Bestimmtheit aufgezeigte Seiende mit den Anderen.“* (S. 155) Ich teile in der Aussage etwas den Anderen mit, sodass sie meine Sichtweise in Bezug auf den ausgesagten Sachverhalt mit mir teilen können. *„Zur Aussage als der so existenzial verstandenen Mit-teilung gehört die Ausgesprochenheit.“* (S. 155) Ich darf den Sachverhalt nicht bloß nur innerlich für mich denken, ich muss ihn explizit aussprechen. Und das Ausgesagte, d.h. das Mitgeteilte braucht dabei nicht in greif- oder sichtbarer Nähe der Anderen zu sein. Es kann „weiter-gesagt“ werden. So erweitert sich der Umkreis derer, die es sehend miteinander teilen. Aber das Aufgezeigte kann im Weitersagen auch wieder verhüllt werden, denn schließlich kennt man es ja nur vom Hörensagen und hat seine Kenntnis nicht aus einem unmittelbaren Wahrnehmen des Aufgezeigten. Trotzdem bleibt es immer noch dieses selbst und wird nicht etwa zu einer Vorstellung von ihm.

Das Phänomen Aussage –mitteilend bestimmende Aufzeigung: Wenn wir die drei obgenannten Bedeutungen von Aussage zusammenfassen, bekommen wir einen Blick auf das volle Phänomen: *„Aussage ist mitteilend bestimmende Aufzeigung.“* (S. 156)

Aussage als abkünftiger Modus der Auslegung: Heidegger fragt sich nun, mit welchem Recht er behaupten könne, dass Aussage ein Modus der Auslegung sei? Wenn dies zutrifft, müssen in ihr die wesenhaften Strukturen der Auslegung wiederkehren. Die Aussage kann kein freischwebendes Verhalten sein, das zu den Entitäten von sich aus Zugang hätte. Wie alle Verhaltensweisen muss auch sie im den grundlegenden Strukturen des Menschlichen Lebens; d.h. im In-der-Welt-sein verwurzelt sein. Wenn mittels Aussage etwas aufgezeigt wird, geschieht das auf der Grundlage, dass mittels Verstehen zu diesem schon ein Zugang gefunden wurde, bzw. dass dieses mittels Umsicht schon entdeckt ist. Was früher bezüglich dem Welterkennen gesagt wurde, (§ 13) gilt ebenso für die Aussage.

Vorhabe - Aufzeigung, Vorsicht - Prädikation und Vorgriff - Mitteilung: Wie Auslegung überhaupt hat auch die Aussage ihre existenzialen Fundamente in Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff.

Vorhabe - Aufzeigung: Um etwas über etwas auszusagen, brauche ich ein Vorhaben (Zweck, Intention). Worüber will ich eine Aussage machen? Etwas Bestimmtes an diesem schon erschlossenen Gegenstand soll aufgezeigt werden.

Vorsicht - Prädikation: Wenn ich etwas Bestimmtes am Gegenstand hervorheben will, muss ich meinen Blick in einer bestimmten Weise auf ihn richten – woraufhin schaue ich den Gegenstand an? Welches bestimmte Detail, das unausdrücklich schon da ist, will ich

ausdrücklich (explizit) zum Vorschein bringen und als abgehobenes betrachten? Heideggers Worte hierzu: „Die Aussage bedarf einer Vorsicht, in der gleichsam das abzuhebende und zuzuweisende Prädikat in seiner unausdrücklichen Beschlossenheit im Seienden selbst aufgelockert wird.“ (S. 157)

Vorgriff – Mitteilung: Ich kann etwas so und anders bezeichnen, einen Sachverhalt kann ich so oder anders ausdrücken. Mit jedem Begriff schwingt ein anderer Bedeutungsgehalt mit. Je nachdem, ob ich zum selben Sachverhalt sage: „Das Glas ist halb voll“ oder „Das Glas ist halb leer.“, drücke ich doch etwas unterschiedliches aus. Statt Absicht kann ich auch Zweck, Vorhaben, Intention, Bestreben, Anliegen etc. sagen, aber stets lässt der jeweilig verwendete Begriff unterschiedliche Bezüge zum Vorschein kommen. „Zur Aussage als bestimmender Mitteilung gehört jeweils eine bedeutungsmäßige Artikulation des Aufgezeigten, sie bewegt sich in einer bestimmten Begrifflichkeit: Der Hammer ist schwer, die Schwere kommt dem Hammer zu, der Hammer hat die Eigenschaft der Schwere.“ (S. 157) Je nachdem, wie ich mich im „Intentionsnetzwerk“ bewege, wo in ihm ich gerade meinen Standpunkt einnehme, und von wo aus ich gerade auf den jeweiligen Gegenstand blicke, weise ich diesem (aus dem jeweiligen Bedeutungszusammenhang meiner eigenen Position heraus) eine bestimmte Gliederung mit einer entsprechenden Begrifflichkeit zu.

Theoretischen Aussagen über Vorhandenes versus umsichtig ausgesprochene Auslegung von Zuhandenem: Uns geht es ja darum, nachzuweisen, dass die Aussage aus der umsichtigen Auslegung entspringt. Zu diesem Zweck wollen wir uns an die beiden Extreme halten und sie miteinander vergleichen: Auf dem einen Pol gibt es die theoretischen Aussagen über Vorhandenes und auf dem anderen die umsichtig ausgesprochene Auslegung von Zuhandenem. Unser Beispiel vom schweren Hammer kann dann so lauten: Theoretischer Aussagesatz eines Wissenschaftlers bei der Untersuchung des Hammers: „Das Hammerding hat die Eigenschaft der Schwere.“ Im Gegensatz dazu im alltäglichen umsichtigen Besorgen Ausgesprochenes eines Handwerkers, der den Hammer bei seiner Arbeit benutzt: „Oh, der Hammer ist aber schwer!“ oder einfach: „Zu schwer!“ oder gar: „Den anderen Hammer!“ Diese einfache Gegenüberstellung zeigt schon, dass die Auslegung im alltäglichen Handeln nicht in einem theoretischen Aussagesatz gründet, sondern im praktischen umsichtigen Hantieren und Werken. „Der ursprüngliche Vollzug der Auslegung liegt nicht in einem theoretischen Aussagesatz, sondern im umsichtig-besorgenden Weglegen bzw. Wechseln des ungeeigneten Werkzeuges, „ohne dabei ein Wort zu verlieren“. Aus dem Fehlen der Worte darf nicht auf das Fehlen der Auslegung geschlossen werden, Andererseits ist die umsichtig **ausgesprochene** Auslegung nicht notwendig schon eine Aussage im definierten Sinne.“ (S. 157)

Von der umsichtigen Auslegung zur theoretischen Aussage: Welche Modifikationen sind an einer umsichtigen Auslegung notwendig, damit aus ihr eine theoretische Aussage wird? Nehmen wir wieder das Hammer-Beispiel: Der Hammer, mit dem ich etwas vorhabe, ist mir zunächst als Zeug zuhanden. Ich habe mit ihm etwas vor zu tun – ihn zu verwenden, zu reparieren oder was auch immer. Wird dieser nun „Gegenstand“ einer Aussage über ihn, so vollziehe ich einen Wechsel in meinem Vorhaben mit ihm.

Vorhabe: Mit dem Aussageansatz vollzieht sich im Vorhinein ein Umschlag in der Vorhabe. „Das zuhandene Womit des Zutunhabens, der Verrichtung, wird zum „Worüber“ der aufzeigenden Aussage.“ (S. 158) Ich hantiere nicht mehr mit dem mir zuhandenen Hammer, sondern ich sage etwas über ihn, das vorhandene Ding da aus. **Vorsicht:** Aber indem ich so auf den „Gegenstand“ hinblicke, nehme ich ihn nicht mehr als zuhandenes Zeug wahr. „Die Vorsicht zielt auf ein Vorhandenes am Zuhandenem. **Durch** die Hin-sicht und **für** sie wird das Zuhandene als Zuhandenes verhüllt.“ (S. 158) Die Zuhandenheit des Hammers wird verdeckt, aber zugleich entdecke ich seine Vorhandenheit. „Jetzt erst öffnet sich der Zugang zu so

*etwas wie **Eigenschaften**.*“ (S. 158) Am vorhandenen Hammer kann ich dieses und jenes, was an ihm vorhanden ist, d.h. seine Eigenschaften feststellen und näher bestimmen.

Vom „existenzial-hermeneutischen Als“ der umsichtig verstehenden Auslegung zum „apophantischen Als“ der Aussage: Zugleich mit dem Wechsel vom „Womit des zuhandenen Zeugs“ zum „Worüber am vorhandenen Ding“ erfährt auch die Als-Struktur der Auslegung eine Modifikation. *„Das „Als“ greift in seiner Funktion der Zueignung des Verstandenen nicht mehr aus in eine Bewandnisganzheit. Es ist bezüglich seiner Möglichkeiten der Artikulation von Verweisungsbezügen von der Bedeutsamkeit, als welche die Umweltlichkeit konstituiert, abgeschnitten.“* (S. 158) Wenn ich am vorhandenen Hammer die Farbe beschreibe oder das Gewicht bestimme, ist es völlig egal, wozu er eigentlich dient. Für die Analyse seiner Eigenschaften ist es völlig bedeutungslos, ob er zum Nägeleinschlagen dient oder als dekorativer Teil einer künstlerischen Installation Verwendung findet. Im Gegenteil: Im Beschreiben seiner an ihm vorhandenen Eigenschaften wird typischerweise von diesen Bezügen abgesehen. Das, woraus Aussagen über seine vorhandenen Eigenschaften getroffen werden, wird aus ihm als Vorhandenem als solchem geschöpft. Was aber passiert mit dem „Als“, wenn es seinen ursprünglichen Bezug zu einer Bewandnisganzheit verloren hat? *„Das „Als“ wird in die gleichmäßige Ebene des nur Vorhandenen zurückgedrängt. Es sinkt herab zu Struktur des bestimmenden Nur-sehen-lassens von Vorhandenem.“* (S. 158) Es ist für mich nicht bedeutungslos, ob meine kleine Tochter mit dem ihr zu schweren Hammer spielt, er ihr dadurch aus der Hand gleitet und auf den Boden fällt, sodass eine Fliese kaputt geht, oder ob er mir beim Einschlagen eines Pfahles zu leicht und dadurch unzuhanden ist und ich besser einen Schlägel hätte verwenden sollen. Wenn ich hingegen das Gewicht meines Hammers bestimmen will, ist es völlig bedeutungslos, wer das macht und wo auf der Erde es gemacht wird. Die Aussage über die Masse meines Hammers soll überall für alle gleich gelten. („Die Masse als eine Eigenschaft dieses Hammers beträgt 2 kg.“) *„Diese Nivellierung des ursprünglichen „Als“ der umsichtigen Auslegung zum Als der Vorhandenheitsbestimmung ist der Vorzug der Aussage. Nur so gewinnt die die Möglichkeit puren hinsehenden Aufweisens.“* (S. 158) Heidegger nennt nun das „Als“ der umsichtig verstehenden Auslegung „existenzial-hermeneutisches Als“ und das „Als“ der Aussage „apophantisches Als“. [ερμηνευα = Fähigkeit sich auszudrücken, Auslegung, Erklärung; αποφανω = ans Licht bringen, aufzeigen, beweisen, darlegen, aussprechen, seine Meinung erklären]

Das Kontinuum von der umsichtigen Auslegung zur theoretischen Aussage: *„Zwischen der im besorgenden Verstehen noch ganz eingehüllten Auslegung und dem extremen Gegenfall einer theoretischen Aussage über Vorhandenes gibt es mannigfache Zwischenstufen.“* (S. 158) Heidegger zählt auf: *„Aussagen über Geschehnisse in der Umwelt, Schilderungen des Zuhandenen, „Situationsberichte“, Aufnahme und Fixierung eines „Tatbestandes“, Beschreibung einer Sachlage, Erzählung des Vorgefallenen.“* (S. 158) Wichtig dabei ist, dass sich diese „Sätze“ nie auf theoretische Aussagesätze zurückführen lassen. Sie haben, wie alle theoretischen Sätze auch, ihren „Ursprung“ in der umsichtigen Auslegung, stehen dieser aber um vieles näher, weil sie nur aus einem Bedeutungszusammenhang mit einer jeweiligen Bewandnisganzheit heraus verstehbar sind.

Logos: In „Sein und Zeit“ folgt nun eine Darlegung der Struktur des Logos mit Verweisen auf Plato und Aristoteles, mit dem Hinweis, dass jeder Logos zugleich Synthesis (Verbinden) und Diairesis (Trennen) ist. Heidegger führt aus, dass dem „Verbinden“ und „Trennen“ eine einheitliche Struktur zugrunde liegt und diese nichts anderes als das Phänomen des „Etwas als Etwas“ ist.

„§ 34. Da-sein und Rede. Die Sprache“ (S. 160)

Wir haben schon die beiden fundamentalen Existenzialien, die den Prozess des Da-Seins, ausmachen und so Zugang zu sich selbst und zur Welt schaffen, kennen gelernt: Befindlichkeit und Verstehen. Diese beiden sind zwei Aspekte einer einheitlichen Ganzheit. Deshalb ist Befindlichkeit immer verständig und Verstehen immer befindlich. Wir haben besonders bei der Analyse des Verstehens und der aus ihm entspringenden Phänomene, der Auslegung und der Aussage immer wieder von Artikulation bzw. Gliederung gesprochen, aber nicht ausgeführt, auf welcher Grundlage der Prozess des Gliederns und Artikulierens möglich ist. Dass dieser Prozess mit Sprache zu tun hat, dürfte nach dem bisher ausgeführten nicht unlogisch klingen. In der dritten Bedeutung von Aussage als Mitteilung wurde ein weiterer Aspekt der Sprache evident: Kommunikation.

Heidegger geht nun daran, das Fundament der Sprache zu ergründen und kommt zum Schluss, dass dieses auf derselben Ebene anzusiedeln ist wie Verstehen und Befindlichkeit. Er nennt das existenzial-ontologische Fundament der Sprache die Rede. Wie man Töne, Bilder und Körpergefühle nicht voneinander ableiten kann, so kann man auch Rede, Verstehen und Befindlichkeit nicht voneinander ableiten. Diese drei Phänomene sind gleichursprünglich. Das Sein des Da, welches als eine einheitliche Ganzheit aufzufassen ist, zeigt also nicht zwei sondern drei Aspekte, die stets gemeinsam vorkommen: Befindlichkeit, Verstehen und Rede.

Rede: „*Die Rede ist mit Befindlichkeit und Verstehen existenzial gleichursprünglich.*“ (S. 161) Sie ist weder aus Befindlichkeit noch aus Verstehen ableitbar. Rede ist das Fundament der Sprache, sie hat mehrere Aspekte wie z.B. den der Mitteilung. Zuerst wollen wir uns aber mit dem Aspekt der Artikulation beschäftigen.

Artikulation = Gliederung: Artikulation kommt vom Lateinischen „artus“: Glied, Gelenk. Wenn Sie in Microsofts Textverarbeitungsprogramm nach Synonymen für „artikulieren“ nachschlagen, finden Sie „akzentuieren“, „betonen“ und „in Worte fassen“. Wir haben den Begriff Sein mit Prozess übersetzt. Wir sprachen von Gesamtprozess und von Teilprozessen. Ein Gesamtprozess setzt sich aus Teilprozessen zusammen, diese hängen wie Glieder in einer Kette zusammen. - Diese Aussage ist aber falsch!! Korrekt ausgedrückt heißt dieser Satz: Der menschliche Intellekt gliedert einen Gesamtprozess in Teilprozesse. Dieses Zerlegen eines Prozesses in Teilprozesse, dieses Gliedern eines Prozesses geschieht durch die Rede. Wozu gliedert der Mensch Prozesse? Erstens, damit er sie in den Blick bekommt, Details eines Prozesses wahrnehmen kann. Zweitens, damit er Prozesse beeinflussen kann. Und drittens, damit er Prozesse mit anderen teilen, mitteilen, kommunizieren kann. Prozesse können ganz unterschiedlich gegliedert werden. Aber jede Unterteilung kreiert jeweils einen Teilprozess mit einem definierten Anfang und Ende. Der Teilprozess wird sozusagen aus dem Gesamtprozess herausgeschnitten. Und nun kann ich mit diesem „handlichen Stück“ arbeiten. Ich kann dieses „Teilstück“ verändern, ich kann es aber auch an anderer Stelle wieder in den Gesamtprozess einfügen. Dieser wird dadurch selbst beeinflusst und verändert. Der Mensch kann seine Welt verändern, indem er sie mittels Rede artikuliert und beeinflusst. Dies macht auch den fundamentalen Unterschied zu anderen Lebewesen aus. Was kann ich nun nach erfolgter Gliederung eines Gesamtprozesses mit den „Teilprozessen“ machen? Ich kann sie verlangsamen, beschleunigen, stoppen, in Gang bringen, in eine andere Richtung lenken, in einen anderen Ablauf bringen etc. Mittels Kommunikation kann ich Informationen über Prozesse anderen Menschen übermitteln, sodass diese sie beeinflussen können. Genauso kann ich auch von den Anderen Informationen erhalten, und mittels dieser auf neue Weise auf Prozesse einwirken.

Rede und Verstehen: Wenn das existenziale Verstehen - ähnlich einem Generator, der unablässig Strom produziert - ständig neue (gliederbare) Möglichkeiten entwirft, so ist

zugleich die existenziale Rede aktiv und gliedert ebenso unablässig diese Möglichkeiten. So sagt Heidegger: „*Verständlichkeit ist auch schon vor der zueignenden Auslegung immer schon gegliedert. Rede ist die Artikulation der Verständlichkeit. Sie liegt daher der Auslegung und Aussage schon zugrunde.*“ (S. 161)

Rede und Sinn: Wir sagten, ein Prozess hat dann Sinn, wenn er in einem Gesamtprozess integriert ist und dem Zweck des Gesamtprozesses dient. Umgekehrt ausgedrückt heißt dies: Nur wenn ein Gesamtprozess in Teilprozesse gegliedert werden kann, können wir in den Teilprozessen so etwas wie Sinn erkennen. In Heideggers Worten: „„*Das in der Auslegung, ursprünglicher mithin schon in der Rede Artikulierbare nannten wir den Sinn.*“ (S. 161)

Rede und Bedeutungen: Mittels Rede gliedere ich meine Welt, die damit Struktur erhält. Heideggers Bezeichnung für die Struktur der Welt ist die Bedeutsamkeit. Diese bildet eine Ganzheit, gegliedert in unterschiedliche „Bereiche“ mit unterschiedlichen Bedeutungen. Je nach Gliederung stellen diese „Bereiche“ unterschiedliche Bedeutungsganzheiten (Gesamtheit der nunmehr gegliederten Möglichkeiten, die das Verstehen entworfen hat) dar, die ihrerseits verschiedene Bedeutungen beinhalten. Der Sinn ist das, was sich durch das Ganze als Gliederbares hindurch zieht, das Bedeutungsganze ist das mittels Rede Gegliederte. Etwas, das nicht gliederbar ist, hat keinen Sinn. Wenn ein jeweils Ganzes gegliedert ist, hat es Sinn. Es bildet dann in seiner Gesamtheit das entsprechende Bedeutungsganze, in dem jeder einzelne Prozessen und jede einzelne Entität jeweils seine spezifische Bedeutung hat. Da das jeweilige Ganze aber unterschiedlich gegliedert werden kann, können die einzelnen Prozesse und Entitäten je nach Gliederung unterschiedliche Bedeutungen haben. „*Das in der redenden Artikulation Gegliederte als solches nennen wir das Bedeutungsganze. Dieses kann in Bedeutungen aufgelöst werden. Bedeutungen sind als die Artikulation des Artikulierbaren immer sinnhaft.*“ (S 161)

Sprache: Wenn Rede der grundlegende Prozess der Artikulation der Verständlichkeit des menschlichen Da-seins ist, muss sich diese Funktion – wie auch die weiteren - im praktischen Leben in der Welt des Menschen zeigen. Die Rede muss einen weltlichen Ableger (eine weltliche Seinsart) haben. Dies ist die Sprache. „*Die befindliche Verständlichkeit des In-der-Welt-seins spricht sich als Rede aus. Das Bedeutungsganze der Verständlichkeit kommt zu Wort. Den Bedeutungen wachsen Worte zu. Nicht aber werden Wörterdinge mit Bedeutungen versehen.*“ (S. 161) Befinden, Verstehen und Rede sind die drei Aspekte eines einheitlichen Ganzen: Rede ist der Strukturanteil, der der Befindlichkeit und dem Verstehen den Weg in die Welt bahnt, indem sie zu deren Sprachrohr wird. Wie die Welt durch die Befindlichkeit ihre emotionale Färbung erhält, durch das Verstehen, die Möglichkeit der Veränderung und Entwicklung, so kommt sie durch die Rede zu Wort. Die Welt wird digitalisiert. Wenn ich etwas mit einem bestimmten Inhalt in einem Archiv so speichern will, sodass es rasch wieder auffindbar ist, gebe ich es in einen Karton und versehe diesen mit einem Namen, schreibe den Namen auf ein Schildchen und klebe dieses auf den Karton. Wenn ich nun das Archiv nach Namen ordne, brauch beim Suchen nicht mehr jedes Mal alle Kartons zu öffnen und mir den Inhalt ansehen. Ich brauch bloß zu wissen, welcher Inhalt welchen Namen, d.h. welche Bezeichnung erhielt und nach dem entsprechenden Namensschildchen zu suchen. Dasselbe Prinzip gilt für das Gedächtnis. Etwas mit einer bestimmten Bedeutung erhält einen Namen, eine Bezeichnung. Ein Wort oder Worte stehen nun als Zeichen für diese Entität oder diesen Prozess. Unser Geist (Verstand) kann nun, ohne mit der Entität oder dem Prozess direkt zu arbeiten, stattdessen deren bzw. dessen Zeichen verwenden, d.h. er kann mit den Worten arbeiten. Er braucht nicht jedes Mal auf den gesamten Inhalt zurückzugreifen, wodurch die Arbeit sehr beschleunigt wird. Wenn ich nun z.B. meine Welt im Gedächtnis speichern will, ist es sinnvoll, diese zu digitalisieren, d.h. in Bereiche einzuteilen und nach verschiedenen Gesichtspunkten zu gliedern, wobei sich die unterschiedlichen Gliederungen überlappen

können. Jede einzelne Unterteilung kann in sich wieder gegliedert, d.h. unterteilt werden. Jeder einzelne Bereich, jeder einzelne Abschnitt, jeder Teil erhält eine Bezeichnung. Nun kann ich jedes Detail irgendwo im Gedächtnis speichern. Wie auf der Festplatte eines Computers, wo es nicht von Belang ist, an welchem Ort eine Datei gespeichert ist, sondern wo es wichtig ist, dass sie einen eindeutigen Namen hat, der mit ihr weiterhin in ständiger Verbindung steht und wo dieser Dateiname in einer guten Verzeichnisstruktur abgelegt ist. Dazu eine kleine metaphorische Einfügung: Denken Sie an eine Blumenwiese mit vielen verschiedenen wunderschönen Blumen und Gräsern. Schauen Sie sich 20 verschiedene Blumenarten, von denen Sie den Namen nicht wissen an, und versuchen Sie, sich so viele wie möglich im Gedächtnis einzuprägen. Wie viele haben Sie in Ihrem Gedächtnis behalten? Nun nehmen Sie einen Fachmann mit, der Ihnen den Namen jeder einzelnen Blumenart nennt. Wie viele merken Sie sich jetzt? Angenommen der Fachmann nennt nur die Namen von 10 der 20 Blumenarten – welche Blumenarten werden Sie sich besser merken, die mit oder die ohne Namen? Denken Sie auch daran, dass Sie wesentlich mehr verschiedene Blumen auf der Wiese wahrnehmen, wenn Sie wissen, wie die einzelnen Arten heißen. Die Wiese wird für Sie bedeutend reicher gegliedert. Einzelheiten und Zusammenhänge werden deutlicher erkennbar. Heidegger betont immer wieder: Nicht Einzelheiten wachsen zu einem Ganzen zusammen; sondern umgekehrt: das Ganze wird in Einzelheiten gegliedert. Das ursprüngliche ist das Ganze. Ursprünglich ist das Bedeutungs Ganze, das mittels Rede in einzelne Bedeutungen gegliedert wird. Die einzelnen Bedeutungen erhalten dabei mittels Rede bestimmte sprachliche Zeichen (Wörter) zugeordnet, die aber beliebig austauschbar sind.

Die Sprache als weltlicher Ableger der Rede: „*Die Hinausgesprochenheit der Rede ist die Sprache. Diese Wortganzheit, als in welcher die Rede ein eigenes „weltliches“ Sein hat, wird so als innerweltlich Seiendes wie ein Zuhandenes vorfindlich.*“ (S. 161) Die Rede äußert sich als Sprache. Diese wird so zu einer in der Welt vorfindlichen Entität. In der Welt gibt es die Sprache. Sie ist primär ein Werkzeug. Sie wird wie ein zuhandenes Zeug für etwas verwendet. Aber wie jedes zuhandene Zeug, kann sie auch als vorhandenes Ding betrachtet werden, wobei ihre Eigenschaften zu Vorschein kommen. Heidegger drückt dies etwas pathetischer aus: „*Die Sprache kann zerschlagen werden in vorhandene Wörterdinge.*“ (S. 161) Weil es den Menschen nur in der Welt geben kann, er in sie geworfen und auf sie angewiesen ist, braucht er nicht nur Rede, um die Bedeutung dessen, was ihn umgibt zu verstehen. Er braucht auch Sprache als Mittel, um sich dem, was es in der Welt gibt, mitzuteilen, mit ihm zu kommunizieren und zu interagieren.

Die Struktur der Rede: Die konstitutiven Momente der Rede sind: Das Worüber der Rede (das Beredete), das Gerede als solches, die Mitteilung und die Bekundung. In der Psychologie ist diese Struktur als sog. Kommunikationsquadrat (Appellseite, Sachebene, Beziehungsseite und Selbstkundgabe) bekannt. „*Reden ist das „bedeutende“ Gliedern der Verständlichkeit des In-der-Welt-seins, dem das Mitsein zugehört, und das sich je in einer bestimmten Weise des besorgenden Miteinanderseins hält.*“ (S. 161) Reden ist das bevorzugte Kommunikations- und Interaktionsmittel mit den Mitmenschen, gehört in diesem Sinne also in die Sphäre der Mitwelt. Mittels Rede mache ich mich und meine Anliegen den Anderen verständlich. Aber nicht nur das. Reden ist ein Mittel, mit dem ich etwas tue: Ich sage jemanden etwas zu oder ab, fordere ihn auf, warne ihn, halte mit ihm Aussprache oder Rücksprache, halte für jemanden Fürsprache. Ich mache Aussagen, ich „halte Reden“. (Anmerkung: Auf diesen Aspekt von Rede, des „mittels Sprache etwas Tuns“ wird in der Sprechakttheorie fokussiert.)

Das Worüber der Rede (das Beredete) - Gegenstand (Thema, Stoff, Leitgedanke, Leitmotiv) - Appellseite: Reden hat immer einen zu behandelnden Stoff, einen Leitgedanken, ein Thema, einen Gegenstand. Alles Reden ist ein Reden über etwas. „*Das Worüber der Rede hat nicht notwendig, zumeist sogar nicht den Charakter des Themas einer*

bestimmenden Aussage.“ (S. 161–162) [Anmerkung: Hier wird der Ausdruck Thema in engerem Sinne verwendet.] Jeder Sprechakt, sei es ein Repräsentativ, wie z.B. eine Behauptung, ein Direktiv, wie z.B. ein Befehl, ein Kommissiv, wie z.B. eine Vereinbarung, ein Expressiv, wie z.B. eine Gratulation, eine Deklaration wie z.B. eine Definition hat seinen Leitgedanken, sein „Worüber“. Die Rede hat notwendigerweise dieses Strukturmoment, da sie als grundlegendes Existenzial zusammen mit Verstehen und Befindlichkeit die Welt zugänglich macht, indem sie das zu verstehende bzw. verstandene Ganze gliedert, d.h. in fassbare, sinnvolle Hapten aufteilt, wobei jedes Glied in der Folge natürlich in sich wieder eine Ganzheit darstellt. So ist jedes Reden ein Reden über diese jeweilige Ganzheit. Mit dem Begriff „Worüber der Rede“, „das Beredete“, ist nicht nur das Leitmotiv der Rede sondern der Gegenstand (das beredete Seiende) selbst gemeint, über den geredet wird. Man kann über einen Gegenstand reden, ohne dass das Geredete (der Inhalt) einen echten Bezug zu ihm hat. De facto ist dann das Beredete nicht dieser vermeintliche Gegenstand, von dem der Inhalt, das Geredete handelt, sondern es wird etwas ganz anderes gemeint, das dann in Wirklichkeit das Beredete darstellt.

Das Geredete - Der Inhalt - Sachebene: *„In jeder Rede liegt ein Geredetes als solches, das im jeweiligen Wünschen, Fragen, Sichaussprechen über... Gesagte als solches. In diesem teilt sich die Rede mit.“* (S. 162) Mittels des gesprochenen Inhaltes meiner Rede (das Geredete) teile ich mich dem Anderen (Mitteilung) bezüglich dessen, worüber ich spreche (beredeter Gegenstand, Leitgedanke) auf der Sachebene mit.

Mitteilung – Beziehungsseite: Mitteilung ist niemals so etwas wie ein Transport von Erlebnissen, Meinungen oder Wünschen aus dem Inneren der einen Person in das Innere der anderen. Sie hat vielmehr mit Mitsein, Mitdasein, Miteinandersein, Mitbefindlichkeit und Mitverstehen zu tun. Mittels der existenzial grundsätzlich gefassten Mitteilung wird das Verstehen des Miteinanderseins auf der untersten Ebene gegliedert, d.h. artikuliert und auf der Ebene darüber sprachlich ausgedrückt. Ein Mensch ist als Mitmensch dem anderen Menschen wesenhaft schon in Mitbefindlichkeit (Mitgefühl) und Mitverstehen (Verständnis des Verstehens des Anderen) offenbar. Durch die Mitteilung wird das Mitsein, das implizit immer schon ein Faktum des menschlichen Daseins ist, „ausdrücklich“ miteinander geteilt, d.h. indem wie einander etwas sprachlich mitteilen, schaffen wir uns explizit eine gemeinsame „Wirklichkeit“, eine „Wirklichkeit“, die wir miteinander teilen. Aber nicht nur das - durch dieses Moment der Rede werden die jeweilige konkrete Mitbefindlichkeit (Mitgefühl) und das jeweilige konkrete Mitverstehen dem Anderen explizit offenbart.

Die Bekundung – Das Sichaussprechen – Selbstkundgabe: Damit sind wie schon beim vierten konstitutiven Moment der Rede, der Bekundung. *„Alle Rede über..., die in ihrem Geredeten mitteilt, hat zugleich den Charakter des Sichaussprechens.“* (S. 162) Der Mensch spricht sich redend aus. Dabei ist aber nicht gemeint, dass er etwas, das zunächst bloß in seinem Inneren und gegen das Draußen abgekapselt sei, nach außen brächte. Denn als In-der-Welt –sein ist der Mensch verstehend immer schon „draußen“ bei dem, was ihm dort begegnet. *„Das Ausgesprochene ist gerade das Draußensein, das heißt die jeweilige Weise der Befindlichkeit (der Stimmung), von der gezeigt wurde, dass sie die volle Erschlossenheit des In-Seins betrifft.“* (S. 162) Wenn ich mich gerade über etwas ärgere, und diesen Ärger verbal ausdrücke, so tue ich ja nichts anderes als kundzugeben, wie die momentane gefühlsmäßige Färbung meiner Interaktion mit diesem Gegenstand, der für mich gerade ein Ärgernis darstellt, beschaffen ist. Meine Interaktion mit dem Gegenstand „draußen“ in der Welt, die Art und Weise, wie ich mit meinen Gedanken und meinem Handeln gerade bei diesem Gegenstand bin, ist durch das Gefühl Ärger bestimmt. Außerdem: Wie ich zu etwas stehe, d.h. wie ich mich in Bezug auf etwas fühle, brauche ich nicht explizit mit Worten aussprechen, denn ich gebe es ohnehin schon mit dem nonverbalen Aspekt meines Redens

kund. „*Der sprachliche Index der zur Rede gehörenden Bekundung des befindlichen In-Seins liegt im Tonfall, der Modulation, im Tempo der Rede, „in der Art des Sprechens“.*“ (S. 162)

Diese konstitutiven Momente der Rede ermöglichen die Sprache: Heidegger fasst zusammen: „*Die Rede ist die bedeutungsmäßige Gliederung der befindlichen Verständlichkeit des In-der-Welt-seins. Als konstitutive Momente gehören zu ihr: das Worüber der Rede (das Beredete), das Gerede als solches, die Mitteilung und die Bekundung.*“ (S. 162) Diese sind keine Eigenschaften der Sprache, sondern in seinem Wesen verwurzelte existenziale Eigenheiten des Menschen, die erst so etwas wie Sprache ermöglichen. Auch wenn im faktischen, d.h. praktischen Sprachgebrauch sich oft eines dieser Momente in den Vordergrund schieben kann, sodass die anderen unbemerkt bleiben, darf man nicht fälschlicherweise angenommen werden, Rede würde sich in synkretisch aus diesen zusammensetzen. Wenn wir die Rede als ein Ganzes in den Blick bekommen, können wir diese 4 Aspekte an ihr unterscheiden.

Hören: Der Zusammenhang zwischen Rede einerseits und Verstehen und Verständigkeit andererseits wird deutlicher zu sehen sein, wenn wir das Phänomen Hören analysieren, das eine zum Reden gehörige existenziale Möglichkeit darstellt. Hören ist Voraussetzung um zu reden. „*Und wie die sprachliche Verlautbarung in der Rede gründet, so das akustische Vernehmen im Hören.*“ (S. 163) Nicht das Bilden und Wahrnehmen von Geräuschen, Tönen und Worten bilden die Voraussetzung für die Rede und das Hören, sondern umgekehrt. Diese Sachlage gilt es hier darzulegen. „*Auch im ausdrücklichen Hören der Rede des Anderen verstehen wir zunächst das Gesagte, genauer, wir sind im Vorhinein schon mit dem Anderen bei dem Seienden, worüber die Rede ist.*“ (S. 164) Heidegger geht es nie um die Erforschung der physikalischen und chemischen Prozesse, die während eines Prozesses wie dem des Hörens ablaufen. Hören ist nicht als Ablauf physikalischer oder chemischer Prozesse zu erklären. Wenn ich jemandem zuhöre, wie er eine Geschichte vorliest, höre ich von vornherein die Geschichte und nicht zunächst irgendwelche Töne und Geräusche, die in seinem Kehlkopf und Mundrachenbereich entstehen. Ich bin dabei nicht einmal bei ihm hier neben mir, sondern bei der Geschichte, die vielleicht in einem fernen Land auf einem anderen Kontinent spielt. Dort bei den Personen, von denen die Geschichte handelt, bin ich. Und da ich annehme, dass er, während er vorliest, mit seiner Aufmerksamkeit wohl auch bei den Protagonisten seiner Erzählung und nicht in Gedanken irgendwo anders ist, bin ich mit ihm bei diesen. Auch wenn er undeutlich spricht, höre ich das, was er zu sagen versucht, nicht als eine Vielfalt von „Tondaten“ im Sinne von Geräuschen und Lautkombinationen, sondern als unverständliche Worte. Dies wird noch deutlicher bei der Betrachtung des Phänomens Horchen: Auch Horchen ist immer ein Prozess des verstehenden Hörens. Wenn ich irgendein Geräusch höre, höre ich es niemals primär als einen Zusammenklang und eine Abfolge von Tondaten, die ich sekundär dann einem bestimmten Geräuscherzeuger zuordne. „*„Zunächst“ hören wir nie und nimmer Geräusche und Lautkomplexe, sondern den knarrenden Wagen, das Motorrad. Man hört die Kolonne auf dem Marsch, den Nordwind, den klopfenden Specht, das knisternde Feuer.*“ (S. 163) Versuchen Sie ein „reines Geräusch“ ohne Zuordnung zu irgendetwas zu „hören“. Versuchen Sie das Quaken eines Frosches nicht als Quaken sondern als „reines Geräusch“ zu „hören“. Es ist ein schwieriges Unterfangen und Sie müssen eine sehr künstliche und komplizierte Einstellung diesem Quaken gegenüber einnehmen, damit Ihnen das gelingt. „*Dass wir aber zunächst Motorräder und Wagen hören, ist der phänomenale Beleg dafür, dass das Dasein als In-der-Welt-sein je schon beim innerweltlich Zuhandenen sich aufhält und zunächst gar nicht bei „Empfindungen“, deren Gewühl zuerst geformt werden müsste, um das Sprungbrett abzugeben, von dem das Subjekt abspringt, um schließlich zu einer „Welt“ zu gelangen.*“ (S. 164) Wenn wir jemanden beim Sprechen zuhören, können wir natürlich zugleich auf die „Diktion“, die Art und Weise, wie er etwas sagt, hören. Aber das Wie dessen, was er sagt,

legen wir stets auf das hin aus, was er sagt. Nur weil das Wie mit dem Was des Gesprochen mitverstanden wird, können wir beurteilen, ob eine Diktion mit dem Inhalt übereinstimmt oder nicht.

Verstehen als Grundlage von Reden und Hören: „*Das Dasein hört, weil es versteht.*“ (S. 163) „*Reden und Hören gründen im Verstehen*“ (S. 164) Nur weil der Mensch von vornherein verstehen kann, ist es ihm auch möglich zu hören, was der Andere sagt, und zu sagen, was er dem Anderen mitteilen will. (Ein Stein wird niemals reden oder hören können, da er nicht verstehen kann. Wie jemand nur dann die Fähigkeit zu reden und hören hat, wenn er verstehen kann, kann er nur dann die Fähigkeit zu horchen entwickeln, wenn er reden und hören hat.) Verstehen entsteht nicht, indem man möglichst viel über etwas redet oder sich über es möglichst geschäftig herumhört. „*Nur wer schon versteht, kann zuhören.*“ (S. 164) Und nur wer schon versteht, kann antworten. (Wobei natürlich Unverständnis, Missverstehen und Fehlinterpretieren auch spezifische Formen des Verstehens sind.) Eine Antwort auf das, was der Andere gesagt hat, kann ich meinerseits nur aus dem Verständnis heraus geben, das ich im Zuhören erlangt habe.

Hören auf... als Offensein für...: Hören hat zu tun mit Offensein und Offenheit, vor allem mit einem Offensein für die anderen Menschen. Den Anderen verstehen heißt, hören auf das, was er zu sagen hat, offen zu sein für das, was er zu sagen hat. „*Das Hören auf... ist das existenziale Offensein des Daseins als Mitsein für den Anderen.*“ (S. 163) Wie wollen sie jemanden verstehen, dem sie nicht zuhören? „*Das Hören konstituiert sogar die primäre und eigentliche Offenheit des Daseins für sein eigenes Seinkönnen, als Hören der Stimme des Freundes, den jedes Dasein bei sich trägt.*“ (S. 163) Wie wollen Sie sich selbst verstehen, wenn Sie nicht auf Ihre eigene innere Stimme achten? Wie wollen Sie sich Ihren eigentlichen Wünschen, Bedürfnissen und Aufgaben zuwenden, wenn Sie sich vor sich selbst verschließen und nicht bereit sind, die Stimme, die aus Ihrem Herzen spricht, zu hören? Verstehen und Hören sind so sehr miteinander verquickt, dass Heidegger vom menschlichen Dasein sagen kann: „*Als verstehendes In-der-Welt-sein mit den Anderen ist es dem Mitdasein und ihm selbst „hörig“ und in dieser Hörigkeit zugehörig.*“ (S. 163) Menschen definieren ihre Zugehörigkeit zu einander, indem sie offen sind für die Art und Weise, wie die Anderen die Welt verstehen und mittels Rede artikulieren, und auf das hören, was die Anderen zu sagen haben. Das Aufeinander-hören schafft Zugehörigkeit, in der sich das Mitsein und die Mitmenschlichkeit ausbilden. Aber auch alle Formen der Abgrenzung voneinander, des Nicht-aufeinander-hörens und des Sich-nicht-zugehörig-fühlens sind nichts anderes als unterschiedliche Formen des Aufeinander-hörens und der Zugehörigkeit. „*Das Aufeinander-hören, in dem sich das Mitsein ausbildet, hat die möglichen Weisen des Folgens, Mitgehens, die privativen Modi des Nicht-Hörens, des Widersetzens, des Trotzens, der Abkehr.*“ (S. 163)

Schweigen: Das Hören ist eine wesenhafte Möglichkeit des Redens, eine weitere ist das Schweigen. „*Wer im Miteinanderreden schweigt, kann eigentlicher „zu verstehen geben“, das heißt das Verständnis ausbilden, als der, dem das Wort nicht ausgeht.*“ (S. 164) Wenn jemand über etwas viel spricht, muss das noch lange nicht bedeuten, dass er davon viel versteht. Im Gegenteil: Das weitschweifige Bereden von etwas bringt dieses häufig nur in den Schein eines Verständnisses, zusehends es gelangt in die Unverständlichkeit der Trivialität. „*Schweigen heißt aber nicht stumm sein.*“ (S. 164) Umgekehrt hat der Stumme - wie auch der von Natur aus gewohnt ist, wenig zu sprechen - noch lange nicht die Fähigkeit zu schweigen. „*Nur im echten Reden ist eigentliches Schweigen möglich. Um schweigen zu können, muss das Dasein etwas zu sagen haben, das heißt über eine eigentliche und reiche Erschlossenheit seiner selbst verfügen.*“ (S. 165) Der in seiner Mitte Ruhende, der wahrhaft und ehrlich etwas bereden kann, kann im gegebenen Augenblick schweigen und zerredet nicht mit irgendwelchem Gerede die jeweilige Situation. „*Verschwiegenheit artikuliert als Modus des*

Redens die Verständlichkeit des Daseins so ursprünglich, dass ihr das echte Hörenkönnen und durchsichtige Miteinandersein entstammt.“ (S. 165) Wenn für mich das Verständnis der Beziehung zu einem Anderen durch Verschwiegenheit als Modus des Redens eine so ursprüngliche und tief greifende Gliederung, d.h. Artikulierung erfahren hat, sehe ich klar, was mich von ihm trennt und was uns beide miteinander verbindet. In dieser durchsichtigen Klarheit kann ich mich ihm erst wirklich öffnen und auf ihn echt hören. Ich brauche nicht fortwährend die Beziehung infrage zu stellen und den Anderen ständig zu kritisieren. Ich kann das, was ist, so nehmen wie es ist.

B. Das alltägliche Sein des Da und das Verfallen des Daseins (S. 166)

Im Teil A dieses Kapitel wurden die grundlegenden (existenzialen) Strukturen der Erschlossenheit (des Zugangs zu sich selbst und der Welt) besprochen. Diese sind die Befindlichkeit, das Verstehen und die Rede. Heideggers Ausgangspunkt seiner Analyse ist ja der Mensch in seinem alltäglichen Dasein. Im Teil B geht es um die Frage, wie sich die existenzialen Strukturen der Erschlossenheit im Alltag zeigen. Im Kapitel 4 haben wir zwei unterscheidbare Arten kennen gelernt, wie der Mensch er selbst sein kann: Er kann er selbst in seiner eigenen oder eigentlichen Weise – als eigentliches Selbst - sein und er kann er selbst in der Weise des Man – als Man-selbst – sein. Das Man-selbst ist die Art und Weise, wie wir üblicherweise unseren Alltag verbringen, es ist das Selbst der Alltäglichkeit. Unser Ziel ist es, unser Leben aus unserem eigentlichen Selbst heraus unabhängig von den Anderen zu gestalten, unser Ausgangspunkt dafür (also das Zunächst) ist unsere Art als konformer Herdenmensch das eigene Leben genau so wie die Anderen oder gerade anders als die Anderen - war nur ein Spiegelbild desselben Konformismus ist - zu gestalten. Dies ist weder schlecht noch gut, dies ist einfach so. Und wir verbringen den Großteil unseres Lebens (Zumeist) in diesem Man-selbst. Als Man-selbst sind mir genauso wie als eigentlichem Selbst die Welt und ich selbst mittels Befindlichkeit, Verstehen und Rede erschlossen. Die Art wie ich im Alltag mich und meine Welt sehe (Verstehen), wie ich sie interpretiere (Auslegung) und gliedere (Rede) unterscheidet sich aber deutlich von der Art wie ich dasselbe aus meinem eigentlichen Selbst heraus tue. Natürlich hat dies Einfluss auf meine Befindlichkeit und so gibt es auch einen Unterschied ob ich z.B. als Man-selbst oder „eigentlich“ auf mich stolz bin. Heidegger geht nun daran die existenzialen Strukturen Rede, Verstehen und die aus dem Verstehen entspringende Auslegung zu analysieren, wie sie sich typischerweise im Alltag zeigen, wie wir sie im Alltag als Man-selbst leben und erleben. Zu diesem Zweck analysiert er folgende drei Phänomene: Das Gerede (der Rede entsprechend), die Neugier (dem Verstehen entsprechend) und die Zweideutigkeit (der Auslegung entsprechend). *„Zunächst ist gefordert, die Erschlossenheit des Man, das heißt die alltägliche Seinsart von Rede, Sicht und Auslegung, an bestimmten Phänomenen sichtbar zu machen.“* (S. 167) Ausdrücklich betont Heidegger, dass es ihm ausschließlich darum geht, die Struktur dieser drei Phänomene darzustellen und es ihm völlig ferne liegt, sie vom moralischen Standpunkt aus zu beschreiben oder sie gar negativ zu bewerten.

„§ 35. Das Gerede“ (S. 167)

(Sinneskanal: Auditiv)

Heidegger betont, dass der Ausdruck „Gerede“ nicht in abwertender Weise gebraucht werden soll. Es ist nichts anderes als die Art und Weise wie wir Menschen im Alltag – und das heißt die meiste Zeit unseres Lebens – miteinander, übereinander und über die Welt reden. *„Er bedeutet terminologisch ein positives Phänomen, das die Seinsart des Verstehens und Auslegens des alltäglichen Daseins konstituiert.“* (S. 167) Heidegger hebt hier erneut die

intensive Verflechtung zwischen Rede und Verstehen hervor, indem er zeigt, wie unser alltägliches Verständnis von der Welt und uns selbst durch Sprache und das Gerede, wie er sich ausdrückt, nicht nur geformt sondern überhaupt erst gebildet wird.

Sichaussprechen: *„Die Rede spricht sich zumeist aus und hat sich immer schon ausgesprochen. Sie ist Sprache. Im Ausgesprochenen liegen aber dann je schon Verständnis und Auslegung. Die Sprache als die Ausgesprochenheit birgt eine Ausgelegtheit des Daseinsverständnisses in sich.“* (S. 167) In der Sprache wird ein Aspekt der Rede deutlich: die Bekundung, das Sichaussprechen, das Offenbaren der jeweiligen eigenen Befindlichkeit und des jeweiligen eigenen Verständnisses von der Welt und sich selbst. Insofern hat der Mensch immer schon ein Verständnis des eigenen Daseins, das in jeder Situation schon mittels Rede gegliedert und in einer bestimmten, konkreten Form ausgelegt ist. Von diesem ausgelegten Verständnis kann er dann Kunde geben, indem er es ausspricht. Es geht aber nicht darum, dass jemand sein Verständnis und seine Befindlichkeit in einem einmaligen Aussprechen dessen für den Moment lang kundtut. Durch das Aussprechen, das nicht einmal nach außen zu anderen Menschen zu dringen braucht, sondern einzig in den eigenen Gedanken als eine innerer Aussprache stattfinden kann, wird Befindlichkeit und Verständnis benannt. Diese erhalten Namen und werden in Sätze gefasst (Beispiele: „Ja mir geht es heute gut, ich bin fühle mich wohl.“, „Diese Tat finde ich verwerflich.“, „Die Welt ist ein Jammertal.“, „Wenn ich 3 mit 4 multipliziere, erhalte ich 12.“, „Der Hammer ist viel zu schwer.“, „Heute der 6.1.2005 ist ein wunderschöner Sonntag.“, „Ich verstehe, dass meine kleine Tochter in der Nacht gerne zwischen mir und meiner Frau im Bett verbringt.“). Was benannt und in Sätze gegliedert wurde, kann als Ausgesprochenes im Gedächtnis hinterlegt, gespeichert und verwahrt werden. *„Die Ausgesprochenheit verwahrt im Ganzen ihrer gegliederten Bedeutungszusammenhänge ein Verstehen der erschlossenen Welt und gleichursprünglich damit ein Verstehen des Mitdaseins Anderer und des je eigenen In-Seins. Das so in der Ausgesprochenheit schon hinterlegte Verständnis betrifft sowohl die jeweilige erreichte und überkommene Entdecktheit des Seienden als auch das jeweilige Verständnis von Sein und die verfügbaren Möglichkeiten und Horizonte für neuansetzende Auslegung und begriffliche Artikulation.“* (S. 168) Dieses Verständnis, das ich mit Worten versehen und in Sprache gekleidet habe, beinhaltet sowohl das jeweilige Verständnis von den Entitäten, d.h. Sachen und Tatsachen, (von Seiendem), wie ich es gerade erreicht habe, aber auch das überkommene Verständnis dieser, über das ich schon hinausgekommen bin. Es beinhaltet auch das jeweilige Verständnis der Prozesse (des Seins) und der Chancen, die neue Auslegungen und neue begriffliche Artikulationen ermöglichen. (Beispiel: Der Satz: „Jetzt erkenne ich, dass er ein treuer Freund bist.“ beinhaltet auch meine überkommene Ansicht, dass er kein treuer Freund sei und die geänderten Möglichkeiten, die sich aus dieser neuen Tatsache ergeben: ich kann auf seine Hilfe bauen, ich kann mich anderen Sachen zuwenden etc.)

Durchschnittlichkeit: Nun hat aber die Rede mit ihrem Aspekt Ausgesprochenheit bzw. Bekundung dadurch, dass sie sich als Sprache kundtut, eine Eigenart: sie holt sich die Worte und Sätze aus der allgemein gesprochenen Sprache. Für etwas, das ich auf meine eigene, ursprüngliche Art und Weise erlebt habe, verwende ich Worte und Sätze des durchschnittlichen Sprachgebrauchs. Das Ausgesprochene gerät so unweigerlich in eine gewisse Durchschnittlichkeit, sollte es nicht in der Privatsprache eines autistischen Eigenbrötlers, der in seiner Sprache den Bezug zur Sprache der Anderen verloren hat, gefangen bleiben. Indem es die allgemein verständliche Sprache verwendet, hält sich das Ausgesprochene aber auch in der durchschnittlichen Verständlichkeit der Allgemeinheit. Dies hat nun wieder Rückwirkung auf das eigene Erleben, d.h. das eigene Verstehen und mittelbar die eigene Befindlichkeit, denn Rede und damit Sprache gliedert das Verstehen und die Auslegung. Statt Gefangener einer eigenen für die Anderen unverständlichen Sprache zu sein,

wie dies der schizophrene Mensch im ungezügelter psychotischen Erleben ist, bleibt man nun im eigenen Erleben an die Durchschnittlichkeit des Allgemeinverständlichen mit seinen mehr oder minder engen Grenzen und Möglichkeiten gebunden.

Mitteilung: Sichaussprechen, das Kundtun der eigenen Befindlichkeit und des eigenen Verständnisses ist zugleich Mitteilung. Das Ziel der Mitteilung ist es, den Zuhörer an dem teilnehmen zu lassen, was mir selbst in meinem eigenen Erleben zugänglich ist. „*Gemäß der durchschnittlichen Verständlichkeit, die in der beim Sichaussprechen gesprochenen Sprache schon liegt, kann die mitgeteilte Rede weitgehend verstanden werden, ohne dass sich der Hörende in ein ursprünglich verstehendes Sein zum Worüber der Rede bringt.*“ (S. 168) Nun hat es einen großen Vorteil, dass sich unser alltägliches Erleben in einer durchschnittlichen Allgemeinverständlichkeit hält: Ich kann das, was mir der Andere mitteilt, weitgehend verstehen, ohne dass ich selbst durch Eigenerfahrung ein ursprüngliches Verständnis von dem zu entwickeln brauche, worüber mir der Andere berichtet. Ich kann das Ausmaß einer Katastrophe in einem fernen Kontinent so ungefähr verstehen, auch wenn ich nur die Nachrichten davon flüchtig im Radio höre, ich brauch nicht hingeflogen zu sein und es miterlebt zu haben.

Das Worüber der Rede (das Beredete) und das Geredete: Aber dass ich etwas weitgehend verstehen kann, ohne mich damit eingehend beschäftigen zu müssen, hat einen großen Nachteil: Das, was geredet wird, der Inhalt des Gesprochenen wird immer wichtiger und das, worüber geredet wird, das „beredete Seiende“, der Gegenstand, um den es sich handelt, verliert an Bedeutung. „*Man versteht nicht so sehr das beredete Seiende, sondern man hört schon nur auf das Geredete als solches. Dieses wird verstanden, das Worüber nur ungefähr, obenhin; man meint dasselbe, weil man das Gesagte gemeinsam in derselben Durchschnittlichkeit versteht.*“ (S. 168)

Man klammert sich immer mehr an den Inhalt, an das Geredete und versteht nur noch dieses. In der Mitteilung wird nicht der primäre Bezug zum Gegenstand des Geredes, dem Beredeten „geteilt“, sondern die Gemeinsamkeit der miteinander Redenden besteht im Miteinanderreden und im gemeinsamen Handeln, das nicht mit dem Beredeten, sondern mit dem Inhalt des Gesprochenen, dem Geredeten zu tun hat. Er geht darum, dass geredet wird. Der gut formulierte Ausspruch steht jetzt für die Echtheit und Sachmäßigkeit der Rede. Elegante Formulierungen wie „Der Weg ist das Ziel.“ oder „Lebe im Hier und Jetzt!“ oder „Man muss loslassen können.“ werden so ungefähr aber nicht eigentlich verstanden. Derjenige, der sie äußert, wird bestaunt.

Weiterreden und Nachreden: „*Und weil das Reden den primären Seinsbezug zum beredeten Seienden verloren bzw. nie gewonnen hat, teilt es sich nicht mit in der ursprünglichen Zueignung dieses Seienden, sondern auf dem Wege des Weiter- und Nachredens. Das Geredete als solches zieht weitere Kreise und übernimmt autoritativen Charakter. Die Sache ist so, weil man es sagt.*“ (S. 168) So entsteht das Gerede: Es wird, ohne dass man einen primären Bezug zum Gegenstand des Besprochenen hat, nachgeredet und weitergeredet.

Bodenständigkeit und Bodenlosigkeit: Wenn dem Gerede anfangs eine gewisse Bodenständigkeit fehlte, steigert sich diese im Nach- und Weiterreden zusehends zu einer völligen Bodenlosigkeit. Der Inhalt des Geredes hat sich vollständig von seinem Worüber, d.h. seinem Gegenstand entkoppelt. Er wird zwar weiterhin über etwas gesprochen, aber der Bezug zu diesem ist de facto gänzlich verloren gegangen. Es ist einzig wichtig, dass der Inhalt in sich logisch und plausibel klingt und dass elegant formuliert wird. (Wobei in unterschiedlichen Kreisen Unterschiedliches als elegant angesehen wird. Oft findet man gerade das Derbe und Plumpe besonders schick und als Zeichen für „Authentizität“. Letzteres wohl deshalb, weil man doch irgendwie merkt, dass sich das Echte stets mit Ecken, Kanten und Widersprüchen zeigt, und sich eine allzu stark geglättete Darstellung eines Gegenstandes zu sehr in die

Einebnung der Durchschnittlichkeit begeben hat, von der man sich ja abheben will.) Ein Beispiel mag die Bodenlosigkeit des Geredes illustrieren: Als in den 70er-Jahren des 20. Jahrhunderts in Deutschland der Terror der so genannten Bader-Meinhoff-Gruppe die Gemüter erregte und polarisierte, stattete Jean Paul Sartre den in einem Hochsicherheitsgefängnis einsitzenden Spitzen der Terroristen einen Besuch ab und gab danach ein Interview, wo er deren Haftbedingungen scharf kritisierte. Nun sah ich vor einigen Jahren im Fernsehen eine Reportage über dieses Ereignis, wo berichtet wurde, dass Sartre bei seinem Besuch weder mit den Häftlingen noch mit dem Wachpersonal gesprochen haben soll. Sollte er nur mit den Häftlingen gesprochen haben, zeugt dies von Einseitigkeit und damit fehlender Bodenständigkeit. Sollte es tatsächlich zutreffen, dass er seine Äußerungen gemacht hat, ohne die sich ihm bietende Möglichkeit der Verifizierung im Mindesten zu nutzen, zeugt dies von völliger Abgehobenheit vom entsprechenden Gegenstand (Bodenlosigkeit). Denn dafür dass ein Denker wie Sartre logisch und plausibel formulieren kann, braucht es keines Beweises. Nun gibt es in diesem Beispiel aber noch weitere Bodenlosigkeiten: Ich habe darüber nur im Fernsehen gesehen und gehört, noch dazu vor mehreren Jahren. Ich habe nur noch eine blasse Erinnerung an die Reportage. Eine Bodenlosigkeit: ich könnte ja den ganzen Sachverhalt in falscher Erinnerung haben, eine weitere: ich habe nicht versucht, das, was ich gesehen und gehört habe, nur irgendwie auf dessen Wahrheitsgehalt zu überprüfen. Damit wird das, was ich hier berichtet habe zum reinen Geschreibe.

Geschreibe: Dem lautlichen Gerede entspricht das bildliche Geschreibe. Das Nachreden speist sich hier nicht so sehr aus einem Hörensagen, sondern aus dem Angelesenen. „*Das durchschnittliche Verständnis des Lesers wird **nie** entscheiden **können**, was ursprünglich geschöpft und errungen und was nachgeredet ist.*“ (S. 169) Aber diesem geht es ja auch nicht um solche Unterscheidungen, da es ohnehin alles versteht.

Gerede und Öffentlichkeit: Sollten Sie meinen, dass die Bodenlosigkeit des Geredes diesem den Weg in die Öffentlichkeit verschließen würde, so täuschen Sie sich. Denn: „*Das Gerede ist die Möglichkeit, alles zu verstehen ohne vorgängige Zueignung der Sache.*“ (S. 169) Das Gerede entbindet einem nicht nur von der Aufgabe, sich ein echtes Verständnis von etwas anzueignen, es führt vielmehr zu einer indifferenten Verständlichkeit, der nichts mehr verschlossen scheint.

Verschließen: Die Artikulation des Verstandenen und Ausgelegten mittels Rede macht ja die Erschlossenheit des Menschen mit aus. Durch sie wird der Zugang zu sich selbst und zur Welt in einem gegliederten Verständnis offen gehalten. Wenn nun aber die Rede zum Gerede geworden ist, der Inhalt des Geredeten den unmittelbaren Kontakt zu seinem Gegenstand verloren hat und bodenlos geworden ist, heißt das ja nichts anderes, als dass man sich den Zugang zum Gegenstand selbst versperrt hat. Das Erschließen wurde zum Verschließen. Der Gegenstand (das innerweltlich Seiende) wurde verdeckt. „*Hierzu bedarf es nicht einer Absicht auf Täuschung. Das Gerede hat nicht die Seinsart des **bewussten Ausgebens** von etwas als etwas. Das bodenlose Gesagtsein und Weitergesagtwerden reicht hin, dass sich das Erschließen verkehrt zu einem Verschließen.*“ (S. 169) Über etwas zu reden ohne es selbst zu kennen oder ohne das Bemühen, es selbst kennen zu lernen, kann nur Gerede sein. „*Das Gerede ist sonach von Haus aus, gemäß der ihm eigenen **Unterlassung** des Rückgangs auf den Boden des Beredeten, ein Verschließen.*“ (S. 169)

Vermeintlichkeit des Verständnisses: Das Gerede hat zwar den direkten Bezug zum besprochenen Gegenstand verloren oder nie gewonnen, aber es hat den Vorzug, dass es in sich logisch ist. So erlangt man ein Verständnis vom Gegenstand, aber dieses bleibt ein vermeintliches. Nur man sieht die Vermeintlichkeit und den Schein nicht und hält es für ech-

tes und wahres Verständnis. So bremst und behindert dieses jedes neue Fragen und intensivere Auseinandersetzen.

Die Herrschaft der öffentlichen Ausgelegtheit des Geredes: Das Gerede hat eine wichtige Funktion im menschlichen Dasein. Es schafft raschen Zugang zu den Gegenständen. Aber es schafft keinen echten Zugang. Viel gewonnen ist schon, wenn wir wissen, dass Gerede stets nur einen vermeintlichen, d.h. verschließenden Zugang zu den Gegenständen eröffnet. „*Vieles lernen wir zunächst in dieser Weise kennen, nicht wenig kommt über ein solches durchschnittliches Verständnis nie hinaus. Dieser alltäglichen Ausgelegtheit, in der das Dasein zunächst hineinwächst, vermag es sich nicht zu entziehen. In ihr und aus ihr und gegen sie vollzieht sich alles echte Verstehen, Auslegen und Mitteilen, Wiederentdecken und neu Zueignen.*“ (S. 169) Die Herrschaft der öffentlichen Ausgelegtheit, das, was schicklich ist, was man denkt und tut, bestimmt sogar über die verschiedenen Möglichkeiten, wie wir uns zu fühlen haben und uns fühlen. Bei einer Katastrophe – auch wenn sie einem noch so ferne liegt - fühlt man mit (humanistische Fernsehgesellschaft), den Nächsten liebt man (Christentum), die Bourgeoisie verachtet man (Schicki-Micki-Bourgeoisie). „*Das Man zeichnet die Befindlichkeit vor, es bestimmt, was man und wie man „sieht“.*“ (S. 170)

Entwurzelung: Heidegger charakterisiert das Gerede als bodenlos und verschließend. In der Weise des Geredes „lebt“ man, es ist eine bestimmte Möglichkeit zu existieren, d.h. das eigene Dasein in der Welt zu verstehen und zu gestalten. Es ist die Existenzweise des entwurzelten Daseinsverständnisses. Da Leben, Existieren, Sein, und Verstehen stets als ein Prozess aufzufassen sind, müssen wir genauer formulieren: Der Mensch, der als Man-selbst im Zustande des Geredes sein Leben verbringt, lebt in der Weise der ständigen Entwurzelung. Der sein Leben in der Weise des Geredes gestaltende Mensch ist von den primären und ursprünglich-echten Seinsbezügen zur Welt, zu den Mitmenschen und zum eigenen eigentlichen Selbst abgeschnitten. Er hält sich sozusagen in einem Schwebestand und ist auf diese Weise - dissoziiert, „abgehoben“, verschlossen, eben entwurzelt, - doch immer bei der „Welt“ und mit den Anderen. Und genauso lebt er auch auf diese Weise weiterhin sein Leben stets in Bezug auf die eigenen Überzeugungen, die die eigene Entfaltung zum Zweck haben, aber als Entwurzelter abgeschnitten bzw. dissoziiert von seinen eigentlichen selbst-bestimmten innersten Werten, sodass eine eigentliche Entwicklung zu sich selbst hin hinten gehalten wird.

Die Selbstverständlichkeit und Selbstsicherheit der durchschnittlichen Ausgelegtheit: Dass die Anderen selbstverständlich so reden, denken, fühlen und die Welt sehen, wie man es selbst tut, vermittelt einem Sicherheit und Geborgenheit. Unter diesem Schutz bleibt einem die Unheimlichkeit der Schweben, in der man einer wachsenden Bodenlosigkeit zutreiben kann, verborgen.

Abschließender Kommentar: Und was ist das Gegenteil des Geredes? Ich beschäftige ich mich ernsthaft mit dem jeweiligen Gegenstand und tauche in den kreativen Prozess des Sichertwas-erarbeitens ein, bevor ich etwas mitteile. Und wenn ich etwas vom Anderen höre, versuche ich dessen schöpferischen Prozess des Erringens einer Erkenntnis nachzuvollziehen, als Hörer auch in die Tiefe zum Gegenstand selbst vorzudringen. Es geht dabei nicht darum, die innere Logik und Plausibilität dessen, was er über einen Gegenstand sagt - den Inhalt, das Geredete - zu erfassen, sondern einen echten, wahrhaften verstehenden Bezug zum Gegenstand selbst, dem Worüber der Rede, dem Beredeten, herzustellen. Das Gerede bleibt an der Oberfläche. Das ist nichts Negatives. Denn nur so kann man viele Informationen in kurzer Zeit aufnehmen. Ich kann nicht überall und jederzeit in die Tiefe gehen. Ich kann aber aus der großen Menge an Informationen, die ich mittels Gerede erfahren habe, die Informationen auswählen, bei denen ich glaube, dass es sich auszahlt in die Tiefe zu gehen,

um mich mit dem jeweiligen Gegenstand selbst zu beschäftigen. Es gibt da eine nette Anekdote über Goethe, die sehr schön beschreibt, dass einem nichts anderes übrig bleibt, als in irgendeiner Weise auf das Gerede Anderer zu hören, wenn man nach etwas, bei dem es sich lohnt, dass man sich intensiv damit beschäftigt, sucht. Aber man sollte dann doch für sich selbst ein Kriterium finden, welches die Auswahl erleichtert: Goethe macht Kur in Karlsbad und lustwandelt im Kurpark. Dabei kommt er mit einem anderen Kurgast, einem alten pensionierten Offizier ins Gespräch. Als dieser von Goethe erfährt, dass er ein berühmter Dichter ist, meint der Offizier, es tue ihm leid, dass er ihn nicht kenne, er interessiere sich sehr für Literatur, lese sehr gerne, aber er müsse seine Kräfte einteilen und daher lese er aus Prinzip nur Werke von Dichtern, die bereits verstorben sind.

„§ 36. Die Neugier“ (S. 170)

(Sinneskanal: Visuell)

Lichtung des Daseins: Bei der Analyse der Erschlossenheit des Da wurde auf den Begriff des Lumen naturale (natürliches Licht) hingewiesen. Dem Menschen ist immer schon sein eigenes Dasein und seine Welt mittels Verstehen, Befindlichkeit (und Rede) zugänglich. Stellen Sie sich vor, Sie hätten kein Bewusstsein von sich selbst und der Welt, Sie wären nicht nur völlig bewusstlos, sie hätten die Wesensart eines Steines. Sie sehen nichts, hören nichts, spüren nichts, riechen nichts, schmecken nichts. Wie stellen Sie sich diesen Zustand vor? Typischerweise stellt man sich Bewusstlosigkeit und Nichts-Wahrnehmen als völlige Dunkelheit vor. Es gibt eine gebräuchliche Metapher für den Tod eines Menschen. Wenn jemand gestorben ist, ist der Prozess seines Lebens zum Stillstand gekommen. Die Vorstellung, dass es ihn nicht mehr gibt, fällt uns schwer. Lieber stellen wir uns vor, dass es für ihn keine Bewegung mehr, keine Veränderung mehr, nichts Neues mehr gibt, dass er nichts mehr sieht. Wir sagen: Sein Lebenslicht ist erloschen. Mit Lebenslicht ist nichts anderes als das Lumen naturale gemeint. Jegliches Involviertsein in Prozesse ist nur dann ein In-Sein, d.h. ein Involviertsein als Mensch (und nicht als nichtdaseinsmäßige Entität), wenn es dem betreffenden Menschen selbst mittels Verstehen, Befindlichkeit (und Rede) zugänglich ist. Und hierbei hat eindeutig das Verstehen einen Vorrang: Ich muss dieses Involviertsein verstehen, sonst kann ich nicht einmal sagen, dass ich selbst es bin, der z.B. fühlt. Ohne Verstehen habe ich ja keine Möglichkeit etwas zu differenzieren (Selbst, die Mitmenschen, die Welt). Heidegger nennt die Erschlossenheit des In-Seins auch die Lichtung des Daseins. Alles um diese Lichtung bleibt unerschließbar, von dem weiß ich nicht einmal, dass ich keinen Zugang zu ihm habe. Nur in dieser Lichtung, im Involviertsein kann sich mir etwas zeigen, kann mir etwas begegnen und ich kann es verstehen. In dieser Lichtung kann ich etwas sehen, ist so etwas wie Sicht möglich. Nur indem ich mir etwas verstehend zueigne, kann ich es wahrnehmen. Wenn ich mich in meiner Welt zurechtfinden will, muss ich mich in ihr (verstehend) orientieren. Die menschliche Orientierung ist im Gegensatz zu vielen anderen Lebewesen aufs engste mit Sicht und Sehen verknüpft. Der Mensch orientiert sich im Raum in erster Linie mit dem visuellen System. Dem liegt zugrunde, dass er den Raum vorwiegend visuell strukturiert. Dies ist anscheinend im Tierreich nicht immer so. Hunde haben ein Orientierungssystem, das viel stärker auf Gerüche aufgebaut ist, Fledermäuse orientieren sich mittels des auditiven Kanals. Es gibt wohl Tiere, denen kein visuelles Orientierungssystem zu Verfügung steht. Ihr Raumverständnis wird wohl sehr von dem des Menschen differieren. Wenn Heidegger auch den Ausdruck „Sicht“ so weit formalisiert, dass mit ihm jeder Zugang zu Seiendem (Entitäten) und zu Sein (Prozessen), der diese als sie selbst entdecken lässt, gemeint ist, betont er doch stets den offensichtlich engen Zusammenhang von Verstehen und Sicht mit dem visuellen Sinneskanal.

Neugier: Heidegger untersucht in diesem Abschnitt ja Phänomene, die deutlich machen, auf welche Weise sich der Mensch im ganz gewöhnlichen Alltag seine Welt zugänglich macht. Die Grundlage dieser Phänomene sind natürlich Verstehen, Befindlichkeit und Rede. Das eine bereits besprochene Phänomen ist das Gerede. Es ist eine Modifikation der Rede und damit auf den auditiven Sinneskanal bezogen. Ein weiteres Phänomen, das typisch für unseren Zugang zur Welt im Alltag ist, ist die Neugier. Diese ist eine Modifikation des Verstehens und kann dem visuellen Sinneskanal zugeordnet werden. Warum ordnen wir die Neugier dem Sehen zu, und nicht etwa dem Hören, dem Spüren oder einem anderen Sinneskanal (Riechen, Schmecken)? Es ist doch so, dass Sie ein Musikstück, das Ihnen gefällt immer wieder gerne hören, oder? Vielleicht hat Ihnen Ihre Lieblingsmusik erst beim 20. Anhören zu gefallen begonnen. Oder essen Sie eine Speise, Ihre Lieblingspeise nicht immer wieder gerne? Oder wäre es nicht schön, noch einmal auf dieselbe Art massiert zu werden wie das letzte Mal? Diesen Wunsch dasselbe oder etwas ähnliches noch einmal zu durchleben gibt es natürlich auch im visuellen Sinneskanal. Aber typisch für das Sehen ist nicht, dass man alles noch einmal und immer wieder sehen möchte, sondern dass man immer Neues sehen will, nach Neuem sucht, neu-gierig ist.

Das visuelle System hat 2 Vorzüge: Geschwindigkeit und Entfernung. Man kann rasch von einem wahrgenommenen Gegenstand zu einem davon weit entfernten springen. Genau so rasch geht dies in der bloßen Vorstellung und in der Erinnerung. Vergleichen Sie es mit dem kinästhetischen Kanal (z.B. Berührung): Eine Berührung braucht die unmittelbare Nähe und viel mehr Zeit um wahrnehmbar zu sein. Der auditive Kanal liegt diesbezüglich irgendwo zwischen visuellem und kinästhetischem Kanal.

Neugier als charakteristisches Sichtweise des Alltags: Die Neugier hat eine ihr eigene Tendenz zum Nur-Vernehmen. Heidegger stellt nun dar, wie es dazu kommt, dass sich der Mensch im Alltag mit dem, was ihm begegnet, nicht mehr eingehender beschäftigen will, sondern es nur mehr vernehmen möchte, um dann sogleich zum nächsten weiter zu springen.

Neugier als Verlegung der Sorge in die freigewordene Umsicht im Zustand des Ausruhens: Zunächst geht der Mensch in seinen Tätigkeiten in der Welt auf. Der Bauer verrichtet sein Handwerk beim Pflügen, der Tischler beim Tischlern, der Wissenschaftler ist in seiner wissenschaftlichen Tätigkeit vertieft. Das Kind ist im Spielen vertieft, es geht darin ganz auf. Die Eltern sind mit der Sorge für ihre Kinder beschäftigt, haben für nichts anderes Zeit. Geleitet ist jede dieser Tätigkeiten (Besorgungen) von der Umsicht. Mittels dieser entdeckt der Mensch das, was ihm zuhanden ist. Sie ist sozusagen die „Prozessverantwortliche“. Sie lenkt die Bahn des jeweiligen Vorgehens, sie stellt die Mittel für die jeweilige Ausführung bei, sie lässt zum geeigneten Augenblick das richtige tun. Aber irgendwann kommt jede Tätigkeit zur Ruhe – sei es als Unterbrechung im Sinne einer Pause, wo ich mich ausruhe, sei es dass ich sie beende, da ich mit ihr fertig geworden bin. Jedoch verschwindet in der Ruhe das Besorgen nicht, ich sorge mich auch in der Ruhe, ich bin auch in der Ruhe in Gedanken tätig. Was passiert aber dann mit der Umsicht? Diese ist nun nicht mehr an die Werkwelt gebunden, sie wird frei. Erinnern wir uns: „*Das umsichtige Entdecken der Werkwelt hat den Seinscharakter des Ent-fernens.*“ (S. 172) Mittels Umsicht hole ich etwas zu mir her, um mit ihm etwas zu tun, ich bringe das zu Besorgende an mich heran. Beim Bügeln hole ich mir das nächste Hemd her, um es zu bügeln, beim Arztbriefschreiben, den nächsten zu schreibenden Patientenakt. Nun bin ich aber fertig oder mache gerade eine Pause. „*Die freigewordene Umsicht hat nichts mehr zuhanden, dessen Näherung zu besorgen ist.*“ (S. 172) Meine Sorge ist aber nicht zur Ruhe gekommen, was macht diese nun? „*Im Ausruhen legt sich die Sorge in die freigewordene Umsicht.*“ (S. 172) Nehmen wir hier zum besseren Verständnis einmal Sorge in der allgemein üblichen Bedeutung: Sie haben ein Problem bewältigt, Sie ruhen sich aus, aber schon sorgen Sie sich um die nächste Angelegenheit. Was bedeutet dies in Bezug auf die Umsicht? „*Als wesenhaft ent-fernende*

verschafft sie sich neue Möglichkeiten des Ent-fernens; das besagt, sie tendiert aus dem nächst Zuhandenem weg in die ferne und fremde Welt.“ (S. 172) In Gedanken bin ich schon ganz woanders, aber ich schaffe nicht, ich ruhe mich ja aus. Ich verweile hier und bin in meiner Phantasie in der Ferne. Meine Tätigkeit ist jetzt nicht mehr, - assoziiert - etwas herzustellen oder zu verrichten sondern lediglich mir in der Phantasie – dissoziiert - neue Möglichkeiten herzuholen. „Die Sorge wird zum Besorgen der Möglichkeiten, ausruhend verweilend die „Welt“ nur in ihrem **Aussehen** zu sehen. Das Dasein sucht das Ferne, lediglich um es sich in seinem Aussehen nahe zu bringen.“ (S. 172) Ich schau mir die „Welt“ an und lass mich von ihrem Aussehen begeistern und gefangen nehmen. Ich bin dann nur mehr – dissoziiert - beim Aussehen der Gegenstände, um mich von diesem fesseln zu lassen. Ich bin mit ihnen nicht mehr – assoziiert - in eine tätige Interaktion involviert, ich enthalte mich bereitwillig von den Besorgungen des Alltags, die ich nur mehr als lästige Pflicht empfinde. „Das Dasein lässt sich einzig vom Aussehen der Welt mitnehmen, eine Seinsart, in der es besorgt, seiner selbst als In-der-Welt-sein ledig zu werden, ledig des Seins beim nächst alltäglichen Zuhandenem.“ (S. 172) Anstatt mich um die anstehenden Angelegenheiten des Alltags zu kümmern, diese zu besorgen, suche ich gierig das Neue und Ferne zu sehen – die Neugier hat mich in ihren Bann gezogen.

Die Merkmale der Neugier: Unverweilen, Zerstreung und Aufenthaltslosigkeit:

Unverweilen: Der Neugier, die sich vom assoziierten Involviertsein und Tätigsein entkoppelt hat, in diesem Sinne freigeworden ist, geht es um das Sehen. Aber es geht ihr dabei nicht darum, das Gesehene zu verstehen, d.h. sich auf es einzulassen, oder wie sich Heidegger ausdrückt, in ein Sein zu ihm zu kommen, sondern nur um bloß zu sehen. „Sie sucht das Neue nur, um von ihm zu Neuem abzuspringen. Nicht um zu erfassen und um wissend in der Wahrheit zu sein, geht es der Sorge dieses Sehens, sondern um Möglichkeiten des Sichüberlassens an die Welt.“ (S. 172) In unserer Neugier lassen wir uns im Strom des immer Neuen treiben. So ist sie durch ein spezifisches Unverweilen beim Nächsten charakterisiert.

Zerstreung: In unserer Neugier suchen wie auch nicht die Muße des betrachtenden Verweilens bei einer Sache, sondern Unruhe und Aufregung, unser Interesse gilt dem immer Neuen und dem Wechsel dessen, was uns begegnet. So trachtet der Neugierige in seinem Unverweilen ständig nach Möglichkeiten der Zerstreung. Es geht nicht darum, einen Gegenstand bewundernd zu betrachten und in diesem Verwundern über all dessen Widersprüche und Geheimnisse zu erkennen, dass ich ihn letztlich doch nicht verstehe. Vielmehr will ich wissen, aber nur um gewusst zu haben und dann zum Nächsten weiter zu springen.

Aufenthaltslosigkeit: „Die beiden für die Neugier konstitutiven Momente des **Unverweilens** in der besorgten Umwelt und der **Zerstreung** in neue Möglichkeiten fundieren den dritten Wesenscharakter dieses Phänomens, den wir die **Aufenthaltslosigkeit** nennen. Die Neugier ist überall und nirgends.“ (S 172–173) In der Neugier springe ich von diesem zum Nächsten, bin überall, aber schlage nirgends Wurzeln, im Gegenteil: in dieser Lebensweise vermeide ich geradezu das Mich-verwurzeln in etwas. „Dieser Modus des In-der-Welt-seins enthüllt eine neue Seinsart des alltäglichen Daseins, in der es sich ständig entwurzelt.“ (S. 173)

Gerede und Neugier: Wenn ich wenigstens meinen eigenen Interessen „neugierig“ nachkommen würde! Aber dies ist nicht so, denn in meinen Interessen gierig das Neue, das Unbekannte und Überraschende zu suchen, führt in diese hinein, führt zum Verweilen, zum Vertiefen und Verwurzeln. Im Zustande der Neugier hingegen richte ich mich nach dem, was „in“ ist, und das lerne ich im Gerede kennen. „Das Gerede regiert auch die Wege der Neugier, es sagt, was man gelesen und gesehen haben muss. Das Überall-und-nirgends-sein der Neugier ist dem Gerede überantwortet. Diese beiden alltäglichen

Seinsmodi der Rede und der Sicht sind in ihrer Entwurzelungstendenz nicht lediglich nebeneinander vorhanden, sondern eine Weise zu sein reißt die andere mit sich.“ (S. 173)

Vermeintlichkeit: *„Die Neugier, der nichts verschlossen, das Gerede, dem nichts unverstanden bleibt, geben sich, das heißt dem so seienden Dasein, die Bürgschaft eines vermeintlich echten „lebendigen Lebens“.“* (S. 173) Im neugierigen Gerede gaukeln wir uns selbst den Schein der Lebendigkeit unseres Lebens vor. Aber leider ist dieses scheinbar „echte lebendige Leben“, eben nur vermeintlich „echt lebendig“. Und mit dieser Vermeintlichkeit, dieser Unklarheit zeigt sich ein drittes Phänomen, das - wie das Gerede und die Neugier - typisch für den Zugang des Menschen zu seiner Welt im alltäglichen Leben ist: der Schein, die Zweideutigkeit.

„§ 37. Die Zweideutigkeit“ (S. 173)

Wenn Sie im ganz gewöhnlichen Miteinander des Alltags dies und jenes sehen und hören, meist gar nicht einmal aus erster Hand, sondern abgebildet von Fotografen und Kameralenten und erzählt von Berichterstattern und Kommentatoren, wie wollen Sie beurteilen, was davon echt ist?

Wenn so jedem alles zugänglich ist und jeder über alles und jedes seine Meinung äußert, wie wollen Sie entscheiden, was davon „in echtem Verstehen erschlossen ist und was nicht“? Aber diese Zweideutigkeit betrifft nicht nur die Welt und was in ihr vorkommt. Ebenso zweideutig sind die zwischenmenschlichen Beziehungen selbst - was ist echt und tief und was ist oberflächlich und bloßer Schein? Sogar mein Bild von mir selbst, meine Meinungen über mich selbst – wo bin ich denn da schon ehrlich zu mir?

Alles sieht so aus wie echt verstanden, ergriffen und gesprochen, und ist es im Grunde doch nicht, oder es sieht nicht so aus und ist es im Grunde doch.“ (S. 173)

Aber nicht nur das, was einem in der gegenwärtigen Interaktion als Tatsache in Bild und Wort begegnet, unterliegt dieser Zweideutigkeit. Diese betrifft genauso dasjenige, was erst geschehen soll, was es noch nicht gibt, was aber „eigentlich“ gemacht werden müsste. Jeder weiß darüber bescheid und weiß darüber zu reden. *„Die Zweideutigkeit betrifft nicht allein das Verfügen über und das Schalten mit dem im Gebrauch und Genuss Zugänglichen, sondern sie hat sich schon im Verstehen als Seinkönnen, in der Art des Entwurfs und der Vorgabe von Möglichkeiten des Daseins festgesetzt.“* (S. 173) So sind die zukünftigen Möglichkeiten eingeschränkt auf das, was die öffentliche Meinung für richtig und erstrebenswert hält.

Vom Hörensagen her ahnen und auf-der-Spur-sein: Denn: *„Jeder hat schon immer im voraus geahnt und gespürt, was andere auch ahnen und spüren.“* (S. 173) Man ist vom Hörensagen her auf der Spur, d.h. man ahnt und spürt etwas, weil man davon gehört hat. Dieses vom Hörensagen her Auf-der-Spur-sein ist die verfänglichste Form, wie die Zweideutigkeit dem Menschen seine Möglichkeiten vorzeichnet und ihn damit einengt. (Wer hingegen in echter Weise einer Sache „auf der Spur ist“, spricht nicht darüber. - Darüber mehr im 2. Teil von „Sein und Zeit“.) *„Gesetzt nämlich, das, was man ahnte und spürte, sei eines Tages wirklich in die Tat umgesetzt, dann hat gerade die Zweideutigkeit dafür gesorgt, dass allsogleich das Interesse für die realisierte Sache abstirbt. Dieses Interesse besteht ja nur in der Weise der Neugier und des Geredes, solange als die Möglichkeit des unverbindlichen Nur-mit-ahnens gegeben ist.“* (S. 173-174) Man ist mit dabei, solange man auf der Spur ist, sobald die Durchführung des Geahnten einsetzt, versagt man die Gefolgschaft. Denn mit der Durchführung wird der einzelne Mensch gezwungen, für das was er tut, selbst die Verantwortung zu übernehmen. Und im konkreten Handeln verlieren Gerede und Neugier ihre Macht. Aber sie rächen sich auch schon. *„Angesichts der Durchführung dessen, was man mit-ahnte,*

*ist das Gerede leicht bei der Hand mit der Feststellung: das hätte man auch machen können, denn – man hat es ja doch mitgeahnt. Das Gerede ist am Ende sogar ungehalten, dass das von ihm Geahnte und ständig geforderte nun **wirklich** geschieht. Ist ihm ja doch damit die Gelegenheit entrissen, weiter zu ahnen.“ (S. 174)*

Verschwiegenheit der Durchführung: Die Zeit des öffentlichen und alltäglichen Ahnens und Auf-der-Spur-seins ist schnelllebig. Die Zeit, in der ein sich für eine Sache einsetzender Mensch diese in Verschwiegenheit echt durchführt und dabei möglicherweise auch echt scheitert ist eine wesentlich andere. Aus der Perspektive der öffentlichen Meinung heraus gesehen, ist sie eine wesentlich langsamere. Die öffentliche Meinung, das Gerede „lebt schneller“. Dieses ist schon längst bei etwas anderem, dem jeweiligen Neuesten angekommen, wenn echt und neu Geschaffenes aus der Verschwiegenheit hervortritt und in die Öffentlichkeit gelangt. *„Gerede und Neugier sorgen in ihrer Zweideutigkeit dafür, dass das echt und neu Geschaffene bei seinem Hervortreten für die Öffentlichkeit veraltet ist.“ (S. 174)* Das hat aber auch einen Vorteil: Denn erst wenn das vernebelnde Gerede unwirksam geworden ist, das „allgemeine“ Interesse am echt Neuen abgeklungen ist, kann sich dieses ungehindert entwickeln und in seinen positiven Möglichkeiten entfalten.

Versehen: Die Zweideutigkeit der öffentlichen Meinung hält das Vorweg-bereden und das neugierige Ahnen für das eigentliche Geschehen. Für sie ist Durchführen und Handeln bloß etwas Nachträgliches und Belangloses. *„Das Verstehen des Daseins im Man **versieht** sich daher in seinen Entwürfen ständig hinsichtlich der echten Seinsmöglichkeiten.“ (S. 174)* Sie hat keinen Blick für echte neue gangbare Wege (sich ver-sehen). Der die Öffentlichkeit suchende Mensch hält sich am liebsten dort auf, wo die Zweideutigkeit regiert; das ist dort, wo das lauteste Gerede und die findigste Neugier den „Betrieb“ in Gang halten und wo alltäglich alles und im Grunde gar nichts geschieht. *„Diese Zweideutigkeit spielt der Neugier immer das zu, was sie sucht, und gibt dem Gerede den Schein, als würde in ihm alles entschieden.“ (S. 174)*

Gegeneinander: Zweideutigkeit, Neugier und Gerede bestimmen aber auch das Miteinandersein als solches. Den Anderen lernt man kennen, indem man von ihm hört, über ihn redet. Man vermeint, er sei das, was man von ihm gehört hat, was man über ihn redet, was man von ihm weiß. *„Zwischen das ursprüngliche Miteinandersein schiebt sich zunächst das Gerede. Jeder passt zuerst und zunächst auf den Anderen auf, wie er sich verhalten, was er dazu sagen wird.“ (S. 174–175)* Das neugierige zweideutige Gerede hält und davon ab, einander in Wahrhaftigkeit zu begegnen, man begnügt sich mit dem trügerischen Schein, der als Zweideutigkeit eben zwei Gesichter hat: Ein Füreinander, das nur die Aufgabe hat, den Schein zu wahren und ein Gegeneinander, das die tatsächliche Beziehung auszeichnet. *„Das Miteinandersein im Man ist ganz und gar nicht ein abgeschlossenes, gleichgültiges Nebeneinander, sondern ein gespanntes, zweideutiges Aufeinander-aufpassen, ein heimliches Sich-gegenseitig-abhören. Unter der Maske des Füreinander spielt ein Gegeneinander.“ (S. 175)*

Die Meinung des Man über die Zweideutigkeit: Die Zweideutigkeit hat ihre Ursache nicht in einer absichtlichen Verstellung oder Verdrehung. Nicht ein einzelner Mensch bringt sie hervor. *„Sie liegt schon im Miteinandersein als dem **geworfenen** Miteinandersein in einer Welt.“ (S. 175)* Man wird in eine Welt hineingeboren, in der unsere Mitmenschen ihr Leben schon auf diese Art und Weise gestalten. Aber nicht nur das, es liegt in der Natur jedes Menschen, und damit auch in meiner und deiner Natur, dass diese Lebensweise der Weg ist, den wir zunächst beschreiten und auf dem wir uns die meiste Zeit unseres Lebens bewegen. Heidegger weiß sehr wohl, dass seine Ansicht in Bezug auf die Zweideutigkeit auf allgemeine Ablehnung stoßen muss. Auch dies liegt in der Natur der Sache. Denn die Zweideutigkeit

bleibt der Öffentlichkeit verborgen, und „man“ wird nie akzeptieren können, dass sie zur Wesensart des Man gehört, bzw. dass „man selbst“ in dieser Weise lebt. Üblicherweise sieht man bei denen, die nicht dieselbe Weltanschauung und die gleiche politische Meinung haben, deren Verlorenheit im Man mit all ihrer Zweideutigkeit. Man hält die Andersdenkenden für oberflächlich, unreflektiert und reaktionär. Sich selbst hält man für ehrlich, echt und wahrhaft. Die Haltung der politischen Gruppe, deren Gerede man selbst verfallen ist, hält man für richtig und fortschrittlich – obwohl man im alltäglichen Miteinander mit den „Kollegen“, „Freunden“, „Kameraden“ und „Genossen“ einen Umgang pflegt, den vom jeweils Anderen alles andere als kollegial oder freundlich empfunden wird.

Abschließender Kommentar: Wenn man beginnt, Heidegger zu lesen, hat man das Gefühl, dass seine Sprache sehr unbestimmt und zweideutig sei. Man findet, er verwendet Ausdrücke wie „Sein“ „Verstehen“, „Sorge“, „Erschlossenheit“ an verschiedenen Stellen in unterschiedlichen Bedeutungen. Sein Werk scheint nur so von Zweideutigkeiten zu strotzen. Je mehr jemand sich aber mit ihm beschäftigt, desto deutlicher sieht er, dass Heideggers Sprache äußerst präzise, klar und eindeutig ist. Er verwendet Ausdrücke der Alltagssprache in deren (mehr oder minder) eigentlichen, „wörtlichen“ Bedeutung. Metaphern benutzt er praktisch nicht. Was er sagt, meint er auch genau so. Einziges Anliegen ist ihm die Wahrheit. Dass man ihn versteht, ist ihm kein Anliegen. Mein Kommentar hingegen hat zum Ziel, dass man ihn versteht. Deshalb verwende ich die Alltagssprache in ihrer alltäglichen Verständlichkeit, mit ihrer schillernden Ungenauigkeit, Widersprüchlichkeit, Fehlerhaftigkeit und Vieldeutigkeit. Vielleicht erscheint mein Kommentar anfangs sogar präziser zu sein als Heideggers Original. Bei tieferem Eindringen in die Materie werden Sie aber die Ungenauigkeiten und Widersprüche erkennen. Wenn „man“ Allgemeinverständlichkeit zum Ziel hat, bleibt Zweideutigkeit nicht aus.

„§ 38. Das Verfallen und die Geworfenheit“ (S. 175)

Vorbemerkungen zur Verfallenheit:

Verfallen: Waren Sie schon einmal einem Menschen mit Haut und Haar verfallen? Vielleicht Ihrer großen Liebe? Tag und Nacht dachten Sie nur an sie, auf nichts anderes mehr konnten Sie sich konzentrieren. Ein Leben ohne sie konnten Sie sich gar nicht vorstellen, Sie waren nicht nur süchtig nach ihr, sondern richteten Ihr eigenes Leben völlig in Hinblick auf Ihre Liebe aus. Nicht mehr Sie selbst bestimmten über sich, einzig von Bedeutung war das, was Ihre Liebe sagte. Kennen Sie jemanden, der dem Alkohol verfallen ist? Seine ehemals hohen Werte und Ideale scheinen ihm völlig gleichgültig zu sein. Er hat an nichts mehr Interesse außer seinem Suchtmittel. Nicht nur süchtig ist er nach Alkohol, er ist von diesem sogar abhängig, d.h. dass er sterben kann, wenn man ihm diesen plötzlich entzieht. Menschen sind dem Kaufrausch verfallen, dem Kartenspiel, dem Computerspiel, einer Extremsportart; ja man sagt sogar, jemand ist dem „sinnlichen Genuss“, dem Sex, dem Essen und Trinken verfallen. Wann aber sprechen wir von Verfallenheit? Doch wohl dann, wenn jemand nur mehr das anstrebt, wonach er so süchtig ist, und er dabei sich selbst völlig vernachlässigt. Kann man auch einer Idee, einer Weltanschauung, einer Religion, einer Philosophie verfallen sein? Sicherlich, wenn diese Idee so bestimmend wird, dass nichts anderes mehr Platz hat, man von ihr völlig benommen ist, dass man blind und taub wird für andere Ideen. Können wir erkennen, ob jemand einer Idee verfallen ist oder ob er im Gegenteil seine eigentliche Bestimmung gefunden hat, und entschlossen seine Ideen in die Tat umsetzt? Im ersteren Falle werden wir Starrheit und Unbeweglichkeit gepaart mit Ruhelosigkeit und Ungeduld sowie Unverständnis finden, im letzteren Falle werden wir Gelassenheit und Flexibilität, gepaart mit entschlossenem Handeln, sowie ein aufmerksames Verständnis antreffen.

Abhängigkeit und Verlust der Selbstbestimmung: Zwei Kriterien, die anzeigen, ob ich jemandem oder etwas verfallen bin: Das eine Kriterium ist meine Abhängigkeit von ihm. Ich hänge an ihm, ich kann mich nicht von ihm loslösen, ich haften an ihm. Das zweite Kriterium ist der Verlust der Selbstbestimmung. Nicht ich selbst bestimme über mein Leben, nicht meine höchsten Werte und meine Ideale bestimmen die Art und Weise, wie ich mein Leben gestalte. Mein Leben wird von dem bestimmt, dem ich verfallen bin.

Verfallenheit als die Lebensweise des Alltags: Packen Sie schon Selbstzweifel? Sind vielleicht Sie auch in gewisser Weise jemandem oder etwas verfallen? Hängen Sie mit Ihrem Herzen auch an irgendetwas oder jemanden und können nicht loslassen? Wer lebt sein Leben denn schon frei und selbst bestimmt und wer hängt mit seinem Herzen nicht an allem Möglichen und lässt sich so von diesem lenken und leiten, womit er in gewisser Weise dessen Gefangener ist? Genau! Das meint Heidegger mit dem Begriff Verfallen! Jeder lebt zunächst und zumeist in der Verfallenheit. Man ist im gewöhnlichen Alltag der Welt verfallen. Verfallenheit ist der Normalzustand!

Nun zu Heideggers Text:

Verfallen: Das Verfallen des Daseins, d.h. das Verfallen des Menschen nennen wir eine bzw. die grundlegende Art und Weise, in der jeder einzelne von uns die meiste Zeit seines Alltagslebens verbringt. Charakteristische Merkmale für diese Art das eigene Leben zu gestalten, sind das Gerede, die Neugier und die Zweideutigkeit. Mit dem Ausdruck Verfallen beabsichtigt Heidegger keine negative Bewertung dieses Zustandes. Er zeigt an, dass der Mensch zunächst und wohl auch zumeist bei der besorgten „Welt“ ist, d.h. dass er nicht nur den Fokus seiner Aufmerksamkeit auf die Gegenstände in der Welt gerichtet hat, sondern dass all sein Denken und Handeln auf die Menschen und Gegenstände, die ihn umgeben bezogen ist. Dies wäre an sich ja kein Problem, wenn er nicht zugleich seine eigene, selbst gewählte Bestimmung aus den Augen verloren, bzw. noch gar nicht einmal gefunden hätte – und er sich dabei nicht nur nach dem richtete, was ihm die Allgemeinheit vorgibt. Der Mensch geht in dem auf, was er tut, er verliert sich in dem, was er besorgt. *„Dieses Aufgehen bei... hat meist den Charakter des Verlorenseins in die Öffentlichkeit des Man. Das Dasein ist von ihm selbst als eigentliches Selbstseinkönnen zunächst immer schon abgefallen und an die „Welt“ verfallen.“* (S. 175) In seinem Zusammenleben mit den anderen Menschen, geht er in der Gruppe - der „Masse“ könnte man gar sagen - auf. Er ist kein Einzelindividuum mit einer eigenen Meinung und einer eigenen selbst bestimmten Art, mit den Sachen und den anderen Menschen umzugehen, sondern ein „Herdentier“, das das denkt und tut, was man denkt und tut. Dieses Miteinandersein ist geprägt durch einen charakteristischen Umgang miteinander: durch Gerede, Neugier und Zweideutigkeit.

Uneigentlichkeit des Daseins: Mit Verfallenheit ist nichts anderes gemeint als die Uneigentlichkeit des Daseins, d.h. die Lebensweise, in der der Mensch nicht eigentlich er selbst „ist“. Dabei geht er natürlich nicht seines Seins verlustig. Sein In-der-Welt-sein ist dadurch gekennzeichnet, dass er völlig von der „Welt“ und dem Mitdasein Anderer im Man benommen ist. Dieses Nicht-er-selbst-sein ist eine der Möglichkeiten, wie er sein Leben in der Welt gestaltet, ist eine der möglichen Existenzweisen. Er hat auch eine andere Möglichkeit, sein eigenes Leben zu gestalten: er kann selbst bestimmt und entschlossen seinen eigenen Weg gehen, dies nennt Heidegger die Eigentlichkeit des Daseins. Diese Existenzweise wird in Teil 2 von „Sein und Zeit“ eingehend dargestellt.

Was Verfallenheit des Daseins nicht bedeutet: Sie darf nicht als „Fall“ aus einem reineren und höheren „Urzustand“ aufgefasst werden. Sie hat nichts mit der Vorstellung des

Paradieses, aus dem der Mensch vertrieben wurde, oder mit dem Mythos eines ersten goldenen Zeitalters, dem dann ein silbernes, ein bronzenes und ein eisernes folgten, zu tun. Genauso wenig meint sie ein Verlustigwerden eines heilen Zustandes des menschlichen Individuums, in welchem es sich als Baby oder gar als Fötus im Mutterleib befunden hätte. Schon gar nicht meint Heidegger mit Verfallenheit etwa, dass sich der Mensch in der heutigen Gesellschaft in einer schlechten oder beklagenswerten Lage befände, die irgendwann in einer fernen Zukunft in einem fortgeschritteneren Stadium der Menschheitskultur überwunden werden könnte.

Abgefallen von ihm selbst: Indem der Mensch der „Welt“ verfallen ist, ist er von ihm selbst, d.h. seinem eigentlichen Selbst abgefallen. *„Von ihm selbst als faktischem In-der-Welt-sein ist das Dasein als verfallendes schon abgefallen; und verfallen ist es nicht an etwas Seiendes, darauf es erst im Fortgang seines Seins stößt oder auch nicht, sondern an die Welt, die selbst zu seinem Sein gehört.“* (S. 176) Wenn Heidegger von „Abfallen“ und „Verfallen“ spricht, meint er nicht, dass der Mensch anfänglich die Verbindung zu seinem eigentlichen Selbst gehabt hätte und erst im Laufe seines Lebens der Welt verfallen wäre. Zunächst hat er den Kontakt zu seinem eigentlichen Kern noch nicht, zunächst gestaltet er sein Leben aus der Verfallenheit an die „weltlichen“ Sachen bzw. Belange heraus. Den Weg aus dieser Verfallenheit heraus, hin zu seiner eigenen Ganzheit bzw. Vollkommenheit, hin zu seiner eigenen Mitte, zu seinem eigenen Kern, zu seinem eigenen Ursprung, muss er sich erst im Laufe seines Lebens erarbeiten. Erst wenn er Zugang zu seiner eigenen Mitte, seinem innersten Kern, seinem eigenen Ursprung erlangt hat, kann er sein Leben „ursprünglich“ gestalten – eben aus seinem eigenen Ursprung heraus. Die Gestaltung des Lebens aus diesem eigentlichen Selbst heraus ist eine mögliche Existenzweise, die Heidegger die eigentliche Existenz nennt. Die Gestaltung des Lebens aus der Position der Verfallenheit an die Welt heraus, ist eine weitere mögliche Existenzweise. Heidegger nennt sie die uneigentliche Existenz. *„Ein existenzialer Modus des In-der-Welt-seins dokumentiert sich im Phänomen des Verfallens.“* (S. 176) Letztere ist die Art und Weise, wie wir Menschen üblicherweise unseren Alltag verbringen. Die meisten von uns verbringen einen Großteil ihres Lebens in diesem Zustand. Nicht allen gelingt es, zu sich selbst zu finden, und nur wenige können sich im Zustand der Eigentlichkeit auf Dauer halten.

Die Struktur des Verfallens: Der Begriff Verfallen impliziert Bewegung, bzw. „Bewegtheit“, wie sich Heidegger ausdrückt. Welche Struktur zeigt nun diese „Bewegtheit“ des Verfallens? Verfallen ist durch Gerede, Neugier und Zweideutigkeit gekennzeichnet. Mittels Gerede gewinnt man Zugang zur Welt, zu den anderen Menschen und zu sich selbst. Im Gespräch mit Freunden und Bekannten hört und sagt man dies und das über die Welt, die Anderen und sich selbst. Es liegt in der Natur der Sache, dass diese Art der Kommunikation erst einmal oberflächlich sein muss. Es geht ja auch darum, sich einen Überblick zu verschaffen, um sich in der Welt, die immer schon sehr komplex ist, zurechtzufinden. Dazu ist es von Vorteil, wenn man in kurzer Zeit viel kennen lernt und ausprobiert. Aber dieses Kennen lernen und Ausprobieren geht nicht in die Tiefe, es geht nicht an die Wurzeln der jeweiligen Sache. Es gleicht einem Flug mit einem Flugzeug über das zu erforschende Gebiet. Das Gerede hat den Charakter eines bodenlosen Schwebens. Genauso die Neugier: Man gewinnt Zugang zu allem und jedem, aber man springt rastlos von einem zum anderen, man ist überall und nirgends. So herrscht überall Schein und Zweideutigkeit: Nichts bleibt ein Geheimnis, denn alles scheint man zu verstehen, aber das Verständnis bleibt ein oberflächliches, nichts wird eigentlich verstanden – alles kann man so oder anders deuten, es bleibt zweideutig. Zu einem eigentlichen Verständnis des eigenen Daseins dringt man nicht vor, die Möglichkeit der Selbstverwirklichung wird durch dieses entwurzelte Überall-und-nirgends-Sein niedergehalten.

Der Zusammenhang zwischen Miteinandersein, öffentlicher Ausgelegtheit und Gerede:

„Das Gerede ist die Seinsart des Miteinanderseins selbst und entsteht nicht erst durch gewisse Umstände, die auf das Dasein „von außen“ einwirken.“ (S. 177) Nicht „gesellschaftliche“ bzw. „soziale“ Bedingungen bringen das Gerede hervor. Es liegt im Wesen des Menschen selbst, dass er im Zusammensein mit anderen Menschen mit diesen in der Art und Weise des Geredes kommuniziert. Ich muss mich ja mit den Anderen verständigen, um zusammen mit ihnen etwas unternehmen zu können. Um voneinander etwas lernen zu können, benötigen wir von der jeweiligen Angelegenheit ein gemeinsames Verständnis. Das gemeinsame Verständnis bezüglich einer Angelegenheit, nennt Heidegger die öffentliche Ausgelegtheit. Dieses gemeinsame Verständnis, die gemeinsame Übereinkunft wird mittels Gerede erreicht. Wir reden miteinander und kommen überein (beschließen), dass dies und jenes so und so sei. Ich habe hier versucht, mit vielen Worten den Zusammenhang zwischen Miteinandersein, öffentlicher Ausgelegtheit und Gerede zu erklären. Heidegger fasst diesen Sachverhalt in folgendem Satz zusammen: „Das Gerede und die in ihm beschlossene öffentliche Ausgelegtheit konstituiert sich im Miteinandersein.“ (S. 177)

Versuchung, Beruhigung, Entfremdung und Sichverfangen als die Charakteristika des Prozesses des Verfallens:

- **Versuchung:** Das Miteinandersein übt einen ständigen Sog auf den einzelnen Menschen aus, sich den Anderen anzugleichen. Auch ein Mensch, der sich von den Anderen unbedingt abheben bzw. unterscheiden will, unterliegt diesem Sog, ja er erliegt ihm ebenso wie derjenige, der in der Gemeinschaft aufgehen will. Das Miteinander-kommunizieren hat ja immer auch ein öffentliches gemeinsames Verständnis zum Ziel; der Mensch als ein soziales Wesen hat den Wunsch, von den Anderen verstanden zu werden und sie zu verstehen. So unterliegt er der ständigen Versuchung sich der Allgemeinheit, d.h. der Gruppe, der er sich zugehörig fühlt, anzugleichen und deren Meinung und Lebensweise zu übernehmen. „Wenn aber das Dasein selbst im Gerede und der öffentlichen Ausgelegtheit ihm selbst die Möglichkeit vorgibt, sich im Man zu verlieren, der Bodenlosigkeit zu verfallen, dann sagt dies: das Dasein bereitet ihm selbst die ständige Versuchung zum Verfallen.“ (S. 177)
- **Beruhigung:** Indem man nun die Meinung und die Lebensweise der Gruppe, deren man sich zugehörig fühlt, teilt (und sei es die Gruppe der Nonkonformisten oder Einzelgänger), gewinnt man selbst (eine vermeintliche) Sicherheit und Beruhigung. Die öffentliche Ausgelegtheit, d.h. die öffentliche Meinung - damit ist nicht die Meinung der Anderen im Gegensatz zur eigenen gemeint, sondern die, die man selbst auch teilt – hält den Menschen in seiner Verfallenheit fest. „Gerede und Zweideutigkeit, das Alles-gesehen- und Alles-verstanden-haben bilden die Vermeintlichkeit aus, die so verfügbare und herrschende Erschlossenheit des Daseins vermöchte ihm die Sicherheit, Echtheit und Fülle aller Möglichkeiten seines Seins zu verbürgen.“ (S. 177) Man weiß, was richtig und falsch ist, man weiß, was man zu tun hat, man weiß, wo es lang geht. Ich brauche nicht in mich zu gehen, um herauszufinden, was mir eigentlich gut tut, was meine eigentlichen Bedürfnisse sind, was meine eigentlichen Ziele und Aufgaben sind. In der Selbstgewissheit und Entschiedenheit des Man finde ich Sicherheit und Beruhigung.
- **Entfremdung:** Auch wenn ich in dieser uneigentlichen Lebensweise ständig beruhigt sein kann, egal was ich tue, führt dies trotzdem nicht dazu, dass ich tatenlos werde und zur Ruhe komme. Im Gegenteil: diese Beruhigung treibt in die Hemmungslosigkeit des „Betriebs“. „Die versucherische Beruhigung **steigert** das Verfallen.“ (S. 178) Auf der Suche nach dem Sinn des Lebens, erforscht man nun fremde Kulturen und versucht über das Verständnis der unterschiedlichsten Lebensweisen von Völkern in verschiedensten Epochen und Regionen zu einem Verständnis des eigenen Daseins zu gelangen. Man vergleicht, und sucht im Unterschiedlichen das Gemeinsame

herauszufiltern: ja das Gemeinsame in Allen sei dann das, was das Wesen der Menschen ausmacht. Man sucht im Außen, was nur im eigenen Inneren zu finden ist. Unverstanden bleibt, dass Verstehen ein Prozess ist, der einzig im eigensten Dasein stattfindet und ich ein Verständnis dessen, was ich eigentlich will, nur erlangen kann, wenn ich es in mir selbst entstehen und sich entwickeln lasse. So schreibt Heidegger, dass das Verstehen selbst ein Seinkönnen ist, das einzig im eigensten Dasein frei werden muss. Mich-vergleichen mit den Anderen führt zur Entfremdung von mir selbst, denn mein Blick bleibt dabei auf die Anderen fixiert, sodass ich mich selbst nicht sehen kann. Nur wenn ich mein Augenmerk auf mich selbst richte, ohne darauf zu achten, was man denkt, sagt und tut, kann ich mein Eigenstes herausfinden. *„In diesem beruhigten, alles „verstehenden“ Sichvergleichen mit allem treibt das Dasein einer Entfremdung zu, in der sich ihm das eigenste Seinkönnen verbirgt.“* (S. 178)

- **Sichverfangen (Verfängnis):** Dem Menschen geht es ja in seinem Leben um ihn selbst. Daher führt diese Entfremdung von sich selbst dazu, dass er sich - in der Entfremdung verharrend - ständig mit sich selbst beschäftigt. Sie treibt ihn in die übertriebenste „Selbstzergliederung“. Er sucht immerfort mehr über sich herauszufinden, sich selbst verschiedenen „Charakterologien“ und „Typologien“ zuzuordnen. Über jedes erdenkliche Detail seiner Psyche wird geredet, es wird unablässig analysiert und gedeutet. Diese ständige – vom eigentlichen Selbst dissoziierte -Beschäftigung mit sich hat zur Folge, dass er sich seinen eigensten Möglichkeiten verschließt. Denn wenn ich meinen eigenen Weg gehe, muss ich mir der Möglichkeit echten Scheiterns bewusst sein. Da echtes Scheitern so schwer zu ertragen ist, versuche ich alles, um die Beruhigung zu erlangen, dass ich ihm ausweichen kann, auch wenn ich mich dadurch von meinem eigentlichen Selbst entfremde und ich mich in meinem uneigentlichen Selbst, dem Man-selbst (das ja auch eine Möglichkeit ist, ich selbst zu sein) verfange.

Absturz: Heidegger nennt die spezifische „Bewegtheit“ des Menschen, die das Verfallen charakterisiert, den Absturz. *„Das Dasein stürzt aus ihm selbst in es selbst, in die Bodenlosigkeit und Nichtigkeit der uneigentlichen Alltäglichkeit.“* (S. 178) Allerdings bleibt ihm sein eigener Absturz verborgen, denn die allgemeine, öffentliche Meinung (die in dieser seiner Verlorenheit im Man ja auch die seine ist) hält diesen Absturz für einen „Aufstieg“ und das „konkretes Leben“.

Wirbel: Dieser Absturz in die – und zugleich in der - Bodenlosigkeit des uneigentlichen Lebens und Erlebens im Man reißt den Menschen ständig vom innersten Kern seines Wesens los. Wollte er auch sein Leben auf seine eigentlichen Möglichkeiten hin entwerfen, so wird er daran durch dieses ständige Losreißen und Losgerissenwerden von seinem eigentlichen Selbst gehindert. Stattdessen wird er hineingerissen in die beruhigte Vermeintlichkeit, alles zu besitzen bzw. zu erreichen. *„Dieses ständige Losreißen von der Eigentlichkeit und doch immer Vortäuschen derselben, in eins mit dem Hineinreißen in das Man charakterisiert die Bewegtheit des Verfallens als Wirbel.“* (S. 178)

Verfallen und Geworfenheit: Mit dem Ausdruck Wirbel weist Heidegger darauf hin, dass das Verfallen keine aktive, selbstbestimmte und freie Handlungsweise ist, sondern ein passives Hineingewirbeltwerden bzw. Hineingeworfenwerden in die jeweilige Situation, ja in das jeweilige Da mit dessen jeweils spezifischem Verstehen und spezifischer Befindlichkeit. So offenbart der Wirbel zugleich den Wurf- und Bewegtheitscharakter der Geworfenheit. Diese ist niemals eine „fertige Tatsache“ ist, sondern ein andauernder Prozess. Wie wir später sehen werden, setzt Heidegger das Verfallen mit der Gegenwart in Beziehung, d.h. mit dem, was mir begegnet, die Geworfenheit hingegen hat aufs Engste mit meiner „Vergangenheit“ oder in Heidegger'scher Terminologie mit meiner Gewesenheit zu tun, dem

was für mich faktisch schon da (gewesen) ist. Was schon da gewesen ist, das Gewesene kann ich nicht annullieren. Auf ihn fußen stets meine aktuellen Handlungen, meine aktuelle Befindlichkeit und mein aktuelles Verständnis von der Welt. In diesem Sinne macht es meine Geworfenheit aus. Heidegger betont, dass die Geworfenheit ein nicht abgeschlossenes Faktum ist, denn der Prozess des Lebens schreitet ständig voran. Trivial ausgedrückt: im Laufe des Lebens ist später mehr da gewesen als früher - das heißt, dass zu meiner „Vergangenheit“ ständig etwas dazukommt, sie ständig „verändert“ und ergänzt wird. Solange der Mensch de facto lebt, macht er Erfahrungen, entwickelt und verändert er sich. Er bleibt im Wurf, auf dem Boden seiner Geworfenheit macht er Entwürfe. Und in diesem Entwerfen seiner zukünftigen Handlungs- und Gestaltungsmöglichkeiten wird er im Prozess des Verfallens in die Uneigentlichkeit hineingewirbelt. Dies stets auf der Grundlage dessen, was er faktisch ist, d.h. faktisch schon gewesen ist. Denn „Vergangenheit“ ist nie vorbei und nie vergangen, d.h. verschwunden sondern immer nur gewesen. Sie übt nicht nur fortwährend einen enormen Einfluss auf das Leben aus, sie ist als Geworfenheit die Basis der Lebensentwürfe und aktuellen Handlungen. Wäre sie tatsächlich vergangen, hätte sie keinen Einfluss mehr. So beschreibt Heidegger den Wurfcharakter des menschlichen Daseins: *„Zu dessen Faktizität gehört, dass das Dasein, solange es ist, was es ist, im Wurf bleibt und in die Uneigentlichkeit des Man hineingewirbelt wird.“* (S. 179)

Meine „Vergangenheit“, d.h. das, was ich gewesen bin, - meine Gewesenheit – das, was mein faktisches Leben ausmacht, das, was ich nicht mehr auslöschen kann und somit meine Geworfenheit ausmacht, bleibt aber selbst in einem ständigen Wurf, da einerseits ständig „Neues dazukommt“ und es andererseits je nach meiner Art und Weise, wie ich mein Leben gerade gestalte und verstehe, einer ständigen Neubewertung unterliegt. Und ich gestalte und verstehe, d.h. bewerte die Möglichkeiten, die ich für meine Zukunft habe, stets aus dem heraus, was ich in meiner „Vergangenheit“, erlebt und erfahren habe, d.h. aus dem heraus, was ich faktisch schon gewesen bin. Dies meint Heideggers Satz: *„Dasein existiert faktisch.“* (S. 179) Und solange ich lebe, in meiner Geworfenheit Konzepte entwerfe und gestalte, werde ich in die Uneigentlichkeit des Man hineingewirbelt, unterliege ich dem Verfallen.

Verfallen und Existenz: Wie ist die Tatsache, dass sich der Mensch im alltäglichen Leben in das Man verloren hat und in diesem Verfallen von sich weg „lebt“, mit der Tatsache, dass es ihm im Leben um sein eigenes Leben geht, vereinbar? Spricht nicht das Phänomen des Verfallens dagegen, dass der Mensch ein Wesen ist, das existiert, d.h. dem es in der Gestaltung seines Lebens um dieses Leben geht? Anscheinend geht es ihm im Alltagsleben doch eher um Macht, Besitz, Ansehen, Lust und Vergnügen und alles Mögliche, aber nur nicht um sich selbst, um das, was sein eigentliches Wesen ausmacht. Aber: *„Im Verfallen geht es um nichts anderes als um das In-der-Welt-sein-können, wengleich im Modus der Uneigentlichkeit.“* (S. 179) Die Tatsache, dass es im menschlichen Dasein die Möglichkeit des Verfallens gibt, ist der Beweis für seine Existenzialität. *„Das Dasein kann nur verfallen, weil es ihm um das verstehend-befindliche In-der-Welt-sein geht. Umgekehrt ist die eigentliche Existenz nichts, was über der verfallenden Alltäglichkeit schwebt, sondern existenzial nur ein modifiziertes Ergreifen dieser.“* (S. 179) Auch in der Verfallenheit an die Welt, im Streben nach Macht, Ansehen und Reichtum, tut er alles, umwillen seiner selbst. Auch der unterwürfige Diener, die auf vieles verzichtende Mutter, der sich aufopfernde Märtyrer tun alles letztendlich umwillen ihrer selbst. Der Unterschied zwischen dem, der sich in der eigentlichen Existenz hält und dem, der in der Uneigentlichkeit der Welt verfallen ist, besteht darin, dass jener aus seinem eigentlichen Selbst heraus handelt und dieser den Kontakt zu seiner Mitte verloren hat. Wer in der Eigentlichkeit lebt, ist nicht der Alltäglichkeit enthoben, er geht in seinem Alltag mit dem, was ihm begegnet, nur anders um.

Abschließender Kommentar: Ich habe die Verweisungsbezüge, in denen sich das Verständnis des Menschen bewegt, als ein „Netzwerk von miteinander zusammenhängenden Intentionketten“ beschrieben. Wie ein Spinnennetz ist dieses „Intentionsnetzwerk“ zwischen den dem Menschen begegnenden Entitäten („Welt“) und seinem eigentlichen Selbst, das seinen innersten Kern ausmacht, ausgespannt. Die zentrifugal verlaufenden Fäden des Spinnennetzes reichen vom eigentlichen Selbst als der Mitte des Netzes bis zur „Welt“, d.h. den jeweiligen spezifischen Entitäten, die dem Menschen gerade begegnen. Wenn er in seiner eigenen Mitte ruht, beurteilt er das, was ihm begegnet, aus dieser Mitte heraus. Er hat den Überblick und kann mit Leichtigkeit verschiedene Positionswchsel durchführen, um das ihm Begegnende aus unterschiedlichen Perspektiven zu betrachten. So bewegt er sich gleichsam im „Intentionsnetzwerk“ auf und ab und hin und her – stets im Kontakt mit der Mitte, d.h. dem Ursprung des Netzes. Die jeweilige Angelegenheit (Entität), mit der er gerade beschäftigt ist, stellt sich ihm, je nachdem, aus welcher Position im Netzwerk er sie gerade wahrnimmt, unterschiedlich dar. Sie hat je nach Standpunkt unterschiedliche Bedeutungen. Er gewinnt so zur jeweiligen Angelegenheit einen ursprünglichen Bezug, da er sie aus jeder Position heraus betrachten und dadurch von ihr ein Gesamtbild „konstruieren“ kann.

Verfallenheit bedeutet nun nichts anderes, als dass der Bezug zur eigenen Mitte verloren gegangen bzw. gerade nicht gegeben ist. Der Mensch kann nun das, was ihm begegnet, nicht mehr aus seiner Mitte heraus beurteilen. Er sitzt irgendwo an der Peripherie des Spinnennetzes fest. Sein ursprünglicher Halt im Zentrum des Netzes steht ihm nicht mehr zur Verfügung. So klammert er sich am anderen Ende des Netzes, an der „Welt“, an dem, was ihm begegnet, fest. Er kann nur mehr kleine Positionswchsel durchführen, um die jeweilige Angelegenheit, mit der er gerade beschäftigt ist, zu beurteilen. So sieht er vom ursprünglich ganzen Bild nur mehr einzelne Aspekte. Wenn er einem Gegenstand oder einem Menschen ganz verfallen ist, kann er bezüglich dessen überhaupt keine Positionswchsel mehr vollziehen, er hat diesbezüglich eine rigide, fest gefügte, unabänderliche Meinung. Das Extrembeispiel hierfür ist der Wahn.

Statt in der eigenen Mitte verankert zu sein, treibt es ihn in der Peripherie, bei dem Seienden, umher. Um Halt zu kriegen, klammert er sich an das, was ihm dort begegnet und hält es fest.

Sechstes Kapitel

Die Sorge als Sein des Daseins (S. 180)

„§ 39. Die Frage nach der ursprünglichen Ganzheit des Strukturanzuges des Daseins“ (S. 180)

Heidegger versucht immer das Ganze in den Blick zu bekommen, da er der Überzeugung ist, dass das Ganze niemals aus seinen Teilen zu erklären ist. So sieht er stets „den Menschen in dessen Welt“ als ein einheitliches Phänomen, das nicht aus 2 voneinander unabhängig bestehenden Phänomenen (Mensch und Welt) zusammengesetzt ist. Der „in seiner Welt seiende Mensch“, das In-der-Welt-sein zeigt aber sehr wohl eine strukturelle Gliederung mit einer Vielfalt von Teilphänomenen. Wir können deshalb an diesem einheitlichen Phänomen verschiedene Aspekte beobachten und als Teilphänomene dieser Ganzheit beschreiben. Wir können z.B. den Aspekt „Welt“ beschreiben, und den Aspekt Selbst. Wir können unseren Blick darauf richten, welche Möglichkeiten der Mensch hat, mit der „Welt“ in seiner Welt zu interagieren. Im letzten Kapitel des ersten Abschnittes von „Sein und Zeit“ geht Heidegger der Frage nach, wie die Ganzheit des Strukturanzuges des In-der-Welt-seins zu bestimmen ist. Es geht ihm um das Sein des Daseins, also um den Menschen, der ist, d.h. lebt und dabei auf sich selbst und die Welt einwirkt und so sich und die Welt verändert. Der Begriff Sein meint einen zeitlichen Ablauf, also einen Prozess. Er ist aber so allgemein, dass man seine Struktur nicht ohne weiteres erkennen kann. Wir müssen nun einen anderen Begriff suchen, der den Prozess des spezifischen Seins des Menschen (im Unterschied z.B. des Seins eines Blatt Papiers) strukturell abbildet. Wenn wir ihn gefunden haben, können wir sagen: „Das Sein des Daseins ist ...“ Der Begriff, den wir suchen, muss den inneren Zusammenhang von Existenzialität und Faktizität bzw. der wesenhaften Zugehörigkeit dieser zu jener abbilden. Er muss Befindlichkeit und Verstehen abbilden, also Geworfenheit und Entwurf. Er muss das Sein bei Zuhandenem, d.h. die Interaktion mit der gegenständlichen Welt, das Mitsein mit Anderen, d.h. die Interaktion mit anderen Menschen und den Bezug zu sich selbst ausdrücken. Die Möglichkeit der Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit muss an ihm festzumachen sein.

Zusammenfassung der Kapitel 2 – 5: Heidegger fasst mit folgendem Satz, das in den Kapiteln 2 bis 5 erarbeitete zusammen: „*Die durchschnittliche Alltäglichkeit des Daseins kann demnach bestimmt werden als das verfallend-erschlossene, geworfen-entwerfende In-der-Welt-sein, dem es in seinem Sein bei der „Welt“ und im Mitsein mit Anderen um das eigenste Seinkönnen geht.*“ (S. 181) Im durchschnittlichen Alltag lebt man so: man ist an die Welt verfallen, man versteht das eigene Dasein und die Welt aus dieser Verfallenheit und aus dem, was man schon alles erlebt hat, heraus, und es geht einem in allen Interaktionen mit der gegenständlichen Umwelt und den Mitmenschen doch stets um die Verwirklichung dessen, was man für die eigenste Aufgabe hält.

Das Sein des Daseins als praktisch erfahrbares und theoretisch beschreibbares Phänomen: Der Begriff, den wir suchen, muss nun den Prozess des menschlichen Lebens, wie er eben beschrieben wurde, strukturell abbilden. Er darf aber kein bloß „theoretisch-abstrakter“ Begriff sein, er darf nicht aus einer Idee des Menschen abgeleitet werden. Er muss etwas sein, das existenziell-ontisch von jedem einzelnen Menschen erlebt und erfahren wird, und das von außen betrachtet, existenzial-ontologisch als ein konkretes Phänomen beschrieben werden kann.

Wie aber finden wir dieses Phänomen? Es geht nicht darum, wie ein Philosoph in seinem Denken auf es stößt, sondern darum, unter welchen Umständen sich jeder einzelne Mensch in

seinem Leben dessen bewusst werden kann, dass es sein eigenes Sein, d.h. sein Leben ausmacht. Gibt es einen Zustand, in dem der Mensch in die Lage versetzt wird, dass ihm dieses Phänomen in dessen ganzer Struktur bewusst wird? „*Die Weise des Erschließens, in der das Dasein sich vor sich selbst bringt, muss so sein, dass in ihr das Dasein selbst in gewisser Weise vereinfacht zugänglich wird. Mit dem in ihr Erschlossenen muss dann die Strukturganzheit des gesuchten Seins elementar ans Licht kommen.*“ (S. 182) Welcher Zustand versetzt mich erstens in eine Lage, in der es mir nicht um Einzelheiten meines Lebens sondern um mein ganzes Dasein geht und macht mir zweitens zugleich das Phänomen, das den Prozess meines gesamten Lebens darstellt, zugänglich? In welchem Zustand eröffnet sich mir in aller Deutlichkeit die Möglichkeit, zu spüren (d.h. gefühlsmäßig zu erfahren) und zu verstehen, was den Prozess meines Lebens als Mensch ausmacht.

Angst: Der Zustand, in welchem dem jeweiligen Menschen der Prozess seines eigenen Seins in dessen Ganzheit bewusst werden kann, ist die Angst.

Sorge: Das gesuchte und im Zustand der Angst gefundene Phänomen ist die Sorge. Jede Tätigkeit des Menschen, alles was er in seinem Leben tut, ist Sorgen. Wenn ich Angst erlebe, habe ich die Möglichkeit, mir bewusst zu werden, dass mein Leben Sorge ist. Das erlebbare Phänomen Sorge muss die gesamte differenzierte Struktur des In-der-Welt-seins mit den Aspekten: Geworfenheit, Entwurf, Verfallen an die Welt, Beziehung zur „Welt“ und zu den Mitmenschen sowie das Worumwillen meines Lebens abbilden. Heidegger meint mit dem Begriff Sorge nicht jenes Gefühl, dass im Zustand der Angst als Sorge erlebt wird. Natürlich beinhaltet das Phänomen Sorge auch die Möglichkeit des Gefühls Sorge. Im Gefühl Sorge wird uns lediglich die Struktur des Phänomens Sorge besonders deutlich fassbar. Wenn aber die Sorge das Sein des Daseins ist, dann ist jegliche Tätigkeit des Menschen, jegliches Verstehen jegliche Befindlichkeit Sorge. Wie das Gefühl Sorge sind auch die Gefühle Stolz, Ekel, Wut, Hass, Neid, Heiterkeit, Niedergeschlagenheit, Freude, Liebe, Gelassenheit usw. immer in irgendeiner Weise Teilphänomene des existenzialen Grundphänomens Sorge. Mit der Untersuchung des Phänomens der Angst, in der die Struktur der Sorge deutlich erkennbar zutage tritt und der Darstellung des Phänomens Sorge selbst ist die Analytik des Menschen vorerst einmal abgeschlossen. Im 2. Abschnitt von „Sein und Zeit“ werden dann die dargestellten existenzialen Strukturen auf dem Fundament der im ersten Abschnitt gewonnenen Erkenntnisse in einem 2. Durchgang in Hinblick auf die Zeitlichkeit erneut durchleuchtet und analysiert.

Realität: Das Ziel der gesamten Untersuchung ist aber die Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt. Also geht es auch um das Sein des nichtdaseinsmäßigen Seienden. Deshalb muss der Zusammenhang von Sorge, als dem Sein des Menschen, und dem, in seiner Welt Zuhandenen und Vorhandenen erörtert werden. Dies macht eine schärfere Bestimmung des Begriffes Realität erforderlich.

Wahrheit: „*Seiendes ist unabhängig von Erfahrung, Kenntnis und Erfassen, wodurch es erschlossen, entdeckt und bestimmt wird. Sein aber „ist“ nur im Verstehen des Seienden, zu dessen Sein so etwas wie Seinsverständnis gehört.*“ (S. 183) Heidegger bestreitet nicht, dass es etwas gibt (Seiendes), auch wenn kein Mensch da ist, der es in seiner Welt erfasst. Aber ein Prozess (Sein) wird erst dadurch „Wirklichkeit“, indem er von einem Wesen von der Art des Menschen, das die Fähigkeit des Verstehens hat, als dieser „wahr“-genommen wird. Es besteht ein enger Zusammenhang zwischen Sein und Wahrheit.

So hat das abschließende Kapitel der vorbereitenden Fundamentalanalyse des menschlichen Daseins folgende Themen zum Inhalt: § 40: Angst, § 41 und § 42: Sorge, § 43: Realität und § 44: Wahrheit.

„§ 40. Die Grundbefindlichkeit der Angst als eine ausgezeichnete Erschlossenheit des Daseins“ (S. 184)

Machen Sie mit mir folgendes Gedankenspiel: Stellen Sie sich vor, Sie sind einer Frau mit Haut und Haar verfallen. Sie denken Tag und Nacht nur an sie. Sie würden alles für sie tun, ihr allein haben Sie Ihr Herz geschenkt. Ja, für diese Frau würden Sie sich sogar aufopfern - so sehr lieben Sie sie. Und nun eines Tages eröffnet Ihnen diese Frau, sie werde Sie verlassen, da sie einen anderen Mann liebe. Ihre Welt bricht zusammen.

Stellen Sie sich in einem 2. Gedankenspiel vor, nicht nur Ihre Freundin verlässt sie, gleichzeitig sterben Ihre Eltern bei einem Autounfall, kurze Zeit später verlieren Sie Ihren Arbeitsplatz. Ihre Freunde wenden sich von Ihnen ab. Schließlich machen Sie sogar pleite, Sie müssen aus Ihrem Haus ausziehen, Sie verlieren Ihr ganzes Hab und Gut. Sie haben buchstäblich nichts mehr. Sie sind völlig auf sich allein gestellt. Sie sind ganz auf sich selbst zurückgeworfen.

Machen Sie mit mir ein weiteres Gedankenspiel: Stellen Sie sich vor, ein kleines Baby ganz auf sich allein gestellt. Genau – dies ist unmöglich! Denn zum Leben braucht jedes Baby jemanden, der für es sorgt. Nur so kann es überhaupt überleben. Ein Baby ist schon aufgrund seiner körperlichen Bedürfnisse völlig von seinen Eltern, die für es sorgen, abhängig. Aber auch emotional ist es an sie gebunden. Wir könnten sagen: Es ist an seine Eltern „verfallen“ – in ähnlicher Weise wie der Mann im obgenannten Beispiel an seine über alles geliebte Frau verfallen ist. Das kleine Kind braucht die Sicherheit, dass jemand für es sorgt. Nur so kann es sich entwickeln und entfalten.

Nun zur Frage: Woher kommt Sicherheit. Was braucht ein Mensch, damit er sich sicher fühlen kann? Sicherheit allein aus mir selbst heraus? Das kann nur ein Ziel sein. Denn zuallererst kommt meine Sicherheit wohl aus meinem Eingebundensein in Beziehungen zu anderen Menschen und in mein vertrautes Umfeld. Was tun Menschen nicht alles, um ihnen wichtige Beziehungen aufrechtzuerhalten und für sich ein sicheres Umfeld zu schaffen!

Nun eine weitere Frage: Was braucht der Mensch, um frei zu sein, um sich frei für etwas entscheiden zu können, sein Leben frei gestalten zu können? Ist nicht die wichtigste Voraussetzung dazu ein gewisses Maß an Sicherheit? Ohne Sicherheit keine Freiheit. Was fangen Sie in einem Land an, wo Sie alle Freiheit haben, aber keine Sicherheit? Ja Sie müssten doch zuallererst wieder für Ihre Sicherheit sorgen, bevor Sie sich anderen wichtigen Bedürfnissen zuwenden können. Der Mensch hat ein großes Bedürfnis nach Freiheit und nach Sicherheit.

Wenn jemand gewohnt ist, Sicherheit nur draußen in der Welt, in seiner Familie, bei seinen Freunden, in seinem Job, in der finanziellen Absicherung zu finden und zu haben, wird er alles tun, um sich dort weiter abzusichern. Immer mehr wird er sich dem „Draußen“ zuwenden. Schließlich wird er völlig in der Welt da „draußen“ aufgehen - er ist der Welt verfallen. Sein Herz ist nicht mehr in ihm selbst, sondern verloren in der Welt. Er hat sich von sich selbst abgekehrt. Ja man könnte sogar sagen: der Mensch ist vor sich selbst geflohen, weg von sich selbst, hin zu den Anderen und die Welt. Nur in dieser alltäglichen Öffentlichkeit, worin er zu guter Letzt im Man aufgegangen ist, spürt er nun die Beruhigung und Selbstsicherheit und dort fühlt er sich (nun mehr ganz selbstverständlich) zuhause.

Aber was, wenn diese Welt zusammenbricht? Denn meine Welt da „draußen“ ist von mir nicht wirklich kontrollierbar.

Plötzlich ist nichts mehr da, was für mich zuvor bedeutsam war. Die Welt hat plötzlich den Charakter völliger Unbedeutsamkeit. Nichts mehr, keine Sache mehr, nichts mehr, was es in der Welt gibt, ist für mich von Belang. Nur noch eines ist von Belang: mein Dasein in der Welt als solches, ich und meine grundsätzlichen Beziehungen zur Welt, in der ich lebe, das In-der-Welt-sein selbst. Die „Welt“ und die Anderen vermögen mir nichts mehr zu bieten. Die alltägliche Vertrautheit bricht in sich zusammen. Ich bin ganz allein. Aus der vormals

beruhigten Selbstsicherheit im selbstverständlichen „Zuhause-sein“ in der alltäglichen Öffentlichkeit des Man (wie sich Heidegger ausdrückt) herausgeholt, stehe ich ganz allein (vereinzelt), mich unsicher (unheimlich) und ungeborgen (un-zuhause) fühlend da und Angst steigt auf.

Ja diese Angst holt den Menschen aus seinem verfallenden Aufgehen in der „Welt“ zurück. Sie bringt das Dasein des Menschen vor es selbst.

Angst als eine „existenziell-ontisch“ ausgezeichnete Befindlichkeit: Heidegger sucht eine Seinsmöglichkeit, also eine Art und Weise zu leben – vereinfachend können wir statt Seinsmöglichkeit auch „Zustand“ sagen – in der der einzelne Mensch in seinem praktischen Leben „Aufschluss“ über sich selbst, über sein eigenes Wesen gewinnt. Aufschluss über etwas gewinnen kann ich nur, wenn dieses mir zugänglich ist, d.h. wenn es mir erschlossen ist. Erschlossenheit gründet in Befindlichkeit und Verstehen, damit ist gemeint: mein Zugang zu etwas ist abhängig von meiner aktuellen Stimmung, d.h. meinem emotionalen Zustand und meinen aktuellen Kognitionen. Welcher emotionale Zustand, welche Stimmung veranlasst mich dazu, über mich selbst nachzudenken? Welche Emotion lenkt meine Aufmerksamkeit weg von all den Angelegenheiten, die mich in meinem Alltagsleben in Anspruch nehmen hin zu mir selbst? Welches Gefühl bewirkt, dass ich meinen Blick vom „Ich und dies und das und jenes“ auf „Ich in meiner Welt“, d.h. auf meine grundsätzliche Beziehung zur Welt richte?

Die Stimmung, die mich zwingt, mich selbst und meine Welt in Frage zu stellen ist die Angst. Im Zustand der Angst bin ich unfähig mein Leben in gewohnter Weise zu gestalten, ich bin aus meiner alltäglichen Betriebsamkeit hinausgeworfen. In ihr und durch sie bin ich als Mensch vor mich selbst gebracht. Einzelheiten sind bedeutungslos geworden. Das Ganze, mein ganzes Dasein als solches steht in Frage, muss überdacht und neu bewertet werden. Mein bisheriges Dasein steht zur Debatte, Veränderung und Neubeginn stehen zur Diskussion. Es geht um meine gesamte existenzielle Verfassung, um meine gesamte Existenz. Die Angst ist eine ausgezeichnete Befindlichkeit, weil sie den Menschen aus seiner gewohnten Alltäglichkeit herausholt, er in ihr und durch sie vor sich selbst gebracht wird, sozusagen „nackt“ (schutzlos und ohne Maske zugleich) sich selbst gegenüber steht, und sie ihm so die Chance eröffnet, sich seine eigene selbstbestimmte Aufgabe zu suchen, sich auf sich selbst zu besinnen.

Angst als eine „existenzial-ontologisch“ ausgezeichnete Befindlichkeit: In der Angst wird – wie später sehen werden - im Gegensatz zur Furcht die Aufmerksamkeit auf das ganze eigene Dasein gelenkt. Beim Fürchten gibt es eine Vielfalt von unterschiedlichen Möglichkeiten der Bedrohungen, auf die ich in jeweils spezifischer Weise reagieren kann. In der Angst geht es um eine umfassende, allgemeine, undifferenzierte Bedrohung meines gesamten Daseins. Mein Dasein als solches in seinen Beziehungen zur Welt und den Menschen insgesamt, wie auch der Bezug zu mir selbst, mein „Worumwillen“, ist in Frage gestellt. Keine Akkumulation von vielfältigen Verstrickungen stört mehr. Die ganze, grundsätzliche, „existenziale“ Struktur meines Daseins liegt klar und deutlich vor mir: Es geht um mich in meiner Beziehung zur „Welt“, zu den anderen Menschen; ich spüre meine Geworfenheit; ich weiß, dass eventuell ein neuer Zukunftsentwurf ansteht; es geht darum, ob ich mich selbst aufgebe oder meine eigentliche Bestimmung wähle. Die Angst enthüllt dem jeweiligen Menschen das Wesentliche seiner gesamten existenzialen Grundstruktur seines eigenen Daseins in seiner Welt. sodass es für eine „ontologische“, philosophisch-wissenschaftliche Betrachtung, die ja stets ein dissoziiertes Beobachten sein muss, sichtbar wird. Ein „Philosoph“ im weitesten Sinne des Wortes kann nun die vor ihm liegende existenziale Struktur seines eigenen Daseins analysieren und beschreibend darstellen. Im Zustand der Angst wird die Struktur der Sorge sichtbar.

Das Verfallen als Ausgangspunkt der Analyse: Heidegger sucht ja ein Phänomen, das die ganze Struktur des Menschen, und zwar in deren Prozesshaftigkeit, beinhaltet und aufzeigt. Er findet dieses Phänomen: Es ist die Sorge. Aber noch sind wir nicht soweit! Wie kommt er in seiner philosophischen Untersuchung gerade auf die Sorge, wie geht er methodisch vor? Um das eigene Wesen in seiner Ganzheit „ontologisch“ zu erfassen, muss der Mensch vor sich selbst gebracht sein, d.h. er muss sein Wesen vor sich ausgelegt sehen können und es dissoziiert betrachten können. Gibt es einen Zustand, in dem sein eigenes Wesen – nicht in allen Details, aber in seiner „grobem“ strukturellen Beschaffenheit - vor sich ausgebreitet liegen sieht? Ja, es gibt ihn, es ist die Stimmung der Angst. Heideggers Ausgangspunkt aller Analysen ist stets die Alltäglichkeit. So auch hier. „*In der Absicht, zum Sein der Ganzheit des Strukturanzuges vorzudringen, nehmen wir den Ausgang bei den zuletzt durchgeführten konkreten Analysen des Verfallens.*“ (S. 184) Um zum (prozesshaften) Wesen der Ganzheit des Strukturanzuges vorzudringen, beginnt Heidegger seine Analyse bei einem Phänomen, das typisch für das Alltagsleben ist: das Verfallen.

Flucht und Abkehr: Das Verfallen, das Aufgehen im Man und bei der „Welt“ offenbart so etwas wie eine Flucht des Menschen vor sich selbst, genauer eine Flucht vor dem, was er selbst seinem innersten Wesen nach eigentlich sein könnte, dem eigentlichen Selbst-sein-können. Doch: „*In dieser Flucht bringt sich das Dasein doch gerade nicht vor es selbst. Die Abkehr führt entsprechend dem eigensten Zug des Verfallens weg vom Dasein.*“ (S. 184) Aber wie kann das Phänomen des Verfallens, in dem der Mensch vor sich selbst flieht und sich von sich selbst abkehrt, ihn dahin führen, dass er begreift, dass er wesenhaft vor sich selbst gebracht ist? Wir müssen hier zwei Betrachtungsweisen scharf voneinander unterscheiden: die existenziell-ontische und die existenzial-ontologische. Im Verfallen an die Welt ist mir im praktischen Leben, also auf der existenziellen Ebene, die Eigentlichkeit meines Selbstseins verschlossen, ich habe keinen Zugang zu ihr. Nicht einmal der Fokus meiner Aufmerksamkeit ist auf sie gerichtet, ich „weiß“ nichts von ihr. Meine Aufmerksamkeit ist üblicherweise von ihr abgekehrt, sie ist auf die alltäglichen „weltlichen“ Angelegenheiten gerichtet. „*In dieser verfallenden Abkehr ist freilich das Wovor der Flucht nicht erfasst, ja sogar auch nicht in einer Hinkehr erfahren.*“ (S. 185) Im Zustand der Verfallenheit erlebe ich mich nicht als der, der ich eigentlich sein könnte. Aber ich spüre irgendwie, dass ich immer mehr von mir selbst wegkomme. Ich spüre diese „Weg-von-Bewegung“. Ich spüre, dass ich vor etwas, das ich eigentlich sein könnte, auf der Flucht bin. Ich spüre es nicht nur, ich habe auch ein gewisses Verständnis von diesem „eigentlichen“ Zustand. „*Nur sofern Dasein ontologisch wesenhaft durch die ihm zugehörige Erschlossenheit vor es selbst gebracht ist, kann es vor ihm fliehen.*“ (S. 184) Durch den Prozess des Verstehens, d.h. Entwerfens neuer Möglichkeiten, kann ich mir auch in der Verfallenheit vorstellen, wie es wäre, wenn ich meine eigentliche Existenz „leben“ würde. Ich kann mir ein Bild davon malen. Aber das ist nicht dasselbe, wie es erleben. So ist mir im existenziell-ontischen, assoziierten Erleben des Verfallens, das praktische Erleben meiner Eigentlichkeit verschlossen. Und doch kann ich mir auch in der Verfallenheit „theoretisch“ vorstellen, dass es diese Möglichkeit mein Leben zu gestalten, gibt. Auf der ontologischen Ebene sind mir mein eigentliches Selbst und die Möglichkeit der Gestaltung meines Lebens aus diesem heraus (eigentliche Existenz) erschlossen, d.h. ich kann sie dissoziiert vor mir sehen. Auch wenn der Mensch vor sich selbst flieht, entkommt er sich selbst doch nicht ganz. Im Gegenteil: „*Im Wovor der Flucht kommt das Dasein gerade „hinter“ ihm her.*“ (S. 184) Und: „*Innerhalb des ontischen „weg von“, das in der Abkehr liegt, kann in phänomenologisch interpretierender „Hinkehr“ das Wovor der Flucht verstanden und zu Begriff gebracht werden.*“ (S. 185)

Angst versus Furcht: Angst und Furcht werden häufig miteinander verwechselt. Das was Furcht ist wird oft als Angst bezeichnet und umgekehrt. Diese Vermengung und

Verwechslung der beiden Phänomene miteinander hat ihre Ursache auch darin, dass beide häufig gleichzeitig auftreten. Der Heideggersche Terminus Angst steht für ein Phänomen, das wir üblicherweise Existenzangst nennen. Bei der Angst geht es um die eigene Existenz, um die Möglichkeit, das eigene Leben zu gestalten. Wie unterscheiden sich Angst und Furcht?

Flucht in der Furcht versus Abkehr im Verfallen: Heidegger nannte das Verfallen des Menschen an das Man und die „Welt“ eine „Flucht“ vor ihm selbst. Wie unterscheidet sich nun diese „Flucht“ vor sich selbst, die Abkehr von sich selbst von der Flucht vor etwas Bedrohlichem, die sich in der Furcht zeigt?

Charakterisierung der Flucht im Phänomen Furcht: In der Furcht flüchte ich vor etwas, ich weiche vor etwas zurück. Dieses ist etwas Bedrohliches. Mein Zurückweichen hat den Charakter der Flucht. Das Bedrohliche, das Furchtbare, das „Wovor der Furcht“ ist stets etwas, das es in der Welt gibt (innerweltlich Seiendes), es kommt aus einer bestimmten Gegend, es ist nahe und nähert sich weiter, es ist etwas Abträgliches - und nicht zuletzt: es kann auch ausbleiben. Ich flüchte vor etwas Furchtbarem, das mir als Bedrohliches in meiner Welt entgegenkommt, um davor in Sicherheit zu gelangen. Wenn ich in Sicherheit bin, hört meine Furcht auf.

Charakterisierung der Abkehr im Phänomen Verfallen: *„Im Verfallen kehrt sich das Dasein von ihm selbst ab.“* (S. 185) Ich weiche nicht vor etwas, das es in meiner Welt gibt, zurück, ich selbst bin es, vor dem ich „fliehe“. Das Wovor dieses Zurückweichens kann nichts Furchtbares sein, denn Furchtbares ist immer etwas, das es in meiner Welt gibt, das mir in meiner Welt begegnet. Trotzdem muss das, wovor ich mich abkehre, den Charakter des Bedrohens haben. Bedrohlich ist für mich mein eigenes Dasein, bedrohlich ist, ungewohnte, neue, eigene Wege zu gehen, die nicht konform mit der Art und Weise sind, wie die Anderen ihr Leben gestalten, nicht konform mit dem, was die Allgemeinheit, d.h. die Gruppe, der ich mich zugehörig fühle, von mir erwartet, nicht konform mit dem, was man tut. Die Abkehr des Verfallens hat also nicht den Charakter einer Flucht vor etwas, das es in der Welt gibt. Im Gegenteil: Ich kehre mich im Verfallen gerade zu dem, was mir in meiner Welt begegnet, hin und gehe in diesem auf. Ich kehre mich von meinem eigentlichen Weg, meiner eigentlichen Existenzweise, ab, da er bzw. sie mich scheinbar oder wirklich in einen Gegensatz zur „Welt“ und zur Gruppe, der ich mich zugehörig fühle, bringt. Ich „flüchte“ zur „Welt“, ich verfallende der „Welt“, ich gehe in der „Welt“ auf und finde dort meine Sicherheit. Wenn ich in Sicherheit bin, hört meine Angst auf. Das Verfallen an die Welt hält mich in Sicherheit und schützt mich vor der Angst. So schreibt Heidegger: *„Die Abkehr des Verfallens gründet vielmehr in der Angst, die ihrerseits Furcht erst möglich macht.“* (S. 186)

Die phänomenologische Analyse der Angst:

Die drei Aspekte der Angst: Das Phänomen Angst lässt sich ebenso wie das Phänomen Furcht nach drei unterschiedlichen Aspekten untersuchen: das Wovor der Angst (das „Objekt“ der Angst), das Sichhängen selbst (der Prozess des Sichhängstigens) und das Worum der Angst (die Intention der Angst).

(1) Das Wovor der Angst (das „Objekt“ der Angst): *„Das Wovor der Angst ist das In-der-Welt-sein als solches.“* (S. 186) Im Zustand der Angst habe ich anscheinend vor „allem und jedem“ Angst. Es gibt nichts Spezifisches, wovor ich mich ängstigen würde. Deshalb nennt man diesen Zustand auch frei flottierende Angst. Aber was ist denn dieses „Alles und Jedes, das doch nichts Bestimmtes ist“? Ich habe irgendwie sogar Angst vor mir selbst. Egal, was ich tue oder unterlasse – vor jedem Schritt, den ich setze habe ich Angst und zugleich habe ich auch davor Angst, dass ich diesen Schritt nicht setze. Genau genommen geht es nicht um

diesen spezifischen Schritt, ich habe Angst vor irgendeinem Schritt überhaupt und zugleich davor, dass es keinen Schritt geben könnte. Ganz genau genommen geht es in der Angst nicht einmal um irgendeinen Schritt überhaupt. Betrachten die Angst im Gegensatz zur Furcht: Das, wovor ich mich ängstige, ist Nichts, was es in der Welt gibt. Denn wenn das Bedrohliche etwas ist, das es in der Welt gibt, kann ich mich vor ihm definitionsgemäß nur fürchten. „*Das Wovor der Angst ist kein innerweltliches Seiendes.*“ (S. 186) Daher kann es mit dem, wovor ich mich ängstige, auch keine Bewandnis haben. Die Bedrohung hat nicht den Charakter einer bestimmten Abträglichkeit. „*Das Wovor der Angst ist völlig unbestimmt.*“ (S. 186) Es gibt nichts Bestimmtes in der Welt, wovor ich mich ängstige. In der Angst ist alles, was es in der Welt gibt, das innerweltlich Seiende, gar nicht „relevant“. Vor nichts, was mir zuhanden und was vorhanden ist, habe ich Angst. Was es gibt, ist als solches überhaupt ohne Belang. Die Welt sinkt in sich zusammen. „*Die Welt hat den Charakter völliger Unbedeutsamkeit.*“ (S. 186) Im Zustande der Angst begegnet mir nicht dieses oder jenes, mit dem es irgendeine Bewandnis haben könnte, deshalb kann dieses oder jenes auch nichts Bedrohliches darstellen. Das Bedrohende kann daher auch nicht von irgendwo auf mich zukommen. Es ist nirgends. „*„Nirgends“ aber bedeutet nicht nichts, sondern darin liegt Gegend überhaupt, Erschlossenheit von Welt überhaupt für das wesenhaft räumliche In-Sein.*“ (S. 186) Das Drohende kommt von keiner bestimmten Richtung her, es ist schon „da“ und doch nirgends. Das Wovor der Angst, das Bedrohende ist Nichts von Belang und es ist Nirgends. Es ist Nichts, was es in der Welt gibt, ein innerweltliches Nichts und es ist Nirgends in der Welt. Was ist es dann? „*das Wovor der Angst ist die Welt als solche.*“ (S. 186) Wir nannten die Struktur der Welt, die Weltlichkeit, Bedeutsamkeit. In der Angst hat nun die Weltlichkeit den Charakter völliger Unbedeutsamkeit. Diese Unbedeutsamkeit stellt eine völlige Strukturlosigkeit dar, die sich im Nichts und Nirgends ausdrückt. Damit ist aber nicht gemeint, dass ich nicht mehr in der Welt wäre, oder die Welt abwesend wäre, oder das, was es in ihr gibt, nicht mehr da wäre. Gemeint ist, dass das innerweltlich Seiende völlig belanglos ist, das Innerweltliche hat keinerlei Bedeutung. Daher drängt sich mir in meiner Angst einzig noch die Welt als solche in ihrer Weltlichkeit auf. „*Was beengt, ist nicht dieses oder jenes, aber auch nicht alles Vorhandene zusammen als Summe, sondern die Möglichkeit von Zuhandem überhaupt, das heißt die Welt selbst.*“ (S. 187) Ich ängstige mich vor „Etwas“, was nichts innerweltliches Zuhandenes ist. Das Nichts von Zuhandenheit hat seine Grundlage aber im ursprünglichsten „Etwas“, in der Welt. Die Welt aber gehört wesenhaft zum Prozess des Lebens des Menschen, was mit dem Begriff In-der-Welt-sein ausgedrückt wird. „*Wenn sich demnach als das Wovor der Angst das Nichts, das heißt die Welt als solche herausstellt, dann besagt dies das: wovor die Angst sich ängstet, ist das In-der-Welt-sein selbst.*“ (S. 187) In der Angst geht es um die grundsätzlichen Beziehungen des Menschen zu seiner Um- und Mitwelt. Die Beziehungen an sich einschließlich der eigenen Beziehungsfähigkeit sind in Frage gestellt. Die grundsätzlichen Beziehungen des Menschen einschließlich der Tatsache, dass sie nicht mehr so sind, wie sie zuvor waren, oder gar nicht mehr da sind (d.h. als gar nicht mehr da seiend erlebt werden), werden als Bedrohung empfunden, alles ist infrage gestellt. In der Angst erlebt sich der Mensch in beängstigender Weise als beziehungslos und damit allein und ungeschützt; d.h. er fühlt diese Beziehungslosigkeit und da die jeweilige Befindlichkeit stets das Verstehen in für sie typischer Weise formt, versteht er sich auch als beziehungslos.

(2) Das Sichängsten (Der Prozess des Sich-ängstigens): „*Das Sichängsten erschließt ursprünglich und direkt die Welt als Welt.*“ (S. 187) Im Gegensatz zur Furcht ist die Angst nicht auf in der Welt vorkommende Entitäten gerichtet. Diese sind in der Angst ja bedeutungslos geworden. Das Erschließen der Welt als solche im Sichängsten ist ein unmittelbarer, direkter Vorgang. Es läuft nicht so ab, dass der Mensch zuerst durch Überlegung die Sachen aus der Welt wegdenkt, dann die Welt ohne Inhalt denkt, und dass dann schließlich vor der in dieser Weise „entleerten“ Welt Angst entstünde. Sobald in mir Angst aufsteigt, fühle ich mich als Einzelner, isoliert in meiner Welt und abgetrennt von meiner Welt. Wenn ich in der Angst auch einen direkten Zugang zur Welt als Welt habe, bedeutet

dies jedoch keinesfalls, dass ich damit die Weltlichkeit der Welt, d.h. die Struktur der Welt begreifen würde. Wenn sich aber jemand, z.B. ein Philosoph, einen expliziten existenzialen Begriff von der Struktur der Welt bilden möchte, kann ein in seinem Leben durchlittener Angstzustand eine besondere existenzielle Erfahrung darstellen, auf die er nun – wohl in einer völlig anderen Stimmung – zurückgreifen kann, indem er mit der Erinnerung an sie „kreativ spielt“ (die damals gefühlte Isoliertheit von den Menschen weist mich darauf hin, dass Menschen ein wichtiger Faktor in der Welt sind; angstvoll dachte ich an die Zukunft und befand mich zugleich in der Vergangenheit; was damals völlig bedeutungslos war, ist nun von einer Vielfalt von Möglichkeiten der unterschiedlichen Bedeutungen erfüllt; etc.).

(3) Das Worum der Angst (die Intention der Angst): Nichts konkretes, keine spezifische Handlungsweise, ja nicht einmal eine bestimmte Art, das Leben zu gestalten, wird bedroht, denn die Bedrohung ist ja selbst völlig unbestimmt. Worum ängstigt sich dann der Mensch? Wenn mir die „Welt“ (d.h. die Sachen und die anderen Menschen) in der Angst nichts mehr zu bieten vermag, wenn alles, was es in der Welt gibt, keine Bedeutung mehr hat, in die Unbedeutsamkeit versinkt, was bleibt da noch, was ist noch wichtig ist, worum es geht da in der Angst? *„Worum sich die Angst ängstet, ist das In-der-Welt-sein selbst.“* (S. 187) Der Kontakt zur „Welt“, d.h. zu den Sachen und den Anderen, ist abgeschnitten, so habe ich in der Angst nicht mehr die Möglichkeit an die „Welt“ zu verfallen. Die Angst holt mich aus der Verfallenheit an die „Welt“ heraus und wirft mich auf mich selbst zurück. *„Sie wirft das Dasein auf das zurück, worum es sich ängstet, sein eigentliches In-der-Welt-sein-können.“* (S. 187) Da ich in der Angst nicht mehr an die „Welt“ verfallen sein kann, ist es mir auch nicht möglich, mein eigenes Leben aus der „Welt“ und der öffentlichen Ausgelegtheit her zu verstehen. Was man denkt und tut, ist bedeutungslos. Die Angst vereinzelt mich auf mein eigenstes In-der-Welt-sein. Ich allein bin jetzt für mich und die Möglichkeiten, die ich für meine Zukunft habe, zuständig und verantwortlich. Ganz allein auf mich selbst gestellt, auf mich selbst zurückgeworfen, vereinzelt, isoliert von der „Welt“, geht es nur mehr um mich selbst. Und ich merke, dass eigentlich nur ich selbst die Verantwortung für mich tragen kann. Niemand anderes mehr kann sie von mir abnehmen. Ja, immer schon lag die Verantwortung für mich bei mir selbst. Die Angst offenbart, dass einzig ich die Verantwortung für mich habe. Das Worum in der Angst ist: Was könnte ich eigentlich aus meinem Leben machen? Welche Möglichkeiten habe ich, meine Beziehungen in der Welt zu den „weltlichen“ Angelegenheiten und zu den anderen Menschen so zu gestalten, dass sie meinem eigentlichen Wesen entsprechen. Es geht um mein eigentliches In-der-Welt-sein-können (meine eigentliche Existenz).

Freisein für: *„Die Angst offenbart im Dasein das Sein zum eigensten Seinkönnen, das heißt das Freisein für die Freiheit des Sich-selbst-wählens und –ergreifens. Die Angst bringt das Dasein vor sein Freisein für... (propensio in...) die Eigentlichkeit seines Seins als Möglichkeit, die es immer schon ist.“* (S. 188) Im Zustand der Angst wird mir klar, dass es in mir die Möglichkeit gibt, mein Leben so zu gestalten, dass ich immer mehr zu dem werde, der ich eigentlich bin und es einzig an mir liegt, sie zu ergreifen. Die Angst macht mir bewusst, dass ich an sich immer schon die Freiheit habe, meine eigentliche Existenz zu wählen. Niemand kann mich daran hindern, einzig ich selbst. Vor mir liegt jene Lebensweise, von der ich glaube, dass sie meinem eigenen Wesen entspricht, als Entwurf und als Wahlmöglichkeit sichtbar und offen ausgebreitet. Ich kann hinschauen und sie sehen. Aber das heißt nicht, dass ich sie in der Angst auch ergreife, sondern nur, dass mir in der Angst bewusst wird, dass ich im Grunde frei bin für diese Möglichkeit – ich habe die Wahlfreiheit, ich kann sie ergreifen oder von mir weisen. Ich spüre, dass „Verantwortung für das eigene Leben übernehmen“ nur heißen kann, diese meinem eigenen Wesen angemessene Lebensweise, meine eigentliche Existenz zu wählen und zu ergreifen. Habe ich dann diese Möglichkeit ergriffen, und lebe ich dann auf diese Weise, ist mein Umgang mit dem, was mir begegnet, von vornherein verantwortungsvoll. Denn ich selbst bestimme nun mein Leben, ich handle nicht mehr

fremdbestimmt, bin nicht mehr bloß Erfüllungsgehilfe einer öffentlichen Meinung, bin nicht mehr Knecht des Man ohne eigene Verantwortung.

Das In-der-Welt-sein als das Wovor der Angst, das Worum der Angst und das Sichhängen: Das, worum es in der Angst geht, ist dasselbe wie das, wovor der Mensch Angst hat: Das In-der-Welt-sein. Zugleich ist auch das Sichhängen dasselbe, denn dieses ist als Befindlichkeit eine Grundart des In-der-Welt-seins. Natürlich sind diese drei unterschiedliche Aspekte desselben Phänomens: „*Das Sichhängen ist als Befindlichkeit eine Weise des In-der-Welt-seins; das Wovor der Angst ist das geworfene In-der-Welt-sein; das Worum der Angst ist das In-der-Welt-sein-können. Das volle Phänomen der Angst demnach zeigt das Dasein als faktisch existierendes In-der-Welt-sein.*“ (S. 191) Im Prozess des Michhängens gewinne ich in einer Weise Zugang zum vollen Phänomen meines In-der-Welt-lebens, dass sich mir die Welt im Ganzen ohne irgendwelche Details (Welt als Welt) zeigt, und mein Involviertsein in ihr (In-Sein) sich mir als vereinzelt, reines, geworfenes Seinkönnen darstellt. Ich allein in meiner Welt ohne „Inhalt“! Ich spüre die Wucht, mit der ich in sie hineingeworfen bin und ich sehe mich in ihr in meiner eigentlichen Möglichkeit in der Form eines reinen Entwurfs ohne jegliche Details. „*Die Angst vereinzelt und erschließt so das Dasein als „solus ipse“.*“ (S. 188) Es kommt einzig auf mich selbst an!

Unheimlichkeit und Un-Zuhause: „*In der Angst ist einem „unheimlich“.*“ (S. 188) Das Bedrohende ist Nichts und Nirgends, was als unheimlich erlebt wird. „*Unheimlichkeit meint aber dabei zugleich das Nicht-zuhause-sein.*“ (S. 188) Dies ist der absolute Gegensatz zu jenem vertrauten, selbstverständlichen Zuhause-sein in der gewöhnlichen Alltäglichkeit, wie sie im Zustand der Verfallenheit an die Welt erlebt wird. Im Alltagsleben habe ich mein selbstverständliches „Zuhause“ in jenem „Man...“, bin ich in der Welt aufgegangen. Das beruhigt, gibt Sicherheit, schützt vor Angst. Doch diese vertraute Sicherheit im „Man“ ist eine trügerische Sicherheit. Ständig verändert sich die Welt, ja, man hat nie wirklich die Kontrolle über sie - ständig droht sie auseinander zu brechen. Tritt nun eine Veränderung ein, die mich unvorbereitet mit aller Gewalt genau dort trifft, wo ich gerade am verletzlichsten bin, stürzt diese meine beruhigte und vertraute alltägliche Selbstsicherheit in sich zusammen. Nichts mehr ist so wie es war. Mein Weltbild stimmt nicht mehr, es liegt zerstört am Boden. Plötzlich fühle ich mich in die Unheimlichkeit der Angst gestoßen. Jetzt zeigt sich auch die Funktion der Angst. Sie holt den Menschen aus seinem verfallenden Aufgehen in der „Welt“ zurück. Wenn meine Welt durch irgendein elementares Ereignis kaputtgegangen ist, muss ich mich aus ihr zurückziehen, um nicht selbst kaputtzugehen. In der Angst auf mich selbst zurückgeworfen, habe ich nun die Möglichkeit meine Welt neu zu kreieren, mir ein neues Weltbild zu machen. Heidegger ist hier anderer Meinung als ich. Er meint: „*Die Angst kann in den harmlosesten Situationen aufsteigen.*“ (S. 189) Meiner klinischen Erfahrung nach tut sie es üblicherweise nicht. Meine Beobachtung ist, dass sie dann auftritt, wenn einem die Sache oder der Mensch, der bzw. dem man verfallen ist, verloren gegangen ist (mein geliebter Ehemann ist gestorben, meine Freundin hat mich verlassen, ich habe meinen Arbeitsplatz verloren, ich bin Chef geworden und habe dadurch meine Kollegenschaft verloren etc.). Es geht nicht um den Verlust als solchen, sondern darum, dass durch ihn mein vertrautes und gewohntes Bild von mir selbst und der Welt (Weltbild) zerstört worden ist. Für Heidegger ist die Angst selbst das Elementarereignis. Der Mensch versucht sie zu vermeiden, ihrer Unheimlichkeit auszuweichen. Um ihr zu entrinnen, flieht der Mensch im Verfallen hin zur „Welt“. Er klammert sich an das, was er in der Welt vorfindet. Er sucht in der Uniformität der Gruppe Sicherheit und Geborgenheit, auch wenn er dabei seine eigenen Meinungen und seine eigenen Gestaltungsmöglichkeiten aufgibt und sich im Man verliert. „*Die verfallende Flucht in das Zuhause der Öffentlichkeit ist Flucht vor dem Unzuhause, das heißt der Unheimlichkeit, die im Dasein als geworfenen, ihm selbst in seinem Sein überantworteten In-der-Welt-sein liegt. Diese Unheimlichkeit setzt dem Dasein ständig nach und bedroht, wenngleich*

unausdrücklich, seine alltägliche Verlorenheit in das Man.“ (S. 189) Ständig ist der Mensch auf der Flucht vor dem Unzu Hause, vor dem „ich selbst trage ganz allein die Verantwortung“, vor sich selbst, hin in das Zuhause der beruhigten Vertrautheit des Man. Und dennoch: Ständig droht es unheimlich zu werden, und ich bin wieder auf mich allein, auf mich selbst, zurückgeworfen. Heidegger meint nun, dass in der „faktischen Angst“ die Unheimlichkeit durchaus nicht immer schon in diesem Sinne verstanden ist. Denn: „*Die alltägliche Art, in der das Dasein die Unheimlichkeit versteht, ist das verfallende, das Un-zuhause „abblendende“ Abkehr.*“ (S. 189) Und: „*„Eigentliche“ Angst ist überdies bei der Vorherrschaft des Verfallens und der Öffentlichkeit selten.*“ (S. 190) Wieso die Unterscheidung zwischen „faktischer Angst“ und „eigentlicher Angst“? Ich denke, dass Angst selten rein ohne „Zumischung“ anderer Gefühle auftritt. Im Gegenteil, meist zeigt sie sich in einem Gemisch unterschiedlichster Gefühle, wie Niedergeschlagenheit, Schuldgefühl, Scham, Ekel etc. Allerdings färbt sie durch ihren Charakter der Unheimlichkeit und des Un-Zuhause die anderen in einer für sie typischen Weise. Auch gibt es wie bei jedem Gefühl auch in der Angst ein Kontinuum mit unterschiedlichen Stärkegraden. Leichte, kurz andauernde Angst wird mich wohl nicht ganz aus meiner Verfallenheit an die Welt herausreißen (Heidegger würde diese Angst, die mich im Verfallensein belässt, wohl als Furcht, welche für ihn nichts anderes als verfallene, uneigentliche Angst ist, bezeichnen.).

Das Un-Zuhause als das ursprünglichere Phänomen: „*Das beruhigt-vertraute In-der-Welt-sein ist ein Modus der Unheimlichkeit, nicht umgekehrt. Das Un-Zuhause muss existenzial-ontologisch als das ursprünglichere Phänomen begriffen werden.*“ (S. 189) Dieser Aussage kann ich nicht zustimmen, denn in der Unheimlichkeit der Angst bin ich zwar nicht an die „Welt“ verfallen, da ich von der „Welt“ abgeschnitten bin. Aber ich habe auch nicht die Verbindung zu meinem eigentlichen Selbst. In der Angst lebe ich nicht in der Eigentlichkeit, sie öffnet mir nur den Weg in diese, indem sie mir das Verfallen verschließt. Die Befindlichkeit der Eigentlichkeit ist der Gleichmut. Wenn ich aus meiner eigenen Mitte, meinem eigentlichen Selbst heraus lebe, sind alle meine Besorgungen und fürsorglichen Handlungen von einer gewissen Gelassenheit durchdrungen. Alle möglichen Gefühle – so auch Angst und Furcht - spüre und erlebe ich mit Gleichmut, ich erlebe sie durch die Gelassenheit anders gefärbt.

Furcht als verfallene, uneigentliche Angst: „*Und nur weil die Angst latent das In-der-Welt-sein immer schon bestimmt, kann dieses als besorgend-befindliches Sein bei der „Welt“ sich fürchten. Furcht ist an die „Welt“ verfallene, uneigentliche und ihr selbst als solche verborgene Angst.*“ (S. 189) Furcht ist demnach eine Modifikation der Angst. Furcht vor etwas und um etwas ist erst auf der Grundlage von Angst möglich. Mein Kommentar: Wenn Furcht im Zuhause der Verfallenheit und Angst im Un-Zuhause der Vereinzelung auftritt, so spüre ich Gelassenheit im Zuhause des eigentlichen Selbst.

Zusammenfassung: Nichtsdestotrotz ist Angst eine besondere Befindlichkeit. Zwar gehört zum Wesen jeder Befindlichkeit, dass sie jeweils das volle In-der-Welt-sein mit all seinen Komponenten („Welt“, In-Sein, Selbst) erschließt, aber allein die Angst macht das In-der-Welt-sein in einer besonderen Weise zugänglich, weil sie vereinzelt. „*Diese Vereinzelung holt das Dasein aus seinem Verfallen zurück und macht ihm Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit als Möglichkeiten seines Seins offenbar.*“ (S. 191). Das, was es in der Welt gibt, und an das sich der Mensch zunächst und zumeist klammert, ist in der Angst und der Vereinzelung durch sie nicht mehr von Bedeutung. So werden dem Menschen die Grundmöglichkeiten, sein Leben zu gestalten offenbar, da sie nicht mehr durch das in der Welt Vorfindliche verstellt sind: Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit.

In der Angst habe ich die Verbindung zur „Welt“ verloren, ich bin von den weltlichen Angelegenheiten abgeschnitten. Zugleich habe ich aber noch keine Verbindung zu meinem

eigentlichen Wesenskern gefunden. Weder kann ich mich an das, was es in der Welt gibt, klammern, noch bin ich schon in meinem Ursprung, meinem eigentlichen Selbst verwurzelt. Weder in der „Welt“ noch in meinem eigentlichen Selbst bin ich zuhause. Nirgends bin ich daheim. Ich hänge frei flottierend in der Luft. Deshalb fühle ich mich auch so unheimlich. Weder bin ich noch Man-selbst noch bin ich schon eigentliches Selbst. Aber ich kann beides vor mir sehen: Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit. Beide Möglichkeiten stehen mir offen – werde ich mich wieder an weltliche Angelegenheiten klammern und erneut im Man-selbst aufgehen oder entschieße ich mich, den Weg hin zu meiner eigentlichen Bestimmung zu beschreiten, suche und finde ich Halt in meinem eigenen Zentrum, damit ich selbstständig, aus meinem eigentlichen Selbst heraus mein Leben gestalten kann?

Abschließende Bemerkung: Heidegger meint, dass „eigentliche“ Angst selten sei. („*Eigentliche*“ *Angst ist überdies bei der Vorherrschaft des Verfallens und der Öffentlichkeit selten.*“ S. 190) Dies mag zwar im Alltagsleben des einzelnen Menschen stimmen. Aber als klinisch Tätiger kann ich diese Ansicht nicht teilen. Ich bin beruflich mit ihr praktisch täglich konfrontiert. Was Heidegger in seinem Kapitel über die Angst beschreibt, tritt klinisch ausgesprochen häufig auf. Und zwar unter der Bezeichnung Depression.

„§ 41. Das Sein des Daseins als Sorge“ (S. 191)

Die Tätigkeit des Menschen als Sorge: Dieser Paragraph stellt den Höhepunkt des 1. Abschnittes von „Sein und Zeit“ dar. In ihm laufen die verschiedenen Gedankenströme zusammen und bilden die Krönung der bisherigen Analyse des Seins des Daseins, d.h. des Prozesses des menschlichen Lebens. Statt „Sein des Daseins“ können wir auch „Tätigkeit des Menschen“ sagen, denn Sein bezeichnet immer einen Prozess. Der Mensch tut immer etwas, er denkt, fühlt, handelt usw. Selbst wenn er „nichts tut“, ist er nicht inaktiv. Nichts-tun ist auch nur eine spezifische Art des Tuns. Die Frage Heideggers lautet: „Was ist das Sein des Daseins?“ Paraphrasiert lautet sie: „Was ist die Tätigkeit des Menschen?“ Hier gibt er die Antwort: „Das Sein des Daseins ist die Sorge.“ „Die Tätigkeit des Menschen ist Sorgen.“ „Alles, was der Mensch tut, ist immer nur und nie etwas anderes als sorgen.“ Dies soll hier dargelegt und bewiesen werden.

Sein – Identitätsebene versus Tätigkeit – Verhaltensebene: Aber „Tätigkeit“ ist nur eine sehr ungenaue und auch in die Irre leitende Paraphrasierung des Begriffes „Sein“. Denn der Begriff „Tätigkeit“ weist implizit auf ein Verhalten des Menschen hin (Tätigkeit = Verhaltensebene). So als ob zuerst, d.h. primär der Mensch da wäre (als Standbild; siehe vorne), zu dem dann, d.h. sekundär zusätzlich zu seinem „Dasein“ ein Verhalten, eben seine Tätigkeit, hinzukäme (das Bild kommt in Bewegung und wird zum Film; siehe vorne). Wie wir aber wissen, sieht Heidegger den Menschen primär als einen wesenhaften Prozess (als Film, siehe vorne), von dem man sich in der Vorstellung sekundär ein Bild machen kann, indem man sozusagen die Zeit abstrahiert bzw. anhält, wodurch von ihm ein künstliches, virtuelles, eingefrorenes Standbild entsteht. Der Begriff Sein des Menschen drückt diese ständige Prozesshaftigkeit, die sich in einer stetigen Veränderung und Entwicklung zeigt, aus. Sein ist kein Verhalten, sondern bezeichnet Identität (Sein = Identitätsebene). Deshalb müssten wir statt „Der Mensch sorgt.“ korrekterweise sagen: „Der Mensch ist Sorge.“ oder paraphrasiert: „Der Mensch ist Tätigkeit und diese Tätigkeit ist Sorge.“

Ganzheit: Wie ebenfalls schon dargelegt, stellt für Heidegger das Ganze das Primäre dar und nicht dessen Teile bzw. Elemente. Er geht stets von einer komplexen Ganzheit aus, die wir Menschen dann mittels unseres Verstandes in Teile gliedern – nie umgekehrt. Aus den Gliedern einer Kette kann man nie die Funktion einer Kette erkennen. Aus den Teilen eines Autos

kann man nie die Funktion des Autos erkennen – es sei denn man hat einen Bauplan des Autos, aber der ist ja wieder ein Abbild der Ganzheit.

Das ganze Sein: Gesucht ist ein Begriff der alle Lebensprozesse des Menschen, das ganze Sein des Daseins umfasst. Der Mensch tut mannigfaltiges in seinem Leben, ist in unterschiedlichen Lebenslagen auf verschiedene Weise in Prozesse verwickelt. Der gesuchte Begriff muss alle diese mannigfaltigen Möglichkeiten in sich einschließen. Aber nur das spezifisch Menschliche daran. Das, was den Menschen von anderen Entitäten unterscheidet, und ihn als Menschen kennzeichnet. Der Begriff muss auch komplex genug sein, dass er sowohl die drei Grundkomponenten des menschlichen In-der-Welt-seins (der Mensch selbst, die Umwelt und die Mitwelt) als auch dessen Existenz, Geworfenheit und Verfallenheit und damit die Möglichkeit von Uneigentlichkeit und Eigentlichkeit umfasst. Erfüllt der Begriff Sorge alle diese Bedingungen? Aus der Sorge müssen alle in allen Lebenslagen mögliche Tätigkeiten des Menschen ableitbar sein. Dabei darf aber nie etwas zum Sorgebegriff hinzugekleckert werden (Sorge & etwas Zusätzliches). Der Sorgebegriff muss so umfassend sein, dass jegliche menschliche Tätigkeit durch ihn darstellbar ist, indem wir einen oder mehrere Aspekte der Sorge hervor- und einen oder mehrere andere zurücktreten lassen.

Sorge als rein ontologisch-existenzialer Begriff: Der Begriff Sorge wird von Heidegger ausschließlich auf der ontologisch-existenzialen Ebene gebraucht. „*Ausgeschlossen bleibt aus der Bedeutung jede ontisch gemeinte Seinstendenz wie Besorgnis, bzw. Sorglosigkeit.*“ (S. 192) Damit soll nicht gemeint sein, dass Sorge im Heideggerschen Sinne nicht erlebbar wäre. Im Gegenteil: jegliches Erleben ist Sorge. Gemeint ist, dass an jeglichem menschlichen Erleben und an jeglicher menschlicher Tätigkeit mittels dissoziierter Beobachtung die Sorgestruktur desselben bzw. derselben erkennbar sein muss.

Angst und Sorge: Heideggers Zugang zum ontologisch existenzialen Begriff der Sorge führt über das ontisch-existenziale Erleben der Angst. Jemand, der Angst erlebt oder erlebt hat, kann im bzw. durch dieses Erleben in einer Weise Zugang zu sich selbst gewinnen, die ihm die Struktur des eigenen Daseins als Sorge sichtbar werden lässt. Angst lässt alle Einzelheiten und Details des eigenen Daseins bedeutungslos werden. Wenn Sie Angst erleben, sind Ihnen nur noch die Grundbedingungen Ihres Daseins, ohne die Sie faktisch nicht existieren können, von Bedeutung. (Es ist nicht mehr wichtig, ob Sie Ihre Beziehung zu Ihrer Frau so oder anders gestalten. Wichtig sind nur noch Ihre Beziehung zu Menschen und Beziehungsfähigkeit an sich.) So wird im Erleben von Angst die Struktur des eigenen In-der-Welt-seins in ihren Grundzügen zur Gänze sichtbar – vergleichbar einem Bauwerk, das im Sinne eines absoluten Reduktionismus lediglich in seiner Grundkonstruktion errichtet wurde, ohne irgendwelche schmückende Details. Im Zustand der Angst oder meist im erneuten „spielerischen“ Durchleben von und Erinnern an Angst kann ich meine eigene Sorgestruktur erkennen. Versuchen Sie einmal in einen Angstzustand zu treten: Falls Sie in Ihrem Leben schon einmal Angst im eigentlichen Sinne erlebt haben, versuchen Sie sich erlebnismäßig daran zu erinnern, indem Sie immer wieder kurz in den Zustand eintreten (assoziiieren) und dann wieder austreten (dissoziieren). Was zeigt sich Ihnen bezüglich Ihres eigenen Daseins in der Welt? Was spüren Sie, was sehen Sie an Grundstrukturen? Auf der ontisch-existenzialen Ebene (assoziiert) erleben Sie das Gefühl der „Sorge um...“ Wenn Sie nun dissoziieren, können Sie diese „Sorge um...“ auf der ontologisch-existenzialen Ebene analysieren. Nach der Analyse können Sie mit diesem Modell der Sorgestruktur, das Sie erhalten haben, weiter experimentieren, indem Sie auf der ontisch-existenzialen Ebene in andere Gefühle eintreten und dann auf der ontologisch-existenzialen Ebene überprüfen, was am Sorgemodell Bestand hat.

Im existenziellen Erleben der Angst wird die ganze existenziale Struktur der Sorge sichtbar:

- **Existenz:** Ich spüre meine Sorge um... Es geht um die Möglichkeiten, die ich in der Zukunft habe, vor denen und um die ich Angst habe, die ich ergreifen oder lassen kann.
- **Faktizität und Geworfenheit:** Ich spüre meine Geworfenheit in die Welt, ich merke, dass ich geprägt bin von meiner eigenen faktisch erlebten Geschichte.
- **Verfallenheit:** Das, was es in der Welt gibt, hat keine Bedeutung mehr. Nun erkenne ich, wie sehr ich ihm verfallen war. Plötzlich erkenne ich, dass ich 2 Möglichkeiten habe: das zu tun, was man von mir verlangt, oder den eigenen Weg zu beschreiten (**Uneigentlichkeit** und **Eigentlichkeit**).
- **In-Sein:** Ob ich will oder nicht, solange ich lebe, bin ich in das Geschehen meiner Welt involviert.
- **Besorgen:** Als Mensch habe ich immer mit meiner Umwelt zu tun. Ständig geht es darum, dass ich mich um meine Angelegenheiten kümmere, indem ich sie auf die eine oder die andere Weise besorge.
- **Fürsorge:** Und ständig geht es auch um andere Menschen, mit denen ich unterschiedlichste Beziehungen habe und für die ich auf unterschiedliche Weise Sorge.

Sorge als einheitliche Strukturganzheit und als Prozess: Wir müssen uns zum einen immer vor Augen halten, dass Sorge niemals aus Komponenten zusammengesetzt ist, sondern ein einheitliches Ganzes darstellt, an dem aber sehr wohl verschiedene Aspekte – eben eine Struktur, d.h. innere Gliederung – erkennbar sind. Zum anderen müssen wir uns Sorge – als Sein - stets als einen „fortlaufenden“ Prozess, analog einem Film, vorstellen. Gegen wir nun also mit Heidegger daran, die Struktur der Sorge zu analysieren:

„Sich-vorweg-sein“ – „In-Gedanken-voraus-sein“ „Sich selbst und die Welt neu kreieren“ [Existenz]: Also versuchen wir es: Was tut der Mensch? Er wäscht sich. Er macht sich ein Frühstück, ein Mittagessen und ein Abendessen. Er isst seine Mahlzeiten. Er geht einkaufen. Er baut sich ein Haus, einen Tisch, einen Sessel. Er geht Freunde besuchen, unterhält sich mit ihnen, hilft ihnen in verschiedensten Belangen. Er verliebt sich, heiratet, kriegt Kinder, erzieht seine Kinder. Er erholt sich, tut mal nichts, genießt eine Tätigkeit oder das Nichtstun. Er liest ein Buch, sieht sich einen Film an, lauscht seiner Lieblingsmusik. Er betet, meditiert, geht in Therapie. Er denkt nach, erinnert sich, stellt sich vor und malt sich aus. Ja er tut noch vieles mehr. Und alles, was er tut, kann er sich auch nur wünschen, oder es tun wollen oder sich bloß vorstellen, dass er es tun könnte, oder den Drang verspüren, es zu tun.

Was ist der rote Faden, der sich durch all dieses hindurch zieht? Versuchen wir es mit der Frage: „Wozu tut er das?“ Wozu wäscht sich der Mensch? - Damit er sich wohl fühlt und in Gesellschaft nicht negativ auffällt. Wozu kocht er ein Mittagsmahl? - Damit er durch das Essen gestärkt am Nachmittag wieder viel leisten kann. Wozu erzieht er seine Kinder? - Damit sie es mal besser haben. Wozu tut er mal nichts? - Damit er sich erholt, um später wieder fit für die Arbeit zu sein. Wozu arbeitet er? - Damit er sich den Urlaub leisten kann. Wozu betet er? - Damit er nach seinem Tod in den Himmel kommt. Wozu erinnert er sich? - Damit er sie Erinnerung später jemandem erzählen kann. Wozu sieht er Fern? - Damit er sich selbst eine Freude bereitet und sich später mal an den lustigen Film wieder erinnern kann. Wozu tut er tut er etwas? Damit er dann... Alles, was der Mensch tut hat eine Intention, eine Absicht, einen Zweck. Es ist immer auch auf eine Zukunft ausgerichtet. Sogar, wenn der buddhistische Heilige meditiert, geht es ihm um etwas zukünftiges, das Eingehen ins Nirvana. Bei allem, was der Mensch tut, geht es um etwas. Und dieses Etwas liegt außerhalb dessen, was er gerade tut. Dem Menschen geht es darum, etwas zu verwirklichen, und etwas, was zu verwirklichen ist, liegt definitionsgemäß in der Zukunft. Der Mensch ist sich selbst stets irgendwie schon voraus, „über sich hinaus“. Das Sich-vorweg-sein ist nicht nur ein bloßes „Wozu“ sondern es ist im-

mer auch ein „Worumwillen“. Denken Sie an die „Intentionsketten“: jede Antwort auf eine Frage nach einem „Wozu“ kann ich immer mit einem neuen „Wozu“ hinterfragen, wobei die Kette der „Wozu’s“ immer irgendwo in ein „Worumwillen“ umschlägt, und als „Worumwillen-Kette“ in das Zentrum des eigensten Seins, dem eigentlichen Ursprung einmündet. Bei allem, was der Mensch tut, geht es ihm um das „Worum-willen“ er es tut. *„Das Dasein ist ein Seiendes, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht. Das „es geht um...“ hat sich verdeutlicht in der Seinsverfassung des Verstehens als des sichentwerfenden Seins zum eigensten Seinkönnen.“* (S. 191) Der Mensch ist ein Wesen, dem es im Prozess seines Lebens um eben dieses sein eigenes Leben geht. In allem, was er tut, entwirft er fortlaufend Möglichkeiten in Bezug auf das, was er tut. Er entwirft ständig neue Möglichkeiten, plant, denkt voraus. Und jede dieser Möglichkeiten hat mittels einer sich ihr ergebenden „Intentionskette“ immer mit dem zu tun, was er selbst seinem Wesen nach eigentlich sein könnte. *„Das Dasein hat sich in seinem Sein je schon zusammengestellt mit einer Möglichkeit seiner Selbst.“* (S. 191) Alle meine Handlungen haben stets eine Verbindung zu meinem eigenen Ich-Ideal, was mir natürlich nur selten bewusst ist. Das Ich-Ideal, das eigenste Seinkönnen ist immer eine Möglichkeit meiner Selbst (So will ich sein, so könnte ich sein!) und als Möglichkeit immer veränderbar. *[„Das Freisein für das eigenste Seinkönnen und damit für die Möglichkeit von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit zeigt sich in einer ursprünglichen, elementaren Konkretion in der Angst.“* (S. 191) Ich habe die Freiheit, mein eigenes Ich-Ideal zu verwirklichen, und zugleich habe ich damit auch die Freiheit, den Weg des Konformismus zu gehen und mich danach zu richten, was man tut. Diese Freiheit zeigt sich mir mit voller Wucht im Zustand der Angst. Die Angst ist ein Schwebezustand zwischen Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit, in dem ich von beiden abgeschnitten bin, weder das eine noch das andere leben kann; aber gerade dadurch wird mir die Möglichkeit beider vor Augen geführt.] *„Das Sein zum eigensten Seinkönnen besagt aber ontologisch: das Dasein ist ihm selbst in seinem Sein je schon vorweg.“* (S. 191) Ich lebe als Mensch nicht nur in meiner gegenwärtigen Wirklichkeit, sondern immer schon in meinen Möglichkeiten, die ich auch habe. Die Welt und ich selbst bliebe mir völlig unverständlich, wenn dies nicht so wäre. Ich hätte für nichts einen Vergleich, könnte keinen Prozess verstehen. [Ein Gedankenspiel: Angenommen Sie lebten völlig im „Hier und Jetzt“ und jemand sagt Ihnen wie etwas auch noch sein könnte, wozu es sich entwickeln könnte, was daraus werden könnte. Da Sie ja im „Hier und Jetzt“ verweilen, stellen sich nicht vor, wie es auch sein könnte. Jegliches Verstehen wäre unmöglich.] Der Mensch ist immer schon „über sich hinaus“. Er sieht, wie etwas sich entwickeln könnte und sich seiner Meinung nach entwickeln sollte. Und er sieht, wie er selbst sich entwickeln könnte und sich seiner Meinung nach entwickeln sollte. Jegliche seiner möglichen Handlungen wurzeln bzw. münden mittels „Intentionskette“ in dem, wohin er seiner Meinung nach sich selbst eigentlich entwickeln sollte, dem eigentlichen Seinkönnen. Alles, was er wahrnimmt, erinnert, sich vorstellt, denkt und tut, hat für ihn implizit immer diesen „Es geht um...“-Bezug zum eigensten Seinkönnen. *„Diese Seinsstruktur des wesenhaften „es geht um...“ fassen wir als das Sich-vorweg-sein des Daseins.“* (S 192)

„Schon-sein-in-einer-Welt“ [Faktizität]: Das Sich-vorweg-sein bedeutet nicht, dass der Mensch mit einem Teil seiner Persönlichkeit dem übrigen Teil seiner selbst irgendwie voraus wäre, er etwa schon weiter denken würde, während er z.B. im Verhalten noch diesem Vorausdenken nachhinkte. Es bedeutet auch nicht, dass er irgendwie abgekoppelt von der Welt dieser schon voraus wäre, er als isoliertes, von der Welt unabhängiges „Subjekt“ der von ihm unabhängigen Welt vorweg wäre. Das Sich-vorweg-sein betrifft immer das ganze In-der-Welt-sein: Der Mensch ist als existierendes Wesen, als jemand, der sich selbst als Gestalter seines Lebens versteht, insofern vorweg, als er ständig neue Möglichkeiten von sich in seiner Welt entwirft, wobei er in jedem Entwurf sich selbst und seine ganze Welt neu und anders sieht. Dies hat mit der Struktur der Welt, d.h. der Weltlichkeit zu tun. Weltlichkeit definierten wir als das Verweisungsganze der Bedeutsamkeit. Das Verweisungsganze der „Um-zu“-Be-

züge, die Gesamtheit des „Netzwerkes der Intentionketten“, hat sein Zentrum, an dem es festgemacht ist, im eigentlichen Selbst, dem letztendlichen „Worumwillen“. Je nachdem von welchem Standpunkt im Gefüge des „Netzwerkes der Intentionketten“ aus von mir etwas betrachtet und beurteilt wird, gewinnt dieses für mich eine ganz spezifische Bedeutung und mit ihm auch die ganze Welt und ich selbst.

Richten wir nun unsere Aufmerksamkeit auf ein anderes essentielles Kriterium des In-der-Welt-seins: die Faktizität. Der Mensch kann von sich und seiner Welt nie einen völlig neuen Entwurf machen, der von seinem bisherigen Dasein in der Welt total unabhängig und losgelöst wäre. Er kann immer nur aus seinem bisherigen Leben heraus neue Entwürfe von sich und der Welt kreieren, die aber stets ihren Zusammenhang mit seinem bisherigen In-der-Welt-sein wahren. Er ist immer schon in einer Welt, und ausschließlich „im-schon-sein-in-einer-Welt“ kann er „sich-vorweg-sein“. Nur aus dem faktischen Leben heraus sind neue Existenzmöglichkeiten vorstellbar und möglich. Etwas Neues kann ich nur schaffen, indem ich etwas Altes, etwas, das schon da ist, verändere und gestalte. Wodurch werde ich mir aber dessen bewusst, dass ich Neues nur aus Altem heraus gestalten kann? Woran erkenne ich diese meine Faktizität meines In-der-Welt-seins? Im Gefühl, dass nur ich selbst die Verantwortung für mein eigenes Leben habe - in der Geworfenheit, d.h. der Faktizität der Überantwortung. Oder wie Heidegger in Bezug auf das In-der-Welt-sein sagt: „*Zu diesem gehört aber, dass es, ihm selbst überantwortet, je schon in eine Welt geworfen ist.*“ (S. 192) Und in welchem Zustand spüre ich die volle Bürde meiner Verantwortung für mein eigenes Leben am konkretesten, klarsten und stärksten? „*Die Überlassenheit des Daseins an es selbst zeigt sich ursprünglich konkret in der Angst.*“ (S. 192) So wird mir in der Angst ein weiterer Aspekt der Sorgestruktur bewusst: die Faktizität der Sorge, das „Schon-sein-in-einer-Welt“.

„Sich-vorweg-sein-im-schon-sein-in-einer-Welt“ [Existenzialität & Faktizität]: Nur indem ich schon in einer Welt bin, kann ich mir selbst vorweg sein. In der Lage, in der ich bin, kann ich mich nur zurechtfinden, wenn ich sie verstehe, d.h. mich nicht nur erinnere, wie ich in sie hineingekommen bin und wahrnehme, wie sie gerade ist (Schon-sein-in-einer-Welt; Faktizität), sondern mir auch vorstelle, welche Möglichkeiten ich in ihr habe, was alles ich in ihr machen könnte (Sich-vorweg-sein; Existenz). Aus einer Lage, in der ich mich befinde, kann ich nur herausfinden, indem ich aus ihr [heraus] (Schon-sein-in-einer-Welt; Faktizität), das Beste mache (Sich-vorweg-sein; Existenz). „*Existieren ist immer faktisches. Existenzialität ist wesentlich durch Faktizität bestimmt.*“ (S. 192) Nun haben wir bereits zwei strukturelle Momente der Sorge kennen gelernt, die nie isoliert und unabhängig voneinander vorkommen können, sondern immer nur Aspekte einer einheitlichen Ganzheit sind: „Sich-vorweg-sein-im-schon-sein-in-einer-Welt“. Wir wenden und nun dem dritten Aspekt zu. Dann werden wir die ganze Sorgestruktur vor uns ausgebreitet liegen sehen.

„Sein-bei (innerweltlich beegendem Seienden)“ [Verfallenheit]: „*Und wiederum: faktisches Existieren des Daseins ist nicht nur überhaupt und indifferent ein geworfenes In-der-Welt-sein-können, sondern ist immer auch schon in der besorgten Welt aufgegangen.*“ (S. 192) Ich bin nicht nur immer in einer bestimmten Lage, in der ich mich zurechtfinde. In jeder Lage habe ich es auch mit bestimmten Angelegenheiten und bestimmten anderen Menschen zu tun. Stets „bin-ich-bei“ der jeweiligen Sache und „bei“ den Menschen, mit denen ich zu tun habe. Ich besorge meine Angelegenheiten und sorge dabei auch für andere Menschen. Dieses „Sein-bei-innerweltlich-beegendem-Seienden“ wird durch das Existenzial der Verfallenheit ausgedrückt. Stets bin ich der „Welt“ mehr oder minder (oder eben gar nicht – wie in der Eigentlichkeit) verfallen. Der Ausdruck Verfallenheit deutet dieses Involviertsein mit der Umgebung, der ständigen –man könnte sagen – Seitwärtsbewegung der Sorge an. In der Vorwärtsbewegung des faktischen Existierens („Sich-vorweg-sein“ im „Schon-sein-in-einer-Welt“) kommuniziere und interagiere ich mit dem, was um mich herum ist, bin ich bei dem, was mich umgibt. Und wieder: Im Zustand der Angst wird mir dieses „Sein-bei...“ am

deutlichsten bewusst, denn da bin ich gerade nicht bei diesem, bin ich von ihm abgeschnitten, habe ich zu dem, was mich umgibt, den Kontakt verloren. Pfl egte ich zuvor einen vertrauten Umgang mit meiner Umgebung, war ich - verloren im Man - ihr verfallen, so sehe ich sie jetzt in der Unheimlichkeit der Angst unerreichbar vor meinen Augen liegen, denn ich verstehe sie nicht mehr so wie früher und habe zu ihr keine emotionale Verbindung mehr. Das „Sein-bei“ ist untrennbar mit dem „Sich-vorweg-sein“ im „Schon-sein-in-einer-Welt“ verbunden. Jeder dieser drei Aspekte der Sorge ist ohne die anderen nicht möglich, jeder ist Voraussetzung für die beiden anderen. „*Im Sich-vorweg-schon-sein-in-einer-Welt liegt wesentlich mitbeschlossen das verfallende Sein beim besorgten innerweltlich Zuhandenen.*“ (S. 192)

Die Struktur der Sorge: „Sich-vorweg-schon-sein-(in-der-Welt) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden)“ [Existenzialität & Faktizität & Verfallenheit]:

Nun haben wir die volle Struktur der Sorge, die den Prozess des menschlichen Lebens darstellt. Mittels dieser Struktur lässt sich jegliche menschliche Tätigkeit darlegen. Mit dem existenzial-ontologischen Begriff Sorge ist nicht so etwas wie Besorgnis oder Sorglosigkeit gemeint, obwohl natürlich auch diese beiden wie jede andere existenziell-ontische emotionale Befindlichkeit im umfassenden Begriff Sorge inkludiert sind. (Anmerkung: Im Gegensatz zum Begriff Sorge hat der Begriff Angst immer auch eine ganz spezifisch ontisch-existenzielle Bedeutung.) Wir nennen die Struktur des Prozesses des menschlichen Lebens, der alle menschlichen Tätigkeiten inkludiert, Sorge. Sorge hat folgende Struktur: „Sich-vorweg-sein“ im „Schon-sein-in-einer-Welt“ als „Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden)“.

Besorgen und Fürsorge: Die Beschäftigung mit Zuhandenem heißt Besorgen. Die Beschäftigung mit den anderen Menschen heißt Fürsorge. Anders ausgedrückt: Die Art und Weise wie der Mensch in Prozesse mit seiner Umwelt (Zeuge, Dinge) involviert ist, ist grundsätzlich immer irgendeine Form von Besorgen. Die Art und Weise wie der Mensch in Prozesse mit seiner Mitwelt (andere Menschen) involviert ist, ist grundsätzlich immer irgendeine Form der Fürsorge. „*Weil das In-der-Welt-sein wesentlich Sorge ist, deshalb konnte in den voranstehenden Analysen das Sein bei dem Zuhandenen als **Besorgen**, das Sein mit dem innerweltlich begegnenden Mitdasein Anderer als **Fürsorge** gefasst werden.*“ (S. 193) Im Prozess des Sichbeschäftigens mit dem Zuhandenen bin ich – mit meiner Aufmerksamkeit, meinen Gedanken, meinen Gefühlen, meiner körperlichen und / oder geistigen Anwesenheit, meinen Handlungen etc. - bei diesem, ich besorge es in irgendeiner Weise. Jegliche Art mit einem anderen Menschen beschäftigt zu sein, sei es in der Erinnerung, in der Vorstellung oder in einer „wirklichen“, faktischen gegenwärtigen Situation heißt auch zugleich bei ihm zu sein. Und dieses „bei ihm sein“ ist stets in irgendeiner Form Fürsorge.

„Selbstsorge“: „*Der Ausdruck „Selbstsorge“ nach der Analogie von Besorgen und Fürsorge wäre eine Tautologie. Sorge kann nicht ein besonderes Verhalten zum Selbst meinen, weil dieses ontologisch schon durch das Sich-vorweg-sein charakterisiert ist; in dieser Bestimmung sind aber auch die beiden anderen strukturalen Momente der Sorge, das Schon-sein-in... und das Sein-bei... mitgesetzt.*“ (S. 193) Meine Beziehung zu mir selbst hat nicht den Charakter meiner Beziehung zu den nichtdaseinsmäßigen Entitäten oder den anderen Menschen. Ich kann z.B. nicht mir selbst, d.h. meinem Selbst verfallen sein. Ich bin nicht analog meinem Involviertsein mit meinen Angelegenheiten und den anderen Menschen mit mir selbst involviert. Das besondere Verhalten zu mir selbst zeigt sich darin, dass ich mir vorweg bin, dass ich ständig Entwürfe von mir selbst in meiner Welt mache, d.h. dass ich mich selbst in irgendeiner Weise mehr oder weniger verstehe oder gar missverstehe. Erst wenn ich in der Eigentlichkeit lebe, habe ich ein volles Verständnis meiner selbst entwickelt. Mir-selbst-vorweg-sein, mich selbst verstehen, das Verstehen meiner eigenen Existenz nennt Heidegger auch Durchsichtigkeit. Ich selbst kann mir aber nur durchsichtig werden, indem ich mich in meinen verschiedenen vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Möglichkeiten sehe. (So

war ich und so hätte ich auch sein können; so bin ich mit der „Welt“ und den Anderen in Interaktion und so könnte diese auch sein; so oder so, in diese oder in jene Richtung könnte ich mich entwickeln.) In meinem Verständnis von mir selbst ist auch das Verständnis meiner Geschichte, d.h. meines Geworfenseins und meiner Beziehung zu Um- und Mitwelt, d.h. meines Verfallenseins inkludiert – und dies ist stets nur aus meiner Geschichte heraus und in meinem Bezug zu meiner Um- und Mitwelt möglich. Auch hier zeigt sich wieder, dass es die Sorge nur in ihrer strukturellen Ganzheit (Existenz, Faktizität und Verfallen) gibt.

Um zu verdeutlichen, dass es so etwas wie „Selbstsorge“ in Analogie zur Fürsorge nicht gibt, nehmen wir als Beispiel Formen der Fürsorge und zwar folgende, wo Gefühle eine hervorragende Rolle innehaben: Verliebt sein in, trauern um, beneiden, eifersüchtig sein auf. Niemand kann in sich selbst verliebt sein! Wenn Sie mir das nicht glauben und der Meinung sind, das gehe doch (Jesus sagt ja: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst.“), dann frage ich Sie: Angenommen, jemand, der in sich selbst verliebt ist, merkt, dass ein anderer sich ebenfalls in ihn verliebt hat. Der andere buhlt heftig um ihn. Er selbst verliebt auch in den anderen. Ja wird er dann nicht eifersüchtig auf sich selbst werden müssen? Wenn jemand etwas besonders gut gemacht hat, wird er dann nicht sich selbst beneiden müssen? Ja wer trauert um sich selbst? Jemand der von sich selbst verlassen wurde? Noch einmal: Alle diese ebengenannten Prozesse (Verliebt sein in, trauern um, beneiden, eifersüchtig sein auf) sind Formen der Fürsorge. Sie sind immer auf einen anderen Menschen bezogen (sekundär können natürlich z.B. Tiere Stellvertreterfunktion für andere Menschen einnehmen und man kann auch um ein Tier trauern.) Selbstliebe ist etwas ganz anderes als Liebe zu einem anderen Menschen. Selbstliebe hat mit dem Selbstbild (Entwurf), der Übereinstimmung mit den eigenen Werten und damit dem Sich-vorweg-sein (Existenzialität) zu tun.

Freisein für Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit: *„Im Sich-vorweg-sein zum eigensten Seinkönnen liegt die existenzial-ontologische Bedingung der Möglichkeit des Freiseins für eigentliche existenzielle Möglichkeiten.“* (S. 193) Für Heidegger ist die Existenz das Primäre. Nur weil der Mensch sich vorweg sein kann, also neue Möglichkeiten der Gestaltung des eigenen Lebens entwerfen kann, kann er zum einen auch der „Welt“ verfallen und zum anderen aus dieser Verfallenheit heraustreten. Er kann sich in der Weise vorweg sein, dass er für sich einen eigentlichen Lebensentwurf kreiert [Eigentlichkeit]. Er ist frei für die Gestaltung seines eigentlichen Lebenskonzeptes. Und damit ist er natürlich auch frei, nicht nach einem solchen Konzept zu leben. So kann er sich zu seinen eigentlichen Möglichkeiten auch unwillentlich verhalten (indem er nicht auf sein eigentliches Worumwillen achtet) [Uneigentlichkeit]. Er kann uneigentlich leben, was er faktisch auch zunächst einmal und die meiste Zeit des Lebens tut. *„Das eigentliche Worumwillen bleibt unergriffen, der Entwurf des Seinkönnens seiner selbst ist der Verfügung des Man überlassen. Im Sich-vorweg-sein meint daher das „Sich“ jeweils das Selbst im Sinne des Man-selbst.“* (S. 193) Aber auch als Mensch bin ich wesentlich mir-vorweg. Auch in meinem Verlorensein im Mensch, in der Konformität mit der Gruppe bin ich immer mir selbst vorweg, entwerfe ich ständig neue Möglichkeiten. Auch im Verfallensein an die „Welt“ geht es mir um mein Leben.

Jegliches Verhalten des Menschen ist Sorge: Alles, was der Mensch in seinem Leben tut, ist eine Form des „Sorgens“. Jede Tat, jede Handlung, aber auch alles Nicht-tun ist eine Form von Sorge. Das Phänomen Sorge drückt keineswegs einen Vorrang des „praktischen“ Verhaltens vor dem „theoretischen“ aus. „Theorie“ und „Praxis“ sind unterschiedliche Varianten der Sorge, aber sie sind immer Sorge. Jede Tätigkeit, sei es eine gewöhnliche Handlung wie Biertrinken, sei es eine „politische Aktion“, sei es das süße Nichtstun im Urlaub am Meeresstrand oder das reine, anschauende Betrachten eines Kunstwerkes hat den Charakter der Sorge.

Das Existenzial Sorge versus das Gefühl Sorge: Warum verwendet Heidegger für das Phänomen, welches das Wesen jeglicher menschlichen Aktivität ausmacht, gerade den Begriff Sorge (lat: cura: Sorge, Pflege)? Besinnen wir uns auf die Grundphänomene der Erschlossenheit: Befindlichkeit, Verstehen und Rede. In jeder Situation entwirft der Mensch aus seiner jeweiligen Situation heraus (Faktizität, Geworfenheit) verschiedene Möglichkeiten des Umgangs (Existenz) mit dem, womit er zu tun hat (Verfallen). Er befindet sich mit einer bestimmten Stimmung in dieser Situation (Schon-sein-in). Diese Stimmung grenzt sein jeweiliges Verständnis für diese Situation ein, wodurch er nur eine gewisse Anzahl von möglichen Szenen bezüglich dieser Situation (Sich-vorweg-sein), zusätzlich zur faktisch gegebenen entwerfen kann. [Anmerkung: Genau genommen bezieht sich das Phänomen der Faktizität nicht nur auf die im konkreten Leben praktisch verwirklichten Möglichkeiten, denn auch die bloß erdachten sind stets faktisch erdachte Möglichkeiten.] Und zugleich sind alle seine mit einem bestimmten Gefühl gefärbten entworfenen Szenen immer in irgendeiner Weise auf das bezogen, womit er gerade zu tun hat (Sein-bei). Dieses bezieht er in der Gliederung seiner verschiedenen entworfenen Szenen ein. So könnten wir von kleinen ‚Sorgenpaketen‘ sprechen, die wir ständig produzieren. Besser gesagt: Wir richten unsere Aufmerksamkeit auf einen bestimmte Abschnitt unseres Lebens und gliedern diesen in kurze Sequenzen bzw. Szenen des Lebensfilmes. Mittels Verstehen, Befindlichkeit und Rede spielen wir in unserer Vorstellung unentwegt mit diesen kurzen Szenen. (Stellen Sie irgendjemanden die Frage: „An was hast du gerade gedacht?“ Und Sie werden als Antwort ein solches ‚Sorgenpäckchen‘ erhalten: „Oh, ich habe mir gerade vorgestellt, wie ich [er, sie] dies bzw. jenes machen könnte!“ oder „Ich habe gerade gedacht, wie ich [er, sie] das damals gemacht habe [hat] bzw. anders hätte machen können.“) Wir verändern diese Szenen, entwerfen neue, tauschen sie aus und kombinieren sie auf eine neue Weise miteinander. So erst ist Veränderung und Entwicklung möglich. Wie jede mögliche Szene im Leben ein ‚Sorgenpaketchen‘ mit der typischen Struktur des „Sich-vorweg-im-schon-sein-in-(der-Welt) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden)“ darstellt, ist unser Lebensfilm in seiner Gesamtheit Sorge mit eben derselben Struktur: Aus einer konkreten Konstellation heraus (Faktizität, Geworfenheit) entwerfen wir mögliche Szenen (Existenz), wobei diese immer auch anderen Menschen (Fürsorge) und Angelegenheiten (Besorgen) mit einbeziehen, und ständig unterliegen wir der Gefahr, uns selbst an das, womit wir zu tun haben, zu verlieren (Verfallen).

Das Existenzial Sorge im Heideggerschen Sinne inkludiert natürlich in jeder Situation auch eine bestimmte Befindlichkeit – Freude, Angst, Ekel, Wut, Liebe, Eifersucht, Hass, Traurigkeit, Gelassenheit oder auch Sorge. Vom Existenzial Sorge streng zu unterscheiden ist die Befindlichkeit Sorge. Diese tritt auf, wenn ich in Bezug auf eine oder mehrere Angelegenheiten bloß kurze Sequenzen, kurze Szenen andenke und ich mir nicht vorzustellen getraue, wie sie weiterlaufen und zu Ende kommen könnten (‚Sorgenpäckchen‘).

Sorge ist nicht aus Bausteinen (Elementen) zusammengesetzt: Sorge ist eine unzerreißbare Ganzheit. Sie kann nicht auf besondere Akte zurückgeführt werden. Ebenso kann sie nicht auf besondere Triebe wie Wollen und Wünschen oder Drang und Hang zurückgeführt werden. Sie ist nicht aus diesen oder irgendwelchen anderen Bausteinen zusammengesetzt. Sorge ist nicht aus Teilen zusammengesetzt – sehr wohl aber hat sie eine Struktur mit verschiedenen Aspekten.

„Lebewesen“ (Tiere und Pflanzen): An dieser Stelle geht Heidegger kurz auf Seiendes, das nur „lebt“, ein. Damit sind wohl Tiere aber auch Pflanzen gemeint. Seiendes vom Charakter des Daseins, also (in erster Linie wohl) der Mensch, wird ontologisch durch die Sorge konstituiert. Aber wodurch wird Seiendes, das nur „lebt“ konstituiert? Es ist sicher nicht so, dass da in einem Lebewesen ein „Strom“ von Erlebnissen vorkäme, in dem auch Zustände wie Drang und Hang, oder bei „höheren“ Wesen gar Wollen und Wünschen und bei hoch entwickelten Wesen evtl. gar so etwas wie Sorge eingebettet wären. Beim Menschen ist es

klar: Phänomene wie Wollen, Wünschen, Drang und Hang sind ontologisch notwendigerweise im menschlichen Dasein als Sorge verwurzelt. Ihre jeweilige Struktur stellt jeweils eine Privation der vollen Sorgestruktur dar, wie sogleich gezeigt werden wird. Wir können ahnen, wie sich Schimpansen fühlen und sehen, wie sie für ihren Nachwuchs „sorgen“. Aber wir wissen nicht, wie sich Pflanzen oder Pantoffeltierchen oder Würmer oder Schmetterlinge fühlen. Möglicherweise spüren sie auch so etwas wie Drang oder Hang. Möglicherweise werden Wesen, die nur „leben“ und nicht die Sorgestruktur aufweisen ontologisch durch Drang und Hang konstituiert. Und trotzdem müssen wir – als Menschen – auch bei der Analyse des Seins von nur „lebenden“ Wesen von der vollen Sorgestruktur ausgehen. Dabei müssen wir unseren Blick aber darauf richten, welche Aspekte der Sorge bei diesen Wesen nicht vorkommen. *„Die ontologische Grundverfassung von „leben“ ist jedoch ein eigenes Problem und nur auf dem Wege reduktiver Privation aus der Ontologie des Daseins aufzurollen.“* (S. 194) Wenn wir also eine ontologische Analyse eines Bakteriums durchführten, müssten wir dieses Lebewesen sozusagen erst einmal als ein „Dasein“ betrachten und dann im Einzelnen prüfen, welche Aspekte der Sorgestruktur fehlen, d.h. bei ihm nicht entwickelt sind. Dass in einer wissenschaftlichen Untersuchung von Lebewesen de facto auch auf diese Weise vorgegangen wird, sei nur angemerkt. Wenn wir z.B. das Verhalten eines Reptils untersuchen, stellen wir bei ihm eine gewisse Palette an Fähigkeiten und Fertigkeiten fest. Dies bewerkstelligen wir in der Praxis aber dadurch, dass wir implizit (oder auch explizit) zugleich feststellen, welche der möglichen Fähigkeiten und Fertigkeiten es nicht hat. Das ganze Repertoire der überhaupt möglichen Fähigkeiten und Fertigkeiten meint aber nichts anderes als die durch die volle Sorgestruktur vorgegebene Gesamtheit der Möglichkeiten.

Wollen, Wünschen, Drang und Hang als Varianten der Sorge: Heidegger analysiert im Folgenden die Phänomene Wollen, Wünschen, Drang und Hang. Diese sind im Menschen als Sorge verwurzelt, sie gründen in der Sorge – nicht umgekehrt. Die Analyse dieser Phänomene hilft uns besser zu verstehen, was mit Sorgestruktur gemeint ist, da die Sorge in allen stets sichtbar wird, sich aber in jedem Einzelnen unterschiedlich zeigt. Die Untersuchung muss jeweils in Hinblick auf Existenzialität, Faktizität, Verfallen, Besorgen und Fürsorge sowie Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit erfolgen.

Wollen: Wir wollen nun den Begriff Wollen aus der Sorge ableiten. *„Im Wollen wird ein verstandenes, das heißt auf seine Möglichkeiten hin entworfenen Seiendes als zu besorgendes bzw. durch Fürsorge in sein Sein zu bringendes ergriffen. Deshalb gehört zum Wollen je ein Gewolltes, das sich schon bestimmt hat aus einem Worum-willen.“* (S. 194) Nehmen wie folgendes Beispiel zur Erläuterung: Ich will ein Haus bauen. Ein Haus bauen wollen gehört in den Bereich des Besorgens; Haus bauen ist ein Besorgen. („Ich besorge das Hausbauen.“) Existenzialität: Wenn ich etwas will, habe ich ein Ziel, ich bezwecke etwas. Wenn ich ein Haus bauen will, gehe ich in Gedanken in die Zukunft und stelle mir vor, wie ich das Haus konkret bauen könnte, wie es aussieht, wenn es fertig ist etc. Ich will aber das Haus nicht nur so bauen, es geht hier wie immer um ein Worum-willen, z.B. um darin mit meiner Familie zu wohnen, wodurch ich mehr Freude am Leben habe. Also: Im Wollen bin ich in Gedanken in der Zukunft, ich bin mir vorweg (Sich-vorweg-sein), ich will eine meiner vielen Möglichkeiten ergreifen. Faktizität: Wenn ich etwas will, will ich genau dieses Bestimmte verwirklichen. Also muss ich das, was ich „will“ aus dem, was es „wirklich“ gibt, aus den faktisch, tatsächlich bestehenden Möglichkeiten wählen, oder wie Heidegger sagt, ergreifen. (Welt als das Worin des Schon-seins). Verfallen: Üblicherweise will man etwas, was man schon kennt, was man für sich erreichbar hält. Man begrenzt seine Möglichkeiten auf das alltäglich zunächst verfügbare. („Meine Eltern haben in einem Haus gewohnt, die Eltern meiner Frau auch, meine Frau und ich sind in einem Haus aufgewachsen, wir sind gewohnt in einem Haus zu leben, deshalb wollen wir auch für uns und unsere Kinder eines.“) Wenn ich etwas verwirklichen will, muss ich auf dieses Eine zusteuern. Alle anderen Möglichkeiten, die da auch noch

wären, muss ich ausblenden. Es geht nicht mehr um eine Perspektive dessen, was alles möglich ist, sondern um ein spezifisches Ziel, das ich erreichen will. Aus einer Palette von Möglichkeiten, die ich ursprünglich sah, habe ich eine gewählt, die ich nun ergreifen will. Die Palette der Möglichkeiten, aus denen ich auswählen kann, erfährt ihre erste Einschränkung durch die Faktizität: Ich sehe die Welt immer in einer bestimmten Weise, sie liegt stets in einer konkreten Weise ausgelegt vor mir. Diese Ausgelegtheit grenzt die Palette des Möglichen auf das Bekannte ein. Die zweite Einschränkung erfährt sie durch die Verfallenheit: Man wählt das, was erreichbar ist, was tragbar ist, was sich gehört und schickt. *„Diese Nivellierung der Daseinsmöglichkeiten auf das alltäglich zunächst Verfügbare vollzieht zugleich eine Abblendung des Möglichen als solchen. Die durchschnittliche Alltäglichkeit des Besorgens wird möglichkeitsblind und beruhigt sich bei dem nur „Wirklichen“. Diese Beruhigung schließt eine ausgedehnte Betriebsamkeit des Besorgens nicht aus sondern weckt sie“.* (S. 194-195) Da Wollen auf ein Ziel gerichtet ist, geht es nicht um die Entwicklung neuer Möglichkeiten, sondern um die Verwirklichung einer einzelnen bestimmten verfügbaren, faktisch bestehenden Möglichkeit. (Es sei denn, es geht mir um die Verwirklichung des spezifischen Zieles neue Möglichkeiten zu entwickeln, ich das konkrete Ziel habe, mir neue Perspektiven zu eröffnen.) Es gibt immer mehr Möglichkeiten als man in Betracht zieht.

Wünschen: Wenn das „Wollen“ seine Kraft des Ergreifens der gewählten spezifischen Möglichkeit verliert, wird es zum bloßen Wünschen. *„Im Wunsch entwirft das Dasein sein Sein auf Möglichkeiten, die im Besorgen nicht nur unergriffen bleiben, sondern deren Erfüllung nicht einmal bedacht und erwartet wird. Im Gegenteil: die Vorherrschaft des Sich-vorweg-seins im Modus des bloßen Wünschens bringt ein Unverständnis der faktischen Möglichkeiten mit sich.“* (S. 195) Unser Beispiel: Ich wünsche mir ein Haus zu bauen. Vergleichen wir die beiden Sätze: Ich wünsche mir... und Ich will... Beide haben mit Möglichkeiten und Zukunft zu tun (Sich-vorweg-sein). Beim Wollen geht es aber um eine tatsächliche Verwirklichung, dem Ergreifen einer Möglichkeit. Das Wünschen verliert die faktische (tatsächliche) Verwirklichung aus den Augen. Also die Faktizität (Schon-sein-in) wird vernachlässigt. Stattdessen gewinnt das Sich-vorweg-sein die Vorherrschaft. Die Welt wird zu einer bloßen Wunschwelt. Das Gewünschte, das Ziel des Wünschens bleibt das, was faktisch schon da ist, das faktisch Verfügbare (Welt als das Worin schon-Seins), aber es wird faktisch nicht ergriffen. Die Wunschwelt wird für den Träumer zur „wirklichen Welt“, aber damit hat er sich für echte neue Möglichkeiten verschlossen.

Hang („Abhängigkeit“, „Sucht“): *„Im Nachhängen hat das Schon-sein-bei... den Vorrang. Das Sich-vorweg-im-schon-sein-in... ist entsprechend modifiziert. Das verfallende Nachhängen offenbart den Hang des Daseins, von der Welt, in der es je ist, „gelebt“ zu werden.“* (S. 195) Also faktisches Verfallen hat gegenüber faktischem Existieren den Vorrang. Ein Beispiel: Jemand gerät in Abhängigkeit von Alkohol und anderen Drogen. Er ist nur mehr „aus auf“ seine Droge. Er fühlt sich ständig zu seinem Suchtmittel hingezogen. Es ist ein „Hin-zu“, aber völlig passiv. Er sieht nur mehr das Suchtmittel, alle anderen Möglichkeiten, die das Leben noch bieten könnte, werden nicht wahrgenommen. In seinem Leben hat sich das Sich-vorweg-sein (Existenz) in ein „Nur-immer-schon-bei...“ (faktisches Verfallen) verloren. Er existiert nur mehr, um bei dem zu sein, was bereits seine ganze Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat, nur mehr, um sich in das, wohinein er sich geworfen hat, zu verlieren. Vermeintlich neue Möglichkeiten sieht er nur im Bekannten, dem er verfallen ist (z.B. „Statt Heroin könnte ich doch Kokain versuchen.“). Echte neue Möglichkeiten und Veränderung interessieren ihn nicht, er ist dem, was er schon kennt, ausgeliefert. *„Wenn das Dasein in einem Hang gleichsam versinkt, dann ist nicht lediglich noch ein Hang vorhanden, sondern die volle Struktur der Sorge ist modifiziert. Blind geworden, macht es alle Möglichkeiten dem Hang dienstbar.“* (S. 195)

Drang („Trieb“):

Im Gegensatz zum passiven Hang, von der Welt „gelebt“ zu werden, ist der Drang „zu leben“ pro-aktiv. Er ist (wie der Hang) auch ein „Hin-zu“, aber er bringt den Antrieb aus sich selbst her mit. *„Es ist „Hin-zu um jeden Preis“. Der Drang sucht andere Möglichkeiten zu verdrängen.“* (S. 195) Als Extrembeispiel nennen wir die Manie mit ihrem krankhaft gesteigerten Antrieb, der zu einem Getriebensein wird. Jegliches Planen (Verstehen) wird gleichsam überrannt, ein der Situation angemessenes Gefühl (Befindlichkeit) wird von der manischen Gestimmtheit überrollt. *„Auch hier ist das Sich-vorweg-sein ein uneigentliches, wenn auch das Überfallensein vom Drang aus dem Drängenden selbst kommt.“* (S. 195) Der Drang hin zu etwas kommt zwar aus mir selbst, aber indem ich mich zu diesem mit aller Heftigkeit hingedrängt fühle, übersehe ich andere Möglichkeiten, die sich mir in der jeweiligen Situation bieten. Eigentliche Möglichkeiten können nicht ergriffen werden. Das Verfallen hat Vorrang.

Veränderbarkeit von Hang und Drang: Auch wenn die Sorge im bloßen Drang noch nicht frei (für eigentliche Möglichkeiten) geworden ist, so kommt mein Bedrängtsein wenigstens aus mir selbst her. Durch das beengende Gefühl des Bedrängtseins kann ich letztlich doch dazu angehalten sein, das anzugehen, was mir eigentlich zukommt. Im Hang dagegen ist und bleibt die Sorge immer an das, dem ich nachhänge, gebunden. Grundsätzlich sind ontisch-existenziell, d.h. im praktischen Leben sowohl Drang als auch Hang modifizierbar. Aber nur deshalb, weil sie selbst Modifikationen der Sorge sind und in dieser ihre Grundlage haben. Wenn ich mich in den Zustand der Eigentlichkeit begeben, verändern sich Drang und Hang und werden zu eigentlicher Sorge mit dem Blick für eigentliche Möglichkeiten und der Kraft, diese entschlossen in die Tat umzusetzen.

Wollen, Wünschen, Hang und Drang zusammengefasst:

- Im **Wollen** geht es um das Erreichen eines spezifischen Zieles. Dazu wird aus den vielen Möglichkeiten eine bestimmte gewählt und ergriffen. Die Visionen treten zurück (Existenzialität). Realisierung ist angesagt (Faktizität).
- Im **Wünschen** tritt die Realisierung (Faktizität) zurück; Vorrang gewinnen die Visionen (Existenzialität). Man lebt in einer Wunschwelt, aber letztlich doch nur in einer, die faktisch schon bekannt sind.
- Im **Hang** hat das Verfallensein den Vorrang. Visionen (Existenzialität) gibt es keine mehr, außer die, dass man dasjenige, dem man nachhängt, bekommt. Es geht nur mehr um die Realisierung (Faktizität) dessen, dem man faktisch verfallen ist. Aber diese ist ein rein passives Sich-ziehen-lassen und Sich-treiben-lassen.
- Im **Drang** hat die Realisierung (Faktizität) der einen Möglichkeit, nach der es einem drängt, den Vorrang. Visionen (Existenzialität) interessieren nicht, man sieht nur die eine Möglichkeit, für andere ist man blind. Im Drang ist man dem, was drängt verfallen und nicht frei für andere Möglichkeiten. Aber wenigstens kommt der Antrieb aus einem selbst, Drang ist pro-aktiv.

Abschluss: Heideggers großes Projekt ist die Suche nach dem Sinn von Sein. Ein erstes Ziel auf dem Weg dorthin ist, Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Seins des Menschen zu finden. Dazu muss dessen Sein analysiert werden. Mit der Darlegung der Sorgestruktur, die nichts anderes ist als die strukturelle Beschaffenheit des Seins des Menschen, ist ein wichtiges Etappenziel erreicht – sozusagen Halbzeit. *„Die Bestimmung der Sorge als Sich-vorweg-sein – im-schon-sein-in... - als Sein-bei... macht deutlich, dass auch dieses Phänomen in sich noch struktural **gliedert** ist.“* (S. 196) Im zweiten Abschnitt wird dann ein noch ursprünglicheres Phänomen erforscht, das die Grundlage für die Einheit und Ganzheit der Strukturmannigfaltigkeit der Sorge bildet: Die „Zeit“, bzw. die Zeitlichkeit. Die Analyse des Menschen als ein Wesen, das durch und durch zeitlich denkt, fühlt und handelt, ja dessen

Eigenheit der Zeitlichkeit erst so etwas wie Denken Fühlen und Handeln ermöglicht, wird unseren Blick für die Prozesshaftigkeit allen Seins schärfen. Alles Sein ist Werden.

„§ 42. Die Bewährung der existenzialen Interpretation des Daseins als Sorge aus der vorontologischen Selbstausslegung des Daseins“ (S. 196)

Dieser Paragraph dient lediglich zu zeigen, dass schon von alters her die Sorge als das Wesentliche am Menschsein angesehen wurde. Rufen wir uns erneut die Bedeutung des lateinischen Begriffes „cura“ in Erinnerung: Sorge, Pflege, Fürsorge, Besorgung, Sorgfalt, Aufsicht. Heidegger verweist darauf, dass schon vor ihm auf einen Doppelsinn des Terminus „cura“ aufmerksam gemacht wurde: „cura“ in der Bedeutung „ängstliche Bemühung“ und in der Bedeutung „Sorgfalt, Hingabe“. *„Der Doppelsinn von „cura“ meint eine Grundverfassung in ihrer wesenhaft zweifachen Struktur des geworfenen Entwurfs.“* (S. 199) „Ängstliche Bemühung“ steht für Geworfenheit und „Sorghalt, Hingabe“ für Entwurf. Hilfreich für das Verständnis des Begriffes „Sorge“ ist, wenn Sie mit ihm immer den Begriff „Pflege“ mitdenken. (Krankenpflege, Blumenpflege, Rasenpflege, Landschaftspflege, Hundepflege, Tierpflege, Zahnpflege, Haarpflege, Körperpflege, Vergangenheitspflege, Kontaktpflege, Beziehungspflege; Gemeinschaftspflege etc.) Der Ausdruck „Pflege“ verführt nicht dazu, die ontisch-existenzielle Stimmung der Sorge bzw. Ängstlichkeit als wesentlich für den ontologisch-existenzialen Begriff Sorge anzusehen. (Natürlich ist auch das Gefühl Sorge - ebenso wie alle anderen Gefühle - Ausdruck der existenzialen Sorge.) Mit Pflege wird viel eher die Stimmung der Gelassenheit assoziiert. Dies scheint mir viel angemessener zu sein, da Gleichmut ja ohnehin die Stimmung eigentlicher Sorge ist.

„§ 43. Dasein, Weltlichkeit und Realität“ (S. 200)

Einleitung:

„Wie wirklich ist die Wirklichkeit?“: Es gibt in einem österreichischen Schlager aus dem vorigen Jahrhundert die Liedzeile: „Die wahren Abenteuer sind im Kopf, und sind sie nicht in deinem Kopf, dann sind sie nirgendwo.“ Meiner Meinung nach stellt dieser Text eine völlige Verkehrung der „Realität“ dar. Ich habe sie deshalb umformuliert in: „Die wahren Abenteuer sind in der Wirklichkeit, und sind sie nur in deinem Kopf, dann sind sie nirgendwo.“ Damit soll angedeutet werden, worum es beim Realitätsproblem auch geht.

Wahrnehmung, Vorstellung und Erinnerung: Ein gesunder Mensch kann mehr oder minder eindeutig unterscheiden, was eine Wahrnehmung, was eine Vorstellung und was eine Erinnerung ist. In krankhaften Zuständen, man nennt sie Psychosen, ist dies häufig nicht möglich. Der sog. WahrnehmungsfILTER ist defekt. Eine Wahrnehmung kann so erlebt werden, als sei sie eine bloße Vorstellung oder eine Erinnerung. Eine Erinnerung oder eine bloße Vorstellung, d.h. eine Phantasie, kann die Qualität einer Wahrnehmung annehmen. So hört ein Patient, der an Schizophrenie leidet, seine eigenen Gedanken, die ja tatsächlich so etwas wie „innere Stimmen“ sind, als reale Stimmen in der „Außenwelt“: Diese Stimmen kommen für ihn nicht aus seinem Kopf, sondern aus seiner Umgebung („Diese männliche, tiefe, sehr laute Stimme kommt von dort drüben hinter dem Sofa her.“). Sie klingen für ihn genauso real wie meine Stimme, wenn ich zu ihm spreche. Es gibt aber noch andere seelische Zustände (Heidegger würde statt „seelische Zustände“ den Ausdruck „Seinsweisen“ gebrauchen), wo Vorstellungen und Erinnerungen so intensiv werden können, dass sie als real erlebt empfunden werden. Wie in einer Psychose ist es auch in einem Trancezustand möglich, eine imaginäre Stimme zu hören, die völlig real klingt und auch als solche erlebt wird. („Er hörte die

Stimme Gottes zu ihm sprechen.“) Oder in einer Therapiesitzung kommt ein sexueller Missbrauch in der Kindheit so lebhaft in Erinnerung, dass die betreffende Person fest davon überzeugt ist, dass er wirklich genau so stattgefunden hat. Der Missbrauch kann tatsächlich so abgelaufen sein, wie er nun erinnert wird, aber es ist auch möglich, dass die jetzt zu Bewusstsein gelangte Erinnerung eine Deckerinnerung für eine andere tatsächlich erlebte Missbrauchserfahrung oder eine bloße Phantasie ist. Es gibt eine „reale Außenwelt“, eine „Phantasie- oder Vorstellungswelt“ und eine „Erinnerungswelt“. Üblicherweise werden diese drei „Welten“ im menschlichen Geist unterschiedlich kodiert, so dass sie eindeutig voneinander unterscheidbar sind – glaubt man. Aber aus wissenschaftlichen Untersuchungen wissen wir z.B., dass eine aktuelle Erinnerung an ein lange zurückliegendes Ereignis eine Verschmelzung aus einem Gemisch von dem, was tatsächlich erlebt wurde, dem, was man später darüber gehört und gelesen hat, und anderen Zutaten darstellt.

So ist die Frage, was ist Realität nicht nur für den Forscher, der sich mit theoretischen Problemen zu diesem Thema beschäftigt, interessant. Für viele Menschen ist es von existenzieller Bedeutung, ob eine Erfahrung real erlebt wurde oder nicht.

Definition der Realität: Beim Realitätsproblem geht es um die Wirklichkeit der realen „Außenwelt“. Es geht um die tatsächlich erlebte und wahrgenommene „Außenwelt“ – im Gegensatz zu den bloßen Vorstellungen. Es geht darum, was real ist. Was ist ein realer Gegenstand im Gegensatz zu einem bloß imaginierten? Wie ist die „Welt der realen Gegenstände“ beschaffen im Gegensatz zur „Welt der Vorstellungen“.

Anmerkung zum Unterschied vom Begriff der „Welt“ (mit Anführungszeichen) und dem Begriff der Welt (ohne Anführungszeichen): Mit „Vorstellungswelt“ und „reale Welt“ ist nichts anderes gemeint als die Gesamtheit aller Vorstellungen und die Gesamtheit aller realen Gegenstände. Davon muss die Welt (ohne Anführungszeichen) strikt unterschieden werden. In der Welt (ohne Anführungszeichen) kommen die verschiedenen „Welten“ vor. Jede dieser „Welten“, so auch die „Welt der realen Gegenstände“ und die „Welt der Vorstellungen“ sind auf dieselbe Weise in der Struktur der Welt verankert. Alle „Welten“ mit deren jeweiligen gesamten Inhalt sind in der einen Welt, deren Struktur Heidegger Weltlichkeit nennt. Sowohl die „Vorstellungswelt“ als auch die „reale Welt“ werden mittels Weltlichkeit (Bedeutungszusammenhang) auf dieselbe Weise strukturiert und so in der Welt sichtbar. In der Welt zeigen sich die Gegenstände der verschiedenen „Welten“, wie die Vorstellungen, d.h. die Gegenstände der „Vorstellungswelt“, die Erinnerungen, d.h. die Gegenstände der „Erinnerungswelt“ und die realen Dinge, d.h. die Gegenstände der „realen Welt“. Die Weltlichkeit verleiht den jeweiligen realen, erinnerten und imaginierten Gegenständen jeweils deren spezifische Bedeutung.

Zum „Text von Sein und Zeit“:

In diesem Paragraphen wendet sich Heidegger dem leidigen Realitätsproblem zu: Was ist die Realität der realen Gegenstände? Was ist Wirklichkeit? Gibt es eine vom Bewusstsein des Menschen unabhängige „Außenwelt“ mit ihren realen Gegenständen, die dieser genauso wahrnimmt, wie sie draußen bestehen (sog. „Realismus“) oder gibt es die Wirklichkeit nur im Bewusstsein des Menschen (sog. „Idealismus“).

Der Alltag als Ausgangspunkt der Untersuchung: Ausgangspunkt der Heideggerschen Analyse auch des Realitätsproblems ist wie immer die Alltagswelt. Was versteht der durchschnittliche Mensch, der wir alle sind, im ganz gewöhnlichen Alltag unter Realität?

Extremer naiver Realismus: Jeder von uns hat in seinem Leben wohl erst einmal ungeprüft angenommen, dass das, was in der Welt vorkommt, genau so sei, wie es von ihm wahrgenommen wird, und dass es auch genau so sei, unabhängig von der eigenen Wahrnehmung. Es sei

für alle gleich, ja unabhängig von jeglicher Wahrnehmung sei es immer genau so. Als Kind meinte ich, für alle Lebewesen sei die „Welt“ gleich. Und sie sei auch so, wenn es mich mal nicht mehr gibt, und war so, bevor ich in die Welt kam.

Extremer naiver Idealismus: Zweifel kamen, als ich erfuhr, dass es Menschen gibt, die farbenblind sind, dass Bienen ultraviolettes Licht sehen können, dass andere im Gegensatz zu mir ein absolutes Gehör haben. Wenn mir vor einer Speise ekelt, wie kann diese für jemand Anderen eine Delikatesse sein? Schmeckt sie für ihn anders, nimmt er sie anders wahr als ich? In der Schule lernt man, dass es „Farben eigentlich nicht gäbe“, sondern dass diese nichts anderes als elektromagnetische Wellen seien. Und man macht sich so seine Gedanken: Wenn es draußen gar keine Farben gibt, sondern nur elektromagnetische Wellen, die erst im Bewusstsein zu Farben „umgewandelt“ werden, und noch dazu von verschiedenen Menschen und Tieren in unterschiedliche Bilder umgewandelt werden (Farbenblinde; Bienen), wenn die Wirklichkeit draußen gar nicht so ist, wie ich sie wahrnehme, vielleicht gibt es dann gar nur in mir und alles andere ist bloßer Schein? Die Erfahrung einer Scheinwelt mache ich doch Tag für Tag in meinen nächtlichen Träumen. Im Träumen halte ich meine Traumwelt für die wirkliche, erst nach dem Erwachen erkenne ich sie als Schein. Ist vielleicht meine ganze Welt nur Schein und gibt es sie in Wirklichkeit gar nicht?

Das Verfallen als Grundlage des Verständnisses der „Welt“ im Alltag: Diese Zweifel mögen Anlass für verschiedenste Phantasien und Denkanstöße für „philosophische Betrachtungen“ sein. Im Alltagsleben verhält man sich aber weiterhin genau so, als ob die „Welt“ da draußen exakt so sei, wie sie nun mal von einem wahrgenommen wird. Im Alltag sind und bleiben wir einem naiven Realismus verpflichtet. Weshalb ist das so? Gemäß seiner Grundverfassung als In-der-Welt-sein hat der Mensch zugleich Zugang zur Welt, zum Selbst und zum eigenen Involviertsein mit dem, was es in der Welt gibt. Die Weise des Zugangs ändert sich ständig, mal sehe ich mich und die Welt durch die rosa Brille, dann ist alles wieder Grau in Grau. Aber stets ist es Welt, Selbst und Involviertsein als gemeinsame Gesamtheit bzw. Ganzheit, zu der ich zu einem bestimmten Zeitpunkt einen bestimmten Zugang habe. Und in der Erschlossenheit dieser Gesamtheit und damit von Welt ist faktisch schon das, was in ihr vorkommt, das innerweltlich Seiende mitentdeckt, d.h. es wird vom Menschen wahrgenommen. Das Wesen dieses innerweltlich Seienden wird von ihm in gewisser Weise immer schon verstanden. Wir wissen ja, dass „etwas verstehen“ nichts anderes heißt, als von ihm verschiedene Entwürfe machen zu können, es als diese und jene Möglichkeit sehen zu können. Aber hat der Mensch damit auch schon einen angemessenen ontologischen Begriff für das Seiende? Versteht er es in angemessener Weise? Das Problem des Verständnisses des innerweltlich Seienden liegt im Prozess des Verfallens. Im Alltag ist der Mensch an die „Welt“ verfallen. Er ist mit dem innerweltlich Seienden nicht in der Weise involviert, dass er in seiner eigenen Mitte ruhend mit ihm umgeht, und es somit aus dieser Position heraus wahrnimmt. Im alltäglichen Umgang mit ihm, hat er sich selbst verloren bzw. gar noch nicht gefunden. Er ist in der Welt bei seinen zu besorgenden Angelegenheiten aufgegangen und ist dem innerweltlich Seienden verfallen. Er hat seine Position weit weg von seiner eigenen Mitte, ganz nahe bei dem, was ihn umgibt, dem innerweltlich Seienden, eingenommen. Aus dieser Position heraus nimmt er das, was in der Welt vorkommt, und letztlich auch sich selbst wahr. Er hat zum innerweltlich Seienden nicht die variable und flexible Distanz eines in der Eigentlichkeit lebenden Weisen.

Die Bevorzugung des Seins der real vorhandenen Dinge: Ein kleines Kind interessiert nicht um so etwas wie Eigentlichkeit des Daseins, es kümmert sich nicht darum, wie es seine eigentliche Bestimmung finden kann. Es ist ganz bei seiner „Welt“, ganz in dem aufgegangen, womit es gerade beschäftigt ist. Die Frage ist erst einmal nicht: Was bin ich? sondern: Was ist das hier und jenes dort? Im Zentrum der Aufmerksamkeit steht das innerweltlich Seiende.

Vernachlässigen wir in dieser Analyse erst einmal uns beegnende Menschen und halten wir uns an die nichtdaseinsmäßigen Entitäten. Diese begegnen uns in 2 möglichen Formen: als zuhandenes Zeug und als vorhandene Dinge. Aber worauf achten wir erst einmal? Ein kleines Kind sieht ein Messer. Wir wissen, das Sein des Messers, sein Wesen ist es, dass es zum Schneiden verwendet wird, das Messer ist zum Schneiden da. Das kleine Kind sieht aber erst einmal, wie das Messer glitzert und funkelt, spürt, wie es sich in der Hand anfasst, hört, wie es klingt, wenn es auf den Boden fällt. Es nimmt dessen Vorhandensein wahr. Und bei der Erforschung des Wesens dessen, was es in der Umgebung gibt, wird dessen Funktion vom (kleinen) Menschen erst einmal überhaupt nicht beachtet, dessen Zuhandenheit wird übersprungen. Erst später lernt es seine Verwendung und damit dessen zuhandenes Sein kennen. Erst einmal ist unsere Aufmerksamkeit auf das gerichtet, was da vorhanden ist. (Erinnern wir uns: Zuhandenheit ist dadurch ausgezeichnet, dass wir unsere Aufmerksamkeit nicht auf das verwendete, uns zuhandene Zeug richten, sondern auf das, was wir mittels dieses Zeugs erreichen wollen - das Ergebnis des Prozesses.). Das „Wesen“ eines innerweltlich Seienden tritt uns zuerst einmal als vorhandenes Ding, als „res“ entgegen. Das, was als Ding vorhanden ist, ist das Reale. Die Realität des Messers sind seine Eigenschaften wie Härte, Farbe, Klang, Geruch, Geschmack. Und dahinter wird ein allgemeines ursächliches Prinzip vermutet: dessen Substanz. Real ist, was man sehen hören, anfassen, riechen und schmecken kann, das, was Substanz hat. Funktion, d.h. Zuhandenheit wird einfach übersehen. Das fatalere aber ist, dass diese Form der Realität auch auf andere Gebiete übertragen wird. *„Dasein ist auch wie anderes Seiendes **real vorhanden**. So erhält denn das **Sein überhaupt** den Sinn von **Realität**.“* (S. 201) Letztlich wird sogar das Wesen von Lebewesen und gar das des Menschen auf dessen reale Vorhandenheit reduziert – „der Mensch als real vorhandenes Wesen“. Aber damit ist etwas völlig anderes gemeint als mit „der Mensch als faktisch existierendes Wesen“. Der Seinsmodus der Vorhandenheit von Dingen wird zur Realität. Die anderen Seinsmodi wie Zuhandenheit oder gar der der Seinsmodus des menschlichen Daseins werden mit Rücksicht auf Realität in diesem Sinne nur noch negativ und privativ bestimmt. Real sind demnach nur die vorhandenen Dinge.

Realität ist eine Seinsart unter anderen: Da es hier nicht um komplizierte philosophische Betrachtungen geht, sondern um den natürlichen Menschenverstand, darum, welches Verständnis wir in unserem Alltag von Realität und Realem haben, könnten wir polemisch vereinfachend sagen: Idealismus und Realismus unterscheiden sich nur darin, dass letzterer annimmt, die realen Dinge gäbe es als Realität in einer vom Bewusstsein unabhängigen Außenwelt, und ersterer meint, in der Außenwelt vorhandene Dinge erscheinen - anders als sie in Wirklichkeit sind - im Bewusstsein als Realität. Weder Realismus noch Idealismus erkennt den wesenhaften Unterschied zwischen zuhandedem Zeug und vorhandenen Dingen, und schon gar nicht den zwischen diesem nichtdaseinsmäßigen Seienden und daseinsmäßigen Entitäten (Dasein und Mitdasein). *„Realität ist nicht allein **eine** Seinsart **unter anderen**, sondern steht ontologisch in einem bestimmten Fundierungszusammenhang mit, Dasein, Welt und Zuhandenheit.“* (S. 201) Wenn es um eine Analyse des menschlichen Daseins geht, muss daher der Realitätsbegriff, der üblicherweise an der Vorhandenheit von Dingen festgemacht wird, neu definiert werden. Dies macht Heidegger im Abschnitt c) Realität und Sorge.

„a) Realität als Problem des Seins und der Beweisbarkeit der „Außenwelt““ (S. 202)

In diesem Abschnitt untersucht und kritisiert Heidegger verschiedene Ansichten, welche es in der Philosophie vor ihm zum Problem der Realität gab. Vor allem geht es dabei um die Beweisbarkeit der „Außenwelt“. Heideggers Hauptkritikpunkt: *„Man stellt die Frage nach der „Realität“ der „Außenwelt“ ohne vorgängige Klärung des **Weltphänomens** als solchen. Faktisch orientiert sich das „Außenweltproblem“ ständig am innerweltlich Seienden (den*

Dingen und Objekten). So treiben diese Erörterungen in eine ontologisch fast unentwirrbare Problematik.“ (S. 203)

„b) Realität als ontologisches Problem“ (S. 209)

Hier beleuchtet Heidegger die Ansichten von Dilthey und Scheler zur Problematik der Realität des innerweltlich Seienden. Diese beiden bringen Realität in Zusammenhang mit Widerstand. *„Realität ist **Widerstand**, genauer **Widerständigkeit**.“ (S. 209) Und. *„Widerstand begegnet in einem Nicht-durch-kommen, als Behinderung eines Durchkommen-wollens.“ (S. 210)* Wenn ich mir einen Gegenstand, den es in der Realität gar nicht gibt, vorstelle, dann kann ich ihn in meiner Vorstellung mit Leichtigkeit zu allem Möglichen verändern. Ich kann zum Beispiel einer imaginären Nixe einen zweiten Schwanz oder Beine aus dem Bauch wachsen lassen. Ich hab kein Problem damit, denn ich weiß ja, es ist nur eine Phantasiegestalt. Mit einem real vorkommenden Ding geht das nicht: Ich versuche mir vorzustellen, dass aus dem Körper des Pudels meiner Tochter ein Arm mit einer Hand und 5 Fingern herauswächst. Ich erlebe einen großen Widerstand in mir. Denn sobald ich diese Vorstellung in meinem Geist „verwirkliche“, kippt die ganze Angelegenheit. Der reale Hund meiner Tochter wandelt sich um zu einer bloßen Vorstellung von ihm.*

„c) Realität und Sorge“ (S. 211)

In diesem Abschnitt legt Heidegger seine eigene Definition von Realität dar. Vor Heidegger ging es stets um die Problematik der Realität der „Außenwelt“, so als ob der Mensch einer „Welt“ gegenüberstünde, mit der er irgendwie in Kontakt treten würde. Diese „Außenwelt“ ist aber in der Welt des Menschen. Er ist in seiner Welt mit den Gegenständen der „Außenwelt“ in Prozesse involviert. Mit dem Begriff „Außenwelt“ ist nichts anderes als der Begriff vom innerweltlich Seienden gemeint. Deshalb muss Realität anders definiert werden. Der Begriff Realität ist nach Heidegger auf innerweltlich Seiendes bezogen: Realität kann für mich nur etwas haben, wenn es dieses in der Welt gibt. In herkömmlicher Weise meinte man damit die Dinge, die in der Welt vorhanden sind. Aber auch die Zuhandenheit des Zeugs ist Realität. Folglich sind Zuhandenheit und Vorhandenheit zwei verschiedene Modi der Realität. Da alle Seinsmodi dessen, was es in der Welt gibt, ontologisch in der Weltlichkeit der Welt gründen sind sie letztendlich im Phänomen des In-der-Welt-seins fundiert. Das Wesen des In-der-Welt-seins ist die Sorge. Realität gründet deshalb in der Sorge. Wir könnten formulieren: Je nachdem wie der Mensch seine Angelegenheiten besorgt und für Andere sorgt, schafft er sich unterschiedliche Realitäten. Dies bedeutet aber nicht, dass es Reales nur geben könnte, wenn und solange der Mensch existiert. Die Sonne und die Planeten gab es schon vor seiner Existenz und wird es auch, nachdem er aufgehört hat zu existieren, noch geben. Es gab vor dem Menschen schon die Alpen und die Anden. Aber wer bestimmt, wann die Alpen begonnen haben zu sein und was alles zu den Anden gehört? Es gab die Sahara vor den Menschen und es wird sie möglicherweise nach dem letzten Menschen auch noch geben. Aber sie wird zu dem, was sie ist, nur für jemanden, der ihr Sein verstehen kann, d.h. verstehen kann, was die Sahara alles ist (eine Wüste mit verschiedener Gesteinsarten und unterschiedlicher Vegetation; ein Landstrich, der sich im Laufe der Zeit verändert; ein Ort, wo Menschen wohnen, wo verschiedene Kulturen entwickelten etc). Dass es Seiendes, d.h. Reales schon vor uns Menschen gab und nach uns geben wird, wissen wir. Allerdings „gibt es“ Sein nur solange (menschliches oder anderes) Dasein ist, denn nur dieses hat die praktische Möglichkeit, Sein, das heißt Prozesse zu verstehen. *„Wenn Dasein nicht existiert, dann „ist“ auch nicht „Unabhängigkeit“ und ist auch nicht „An sich“.“ (S. 212)* Wenn niemand da ist, der etwas verstehen kann, dann gibt es auch nichts zu entdecken und nichts kann in Verborgenheit lie-

gen. „**Dann** kann weder gesagt werden, dass Seiendes sei, noch dass es nicht sei. Es kann **jetzt** wohl, solange Seinsverständnis ist und damit Verständnis von Vorhandenheit, gesagt werden, dass **dann** Seiendes noch weiterhin sein wird.“ (S. 212)

Das Sein – nicht das Seiende - ist abhängig von Seinsverständnis. Realität ist somit abhängig vom Sein des Daseins, d.h. der Sorge – nicht aber das Reale.

Der Schlüssel zum Verständnis liegt hier wiederum darin, dass wir uns das Sein als Prozess denken müssen. Wenn man die „Welt“ abbilden wollte, genügt es nicht, ein Foto zu schießen, man müsste einen Film drehen. Nur im Film, der einen zeitlichen Ablauf hat, nicht aber im Foto kann man einen Prozess abbilden. Angenommen ein Stein rollt den Berg hinunter und zerbricht dabei in mehrere Einzelteile, die ihrerseits weiter hinunterrollen und wieder in kleinere Stücke zerbersten. Um die Realität dieses Vorganges zu erkennen, braucht es ein Verständnis dafür, was ein Stein ist, was ein Berg ist, was Hinunterrollen ist, was Zerbrechen ist, was Identität ist, was Veränderung ist etc. Der „Stein“, der „Berg“, und wohl auch die „Sonne“, welche Lichtstrahlen auf den Berg und den Stein „wirft“ und so den Vorgang „sichtbar macht“, haben gewiss keinen Sinn für Abläufe. (Anmerkung: Wir müssen uns sogar fragen, ob es unabhängig von Bewusstsein, welches versteht, was eine Entität ist, „Sonne, „Berg“ und „Stein“ überhaupt als eigene Entitäten gibt.)

Schlussfolgerung: Wenn wir dem Wesen des Menschen gerecht werden wollen, dürfen wir uns nicht an so etwas wie dem Begriff Realität orientieren, denn diese ist auf das bezogen, was es in seiner Welt gibt. Es mag interessant sein zu erforschen, wie er sich seine Realitäten schafft bzw. wie das Reale zur Realität wird, aber dies ist nur von geringem Belang, wenn es darum geht, sein Wesen zu erfassen. Das, was das Wesen des Menschen ausmacht, und ihn von anderen Entitäten unterscheidet, ist etwas ganz anderes: es ist die Sorge. Und der Leitfaden für die Analyse des Wesens des Menschen muss die Existenz, d.h. die Fähigkeit, etwas unterschiedlich verstehen zu können und verschieden gestalten zu können, bleiben. „*Dass Seiendes von der Seinsart des Daseins nicht aus Realität und Substantialität begriffen werden kann, haben wir durch die These ausgedrückt: **die Substanz des Menschen ist die Existenz.***“ (S. 212)

„§ 44. Dasein, Erschlossenheit und Wahrheit“ (S. 212)

„Die Philosophie hat von altersher Wahrheit mit Sein zusammengebracht.“ (S. 212) Heidegger zitiert dazu Parmenides und Aristoteles. Wahrheit bedeutet demnach dasselbe wie „Sache“ und „Sichzeigendes“. „Was bedeutet dann aber der Ausdruck „Wahrheit“, wenn er terminologisch als „Seiendes“ und „Sein“ gebraucht werden kann?“ (S. 213) Wenn Sein nun tatsächlich mit Wahrheit zu tun hat, muss sich eine fundamentalontologische Forschung mit dem Wahrheitsphänomen auseinandersetzen. Wahrheit war auch in der bisherigen Analyse schon implizit Thema. Heidegger geht nun aber nicht den Weg, das bereits bisher in „Sein und Zeit“ über das Phänomen Wahrheit Angedeutete ausdrücklich hervorzuheben und zusammenzufassen. Er wählt einen neuen Ansatz: Er geht vom traditionellen Wahrheitsbegriff aus und versucht dessen ontologischen Fundamente freizulegen. So hat der Paragraph über Wahrheit drei Teile: a) Heideggers ontologische Betrachtung des traditionellen Wahrheitsbegriffes; b) das ursprüngliche Phänomen der Wahrheit und wie aus diesem der traditionelle Wahrheitsbegriff abgeleitet werden kann; c) Das Wesen der Wahrheit.

„a) Der traditionelle Wahrheitsbegriff und seine ontologischen Fundamente“ (S. 214)

Definition des traditionellen Wahrheitsbegriffes: Nach Heidegger lässt sich die traditionelle Auffassung vom Wesen der Wahrheit mittels folgender 2 Thesen charakterisieren: 1. Der „Ort“ der Wahrheit ist die Aussage (das Urteil). 2. Das Wesen der Wahrheit liegt in der „Übereinstimmung“ des Urteils mit seinem Gegenstand.

Geschichte des traditionellen Wahrheitsbegriffes: „*Aristoteles, der Vater der Logik hat sowohl die Wahrheit dem Urteil als ihrem ursprünglichen Ort zugewiesen, er hat auch die Definition der Wahrheit als „Übereinstimmung“ in Gang gebracht.*“ (S. 214) Das Wesen der Wahrheit wird in der Philosophie als „adaequatio intellectus et rei“ (Angleichung von Wahrnehmung und Sache) formuliert. Heidegger verweist auf die Geschichte dieser Formulierung von Aristoteles, über Isaak Israelis, Avicenna, Thomas von Aquin bis zu Immanuel Kant, der schreibt: „**Was ist Wahrheit? Die Namensklärung der Wahrheit, dass sie nämlich die Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande sei, wird hier geschenkt und vorausgesetzt...**“ (S. 215)

Was ist Übereinstimmung? (Verwirrung über Verwirrung!): Was ist aber mit dem Terminus „Übereinstimmung“ gemeint? „*In Hinblick worauf stimmen intellectus und res überein?*“ (S. 216) Sind intellectus (Wahrnehmung; Erkenntnis) und res (Sache) nicht etwas völlig unterschiedliches? Wie ist denn dann diese Übereinstimmung, die ja eine Form der Beziehung beider ist, möglich? Versuchen wir es mit der Subjekt-Objekt-Beziehung: Da gibt es das reale „Objekt“ in der „Außenwelt“. Und es gibt das „Subjekt“, das wohl die Erkenntnis so gestalten muss, dass diese schließlich in Übereinstimmung mit der Sache draußen gebracht ist, womit dann Wahrheit besteht. „*Erkenntnis aber ist Urteilen.*“ (S. 216) Am Urteil können wir unterscheiden: das Urteilen als realer psychisch vorhandener Vorgang und das Geurteilte, der ideale Gehalt des Urteils. Das Geurteilte kann nicht wie die reale Sache in der Welt draußen und der reale Denkvorgang des Urteilens auch in derselben Weise real vorhanden sein. Wahr ist aber natürlich nur der ideale Gehalt des Urteils. Wenn das Urteil wahr ist, steht demnach der ideale Gehalt des Urteils im „Subjekt“ in einer Übereinstimmungsbeziehung mit der real vorhandenen Sache, dem „Objekt“. „*Ist das Übereinstimmen seiner Seinsart nach real oder ideal oder keines von beiden? Wie soll die Beziehung zwischen ideal Seiendem und real Vorhandenem ontologisch gefasst werden?*“ (S. 216) Und was soll die Trennung zwischen realem Urteilsvollzug und idealem Urteilgehalt? Ist dies nicht eine künstliche, unzulässige Zerstückelung des einheitlichen Phänomens Erkennen?

Wahres Erkennen: Müssen wir vielleicht ganz wo anders suchen? Geht es darum, das Wesen des Erkennens aufzuklären - dies in Hinblick auf das Phänomen der Wahrheit? „*Wann wird im Erkennen selbst die Wahrheit phänomenal ausdrücklich?*“ (S. 217) Was ist „wahres“ Erkennen? Vielleicht wird dann, wenn wir das Phänomen des „wahren“ Erkennens dargelegt haben, die Übereinstimmungsbeziehung „von etwas mit etwas“ ganz von selbst sichtbar!

Ein Beispiel: Vor kurzem war ich in einer Besprechung mit meinen ArbeitskollegInnen. Insgesamt waren wir ca. 10 Personen. Dabei erwähnte ich in der Diskussion, dass die Fassade eines der Häuser, in denen wir arbeiten rosarot sei. Alle anderen waren ob meiner Äußerung sehr erheitert, denn jeder meinte, die Farbe sei anders, einige meinten sie sei gelb aber alle waren sich darin einig, dass sie keinesfalls rosa sei. Am nächsten Tag sagte eine Kollegin zu mir, sie sei später als sie dann ins besagte Haus ging und die Fassade betrachtete, sehr verwundert gewesen, dass es nicht gelb wie in ihrer Vorstellung und Erinnerung war, sondern

tatsächlich einen gewissen Rosastich aufweise. Nun ist der Farbanstrich ungefähr 20 Jahre alt und von einer Ruß- und Smogschicht bedeckt. Ich kenne das Gebäude seit 15 Jahren und – obwohl ich es wie alle anderen jeden Tag sehe – fiel mir am nächsten Tag auf, dass es nicht mehr so rosa war, wie ich es in meiner Erinnerung gespeichert hatte. Ich zeigte meinen KollegInnen die Farbe des Stiegenhauses, die eindeutig rosa ist. „Und genau dieses Rosa hatte auch die Außenfassade, die allerdings von einer schmutziggraue Patina überzogen ist.“ Ich fragte dann andere MitarbeiterInnen, die auch schon so lange wie ich in unserem Betrieb beschäftigt sind, wie ihrer Meinung nach die Farbe sei. Alle sagten: Rosa. Welche Farbe hat nun die Fassade dieses Hauses tatsächlich? Was soll diese Geschichte? Wie weiß man, dass eine bestimmte Sache wahr ist, dass sie der Wahrheit entspricht. Ganz einfach: Man muss die Sache noch einmal genau anschauen.

Die ontologischen Fundamente des traditionellen Wahrheitsbegriffes: Im Folgenden stellt Heidegger das Fundament dar, auf dem der traditionelle Wahrheitsbegriff seine Berechtigung hat. Erinnern wir uns: Es geht 1. um den „Ort“ der Wahrheit, der in der Aussage (dem Urteil) liegt und 2. um das Wesen der Wahrheit, das in der „Übereinstimmung“ des Urteils mit seinem Gegenstand liegt.

Aussagen, Wahrnehmen, Erkennen und Entdecken: Analysieren wir mit Heidegger unser Beispiel: Ich habe eine Aussage über die Farbe des Hauses gemacht. („Die Farbe des Hauses ist rosa!“) *„Das Aussagen ist ein Sein zum seienden Ding selbst.“* (S. 218) Aussagen ist eine Tätigkeit in Bezug auf ein bestimmtes Ding. Ich sage etwas über etwas aus. Es ist dieses Ding selbst gemeint, nicht etwa eine Vorstellung von ihm. (Wenn in unserem Beispiel die Vorstellung eines Dinges und nicht dieses selbst gemeint gewesen wäre, hätte ich gesagt: „Ich stelle mir vor, dass die Farbe der Fassade des Hauses rosa ist.“) Wenn ich eine Aussage über meine Wahrnehmung von etwas tätige, was spreche ich denn da an? Was meine ich denn, wenn ich das benenne, was ich wahr-genommen habe? *„Nichts anderes als dass es das Seiende selbst ist, das in der Aussage gemeint war. Zur Bewährung kommt, dass das aussagende Sein zum Ausgesagten ein Aufzeigen des Seienden ist, dass es das Seiende, zu dem es ist, entdeckt.“* (S. 218) Wenn ich mit einer Aussage das feststelle, was ich wahr-genommen habe, mache ich den Gegenstand, den ich wahr-genommen habe, als ihn selbst sichtbar. Wenn ich wahrnehme, dass der Rasen grün ist und dann meine Wahrnehmung mit der Aussage: „Der Rasen ist grün.“ kundtue, zeige ich nichts anderes auf, als dass es der Rasen selbst ist, der grün ist. Ich habe entdeckt, dass der Rasen grün ist, und zeige dies auf, indem ich mein Entdeckt-haben ausspreche. Heidegger verwendet in diesem Zusammenhang einige Ausdrücke in einer etwas anderen Bedeutung, als dies üblicherweise der Fall ist. Was wir allgemein mit „wahrnehmen“ bezeichnen, heißt er „erkennen“. Den Ausdruck „wahrnehmen“ verwendet er als „wahrnehmen“ im Sinne von „für-wahr-nehmen“, und „als-wahr-nehmen“, d.h. „das Urteil fällen, das etwas wahr ist“. Wahr-nehmen folgt nach dem Erkennen. Etwas, das ich erkenne (üblicherweise sagt man: wahrnehme), kann ich wahr-nehmen (es als wahr nehmen; es für wahr befinden). So kann er auf die Frage: *„Und was wird durch die Wahrnehmung ausgewiesen?“* (S. 218) folgende Antwort geben: *„Ausgewiesen wird das Entdeckend-sein der Aussage.“* (S. 218) Wodurch wird eine Aussage über einen Gegenstand zu einer wahren Aussage über ihn? Dann, wenn sie folgende Merkmale hat: Sie fußt auf dem Prozess des Erkennens (Wahrnehmen im üblichen Sinne) des Gegenstandes; an ihm selbst wird das, was sich an ihm selbst zeigt, als dieses selbst erkannt. Dann wird im Prozess des Wahrnehmens (Wahrnehmen im Heidegger’schen Sinne; Prozess des Beurteilens, ob etwas dasselbe ist, als was es sich zeigt) bestätigt, dass es wahr ist, d.h. dasselbe ist, als das es sich zeigt. Und schließlich wird das am Gegenstand Entdeckte und als wahr Beglaubigte als Aussage kundgetan. Es geht dabei einzig um den Gegenstand selbst. Wenn ich der Meinung bin, dass meine Aussage über etwas der Wahrheit entspricht, so läuft in mir folgendes ab: Durch den Prozess des Wahrnehmens (d.h.: Mein Urteil lautet: das, was in der Aussage kundgetan wird, ist wahr!) bestätige ich ei-

nen bestimmten Charakter meiner Aussage, nämlich, dass diese die Form des Entdeckens hat. Also noch einmal: Meine Aussage über einen Gegenstand ist dann wahr, wenn sie das, was ich an diesem Gegenstand mittels Erkennen entdeckt und mittels Wahrnehmen als wahr beglaubigt habe, als eben dieses selbst aufzeigt. „*Das gemeinte Seiende selbst zeigt sich so, wie es an ihm selbst ist, das heißt, dass es in Selbigkeit so ist, als wie seiend es in der Aussage aufgezeigt, entdeckt wird. Es werden nicht Vorstellungen verglichen, weder unter sich, noch in **Beziehung** auf das reale Ding.*“ (S. 218) Bei der Wahrheit geht es um den Gegenstand selbst. Es geht dabei nie um ein Bild, um eine Vorstellung oder Erinnerung vom Gegenstand. Wenn dieser so ist, wie es in der Aussage aufgezeigt wird, dann ist die Aussage wahr. „*Zur Ausweisung steht nicht eine Übereinstimmung von Erkennen und Gegenstand oder gar von Psychischem und Physischem, aber auch nicht eine solche zwischen „Bewusstseinsinhalten“ unter sich. Zur Ausweisung steht einzig das Entdeckt-sein des Seienden selbst, es im Wie seiner Entdecktheit. Diese bewährt sich darin, dass sich das Ausgesagte, das ist das Seiende selbst, als dasselbe zeigt. **Bewährung** bedeutet: **sich zeigen des Seienden in Selbigkeit.***“ (S. 218) Wenn ich etwas an einem Gegenstand als wahr annehme, dann bestätige ich mit dem Satz „Dies ist wahr!“ einzig, dass das, was ich an ihm selbst – und an nichts anderem – entdeckt habe, genau so ist, wie es sich mir in seiner Entdecktheit zeigt. Meine Aussage über einen Gegenstand ist dann wahr, wenn sie ihn genau so beschreibt, wie er sich mir zeigt. (Besser ausgedrückt: Ich bin in meiner Aussage über einen Gegenstand wahrhaftig, wenn ich ihn mit meiner Aussage genau so beschreibe, wie er sich mir zeigt.) „*Die Bewährung vollzieht sich auf dem Grunde eines Sichzeigens des Seienden. Das ist nur so möglich, dass das aussagende und sich bewährende Erkennen seinem ontologischen Sinne nach ein **entdeckendes Sein zum realen Seienden selbst ist.***“ (S. 218) Erkennen ist der Prozess einer spezifischen Interaktion mit dem entsprechenden, durch und durch realen Gegenstand. In diesem Prozess wird am Gegenstand das entdeckt, was es an ihm selbst zu entdecken gibt. Wenn das im Erkennen Entdeckte als es selbst für wahr beurteilt (wahr-genommen) wird, und genau so in der Aussage aufgezeigt wird, wie es selbst sich zeigt, dann ist diese Aussage wahr.

Wahrsein (Wahrheit) ist entdeckend-sein: „*Die Aussage **ist wahr**, bedeutet: sie entdeckt das Seiende an ihm selbst. Sie sagt aus, sie zeigt auf, sie „lässt sehen“ (αποφανσις) das Seiende in seiner Entdecktheit. **Wahrsein (Wahrheit) der Aussage muss verstanden werden als entdeckend-sein.***“ (S. 218) Eine Aussage über einen Gegenstand ist dann wahr, wenn sie an ihm selbst das zeigt, was an ihm selbst zu sehen ist – in dieser Weise muss sie mit ihrem Gegenstand „übereinstimmen“. Heidegger hat, wie wir anhand dieser Ausführungen sehen können, durchaus ein gewisses Verständnis dafür, wenn man versucht hat, den „Ort“ der Wahrheit in die Aussage zu verlegen. Aber er hält den eben beschriebenen traditionellen Wahrheitsbegriff lediglich für einen Abkömmling des ursprünglichen Phänomens der Wahrheit.

„b) Das ursprüngliche Phänomen der Wahrheit und die Abkünstigkeit des traditionellen Wahrheitsbegriffes“ (S. 219)

Eine Aussage über die Farbe des Hauses ist dann wahr, wenn derjenige, der die Aussage tätigt zum Haus hinget, das Haus anschaut und dann das sagt, was er sieht. „Die Farbe der Fassade zeigt einen schmutzigen ins rosa schillernden Farbton, man kann an manchen Stellen das ursprüngliche Rosa noch durchscheinen sehen, doch die aktuelle Farbe ist nicht mehr rosa sondern ein schmutziges grau-braun-rosa Farbgemisch.“ Ist es nicht vermessen, das als Wahrheit auszugeben? Genau hinschauen und dann genau sagen, was man sieht? Das soll schon Wahrheit sein? Aber es ist zumindest genau so vermessen, wenn man über Sachen, die man gar nicht selbst durch eigenes Erleben oder eigene Anschauung kennen gelernt hat sondern

nur vom Hörensagen oder vom Lesen her kennt, spricht und meint, man könne die Wahrheit über sie aussagen.

Heideggers Definition von Wahrheit: Wahrheit ist Entdecktheit und Entdeckend-sein. „*Wahrsein (Wahrheit) besagt Entdeckend-sein.*“ (S. 219) Er fragt dann gleich: „*Ist das aber nicht eine höchst willkürliche Definition der Wahrheit?*“ (S. 219) Doch sie ist alles andere als willkürlich, sie macht nur das deutlich, was die antike Philosophie auch schon ahnte: Die Wahrheit finden wir in den Sachen selbst. Der griechische Ausdruck für Wahrheit ist $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$; was wörtlich übersetzt nichts anderes heißt als Unverborgenheit bzw. Entdecktheit. (α -: un-, -los, -leer; $\lambda\alpha\nu\theta\alpha\nu\omega$ bzw. $\lambda\eta\theta\omega$: verborgen bleiben). „*Wahrsein als entdeckend-sein ist eine Seinsweise des Daseins.*“ (S. 220) Wenn der Mensch in einer Weise mit einem Gegenstand in einen Prozess involviert ist, wo dieses Involviertsein mit dem Gegenstand den Charakter einer „Entdeckungsreise“ hat, in der er bereit ist, alles, was er zu sehen und zu hören bekommen wird, mit offenen Augen und Ohren zu sehen und zu hören und es als das zu akzeptieren, als was es ihm entgegentritt, dann ist er in der Wahrheit. Erst die Aufklärung der existenzial-ontologischen Fundamente des Phänomens Entdecken, wird uns das ursprüngliche Phänomen der Wahrheit vor Augen führen.

Das Entdecken: Das Entdecken gründet wie jede Tätigkeit im In-der-Welt-sein und ist eine spezifische Art des Besorgens. Besorgt wird innerweltlich Seiendes. Folglich kann auch nur innerweltlich Seiendes, etwas, was es in der Welt gibt, entdeckt werden. „*Dieses wird das Entdeckte.*“ (S. 220) Entdeckt werden kann es im (assoziierten) umsichtigen Besorgen – dann zeigt es sich als zuhandenes Zeug und im (dissoziiert) verweilend hinsehenden Besorgen – dann zeigt es sich als vorhandenes Ding. „*Primär „wahr“, das heißt entdeckend ist das Dasein.*“ (S. 220) „Wahr“ in einem zweiten Sinne ist das in der Welt Entdeckte (zuhandenes Zeug und vorhandene Dinge). „*Wahrheit im zweiten Sinne besagt nicht Entdeckend-sein (Entdeckung), sondern Entdeckt-sein (Entdecktheit).*“ (S. 220) Wahrheit hat einen 2-fachen Sinn: Im ersten Sinne ist Wahrheit als eine Lebensweise des Menschen Entdeckend-sein (Entdeckung) und im zweiten Sinne ist Wahrheit Entdeckt-sein (Entdecktheit) des innerweltlichen Seienden, d.h. Entdeckt-sein dessen, was uns in der Welt begegnet). Der Mensch kann etwas, das es in der Welt gibt, nur entdecken, weil ihm die Welt erschlossen ist, d.h. er einen gefühlsmäßigen (Befindlichkeit), verstehenden (Verstehen) und artikulierenden (Rede) Zugang zu ihr hat. Aber diesen Zugang hat er nicht nur zur Welt, sondern in gleicher Weise auch zu sich selbst (Selbst) und dem Involviertsein in Prozesse (In-sein). [Ich selbst als Entdecker (Selbst) entdecke (In-sein), was in der Welt entdeckt werden kann.] Dem Entdecken liegt natürlich wie jeglicher menschlichen Tätigkeit die Sorgestruktur zugrunde (Sichvorweg – schon sein in einer Welt – als Sein bei innerweltlich Seiendem). Ich kann etwas nur dann entdecken, wenn ich dieses vorweg in unterschiedlich möglichen Zusammenhängen sehen kann (Existenz), wenn ich mich zusammen mit ihm in einem bestimmten Kontext befinde, wo ich es antreffen kann (Faktizität) und wenn ich bei ihm bin, d.h. es in das Scheinwerferlicht meiner Aufmerksamkeit gelangt (Verfallen).

Erschlossenheit, Entdecktheit und Wahrheit: Nur durch die Erschlossenheit und mit ihr ist es möglich, dass innerweltliche Entitäten entdeckt werden. Daher hat mit dem Entdecken auch die Wahrheit ihren Ursprung in der Erschlossenheit des menschlichen Daseins. Wir können formulieren: Dem Menschen ist die Welt so, wie sie in Wahrheit ist, grundsätzlich immer mehr oder minder zugänglich und damit kann von ihm das, was es in ihr gibt, auch grundsätzlich mehr oder minder so entdeckt werden, wie es in Wahrheit ist. „*Sofern das Dasein wesentlich seine Erschlossenheit ist, als erschlossenes erschließt und entdeckt, ist es wesentlich „wahr“. Dasein ist „in der Wahrheit“.*“ (S. 221) Damit ist keinesfalls gemeint, dass der Mensch ontisch, d.h. im praktischen Leben immer „in der Wahrheit wäre“, in dem Sinne dass er nicht der Unwahrheit erliegen würde. Der Sinn dieser Aussage ist ein ontologischer: Zur

existenzialen Grundkonstitution des Menschen gehört „Erschlossenheit seines eigensten Seins“, d.h. dass er Zugang zu seinem eigensten, „wahren“ Wesen hat. Lebt er als der, der er „in Wahrheit“ ist (Eigentlichkeit), entdeckt er das, was es in der Welt gibt, in der Weise, dass er sich im Zustand der Wahrheit bzw. Wahrhaftigkeit befindend, dessen Wahrheit versteht und wahrhaftig mit ihm umgeht (es in Wahrhaftigkeit artikuliert, d.h. u.a. auch, dass er es wahrhaftig mitteilt). Eigentlich ist der Mensch „in der Wahrheit“ (Der Mensch, der in der Eigentlichkeit lebt, „ist in der Wahrheit“.). Aber er kann auch in die Unwahrheit fallen, indem er der „Welt“ verfällt und sein Leben im Zustande der Uneigentlichkeit verbringt – und das tut er ja bekanntlich die meiste Zeit seines Lebens.

Der volle existenziale Sinn des Satzes „Dasein ist in der Wahrheit“: Der volle existenziale Sinn des Satzes „Dasein ist in der Wahrheit“ kann folgendermaßen wiedergegeben werden:

- **Erschlossenheit überhaupt:** Zur Grundkonstitution des Menschen gehört Erschlossenheit. Sie umgreift das Ganze der Struktur seines Wesens. Diese Ganzheit lernten wir als das Phänomen der Sorge kennen. In seinem In-der-Welt-sein besorgt der Mensch seine Angelegenheiten, er ist bei innerweltlichem Seiendem. Indem ihm sein ganzes Dasein mittels Erschlossenheit zugänglich ist, ist zugleich auch das, was es in der Welt gibt, und bei dem er besorgend ist, entdeckt.
 - **Geworfenheit:** Zur Erschlossenheit gehört als Konstitutivum die Geworfenheit. In ihr enthüllt sich mir, dass ich allein es bin, der die Last meines Lebens zu tragen hat, dass ich mein Leben in einer bestimmten Welt, in einem bestimmten, konkreten Kontext mit bestimmten, konkreten Menschen und ebenso konkreten Gegenständen und Angelegenheiten zu führen habe. „*Die Erschlossenheit ist wesentlich faktische.*“ (S. 221)
 - **Entwurf:** Zur Erschlossenheit gehört der Entwurf, d.h. der Prozess des Entwerfens und Verstehens der eigenen Möglichkeiten. Der Mensch kann sich aus der „Welt“ und den Anderen her verstehen (Uneigentlichkeit) oder aber aus dem her, was sein eigensten Möglichkeiten sind (eigenstes Seinkönnen; Eigentlichkeit). Hat er seine eigentlichen Möglichkeiten gewählt und lebt er in dieser Weise, so hat er einen neuen Zugang zu sich selbst, der Welt und seinem Involviertsein in Prozesse. Dieser Zugang ist der eigentliche, weil es sein eigenster und persönlichster ist und der ursprüngliche, weil aus seinem eigenen Ursprung, seinem innersten Wesen heraus alles durchdringt. „*Diese eigentliche Erschlossenheit zeigt das Phänomen der ursprünglichsten Wahrheit im Modus der Eigentlichkeit. Die ursprünglichste und zwar eigentlichste Erschlossenheit, in der das Dasein als Seinkönnen sein kann, ist die **Wahrheit der Existenz.***“ (S. 221) In der eigentlichen Existenz gibt es keine Unwahrheit; alles was entdeckt wird, wird unverhüllt und unverzerrt, d.h. genau so wie es sich zeigt, gesehen. Das ganze eigene Leben wird unverhüllt und unverzerrt wahr-genommen. Falls sich irgendwo trügerischer Schein zeigt, wird er eben auch als dieser trügerische Schein erkannt.
 - **Verfallen:** Zur Erschlossenheit gehört als Konstitutivum das Verfallen. Wir sind die meiste Zeit unseres Lebens an die „Welt“ verfallen; die „weltlichen Angelegenheiten“, unsere Verpflichtungen, denen wir uns unterworfen haben steuern uns; nicht wir selbst sind der Steuermann. Wir verstehen uns selbst (Selbst) unser Involviertsein in das, was mit uns geschieht (In-sein) und die Welt, in der wir leben, aus diesem nicht-selbstbestimmten Agieren und Reagieren heraus. Aus dieser Position des Man heraus sehen und beurteilen wir die Welt und uns selbst. (Man tut... Man denkt... Man empfindet... Man sagt...) Es herrscht die öffentliche Meinung, sie lässt nichts anderes gelten.
- Verschlossenheit und Verstelltheit:** In der Verfallenheit regieren Neugier, Gerede und Zweideutigkeit, sie verstellen das Entdeckte. Der Zugang zu Welt, sich selbst und dem eigenen Involviertsein steht im Modus der Verschlossenheit. „*Das Sein zum*

Seienden ist nicht ausgelöscht, aber entwurzelt.“ (S. 222) Ich stehe weiterhin in Beziehung zu dem, was mich in der Welt umgibt, ich besorge weiterhin meine Angelegenheiten und Sorge für Andere, aber mein Handeln ist nicht in meinem eigentlichen Wesen verwurzelt.

Schein: Die Sachen sind nicht völlig verborgen, sondern gerade entdeckt, aber zugleich verstellt. Sie zeigen sich – aber in der Weise des Scheins. Alles scheint anders als es in Wahrheit ist. Und der Schein wird als echt verkannt, das Unverstellte wird für falsch gehalten.

Der Mensch als Verfallender ist in der Unwahrheit: So ergänzt Heidegger den Satz: „Das Dasein ist in der Wahrheit.“ mit dem Satz: „*Das Dasein ist, weil wesenhaft verfallend, seiner Seinsverfassung nach in der „Unwahrheit“.*“ (S. 222) Zur Faktizität des Menschen gehören Verslossenheit als Modus der Erschlossenheit und Verdecktheit als eine Weise der Entdecktheit einfach dazu.

Der Mensch ist in der Wahrheit und er ist in der Unwahrheit: „*Aber nur sofern Dasein erschlossen ist, ist es auch verschlossen; und sofern mit dem Dasein je schon innerweltlich Seiendes entdeckt ist, ist dergleichen Seiendes als mögliches innerweltlich Begegnendes verdeckt (verborgen) oder verstellt.*“ (S. 222) Der Mensch hat beide Möglichkeiten: Sich zu verschließen und so dem Schein ausgeliefert zu sein, oder sich zu öffnen und offen auf Entdeckungsreise zu gehen, und die „Welt“ so zu sehen, wie sie sich ihm zeigt.

Das Ringen um die Wahrheit: Die Wahrheit (Entdecktheit) muss den Sachen immer erst abgerungen werden. Da der Mensch schon aufgrund seines Wesens ständig bedroht ist, mehr und mehr in den Zustand der Verfallenheit zu rutschen, muss er sich die Wahrheit, das Entdeckte gegen den Schein und die Verstellung ausdrücklich zueignen und sich der Wahrheit (Entdecktheit) immer wieder versichern. Eine Neuentdeckung vollzieht sich niemals auf der Basis völliger Verborgenheit sondern auf der Basis des Scheins. Immer schon ist etwas vom Neuen schon bekannt, aber verstellt; es ist schon teilweise entdeckt aber im Modus des Scheins. (Etwas sieht so aus wie..., d.h. es ist in gewisser Weise schon entdeckt und doch noch verstellt.) Das, was es zu entdecken gilt, muss vom Schein befreit werden. Heidegger sagt sogar, dass die jeweilige faktische Entdeckung gleichsam immer ein Raub sei. Ich muss die Wahrheit der öffentlichen Meinung, der ich mich im Man auch angeschlossen habe, erst entreißen, macht doch mein In-der-Unwahrheit-sein eine wesentliche Bestimmung meines In-der-Welt-seins aus. Überdies sei angemerkt: Entdecken ist ein Prozess, und einem Prozess ist Zeit und Veränderung immanent. Deshalb ist auch Wahrheit der Zeit und der Veränderung unterworfen.

Der geworfene Entwurf als Bedingung des In-der-Unwahrheit-und-Wahrheit-seins: Der Mensch ist in eine bestimmte Situation geworfen, er hat sich seine Lage, in der er sich befindet nicht ausgesucht. Erst einmal befindet er sich in einem „verfallenen“ Zustand. Er ist im Man verloren. Er ist in der Unwahrheit. Dies ist stets seine Ausgangssituation. Aber weil er seinen eigensten Entwurf in Bezug auf die eigenen Möglichkeiten machen kann (Existenz), hat er auch die Möglichkeit zur Wahrheit zu gelangen.

Ergebnis der existenzial-ontologischen Interpretation des Phänomens der Wahrheit:

1. Wahrheit im ursprünglichsten Sinne ist die Erschlossenheit des Menschen, zu der die Entdecktheit der innerweltlichen Entitäten gehört.
2. Der Mensch ist gleichursprünglich in der Wahrheit und Unwahrheit.

Die Ableitung des traditionellen Wahrheitsbegriffs („Aussagewahrheit“):

Heidegger führt nun eine Ableitung des traditionellen Wahrheitsbegriffes („Aussagewahrheit“) aus dem Phänomen der ursprünglichen Wahrheit durch. Damit die Folgerichtigkeit dieser Ableitung auch plausibel ist, muss sich mit ihr folgendes zeigen lassen: 1. Wahrheit im Sinne von Übereinstimmung hat ihre Herkunft aus der Erschlossenheit hat auf ihren Weg von dort eine bestimmte Modifizierung erfahren. 2. Der spezifische Wesenszug der Erschlossenheit selbst führt dazu, dass wir zunächst die abkünftige Modifikation der Wahrheit in den Blick bekommen. Dies ist der Grund dafür, dass die theoretische Erklärung des Wahrheitsbegriffes üblicherweise auch an dieser Modifikation und nicht am ursprünglichen Phänomen durchgeführt worden ist.

Die Aussage und damit die „Aussagewahrheit“ gründen in der Erschlossenheit: Wie in den Paragraphen über die Auslegung (§ 33) und Aussage (§34) gezeigt wurde, besteht folgender Zusammenhang zwischen Verstehen als ein Konstitutivum der Erschlossenheit des menschlichen Daseins, Auslegung und Aussage: Das Verstehen ist die Grundlage auf der die Auslegung und deren Struktur, das hermeneutische Als möglich ist und die Auslegung ist die Grundlage für die Aussage und ihrer Struktur, das apophantische Als. Folglich ist die Aussage via Auslegung im Verstehen fundiert. Da Wahrheit (der traditionelle Wahrheitsbegriff) als eine Bestimmung der Aussage gilt, müssen auch die Wurzeln dieser „Aussagewahrheit“, wie Heidegger sie nennt, via Auslegung bis zum Verstehen und damit in die Erschlossenheit zurückreichen. Was aber noch gezeigt werden muss, ist, wo die Übereinstimmung ihre Wurzeln hat. Die Abkünftigkeit des Phänomens Übereinstimmung muss explizit dargelegt werden.

Die Entdecktheit des Gegenstandes und die Aussage über ihn: Der Prozess des Besorgens dessen, was es in der Welt gibt, ist zugleich auch entdeckend. Das, womit wir zu tun haben, der jeweilige Gegenstand, wird von uns als er selbst gesehen. Wie das Verstehen gehört zur Erschlossenheit des Menschen wesenhaft auch die Rede. Der Mensch versteht das, womit er zu tun hat, nicht nur, er strukturiert und artikuliert es auch, er findet Worte und Bezeichnungen dafür. Der Mensch spricht sich aus. Er spricht sich als derjenige, der in den Prozess des Entdeckens des jeweiligen Gegenstandes, als Entdecker involviert ist, aus. Was er über den entdeckten Gegenstand zu sagen hat, spricht er in der Aussage aus. In der Aussage wird der Gegenstand im Wie seiner Entdecktheit mitgeteilt. Dieser wird ja mittels Entdecken kaum je in seiner Gesamtheit erfasst, oft werden nur bestimmte Aspekte und Details von ihm gesehen, häufig wird er verzerrt und verstellt wahrgenommen. *„Das die Mitteilung vernehmende Dasein bringt sich selbst im Vernehmen in das entdeckende Sein zum besprochenen Seienden.“* (S. 224) Die Mitteilung über den entdeckten Gegenstand vernimmt nun der Zuhörer. Dieser versetzt sich dabei in die Lage des ursprünglichen Entdeckers, von dem er die Aussage über den Gegenstand hört. Er wird so gewissermaßen auch zu einem „Entdecker“, nennen wir ihn der Einfachheit halber den „neuen Entdecker“. Er begibt sich in den Prozess des Entdeckens des besprochenen Gegenstandes. Aber dieser zeigt sich ihm nicht in der ursprünglichen Weise. Der Gegenstand zeigt ihm von sich nur das, was der ursprüngliche Entdecker an ihm gesehen, in eine Aussage gekleidet und ihm, dem „neuen Entdecker“, dem Zuhörer, mitgeteilt hat. Er zeigt sich weiterhin als derselbe Gegenstand, aber in veränderter Form. *„Die ausgesprochene Aussage enthält in ihrem Worüber die Entdecktheit des Seienden.“* (S. 224) Seine Entdecktheit liegt nun in der Aussage, d.h. die Aussage enthält zwar den Gegenstand, der derselbe geblieben ist, aber sie enthält von ihm nur das, was an ihm entdeckt wurde. Nur diesen Bereich von sich kann er dem „neuen Entdecker“ zeigen. Alles andere an ihm ist im Verborgenen zurückgeblieben. Er sieht jetzt möglicherweise sehr anders aus, als er aussah, während er sich dem ursprünglichen Entdecker zeigte. Was passiert nun mit der Aussage, mit dem was in der Mitteilung ausgesprochen wird? *„Das Ausgesprochene wird gleichsam zu einem innerweltlich Zuhandenen, das aufgenommen und weitergesprochen werden kann.“* (S. 224) Es hat aber sehr wohl weiterhin einen Bezug zum Gegenstand selbst, es ist ja eine

Aussage über ihn. Aber jeder Zuhörer kann nur Entdecker dessen werden, was in der Aussage über den Gegenstand verwahrt ist. „Auch im Nachsprechen kommt das nachsprechende Dasein in ein Sein zum besprochenen Sein selbst.“ (S. 224) Jeder, der nun die Aussage, die er über den Gegenstand gehört hat, kann diese an weitere Personen mitteilen. Er spricht natürlich immer über den ursprünglichen Gegenstand selbst, der Bezug bleibt weiterhin aufrecht, aber es ist immer nur ein mittelbarer. Er hat nicht das ursprüngliche Entdecken des Gegenstandes nachvollzogen. Dazu hätte er zum Gegenstand selbst hingehen müssen.

Exkurs. Warum sagt Heidegger nicht: „Der ursprüngliche Entdecker macht sich ein Bild vom ursprünglichen Gegenstand. Dieses kleidet er in eine Aussage. In der Aussage wird das Bild vom Gegenstand verwahrt. Indem er seine Aussage über den Gegenstand einem Zuhörer mitteilt, zeigt er nun diesem das Bild vom Gegenstand. Der Gegenstand, den der Zuhörer entdecken kann, ist lediglich ein Bild des ursprünglichen Gegenstandes.“ – Aber dies ist nicht der wahre Sachverhalt! Der Entdecker teilt in der Aussage über den ursprünglichen Gegenstand nicht sein Bild von diesem mit, denn wenn er dies täte, würde er sagen: „Mein Bild von dem Gegenstand...“ Wenn Sie ein Foto ihrer Freundin betrachten, sehen Sie die Freundin, wie sie leibt und lebt vor sich und nicht bloß das Bild. Sie bringen sich in einen Bezug zur Freundin selbst. Wenn Sie sich nur in Bezug zum Bild der Freundin bräuchten, würde ihnen auffallen, dass es etwas unscharf ist, dass die Farbe Blau überwiegt etc. Wenn Sie ein pornographisches Foto einer schönen Frau im Internet betrachten, sehen Sie nicht das Foto, sondern die Frau vor sich, obwohl sie diese selbst noch nie zu Gesicht bekommen haben. Sie sind auch nicht beim Bild bzw. der Vorstellung dieser Frau, sondern in Ihrer Vorstellung sind Sie bei der Frau selbst, der „wirklichen“ Frau.

Kennen lernen des Gegenstandes aus der Aussage (vom Hörensagen) her: „Das Dasein braucht sich nicht in „originärer“ Erfahrung vor das Seiende selbst zu bringen und bleibt doch entsprechend in einem Sein zu diesem. Entdecktheit wird in weitem Ausmaße nicht durch je eigenes Entdecken, sondern durch Hörensagen des Gesagten zugeeignet.“ (S. 224) Jeder, der über den ursprünglichen Gegenstand, den er selbst nie zu Gesicht bekommen hat, sondern nur vom Hörensagen kennt, eine Aussage macht, bringt sich selbst in Bezug zu diesem Gegenstand. Aber er geht nicht mehr in den Prozess des ursprünglichen Entdeckens. Er eignet sich die Entdecktheit dieses Gegenstandes durch Hörensagen, durch das Gesagte zu.

Dissoziieren vom Entdecken – Assoziieren zum Besprechen: An dieser Stelle führt Heidegger den Begriff des „Man“ ein, indem er schreibt: „Das Aufgehen im Gesagten gehört zur Seinsart des Man.“ (S. 224) Wie sollen wir die Beziehung des Man zum Gesagten genau sehen? Das Man ist linguistisch die Folge einer Dissoziation vom jeweiligen Prozess und einer Generalisierung. Ich, der ich als Entdecker in den Prozess des Entdeckens des ursprünglichen Gegenstandes involviert bin, dissoziiere von diesem Prozess und assoziiere zum Gesagten. Ich bin nun zusammen mit allen Anderen, als Man, assoziiert im Gesagten aufgegangen. Ich bin nun nicht mehr in den primären Prozess direkt mit dem ursprünglichen Gegenstand involviert, sondern als Man, zusammen mit den Anderen, in einen neuen Prozess involviert: den Prozess des Besprechens der Aussage, dessen, was über den ursprünglichen Gegenstand gesagt wird. Den Bezug zum ursprünglichen Gegenstand hält die ausgesprochene Aussage, d.h. das, was über ihn gesagt wird. Die Aussage über den Gegenstand ist nicht nur etwas Vorhandenes. Sie ist eine Verweisung auf den Gegenstand, sie verweist auf den Gegenstand selbst. Sie ist daher ein Zuhandenes, denn sie enthält die Entdecktheit des ursprünglichen Gegenstandes (Die in der Aussage aufbewahrte Entdecktheit ist Entdecktheit von... dem Gegenstand.). Der ursprüngliche Gegenstand selbst kann hingegen sowohl etwas Zuhandenes aber auch etwas Vorhandenes sein. In dem Moment, wo ich vom „Ich“ zum „Man“ umschalte, dissoziiere ich vom ursprünglichen Involviertsein mit dem Gegenstand und wechsle von der Position des Entdeckers zum Berichtstatter und Beobachter. Indem ich jetzt über den

ursprünglichen Gegenstand rede, betrachte ich ihn nur noch als vorhandenes Ding. Im „Man“ bin ich jetzt mit den anderen gemeinsam in der Rede über den Gegenstand (Man spricht über ihn und hört zu, was die Anderen über ihn sagen.) in das Gespräch assoziiert, d.h. in den Prozess des Sprechens über ihn involviert.

Dissoziieren vom Besprechen hin zur Position des reinen Beobachters: Da es aber um die Wahrheit geht, d.h. darum, ob der Gegenstand richtig wahr-genommen wurde, d.h. so entdeckt wurde, wie er tatsächlich ist, muss ich irgendein Kriterium finden, anhand dessen ich ein Urteil über die Wahrheit fälle. Ein Urteil über etwas bilden kann ich aber nur als Außenstehender, als dissoziierter Beobachter. Also muss ich auch noch vom gemeinsamen Reden über den Gegenstand dissoziieren, und die Aussage über ihn dissoziiert betrachten. Damit wird auch die Aussage zu einem vorhandenen Ding. Jetzt liegen zwei vorhandene Dinge vor mir: der ursprüngliche Gegenstand (res) und die Aussage über ihn (intellectus).

Übereinstimmung: Nun brauche ich nur noch diese beiden miteinander zu vergleichen, um festzustellen, ob sie übereinstimmen, denn wenn sie übereinstimmen entspricht die Aussage der Wahrheit. Mein Kriterium für die Wahrheit ist die Übereinstimmung. *„Der Bezug erhält aber durch die Umschaltung seiner auf eine Beziehung zwischen Vorhandenen jetzt selbst Vorhandenheitscharakter. Entdecktheit von... wird zur vorhandenen Gemäßheit eines Vorhandenen, der ausgesprochenen Aussage, zu Vorhandenem, dem besprochenen Seienden.“* (S. 224) Hatte ich zuvor einerseits einen Bezug zur Aussage und andererseits zum ursprünglichen Gegenstand, so setze ich jetzt diese beiden, indem ich sie miteinander vergleiche, in Beziehung zueinander. Der Bezug der beiden vorhandenen Dinge zueinander liegt aber, ebenso wie die beiden vorhandenen Dinge, dissoziiert vor mir und stellt damit eine vorhandene Beziehung dar. Aus meiner Beziehung zum Gegenstand, wo ich als Entdeckender im Prozess des Entdeckens mit ihm, dem Entdeckten gewissermaßen in „Übereinstimmung“ und aus meiner Beziehung zur ausgesprochenen Aussage, wo ich als Sprecher und Zuhörer im Prozess des Mitteilens und Vernehmens gewissermaßen mit dieser in „Übereinstimmung“ war, ist nun eine vorhandene Beziehung zwischen dem vorhandenen Gegenstand und der vorhandenen Aussage geworden. Der Bezug von Gegenstand und Aussage zeigt sich dann als vorhandene (oder nichtvorhandene) Übereinstimmung. Vorhandene Übereinstimmung bedeutet Wahrheit, ist diese nicht vorhanden, bedeutet es Unwahrheit.

Beurteilung der Übereinstimmung: Ich beurteile den vor mir liegende, vorhandenen Sachverhalt der Aussage (intellectus) dann als wahr, wenn ich ihn in eine vorhandene Beziehung zu dem ebenfalls vor mir liegenden Gegenstand (res) bringe, die beiden miteinander vergleiche und eine vorhandene Übereinstimmung (adaequatio) feststelle. *„Entdecktheit von...“, welche eine zuhandene Beziehung von mir zum Gegenstand beinhaltet, wurde dabei zu einer vorhandenen Beziehung zwischen Eigenschaften der vorhandenen Aussage und Eigenschaften des vorhandenen Gegenstandes. Denken Sie daran: wenn ich Übereinstimmung suche, vergleiche ich ja Eigenschaften miteinander. Und Übereinstimmung selbst ist hier auch nichts anderes als eine vorhandene Eigenschaft. Als nunmehr vorhandene Dinge sind Gegenstand und Aussage jetzt nicht mehr, wie sie es ursprünglich waren, an einen Platz in einer bestimmten Gegend gebunden, sie könnten jetzt an jeder beliebigen Stelle irgendwo im Raum sein. „Wahrheit als Erschlossenheit und entdeckendes Sein zu entdecktem Sein ist zur Wahrheit als Übereinstimmung zwischen innerweltlich Vorhandenem geworden.“* (S. 225) Damit hat Heidegger die Herkunft des traditionellen Wahrheitsbegriffes aus dem ursprünglichen Phänomen der Wahrheit als Entdecktheit aufgezeigt.

Das primäre Kennen lernen der „Welt“ aus der Verfallenheit heraus: *„Was jedoch in der Ordnung der existenzial-ontologischen Fundierungszusammenhänge das Letzte ist, gilt ontisch-faktisch als das Erste und Nächste.“* (S. 225) Der Mensch hat die beinahe unwiderstehli-

che Neigung, in dem, was er tut, aufzugehen. (Der eine ist aufgegangen in seinem Beruf als Arzt, die andere ist aufgegangen in der Kindererziehung, der dritte ist aufgegangen in der Sorge um das Essen und im körperlichen Training, um ja einem Schlankheitswahn zu genügen etc.) In diesem besorgendem Aufgehen ist er nicht in seiner eigenen Mitte verankert, sondern haftet an dem, was er gerade tut hat. Er ist bei dem, was ihm in der Welt begegnet und nicht in sich selbst. Von dort, zusammen mit den Anderen, die ebenso wie er in ihrer Tätigkeit aufgegangen und wie er im Konformismus des Man verloren sind, sieht er die „Welt“, von dort nimmt sie wahr. Von dort lernt er die „Welt“ kennen und er lernt sie durch die Anderen kennen. Üblicherweise findet er das, was es in der Welt zu entdecken gilt, gar nicht dort vor, wo dieses seinen ursprünglichen Platz hat. Er findet die Entdecktheit der Gegenstände im Ausgesprochenen vor, d.h. er hört darüber, er liest davon, er sieht es im Fernsehen, stets gefiltert und artikuliert von einem „ursprünglichen Entdecker“. Selten kann man sich direkt bei den Sachen selbst von deren Wahrheit überzeugen. Idealerweise würde die Übereinstimmung zwischen Aussage (intellectus) und Gegenstand (res) ja so geprüft werden: Ich höre eine Aussage über einen Gegenstand. Ich gehe zum Gegenstand selbst hin und schau ihn mir an, begeben mich also in den Prozess des primären Entdeckens. Nachdem ich dann von der Tätigkeit des Vernehmens (Aussage) und Entdeckens (Gegenstand) dissoziiert habe, betrachte ich beide, den in meiner Vorstellung vor mir liegenden Gegenstand (res) und die vor mir liegende Aussage (intellectus), und überprüfe sie auf Übereinstimmung. Meist habe ich gar keinen direkten Zugang zum realen Gegenstand selbst. Selten ist es mir möglich Aussage und Gegenstand zu vergleichen, meist kann ich lediglich auf zwei oder mehrere Aussagen über ihn zurückgreifen. Mir bleibt dann nichts anderes übrig, als an ihnen Übereinstimmung und Wahrheit zu überprüfen. Dann ist nur zu hoffen, dass nicht all die verschiedenen Aussagen auf die Mitteilung ein und desselben „ursprünglichen Entdeckers“ beruhen.

Vorhandenheit, als dasjenige, welches zuerst in den Blick kommt: Überhaupt hat der Mensch, wie bereits zuvor ausgeführt wurde, die Neigung, die „Welt“ als „vorhandene Welt“ zu sehen. Wenn er in den Prozess einer Tätigkeit involviert ist, etwas herstellt, errichtet, repariert, „sieht“ er nicht das ihm zuhandene Zeug, sondern das fertige Produkt vor sich. Da er in erster Linie vorhandene Dinge und nicht ihm zuhandenes Zeug sieht, und Verstehen eng mit Sehen verknüpft ist, versteht er die „Welt“ zunächst als vorhandene und interpretiert sie auch auf ihre mögliche Vorhandenheit hin. So sucht er auch nach vorhandener Übereinstimmung, wenn es ihm um Wahrheit geht. Das ursprüngliche Phänomen der Wahrheit als Entdecktheit bleibt verdeckt und verborgen.

Der Wahrheit ist der „Ort“ der Aussage: Der genuine „Ort“ der Wahrheit ist nicht das Urteil. *„Nicht die Aussage ist der primäre „Ort“ der Wahrheit, sondern **umgekehrt**, die Aussage als Aneignungsmodus der Entdecktheit und als Weise des In-der-Welt-seins gründet im Entdecken, bzw. der **Erschlossenheit** des Daseins. Die ursprünglichste „Wahrheit“ ist der „Ort“ der Aussage und die ontologische Bedingung der Möglichkeit dafür, dass Aussagen wahr oder falsch (entdeckend oder verdeckend) sein können.“* (S. 226) Die Wahrheit von etwas im Sinne von Entdecktheit von diesem ist die Voraussetzung dafür, dass ich über es Aussagen machen kann. Über das, was mir an ihm verborgen bleibt, oder sich verzerrt zeigt, wird meine Aussage falsch sein. Über das, was ich an ihm so entdecken kann, wie es sich mir unverdeckt zeigt, kann ich eine wahre Aussage machen.

„c) Die Seinsart der Wahrheit und die Wahrheitsvoraussetzungen“ (S. 226)

Wahrheit ist an Dasein gebunden: Der Mensch ist, da er durch die Erschlossenheit konstituiert ist, wesenhaft in der Wahrheit. Er kann nur dasjenige an seinem eigenen Selbst verstehen, was für ihn verstehbar ist. Ob es an ihm etwas „Nicht-verstehbares“ gibt, kann er nicht wissen:

Wenn es das gäbe, hätte er nicht einmal eine Ahnung davon. Desgleichen ist es mit seiner Welt und seinem Involviertsein in Prozesse. „**Wahrheit** „gibt es“ nur, sofern und solange **Dasein ist.**“ (S. 226) Denn etwas ist nur dann entdeckt, wenn es Menschen gibt und nur solange entdeckt als es welche gibt. Heidegger führt als Beispiel die Gesetze Newtons an. Diese waren bevor sie von ihm entdeckt wurden nicht „wahr“. Aber daraus folgt nicht, dass sie falsch waren, und es heißt auch nicht, dass sie falsch würden, wenn es keinen Menschen mehr geben würde, und sie demzufolge wieder aus der Welt verschwunden sind. Die Gesetze Newtons waren vor ihm weder falsch noch wahr. Mit der Entdeckung durch ihn kamen seine Gesetze in die Welt und wurden so wahr. Jetzt, wo sie in der Welt sind, kann der Mensch an ihnen selbst ihre Wahrheit überprüfen. Und jetzt, wo sie durch Newton in der Welt sind, zeigt sich an ihnen selbst, dass sie auch schon vor ihrer Entdeckung gegolten haben. „*So zu entdecken, ist die Seinsart der „Wahrheit.“*“ (S. 227) Nur wenn wir so wie gerade gezeigt mit der Wahrheit umgehen bleiben wir wahrhaftig, bleiben wir „in der Wahrheit“.

Ewige Wahrheiten: „Ewige Wahrheiten“ gibt es nur, wenn es in alle Ewigkeit Dasein (ob menschliches oder anderen, sei dahingestellt) gab und geben wird. Solange dieser Nachweis ist noch nicht gelungen ist, bleibt der Satz von den „ewigen Wahrheiten“ eine phantastische Behauptung.

Wahrheit ist relativ: „*Alle Wahrheit ist gemäß deren wesenhaften daseinsmäßigen Seinsart relativ auf das Sein des Daseins.*“ (S. 227) Alle Wahrheit soll nur relativ auf den Menschen gelten? Wird sie dann nicht beliebig? Jeder hat seine eigene „Wahrheit“, an der er festhält und die er gegen den Anderen verwendet? Wahrheit hat stets einen Bezug (Relation) auf den Menschen und wird ihn immer behalten. Wahrheit ist relativ. Nur wenn man Wahrheit absolut setzt, verfällt sie der Beliebigkeit. In der öffentlichen politischen Diskussion hört man häufig, dies und das dürfe man nicht mit dem oder jenem vergleichen. Einige Beispiele: Die Letztverantwortung für die Niederschlagung des Aufstandes am Platz des himmlischen Friedens in Beijing, bei dem einige Tausend Todesopfer zu beklagen waren, hat Deng Xiao-Ping, der zu jener Zeit der Führer Chinas war. Von vielen wird er diesbezüglich aufs schärfste verurteilt. Wenn jemand entgegenhält, dass die Kulturrevolution in den 60-er Jahren in China Millionen von Menschen das Leben kostete, wobei die Letztverantwortung beim damaligen Führer Chinas, Mao Ze-Dong lag, antwortet viele der Kritiker Dengs, man könne und dürfe doch diese beiden Ereignisse nicht miteinander vergleichen. Ein weiteres Beispiel: Manche äußern, der Kampf Israels gegen die Palästinenser mit den vielen zivilen Opfern sei genau so zu verurteilen wie Hitler mit seiner Vernichtung der Juden. Das Argument, das ich dann höre ist, dass 1 Toter genau so zu beklagen sei wie 1 Million Tote. Hier wird eine „Wahrheit“ (nämlich 1 Toter ist genau so zu beklagen wie 1 Million Tote) absolut gesetzt und damit völlig beliebig. Wahrheit ist relativ heißt auch, dass ich alle Aussagen über eine bestimmte Sache zulassen, auf den Tisch legen, überprüfen, vergleichen und bewerten muss und das immer wieder. Erst dann bekomme ich ein Bild, das der Wahrheit mehr und mehr entspricht. Wahrheit ist keine unumstößliche ewige unveränderliche Tatsache. Wahrheit ist ein Prozess und steht immer im Bezug zum Menschen. Wahrheit ist ein ständiges Ringen des sich um Wahrheit bemühenden Menschen.

Subjektive und objektive Wahrheit: Wahrheit ist nur dann „objektiv“, wenn sie „subjektiv“ ist. Lassen Sie mich mit Heidegger diesen scheinbaren Widerspruch klären. Als erstes muss erneut die Frage um die Beliebigkeit der Wahrheit gestellt werden. Bedeutet die Tatsache, dass die Wahrheit relativ ist, so etwas wie: alle Wahrheit ist „subjektiv“? „*Wenn man subjektiv interpretiert als „in das Belieben des Subjekts gestellt“, dann gewiss nicht.*“ (S. 227) Gerade wenn wir Wahrheit als Entdecken des jeweiligen Gegenstandes verstehen, hat dies zur Folge, dass man eben nicht nach dem „subjektiven“ Gutdünken über dem betreffenden Gegenstand das in einer Aussage mitteilt, was einem beliebt. Wenn man das, was man am

Gegenstand entdeckt hat, anders darstellt, als es sich zeigt, verdreht man die Wahrheit zur Unwahrheit. Dazu Heideggers Worte: „Denn das Entdecken entzieht seinem eigensten Sinne nach das Aussagen dem „subjektiven“ Belieben und bringt das entdeckende Dasein vor das Seiende selbst. Und nur weil „Wahrheit“ als Entdecken eine *Seinsart des Daseins* ist, kann sie *dessen* Belieben entzogen werden.“ (S. 227) Der Mensch ist, wenn er einen Gegenstand entdeckt, in den Prozess des Entdeckens involviert, er kann etwas entdecken oder auch nicht, aber was er entdeckt hat, hat er eben so wie er es entdeckt hat, entdeckt. Genau dort liegt die Wahrheit, dies ist der „Ort“ der Wahrheit. Danach kann er sicher etwas ganz anderes über das Entdeckte aussagen, aber dann hat er eben die Unwahrheit gesprochen. Zurück zum Satz: Wahrheit ist nur dann „objektiv“, wenn sie „subjektiv“ ist. Wie ist dieser zu verstehen? - In meiner Aussage über einen Gegenstand bin ich dann ganz „objektiv“, wenn ich mich in ihr absolut nicht um die Meinung Anderer kümmere. Weder will ich irgendjemanden widerlegen, noch etwas Neues in die Welt setzen, um von den Anderen bewundert zu werden, noch jemanden in seiner Meinung unterstützen. Es geht mir einzig darum, das, was ich selbst - in diesem Sinne „ich subjektiv“ - am entsprechenden Gegenstand entdeckt habe, so darzustellen, dass ich selbst meine Darstellung für wahr halten kann. Je „subjektiver“ in diesem Sinne ich an die Sachen selbst rangehe, desto „objektiver“ wird meine Wahrheit sein.

Allgemeingültigkeit der Wahrheit: Die Wahrheit ist deshalb allgemeingültig, weil eben jeder Mensch, der auf Entdeckungsreise zu den Sachen selbst geht, an ihnen selbst dasselbe entdecken kann. Jeder, der die Fähigkeit und das entsprechende Vorwissen hat, kann die Relativitätstheorie Einsteins selbst überprüfen, er kann selbst die mathematische Ableitung erneut durchführen und die entsprechenden physikalischen Versuche anstellen. Die Wahrheit liegt eben in den Sachen selbst und es gilt sie an diesen zu entdecken. Dazu wieder Heidegger: „Auch die „Allgemeingültigkeit“ der Wahrheit ist lediglich darin verwurzelt, dass das Dasein Seiendes an ihm selbst entdecken und freigeben kann. Nur so vermag dieses Seiende an ihm selbst jede mögliche Aussage, das heißt Aufzeigung seiner, zu binden.“ (S. 227)

Wahrheitsvoraussetzung: „Warum müssen wir voraussetzen, dass es Wahrheit gibt?“ (S. 227) Wir setzen Wahrheit voraus, weil wir als Menschen „in der Wahrheit“ sind. Aber Wahrheit ist nicht etwas „über“ oder „außer“ uns. Sie ist nicht ein „Wert“ unter vielen, nach denen wir uns richten können oder nicht. „Nicht wir setzen die „Wahrheit“ voraus, sondern *sie* ist es, die ontologisch überhaupt möglich macht, dass wir so *sein* können, dass wir etwas „voraussetzen“. Wahrheit *ermöglicht* erst so etwas wie Voraussetzung.“ (S. 227–228)

Definition des Begriffes „Voraussetzen“: „Voraussetzen“ ist „Etwas verstehen als den Grund des Seins eines anderen Seienden.“ (S. 228) Die Voraussetzung dafür, dass ich ein Buch auf Deutsch lesen kann, ist, dass ich die deutsche Sprache beherrsche, dadurch dass ich sie gelernt habe. „Deutsch verstehen“ ist Grund und Voraussetzung für „Deutsch lesen“.

Wahrheit als Voraussetzung des Menschseins: Wir sind „in der Wahrheit“. Wenn wir „Wahrheit“ voraussetzen, muss sie Grundlage für etwas anderes als sie selbst sein. Auf der Grundlage der Erschlossenheit, die zugleich ein Entdeckendsein, d.h. Wahrsein ist, muss etwas anderes möglich sein. Was ist dasjenige, wofür die Erschlossenheit und damit die Wahrheit Voraussetzung ist? Stellen wir die Frage, die in die entgegen gesetzte Richtung (zur Voraussetzung hin) abzielt: „Wozu ist ein bestimmtes Etwas da?“ Diese Frage führt zum Fundament dessen, auf dem es gründet, sie führt in die entsprechende Verweisungsganzheit, die die Voraussetzung dieses bestimmten Etwas ist. Auf dem untersten Fundament, wo es um die Grundlagen des Daseins geht, lautet die „Wozu-Frage“: „Worumwillen...“! Die Frage „Worumwillen ist der Mensch da?“ führt hin zu seiner Voraussetzung als Mensch. Wir können die Antwort vorwegnehmen: „Um der Wahrheit willen!“ Dies gilt es noch näher zu analysieren.

Wahrheit und Existenz: Das letzte Worumwillen des Menschen ist sein eigenstes Seinkönnen. Es geht ihm darum, seine eigensten Fähigkeiten und Möglichkeiten zu entwickeln und in dieser Weise sein Leben zu gestalten. Er ist im Prozess des Lebens ständig „Sich-vorweg“, dies liegt in der Sorgestructur begründet. Dieses Sichvorwegsein heißt, dass er sich selbst als eine neue Möglichkeit vor sich sieht. Er setzt sich selbst voraus, d.h. vor sich hin. *„In der Seinsverfassung des Daseins als Sorge, im Sichvorwegsein, liegt das ursprünglichste „Voraussetzen“.* Weil zum Sein des Daseins dieses Sichvoraussetzen gehört, müssen **„wir“ auch „uns“, als durch Erschlossenheit bestimmt, voraussetzen.**“ (S. 228) [Heidegger merkt an, dass dieses im Wesen des Menschen liegende „Voraussetzen“ nicht auf nichtdaseinsmäßiges Seiendes abzielt, sondern einzig auf sich selbst. Erinnern wir uns an die Um-zu-Bezüge“ der „Verweisungsketten“. Immer führt die Kette der „Um-zu’s“ von der jeweiligen (auch nichtdaseinsmäßigen) Entität hin zu mir selbst und (als „Worumwillen“) weiter hin zu meinem eigentlichen Selbst.] In welche „Verweisungs Ganzheit“ setzt sich nun der Mensch selbst voraus? In welche letzte Ganzheit hinein setzt er sich selbst als letztendliche und eigentliche Möglichkeit seiner selbst? Anders gefragt, welche „Ganzheit“ ist die Voraussetzung des Menschen? Es ist die Erschlossenheit, es ist die Wahrheit seiner selbst. Es geht ihm eigentlich darum „in der Wahrheit“ zu sein. Und wann bin ich „in der Wahrheit“? Wenn ich ganz „Ich selbst“ bin, wenn keine Lüge, keine Falschheit, keine Unwahrheit mehr an mir haftet.

Wahrheit und Geworfenheit: *„Wir müssen die Wahrheit voraussetzen, sie muss als Erschlossenheit des Daseins sein, so wie diese selbst als je meines und dieses sein muss. Das gehört zur wesenhaften Geworfenheit des Daseins in die Welt. Hat je Dasein als es selbst frei darüber entschieden, und wird es je darüber entscheiden können, ob es ins „Dasein“ kommen will oder nicht?“* (S. 228) Der Mensch in der Welt ist nicht die Ursache seiner Selbst, er hat sich nicht gesagt: „So jetzt will ich mal leben, jetzt komme ich – vielleicht nur mal probeweise - zur Welt! Plötzlich ist er ohne sein Zutun da und hat aus sich etwas zu machen. Dem entkommt er als Mensch niemals. Er ist ins Leben geworfen. Und er ist „in die Wahrheit“ geworfen. Ob er will oder nicht, in seinem Leben geht es darum, „in der Wahrheit“ zu sein. Natürlich kann er sich der Wahrheit verschließen und verfallend an die „Welt“ in der „Unwahrheit“ leben. Aber trotzdem ahnt er im Innersten seines Wesens, dass die „in der Wahrheit sein“ das eigentliche Ziel und der Zweck seines Lebens ist.

Wahrheit und Sein: *„Sein – nicht Seiendes - „gibt es“ nur, sofern Wahrheit ist.“* (S. 230) Heidegger geht es letztlich um die Frage nach dem Sinn von Sein. Auf welche Weise hat der Sinn von Sein mit Wahrheit zu tun? Sagt doch Heidegger: *„Sein und Wahrheit „sind“ gleichursprünglich.“* (S. 230)

Teil 2

Dasein und Zeitlichkeit (S. 231)

„§ 45. Das Ergebnis der vorbereitenden Fundamentalanalyse des Daseins und die Aufgabe einer ursprünglichen existenzialen Interpretation dieses Seienden“ (S. 231)

Im ersten Abschnitt von „Sein und Zeit“ führte Heidegger eine bloß vorbereitende Fundamentalanalyse des menschlichen Daseins durch. Im zweiten Abschnitt wiederholt er diese Analyse auf einer noch grundlegenderen und ursprünglicheren Ebene. Der erste Abschnitt war nur der erste Durchgang. Die in ihm gewonnenen Erkenntnisse und Ergebnisse werden im zweiten Abschnitt Schritt für Schritt in Hinblick darauf, was deren Fundament ist, untersucht und dann auf der Grundlage der neu gewonnenen Phänomene einer neuerlichen Interpretation unterzogen.

Was haben wir in der vorbereitenden Analyse des Menschen gefunden und wonach suchen wir eigentlich?

Ergebnis des ersten Durchgangs:

- **In-der-Welt-sein:** Das In-der-Welt-sein ist die Grundverfassung des Menschen. Dieses Phänomen, das stets ein einheitliches Ganzes ist, haben wir in Hinblick auf seine wesenhaften Strukturen, das sind das **Selbst**, das **In-Sein** und die „**Welt**“, untersucht.
- **Erschlossenheit:** Wenn ich als „außen stehender Beobachter“ die Strukturen des In-der-Welt-seins, d.h. das **Selbst**, das **In-Sein** und die „**Welt**“ in Hinblick darauf untersuche, was sie zu einem einheitlichen Ganzen macht, finde ich die Erschlossenheit. Das heißt, die wesenhaften Strukturen des Phänomens des In-der-Welt-seins, d.h. das Selbst, das In-Sein und die „Welt“ zentrieren in der Erschlossenheit. Die eigene Grundverfassung, das eigene In-der-Welt-sein kann dem Menschen auf verschiedene Weise erschlossen sein, aber immer ist es ihm als einheitliches Ganzes erschlossen, d.h. Selbst, In-Sein und „Welt“ sind in gleicher Weise von der jeweiligen Erschlossenheit betroffen.
 - **Verstehen:** Wenn ich einen bestimmten von vielen möglichen Entwürfen meines eigenen Daseins vor mir sehe, betrifft dieser stets sowohl mein eigenes Selbst als auch die „Welt“, d.h. das, was mir in der Welt begegnet, als auch mein Involviertsein in Prozesse mit diesem als auch die Welt in der ich selbst in die jeweiligen Prozesse verwickelt bin, einschließlich ihrer Struktur.
 - **Befindlichkeit:** Jede Stimmung betrifft stets mich Selbst, mein In-Sein und die „Welt“. Und die Welt als Ganze erhält die Gefühlstönung der jeweiligen Stimmung. In der Furcht bin ich selbst der Furchtsame, ich fürchte, d.h. der Prozess, in den ich involviert bin, ist das Fürchten und die Furcht färbt die Welt, in der mir das Gefürchtete begegnet. Im Glück bin ich Selbst der Glückliche in den Prozess des Glücklichseins involviert, meine Welt ist von meinem Glück durchdrungen. Und das Glück begegnet mir in Form bestimmter beglückender Menschen, Gegenstände und / oder Angelegenheiten.
- **Sorge:** Wenn ich als „außen stehender Beobachter“ die beiden Phänomene In-der-Welt-sein und Erschlossenheit zusammen betrachte, und dabei das In-der-Welt-sein mit dessen Strukturen, Selbst, In-Sein und „Welt“ von Erschlossenheit, mit deren sie konstituierenden Merkmalen, Verstehen, Befindlichkeit und Rede durchdrungen als ein einheitliches Ganzes betrachte, habe ich nichts anderes als die Ganzheit dieses Strukturanzuges, d.h. die Sorge vor mir. *„In ihr liegt das Sein des Daseins beschlos-*

sen.“ (S. 231) Die Erschlossenheit des In-der-Welt-seins hat ihre Grundlage und ihren Ursprung in der Sorge.

In der Struktur der Sorge zeigen sich drei Wesensmerkmale des menschlichen Daseins, die aufs engste miteinander zusammenhängen und den gleichen Ursprung haben:

- **Existenz:** „Der Titel besagt in formaler Anzeige: das Dasein ist als verstehendes Seinkönnen, dem es in solchem Sein um dieses als das eigene geht. Das Seiende, dergestalt seiend, bin je ich selbst.“ (S. 321) Existenz bedeutet, dass der Mensch ein Wesen ist, das die Fähigkeit hat, für die Gestaltung seines eigenen Lebens neue Möglichkeiten zu entwerfen und dem es in der Lebensgestaltung um die Verwirklichung von möglichen Entwürfen des eigenen Lebens im eigenen Leben geht.
- **Faktizität:** „Die Tatsächlichkeit des Faktum Dasein, als welches jeweilig jedes Dasein ist, nennen wir seine **Faktizität**. [...] Der Begriff der Faktizität beschließt in sich: das In-der-Welt-sein eines „innerweltlich“ Seienden, 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.“ (S. 56) In der Existenz geht es um das, was der Mensch aus sich machen könnte, um all die Möglichkeiten, die er für sich selbst sieht. In der Faktizität hingegen geht es um die faktischen Gegebenheiten. Beim Begriff Faktizität geht es um die tatsächlichen Bedingungen, in denen der Mensch lebt, einschließlich dessen, was in seinem Leben tatsächlich schon verwirklicht ist. Er ist in seine Welt hineingeboren, er hat bestimmte Erfahrungen gemacht und er weiß um sich als ein Wesen, dessen Schicksal eng mit dem verknüpft ist, was er in der Gestaltung seiner Angelegenheiten und in der Begegnung mit anderen Menschen schon erlebt hat, und dass er sein Leben stets nur unter den Bedingungen der jeweiligen faktischen Gegebenheiten seiner Welt leben kann.
- **Verfallen:** „Das Dasein ist von ihm selbst als eigentlichem Seinkönnen zunächst immer schon abgefallen und an die „Welt“ verfallen.“ (S. 175) Der Mensch hat die Möglichkeit, sein Leben im Lichte seiner eigenen, eigentlichen Intentionen zu gestalten, welche seinem eigentlichen Wesen entsprechen. Aber zunächst hat sein Herz an die „Welt“ verloren, er orientiert sich an den anderen Menschen und haftet an dem, was ihm umgibt und mit dem er zu tun hat.

Ziel der Untersuchung: Gesucht ist die Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Seins. Sie kann nicht gleichsam aus dem Ärmel geschüttelt werden. Zuvor muss klar herausgearbeitet werden, was mit dem Begriff Sein gemeint ist und welche Struktur es hat. Es muss der Horizont freigelegt werden, in dem so etwas wie „Sein überhaupt“ verständlich wird. Dazu muss geklärt werden, wie es möglich ist, dass wir „Sein überhaupt“ verstehen können. Seinsverständnis gehört zur Konstitution des Menschen. Aber es lässt sich nur dann radikal aufklären, wenn der Mensch ein Wissen um sich selbst und an sich selbst hinsichtlich des Ursprungs seines Seins (der Sorge) erlangt hat. Mit „an sich selbst“ ist gemeint, dass er dieses Wissen nur durch Introspektion und niemals durch Beobachtung anderer Menschen erlangen kann.

Können wir die bisherige Beschreibung des Seins des Menschen, d.h. der Sorge eine ursprüngliche nennen?

Ursprüngliche Interpretation eines „Gegenstandes“: Was sind die „Voraussetzungen“ dafür, um eine Interpretation eines „Gegenstandes“ überhaupt als ursprünglich bezeichnen zu können?

Dazu braucht es 1. die hermeneutische Situation, 2. das Vorhaben, den „ganzen „Gegenstand“ zu erfassen und dies 3. hinsichtlich der Einheit der zugehörigen und möglichen Strukturmomente.

Hermeneutische Situation: Eine unabdingbare Voraussetzung für die Ursprünglichkeit einer ontologischen Interpretation eines „Gegenstandes“ ist die hermeneutische Situation. Auf dem ersten Blick scheint Heideggers Vorgangsweise in der Erforschung der Grundstrukturen des menschlichen Daseins folgendermaßen zu sein: Er nimmt zuerst ein grundlegendes Phänomen und untersucht dessen Struktur. Er fragt dann: Was ist die Grundlage dafür, dass dieses strukturierte Ganze ein einheitliches Phänomen darstellt? Warum gehören z.B. das **Selbst**, das **In-Sein** und die „Welt“ unabdingbar zusammen? Danach macht er dasselbe mit einem zweiten Phänomen. Und schließlich betrachtet er beide als einheitliches Ganzes und achtet darauf, wie die Strukturen beider einander bedingen und modifizieren. So kommt er aus einer integrativen Analyse des In-der-Welt-seins und der Erschlossenheit auf das Phänomen der Sorge.

Aber er hat im ersten Abschnitt von „Sein und Zeit“ drei weitere grundlegende Wesensmerkmale des Menschen beschrieben: Existenz, Faktizität und Verfallen. Nicht nur das, er findet sie in der Sorgestruktur wieder. Wie kommen sie in die Sorgestruktur? Irgendwie ahnt er, dass diese drei auf ein einziges, noch fundamentaleres Phänomen zurückgeführt werden können. Wir könnten dieses als den „verfallenden, geworfenen Entwurf“ bezeichnen. Was macht etwas zu einem „verfallenden, geworfenen Entwurf“? Welches fundamentale Phänomen des menschlichen Daseins bildet die Grundlage dafür, dass Existenz und Faktizität und Verfallen möglich ist? Was macht Sorgestruktur und Existenz und Faktizität und Verfallen zu einem einheitlichen Strukturganzen? Oder anders gefragt: Wenn ich als „außen stehender Beobachter“ die Strukturen der Sorge einschließlich ihrer drei Merkmale Existenz und Faktizität und Verfallen in Hinblick darauf untersuche, was sie zu einem einheitlichen Ganzem macht, welches Phänomen finde ich da? Dieses ist dann aber nichts anderes als das Fundament und der Ursprung der Sorge. Heidegger findet dieses Phänomen und nennt es die Zeitlichkeit. Das Wesensmerkmal des Menschen namens Zeitlichkeit ist die Grundlage dafür, dass er Zeit seines Lebens ein einheitliches Ganzes ist und nicht sozusagen in verschiedene voneinander unabhängige Personen zerfällt. (Das Bild von den verschiedenen Personen ist und bleibt eine Metapher, da dieses Zerfallen aufgrund der Zeitlichkeit nie möglich ist. Sehr wohl aber gibt es Krankheiten, wo Aspekte eines solchen Zerfalls durchaus erlebt und erlitten werden; psychotisches Erleben in Krankheiten wie Schizophrenie; dissoziatives Erleben wie in der dissoziativen Identitätsstörung, die ja auch multiple Persönlichkeitsstörung genannt wird, sind Beispiele dafür.)

Aber wie wir im Paragraphen über die Wahrheit erfahren haben, erfüllt diese Vorgangsweise nur die Bedingungen des traditionellen Wahrheitsbegriffes: man achtet darauf, ob eine Aussage über einen „Gegenstand“ mit ihm selbst übereinstimmt. Die Ebene dieser Wahrheit ist die Aussage, das „apophantische Als“. Heidegger sucht aber die ursprüngliche Wahrheit, die sich am „Gegenstand“ selbst zeigt. Ein Gefühl zeigt sich z.B. nur im Erleben desselben als dieses. Es geht also um erlebte Wahrheit, wir könnten auch sagen, um existenzielle Wahrheit. Dies meint auch der Begriff der hermeneutischen Situation, den Heidegger so erklärt: *„Jede Auslegung hat ihre Vorhabe, ihre Vorsicht und ihren Vorgriff. Wird sie als Interpretation ausdrückliche Aufgabe einer Forschung, dann bedarf das ganze dieser „Voraussetzungen“, das wir die **hermeneutische Situation** nennen, einer vorgängigen Klärung und Sicherung aus und in einer Grunderfahrung des zu erschließenden „Gegenstandes“.*“ (S. 232) Die Hermeneutische Situation ist nicht auf der Ebene der Aussage sondern der Ebene der Auslegung mit deren „hermeneutischen Als“ angesiedelt. Es geht um eine ursprüngliche Erfassung des zu erforschenden „Gegenstandes“. Hierzu ist es erforderlich, dass der Zugang zu ihm mittels direkter und unmittelbarer Erfahrung erfolgt. Er muss mittels Verstehen und Befindlichkeit als Ganzer erlebt werden und diese Erfahrung muss in den Prozess der Klärung und Sicherung der Ergebnisse einbezogen sein.

Das Ganze: Wenn eine ontologische Interpretation eines „Gegenstandes“ als ursprünglich gelten will, muss nicht nur eine hermeneutische Situation herbeigeführt werden, welche die-

sem angemessen ist und wo er unmittelbar erfahren werden kann. Es ist auch erforderlich, dass wir uns ausdrücklich dessen versichern, ob dadurch auch „das Ganze des thematischen Seienden in die Vorhabe gebracht“ wurde, d.h. ob der „Gegenstand“ als ganzer mit unserem Vorhaben erfasst wird.

Einheit: Wir zielen ja auf das Sein dieses „Gegenstandes“ ab. Folglich müssen wir mittels Vorsicht darauf achten, wie alle ihm möglicherweise zugehörigen Strukturmomente in den Gesamtprozess seines Seins eingebunden sind.

Nur wenn alle drei Bedingungen erfüllt sind (1. unmittelbarer Zugang zum „Gegenstand“ in der hermeneutischen Situation; 2. das Vorhaben, den ganzen „Gegenstand“ zu erfassen; 3. der Blick darauf gerichtet, ob und wie alle möglichen Strukturmomente in den Gesamtprozess dieses „Gegenstandes“ eingebunden sind, sodass er als Einheit sichtbar wird.), können wir erst nach dem Sinn der Einheit der Seinsganzheit des ganzen „Gegenstandes“ fragen.

Kann die bisherige existenziale Analyse des menschlichen Daseins den Anspruch auf Ursprünglichkeit erheben? Nein!

Vorsicht – Einheit – Eigentlichkeit: Die das Verfahren leitende Vor-sicht hatte ihren Blick auf die Existenz gerichtet. Ich kann als Mensch im Leben meine eigentlichen Möglichkeiten verwirklichen, ich kann die Existenzweise des der „Welt“ Verfallenen leben oder meine Art zu leben liegt irgendwo dazwischen. *„Als je meines aber ist das Seinkönnen frei für Eigentlichkeit oder Uneigentlichkeit oder die modale Indifferenz ihrer.“* (S. 232) Die bisherige Interpretation setzte am Alltagsdasein, an der durchschnittlichen Alltäglichkeit an, und beschränkte sich auf die Analyse des indifferenten bzw. uneigentlichen Existierens. Die Analyse der Eigentlichkeit steht noch aus. *„Solange die existenziale Struktur des eigentlichen Seinkönnens nicht in die Existenzidee hineingenommen wird, fehlt der eine existenziale Interpretation führenden Vor-sicht die Ursprünglichkeit.“* (S. 233) Es geht um die Frage, ob die nebeneinander stehenden Möglichkeiten von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit einen einheitlichen, d.h. gemeinsamen Ursprung haben.

Vorhabe - Ganzheit - Leben zwischen Geburt und Tod: Die hermeneutische Situation setzte bis jetzt am Erleben des Alltags an. Aber ist es damit möglich, das ganze Leben des Menschen von seinem „Anfang“ bis zu seinem „Ende“ in den Blick zu bekommen? Einerseits: *„Die Alltäglichkeit ist doch gerade das Sein „zwischen“ Geburt und Tod.“* (S. 233) Aber andererseits: *„Und wenn die Existenz das Sein des Daseins bestimmt und ihr Wesen mitkonstituiert wird durch das Seinkönnen, dann muss das Dasein, solange es existiert, seinkönnend je etwas noch nicht sein.“* (S. 233) Wie kann ich mein Leben in seiner Ganzheit erfahren, wenn ich noch einen Teil von ihm vor mir habe? Solange ich lebe, stehen noch Möglichkeiten aus, erst mit dem Tod ist meine Ganzheit faktisch gegeben. Erst im Tod weiß ich, wie dieser tatsächlich ist, aber zugleich löscht all mein Wissen aus, dann bin ich nämlich nicht mehr, um eine Analyse von diesem Erleben machen zu können. Ist es daher nicht aussichtslos, sich in eine hermeneutische Situation zu begeben, in der die Ganzheit des eigenen Lebens von der „Geburt“ bis zum „Tod“ erfahrbar ist? Muss demzufolge nicht eine ursprüngliche Interpretation des Menschen, die ja an der Erfahrbarkeit des ganzen menschlichen Daseins geknüpft ist, von vornherein scheitern?

Die Aufgabe des zweiten Abschnittes von Sein und Zeit: Das Ziel ist die Ausarbeitung der Grundlagen dafür, dass wir die Frage, die uns letztlich am meisten interessiert, nämlich die Frage nach dem Sinn von „Sein überhaupt“, überhaupt stellen können. Da „Sein überhaupt“ aufs engste mit dem eigenen Dasein verknüpft ist, muss zuvor das eigene Sein auf dessen Fundamente hin – oder wie sich Heidegger ausdrückt – auf dessen Ursprünglichkeit hin ausreichend aufgeklärt werden. Wurde im ersten Abschnitt das Sein des Menschen als Sorge herausgearbeitet, geht es im zweiten Abschnitt um dessen Ganzheit und Einheit.

1. Kapitel: Ganzheit – Sein zum Tode: Der erste Schritt ist die Herausarbeitung des ganzen Vorhabens. Wie kann ich mein ganzes Leben, in dem ja noch so vieles aussteht, und das erst mit meinem Tod zu Ende ist, in Erfahrung bringen? Es geht um die Frage des Ganzseins, die als Existenz eine Frage nach dem Ganzseinkönnen ist. Heideggers Lösung ist, dass er das ganze Leben als ein Sein auf das Ende hin, ein existenzielles Sein zum Tode, d.h. Leben in einem ständigen Bezug zum eigenen Tod auffasst und dass dieses auch als solches erfahrbar ist. *„Daseinsmäßig aber ist der Tod nur in einem existenziellen **Sein zum Tode**. Die existenzielle Struktur dieses Seins erweist sich als die ontologische Verfassung des Ganzseinkönnens des Daseins.“* (S. 234) Das eigene Ganzseinkönnen wird im unmittelbaren Erleben des Lebens zum Tode erfahren.

2. Kapitel: Eigentlichkeit – Gewissen: Der zweite Schritt ist die Bestimmung der eigentlichen Existenz, die ja wohl nichts anderes meint als ein eigentliches Existieren. Was aber ist das Kriterium für mich, an dem ich erkenne, dass ich in der Seinsweise des eigentlichen Existierens lebe? Wie weiß ich, wann ich meine Eigentlichkeit lebe und wann nicht? Offensichtlich müssen die Kriterien in mir selbst liegen. Aber wo in mir soll ich nach diesen Kriterien suchen? Heideggers Lösung heißt: das Gewissen. Mein eigenes Gewissen sagt mir, ob ich in der Eigentlichkeit meines Daseins lebe oder nicht. *„Die Bezeugung eines eigentlichen Seinkönnens aber gibt das Gewissen.“* (S. 234) Heidegger geht es immer um die Existenz. Und wenn er die Frage nach der Ganzheit und Eigentlichkeit des Lebens stellt, geht es ihm um ein Ganzseinkönnen und um ein eigentliches Seinkönnen. Wie das Sein zum Tode (Ganzheit) ein Ganzseinkönnen ist, geht es beim Gewissen um ein eigentliches Seinkönnen. Eigentliches Seinkönnen aber besteht im Gewissen-haben-wollen.

Eigentliches Ganzseinkönnen des Menschen: Damit hat Heidegger das ursprüngliche Sein des Daseins, d.h. das ursprüngliche, eigentliche Leben des Menschen, als eigentliches Ganzseinkönnen (Gewissen-haben-wollendes Leben zum Tode) für eine existenziale Analytik erlebbar und sichtbar gemacht.

3. Kapitel: Der ursprüngliche Grund des Menschen – Zeitlichkeit: Was ist nun die Grundlage, auf der das eigentliche Ganzseinkönnen des Menschen, welches zugleich ein Modus der Sorge ist, möglich ist? In diesem Kapitel gibt Heidegger die Antwort: Die Sorge ist nur aufgrund der Zeitlichkeit, des fundamentalen Grundmerkmals des Menschen möglich. Sie verleiht dem Leben des Menschen den Sinnzusammenhang, der sich durch alle Lebensbereiche und alle Lebensprozesse hindurch zieht.

In den letzten drei Kapiteln werden die im ersten Abschnitt erforschten ontologischen Strukturen erneut durchleuchtet, diesmal in Bezug auf deren Zeitlichkeit, welche ihre ursprünglichste Grundlage ist, und ihnen erst ihren jeweiligen Sinn verleiht.

4. Kapitel: Zeitlichkeit und Alltäglichkeit.

5. Kapitel: Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit.

6. Kapitel: Zeitlichkeit und Innerzeitigkeit - das alltägliche vulgäre Zeitverständnis.

Siebentes Kapitel

Das mögliche Ganzsein des Daseins und das Sein zum Tode (S. 235)

„§ 46. Die scheinbare Unmöglichkeit einer ontologischen Erfassung und Bestimmung des daseinsmäßigen Ganzseins“ (S. 235)

Es geht in Heideggers Untersuchung ja nicht darum, Teilaspekte des Lebens des Menschen in den Blick zu bekommen und zu begreifen, es geht vielmehr darum, das Leben des Menschen in seiner Ganzheit zu erfassen. Es gilt daher eine wichtige Frage zu stellen: Kann das Leben des Menschen denn überhaupt in seiner Ganzheit zugänglich werden, wenn es doch solange er lebt nicht abgeschlossen ist? Solange der Mensch lebt, ist noch die Zukunft offen. Existenz (sich-vorweg) meint ja, dass es immer mehrere Möglichkeiten für die Zukunft gibt. Auch wenn ein Mensch im Gefühl der Hoffnungslosigkeit, seine Rechnung abgeschlossen hat, „nichts mehr vor sich hat“, ist sein Leben trotzdem noch immer durch das „Sichvorweg“ bestimmt. Die Hoffnungslosigkeit schneidet den Menschen nicht von seinen zukünftigen Möglichkeiten ab. Sie ist nur eine konkrete Weise, wie er sein Leben in Bezug auf diese Möglichkeiten fühlend sieht und aus dieser Sicht heraus gestaltet. Auch das „illusionslose Gefasstsein auf Alles“ lässt die vielen Möglichkeiten, wie er auf zukünftige Ereignisse reagieren kann, offen. Im Leben des Menschen steht, solange er lebt, immer noch etwas aus (Ausstand). Was steht immer aus? Was ist stets noch nicht wirklich geworden, sondern noch immer in der Weise der Möglichkeit? Heidegger nennt es Seinkönnen, also die unterschiedlichen zukünftigen Möglichkeiten sein Leben zu gestalten. Zum Wesen des Menschen gehört eine ständige Unabgeschlossenheit. Erst mit dem Tode steht nichts mehr aus. Erst mit dem Tode hat das Leben seine „Gänze“ erreicht, aber mit ihm ist es zum Nicht-mehr-da-sein geworden. In dem Augenblick, wenn der Mensch sein Ganzsein erreicht hat, ist sein Leben der Vernichtung, der Auslöschung anheim gefallen. Es ist dann nicht mehr erfahrbar.

„Die Frage nach der Daseinsganzheit, die existenzielle sowohl nach einem möglichen Ganzseinkönnen, als auch die existenziale nach der Seinsverfassung von „Ende“ und „Ganzheit“, birgt die Aufgabe positiver Analyse von bisher zurückgestellten Existenzphänomenen in sich.“ (S. 237) Die existenzielle Frage, die sich mir in meinem Leben stellt, ist: Kann ich mich und mein Leben als ein zusammengehöriges sinnvolles Ganzes erfassen oder setzt sich mein Leben aus einer zufälligen Abfolge von Einzelerlebnissen zusammen? Die existenziale Analyse muss sich somit mit dem Phänomen der Ganzheit des menschlichen Lebens beschäftigen. Daher müssen wir uns wohl auch mit dem Ende des Lebens, das worauf das Leben hinausläuft, dem Tode, beschäftigen.

Gliederung des 1. Kapitels: Das 1. Kapitel hat folgende Gliederung:

- § 47. Die Erfahrbarkeit des Todes der Anderen und die Erfassungsmöglichkeit eines ganzen Daseins
- § 48. Ausstand, Ende und Ganzheit
- § 49. Die Abgrenzung der existenzialen Analyse des Todes gegenüber möglichen anderen Interpretationen des Phänomens
- § 50. Die Vorzeichnung der existenzial-ontologischen Struktur des Todes
- § 51. Das Sein zum Tode und die Alltäglichkeit des Daseins
- § 52. Das alltägliche Sein zum Ende und der volle existenziale Begriff des Todes
- § 53. Existenzialer Entwurf eines eigentlichen Seins zum Tode

„§ 47. Die Erfahrbarkeit des Todes der Anderen und die Erfassungsmöglichkeit eines ganzen Daseins“ (S. 237)

In dem Moment, wenn der Mensch seinen Lebenslauf vollendet (die Gänze des Daseins im Tode erreicht) ist er nicht mehr da. Es ist ihm daher nicht möglich diesen Übergang zum Nichtmehrdasein zu erfahren und aus dem Erfahren heraus zu verstehen. Umso eindringlicher erlebt er den Tod Anderer. Im Mitsein, Mitleben mit den Anderen, kann er sich sehr wohl eine Erfahrung vom Tode zueignen. Aber es ist nicht die eigene Todeserfahrung – es ist das Erleben des Todes Anderer. Wenn jemand stirbt, verliert er die Qualität des Daseins, er wird zum nur noch vorhandenen Körper-Ding. Diese Aussage ist nur zum Teil richtig, denn die vorhandene Leiche ist „mehr“ als ein lebloses materielles Ding. Der Tote ist nicht nur ein Gestorbener, seinen Hinterbliebenen ist er ein Verstorbener, der ihnen entrissen wurde. Er ist Gegenstand der „Besorgens“ in der Totenfeier, im Begräbnis, im Gräberkult. In diesem Sinne ist er besorgbares umweltlich zuhandenes Zeug. Er ist aber weit mehr als dieses. Die Hinterbliebenen trauern um ihn und gedenken seiner. In gewissem Sinne sind sie mit ihm, in der Weise der ehrenden Fürsorge. Der Tote begegnet seinen Hinterbliebenen als ein des Lebens verlustig gegangenes Unlebendiges. Der Tod des Anderen wird als Verlust erlebt, als Verlust, den die Hinterbliebenen erleiden und um den sie trauern. Aber dieser Verlust eines Anderen ist völlig verschieden vom Verlust des eigenen Lebens, vom eigenen Tod. Wenn ein Angehöriger stirbt, erleiden wir den Schmerz der Trauer, aber nie den „Schmerz des Todes“. Wir können nie und nimmer das nachvollziehen, was jemand erlebt, wenn er stirbt. Zum Wesen des Menschen gehört, dass er in der Alltäglichkeit des Besorgens andere Menschen vertreten kann und dies auch häufig tut. Diese Vertretbarkeit ist eine grundlegende Voraussetzung für das Miteinander. In gewissem Maße muss der eine Mensch in bestimmten Situationen der andere sozusagen „sein“. Aber: **„Keiner kann dem Anderen sein Sterben abnehmen. Jemand kann wohl „für einen Anderen in den Tod gehen“. Das besagt jedoch immer: für den Anderen sich opfern „in einer bestimmten Sache“. Solches Sterben für... kann aber nie bedeuten, dass dem Anderen damit sein Tod im geringsten abgenommen sei. Das Sterben muss jedes Dasein jeweils selbst auf sich nehmen.“** (S. 240) Das Sterben des Menschen muss auch abgegrenzt werden gegen das Verenden, das Enden eines Lebendigen (Tier). Die Analyse des Todes als Sterben ist nur möglich, wenn der Tod als existenzialer Begriff aufgefasst wird.

„§ 48. Ausstand, Ende und Ganzheit“ (S. 241)

„Das bisher über den Tod Erörterte lässt sich in drei Thesen formulieren:

- 1. Zum Dasein gehört, solange es ist, ein Noch-nicht, das es sein wird – der ständige Ausstand.*
- 2. Das Zu-seinem-Ende-kommen des je Noch-nicht-zu-Ende-seienden (die seinsmäßige Behebung des Ausstandes) hat den Charakter des Nichtmehrdaseins.*
- 3. Das Zu-Ende-kommen beschließt in sich eine für das jeweilige Dasein schlechthin unvertretbaren Seinsmodus.“* (S. 242)

Das Leben des Menschen ist solange dieser lebt, noch unvollständig, es steht immer noch etwas aus, es ist unganzt. Erst mit dem Tode findet diese „Unganzheit“ ihr Ende.

Um Klarheit bezüglich des Phänomens Ganzheit zu bekommen, gilt es zuerst einmal die Phänomene Ausstand und Ende zu klären.

Ausstand: Der Begriff Ausstand bedeutet: Dasjenige, was zu einer Sache gehört aber noch fehlt. Heidegger analysiert den Begriff Ausstand anhand von 4 Beispielen: (1) Schulden, die noch zu begleichen sind, (2) der zunehmende Mond, (3) das Reifen einer Frucht und (4) der bevorstehende (ausstehende) Tod des Menschen.

- (1) Schulden: Wenn Sie von jemanden Geld geborgt haben und davon erst einen Teil der Summe zurückgezahlt haben, dann ist noch ein Restbetrag ausständig. Zur Summe gehört die schon getilgte Schuld und der Betrag, der noch ausständig ist. „*Ausstehen meint deshalb: Nochnichtbeisammensein des Zusammengehörigen.*“ (S. 242) Die Restschuld, die noch aussteht, ist von derselben Beschaffenheit wie das schon Zurückerstattete; dieses wiederum verändert dadurch dass die Restschuld getilgt wird, seine Beschaffenheit nicht.
- (2) Der zunehmende Mond, dessen letztes Viertel noch aussteht: Wenn wir sagen, dass wir, nur wenn Vollmond ist, den ganzen Mond sehen, dann steht 1 Woche vor Vollmond noch das letzte Viertel aus. Dabei ist der Mond natürlich schon immer als ganzes vorhanden. Wenn er in der letzten Woche vor Vollmond aber jeden Tag mehr von seiner Ganzheit zeigt, heißt dies natürlich nicht, dass jeden Tag ein Teil des Mondes dazukommt, bis am Ende alle zugehörigen Teile zusammen sind - wie im ersten Beispiel beim Tilgen der Restschuld. Der Ausstand betrifft einzig das wahrnehmende Erfassen des Ganzen.
- (3) Die Frucht, bei der die Reife noch aussteht: Bei einer unreifen Frucht, die ihrer Reife entgegenght, wird im Reifeprozess keineswegs etwas, was noch nicht vorhanden ist „angestückelt“. „*Sie selbst bringt sich zur Reife, und solches Sichbringen charakterisiert ihr Sein als Frucht.*“ (S. 243) „[...] reifend **ist** sie die Unreife. Das Noch-nicht ist schon in ihr eigenes Sein einbezogen, und das keinesfalls als beliebige Bestimmung, sondern als Konstitutivum.“ (S. 244) „*Mit der Reife vollendet sich die Frucht.*“ (S. 244)
- (4) Der Mensch, bei dem der Tod bevorsteht (aussteht): Der Mensch ist im Gegensatz zur Summe der Schuld im ersten Beispiel nicht erst zusammen oder ganz, wenn sein Lebenslauf zu Ende ist und er stirbt. Der Mensch besteht nicht aus einer fortlaufenden Anstückelung von irgendetwas, er ist nicht erst zusammen, wenn sein Noch-nicht sich aufgefüllt hat (Ausstand eines summativen Zusammen). Das Problem der Ganzheit des Menschen betrifft auch nicht wie beim Beispiel des Mondes ein wahrnehmendes Erfassen des Ganzen (Ausstand als Noch-nicht-zugänglich-geworden-sein). „*Das Dasein muss als es selbst, was es noch nicht ist, werden, das heißt sein.*“ (S. 243) Was am Menschen seine Unganzheit ausmacht, ist ein Noch-nicht. Dieses Noch-nicht, diese „Seinsart des Werdens“ hat auch die reifende Frucht. Was ist aber der Unterschied zwischen der Frucht, die reift, und dem Menschen, der zu seinem Ende hin lebt? Die „Endestrukturen“ von Reife als „Ende“ und Tod als „Ende“ sind völlig unterschiedlich. „*Mit der Reife vollendet sich die Frucht. Ist denn aber der Tod, zu dem das Dasein gelangt, eine Vollendung in diesem Sinne?*“ (S. 244) Der Mensch kann zu einem Zeitpunkt plötzlich aus dem Leben gerissen werden, wo er weit von seiner „Vollendung“ entfernt ist; er kann alt, verbraucht und abgebaut seinen Tod erleiden, schon weit über die Zeit, wo er seine „Reife“ erlangt hat, hinaus. „*Enden besagt nicht notwendig Sich-vollenden.*“ (S. 244)

Enden: Es geht in Sein und Zeit ja um den Menschen, die Analyse von Ausstand, Ende und Ganzheit soll dessen Ende, dessen Tod begreifbar machen – in Abgrenzung zum allem Nicht-Menschlichen. Deshalb müssen nun die Verschiedenen Bedeutungen von Enden darlegen um die Bedeutung vom Enden des Menschen klar werden zu lassen.

Verschiedene Bedeutungen von Enden:

- **Enden als Aufhören:** Der Regen hört auf, (er ist nicht mehr vorhanden, er ist verschwunden) ist zu unterscheiden von: Der Weg hört auf. (Der Weg ist nicht verschwunden, sondern sein Aufhören macht ihn erst zu diesem bestimmten Weg.)
- **Enden als Fertigwerden:** Ein im Bau befindlicher Weg bricht ab ist zu unterscheiden von: Das Gemälde ist mit seinem letzten Pinselstrich fertig.
- **Enden als Verschwinden:** Der Regen ist zu Ende (= verschwunden; es kann jederzeit wieder zu regnen beginnen) ist zu unterscheiden von: das Brot ist zu Ende (es ist aufgebraucht, nicht mehr verfügbar).

„Durch keinen dieser Modi des Endens lässt sich der Tod als Ende des Daseins angemessen charakterisieren.“ (S. 245) „So wie das Dasein vielmehr ständig, solange es ist, schon sein Noch-nicht ist, so ist es auch schon immer sein Ende. Das mit dem Tod gemeinte Enden bedeutet kein Zu-Ende-sein des Daseins, sondern ein Sein zum Ende dieses Seienden. Der Tod ist eine Weise zu sein, die das Dasein übernimmt, sobald es ist. „Sobald der Mensch zum Leben kommt, sogleich ist er alt genug zu sterben.““ (S. 245) Das Enden des Menschen ist ein Sein zum Ende, ein Leben zum Ende hin.

„Die positive Charakteristik der fraglichen Phänomene (Noch-nicht-sein, Enden, Ganzheit) gelingt nur bei einer eindeutigen Orientierung an der Seinsverfassung des Daseins.“ (S. 246) Die Klärung der Begriffe Noch-nicht-sein (Ausstand), Ende und Ganzheit gelingt nur, wenn wir uns am menschlichen Dasein, am Lebensprozess des Menschen orientieren. Alle übrigen Bedeutungen dieser Begriffe können dann aus dieser ursprünglichen Charakteristik abgeleitet werden – nicht umgekehrt.

„§ 49. Die Abgrenzung der existenzialen Analyse des Todes gegenüber möglichen anderen Interpretationen des Phänomens“ (S. 246)

Heidegger geht es um die existenziale Analyse des Todes, nicht um eine biologisch-physiologisch, biographisch-historische oder ethnologisch-psychologische Untersuchung. Schon gar nicht geht es um eine „Metaphysik des Todes“. *„Den Fragen einer Biologie, Psychologie, Theodizee und Theologie des Todes ist die existenziale Analyse methodisch vorgeordnet.“ (S. 248)* Die existenziale Analyse ist Grundlage und Voraussetzung für alle anderen möglichen Analysen. Sie muss geführt werden, damit die folgenden Wissenschaften eine gemeinsame Basis haben, damit der eine überhaupt wissen kann, wovon der andere spricht.

Einige Definitionen:

- **Verenden:** ist das Enden von Lebendem.
- **Ableben:** ist das Enden des Lebens des Menschen in dem Sinne, dass auch der Mensch seinen physiologischen, lebensmäßigen Tod hat.
- **Sterben:** ist die Seinsweise, in der das menschliche Dasein zu seinem Tode ist, also die Lebensweise des Menschen in Bezug zu seinem Tode und auf seinen Tod hin.

Daher verendet der Mensch nie, er kann aber auch nur solange ableben, solange er stirbt. *„Die existenziale Problematik zielt einzig auf die Herausstellung der ontologischen Struktur des Seins zum Ende des Daseins.“ (S. 249)*

„§ 50. Die Vorzeichnung der existenzial-ontologischen Struktur des Todes“ (S. 249)

Das Phänomen des Todes als Sein zum Ende (Leben in Hinblick auf das Ende) soll aus der Grundverfassung des Menschen her interpretiert werden. Erst unter diesem Aspekt kann es deutlich werden, inwiefern im menschlichen Dasein selbst gemäß der Struktur seines Wesens ein Ganzsein, das durch das Sein zum Ende konstituiert ist, möglich ist. Die Grundverfassung

des Menschen wurde als Sorge definiert. Sorge heißt: „Sich-vorweg-schon-sein-in (der Welt) als Sein-bei (innerweltlich) begegnendem Seiendem“. Damit sind die 3 grundsätzlichen Eigenheiten des menschlichen Lebens ausgedrückt: Existenz = Sich-vorweg, Faktizität = Schon-sein-in und Verfallen = Sein-bei. Wenn der Tod (= Sein zum Ende) zum Leben des Menschen gehört, dann muss er sich von diesen Eigenheiten aus bestimmen lassen.

Existenz: Der Tod als das äußerste Noch-nicht ist nicht etwas, das noch aussteht, eher etwas, das dem Menschen bevorsteht. Und er ist etwas, wozu sich der Mensch in seiner Existenz (in seinem Sich-vorweg) verhält, d.h. wozu er gestaltend Stellung bezieht. Es gibt aber vieles, was bevorstehen kann: z.B.: umweltlich begegnende Ereignisse wie ein Gewitter oder der Umbau des Hauses; auch Ereignisse, die im Mitsein mit Anderen gründen wie z.B.: eine Reise mit Freunden, eine Auseinandersetzung mit einem Kollegen oder der Verzicht auf das, was ich selbst sein könnte zugunsten eines Anderen. Wir sehen schon, der Tod hat niemals den Charakter obgenannter Ereignisse. Im Tod geht es nicht um ein umweltliches Ereignis oder um ein Zusammensein mit anderen Menschen.

(a) Eigenste Möglichkeit: Im Tod jedes Menschen geht es immer um sich selbst, es geht um das eigenste Seinskönnen, die eigenste Lebensmöglichkeit, um die eigenste Zukunft. Es geht um das eigenste Nicht-mehr-da-sein-können. Der Mensch ist völlig auf seine eigene Existenz verwiesen.

(b) Unbezügliche Möglichkeit: Alle Bezüge zu anderen Menschen sind gelöst. Diese letzte eigenste und äußerste Möglichkeit hat keinen Bezug mehr zu den Anderen.

(c) Unüberholbare Möglichkeit: Und es gibt im Leben in dieser Welt kein darüber hinaus; niemand kann dem Tod ausweichen, er ist der Endpunkt. In diesem Sinne vermag der Mensch in seinem Seinkönnen die Möglichkeit des Todes nicht zu überholen.

Alle zukünftigen Möglichkeiten, alle noch offen Wege laufen auf ihn zu. „*So enthüllt sich der Tod als die eigenste, unbezügliche, unüberholbare Möglichkeit.*“ (S. 250)

Faktizität: Auch wenn der Mensch in seinem Leben zunächst kein ausdrückliches oder gar theoretisches Wissen um seinen Tod hat, ist dieses Sein zum Ende nichts, was er sich im Laufe des Lebens zueignen würde. Im Gegenteil: sobald der Mensch existiert, ist er auch schon in diese Möglichkeit des Todes geworfen. Der Tod gehört zum In-der-Welt-sein. In der Befindlichkeit der Angst wird dem Menschen diese Geworfenheit in den Tod ursprünglicher und eindringlicher bewusst. „*Die Angst vor dem Tode ist Angst „vor“ dem eigensten, unbezüglichen und unüberholbaren Seinkönnen. Das Wovon der Angst ist das In-der-Welt-sein selbst. Das Worum dieser Angst ist das Sein-können des Daseins schlechthin.*“ (S. 251) Mit der Furcht vor dem Ableben darf diese Angst nicht verwechselt werden.

Verfallen: Dass man zunächst um den Tod nichts weiß und sich zumeist nicht um ihn kümmert, ist kein Beweis dafür, dass das Sein zum Tode nicht „allgemein“ zum Tode gehöre. Es zeigt nur, dass der Mensch vor dem Tode flüchtend in die Alltäglichkeit des Man verfallen und in der besorgten „Welt“ aufgegangen ist. „*In diesem verfallenden Sein bei ... meldet sich die Flucht aus der Unheimlichkeit, das heißt jetzt vor dem eigensten Sein zum Tode.*“ (S. 252)

Sein zum Tode und Sorge: Das Leben zum Tode ist aus der Sorgestruktur heraus zu begreifen. In der Sorge geht es letztlich um dieses Sein zum Tode, welches den äußeren Rahmen, innerhalb dessen sich alles Sorgen vollzieht, darstellt. „*Existenz, Faktizität, Verfallen charakterisieren das Sein zum Ende und sind demnach konstitutiv für den existenzialen Begriff des Todes. Das Sterben gründet hinsichtlich seiner ontologischen Möglichkeit in der Sorge.*“ (S. 252)

„§ 51. Das Sein zum Tode und die Alltäglichkeit des Daseins“ (S. 252)

Wie steht man im Alltag zum eigenen Tod? Wenn das Sein zum Tode ursprünglich und wesenhaft zum Leben des Menschen gehört, muss es auch in der Alltäglichkeit anzutreffen sein. Erinnern wir uns: alle Charakteristika des Menschen, die Heidegger bis jetzt beschrieben hat, sind immer auch im Alltagsleben nachweisbar, wenn sie sich hier auch nicht „eigentlich“, sondern verstellt zeigen. *„Im Sein zum Tode verhält sich das Dasein zu ihm selbst als einem ausgezeichneten Seinkönnen.“* (S. 252) Im Leben auf den Tod hin kann es ja nur um den eigenen Tod gehen. Wie stehe ich selbst zu meinem eigenen Tod? Welchen Bezug habe ich selbst im gewöhnlichen Alltag zum eigenen Tod? Wer ist nun das Selbst der Alltäglichkeit? Es ist dieses ominöse Man. Die Frage ist also: *„Wie verhält sich das Man verstehend zu der eigensten, unbezüglichen und unüberholbaren Möglichkeit des Daseins? Welche Befindlichkeit erschließt dem Man die Überantwortung an den Tod und in welcher Weise?“* (S. 252)

Gleichgültigkeit gegenüber dem eigenen Tod: Ständig stirbt irgendetwas, Todesfälle gehören zum Alltag, sie fallen nicht weiter auf. *„[...] man stirbt am Ende auch einmal, aber zunächst bleibt man selbst unbetroffen.“* (S. 253) Das „Man stirbt“ lenkt von sich selbst ab. Nicht ich bin es, der zum Ende lebt, sondern der Tod wird zum alltäglichen, unbestimmten Etwas, das zunächst für einen selbst noch nicht vorhanden und daher auch nicht bedrohlich ist. Der Tod wird zum Ereignis, zum alltäglichen, ständig vorkommenden, „wirklichen“ Todesfall – sein Möglichkeitscharakter und seine damit einhergehende Unbezüglichkeit und Unüberholbarkeit sind zugedeckt. Man versucht beruhigt einen Todkranken zu trösten, indem man entgegen besseren Wissens ihm einzureden versucht, er werde wieder ganz gesund, man versucht so ihn und sich selbst zu beruhigen. *„Das Man lässt den Mut zur Angst vor dem Tode nicht aufkommen.“* (S. 254) Man fürchtet sich nicht einmal mehr vor ihm, im Gegenteil man fühlt eine gleichgültige Ruhe ihm gegenüber. *„Die Ausbildung einer solchen „überlegenen“ Gleichgültigkeit entfremdet das Dasein seinem eigensten, unbezüglichen Seinkönnen. Versuchung, Beruhigung und Entfremdung kennzeichnen aber die Seinsart des Verfallens. Das alltägliche Sein zum Tode ist als verfallendes eine ständige Flucht vor ihm. Das Sein zum Ende hat den Modus des undeutenden, uneigentlich verstehenden und verhüllenden Ausweichens vor ihm.“* (S. 254) Aber wenn man dem Tod auch ausweicht, ihn undeutet, ihn nicht eigentlich versteht und sein eigentliches Wesen verkennt, heißt dies nicht, dass es einem im Leben nicht dennoch um ihn ginge. *„Dem Dasein geht es auch in der durchschnittlichen Alltäglichkeit ständig um dieses eigenste, unbezügliche und unüberholbare Seinkönnen, wenn auch nur im Modus des Besorgens einer unbehelligten Gleichgültigkeit gegen die äußerste Möglichkeit seiner Existenz.“* (S. 254-255)

„§ 52. Das alltägliche Sein zum Ende und der volle existenziale Begriff des Todes“ (S. 255)

Das Sein zum Ende wurde als das eigenste, unbezügliche und unüberholbare Seinkönnen charakterisiert. Gibt es weitere Merkmale, mittels derer wir dann die volle Definition des existenzialen Begriffs des Todes darlegen können?

(d) Gewisse Möglichkeit: Aus der alltäglichen Erfahrung wissen wir, dass der Tod gewiss ist. Diese alltägliche Gewissheit vom Tod birgt aber eine gewisse Zweideutigkeit in sich. *„Der Tod ist eine unleugbare „Erfahrungstatsache“.“* (S. 257) Und schon treten da die „kritischen“ Philosophen und Wissenschaftler auf, die kritisch vorsichtig über den Tod zu denken meinen und formulieren: *„Alle Menschen, soweit man weiß, „sterben“. Der Tod ist für jeden Menschen im höchsten Grade wahrscheinlich, aber doch nicht „unbedingt“ gewiss. Streng genommen darf dem Tod doch „nur“ empirische Gewissheit zugesprochen werden.“* (S. 257) So bleiben solche „kritischen“ Geister der Lebens- und Erkenntnisweise der Alltäglichkeit verhaftet und verkennen in ihrem Gefangensein in der Uneigentlichkeit völlig die eigentliche

Wesensart des menschlichen Daseins und damit des ihm zugehörigen Seins zum Tode. Und trotzdem weiß der Mensch in Wahrheit, dass die Gewissheit des eigenen Todes etwas anderes ist als die „empirische“ Gewissheit eines beliebigen Ereignisses.

(e) Unbestimmte Möglichkeit: Wenn auch der Tod gewiss kommt, aber jetzt kommt er noch nicht, vorläufig noch nicht! „*Dieser wird hinausgeschoben auf ein „später einmal“ und zwar unter Berufung auf das sogenannte „allgemeine Ermessen“.* So verdeckt das Man das Eigentümliche der Gewissheit des Todes, **dass er jeden Augenblick möglich ist.** Mit der Gewissheit des Todes geht die **Unbestimmtheit** seines Wann zusammen.“ (S. 258)

Die existenziale Charakteristik des Todes: Mit den beiden Merkmalen Gewissheit des Eintretens und Unbestimmtheit des Wann haben wir nun die vollständige existenziale Bestimmung des Begriffes des Todes gewonnen: Er ist als Möglichkeit eigenst, unbezüglich, gewiss, unbestimmt und unüberholbar. Heideggers Worte: „**Der Tod als Ende des Daseins ist die eigenste, unbezügliche, gewisse und als solche unbestimmte, unüberholbare Möglichkeit des Daseins.** Der Tod ist als Ende des Daseins im Sein dieses Seienden zu seinem Ende.“ (S. 258-259)

Heidegger ruft in Erinnerung, wozu die Umgrenzung der existenzialen Struktur des Seins zum Ende dient: Es geht um die Herausarbeitung einer Lebensform des Menschen, in der er als Mensch ganz sein kann. Dass er auch in der Lebensweise des Alltags zu seinem Ende ist, d.h. sich mit seinem Tod ständig, wenngleich auch nur „flüchtig“, auseinandersetzt, zeigt, dass der Tod, der das Leben abschließt und zu einem Ganzen werden lässt, nichts ist, wo der Mensch erst im Moment seines Ableben ankommt. „*In das Dasein, als das zu seinem Tode seiende, ist das äußerste Noch-nicht seiner selbst, dem alle anderen vorgelagert sind, immer schon einbezogen.*“ (S. 259) Aber auf welche Weise der Tod jeweils ins eigene Leben einbezogen ist, hängt von der jeweils faktischen Existenzweise ab. Als geworfenes hat das menschliche Dasein stets selbst die Verantwortung für seine jeweilige Lebensweise zum Tode hin. „*Seiend zu seinem Tode, stirbt es faktisch und zwar ständig, solange es nicht zu seinem Ableben gekommen ist.*“ (S. 259) Solange er lebt, stirbt der Mensch, sobald es zu seinem Ableben gekommen ist, hat dieser Prozess des Sterbens aufgehört. Aber im Alltag wendet er sich von seinem eigenen Sterben ab, er weicht ihm aus. „*Das alltäglich verfallende Ausweichen vor ihm ist ein uneigentliches Sein zum Tode.*“ (S. 259) Wir wissen, dass die Uneigentlichkeit die Eigentlichkeit als Grundlage hat, dass sie in der Eigentlichkeit wurzelt.

Uneigentliches Sein zum Tode: Wie das uneigentliche Sein zum Tode aussieht, wissen wir bereits: Man verschließt sich vor ihm, man weicht ihm aus. Unser alltägliches Verständnis des Todes ist üblicherweise so:

- **Eigenste Möglichkeit:** Anstatt als die eigentliche Möglichkeit, die es im Sein zum Tode zu ergreifen und zu gestalten gilt, sieht man den Tod als ein allgemeines Prinzip an, dem wir alle unterliegen. Anstatt sich auf die Suche nach der Antwort auf die Frage: ‚Wie gehe ich mit meinem eigenen Tod um?‘ zu begeben, sucht man nach Antworten auf die Frage: ‚Wie geht man mit dem Tod um?‘.
- **Unbezügliche Möglichkeit:** Man denkt an den Tod der Anderen anstatt an den eigenen. Man trauert um die Anderen, die sterben. Man wünscht selbst möglichst lange zu leben, um so den Anderen, die mit einem in Liebe verbunden sind, den Schmerz der Trauer zu ersparen.
- **Gewisse Möglichkeit:** Man lebt so, als ob der Tod gar nicht gewiss wäre, als ob er nur eine Möglichkeit unter anderen wäre, als ob er nur mit einer an Gewissheit grenzenden Wahrscheinlichkeit eintreten würde, als ob man ihm entkommen könnte.
- **Unbestimmte Möglichkeit:** Man lebt im Glauben, dass man noch lange leben wird, hofft auf ein Sterben im hohen Alter.

- **Unüberholbare Möglichkeit:** Man hofft auf ein Leben nach dem Tode; wenn er auch eintritt, so meint man, so bedeutet dies noch nicht unser endgültiges Ende.

Eigentliches Sein zum Tode: Heidegger fragt nun: „*Kann das Dasein seine eigenste, unbezügliche und unüberholbare, gewisse und als solche unbestimmte Möglichkeit auch eigentlich verstehen, das heißt sich in einem eigentlichen Sein zu seinem Ende halten?*“ (S. 259–260) Gibt es eine Lebensweise, in der ich mein Sein zum Tode eigentlich verstehen kann, unverstellt, unverzerrt, klar und deutlich? Wie kann ich dem eigenen Tod ins Angesicht schauend als Lebender mein Leben gestalten? Wie kann ich mich in dieser Lebensweise halten, sodass ich in ihr bleibe und mich nicht selbst wieder in die Uneigentlichkeit verliere?

„§ 53. *Existenzialer Entwurf eines eigentlichen Seins zum Tode*“ (S. 260)

Das eigentliche Sein zum Tode: Hier geht es um die Definition des eigentlichen Seins zum Tode. Die meiste Zeit im Leben beschäftige ich mich gar nicht mit dem eigenen Tod. Und wenn ich mich dann und wann doch mit ihm auseinandersetze, tue ich dies in uneigentlicher Weise: ich deute ihn um und wende mich ausweichend von seiner eigentlichen Stellung in meinem Leben und seiner eigentlichen Bedeutung für mich ab. An welchen Kriterien soll ich denn dann jemals erkennen, ob ich einen eigentlichen Bezug zu meinem Tod erlangt habe? Wie sieht mein Leben aus, wenn ich es in einem eigentlichen Bezug zu meinem Tode hin gestalte?

In den vorangegangenen Paragraphen stellte uns Heidegger schon den existenzialen Begriff des Todes und das uneigentliche Leben zum Tode vor. Wiederholen wir diese Definitionen:

Der Begriff des Todes wurde wie folgt definiert: „*Der Tod als Ende des Daseins ist die eigenste, unbezügliche, gewisse und als solche unbestimmte, unüberholbare Möglichkeit des Daseins. Der Tod ist als Ende des Daseins im Sein dieses Seienden zu seinem Ende.*“ (S. 258-259)

Die Definition des uneigentlichen Seins zum Tode wurde wie folgt definiert: „*Das Sein zum Ende hat den Modus des undeutenden, uneigentlich verstehenden und verhüllenden Ausweichens vor ihm.*“ (S. 254)

Aus diesen beiden Definitionen lässt sich der existenziale Bau eines eigentlichen Lebens zum Tode entwerfen.

So ist es möglich, dass wir aus der Definition des uneigentlichen Seins zum Tode die Charakteristika des eigentlichen Seins zum Tode ableiten, indem wir beschreiben, wie dieser nicht sein kann: „*Eigentliches Sein zum Tode kann vor der eigensten, unbezüglichen Möglichkeit nicht ausweichen und in dieser Flucht sie verdecken und für die Verständigkeit des Man umdeuten.*“ (S. 260)

Also folgende Charakteristika: Das eigentliche Sein zum Tode ist das nichtflüchtige und nichtverdeckende Sein zur eigensten, unbezüglichen, gewissen und als solche unbestimmten, unüberholbaren Möglichkeit.

Sein zu einer Möglichkeit: Wenn Heidegger das Sein zum Tode ein Sein zu einer Möglichkeit nennt, müssen wir zuallererst analysieren, was mit dem Begriff „Sein zu einer Möglichkeit, das heißt zu einem Möglichen“ gemeint ist.

Nicht gemeint sein kann:

- **Sein zum Tode als einer Möglichkeit als „Aus-sein auf die Verwirklichung dieser Möglichkeit“.** Denn das würde heißen, dass der Mensch selbst danach streben würde, sein eigenes Ableben herbeizuführen. „*Das besorgende Aus-sein auf ein Mögliches hat die Tendenz, die Möglichkeit des Möglichen durch Verfügbarmachung zu vernichten.*“ (S. 261) Danach zu streben, durch Herbeiführung des Ablebens den Tod als Möglichkeit zu verwirklichen, würde gerade den Möglichkeitscharakter des Todes

vernichten. Damit wäre dem Menschen aber der Boden für ein existierendes Sein zum Tode entzogen.

- **Sein zum Tode als einer Möglichkeit als „sich aufhalten bei dem Ende in seiner Möglichkeit“**– im Sinne des „Denkens an den Tod“, eines Grübelns über den Tod. Auch beim Grübeln über den Tod geht es in gewisser Weise um die Verwirklichung seiner Möglichkeit, indem man ständig nachdenkt, wann und wie sich diese Möglichkeit wohl verwirklichen möchte. Im Nachdenken über den Tod, versuchen wir ihn zu berechnen, uns sein Kommen „leichter“ zu machen. *„Er soll als Mögliches möglichst wenig von seiner Möglichkeit zeigen.“* (S. 261) Es geht im Sein zum Tode aber darum, ihn als reine Möglichkeit auszuhalten. *„Im Sein zum Tode dagegen, wenn anders es die charakterisierte Möglichkeit als solche verstehend zu erschließen hat, muss die Möglichkeit ungeschwächt als Möglichkeit verstanden, als Möglichkeit ausgebildet und im Verhalten zu ihr als Möglichkeit ausgehalten werden.“* (S. 261)
- **Sein zum Tode als einer Möglichkeit als „den Tod erwarten“**. Denn auch im Erwarten geht es darum, wann und wie sich das Erwartete verwirklicht. *„Das Erwarten ist nicht nur gelegentlich ein Wegsehen vom Möglichen auf seine mögliche Verwirklichung, sondern wesenhaft ein Warten auf diese. Auch im Erwarten liegt ein Abspringen vom Möglichen und Fußfassen im Wirklichen, dafür das Erwartete erwartet ist.“* (S. 262)

Im Sein zum Tode muss dieser sich als reine Möglichkeit enthüllen: Im eigentlichen Sein zum Tode darf es in keinerlei Weise um Verwirklichung gehen. Es muss die Möglichkeit als reine Möglichkeit bestehen bleiben, es darf zu keinerlei Abschwächung ihres Möglichkeitscharakters kommen. Das heißt, der Mensch, der im eigentlichen Sein zum Tode lebt, muss diesen ungeschwächt als reine Möglichkeit sehen, ja den Tod deutlich als reine Möglichkeit ausbilden und ihn als reine Möglichkeit aushalten.

Vorlaufen in die Möglichkeit: An dieser Stelle führt Heidegger einen Begriff ein, der äußerst wichtig im Gesamtkonzept von Sein und Zeit ist: Vorlaufen. Später, wenn er über Zeit und Zeitlichkeit schreibt, wird der Begriff Vorlaufen näher erläutert, aber nirgends sagt uns Heidegger, wie ein Mensch „vorläuft“, was er da tut, wenn er sich im Prozess des Vorlaufens befindet.

Vorlaufen ist wie der Name schon sagt, ein Prozess (lat.: *procedere* = vorwärts schreiten), er ist nach vorne in die Zukunft gerichtet (vor) und er ist pro-aktiv (laufen).

Das eigentliche Sein zum Tode ist das Vorlaufen in den Tod, das Vorlaufen in den Tod als reine, pure Möglichkeit.

Bevor wir weiterfahren, möchte ich doch noch einmal einige Beispiele geben, was Vorlaufen in den Tod nicht ist und ein Beispiel für den Prozess des Vorlaufens in den Tod.

Vorlaufen in den Tod kann nicht sein:

- den Tod erwarten, denn Erwarten ist passiv und nicht pro-aktiv;
- den eigenen Tod herbeiführen, d.h. zu verwirklichen (sei es durch „Freitod = Suizid oder durch sich für einen anderen Menschen oder eine Idee aufopfern);
- über den eigenen Tod grübelnd nachdenken, denn dabei geht es auch in einem gewissen Sinne um seine Verwirklichung, wenn auch nur in der Vorstellung und dies widerspricht dem Postulat des Vorlaufens in den Tod als pure Möglichkeit.

Ein Beispiel für das Vorlaufen in den Tod ist Buddhas Achtsamkeitsübung, jene wichtigste buddhistische Meditationsübung, wie sie in der 10. Sutra der mittleren Lehrreden Buddhas niedergeschrieben ist.

Soweit dieser kleine Exkurs, der meines Erachtens hilfreich für das Verständnis der Beschreibung des eigentlichen Seins zum Tode, dem Vorlaufen in diese äußerste Möglichkeit, ist.

Das Sein zum Tode als Vorlaufen in die Möglichkeit: Im Vorlaufen zum Tode enthüllt sich dieser als Möglichkeit, dabei geht es nicht um das Wirklichwerden, die Verwirklichung des Todes, denn der Zeitpunkt des Todes ist ja unbekannt. Diese spezifische Art des Lebens auf den eigenen Tod hin, besser gesagt in Bezug auf die Möglichkeit des eigenen Todes, der jederzeit, d.h. jetzt oder erst in Jahrzehnten eintreten kann, hat beträchtliche Auswirkungen auf alle Lebensbereiche. Das Vorlaufen zum Tode führt zu einem tieferen Verständnis von Möglichkeit überhaupt und dass irgendwann einmal die Unmöglichkeit der eigenen Existenz möglich ist. Nur der Prozess des Vorlaufens befähigt den Menschen, den Tod als ständige Möglichkeit zu sehen, das Vorlaufen zum Tode befreit den eigenen Tod von all seinen Verwicklungen mit „weltlichen Angelegenheiten“ und den anderen Menschen, es macht den Tod sozusagen als reine Möglichkeit frei.

Es geht um eine Annäherung an den eigenen Tod; es geht darum, dessen Wesen möglichst nahe zu kommen, darum, ein möglichst tiefes Verständnis für die Tatsache des eigenen Todes zu erlangen. Wenn ich dem Tode in der Weise näher komme, dass ich ihn und seinen Einfluss auf mein Leben immer besser verstehe, wird die Möglichkeit des Möglichen „größer“. Denn Verstehen von etwas heißt: dieses als seine Möglichkeiten und in seinen Möglichkeiten zu sehen. *„Die nächste Nähe des Seins zum Tode als Möglichkeit ist einem Wirklichen so fern als möglich. Je unverhüllter diese Möglichkeit verstanden wird, um so reiner dringt das Verstehen vor in die Möglichkeit als die der Unmöglichkeit der Existenz überhaupt.“* (S. 262)

Im Vorlaufen in die Möglichkeit des eigenen Todes geht es nicht um ein „Sichausmalen des eigenen Ablebens“. Vielmehr geht es um eine Vertiefung des Verständnisses für die Tatsache, dass ich irgendwann einmal nicht mehr sein werde, dass mein Leben ein Ende haben wird. Und es geht um eine Vertiefung des Verständnisses dafür, welche Auswirkungen der eigene Tod, diese Tatsache des Nicht-mehr-seins schon heute auf mein Leben hat und haben kann. Wenn das zutrifft, was Heidegger über den Tod sagt: *„Er ist die Möglichkeit der Unmöglichkeit jeglichen Verhaltens zu ..., jedes Existierens.“* (S. 262) Was bedeutet diese Tatsache für mich und mein Leben schon jetzt? *„Das Sein zum Tode als Vorlaufen in die Möglichkeit ermöglicht allererst diese Möglichkeit und macht sie als solche frei.“* (S. 262) Je mehr ich verstehe, dass mein Leben endlich ist, es seinem Ende zuläuft, desto besser werde ich mir meines eigenen Todes als den Fokus meines Lebens gewahr. Alles, was ich tue und lasse, ordnet sich in wie von selbst in dieses mein Gesamtkonzept vom eigenen Leben ein. Der mögliche Tod als äußerste Möglichkeit gibt meinem ganzen Leben Bedeutung und Sinn. Diese neue Sichtweise in Bezug auf den eigenen Tod und das eigene Leben kann ich aber nicht durch distanziertes (dissoziiertes) Nachdenken erreichen. Sie stellt sich vielmehr als Folge eines fokussierten, konzentrierten, meditativen (assoziierten) „ganzheitlichen“ Befassens mit dem Tod als Möglichkeit ein. Vorlaufen in die Möglichkeit des Todes heißt: ich begeben mich unmittelbar und konkret als ganzer Mensch in das Erleben der Möglichkeit meiner eigenen Unmöglichkeit. Der „Tod als Möglichkeit“ bedeutet hier nichts Abstraktes – im Gegenteil: diese Möglichkeit hat eine ganz spezifische und konkrete Struktur: sie ist meine eigenste, unbezügliche, gewisse und als solche unbestimmte und unüberholbare Möglichkeit als Mensch.

Vorlaufen, Sein zum Tode und eigentliche Existenz: Vorlaufen ist, wie Heidegger später ausführen wird, die eigentliche Lebensweise des Menschen, d.h. die Lebensweise, die aus dem eigentlichen Selbst (im Gegensatz zum Man-selbst) heraus gestaltet wird. *„Das Sein zum Tode ist Vorlaufen in ein Seinkönnen des Seienden, dessen Seinsart das Vorlaufen selbst ist. Im vorlaufenden Enthüllen erschließt sich das Dasein ihm selbst hinsichtlich seiner äußersten Möglichkeit.“* (S. 262) Das unmittelbare (in erster Linie wohl meditative, aber auch in bestimmten „Grenzsituationen“ erlebbare) Erfassen des eigenen Todes als Möglichkeit ist einer von mehreren Wegen sich selbst und das eigene Leben zu erfahren. Das Vorlaufen zum Tode ist aber der Weg, auf dem ich mich selbst und mein eigenes Leben eigentlich und ganzheitlich erfahren kann, da mein Standpunkt, von dem aus ich mich und die Welt beurteile,

mein letztllicher und äußerster ist. Von der Perspektive dieser äußersten Möglichkeit aus kann ich alle meine Möglichkeiten, die ich im Leben habe, überblicken – alle sind in dieser inkludiert und auf sie hin ausgerichtet. „Auf eigenstes Seinkönnen sich entwerfen aber besagt: sich selbst verstehen können im Sein des so enthüllten Seienden: existieren. Das Vorlaufen erweist sich als Möglichkeit des Verstehens des **eigensten** äußersten Seinkönnens, das heißt als Möglichkeit **eigentlicher Existenz**.“ (S. 262–263) Wenn ich mein Leben aus dieser Perspektive heraus entwerfe und gestalte, verstehe ich mich als jemand, der existiert, d.h. mehr aus seinem Leben machen kann, sich entwickeln und über sich hinauswachsen kann. Im Vorlaufen zum eigenen Tode werde ich mir dessen gewahr, dass ich die Möglichkeit und Fähigkeit habe, meine eigentliche Existenz zu wählen und zu leben. Das Vorlaufen zum eigenen Tod befähigt mich zum Verstehen meines eigensten äußersten Seinkönnens und sprengt damit alle Begrenzungen, die ich mir selbst bisher in meiner uneigentlichen Lebensweise auferlegt habe.

Die Struktur des Vorlaufens zum Tode: Uns interessiert ja die Struktur der eigentlichen Existenz. Diese wird sichtbar mit der Herausarbeitung der konkreten Struktur des Vorlaufens zum Tode. Daher folgt nun eine detaillierte Beschreibung dieser Struktur:

1. Charakteristikum - Eigenste Möglichkeit: Der Tod ist die **eigenste** Möglichkeit des Menschen. (Eigenstes Selbst versus Man-selbst)

Im Vorlaufen zum eigenen Tod offenbart sich mir, was in meinem Leben wirklich wichtig für mich selbst ist, im Vorlaufen wird der Tod als die Möglichkeit offenbart, für die keine allgemeine Regeln und Verhaltensmaßnahmen gelten. Ich bin es, der stirbt, und es kommt auf meine eigene Einstellung und mein eigenes Verhalten an. Im Vorlaufen kann ich mich selbst aus der Verlorenheit in das Man entreißen und dem Man entrissen bleiben. Jetzt erst, wenn ich verstanden habe, dass ich mein eigenste Möglichkeit wählen und leben kann, sehe ich klar und deutlich, wie sehr ich im faktischen alltäglichen Leben im Man verloren war und bin.

2. Charakteristikum - Unbezügliche Möglichkeit: Die eigenste Möglichkeit ist **unbezüglich**. (Vereinzelung versus Aufgehen in der „Welt“)

„Die im Vorlaufen verstandene Unbezüglichkeit des Todes vereinzelt das Dasein auf es selbst.“ (S. 263) Es kommt nur mehr auf meine eigene Einstellung und auf mein eigenes Verhalten an. Ich selbst ganz allein muss die Verantwortung für mein eigenes Leben und meinen eigenen Tod übernehmen. Niemand und nichts kann mir mein eigenes Sterben abnehmen. Die besorgte „Welt“ und die Mitmenschen verlieren angesichts des eigenen Todes ihre gängige Bedeutung. Es geht nur mehr um mich allein. Das heißt nicht, dass ich gar keinen Kontakt mehr zur „Welt“, d.h. zu den Mitmenschen und zu den Sachen habe, sondern dass die üblichen Angelegenheiten, die ich zu besorgen habe, ihren hohen Stellenwert für mich verlieren und dass mir letztlich kein anderer Mensch wirklich helfen kann. Aus dieser Erkenntnis heraus kann ich eine neue Einstellung zur „Welt“ entwickeln und meine Beziehungen zu all meinen Mitmenschen und all den Angelegenheiten, mit denen ich zu tun habe, neu und anders definieren. Das Vorlaufen zum eigenen Tod zwingt mich, mein eigenes Leben aus mir selbst heraus zu gestalten und die Verantwortung selbst zu übernehmen. „Das Dasein ist eigentlich es selbst nur, sofern es sich **als** besorgendes Sein bei... und fürsorgendes Sein mit... primär auf sein eigenstes Seinkönnen, nicht aber auf die Möglichkeit des Man-selbst entwirft.“ (S. 263) In all meinen Tätigkeiten bin und bleibe ich auf die „Welt“, d.h. meine Angelegenheiten und meine Mitmenschen bezogen – sowohl als Man-selbst als auch als eigentliches Selbst. Aber nur wenn ich mein Leben auf mein eigenstes Seinkönnen hin entwerfe, bin und lebe ich mein eigentliches Selbst. So erst kann ich mich eigentlich für die „Welt“ öffnen, den Menschen offen, d.h. ohne jegliche Vorurteile gegenüberzutreten und meine Angelegenheiten, ohne irgendwie befangen zu sein, besorgen.

3. Charakteristikum - Unüberholbare Möglichkeit: Die eigenste, unbezügliche Möglichkeit ist **unüberholbar**. (Ganzheit [Selbstständigkeit] versus Zersplitterung in Teilaspekte [Verlorenheit])

Das Leben zum eigenen Tod hin offenbart mir, was mir als meine letzte Aufgabe in meinem Leben bevorsteht: ich muss mich selbst aufgeben. Im Vorlaufen weiche ich diesem Endziel nicht aus, wie man es im uneigentlichen Leben zum Tode hin tut. Im Gegenteil, ich öffne mich für dieses letzte Mich-aufgeben, ich gebe mich frei für diese unüberholbare Möglichkeit. Indem ich mich für diese meine letzte Aufgabe in meinem Leben, das Mich-selbst-aufgeben öffne, für sie frei werde, erlebe ich eine Befreiung, ein Frei-werden, das nicht nur dieses äußerste betrifft. Das Vorlaufen zum eigenen Tod befreit mich aus meiner Verlorenheit in die alltäglichen Zufälligkeiten. Durch das Vorlaufen verstehe ich überhaupt erst eigentlich, welche Möglichkeiten in den Zufälligkeiten liegen und dass ich sie selbst frei wählen kann. Wenn ich weiß, dass ich mich zuletzt selbst aufgeben muss und diese Haltung der Selbstaufgabe im Vorlaufen lebe, bin ich bereit, mich ständig zu verändern und weiter zu entwickeln. „*Das Vorlaufen erschließt der Existenz als äußerste Möglichkeit die Selbstaufgabe und zerbricht so jede Versteifung auf die je erreichte Existenz.*“ (S. 264) Wenn ich meine eigensten von meinem Ende her betrachteten (d.h. als endlich verstandenen) Möglichkeiten betrachte, verliere ich auch den Anspruch, besser zu sein als die Anderen, in Konkurrenz mit den Anderen zu gehen. Es geht um meine eigene faktische Existenz. Und wenn ich nicht mehr mit den Anderen konkurrieren muss, werde ich frei, die Anderen als Mitmenschen, sie in ihren eigenen Möglichkeiten zu sehen und sie so zu verstehen. „*Weil das Vorlaufen in die unüberholbare Möglichkeit alle ihre vorgelagerten Möglichkeiten mit erschließt, liegt in ihm die Möglichkeit eines existenziellen Vorwegnehmens des **ganzen** Daseins, das heißt die Möglichkeit, als **ganzes Seinkönnen** zu existieren.*“ (S. 264) Ich kann erst dann alle mir in einer bestimmten Situation offen stehenden Möglichkeiten überblicken, wenn ich die Möglichkeit zum eigenen Ende, welche die äußerste Möglichkeit ist, die den Rahmen für alle anderen Möglichkeiten liefert, lebe.

4. Charakteristikum - Gewisse Möglichkeit: Die eigenste, unbezügliche und unüberholbare Möglichkeit ist **gewiss**. (Gewissheit versus Glauben)

Diese Gewissheit hat den Charakter der unbedingten bzw. bedingungslosen Wahrheit. Es gibt keinen Zweifel, ich werde einst nicht mehr sein. Aber verhalte ich mich im praktischen Leben nicht so, dass ich ständig daran zweifle? Die Menschen schaffen sich ja auch Weltanschauungen und Religionen, um den Tod als Ende des Daseins zu verleugnen. Nur allzu gerne hängt man an einer solchen „ewigen Wahrheit“. Man glaubt an ein Leben nach dem Tode. Aber all dies kann niemals dieselbe Gewissheit beanspruchen wie die Gewissheit des eigenen Todes. „*Die gewisse Möglichkeit des Todes erschließt das Dasein als Möglichkeit nur so, indem es vorlaufend zu ihr diese Möglichkeit als eigenstes Seinkönnen für sich **ermöglicht**. Die Erschlossenheit der Möglichkeit gründet in der vorlaufenden Ermöglichung. Das Sichhalten in dieser Wahrheit, das heißt das Gewißsein des Erschlossenen, beansprucht erst recht das Vorlaufen.*“ (S. 264) Nur im ehrlichen und echten Vorlaufen zum Tode wird mir seine absolute Gewissheit erlebbar und damit verstehbar. Und nur solange ich im Zustande des Vorlaufens bleibe, bleibt diese Wahrheit auch die meine. Ich muss den Tod als das Ende meines Daseins ständig im Auge haben, diese Möglichkeit ständig offen halten. Nur so behält sie ihre Funktion, mich in die Wahrheit zu bringen und in der Wahrheit zu halten, aufrecht. Nur so verfallende ich nicht in beliebige „Glaubenswahrheiten“. Wenn mir durch das Vorlaufen zu meinem Tod dieser mir als meine allerletzte Möglichkeit seinem Wesen nach offenbar und verstehbar wird, wird die Tatsache des eigenen Todes, die nicht die Qualität von Glauben sondern von Gewissheit hat, das Verständnis alle meiner davor liegenden Möglichkeiten verändern und transformieren. Ich werde

für mich selbst als gesamter Mensch, der auf ein einziges Ziel hin, hin zum Tode, lebt, sichtbar. Es eröffnet sich mir die Möglichkeit, als ganzer Mensch in Wahrheit und Wahrhaftigkeit zu existieren. Der Tod ist mein gewisser, sicherer Endpunkt in meinem Leben. Alle meine Wünsche, Träume, alle meine Möglichkeiten konvergieren zu diesem einen Punkt. Es ist wahr, ich werde sterben, und wenn ich in dieser echten und ehrlichen Wahrheit lebe, wird mein Leben gleichsam in seiner Ganzheit in dieser Wahrheit gehalten. Es geht um das Sichhalten in dieser Wahrheit. Nur im Vorlaufen kann ich mich der unüberholbaren Ganzheit meines eigenen Lebens vergewissern.

5. Charakteristikum - Unbestimmte Möglichkeit: Die eigenste, unbezügliche, unüberholbare und gewisse Möglichkeit ist hinsichtlich ihrer Gewissheit **unbestimmt**. Der Tod ist gewiss, aber sein Zeitpunkt, sein Wann, ist völlig unbestimmt.

Auf welche Weise habe ich denn Zugang zur Tatsache, dass der Tod zwar gewiss, aber sein Zeitpunkt ständig unbestimmt bleibt? Was ist die Voraussetzung dafür, dass ich meinen Lebensentwurf auf diese gewisse, d.h. absolut sicher eintretende Möglichkeit hin entwerfen kann, wobei aber in diesem Entwurf das Wann, in dem die schlechthinige Unmöglichkeit der Existenz möglich wird, ständig unbestimmt bleibt? „*Im Vorlaufen zum unbestimmt gewissen Tode öffnet sich das Dasein für eine aus seinem Da selbst entspringende, ständige **Bedrohung**. Das Sein zum Ende muss sich in halten und kann sie so wenig abblenden, dass es die Unbestimmtheit der Gewissheit vielmehr ausbilden muss.*“ (S. 265) Im Vorlaufen bin ich mir ständig meines eigenen Todes bewusst, es besteht ständig die Möglichkeit, dass er jederzeit eintreten kann. Der Tod ist ja kein Ereignis, dem ich ganz locker und so nebenbei entgegengehen kann. Im Gegenteil, er ist eine Bedrohung für mich. Wenn ich mich ständig seiner bewusst bin, ist er sogar eine ständige Bedrohung für mich. Und ich muss mir diese ständige Bedrohung immer vor Augen halten, die Unbestimmtheit der Gewissheit muss stets klar und deutlich zu sehen und zu spüren sein. Nur so verbleibe ich im Prozess des Vorlaufens zum Tode und verfall nicht wieder in die uneigentliche Existenzweise, d.h. in die Verlorenheit des Man. Wie aber kann ich mir dieser Bedrohung bewusst sein? Die Bedrohlichkeit von etwas, das auf mich zukommt, kann ich nur spüren (siehe die Paragraphen über Furcht und Angst): Die Bedrohung der unbestimmten Gewissheit der ständigen Möglichkeit des Todes spüre ich in der Angst. „*Die Befindlichkeit aber, welche die ständige und schlechthinige, aus dem eigensten vereinzelt Sein des Daseins aufsteigende Bedrohung seiner selbst offen zu halten vermag, ist die Angst. In ihr befindet sich das Dasein vor dem Nichts der möglichen Unmöglichkeit seiner Existenz.*“ (S. 265-266) In der Angst geht es um Sein oder Nichtsein, um Leben oder Tod, in der Angst bin ich ganz allein, auf mich selbst zurückgeworfen. Weil das Vorlaufen schlechthin vereinzelt und diese Vereinzelnung meiner selbst mir die Ganzheit all meiner Lebensmöglichkeiten gewiss werden lässt, meint Heidegger, dass die Angst als Befindlichkeit dazugehört. „*Das Sein zum Tode ist wesentlich Angst.*“ (S. 266) Als Beweis dafür sieht Heidegger die Tatsache an, dass die Menschen sich üblicherweise vor dem Tod fürchten. Dieses feige Fürchten ist für ihn eine Verkehrung der Angst.

Kommentar: Die Erfahrung zeigt aber, dass eine Haltung, wie sie Heidegger als „Vorlaufen“ darlegt zu Veränderungen nicht nur der Sichtweise sondern auch der Befindlichkeit führt. Wenn ein Angstkranker (nach Heidegger wohl „Furchtkranker“) in einer Therapie mit dieser entschlossenen Haltung wie sie im „Vorlaufen“ beschrieben wird, durch Angst auslösende Situationen, durch Angstattacken hindurchgeht, verliert sich die Angst. Meiner Meinung nach ist Sein zum Tode nicht wesentlich Angst sondern Angstbereitschaft. In diesem Vorlaufen zum eigenen Tode bin ich bereit, die Angst, die auftreten kann und auftritt, anzunehmen, genauso wie ich bereit bin, andere Gefühle, wie Schuldgefühle, Wut, Traurigkeit oder Neid zu akzeptieren. Ja ich schiebe kein Gefühl von mir weg, sondern bin bereit, alle Gefühle als die

meinen anzunehmen. Ich bin offen für alle Gefühle – und ich bewerte sie alle positiv, achte sie hoch. Ich erkenne ihre Sinnhaftigkeit, und ich anerkenne voll und ganz ihre Wichtigkeit in meinem Leben. Im nächsten Kapitel, wo es um die Entschlossenheit geht, spricht Heidegger auch nicht mehr von Angst sondern von Angstbereitschaft. Denn wie wir später sehen werden, ist die Stimmung der Eigentlichkeit, wobei Eigentlichkeit ja dieses Vorlaufen zum Tode als ihr wichtigstes Wesensmerkmal inkludiert, nicht die Angst, sondern der Gleichmut. Die Angst bringt nur vor die Eigentlichkeit, öffnet nur das Tor zur Eigentlichkeit, in dieser aber herrscht die Gelassenheit.

Zusammenfassung: Nach diesem Kommentar, der von Heideggers Darstellung etwas abweicht, wieder zurück zum Sein zum Tode: Als Abschluss Heideggers wörtliche Zusammenfassung der Charakteristik des existenzial entworfenen eigentlichen Seins zum Tode: *„Das Vorlaufen enthüllt dem Dasein die Verlorenheit in das Man-selbst und bringt es vor die Möglichkeit, auf die besorgende Fürsorge primär ungestützt, es selbst zu sein, selbst aber in der leidenschaftlichen, von den Illusionen des Man gelösten, faktischen, ihrer selbst gewissen und sich ängstenden Freiheit zum Tode.“* (S. 266)

Abschließende Bemerkung: Heidegger betont, dass er das in diesem Paragraphen vorgestellte Phänomen des Vorlaufens zum Tode nicht mittels ontischer, d.h. lebenspraktischer Erfahrung entwickelt hat, sondern dass es eine ontologische, d.h. theoretische (aus dem Phänomen des Todes und dem Phänomen des uneigentlichen Seins zum Tode gewonnene) Ableitung darstellt. Damit bleibt es aber nur eine existenzial-ontologische Möglichkeit und auf der existenziell-ontischen Ebene möglicherweise eine bloße phantastische Zumutung. *„Die ontologische Möglichkeit eines eigentlichen Ganzseinkönnens des Daseins bedeutet solange nichts, als nicht das entsprechende ontische Seinkönnen aus dem Dasein selbst erwiesen ist.“* (S. 266) Heidegger fragt: *„Wirft sich das Dasein je faktisch in ein solches Sein zum Tode?“* (S. 266) Gestaltet jemals irgendein Mensch sein Leben in einer Weise, in der er es so in Bezug auf den eigenen Tod entwirft, dass die praktische Gestaltung dieses Lebensentwurfes den Charakter des Vorlaufens zu ihm hat?

Heidegger schiebt die Beantwortung dieser Frage noch auf.

Zuvor gilt es nachzuforschen, ob und inwieweit der Mensch überhaupt von der möglichen Eigentlichkeit seiner Existenz wissen kann und diese für sich selbst bezeugen kann. Kann er, der ja zumeist im Man-selbst lebt, in irgendeiner Weise dieses Man-selbst davon in Kenntnis setzen, dass es da noch eine andere Existenzweise als die alltäglich-gewöhnliche gibt? Ist es möglich, dass er irgendwie sich selbst davon ein Zeugnis geben kann, dass er seine eigentliche Existenz wählen und gestaltend leben kann? Die Frage ist nicht nur, ob dies existenziell, d.h. in der Lebenspraxis möglich ist, sondern auch, ob und wann der Mensch gar an sich selbst tatsächlich die Forderung stellt, sein eigentliches Leben zu leben. Im nächsten Kapitel beschäftigt sich Heidegger mit dieser Forderung nach der eigenen eigentlichen Existenzweise. Danach ist aber gleichwohl noch die Frage zu beantworten, ob das bloß ontologisch dargestellte Vorlaufen zum Tode in einem wesenhaften Zusammenhang mit der eigentlichen Existenz steht.

Achtes Kapitel

Die daseinsmäßige Bezeugung eines eigentlichen Seinkönnens und die Entschlossenheit (S. 267)

„§ 54. Das Problem der Bezeugung einer eigentlichen existenziellen Möglichkeit“ (S. 267)

Wozu soll denn dieses Vorlaufen zum Tode gut sein? Wenn ein Mensch zu seinem eigenen Tod hin lebt, was bezweckt er damit? Worum geht es ihm, wenn er sein Leben auf diese Weise gestaltet? Was sucht er? Es geht ihm darum, sich von den Verstrickungen des Alltags loszulösen, aus der Verlorenheit in das Man herauszutreten und zu sich selbst zu finden. Dann erst kann er – unabhängig und frei – sich selbst entscheiden, wie er sein Leben gestalten will, welche Möglichkeiten er ergreifen will. Dann kann er selbst entscheiden, auf welche Weise er existieren möchte. Er kann sich dazu entschließen, seine eigensten Möglichkeiten zu wählen – nicht das, was man tut, sondern das, was er selbst eigentlich will. Wenn ein Mensch so lebt, auf die eigenste äußerste Möglichkeit, den eigenen Tod, hin ausgerichtet, entschlossen das eigene Leben aus sich selbst heraus zu gestalten, zu sich selbst stehend, enthüllt sich für ihn die Ganzheit dieses seines Lebens. Sein Leben zufleddert nicht mehr, er ist auf ein Ziel hin fokussiert – und es ist das Ziel, das das letzte und äußerste für ihn ist und bleibt. Alle anderen Ziele ordnen sich in einer solchen Lebensweise von selbst in diesen allumfassenden Rahmen ein. Damit werden alle Lebensprozesse, alle „Teilprozesse“ mit Sinn erfüllt, das Leben erhält Sinn. (Siehe auch das Kapitel über den Sinn!)

Die Bezeugung der eigentlichen Existenzweise: Angenommen ein Mensch lebte in seiner eigentlichen Existenzweise, wie weiß er, dass er nun auf diese seine eigentliche Weise existiert, woran erkennt er dies, wer sagt ihm dies? Wer kann ihm bezeugen, dass diese seine selbst gewählte Lebensweise die eigentliche ist oder nicht? Die alltägliche Art zu leben nennen wir ja die Verlorenheit in das Man. „*Das Wer des Daseins bin zumeist nicht **ich selbst**, sondern das Man-selbst*“ (S. 267) Im Alltag gestalte ich mein Leben nicht aus meinem eigentlichen Selbst, sondern aus dem Man-selbst heraus. Aber dennoch: die eigentliche Lebensweise ist nur eine existenzielle Modifikation dieser Art zu leben. Im alltäglichen „Man...“ weiß man, was man zu tun hat, die Aufgaben, Regeln, Maßstäbe usw. sind ja schon festgelegt. Wir können dieses Man, das die Regeln macht, auch Eltern, Familie, Gruppe, Sippe, Gemeinschaft oder die Gesellschaft nennen. Dem Einzelnen wurde die Wahl schon abgenommen. Der Einzelne braucht nicht mehr zu wählen, er ist von der Last, wählen zu müssen, befreit. „*Es bleibt unbestimmt, wer „eigentlich“ wählt. Dieses wahllose Mitgenommenwerden von Niemand, wodurch sich das Dasein in die Uneigentlichkeit verstrickt, kann nur dergestalt rückgängig gemacht werden, dass sich das Dasein eigens aus der Verlorenheit in das Man zurückholt zu ihm selbst.*“ (S. 268) Der Mensch muss selbst die Wahl treffen, er selbst muss sich aus der Verlorenheit in das Man zu sich selbst zurückholen. Das Nachholen dieser Wahl, die irgendwann im Leben ansteht, ermöglicht ihm aber erst, sein Leben eigentlich (d.h. unabhängig von den Meinungen der Anderen, selbstbestimmt und frei) zu gestalten.

Die Stimme des Gewissens: Zurück zur Frage: Wie weiß der Mensch, dass er in das Man verloren ist? Wie weiß er, dass es da noch eine andere Existenzweise gibt? Wer gibt ihm Zeugnis von dieser eigentlichen Existenzweise? Wer zeigt ihm diese? „*Das Dasein bedarf der Bezeugung eines Selbstseinkönnens, das es der **Möglichkeit** nach je schon ist.*“ (S. 268) Klar, niemand anderes als er selbst kann ihm sagen, dass es da noch eine andere Möglichkeit für sich selbst gibt. Nur in sich selbst kann er die Instanz finden, die ihm bezeugt, dass er sein

Eigenstes wählen kann. Dieser „Zeuge“ wird im allgemeinen Sprachgebrauch „Stimme des Gewissens“ genannt.

Die Gliederung des 2. Kapitels: In diesem Kapitel geht es um die fundamental-ontologische (grundsätzlich-theoretische) phänomenologische Klärung des Begriffes des Gewissens. Es geht um keine biologischen Erklärungsversuche, um keine psychologischen Beschreibungen und schon gar nicht um irgendwelche theologischen Sichtweisen.

Das Gewissen hat etwas mit Rufen zu tun, es ruft mich zu etwas auf.

Wer ist es aber, der ruft, und wer ist es, der den Ruf hört?

Es hat auch mit Schuld zu tun, deshalb muss der Begriff der Schuld phänomenologisch geklärt werden.

Es muss auch geklärt werden, wie Heideggers Analyse des Gewissens mit den üblichen, vulgären Gewissensauslegungen zusammenhängt.

Und da das Gewissen aufruft, die eigentliche Lebensweise zu wählen, geht es auch um die Darlegung dieser Existenzweise, die Heidegger Entschlossenheit nennt. So geht es auch um die Darstellung des Phänomens der Entschlossenheit.

So ergibt sich folgende Gliederung:

- § 55. Die existenzial-ontologischen Fundamente des Gewissens
- § 56. Der Rufcharakter des Gewissens
- § 57. Das Gewissen als Ruf der Sorge
- § 58. Anrufverstehen und Schuld
- § 59. Die existenziale Interpretation des Gewissens und die vulgäre Gewissensauslegung
- § 60. Die existenziale Struktur des im Gewissen bezeugten eigentlichen Seinkönnens

„§ 55. Die existenzial-ontologischen Fundamente des Gewissens“ (S. 270)

Das Gewissen ist als Phänomen des Menschen keine vorkommende, bzw. vorhandene Tatsache (Tatsache als nicht-daseinsmäßiges Seiendes). Gewissen hat etwas mit Rede, mit Kommunikation zu tun. Man sagt: Stimme des Gewissens, Gewissensruf. Es gibt dem Menschen etwas zu verstehen. Es hat mit einem bestimmten Gefühl, einer bestimmten Befindlichkeit zu tun: der Schuld. Und schließlich geht es im Gewissensruf um das Zurückholen aus der Verlorenheit in das Man zum eigentlichen Selbstsein. Gewissen hat somit seine Wurzeln in Rede, Verstehen, Befindlichkeit und Verfallen – d.h. der Erschlossenheit. Mit der Analyse des Gewissens werden wir den Begriff der Erschlossenheit nicht nur deutlicher fassen können - wir werden ihn auch ursprünglicher fassen können im Hinblick auf die eigentliche Weise das Leben zu gestalten.

Dem Menschen ist schon immer sein Leben – abhängig von der jeweiligen Befindlichkeit und des jeweiligen Verstehens - in gewisser Weise erschlossen (offenbar). Er „weiß“ woran er mit sich selbst ist. Er weiß, auf welche Möglichkeiten hin er sein Leben entworfen hat bzw. welche Möglichkeiten er sich - aufgehend in das Man –durch die Gesellschaft (leider lässt sich dieser Ausdruck so leicht für ideologische Zwecke missbrauchen), d.h. durch das Man vorgeben ließ. Dass er sich etwas vorgeben lässt, ist nur möglich, da er grundsätzlich als Mitmensch auf Andere hören kann. Er hört auf die Anderen, was ja an sich noch nichts Verwerfliches ist. Aber in diesem Hinhören auf die Anderen, sich verlierend im öffentlichen Gerede des Man überhört er sein eigenes Selbst. Dieses Hinhören auf das Man muss gestoppt werden. Im Menschen selbst muss es etwas geben, das dieses Hinhören unterbricht. Es muss etwas sein, von dem der Mensch unmittelbar angerufen wird, etwas das einen völlig anderen Rufcharakter hat als das, worauf er gewohnt ist hinzuhören - diesem verlorenen Hinhören auf das Man. *„Wenn dieses benommen ist vom „Lärm“ der mannigfaltigen Zweideutigkeit des*

alltäglich „neuen“ Geredes, muss der Ruf lärmlos, unzweideutig, ohne Anhalt für die Neugier rufen.“ (S. 271) Was dergestalt ruft, ist das Gewissen.

Das Gewissen kann man nicht auf den Verstand, den Willen oder ein Gefühl oder eine Mischung dieser zurückführen, es ist vielmehr ein grundsätzliches Phänomen. Der Ruf des Gewissens darf nicht als ein Bild, eine Metapher fehlinterpretiert werden. Er hat vielmehr als Rede in der Erschlossenheit seine Grundlage, bzw. wurzelt in dieser. Bei Stimme des Gewissens darf man auch nicht an eine stimmliche Verlautbarung, ähnlich einer akustischen Halluzination denken. Der Ausdruck „Stimme“ im Zusammenhang mit dem Gewissen meint: Zu-verstehen-geben. Der Begriff Ruf beinhaltet das Moment des Stoßes, des Aufrüttelns. Das Gewissen ruft aus der Ferne in die Ferne (im Gegensatz zur „Nähe“ des alltäglichen Man). *„Vom Ruf getroffen wird, wer zurückgeholt sein will.“ (S. 271)*

„§ 56. Der Rufcharakter des Gewissens“ (S. 272)

Wer ist es, den das Gewissen anruft? Offensichtlich der Mensch selbst. Der Ruf trifft den Menschen als Man-selbst. *„Das Man-selbst des besorgenden Mitseins mit Anderen wird vom Ruf getroffen.“ (S. 272) „Und woraufhin wird es angerufen? Auf das **eigene Selbst.**“ (S. 273)* Das Man-selbst wird zwar vom Ruf mitgetroffen, es wird aber in diesem Anruf übergangen. *„Weil nur das **Selbst** des Man-selbst angerufen und zum Hören gebracht wird, sinkt das **Man** in sich zusammen. Dass der Ruf das Man und die öffentlichen Angelegenheit des Daseins **übergeht**, bedeutet keineswegs, dass er es nicht **mittrifft**. Gerade **im Übergehen** stößt er das auf öffentliches Ansehen erpichte Man in die Bedeutungslosigkeit. Das **Selbst** aber wird, dieser Unterkunft und dieses Verstecks im Anruf beraubt, durch den Ruf zu ihm selbst gebracht. Auf das **Selbst** wird das Man-selbst angerufen.“ (S. 273)* Eine Metapher dafür: Ein Bote des Königs ruft in die Menge, dass ein Bestimmter hervortreten solle. Wenn nun dieser Bestimmte hervortritt, verliert die Menge an Bedeutung. Er ist des Schutzes und der Geborgenheit der Menge beraubt. Er muss sich dem Ruf des Boten stellen. Der Menge geht dies alles nichts mehr an. Nicht das Selbst der aufgeregt-neugierigen Zergliederung des eigenen Innenlebens oder das Selbst einer analytischen Begaffung von Seelenzuständen und ihrer Hintergründe (Psychoanalyse!) wird angerufen. Wenn das Selbst im Man-selbst angerufen wird, heißt dies nicht, dass es sich vor der „Außenwelt“ verschließen und auf sich selbst in sein Inneres zurückziehen solle. All dies überspringt dieser Ruf des Gewissens und zerstreut es gleichsam. Es geht nur um das Selbst, das ja einzig immer noch und auch weiterhin in der Weise des In-der-Welt-seins – also in Bezug auf die zu besorgende „Welt“ und die Mitmenschen - existiert.

Was ruft das Gewissen? Es gibt keinerlei Auskunft, es hat nichts zu erzählen, es sagt streng genommen – nichts. Dem Gewissen geht es nicht darum, den Menschen zu einem „Selbstgespräch“ anzuregen. Dem Selbst wird nichts zu-gerufen, vielmehr ist es auf-gerufen. Es ist aufgerufen zu sich selbst, d.h. zu seinem eigensten Seinkönnen (die von ihm selbst gewählte, aus ihm selbst heraus gestaltete Lebensweise). Es ist ein Vorrufen, ein Nach-Vorne-Rufen des Menschen in seine eigensten Möglichkeiten. Das Gewissen sagt kein Wort. *„Das **Gewissen redet einzig und ständig im Modus des Schweigens.**“ (S.273)* Dadurch zwingt es den an- und aufgerufenen Menschen in die Verschwiegenheit seiner selbst. Wenn die Stimme des Gewissens nichts sagt, heißt dies, dass der gerufene Mensch sich an keine wie immer geartete Mitteilung klammern kann. Und dennoch ist die Richtung der Botschaft klar: Das Selbst wird zu seinem Selbstseinkönnen aufgerufen. „Täuschungen“ entstehen nicht dadurch, dass das Gewissen undeutlich ruft, sondern dadurch, wie der Ruf vom Menschen gehört wird. Statt eigentlich verstanden zu werden, wird der Ruf des Gewissens vom Man-selbst in ein verhandelndes Selbstgespräch verwandelt und in seiner Tendenz völlig verkehrt.

„§ 57. Das Gewissen als Ruf der Sorge“ (S. 274)

Wer ist es, der mit der Stimme des Gewissens ruft? Ist es Gott, wie es Theologen meinen? Ist es irgendeine fremde Macht außerhalb von oder in uns? Ist es das Über-Ich, wie es die Psychoanalytiker meinen? Der Rufer bleibt anonym, er mag sich nicht in ein Betrachten oder Bereden ziehen lassen. Er will gehört aber nicht beschwätzt werden. Seine einzige Absicht ist ein Aufrufen zu... Klar, wir wissen es schon, wer der Rufer ist: Es ist der Mensch selbst. „**Das Dasein ruft im Gewissen sich selbst.**“ (S. 275) Aber: „*Der Ruf wird ja gerade nicht und nie von uns selbst weder geplant, noch vorbereitet, noch willentlich vollzogen. „Es“ ruft, wider Erwarten und gar wider Willen.*“ (S. 275) „*Der Ruf kommt aus mir und doch über mich.*“ (S. 275) Die Existenz des Menschen ist kein freischwebendes Sichentwerfen, der Mensch existiert immer faktisch. Er existiert, indem er so wie er ist, sein kann und zu sein hat. Dies meint der Begriff Geworfenheit. Der Mensch ist in die Existenz geworfen (So Mensch, nun bist du da in der Welt und nun plane und gestalte mal gefälligst selbst dein Leben!). Es mag ihm verborgen sein, warum er existiert, aber dass er faktisch existiert ist ihm immer erschlossen. In der jeweiligen Stimmung bzw. Befindlichkeit offenbart sich im Grundsatz dieses Faktum der Geworfenheit – immer irgendwie mehr oder weniger oder mal gar nicht. Nicht jede Stimmung macht dem Menschen das Faktum der Geworfenheit („dass das Dasein ist und als das Seiende, das es ist, seinkönnend zu sein hat“) zugänglich. „**Zumeist aber verschließt die Stimmung die Geworfenheit. Das Dasein flieht vor dieser in die Erleichterung der vermeintlichen Freiheit des Man-selbst.**“ (S. 276) Diese Flucht kennen wir bereits als Flucht vor der Unheimlichkeit. Und in welcher Stimmungslage ist dem Menschen unheimlich? In welcher Stimmung enthüllt sich die Unheimlichkeit? In der Grundbefindlichkeit der Angst. Heidegger fragt: „**Wenn das im Grunde seiner Unheimlichkeit sich befindende Dasein der Rufer des Gewissensrufes wäre?**“ (S. 276) Der Mensch selbst in der Befindlichkeit der Angst, die ihm seine Unheimlichkeit und sein Un-zuhause ungeschminkt offen legt, und ihm zeigt, dass er als vereinzelt, nacktes Faktum im Nichts der Welt dasteht, ruft sich selbst auf zur eigentlichen Existenz. Muss da nicht dieses Man-selbst, das ja in der Geborgenheit des Alltags lebt, irritiert sein? Der Ruf klingt da ja wie eine fremde Stimme aus einer anderen Welt. Noch dazu: „*Der Ruf redet im unheimlichen Modus des Schweigens.*“ (S. 277) Und er ruft nicht in das öffentliche Gerede des Man hinein. Im Gegenteil, er ruft den Menschen raus aus dem Man-selbst, zurück zu sich selbst, zurück in die Verschwiegenheit des eigentlichen Existierens. „*Der durch die Angst gestimmte Ruf ermöglicht dem Dasein allererst den Entwurf seiner selbst auf sein eigenstes Seinkönnen.*“ (S. 277)

Der Mensch selbst ist der Rufer und der Angerufene. „**Das Gewissen offenbart sich als Ruf der Sorge: der Rufer ist das Dasein, sich ängstigend in der Geworfenheit (Schon-sein-in...) um sein Seinkönnen. Der Angerufene ist eben dieses Dasein, aufgerufen zu seinem eigensten Seinkönnen (Sich-vorweg ...). Und aufgerufen ist das Dasein durch den Anruf aus dem Verfallen in das Man (Schon-sein-bei der besorgten Welt).**“ (S. 277)

Ein Einwand gegen das eben Dargestellte: Aber da gibt es doch nicht nur jenes eigene Gewissen, man kennt doch auch dieses „allgemeine“ Gewissen – sozusagen eine allgemein verbindlichen Stimme der Moral. Ja man nennt es sogar das „Weltgewissen“. Täglich hört und sieht man davon in den Medien. „*Aber dieses „öffentliche Gewissen“ – was ist es anderes als die Stimme des Man? Auf die zweifelhafte Erfindung eines „Weltgewissens“ kann das Dasein nur kommen, weil das Gewissen im Grunde und Wesen je meines ist.*“ (S. 278)

Ein weiterer Einwand: Meist rügt und warnt doch das Gewissen. Meist hat es doch einen ganz konkreten Bezug auf vorgefallene oder vorgehabte Verfehlungen und Unterlassungen. Wie kann man da behaupten, es spreche unbestimmt und leer über ein eigentliches Seinkönnen? Und was meint man mit „gutem“ und „schlechtem“ Gewissen? Eine grundsätzliche Analyse des Phänomens des Gewissens muss dieser alltägliche Erfahrung genüge tun. Wir haben erörtert, was der Ruf des Gewissens ist und wer es ist, der ruft. Das volle Gewissenserlebnis lässt sich aber erst erfassen, wenn wir auch das entsprechende Phänomen des Hörens und des

Verstehen des Gewissensrufes untersuchen. So kann der Mensch ja z.B. den Ruf überhören oder ihn missverstehen. Das soll im Folgenden erörtert werden.

„§ 58. Anrufverstehen und Schuld“ (S. 280)

Damit die Untersuchung des Phänomens Schuld, wie sie Heidegger in diesem Paragraphen darlegt, leichter zu verstehen ist, wollen wir dem paraphrasieren Text aus *Sein und Zeit* eine Einleitung voranstellen. Anhand von 2 Geschichten soll Schuld und Schuldigsein im Sinne Heideggers verdeutlicht werden:

Erste Geschichte:

Jemand arbeitet als Psychiater in einem psychiatrischen Krankenhaus. Er ist zum Dienst eingeteilt und muss in diesem Rahmen alle zugewiesenen Patienten untersuchen, entscheiden ob und wie sie im Krankenhaus behandelt werden, die Behandlung planen und während seiner Dienstzeit verantwortlich beaufsichtigen. Es ist Sonntag und er ist der einzige Arzt, der an diesem Tag auf seiner Abteilung anwesend ist. Ein Patient –Vater von 3 kleinen Kindern - ist zur Aufnahme angekündigt. Es stellt sich heraus, dass der neue Patient an einer schweren Depression leidet. Es besteht sogar eine gewisse suizidale Einengung. Nun gibt es in Österreich prinzipiell mehrere Möglichkeiten, um in einer solchen Situation zu reagieren: Den Patienten in die geschlossene Abteilung des Krankenhauses aufzunehmen, ihn in die offene Abteilung aufzunehmen, oder die Behandlung ambulant durchzuführen. Die geschlossene Abteilung bietet den intensivsten Schutz, da die Eingangstüre zugesperrt ist und der Patient nicht so ohne weiteres die Station verlassen kann. Den geringsten Schutz bietet die ambulante Behandlung, denn da hat der Patient praktisch keine Beaufsichtigung bzw. keine andauernde professionelle Unterstützung im Sinne von ständig anwesenden Pflegepersonen um sich, die auf seine Unsicherheiten und Ängste angemessen reagieren können. Anzumerken sei, dass in unserem Land die Gesellschaft eindeutig durch ein entsprechendes Gesetz ihren Willen bezüglich Behandlung in der geschlossenen Abteilung bekundet hat: Die Aufnahme in die geschlossene Abteilung ist nur gestattet, wenn bei einem Patienten infolge einer psychischen Erkrankung eine ernste und erhebliche Gefährdung (auch Selbstgefährdung) vorliegt, und er außerhalb einer solchen Abteilung nicht ausreichend ärztlich behandelt oder betreut werden kann. Im Aufnahmegespräch äußert der Patient, dass er sich vor der geschlossenen Abteilung fürchte und nicht in ihr behandelt werden möchte, er aber sehr wohl zu einer stationären Therapie im offenen Bereich bereit sei. Der Arzt überlegt das Für und Wider, denn er könnte den Patienten auch gegen dessen Willen geschlossen behandeln. Üblicherweise klingt die Suizidalität bei dieser Erkrankung auch nach einigen Tagen ab und dann könnte der Patient ja offen weiter behandelt werden. Nach reiflicher Überlegung vereinbart der Psychiater mit dem Patienten und den Schwestern die Aufnahme im offenen Bereich. Als Sicherungsmaßnahme wird festgelegt, dass das Personal sich vermehrt um den Patienten kümmert. Der Patient stimmt auch der Auflage zu, dass er am Aufnahmetag die Station nicht verlässt. Eine Stunde später: Der Patient ist nicht auf der Station anzutreffen. Er hat sich offensichtlich nicht an die Vereinbarung gehalten und hat das Krankenhaus verlassen. Kurz nach der sofort eingeleiteten Suchaktion die Mitteilung: Er hat sich von einem benachbarten Hochhaus aus den oberen Stockwerken zu Tode gestürzt. Sie können sich vorstellen, was jetzt in den Köpfen und Herzen des Arztes und der Schwestern vorgeht. „Wir sind mitschuld am Tod des Patienten. Hätten wir nicht seinem Wunsch und seinem Drängen nachgegeben. Wenn wir ihn gegen seinen Willen in der geschlossenen Abteilung aufgenommen hätten, würde er noch leben und wäre wahrscheinlich in einigen Wochen nach Abklingen der Depression wieder ganz gesund. Wie werden seine Kinder leiden, da wir falsch entschieden haben.“ Da hilft auch nicht das Argument, dass man auch in einer geschlossenen Abteilung Mittel, um sich zu suizidieren finden kann. Denn das passiert erfahrungsgemäß selten. Auch das Argument, dass keiner der Patien-

ten, die in der letzten Zeit dasselbe klinische Bild gezeigt haben und offen behandelt wurden, einen Suizid verübte, ist nutzlos. „Ja aber dieser tat es. Wir hätten ihn besser vor sich selbst schützen müssen!“

Wir, die wir im Nachhinein diese Geschichte hören, wissen, dass der Prozess wie er gelaufen ist, zur Katastrophe geführt hat. Wir wissen (im Nachhinein), dass es andere bessere Lösungen gegeben hätte: Psychiatrisch Tätige meinen sicherlich, der Patient hätte im geschlossenen Bereich aufgenommen werden müssen, Menschen mit bestimmten Ideologien werden andere Meinungen haben, aber darum geht es nicht.

Es geht darum, warum Arzt und Schwestern sich am Tod des Patienten (mit)schuldig fühlen, obwohl sie nach bestem Wissen und Gewissen gehandelt haben.

Fakten sind:

1. Der Arzt musste die Entscheidung treffen, wie der Patient behandelt wird. Er konnte diese Verantwortung nicht an andere abgeben. Er glaubte zwar, dass er die erforderlichen Informationen habe, um sich ein sicheres Urteil zu bilden, dass der Patient sich an die getroffene Vereinbarung hält – er hatte sie aber offensichtlich nicht.
2. Der Arzt hatte mehrere Möglichkeiten, wie der die Behandlung durchführt (ambulant, offen, geschlossen etc.). Er musste sich für eine Möglichkeit entscheiden – und dadurch alle anderen verwerfen.
3. Die Gesellschaft fordert – dies sogar per Gesetz, auch in solchen Situationen die Behandlung im geschlossenen Bereich nur als allerletztes Mittel einzusetzen.

Nach dieser sehr tragischen Geschichte eine lustvollere:

Eine 34-jährige Frau ist seit 15 Jahren verheiratet und hat mit ihrem Ehemann 3 reizende Kinder. Das Paar war in den ersten Jahren seiner Beziehung sehr verliebt. Beide haben sich und einander geschworen: Ja das ist der/die Partner/Partnerin für das ganze Leben. Das Verliebtsein ist im Laufe der Zeit verschwunden – und an seine Stelle ist eine tiefe Zuneigung zueinander getreten. Nach so vielen Jahren verstehen sie sich noch immer gut. Aber leider, die Leidenschaft füreinander ist halt abgeflaut. Jeder kennt den anderen in- und auswendig – nichts Neues, nichts Außergewöhnliches mehr. Und es kommt wie es kommen muss: Ein Arbeitskollege verliebt sich in die Frau. Er versucht anfangs sein Gefühl für sie zu verleugnen, aber irgendwie bemerkt sie es doch. Sie fühlt sich geschmeichelt – ja sie merkt, dass sie sich in seiner Anwesenheit sehr wohl fühlt. Im Laufe der Zeit entdeckt sie, dass die sich auch etwas in ihn verliebt hat. Nach langem Zögern gesteht ihr der Kollege seine Liebe zu ihr. Und dieses Geständnis entfacht in beiden plötzlich eine heftige Leidenschaft zu einander. Lange Diskussionen folgen. Sie liebt doch ihren Mann und nun das! Sie hat doch Verantwortung für die Kinder. Und trotzdem, die beiden gehen miteinander eine sexuelle Beziehung ein. Nach Monaten fliegt das Geheimnis auf. Der Ehemann ist völlig am Boden zerstört und fordert für sich und die Kinder, dass die geliebte Frau zu ihm zurückkehrt. Sie muss sich nun wohl oder übel entscheiden! Aber wie? Da ist einmal die allgemeine Meinung der Gesellschaft, der sie angehört. (Hier könnten wir uns 2 Möglichkeiten ausdenken: Im einen System ist es Norm, dass man sich in einer solchen Situation für Ehemann und Kinder entscheidet. Im anderen Gesellschaftssystem entscheidet man sich üblicherweise für die Trennung vom „Lebensabschnittspartner“.) Und da ist die Liebe zum Mann und zu den Kindern, denen sie die Gemeinsamkeit der beiden Elternteile nicht vorenthalten will. Und es gibt den Geliebten, der nach einer Beendigung der Beziehung sehr leiden würde. Und es gibt sie selbst, die erst einmal keinen klaren Gedanken fassen kann: „Soll ich mich überhaupt gar von beiden Männern trennen? Am liebsten würde ich mich in ein Kloster zurückziehen. Oder soll ich nichts tun und die Entscheidung den anderen überlassen? Jetzt leiden durch meine Schuld alle und egal wie ich mich entscheide, irgendjemand wird durch meine Schuld weiter leiden.“

Wieder die Fakten:

1. Sie muss eine Entscheidung treffen (Sich nicht zu entscheiden ist ja in Wirklichkeit auch eine Entscheidung.). Sie hat aber nicht genügend Ressourcen (seelische Stabilität etc) um ihrer Entscheidung auf einer soliden Grundlage dazu treffen zu können.
2. Sie hat mehrere Möglichkeiten sich zu entscheiden. Aber jede faktische Möglichkeit schließt die anderen aus. (Wenn sie sich z.B. entscheidet, die Beziehung zu beiden, zu Ehemann und Geliebten aufrecht zu halten, schließt sie damit aus: sexuelle Treue zum Ehemann etc.)
3. In der Gesellschaft, der sie sich zugehörig fühlt, gibt es eine mehr oder minder klar ausgesprochene Regel, wie man sich in einer solchen Situation verhält.

Analyse des Phänomens Schuld: Anhand dieser beiden Beispiele und der 3 Fakten lässt sich Heideggers Analyse des Phänomens Schuld gut darstellen.

- **Schuldigsein und Geworfenheit:** Ich muss mein ganzes Leben hindurch Entscheidungen treffen, ob ich will oder nicht. Sogar das Sich-nicht-entscheiden ist immer auch eine Form des Sich-entscheidens. Und nie habe ich alle Mittel (Ressourcen, Fähigkeiten, Fertigkeiten, Informationen etc.) um die „richtige“ Entscheidung zu treffen. Und auch wenn ich mich nicht dazu in der Lage fühle, es bleibt mir nichts anderes übrig als Entscheidungen zu treffen. Und Entscheidungen treffen heißt immer – siehe Schuldigsein und Existenz – schuldig werden.
- **Schuldigsein und Existenz:** Wenn ich mich zwischen mehreren Möglichkeiten – und es gibt immer mehrere Möglichkeiten – entscheide, dann wähle ich die eine und schließe dabei alle anderen aus. Wenn ich die eine Lebensweise wähle, schließe ich die anderen möglichen Lebensweisen aus. Wenn ich mich zum Beispiel dazu entschließen würde, all mein Hab und Gut den Armen zu verschenken und als mittelloser Wandermönch zu leben, müsste ich meine Familie verlassen. Meine Frau würde leiden, meinen Kindern wüchsen vaterlos auf. Ich würde an meiner Familie schuldig werden. (Zu dieser Lebensweise entschloss sich z.B. der Buddha.)
- **Schuldigsein und Verfallen:** Ständig verspüre ich die Versuchung, nicht selbst meine Entscheidungen zu treffen. Ich richte mich bei meinen Entscheidungen nach allgemeinen Normen – Man entscheidet für mich, wobei dieses Man eigentlich niemand ist. Keiner übernimmt die Verantwortung. Und was sind das für Entscheidungen, wo keiner die Verantwortung trägt? Und wieder bin ich schuldig indem ich diesmal die Verantwortung für mein Handeln nicht übernehme.

Was heißt denn das? Egal, wie der Mensch handelt, ob er etwas tut oder es lässt, er macht sich schuldig? Genau das sagt Heidegger. **Der Mensch ist im Grunde seines Seins schuldig.** Jedes Treffen von Entscheidungen, jedes Unterlassen von Entscheidungen hat Auswirkungen. In allen meinen Interaktionen werden durch mich Prozesse initiiert, erleichtert, beschleunigt, gebremst, erschwert, gestoppt, verhindert, verändert. Und die von mir unmittelbar beeinflussten Prozesse haben ihrerseits Einfluss auf andere Prozesse. Das Leben Jesu hatte folgenreiche Auswirkungen – auch Religionskriege, Hexenverbrennungen, Judenverfolgungen etc.

Wenn mein Leben als Mensch im Grunde Schuldigsein ist, was bedeutet das für mich? Es geht darum, dass ich dieses mein Schuldigsein akzeptiere; dass ich im Bewusstsein, dass ich dem Schuldigsein nicht entfliehen kann, meine Entscheidungen treffe und mein Handlungen vollziehe; dass ich mich nach besten Wissen und Gewissen entscheide und handle und bereit bin, die Schuldgefühle, die auftreten können, zu tragen und zu ertragen. Wenn ich Schuld und Schuldgefühlen ausweichen will, enge ich mein Leben ein – und werde so wieder schuldig. Wenn ich aber bereit und entschlossen bin, das zu tun, was ich selbst für richtig halte (d.h.

meinem eigenen Gewissen folge), und bereit bin, die Schuld meiner Handlungen zu tragen, dann gewinne ich die Freiheit, mein eigenes Leben selbst (selbstbestimmt) zu gestalten.

Und nun zu Heideggers Text:

„Alle Gewissenserfahrungen und –auslegungen sind sich darin einig, dass die „Stimme“ des Gewissens irgendwie von „Schuld“ spricht.“ (S. 280) Noch einmal: Das Gewissen ruft das Man-selbst an, und dieses Anrufen des Man-selbst ist gleichzeitig ein Aufrufen des eigensten Selbst. Beide, das Man-selbst und das eigenste Selbst sind immer besorgendes In-der-Welt-sein und Mitsein mit Anderen – dies aber auf unterschiedliche Weise. Also geht es im Anrufen und Angerufenwerden um eine neue Art des Involviertseins des Menschen in seiner Um- und Mitwelt. Das Man-selbst hört und versteht den Ruf ganz anders als das eigenste Selbst. Nur das eigenste Selbst hört den Ruf unverfälscht. Der Ruf, die Stimme des Gewissens sagt nichts, was zu bereden wäre. Es ist ein Ruf aus der Unheimlichkeit der geworfenen Vereinzelnung. D.h. der Mensch, dessen Gewissen ihn selbst aufruft, befindet sich in der Stimmung der Angst, in der er keinen Kontakt zur „Welt“ spürt. Er ist von den anderen Menschen und all den vielfältigen Angelegenheiten, mit denen er üblicherweise zu tun hat, wie abgeschnitten. Ihm wird in der Angst bewusst, dass in dieser seiner Welt eigentlich er ganz allein alle Verantwortung für sich trägt. Niemand kann ihm diese abnehmen. Und dem Ruf geht es um die Zukunft, es geht um die eigentliche Weise sein eigenes Leben zu gestalten (das eigenste Seinkönnen [Ich selbst gestalte mein eigenes Leben nicht so wie man es zu tun pflegt, sondern wie ich selbst es für richtig halte.]) Der Gewissensruf ist ein vorrufender Rückruf. Vorrufen meint: Schau hin auf die Möglichkeit, dein eigenes zukünftiges Leben eigenverantwortlich nach eigenem Gutdünken selbst zu gestalten. Rückruf meint: Komm zurück aus deiner Verlorenheit in das Man-selbst, besinn dich auf dein eigenes Selbst, auf das, was du selbst für richtig hältst.

Wenn das Gewissen auch nichts sagt, was in einem Selbstgespräch zu diskutieren wäre, so wissen wir doch, dass es in der Gewissenserfahrung um Schuld geht. Sei es, dass ich mich nach einer Tat schuldig fühle, sei es dass mich mein Gewissen mich vor einem möglichen schuldhaften Verhalten warnt, sei es dass ich ein gutes Gewissen habe und ich mir keiner Schuld bewusst bin.

Wir müssen also erst einmal das Phänomen Schuld analysieren und klären. Der Begriff Schuld soll so grundlegend definiert werden, dass seine üblichen unterschiedlichen Bedeutungen aus dieser prinzipiellen Definition ableitbar sind.

- Eine alltäglich übliche Bedeutung von Schuld ist: Schulden haben – ich schulde jemandem Anderen irgendeine konkrete Sache (z.B. Geld) oder eine ideelle Sache, eine „Tatsache“ (z.B. einen Gefallen). Diese Art des Schuldens ist auf Besorgbares bezogen.
- Eine andere Bedeutung von Schulden ist: schuld sein an = Schuld haben – ich bin Ursache für etwas, Urheber von etwas, Veranlassung für etwas. In diesem Sinne kann ich an etwas Schuld haben, ohne einem Anderen etwas zu schulden.
- Eine dritte Bedeutung von Schulden ist eine Kombination der beiden ersten: sich schuldig machen – ich habe schuld an einem Schuldenhaben, d.h. ich bin der Urheber, dass ein Recht verletzt wird (z.B. ich verursache einen Verkehrsunfall mit Blechscha-den, ein Anderer kann dadurch mit seinem beschädigten Wagen nicht weiter in den Urlaub fahren). Dieses Schulden ist auf etwas Besorgbares bezogen.
- Eine vierte Bedeutung von Schulden ist auch eine Kombination der beiden ersten, aber auf Mitmenschen bezogen: Schuldigwerden an Anderen – ich habe schuld daran, dass der Andere in seiner Existenz gefährdet wird. Dabei muss ich keine Rechtsverletzung begangen haben (z.B. ich als Chef kündige einen Mitarbeiter und er findet keine neue Arbeit mehr, er steigt sozial ab und verfällt dem Alkohol). Dieses Schuldigwerden am Anderen lässt sich folgendermaßen definieren: „**Grundsein** für einen Mangel im Da-sein eines Anderen, so zwar, dass dieses Grundsein selbst sich aus seinem Wofür als

„mangelhaft“ bestimmt. Diese Mangelhaftigkeit ist das Ungenügen gegenüber einer Forderung, die an das existierende Mitsein mit Anderen ergeht.“ (S. 282) Das Zusammenleben mit Anderen fordert, dass ich nicht Ursache dafür bin, dass ein Anderer Schaden erleidet. Ich jedoch komme dieser Forderung nicht nach, ich genüge dieser moralischen Forderung nicht. Dieses Nicht-Genügen ist ein Mangel meinerseits. Und in dieser meiner Mangelhaftigkeit bin ich der Grund für einen Mangel im Leben des von mir so geschädigten Anderen.

Dieses Schuldigsein im letztgenannten Sinne ist eine Verletzung einer „sittlichen“ Forderung und somit eindeutig eine Seinsart des Daseins, d.h. in der Weise wie der Mensch sein Leben gestaltet, begründet. Dies gilt aber auch für alle anderen Arten des Schuldens.

Schuld bedeutet immer Fehlen von etwas, was sein soll und kann, also einen Mangel. Die Ausdrücke Fehlen und Mangel versteht Heidegger aber als Nichtvorhandensein eines Gesollten. Etwas was nicht vorhanden ist, gehört wie wir wissen in die Sphäre von Vorhandenheit und ist damit keine Bestimmung des Menschen als Dasein im Heidegger'schen Sinne. Wir wollen ja Schuldigsein als ein Merkmal des Menschen phänomenologisch bestimmen. Statt der Begriffe Fehlen und Mangel, die Heidegger für Vorhandenes reserviert hat, verwendet er in der Sphäre des Menschen den Begriff Nicht. Denn in der Idee von „schuldig“ liegt der Charakter des Nicht. Dieses Nicht ist umfassender als ein Mangel oder ein Fehlen. Es geht im Nicht gar nicht einmal um einen Mangel. Das Nicht bezieht sich nicht auf eine geforderte oder mögliche Sache oder Tatsache (Vorhandenes). Es geht einzig um eine Weise zu existieren, oder eben Nicht zu existieren. „Die formal existenziale Idee des „schuldig“ bestimmen wir daher so: Grundsein für ein durch ein Nicht bestimmtes Sein – das heißt **Grundsein einer Nichtigkeit**.“ (S. 283) Das Leben des Menschen ist durch ein Nicht bestimmt. Dieses Nicht ist die Grundlage dafür, dass eine Mangelhaftigkeit und eine Nichterfüllung einer Forderung auf der Ebene des Besorgbaren, in der Welt des Zu- und Vorhandenen möglich wird. Aber das heißt nicht, dass dieses Nicht bedeutet, dass der Mensch „mangelhaft“ wäre. „**Das Schuldigsein resultiert nicht erst aus einer Verschuldung, sondern umgekehrt: diese wird erst möglich „auf Grund“ eines ursprünglichen Schuldigseins.**“ (S. 284)

Nicht und Nichtigkeit: Wir wollen nun dieses Nichts näher charakterisieren: Das Leben (Sein) des Menschen ist Sorge. Diese beinhaltet die folgenden drei Bereiche: Faktizität (Geworfenheit), Existenzialität (Entwurf) und Verfallen. Alle diese drei Bereichen haben auch den Charakter des Nicht.

- **Geworfenheit:** Zum einen ist der Mensch ins Leben geworfen. Er hat nicht selbst bestimmt, dass er in die Welt kommt, er ist, solange er lebt, ständig ins Leben geworfen. Solange er lebt, hat er da zu sein, es geht nicht anders. Nie bestimmt er, dass er da ist, dass er lebt, er könnte einzig selbst bestimmen, dass er nicht mehr da ist (Suizid). Aus den vielen Möglichkeiten, das Leben zu gestalten, kann der Mensch wählen, aber er hat nie die Wahlfreiheit, dass er ist. Er kann nicht mal leben und dann nicht mehr und dann mal wieder. Die Grundlage ist seine Geworfenheit ins Leben. Die Geworfenheit ist der Grund, dem er nicht entkommt. Ihn ist er sozusagen ausgeliefert, er wird ihrer niemals mächtig sein und trotzdem muss er die Verantwortung für sein Leben übernehmen. Er muss also die Verantwortung für etwas übernehmen, dass nicht er selbst gewählt hat.
- **Existenz:** Der Mensch kann wählen, die eine Möglichkeit oder eine andere. Aber immer, wenn er sich für eine Möglichkeit entscheidet, entscheidet er sich gegen alle anderen, die auch zur Wahl stehen. Er wählt die anderen nicht. Dies ist das Wesen des Freiseins für die existenziellen Möglichkeiten. Freisein heißt dann immer: Wahl der einen Möglichkeit und (Er-)Tragen des Nichtgewählthabens und des Nichtwählkönnens der anderen. So muss sich z.B. ein Mann entscheiden: Er kann nicht einerseits treuer Ehemann und fürsorglicher Vater sein und gleichzeitig andererseits sorgloser

Liebhaber, der die Frauen benutzt und ausnutzt und Kinder in die Welt setzt, um die er sich nicht kümmert.

- **Verfallen:** Zuerst und zumeist lebt der Mensch nicht sein eigentliches selbstbestimmtes Leben, er lebt uneigentlich – wieder ein Nicht.

„*Die Sorge selbst ist in ihrem Wesen durch und durch von Nichtigkeit durchsetzt. Die Sorge – das Sein des Daseins – besagt demnach als geworfener Entwurf: Das (nichtige) Grund-sein einer Nichtigkeit. Und das bedeutet: Das Dasein ist als solches schuldig, [...].*“ (S. 285) Geworfener Entwurf meint: Der Mensch ist nicht selbst Urheber seines Lebens, aber es bleibt ihm nichts anderes übrig, als den eigenen Lebensplan erst mal so zu entwerfen, dass er die Tatsache, dass er nun mal lebt und auch zu leben hat, akzeptiert. Die Tatsache, dass er lebt und zu leben hat, wird so zum grundlegenden Rahmen-Entwurf, auf den sich alle folgenden Entwürfe immer irgendwie beziehen müssen. Auch bleibt dem Menschen nichts anderes übrig, als sein Leben zu leben und somit Grund für oder Urheber von Prozessen zu sein. Und jeder konkret ablaufende Prozess behindert einen konkret ablaufenden anderen oder verhindert einen möglichen anderen Prozess.

„*Seiendes, dessen Sein Sorge ist, kann sich nicht nur mit faktischer Schuld beladen, sondern ist im Grunde seines Seins schuldig, welches Schuldigsein allererst die ontologische Bedingung dafür gibt, dass das Dasein faktisch existierend schuldig werden kann. Dieses wesenhafte Schuldigsein ist gleichursprünglich die existenziale Bedingung der Möglichkeit für das „moralisch“ Gute und Böse, das heißt für die Moralität überhaupt und deren faktisch möglichen Ausformungen. Durch die Moralität kann das ursprüngliche Schuldigsein nicht bestimmt werden, weil sie es für sich selbst schon voraussetzt.*“ (S. 286) Der Mensch ist im Grunde seines Wesens schuldig, d.h. er muss die Verantwortung für etwas übernehmen, das er gar nicht selbst gewählt hat (sein Leben), er muss eine Lebensweise wählen und gleichzeitig andere verwerfen (und damit anderen Menschen etwas vorenthalten) und er lebt meist gar nicht so, wie er eigentlich leben will. Dieses grundsätzliche Schuldigsein ist die Basis auf der der Mensch in seinem konkreten Leben schuldhaftes Verhalten zeigen kann. Es ist die Bedingung dafür, dass der Mensch überhaupt Gutes und Böses tun kann. Es ist die Grundlage der Moralität – nicht umgekehrt.

Die Frage, die sich nun stellt ist: Welche Erfahrung entspricht diesem ursprünglichen Schuldigsein des Menschen? Ist Schuld nur da, wenn jemand Schuldbewusstsein hat oder ist sie da, wenn jemand gerade kein Schuldbewusstsein hat? Da der Mensch zunächst und zumeist in der Verfallenheit lebt, bleibt sie ihm wohl erst mal unerschlossen, ja sogar verschlossen. Und hier schließt sich der Kreis wieder hin zum Gewissen. Denn nur weil der Mensch im Grunde seines Daseins schuldig ist und sich selbst gegenüber als geworfener und verfallender verschließt, ist das Gewissen erst möglich, braucht der Mensch erst so etwas wie Gewissen. Als seinem Wesen nach Sorgender – oder wie Heidegger sagt: als Sorge – geht es dem Menschen um sein eigenes Leben, und als dieser Sorgende ruft er sich selbst zurück aus der Verfallenheit in das Man. Mensch du schuldest dir etwas: du lebst nicht dein eigentliches Leben, besinne dich auf dich selbst, der du immer schuldig bist und bleibst, nimm diese deine Schuld auf dich. Dabei geht es nicht darum, sich durch irgendeine Verfehlung oder Unterlassung Schuld aufzuladen. Der Mensch soll lediglich sein Schuldigsein, welches zu seiner Grundkonstitution gehört, annehmen. Das Hören auf den Ruf des Gewissens führt dazu, dass ich mich auf mein Eigenstes besinne, im Wissen, dass ich, wenn ich meine eigenste Möglichkeit zu leben wähle, auch Schuld auf mich laden kann und werde. Mein Zukunftsentwurf wird dann dieses eigenste eigentliche Schuldigwerdenkönnen einbeziehen. Ich werde mich dem „schuldig“ nicht mehr verschließen und so dem Leben in seiner Fülle, die auch Schuldigsein einschließt, nicht mehr ausweichen wollen. Die Bereitschaft, diesen Ruf des Gewissens zu hören, macht mich erst frei, denn so getraue ich mich trotz des Faktums Schuldigwerdenkönnen meine eigene Lebensweise (Existenzmöglichkeit) zu wählen.

Der Mensch, der sich selbst gewählt hat, macht sich mit dieser Wahl sein eigenstes Schuldigsein zugänglich, denn dieses bleibt dem Man-selbst verschlossen. Das Man-selbst interessiert

sich nur für die öffentlichen Regeln und die öffentliche Moral. Verstöße dagegen werden beredet und aufgerechnet. Vergeltung und Ausgleich wird gesucht. „*Vom eigensten Schuldigsein hat es sich fortgeschlichen, um desto lauter Fehler zu bereden.*“ (S. 288) Wenn ich als Man-selbst den Ruf des Gewissens höre, ich mich dann als eigentliches Selbst von ihm betroffen fühle und ihn verstehe, also frei bin für den Ruf, habe ich zu wählen. Und meine Wahl heißt: ja ich habe ein Gewissen und ich bin offen (frei) für das eigenste Schuldigsein. Das heißt also: Den Anruf verstehe ich erst dann wirklich, wenn ich bereit bin zu akzeptieren, dass ich ein Gewissen habe. Heidegger: „*Gewählt wird das Gewissen-haben als Freisein für das eigenste Schuldigsein. Anrufverstehen besagt: Gewissen-haben-wollen.*“ (S. 288)

Mit Gewissen-haben-wollen ist nicht gemeint: dass man danach strebt, ein „gutes Gewissen“ zu haben; dass man trachtet, die ganze Zeit über den „Ruf“ im Hinterkopf zu behalten; oder dass man nach Situationen strebt, in denen man Schuld auf sich lädt; oder dass man sich der Schuldfrage dadurch zu entledigen versucht, indem man meint, man sei ja sowieso wesentlich „schuldig“. Gemeint ist einzig eine gewisse Einstellung zum eigenen Leben, die die Bereitschaft für das Angerufenwerden beinhaltet. Diese Einstellung zum eigenen Leben, wo ich Gewissen-haben-will, ist sicherlich die grundsätzliche Voraussetzung, dass ich faktisch schuldig werden kann. Wenn ich auf den Ruf des Gewissens achte, ändert sich meine Einstellung zum Leben und ich kann aus dieser neuen Einstellung heraus so handeln, dass meine Handlungen selbst gewählt sind. Nur so habe ich letztlich die Verantwortung für mein Handeln übernommen. Jedes konkrete Handeln ist de facto notwendig „gewissenlos“. Zum einen, weil der Mensch im Handeln nie tatsächliche moralische Verschuldung vermeiden kann. Zum anderen aber – und das ist der wahre Grund, weil der Mensch immer schon in der Interaktion mit seinen Mitmenschen an ihnen schuldig geworden ist, wird und werden wird. Denn jede seiner faktischen Handlungen setzt er auf der Grundlage seiner Geworfenheit ins Leben, das er nicht selbst gewählt hat (er ist nicht Herr seines eigenen Lebens) und er setzt sie naturgemäß so, indem er alle anderen Möglichkeiten, die er auch gehabt hätte ausschließt (Heidegger: auf dem nichtigen Grunde seines nichtigen Entwerfens). Und nur der Mensch, der in dieser Haltung des Gewissen-haben-wollens lebt, übernimmt so letztlich die Verantwortung für seine Handlungen und damit für die wesenhafte Gewissenlosigkeit. Einzig in dieser Haltung gibt es die existenzielle Möglichkeit moralisch „gut“ zu sein. Denn nur wenn ich selbstbestimmt und nicht fremdbestimmt (in der Verlorenheit des Man) meine Handlungen setze, bin ich in der Lage selbst zu entscheiden, ob ich „gute“ oder „böse“ Taten begehe.

Der Ruf des Gewissens macht dem Menschen klar (erschließt ihm), dass alle Möglichkeiten, die er im Leben hat, dieses prinzipielle Schuldigsein als Fundament haben. Das Gewissen zeigt sich als eine Instanz, die zum Leben des Menschen gehört und die ihn aufruft, den eigenen selbstbestimmten Lebensweg zu gehen.

„§ 59. Die existenziale Interpretation des Gewissens und die vulgäre Gewissensauslegung“ (S. 289)

In diesem Kapitel nimmt Heidegger zu üblichen Interpretationen des Gewissens Stellung. Vulgär nennt er die üblichen Auslegungen des Phänomens Gewissen, weil sich diese Interpretationen an das halten, was man – also diese unbestimmte Allgemeinheit - als Gewissen kennt. Er meint, dass aus seiner Interpretation des Gewissens die vulgären Auslegungen verständlich werden, auch in dem worin sie das Phänomen Gewissen verfehlen und warum sie es verhüllen.

So beschäftigt er sich mit dem „schlechten“ Gewissen. Im schlechten Gewissen erfährt sich der Mensch als schuldig. Aber das „Erlebnis des Schuldig“ taucht erst nach der vollzogenen Tat oder der Unterlassung einer Tat auf. Das Gewissen wird nicht als ein Aufruf zu ... erlebt, sondern als ein nachfolgendes Erinnern an die Tat. Die Stimme des Gewissens kommt nach der Tat. Aber ist sie nicht auch hier im Grunde ein Aufrufen zu..., ein Vorrufen? Es geht doch

in Wahrheit darum, aus der vollzogenen oder unterlassenen Tat für die Zukunft zu lernen, es in Zukunft anders zu machen. „*Die Stimme ruft wohl zurück, aber über die geschehene Tat zurück in das geworfene Schuldigsein, das „früher“ ist als jede Verschuldung.*“ (S. 291) Wenn ich eine Tat begangen habe und ich mich wegen dieser schuldig fühle, ruft mich mein Gewissen nicht „zurück zur Tat“, sondern weist mich darauf hin, dass ich als Mensch Fehler mache und schuldig an anderen werde. Es ruft mich zurück zu mir selbst – zum einen als dem, der die Verantwortung für sein bisheriges Leben zu übernehmen hat, und zum anderen als dem, der aus seinem bisherigen Leben heraus sich ständig neu entscheiden kann. „*Die Folgeordnung ablaufender Erlebnisse gibt nicht die phänomenale Struktur des Existierens.*“ (S. 291) Existieren heißt immer sich vorweg, heißt stets, die Möglichkeit zu haben, einen prozesshaften Ablauf jederzeit in unterschiedliche Richtungen steuern zu können. Existenz meint nicht ein prozesshaftes Nacheinander von Schritten, sondern ein ständiges Nebeneinander von verschiedenen Möglichkeiten.

Das „gute“ Gewissen sagt dem Menschen von sich selbst, dass er gut sei. Doch wer kann schon von sich selbst sagen, er sei gut. Doch wohl nur der selbstgefällige Pharisäer.

Wenn sich jemand gewiss wird, etwas „Böses“ nicht getan zu haben – also dabei ein gutes „Gewissen“ hat – kann dies eher ein Vergessen des Gewissens bedeuten (in dem Sinne, dass derjenige sich der Möglichkeit des Angerufen-werdens verschließt). Das „gute“ Gewissen ist in Wirklichkeit überhaupt kein Gewissensphänomen.

Die Rede von „gutem“ und „schlechtem“ Gewissen trifft das Phänomen im Grunde nicht, denn dabei geht es ja nur um ein Aufrechnen und Ausgleichen von „Schuld“ und „Unschuld“ und nicht um ein Aufrufen zu...

Im Gegensatz zum eben besprochenen rückweisend-rügendem Gewissen hat das vorweisend-warnende Gewissen den Charakter des Aufrufs zu... Dabei geht es um eine gewollte Tat, vor der das Gewissen bewahren will. Auch hier geht es um ein aktuelles Freibleiben von Verschuldungen. Und auf dieser Ebene wird es dem Man zugänglich. Dieses Verständnis hat aber sein Fundament darin, dass der Mensch sein eigenes Menschsein grundsätzlich als Schuldigsein begreift.

Kants Interpretation des Gewissens als „Gerichtshofvorstellung“ hat mit seiner Idee des Erfüllens einer Norm, der Verwirklichung von Werten zu tun. Also kennt sein Verständnis von Gewissen nicht dieses Aufgerufenwerden zum Schuldigsein. Auch der Vorstellung Kants von Erfüllen von Normen kommt nicht die Qualität von Heideggers Begriff der Existenz des Menschen zu. Normen im Sinne Kants haben eher etwas mit Gesellschaft, mit dem Man zu tun als mit dem Begriff der Existenz, (d.h. Freisein für, Möglichkeiten ergreifen, Entscheidungen treffen etc.) aus der heraus der Mensch erst Normen schafft.

Auch geht es im Gewissen um mehr als um vollzogene oder gewollte Taten. Wenn ich meine Untaten nur ordentlich ausgleiche, dann ist alles wieder in Ordnung! So als ob ich nicht mit meinem ganzen Selbst, meiner ganzen Existenz an meinem eigenen Leben beteiligt wäre. Ein solches Verständnis von Gewissen, wo es um Ausgleich und Wiedergutmachung geht, führt zu einer Einengung des menschlichen Lebens.

Nur eine Lebensweise, in der ich akzeptiere, dass Leben Schuldigsein bedeutet, kann der Schlüssel für mein Freisein sein.

Das Gewissen als Stimme, die mich anhaltet so oder so zu handeln, das Gewissen das „praktische“ Anweisungen gibt? Und dadurch habe ich eine Richtschnur für mein Verhalten im Alltag?

Nach Heidegger geht es im Gewissen um etwas viel Grundsätzlicheres: Es geht nicht darum, dass ich mich im praktischen Leben nach dieser oder jener Norm richte. Es geht um meine eigentliche Existenz. „*Den Ruf eigentlich hören bedeutet, sich in das faktische Handeln bringen.*“ (S. 294) Es geht um das entschlossene Übernehmen der Verantwortung für das eigene Leben.

Ich akzeptiere, dass ich allein die Verantwortung für mein Leben habe. Und ich übernehme auch diese Verantwortung. Ich kann Sachen richtig oder falsch machen. Ob ich sie richtig

oder falsch mache, kann wiederum nur ich selbst beurteilen. Ich treffe Entscheidungen und ich weiß, dass ich Entscheidungen treffen muss, bei denen ich oft gar nicht die Mittel habe, sie richtig zu treffen. Und dies ist ein Charakteristikum meines grundsätzlichen Schuldigseins, dem ich gar nicht enttrinnen kann. Ich übernehme die Verantwortung für mein Handeln.

„§ 60. Die existenziale Struktur des im Gewissen bezeugten eigentlichen Seinkönnens“ (S. 295)

Entschlossenheit - vorab einige Beispiele:

Angenommen Sie seien Präsident des mächtigsten Staates der Erde. Völlig überraschend bricht eine Katastrophe über Ihr Land herein. Mehrere Passagierflugzeuge werden gekapert, 2 davon in 2 Wolkenkratzer gesteuert, die daraufhin in sich zusammenbrechen und Tausende Menschen tot unter sich begraben. Ein 3. Flugzeug steuert in Ihr Verteidigungsministerium und explodiert, wobei es einen Teil des Gebäudes zerstört – auch hier hunderte Tote. Zunächst wissen Sie gar nicht, was da eigentlich passiert ist. Was sollen Sie tun? Sie haben zu wenig Informationen, um sich ein klares Bild zu machen. In den nächsten Stunden und Tagen wird offensichtlich, dass ein Terrornetzwerk dahinter steht. Allmählich begreifen Sie, nachdem Sie mit vielen kompetenten Personen gesprochen haben, das Ausmaß der Katastrophe und Ihnen wird bewusst, dass dies enorme Folgen nicht nur für Ihr Land sondern für die ganze Welt haben wird. Und Sie sind derjenige, der Entscheidungen wird treffen müssen, die Auswirkungen auf lange Zeit haben werden. Sie besprechen sich mit vielen Ratgebern. Der eine sagt dies, die andere das. Sie könnten nichts tun, aber das würde wohl niemand tolerieren. Sie könnten Alibihandlungen setzen, aber das wäre bald offensichtlich. Sie müssen angemessen reagieren. Aber was ist angemessen? Sollen Sie den Kampf aufnehmen und Krieg gegen die Urheber und Helfer des Terrors führen? Sollen Sie mit friedlichen Mitteln reagieren? Krieg bedeutet Leid und Tod für viele Menschen, auch für eigene Mitbürger. Reagieren mit friedlichen Mitteln kann als Einladung an die Terroristen aufgefasst werden, weitere Anschläge durchzuführen, da sie ja ohnehin keine Konsequenzen zu fürchten haben. Und wieder Tausende Tote? Jeder mögliche Weg hat Vorteile, aber bringt wahrscheinlich auch viele Nachteile mit sich. Egal was Sie tun, es wird weitere Tote geben. Egal wie Sie sich entscheiden, Sie werden Fehler machen, Sie werden kritisiert und verurteilt werden und Sie werden auf jeden Fall Schuld auf sich laden. Nach langen Diskussionen und innerlichem Abwägen des Für und Wider entscheiden Sie sich. (Wie sich der amerikanische Präsident entschieden hat wissen wir. Möglicherweise hätten Sie sich ganz anders entschieden, aber wie immer Sie sich entschieden hätten, Sie müssten die Konsequenzen Ihres Entschlusses tragen.) Sie entschließen sich für einen Weg und müssen diesen nun auch gehen. Keine Diskussionen mehr, jetzt ist die Zeit des entschlossenen Handelns, auch wenn Sie im einzelnen falsche Handlungen setzen werden, wenn Sie Fehler machen werden, wenn Sie kritisiert werden, wenn das Angst macht, und wenn Sie auf jedem Falle Schuld auf sich laden werden.

Ein weiteres Beispiel: Angenommen Sie seien Mitglied des Terrornetzwerkes al Kaida. Ein Anschlag, der viele Todesopfer fordern soll, ist geplant. Sie werden von Ihren Kampfesgenossen auserwählt, den Anschlag durchzuführen. Nun haben Sie zumindest 2 Möglichkeiten: 1. Möglichkeit: Sie entschließen sich den Anschlag wie geplant ausführen. Schweigend gehen Sie zur Tat, auch wenn Ihnen die Knie vor Angst schlottern – Sie werden möglicherweise beim Anschlag selbst sterben. Und Sie wissen, durch Ihre Schuld werden viele unschuldige Menschen sterben. Sie sind bereit, die Angst zu ertragen und die Schuld auf sich zu nehmen. 2. Möglichkeit: Sie entschließen sich, den Anschlag nicht durchzuführen und sich von Ihrer Organisation loszusagen. Sie wissen, was das für Konsequenzen haben kann. Sie werden als Feigling, als Verräter dastehen. Ihre ehemaligen Freunde werden sich an Ihnen rächen, werden Sie möglicherweise töten, da Sie zu viel wissen. Sie werden nicht nur Sie, sondern eventuell auch Ihre Familie töten. Und Sie entschließen sich zu diesem Weg, sind bereit die

Angst zu überwinden, die Schuld am möglichen Tod Ihrer Angehörigen zu tragen und gehen schweigend, ohne noch zu diskutieren Ihren Weg.

Noch ein Beispiel: Angenommen Sie seien ein Königssohn im alten Indien. Sie leben ein Leben in Luxus. Sie sind verheiratet und haben einen Sohn. Nach dem Tod Ihres Vaters sollen Sie einst das Land regieren. Sie lieben Ihre Eltern, Ihre Frau und Ihren Sohn. Aber irgendwann merken Sie: Das Leben, das sie jetzt leben, ist nicht das Ihrige, Sie kommen immer mehr von sich selbst weg. Eine Leere breitet sich in Ihrem Inneren aus. Und plötzlich, nach einem einschneidenden Erlebnis wissen Sie: Mein Weg ist der der Askese, mein Ziel ist Selbstverwirklichung. Sie wollen durch jahrelange Askese im Laufe der Zeit Ihr Innerstes zum Leuchten bringen und in die Glückseligkeit eingehen. Lange überlegen Sie, Sie besprechen sich mit Ihrer Frau, mit Ihren Eltern und Freunden. Sie wollen ein guter Ehemann und Vater sein und Sie wissen, Sie wären ein weiser und guter König, der seinem Volke Glück und Wohlstand sichern würde. Trotzdem, nach langem Hin und Her entschließen Sie sich. Sie verlassen Ihre Frau, die nun Ihren geliebten Mann verliert und Ihren Sohn, der vaterlos aufwachsen wird. Sie geben Ihre zukünftige Bestimmung als König auf, und stürzen unter Umständen dadurch das Land in eine Krise. Und vielleicht wird schon bald nachdem Sie den Palast verlassen haben, ein Wegelagerer Sie überfallen und töten. Und nichts ist es mehr mit Askese und Selbstverwirklichung. Aber, Sie haben sich entschieden und gehen entschlossen Ihren Weg, voll bewusst der möglichen Konsequenzen, bereit die Angst durchzustehen und die Schuld, die Sie in Bezug auf Ihre Familie und Ihr Land auf sich geladen haben zu tragen.

Nach diesen Beispielen zu Heideggers Text:

Heidegger verwendet den Begriff: „das im Dasein selbst bezeugte eigentliche Seinkönnen“. Was meint er mit diesem Ausdruck und was bedeutet er? Seinkönnen übersetzen wir mit möglicher Lebensweise; eigentlich steht im Gegensatz zu uneigentlich (man); bezeugt übersetzen wir mit authentisch, selbst im Zusammenhang mit eigentlich meint das eigentliche Selbst im Gegensatz zum Man-selbst, Dasein heißt Mensch. Also können wir den Begriff so formulieren: „des Menschen authentische Art und Weise sein eigenes Leben selbst zu gestalten“.

Nun erhebt sich die Frage: Wann lebt der Mensch sein Leben in dieser seiner eigenen authentischen Art und Weise?

Heideggers Antwort: Dann, wenn er akzeptiert, dass er, egal wie er handelt, Schuld auf sich lädt und in diesem Bewusstsein lebt. Und wenn er aus diesem Bewusstsein heraus sein eigenstes Selbst selbstbestimmt (aus ihm selbst) handeln lässt, ohne im Handeln ständig auf die allgemeinen Normen zu schießen (in-sich-handeln-lassen).

„*Dieses In-sich-handeln-lassen des eigensten Selbst aus ihm selbst in seinem Schuldigsein repräsentiert phänomenal das im Dasein selbst bezeugte eigentliche Seinkönnen.*“ (S. 295)

So lebend will der Mensch Gewissen nicht verdrängen. Im Gegenteil, er nimmt es bereitwillig an (Gewissen-haben-wollen). Das damit unmittelbar zusammenhängende Merkmal ist, dass er so lebend den Ruf seines Gewissens klar und ungetrübt hört und versteht.

Dies sind Charakteristika der Eigentlichkeit der Existenz des Menschen.

Die Ausdrücke: „In-sich-handeln-lassen“ und „aus ihm selbst“ weisen auf einen weiteren bekannten Begriff hin, nämlich: Vereinzelung. Und dieser steht im Zusammenhang mit Unheimlichkeit und Angst. Die Stimmung die zum Gewissen gehört ist die Angst, die Gewissensangst. „*Das Gewissenhabenwollen wird Bereitschaft zur Angst.*“ (S. 296) Also: Meine im Gewissen-haben-wollen liegende Erschlossenheit wird begründet dadurch dass ich meinen Lebensplan so entwerfe, dass dieser ständig auf das Faktum bezogen bleibt, dass ich im Leben Schuld auf mich laden muss und lade (Verstehen) und ich dabei bereit bin, die Angst, die entstehen kann und entstehen wird zu akzeptieren (Befindlichkeit). Das dritte Wesensmoment der Erschlossenheit neben Verstehen und Befindlichkeit ist die Rede. Die zum Gewissen-haben-wollen gehörende Art der Rede ist die Verschwiegenheit. „*Das Gewissen ruft nur schweigend, das heißt der Ruf kommt aus der Lautlosigkeit der Unheimlichkeit*

und ruft das aufgerufene Dasein als still zu werdendes in die Stille seiner selbst zurück. Das Gewissen-haben-wollen versteht daher diese schweigende Rede einzig angemessen in der Verschwiegenheit. Sie entzieht dem verständigen Gerede des Man das Wort.“ (S. 296) „Die im Gewissen-haben-wollen liegende Erschlossenheit des Daseins wird demnach konstituiert durch die Befindlichkeit der Angst, durch das Verstehen als Sichertwerfen auf das eigenste Schuldigsein und durch die Rede als Verschwiegenheit. Diese ausgezeichnete, im Dasein selbst durch sein Gewissen bezeugte eigentliche Erschlossenheit – das verschwiegene, angstbereite Sichertwerfen auf das eigenste Schuldigsein – nennen wir die Entschlossenheit.“ (S. 296-297)

Entschlossenheit – Definition:

Das Phänomen der Entschlossenheit ist – wie auch die Unentschlossenheit, welche ihr Gegenteil darstellt - eine spezifische Form der Erschlossenheit des Menschen. Sie ist die eigentliche Erschlossenheit, d.h. jene Form der Erschlossenheit, die ich erlebe, wenn ich mich im Zustande der Eigentlichkeit befinde. Sie weist drei Kennzeichen auf:

- Gestaltung und Umsetzung von Handlungsentwürfen im Bewusstsein, dass diese im Grunde immer schuldhaft sind und Übernehmen der Verantwortung für sie (Verstehen),
- dies in der Weise der Verschwiegenheit (Rede),
- und der Bereitschaft Angst, die aufkommen kann, zu ertragen (Befindlichkeit).

Noch einmal zurück zur Erschlossenheit:

Erschlossenheit des Menschseins bedeutet, dass immer das ganze Menschsein in ihr erfasst ist, jeweils das ganze In-der-Welt-sein, d.h. die „Welt“, das In-Sein und das Selbst. Die „Welt“, d.h. die Sachen und die Mitmenschen sind in ihr immer schon auf irgendeine Weise entdeckt. In-Sein bedeutet, dass der Mensch in der Welt immer in irgendeiner Weise involviert ist, er ist immer in Interaktion mit der „Welt“, wobei die Art und Weise des Involviertseins und der Interaktion ganz unterschiedlich sein kann. Dieses Selbst, das in seiner Welt mit dem, was ihm in ihr begegnet, in unterschiedlicher Weise interagierend involviert ist, hat nun seinerseits wieder 2 Aspekte: das Man-selbst und das eigentliche Selbst.

In der Entschlossenheit ist nun der Mensch auf eine bestimmte Weise in seiner Welt involviert. In diesem Zustand ist ihm seine Welt erst „eigentlich“ erschlossen. Der entschlossene Mensch ist erst „eigentlich“ er selbst. Das heißt, das „eigentliche Selbst“ hat die Herrschaft über das Man-selbst erlangt. Wenn ich zu etwas entschlossen bin, ist nicht mehr das, was man meint, das Kriterium, an dem ich mich orientiere, sondern was ich selbst „eigentlich“ für richtig halte. Die Entschlossenheit holt den Menschen aus seiner Verlorenheit in das Man zurück zu sich selbst. Wenn Erschlossenheit als die ursprüngliche Wahrheit definiert wurde, dass ist die Entschlossenheit die ursprünglichste, „eigentliche“ Wahrheit des Menschen.

In der Entschlossenheit offenbart (erschließt) sich die Welt anders als in anderen Formen der Erschlossenheit. Das heißt nicht, dass Gegenstände und Mitmenschen sich inhaltlich ändern. Es bedeutet, dass in der Entschlossenheit der Mensch mit derselben „Welt“, mit denselben Mitmenschen in denselben Angelegenheiten, anders interagiert (sie anders wahrnimmt, andere Gefühle und andere Überzeugungen in Bezug auf sie hat, anders mit ihr und ihnen umgeht). Die Entschlossenheit löst den Menschen nicht etwa von seiner Welt und dem, was ihm in ihr begegnet, ab, so in etwas wie man sich ein freischwebendes Ich vorstellen könnte. Im Gegenteil: *„Wie sollte sie das auch – wo sie doch als eigentliche Erschlossenheit nichts anderes als das **In-der-Welt-sein eigentlich** ist. Die Entschlossenheit bringt das Selbst gerade in das jeweilige besorgende Sein bei Zuhandenem und stößt es in das fürsorgende Mitsein mit den Anderen.“ (S. 298)*

Der entschlossene Mensch hat seine Weise zu leben selbst gewählt. Weil das Worumwillen oder der Zweck seiner Lebensweise nicht mehr fremdbestimmt ist, und er seine Art zu leben aus seiner eigensten inneren Intention heraus gestaltet, wird er frei für seine „Welt“. Nur der selbstbestimmte entschlossene Mensch kann erst die Mitmenschen so sein lassen, wie sie -

jeder in seiner eigenen Weise – sind. Das Miteinander, die Fürsorge erhält eine neue Qualität. Ist das Miteinander des Man-selbst durch zweideutige und eifersüchtige Verabredungen, redselige Verbrüderungen und dem, was man unternehmen will, gekennzeichnet, so ist im entschlossenen Handeln erst eigentliches Miteinander möglich. Der entschlossene Mensch kann so sogar zum „Gewissen“ der Anderen werden. Die neue Qualität des Miteinander, die ein entschlossener Mensch erlangt, nennt Heidegger: vorspringend-befreiende Fürsorge.

Woraufhin entschließt sich der Mensch? Wozu soll er sich entschließen? Es wäre ein völliges Missverstehen, wenn man meint, dass es beim Entschließen darum geht, dass der sich entschließende Mensch lediglich eine der ihm dargebotenen oder empfohlenen Möglichkeiten ergreift. Im Gegenteil: zum Entschluss gehört, dass sich der Mensch die jeweiligen faktischen Möglichkeiten selbst erst eröffnet und entwirft. Zur Entschlossenheit gehört notwendig die Unbestimmtheit. In diesem Sinne geht der Mensch entschlossen seinen Weg, der auf die jeweiligen Umstände angemessen reagiert und einen erst mal gefassten Entschluss immer dann, wenn es die jeweilige Situation erfordert, entsprechend revidiert, verwirft oder festigt. Zur Entschlossenheit gehört Flexibilität.

Erschlossenheit wurde als ursprüngliche Wahrheit und Entschlossenheit als die ursprünglichste, weil eigentliche Wahrheit definiert. Das Leben des Menschen wurde als Sorge definiert. Und zu dieser gehört neben Existenz und Geworfenheit auch Verfallen. Und da das Leben des Menschen immer auch verfallend in die Verlorenheit des Man ist, hält sich die Erschlossenheit gleichursprünglich in der Wahrheit und Unwahrheit. Wenn nun die Entschlossenheit die eigentliche Erschlossenheit ist, gilt dieses „sich gleichursprünglich in der Wahrheit und Unwahrheit Halten“ erst recht eigentlich für die Entschlossenheit. *„Sie eignet sich die Unwahrheit eigentlich zu. Das Dasein ist je schon und vielleicht demnächst wieder in der Unentschlossenheit.“* (S. 299) Was meint Heidegger aber damit? Wenn der Mensch entschlossen lebt, weiß er, dass er sich irren kann und sich ständig irrt, dass er Fehler machen kann und ständig Fehler macht. Er kann sich niemals den jeweiligen gesellschaftlichen Bedingungen entziehen. Er kann sich der gerade herrschenden Gruppe anschließen, er kann sich einer der oppositionellen Gruppen anschließen, er kann sich allein gegen alle stellen. Aber nie wird seine Gruppe oder er allein in einer bestimmten Angelegenheit die volle und reine Wahrheit gepachtet haben. Innerhalb einer Gruppe und innerhalb der Gesellschaft haben meist alle unterschiedlichen Strömungen in den jeweiligen Angelegenheiten in gewissen Bereichen zum Teil Recht und zum Teil Unrecht zugleich. Der entschlossene Mensch weiß, dass er sein Leben nie unabhängig von den Anderen, nie abgekoppelt von der Gesellschaft leben kann. Er weiß, dass das faktische Leben unvollkommen ist und akzeptiert diese Unvollkommenheit voll und ganz. Wer sein Leben entschlossen lebt, ist nicht jemand, der sich der „Wirklichkeit“ entzieht. Er sucht und entdeckt innerhalb des faktisch Möglichen dasjenige, was für ihn als eigene selbstbestimmbare und selbstgestaltbare Lebensweise in der Gesellschaft (im Man) gangbar ist – und ergreift dieses. Aber er weiß auch um seine Gier nach der „Welt“. Er ist sich seiner eigenen Schwäche bewusst. Schon gleich kann es geschehen, dass er alle seine Ideale wieder vergessen hat.

Situation:

Erinnern wir uns an den Begriff der „Räumlichkeit des Da“ des Menschen. Zum In-der-Weltsein gehört eine eigene Räumlichkeit. Diese ist durch Ent-fernung und Ausrichtung charakterisiert. Die daseinsmäßige Räumlichkeit ist die Grundlage aller anderen Formen von Räumlichkeit. Die Grundlage der Räumlichkeit des Da ist die Erschlossenheit. Das heißt, je nachdem wie der Mensch sich fühlt (Befindlichkeit), die „Welt“, die Prozesse und sich selbst sieht (Verstehen) und mit den Anderen in den jeweiligen Angelegenheiten in kommunikativen Kontakt tretend das Verstandene gliedert (Rede), konstituiert er auch eine bestimmte Räumlichkeit. Diese schwer zu verstehende Tatsache wird klarer, wenn wir nun eine spezielle Form der Erschlossenheit, nämlich die Entschlossenheit analysieren:

„So wie die Räumlichkeit des Da in der Erschlossenheit gründet, so hat die Situation ihre Fundamente in der Entschlossenheit.“ (S. 299) Der Terminus Situation (Lage – „in der Lage sein“) ist die spezifische Räumlichkeit der Entschlossenheit. Wenn sich der Mensch entschlossen, verschwiegen, angstbereit und Gewissen-haben-wollend auf das eigenste Schuldigsein hin ausrichtet, eröffnet sich ihm seine Situation. („Ja, jetzt geht mir das Licht auf! Jetzt wird mir meine Lage bewusst. Jetzt habe ich den Durchblick. Jetzt sehe ich die Situation, in der ich mich befinde, klar und deutlich. Jetzt verstehe ich sie erst wirklich. Jetzt erst kann ich der Situation angemessen handeln.“) Die Situation ist nur durch und in der Entschlossenheit. Wenn ich im Gegensatz dazu unentschlossen bin, verstehe ich die Situation, in der ich mich befinde, eigentlich nicht und ich kann nicht ihr angemessen handeln. Wie die Räumlichkeit allgemein keinen Rahmen für die Erschlossenheit darstellt, sondern die Erschlossenheit erst die Räumlichkeit konstituiert, ist es auch die Entschlossenheit im speziellen, die erst die Situation herbeiführt. Erst wenn ich entschlossen bereit bin, mein Leben, so wie es ist, anzunehmen, und es aktiv und selbstbestimmt zu gestalten, erschließt sich für mich der jeweilige faktische Charakter der Umstände und Zufälle. **„Dem Man dagegen ist die Situation wesentlich verschlossen. Es kennt nur die „allgemeine Lage“, verliert sich an die nächsten „Gelegenheiten“ und bestreitet das Dasein auf der Verrechnung der „Zufälle“, die es, sie verkennend, für die eigene Leistung hält und ausgibt.“** (S. 300) Im Zustand der Entschlossenheit will ich Gewissen haben, bin ich bereit den Ruf des Gewissens zu hören. Und dieser hält mir kein leeres Existenzideal vor, sondern er ruft mich auf, das eigene Leben auf meine eigene, von mir gewählte Art und Weise zu gestalten, er ruft vor in die Situation. **„Die Entschlossenheit aber ist nur die in der Sorge gesorgte und als Sorge mögliche Eigentlichkeit dieser selbst.“** (S. 301) Ich mache meine Besorgungen und Sorge für Andere, dies ist mein Dasein als Mensch. Unentschlossen im Man verloren, weiß ich bald nicht mehr worum es in meinem Sorgen eigentlich geht. Wenn ich mich aber entschlossen auf mich selbst besinne und auf meine eigene Art und Weise das tue, was ich selbst für richtig halte, wird in meinem Sorgen (meinem Besorgen und meiner Fürsorge) sozusagen meine eigene Handschrift sichtbar. Die Sorge erhält den Charakter ihrer Eigenlichkeit.

Neuntes Kapitel

Das eigentliche Ganzseinkönnen des Daseins und die Zeitlichkeit als der ontologische Sinn der Sorge (S. 301)

„§ 61. Vorzeichnung des methodischen Schrittes von der Umgrenzung des eigentlichen daseinsmäßigen Ganzseins zur phänomenalen Freilegung der Zeitlichkeit“ (S. 301)

Vorlaufen zum Tode (das eigentliche Ganzseinkönnen): Ist es möglich, das Leben des Menschen als ein einheitliches Ganzes zu erfassen, das beide grundsätzlich möglichen Existenzweisen, also nicht nur das uneigentliche Leben im Man sondern auch die Eigentlichkeit des Daseins umfasst? Im ersten Kapitel ging es Heidegger um einen Entwurf dieses eigentlichen Ganzseinkönnens. *„Die Auseinanderlegung des Phänomens enthüllte das eigentliche Sein zum Tode als das Vorlaufen.“* (S. 301–302) Aber das Vorlaufen zum Tode blieb bis jetzt ein bloßes existenzial-ontologisches (theoretisches) Phänomen, ohne dass es auf eine ontisch-existenzielle (lebenspraktische) Erfahrung zurückgeführt worden wäre.

Entschlossenheit (das eigentliche Seinkönnen): Im zweiten Kapitel wurde das eigentliche Seinkönnen des Menschen dargestellt. Heidegger nannte es das Phänomen der Entschlossenheit. (Diese wird durch das Gewissen bezeugt, d.h. das Gewissen gibt mir in meinem praktischen Leben eindeutige Hinweise, wann ich entschlossen lebe und wann nicht.) Die Entschlossenheit, d.h. das eigentliche Seinkönnen, wurde auf der existenziell-ontischen (lebenspraktischen) Ebene aufgezeigt und auf der existenzial-ontologischen Ebene interpretatorisch dargestellt.

Vorlaufende Entschlossenheit: Im Folgenden geht es darum, den inneren Zusammenhang der beiden Phänomene Vorlaufen zum Tode und Entschlossenheit aufzuzeigen. Aber: *„Was soll der Tod mit der „konkreten Situation“ des Handelns gemein haben?“* (S. 302) Einen Zusammenhang zwischen Vorlaufen zum Tode und Entschlossenheit willkürlich zu konstruieren, verbietet sich von selbst. Von welchem grundlegenderen Phänomen müssen wir ausgehen, wenn wir deren natürlichen Zusammenhang entdecken wollen? Da es uns bei unserer Analyse um das Wesen des Menschen geht, muss die Leitlinie unserer Untersuchung wieder die Idee der Existenz sein. Die Frage lautet also: *„[...] weist die Entschlossenheit in ihrer eigensten existenziellen Seinstendenz selbst vor auf die vorlaufende Entschlossenheit als ihre eigenste eigentliche Möglichkeit?“* (S. 302) Heideggers Interpretation des menschlichen Daseins beginnt an der Oberfläche und geht in die Tiefe, von der Schale zum Kern, von der Alltäglichkeit des Man zum entschlossenen eigentlichen Vorlaufen zum Tode.

Vorlaufende Entschlossenheit = Eigentliche Entschlossenheit: Ich kann mich treiben lassen und dabei unentschlossen handeln und ich kann in einer Situation entschlossen handeln. Aber es gibt graduelle Unterschiede in meiner Entschlossenheit. Es geht nun darum, herauszufinden, was die Voraussetzungen dafür sind, dass ich wirklich „zu allem entschlossen“ bin, dass ich so fest entschlossen bin, dass es nicht mehr fester geht – mit Heideggers Worten: es geht um die eigentliche Entschlossenheit. Hier soll nur soviel angedeutet werden: Jemand ist zum Äußersten entschlossen, wenn er die äußersten Konsequenzen für sein Verhalten zu tragen bereit ist. Und was anderes ist die äußerste Konsequenz als der eigene Tod? Dass es bei dieser Entschlossenheit nicht darum geht, sich aus irgendwelchen ideologischen Verbissenheiten oder einer Gefühlswallung heraus in gefährliche Situationen zu begeben, soll ausdrücklich hervorgehoben werden. *„Wenn sich die Entschlossenheit ihrem eigenen Sinne nach erst dann in ihre Eigentlichkeit gebracht hätte, sobald sie sich nicht auf beliebige*

und je nur nächste Möglichkeiten entwirft, sondern auf die äußerste, die allem faktischen Seinkönnen des Daseins vorgelagert ist und als solche in jedes faktisch ergriffene Seinkönnen des Daseins mehr oder minder unverstellt hereinsteht?“ (S. 302) Dieser Satz ist von entscheidender Bedeutung für das Verständnis des gesamten Werkes! Es geht nicht darum, dass ich mich jetzt entschließe, zu Mittag zu essen, dass ich mich jetzt entschließe, eine Wanderung zu machen, dass ich mich jetzt entschließe, morgen meinem Vorgesetzten die Meinung zu sagen, dass ich mich jetzt entschließe, in einem Monat auf Urlaub zu fahren etc. Dies sind alles „beliebige und je nur nächste Möglichkeiten“ auf welche hin ich meinen jeweiligen Entschluss entwerfe. Es geht darum, mein Leben entschlossen auf die äußerste Möglichkeit hin, d.h. die Möglichkeit meines eigenen Todes, zu entwerfen und alle Entschlüsse, die ich treffe, auf diese Möglichkeit hin auszurichten. Jeder einzelne faktische Entschluss im praktischen Leben ist dann auf diese äußerste Möglichkeit hin ausgerichtet. Die Entschlüsse, zu Mittag zu essen, eine Wanderung zu machen, morgen meinem Vorgesetzten die Meinung zu sagen, in einem Monat auf Urlaub zu fahren etc. erhalten - ausgerichtet auf die die Möglichkeit des eigenen Todes - eine neue Bedeutung und Kraft.

Die Gewissheit und „Vorläufigkeit“ aller Entschlüsse in der eigentlichen Entschlossenheit: *„Wenn die Entschlossenheit als **eigentliche** Wahrheit des Daseins erst im Vorlaufen zum Tode die ihr zugehörige **eigentliche Gewissheit** erreichte? Wenn im Vorlaufen zum Tode erst alle faktische „Vorläufigkeit“ des Entschließens eigentlich verstanden, das heißt existenziell **eingeholt** wäre?“* (S. 302) Gelange ich zur Gewissheit, dass ich mich in einem konkreten Entschluss richtig entschieden habe, erst dadurch, dass dieser Entschluss auf die einzige wahre Gewissheit, die es gibt, den eigenen Tod, hin ausgerichtet ist? Und andererseits: Wenn jeder einzelne konkrete Entschluss auf die äußerste Möglichkeit, den eigenen Tod, hin ausgerichtet ist, wird er dann nicht von selbst zu einem bloß „vorläufigen“ Entschluss, der in Anbetracht neuer Tatsachen jederzeit wieder abgeändert oder verworfen werden kann und muss?

Das Selbst: Das menschliche Dasein ist grundsätzlich von allem Vorhandenen und Realen verschieden. Sein „Bestand“, das was es ausmacht, hat seine Grundlage nicht in irgendeiner Substanz, sondern in der „Selbständigkeit“ des existierenden Selbst. Egal in welcher Modifikation es auftritt, es bleibt es selbst. Das Selbst, die „Subjektseite“ des In-der-Welt-seins, kann - isoliert betrachtet - auch als Nominalisierung (eingefrorenes Bild) eines Prozesses verstanden werden. Wenn wir dieses Standbild wieder zum „Laufen“ bringen, erhalten wir das Sein, d.h. den Prozess des menschlichen Lebens. Heidegger nennt diesen Prozess Sorge. Wir haben bereits das uneigentliche Man-selbst, welches eine Modifikation des eigentlichen Selbst darstellt, kennen gelernt. Was ist nun aber das eigentliche, ursprüngliche Selbst? So geht es auf dem Weg von der Schale zum Kern in diesem Kapitel auch um die Unterscheidung des Phänomens des eigentlichen Selbst vom uneigentlichen Man-selbst.

Die Zeitlichkeit als der ontologische Sinn der Sorge: Heideggers Ziel ist es, den Sinn des menschlichen Lebens offen zu legen – auch für den jeweiligen Menschen selbst. Was ist der Sinn des Lebensprozesses, was ist der Sinn der Sorge? Was ist der Sinn meines Lebens? *„Die Bestimmung dieses Sinnes wird zur Freilegung der Zeitlichkeit.“* (S. 303) Die Zeitlichkeit ist jene grundlegende Eigenheit, jenes fundamentale Charaktermerkmal des Menschen, welches den Zusammenhang seines Lebens gewährleistet und diesem Lebenszusammenhang Sinn verleiht. Also geht es darum, die Beziehung von Sorge und Zeitlichkeit herauszuarbeiten. Aber auf der Grundlage des innersten, eigentlichen Zusammenhanges beider, also des eigentlichen Selbst. Die Frage lautet: Wie wird die Zeitlichkeit ursprünglich erfahren? Wir ahnen es schon, es hat etwas mit dem eigentlichen Selbst, mit Entschlossenheit, mit Vorlaufen zum Tode und mit dem Ganzsein des Menschen zu tun. *„Phänomenal ursprünglich wird die Zeitlichkeit erfahren am eigentlichen Ganzsein des Daseins, am Phänomen der vorlaufenden*

Entschlossenheit.“ (S. 304) Dass unser Zeiterleben im Zustande der vorlaufenden Entschlossenheit anders ist als die alltägliche Erfahrung von Zeit, sei hier schon vorweggenommen.

Verschiedene Möglichkeiten der Zeitigung der Zeitlichkeit: Das Charaktermerkmal Zeitlichkeit ist das tiefste Fundament des menschlichen Wesens. Sie ist der Ursprung aller möglichen Modifikationen, wie der Mensch seine Welt erleben kann. Sie ermöglicht Veränderung und Entwicklung. „*Die Grundmöglichkeiten der Existenz, Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit des Daseins, gründen in möglichen Zeitigungen der Zeitlichkeit.*“ (S. 304) In der eigentlichen Existenzweise, der vorlaufenden Entschlossenheit, habe ich ein anderes Zeiterleben als in der uneigentlichen Existenzweise, der Verlorenheit in das Man. Abhängig von meinem jeweiligen Zeiterleben verstehe, empfinde und gliedere ich mich selbst, die Prozesse, in die ich involviert bin und die „Welt“, die mir begegnet, unterschiedlich. Heidegger sagt zu diesem Sachverhalt richtigerweise, dass meine „Zeitlichkeit sich jeweils anders zeitigt“. Da es prinzipiell zwei unterschiedliche „Zeitigungen der Zeitlichkeit“ gibt, die sich als eigentliche und als uneigentliche Zeitlichkeit äußern, sind nicht nur Veränderung und Entwicklung an sich, d.h. ohne vorgegebene Richtung, möglich, sondern Veränderung und Entwicklung hin zu sich selbst und weg von sich selbst.

Das ursprüngliche Phänomen der Zeitlichkeit – die eigentliche Zeitlichkeit: Der Zeitbegriff der vulgären Zeiterfahrung ist aus dem alltäglichen Leben gegriffen und entspricht daher der Zeitlichkeit, wie sie sich in der uneigentlichen Existenzweise zeitigt, d.h. zeigt. Um die „Zeit“ angemessen darzustellen, muss die Analyse ihren Ausgangspunkt am ursprünglichen Phänomen der Zeitlichkeit nehmen, wie sie sich in der Eigentlichkeit, der vorlaufenden Entschlossenheit, zeigt.

Zeitlichkeit und Alltäglichkeit; Geschichtlichkeit; und Innerzeitigkeit: (4., 5. und 6. Kapitel): Alle bislang herausgearbeiteten fundamentalen Strukturen des menschlichen Daseins sind hinsichtlich ihrer möglichen Ganzheit, Einheit und Entfaltung im Grunde „zeitlich“ zu begreifen. Weil es zwei Modifikationen der Zeitlichkeit gibt, können diese Strukturen völlig unterschiedlich erfahren werden. Die ursprüngliche Ganzheit kann als solche erlebt werden oder aber als Stückwerk, die ursprüngliche Einheit als solche oder aber als Zersplitterung. Die Art und Weise, wie die ursprüngliche Zeitlichkeit jeweils erfahren wird, modifiziert das gesamte Erleben des Menschen. Im Zustande der Eigentlichkeit wird sie als sie selbst (als eigentliche Zeitlichkeit) erfahren. In diesem Zustand erlebt und kodiert der Mensch seine Welt als Ganzes, sein Selbst, sein In-Sein und die „Welt“ völlig anders als im Zustande der Uneigentlichkeit, in welchem sie in einer Modifikation ihrer selbst (als uneigentliche Zeitlichkeit) erfahren wird. Es ist daher eine Wiederholung der Fundamentalanalyse der wesentlichen Strukturen des menschlichen Daseins auf ihre Zeitlichkeit hin erforderlich. Diese wird in drei letzten Kapiteln (Zeitlichkeit und Alltäglichkeit; Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit; Zeitlichkeit und Innerzeitigkeit) durchgeführt werden.

Gliederung des 3. Kapitels: Das 3. Kapitel hat folgende Gliederung:

- § 62. Das existenziell eigentliche Ganzseinkönnen des Daseins als vorlaufende Entschlossenheit
- § 63. Die für eine Interpretation des Seinssinnes der Sorge gewonnene hermeneutische Situation und der methodische Charakter der existenzialen Analytik überhaupt
- § 64. Sorge und Selbstheit
- § 65. Die Zeitlichkeit als der ontologische Sinn der Sorge
- § 66. Die Zeitlichkeit des Daseins und die aus ihr entspringenden Aufgaben einer ursprünglicheren Wiederholung der existenzialen Analyse

„§ 62. Das existenziell eigentliche Ganzseinkönnen des Daseins als vorlaufende Entschlossenheit“ (S. 305)

Exkurs: Von der unmittelbaren Erschlossenheit (Verschlossenheit) zur eigentlichen, vorlaufenden Entschlossenheit (die „Intentionskette“):

Bevor wir uns dem Text dieses Paragraphen zuwenden, wollen wir anhand eines Gedankenexperimentes ergründen, was es mit der eigentlichen Entschlossenheit so auf sich hat. Häufig wird ja Entschlossenheit mit Sturheit und Starrheit in Verbindung gebracht. ‚Ich gehe meinen Weg, mag es kosten, was es wolle!‘ Diese Art der Entschlossenheit könnte man wohl eher Verschlossenheit nennen. Können wir Entschlossenheit mit Flexibilität und Offenheit zusammenbringen? Wenn das möglich ist, was sind die Voraussetzungen dafür? Und eine 2. Frage tut sich auf: Können wir unser ganze Leben in Entschlossenheit leben? Können wir ganz entschlossen sein? Was hat Entschlossenheit mit Ganzsein zu tun?

Erforschen wir nun den Zusammenhang zwischen Entschlossenheit und Flexibilität anhand des folgenden Gedankenexperimentes. Wir haben dieses Experiment schon im ersten Teil von Sein und Zeit kennen gelernt, als wir die „Intentionskette“ und den Core-Transformation-Prozess beschrieben. Wir wissen, dass jede „Intentionskette“ stets in Richtung Eigentlichkeit führt und im eigentlichsten Sein, dem eigentlichen Selbst mündet. (Anmerkung: „Eigentliches Selbst“ ist nichts anderes als die Nominalisierung des Prozesses „eigentliches Sein des Daseins“.) Umgekehrt hat jedes Verhalten im eigentlichen Sein bzw. Selbst den eigentlichen Ursprung, der aber im faktischen alltäglichen Leben üblicherweise verloren gegangen ist. In der alltäglichen Verlorenheit im Man entwirft man einen beliebigen Entschluss auf ein mehr oder minder unmittelbares Ziel hin. In der äußersten Zerstretheit und Verlorenheit verfolge ich mit meinem Entschluss überhaupt kein höheres Ziel, es geht einzig um die unmittelbare Verwirklichung des jeweiligen Entschlusses. Dadurch bleibt er rigide, starr und unabänderlich. Je weiter ich ihn jedoch mittels Vorlaufen auf ein höheres Ziel hin, auf einen höheren Zweck hin, entwerfe, desto mehr Kriterien kann ich in meine Entscheidung einbeziehen und desto flexibler, offener und „vorläufiger“ wird mein Entschluss. Aber er wird zugleich auch gewisser und fester. Heidegger geht in „Sein und Zeit“ bis an die Grenze des menschlichen Daseins in seiner Welt, dem eigentlichen Ganzseinkönnen. In der praktischen Erfahrung des Core-Transformation-Prozesses von C. Andreas wird mir immer wieder deutlich vor Augen geführt, dass es eine Ebene darüber hinaus geben muss, der als Core-Zustand erlebbar ist. Meiner Meinung nach ist dies nichts anderes als die Ebene des „Seins überhaupt“. Je näher ein bestimmtes Kriterium, auf das der jeweilige Entschluss hin entworfen wird, am „Sein überhaupt“ liegt, desto gewisser und „vorläufiger“ wird dieser, desto sicherer und zugleich flexibler, sodass er leichter abgeändert oder verworfen werden kann, falls er nicht stimmig für dieses bestimmte und die darunter liegenden Kriterien ist.

Ich habe mich entschlossen, jetzt gleich die Straße zu überqueren. Mein Ziel ist die andere Straßenseite und sonst gar nichts. Obwohl die Ampel auf Rot steht und ohne auf den Verkehr zu achten, gehe ich über die Straße. Das ist wohl ein Beispiel für kurzsichtige Entschlossenheit (Verschlossenheit). Nur ein verwirrter Mensch würde so handeln. (Wenn wir von Zuständen höchster Affektion, welche uns - wie die Verwirrtheit - auch davon abhalten, höhere Ziele zu beachten, absehen.) Schon unter alltäglichen Umständen bin ich mir der Absicht meines Entschlusses, der die erste Ebene meiner „Intentionskette“ darstellt, gewahr: Wozu will ich über die Straße? Was ist meine Absicht (Intention), was ist der Zweck des Überquerens der Straße? Dort drüben steht meine kleine Tochter. Ich will sie von der Schule abholen und sicher nach Hause geleiten. Wir haben hier ein Ziel und einen Zweck. Das Ziel ist die Straße zu überqueren und der Zweck (höhere Ebene) ist, die Tochter von der Schule abzuholen und sicher nach Hause zu bringen. Mein Entschluss wird vom Zweck geleitet und modifiziert.

Also werde ich unter dem Gesichtspunkt der Sicherheit meiner Tochter warten, bis die Ampel auf Grün schaltet und dann ganz vorsichtig hinübergehen. Verfolgen wir nun in unserem Gedankenexperiment, wie jedes höhere Ziel in unserer „Intentionskette“ den Entschluss, die Straße zu überqueren, modifiziert, indem sie ihn flexibler werden lässt: Also, mein Ziel ist, meine Tochter sicher nach Hause zu bringen. - Nun zur Frage nach der nächst höheren Ebene: Zu welchem Zweck will ich sie sicher nach Hause bringen? Damit sie kein Trauma erfährt, was ihr späteres Leben beeinträchtigen könnte, und sie ihre Kindheit in Sicherheit wohlbehütet und geborgen verbringen kann. Wie verändert der Gesichtspunkt sichere, wohlbehütete und geborgene Kindheit für meine Tochter meinen Entschluss? - Nun zur Frage nach der nächst höheren Ebene: Was bezwecke ich, wenn ich will, dass sie ihre Kindheit in Sicherheit wohlbehütet und geborgen verbringen kann? Damit sie sich frei fühlen und entfalten kann. Wie verändert der Aspekt, dass sich meine Tochter frei fühlen und entfalten kann, meinen Entschluss? - Nun zur Frage nach der nächst höheren Ebene: Wozu soll sie sich frei fühlen und entfalten können? Damit sie einst ihren eigenen Weg finden kann. Wie verändert der Gesichtspunkt, dass meine Tochter einst ihren eigenen Weg finden kann, meinen Entschluss? - Nun zur Frage nach der nächst höheren Ebene: Was bezwecke ich, wenn ich will, dass sie ihren eigenen Weg findet? Dass sie ihr Leben einst unabhängig und selbstbestimmt führen kann. Wie verändert der Gesichtspunkt, dass meine Tochter ihr Leben einst unabhängig und selbstbestimmt führen kann, meinen Entschluss? - Nun zur Frage nach der nächst höheren Ebene: Was bezwecke ich, wenn ich will, dass sie ihr Leben einst unabhängig und selbstbestimmt führen kann? Wenn sie erwachsen ist und gelernt hat, ihr Leben unabhängig und selbstbestimmt zu führen, kann ich meine Verantwortung für sie abgeben. Wie verändert der Gesichtspunkt, dass ich beabsichtige, einst die Verantwortung für meine Tochter abzugeben, meinen Entschluss? - Nun zur Frage nach der nächst höheren Ebene: Wozu möchte ich dieses mein Ziel erreichen, dass ich einst die Verantwortung für sie abgeben kann? Ja, dann kann ich mich wieder mehr auf mich selbst besinnen. Wie verändert der Gesichtspunkt, dass ich mich mehr auf mich besinnen will, meinen Entschluss? Wir wissen, hier ist die ganze Sache gekippt. War zunächst mein Zweck und mein Ziel einzig auf meine Tochter hin ausgerichtet, bin ich es jetzt selbst, um den es mir geht. Heidegger würde sagen: Aus dem „wozu“ wurde ein „worumwillen“. Aber beachten Sie auch, dass jeder höhere Zweck alle unter ihm liegenden inkludiert. Es geht mir auf der Ebene der Selbstbesinnung weiterhin auch um die darunter liegenden Kriterien (z.B. freie Entfaltungsmöglichkeit für meine Tochter, allgemeine Sicherheit für meine Tochter, das konkrete sichere über die Straße geleiten etc). - Nun zur Frage nach der nächst höheren Ebene: Wozu will ich mich wieder mehr auf mich selbst besinnen? Wenn ich mich mehr auf mich selbst besinne, tue ich Sachen, dass ich mich wohl fühle. - Nun zur Frage nach der nächst höheren Ebene: Wozu möchte ich mich wohl fühlen? Wenn ich mich wohl fühle, kann ich mich auf meine eigenen Ziele konzentrieren. - Nun zur Frage nach der nächst höheren Ebene: Wozu möchte ich mich auf meine eigenen Ziele konzentrieren? Damit ich das herausfinde, was für mich selbst wesentlich ist. - Nächst höhere Ebene: Wozu dies herausfinden? Damit ich meinen eigenen Weg gehen kann. - Nächst höhere Ebene: Wozu dies? Damit ich meine Beziehungen zu den Menschen und der Welt so gestalten kann, wie ich es selbst gerne möchte und nicht wie die Gesellschaft und meine Erziehung es von mir gefordert hatten. - Nächst höhere Ebene: Was bezwecke ich, wenn ich meine Beziehungen zu den Menschen und der Welt so gestalte, wie ich es selbst gerne möchte? Dann fühle ich mich unabhängig und frei. - Nächst höhere Ebene: Wozu will ich mich unabhängig und frei fühlen? Eigentlich habe ich erst dann die Möglichkeit, das zu tun, was mir wirklich am Herzen liegt. - Nächst höhere Ebene: Wozu möchte ich das tun, was mir wirklich am Herzen liegt? Damit ich am Ende meines Lebens sagen kann: Ja ich habe hier auf dieser Welt meine eigentliche Aufgabe erfüllt. - Nächst höhere Ebene: Was ist der Zweck dessen, dass ich meine eigentliche Aufgabe erfülle? Dann finde ich Sinn in meinem Leben, mein ganzes Leben ist dann sinnerfüllt. - Nächst höhere Ebene: Wozu möchte ich, dass mein ganzes Leben sinnerfüllt ist? Wenn ich erlebe, dass mein ganzes Leben sinnerfüllt ist, empfinde ich das Gefühl von Ganzheit und

Vollkommenheit. Wie hat nun jedes höhere Kriterium nicht nur die unter ihm liegenden Kriterien beeinflusst und verändert? Welche Veränderung hat mit jedem höheren Kriterium mein konkreter Entschluss die Straße zu überqueren erfahren? Und nun zur letzten Frage: Was ist der Zweck dessen, dass ich das Gefühl von Ganzheit und Vollkommenheit empfinde? Dann spüre ich, dass ich Teil eines höheren Ganzen und der Vollkommenheit bin. Wir wissen, hier ist die Sache zum 2. Mal gekippt – von der Ebene der Selbstbezogenheit auf die spirituelle Ebene. Wenn ich weiterfragen würde, käme keine Antwort mehr – ich bin mir des höchsten Zweckes, der im Zusammenhang mit meiner konkreten Situation auf der Straße steht, bewusst geworden. Und nun nehme ich dieses „Teil eines höheren Ganzen und der Vollkommenheit sein“, dem wohl Heideggers „Sein überhaupt“ entspricht, als Ausgangspunkt, als Ursprung und stelle mit allen zuvor herausgefundenen Zwecken eine Verbindung her, von „Gefühl von Ganzheit und Vollkommenheit empfinden“ bis zur konkreten Situation an der Straße. Und dann lasse ich die Qualität von „Teil eines höheren Ganzen und der Vollkommenheit sein“ in alle meine Zwecke einströmen und sie durchdringen. Sie alle werden von der Ebene des Seins, dem „Teil eines höheren Ganzen und der Vollkommenheit sein“ durchdrungen und transformiert. Durch diesen Prozess kann ich in jeder Handlung deren höheren Sinn finden und jeden Entschluss auf seinen eigentlichen Ursprung zurückführen.

Wenn wir auch die Verbindung zwischen Entschlossenheit und Flexibilität erforschen wollten, so haben wir doch noch etwas gefunden: den Zusammenhang zwischen Entschlossenheit und Ganzheit. Aber wir können auch auf die erste Frage eine Antwort geben. Je höher ich das Ziel und den Zweck meiner Entschlossenheit setze, desto offener und beweglicher wird sie. Wenn ich das höchste erreichbare Ziel nehme, das existenziell eigentliche Ganzseinkönnen, das Heidegger das Sein zum Tode nennt, oder gar den Core-Zustand, der wohl Heideggers „Sein überhaupt“ entspricht, erreiche ich höchstmögliche Freiheit und Flexibilität.

Nach diesem Exkurs zurück zum Kommentar von Heideggers Text:

Entschlossenheit „zu Ende gedacht“: In diesem Paragraphen wollen wir ergründen, ob es ein Zusammenhang zwischen dem Phänomen der Entschlossenheit und dem Phänomen des Vorlaufens zum Tode gibt. Entschlossenheit hat mit Gewissen-haben-wollen zu tun, das Vorlaufen zum Tode mit dem eigentlichen Ganzseinkönnen. Der entschlossen lebende Mensch hört ständig auf sein eigenes Gewissen. Der Mensch, der ständig bereit ist, seinem eigenen Tod ins Angesicht zu blicken, erfährt durch diese Weise zu leben die Ganzheit seines eigenen Lebens. Die Methode, die Heidegger verwendet, um diese beiden Phänomene zusammenzubringen bzw. deren innigen Zusammenhang zu erkennen, ist: die Entschlossenheit „zu Ende zu denken“.

Noch einmal die Definition der Entschlossenheit: Entschlossenheit ist das sich Angst-zumutende, verschwiegene Sichertwerfen auf das eigenste Schuldigsein. Dieses grundlegende Schuldigsein lässt sich nicht quantifizieren (es gibt auf dieser Ebene kein mehr oder weniger schuldig), auch gibt es auf dieser Ebene nicht ein „jetzt schuldig“ und „dann wieder nicht“. Der entschlossene, auf sein Gewissen achtende Mensch nimmt dieses sein Schuldigsein an, ist bereit sein „schuldig“ zu ertragen und zu tragen. Soll die existenzielle Übernahme des „schuldig“ nicht nur zeitweise geschehen sondern andauernd und ständig sein, muss der Mensch sich selbst so durchsichtig geworden sein, dass er sich fortwährend in diesem Bewusstseinszustand hält. D.h. er gestaltet sein Leben auf eine Art und Weise, die ihm gestattet, sein eigenes Selbst ständig so klar zu sehen, dass er keinen Selbsttäuschungen mehr unterliegt – insbesondere in Bezug auf dieses sein „Schuldigsein“. Und dies tut er, indem er sein Leben im ständigen Bewusstsein seines eigenen Todes gestaltet. So wird Entschlossenheit zur eigentlichen Entschlossenheit: Ich lebe mein Leben entschlossen, mute mir Angst zu, halte mich mit Kommentaren zurück, weiß, dass ich, ob ich will oder nicht, ständig Schuld auf

mich lade und bin bereit diese Schuld zu tragen, und ich tue dies alles während ich den eigenen Tod als ständige jederzeit mögliche Option im Auge habe.

Entschlossenheit heißt: das eigenste Schuldigsein zu akzeptieren. Schuldigsein gehört zum Leben des Menschen. Da wir das Leben des Menschen in erster Linie als ein „das eigene Leben so oder anders gestalten können“ (Existieren) auffassen müssen, müssen wir daraus folgern, dass auch in Bezug auf das Schuldigsein gilt, was für Existieren insgesamt gilt: Wie es eigentliches und uneigentliches Existieren gibt, gibt es auch die existenzielle Möglichkeit eigentlich oder uneigentlich schuldig zu sein. Der entschlossene Mensch entwirft sein Leben auf dieses Schuldigsein hin – im Gegensatz zum unentschlossenen Menschen. Er versteht all sein Tun und Lassen als ständige Möglichkeit des Schuldigwerdens bzw. Schuldigseins. Er versteht sich selbst aus dieser Tatsache heraus. Der unentschlossene Mensch verleugnet diese Tatsache. Er möchte nicht schuldig werden. Er weicht Handlungen aus, die er für richtig hält, aber bei denen er glaubt, dass er dabei Schuld auf sich laden könnte. Oder er stürzt sich in solche Handlungen, wenn er sie für unausweichlich hält. Der entschlossene Mensch geht seinen Lebensweg entschlossen, im Bewusstsein ständig Fehler zu machen und Schuld auf sich zu laden. Eigentlich entschlossen geht er ihn, wenn er sich der Tatsache des eigenen Todes jederzeit bewusst ist. Und wie ist es möglich, dass sich der Mensch der ständigen Möglichkeit des eigenen Todes bewusst ist?

Nur durch den Prozess des Vorlaufens zum Tode wird er sich der gesamten Tragweite der Möglichkeit des Todes bewusst. Der Mensch, der in diesem Bewusstsein lebt, gestaltet sein Leben ständig in Bezug auf diese Tatsache, er lebt sein Leben als „Leben zum Tode“, er entwirft seine Zukunft auf diese Möglichkeit hin, die dadurch gekennzeichnet ist, dass sie jederzeit Wirklichkeit werden kann. So wird die Entschlossenheit erst in diesem entschlossenen Vorlaufen zur eigentlichen Entschlossenheit. *„Die Entschlossenheit wird deshalb erst als vorlaufende ein ursprüngliches Sein zum eigensten Seinkönnen des Daseins. Das „kann“ des Schuldigseinkönnens versteht die Entschlossenheit erst, wenn sie sich als Sein zum Tode „qualifiziert“.*“ (S. 306) Nur der Mensch, der sich selbst als endlich begreift, wobei dieses sein Ende jederzeit eintreten kann, erlangt die Fähigkeit, das eigene Schuldigsein in seiner gesamten Tragweite zu erkennen und zu akzeptieren.

„Entschlossen übernimmt das Dasein eigentlich in seiner Existenz, dass es der nichtige Grund seiner Nichtigkeit ist. Den Tod begriffen wir existenzial als die charakterisierte Möglichkeit der Unmöglichkeit der Existenz, das heißt als schlechthinnige Nichtigkeit des Daseins.“ (S. 306) Der Mensch kann nur dadurch, dass er lebt, einst nicht mehr sein. Der Tod ist jene Tatsache, die jegliche weitere Existenz verhindert. Nach dem Tode gibt es das menschliche Dasein nicht mehr. Mit dem Tod enden alle Lebensprozesse, daher kann nichts Nachtodliches das menschliche Dasein mit Sinn erfüllen. Kein jenseitiges nachweltliches Sein trägt Verantwortung für das Leben in der Welt. Der entschlossene Mensch weiß, dass er selbst allein die Verantwortung für sein Leben trägt bis zum Zeitpunkt, an dem er nicht mehr da ist, zum Zeitpunkt des Todes. Die das Leben des Menschen durchherrschende Nichtigkeit (nennen wir sie Unzulänglichkeit, Unvollkommenheit) offenbart sich ihm selbst im eigentlichen entschlossenen Leben zum Tode (Vorlaufen zum Tode). Der Entschlossene ist bereit, die eigene Unzulänglichkeit als Grundlage für die Gestaltungsmöglichkeiten der eigenen Existenz anzunehmen und zu nutzen. *„Die vorlaufende Entschlossenheit versteht erst das Schuldigseinkönnen eigentlich und ganz, das heißt ursprünglich.“* (S. 306)

Gewissensruf und vorlaufende Entschlossenheit: Indem ich den Ruf meines Gewissens verstehe, wird mir meine Verlorenheit in das Man bewusst. Nun geht es darum, dass ich mich entschieße, mein eigenstes Leben zu leben. Eigentlich und für mich selbst klar verständlich und durchsichtig wird mein eigenes Leben dann, wenn ich es als Leben zum Tode begreife. (Tod als eigenste Möglichkeit).

Der Ruf des Gewissens sagt mir, dass all mein weltliches Ansehen und all meine weltlichen Fertigkeiten nicht wirklich zählen. Er vereinzelt mich: Nur mein Menschsein an sich zählt, ja

das Gewissen mutet mir sogar zu, dass ich begreifen muss, dass Leben eigentlich Schuldigsein bedeutet. Im entschlossenen Vorlaufen zum Tode wird mir die ganze Wucht und Schärfe der vom Gewissen geforderten Vereinzelnung bewusst – es geht einzig allein um meine eigentliche von mir selbst bestimmte und selbst-verantwortete Lebensweise; niemand kann sie mir abnehmen. (Tod als unbezügliche Möglichkeit).

Und wenn ich Gewissen-haben-will, bin ich bereit, mein eigenstes Schuldigsein voll und ganz zu akzeptieren und die Verantwortung dafür zu übernehmen. (Dieses Schuldigsein hat mein Leben schon vor jeglicher tatsächlichen Verschuldung bestimmt und bestimmt es auch noch nachdem ich meine Verschuldungen getilgt habe.) Ich selbst entscheide mich frei, die Verantwortung für mein Handeln zu übernehmen. Aber erst dann, wenn ich mich entschlossen der Tatsache, dass ich mich zuletzt doch im Tode selbst aufgeben muss, öffne, werde ich wirklich frei, diese meine Verantwortung für mein unzulängliches schuldhaftes Handeln tatsächlich voll und ganz zu übernehmen. (Tod als unüberholbare Möglichkeit).

Vorlaufende Entschlossenheit und Wahrheit: Wenn ich entschlossen mein eigenes Leben lebe, prallt alles Falsche und Unwahre an mir ab. Ich belüge mich nicht mehr selbst. Entschlossen leben kann ich nur, wenn ich ganz ehrlich und wahrhaftig handle. Meine eigene Existenz liegt offen und unverhüllt vor mir. Ich werde in meiner Entschlossenheit und durch sie sozusagen vor die ursprüngliche Wahrheit meiner Existenz geführt. Ja was ist wahr? Was kann ich wirklich für wahr halten, was ist gewiss? Gewiss ist mein eigener Tod. Ich werde mein Leben nur dann entschlossen auf diesen Endpunkt meines Daseins hin gestalten, wenn ich mir ständig gewiss bin, dass er auf mich zukommt. Nicht denke ich mehr hin und wieder an den Tod, sondern mein ganzes Leben richte ich ständig nach ihm aus. Entschlossen begeben sich in die jeweilige faktische Situation. Ich bringe mich in die Situation. Aber diese lässt sich nie und nimmer vorausberechnen und vorgeben. Die Situation ist unberechenbar und kann sich ständig ändern. Wenn ich mich entschlossen in die Situation bringe, heißt dies, dass ich mich gerade nicht auf sie versteifen kann. Ich muss flexibel bleiben. Mein Entschluss muss frei und offen gehalten werden. Frei und offen für die jeweilige faktische Möglichkeit. „Die Gewissheit des Entschlusses bedeutet: **Sichfreihalten für** seine mögliche und je faktisch notwendige **Zurücknahme**.“ (S. 307–308) Dies hat nichts mit Unentschlossenheit und Verlorenheit zu tun. Wenn ich ehrlich und wahrhaft entschlossen handle, reagiere ich in jeder Situation ständig offen und frei auf die jeweiligen Umstände, die sich ändern können und naturgemäß ändern werden. Ich bin bereit jeden Entschluss, wenn nötig jederzeit zurückzunehmen. Ich verrenne mich nicht in etwas, sondern bleibe ständig frei für alle meine eigenen Möglichkeiten. Ich halte mich frei für mein ganzes Leben. Dadurch dass ich mich freihalte, meinen einmal gefassten Entschluss jederzeit entschlossen zurückzunehmen, wenn ich es für richtig erachte, wird meine eigentliche Entschlossenheit zur Wiederholung ihrer selbst (Wiederholung wird wie Vorlaufen von Heidegger in den folgenden Paragraphen erläutert). Wo muss ich mich auf jeden Fall gewiss und schlechthin „zurücknehmen“? Klar: in meinem eigenen Tod. Nur wer gelernt hat zu „sterben“, d.h. sich voll und ganz von der „Welt“ loszulösen, sich „ganz zurückzunehmen“, der kann auch mit Leichtigkeit jeden Entschluss, den er jemals gefasst hat, wieder zurücknehmen. Erst dann, wenn ich ständig in der Gewissheit meines Todes lebe (Vorlaufen zum Tod), gewinnt meine Entschlossenheit ihre eigentliche und ganze Gewissheit. (Tod als gewisse Möglichkeit).

Aber: Der Mensch lebt sowohl in der Wahrheit als auch in der Unwahrheit. Der entschlossene auf seinen Tod zu lebende Mensch (vorlaufende Entschlossenheit) ist sich auch seiner eigenen Verschlossenheit gewiss. „Vorlaufend entschlossen **hält** sich das Dasein offen für die ständige, aus dem Grunde des eigenen Seins mögliche Verlorenheit in die Unentschlossenheit des Man. Die Unentschlossenheit ist als ständige Möglichkeit des Daseins **mitgewiss**.“ (S. 308) Wenn ich mein Leben entschlossen auf den Tod hin lebend gestalte, weiß ich doch, dass ich ständig in die Verlorenheit und Unentschlossenheit zurückzufallen drohe. Auch diese Möglichkeit bleibt ständig offen und gewiss. Und ich bin auch dazu entschlossen, diese

Möglichkeit voll und ganz zu akzeptieren (= offen und frei für sie zu sein). Wenn ich mir auch gewiss bin, dass der Tod auf mich zukommt, weiß ich doch den Zeitpunkt nicht. Dieser bleibt unbestimmt. Und da mir das Wissen um das Wann fehlt, bin ich ständig dazu verlockt, das vordergründig bequemere Leben des Aufgehens in der Allgemeinheit, des Sich-richtennach den Anderen zu wählen und mich selbst aufzugeben. *„Die Unbestimmtheit des Todes erschließt sich ursprünglich in der Angst. Diese ursprüngliche Angst aber trachtet die Entschlossenheit sich zuzumuten. Sie räumt jede Verdeckung von der Überlassenheit des Daseins an es selbst weg.“* (S. 308) Wenn ich im Zustande der vorlaufenden Entschlossenheit lebe, bin ich bereit, mir meine Angst zuzumuten. Ich versuche nicht, ihr auszuweichen, sie zu verdrängen sondern bin bereit, sie zu akzeptieren, sie anzunehmen als etwas, das zu mir gehört. Ich verschließe mich nicht mehr vor meiner Angst sondern öffne mich für sie – und gewinne dadurch Freiheit. Es werden Kräfte in mir frei, die ansonsten an meine Abwehr der eigenen Angst gebunden wären.

Die Entschlossenheit des illusionslosen Handelns: Die Entschlossenheit wird durch das Vorlaufen zum Tode zur eigentlichen Entschlossenheit. Sie verliert an Rigidität und wird offen, frei und flexibel. In der vorlaufenden Entschlossenheit geht es nicht darum, den Tod zu „überwinden“. Sie führt dazu, dass kein Selbstbetrug mehr möglich ist. *„Das als Sein zum Tode bestimmte Gewissen-haben-wollen bedeutet auch keine weltflüchtige Abgeschlossenheit, sondern bringt illusionslos in die Entschlossenheit des „Handelns“. Die vorlaufende Entschlossenheit [...] entspringt dem nüchternen Verstehen faktischer Grundmöglichkeiten des Daseins. Mit der nüchternen Angst, die vor das vereinzelte Seinkönnen bringt, geht die gerüstete Freude an dieser Möglichkeit zusammen. In ihr wird das Dasein frei von den „Zufälligkeiten“ des Unterhaltenwerdens, die sich die geschäftige Neugier primär aus den Weltbegebenheiten verschafft.“* (S. 310)

Abschließender Kommentar:

„Mit der nüchternen Angst, die vor das vereinzelte Seinkönnen bringt, geht die gerüstete Freude an dieser Möglichkeit zusammen.“ (S. 310)

Ich denke, diese kurze Aussage Heideggers ist ein ganz wichtiger Satz, denn Heidegger schreibt in Sein und Zeit viel über Angst, Furcht und Schuld. Andere Gefühle erwähnt er, viele nennt er nicht einmal. Er deutet an, was meiner Meinung nach ein Leben in der vorlaufenden Entschlossenheit möglich macht: Es führt nicht nur dazu, dass ich bereit bin, mir Angst zuzumuten und mein Schuldigsein zu akzeptieren. Es führt dazu, dass ich offen und frei werde für alle meine Gefühle. Alle meine Gefühle erlangen eine neue Qualität – sie verlieren ihre Abhängigkeit von den Normen der Gesellschaft (des Man). Sie sind nicht mehr länger in der komplexen Verwickeltheit in die Forderungen der Anderen verwurzelt. Ihr Ursprung in meinem eigentlichen Selbst tritt offen zutage. Meine Gefühle gewinnen an Klarheit und Prägnanz. Ich bin kein Sklave meiner wechselnden Stimmungen und Affekte mehr, sondern kann frei alle Gefühlsregungen zulassen – im Wissen, dass ich durch sie nicht mehr aus der Bahn geworfen werden kann. Und dasselbe geschieht mit meinen Überzeugungen und Werten. Ich denke, ein Gefühl wird so immer mehr „Raum“ einnehmen: die Gelassenheit bzw. der Gleichmut, die Stimmung der Eigentlichkeit. Heidegger erwähnt in Sein und Zeit den **Gleichmut** als die **Stimmung der Eigentlichkeit** nur kurz: *„Diese Stimmung entspringt der Entschlossenheit, die augenblicklich ist auf die möglichen Situationen des im Vorlaufen zum Tode erschlossenen Ganzseinkönnens.“* (S. 345) Und das Gefühl Gelassenheit wird auch alle meine Perspektiven und Visionen, ja alle meine Überzeugungen und Werte verändern und transformieren.

„§ 63. Die für eine Interpretation des Seinssinnes der Sorge gewonnene hermeneutische Situation und der methodische Charakter der existenzialen Analytik überhaupt“ (S. 310)

Wir sind ja auf der Suche dessen, was den Menschen als Menschen ausmacht. Was ist der jeweilige Mensch eigentlich - nicht nur in Teilbereichen, sondern was ist er eigentlich in seiner Ganzheit. Das, was der jeweilige Mensch eigentlich in seiner Gänze ist, wird für ihn am Phänomen der vorlaufenden Entschlossenheit sichtbar. Der Mensch, der entschlossen ständig auf den eigenen Tod hin lebt, gestaltet sein Leben so, dass das, was sein Wesen ausmacht, zum Vorschein kommt. Wenn ich mein Leben entschlossen ständig im Bewusstsein des eigenen Todes lebe, wird meine ganze eigentliche Persönlichkeit, mein ganzes eigentliches Selbst für mich und wohl auch für andere sichtbar.

Die ursprüngliche hermeneutische Situation: Mit der vorlaufenden Entschlossenheit hat Heidegger auf der Ebene der hermeneutischen Situation das existenziell erlebbare Phänomen gefunden, welches das eigentliche Ganzseinkönnen ermöglicht. *„Die für die Auslegung des Seinssinnes der Sorge bisher unzureichend gebliebene hermeneutische Situation hat die geforderte Ursprünglichkeit erhalten. Das Dasein ist ursprünglich, das heißt hinsichtlich seines eigentlichen Ganzseinkönnens in die Vorhabe gestellt; die leitende Vor-sicht, die Idee der Existenz, hat durch die Klärung des eigensten Seinkönnens ihre Bestimmtheit gewonnen; mit der konkret ausgearbeiteten Seinsstruktur des Daseins ist seine ontologische Eigenart gegenüber allem Vorhandenen so deutlich geworden, dass der Vorgriff auf die Existenzialität des Daseins eine genügende Artikulation besitzt, um die begriffliche Ausarbeitung der Existenzialien sicher zu leiten.“* (S. 310–311) Mit der vorlaufenden Entschlossenheit, die keine theoretische Abstraktion von irgendetwas, sondern als ontisch-existenzielle Erfahrung unmittelbar erlebbar ist, wurde jenes Phänomen gefunden und ausgearbeitet, welches als das ursprüngliche zu bezeichnen ist. Sie ist Grundlage und Ursprung aller möglichen anderen Existenzweisen. Jemand, der den Zustand der vorlaufenden Entschlossenheit erlebt, weiß intuitiv, dass diese Erfahrung das Erleben der eigenen Ursprünglichkeit als menschliches Dasein darstellt, d.h. er erfährt sich selbst direkt, unverfälscht und unmittelbar. –Ja, das bin ich eigentlich! Und er erfährt sich als Ganzes. Alle vormaligen Abspaltungen, alle vormals nicht integrierten Erlebnisse, Überzeugungen und Persönlichkeitsanteile werden als dem eigenen Wesen zugehörig erlebt. Sie bilden ein sinnvolles geordnetes Ganzes, einen sinnvollen eigentlichen und ganzen Lebensentwurf.

Unser Vorhaben war ja: Wir wollten den Menschen hinsichtlich seines eigentlichen „Ganz“seinkönnens zur Darstellung bringen (d.h. hinsichtlich dessen, ob und wie er die Möglichkeit hat, sein Leben so zu gestalten, dass der gesamte Lebensentwurf gänzlich Ausdruck seines eigentlichen Selbst ist). Mit der Ausarbeitung der vorlaufenden Entschlossenheit ist und dieses Vorhaben gelungen.

Unsere Vor-sicht war: Indem wir das Phänomen des eigensten Seinskönnens geklärt haben, hat auch die Idee der Existenz an Klarheit und Bestimmtheit gewonnen.

Unser Vorgriff war: Nachdem wir die konkrete Seinsstruktur des Menschen herausgearbeitet haben, wurde seine Eigenart gegenüber allem Vorhandenen so deutlich abgegrenzt, dass die begriffliche Ausarbeitung der Existenzialien (der Wesensmerkmale des Menschen) gesichert erfolgen kann.

Die Auslegung der ursprünglichen Phänomene erfolgt entgegen der Verdeckungstendenz des Verfallens: Heidegger stellte zu Beginn seiner Analyse des Menschen die These auf: *„Das Seiende, das wir je selbst sind, ist ontologisch das fernste.“* (S. 311) Das, was den jeweiligen Menschen eigentlich ausmacht, ist vom wissenschaftlich-philosophischen Standpunkt aus betrachtet das Fernste. Wie ein ferner Kontinent muss es erst entdeckt und mühsam erforscht werden. Der Grund dafür ist, dass der Mensch nur selten sein Leben so gestaltet, dass für ihn selbst das, was ihn eigentlich ausmacht, sichtbar wird. Die Ursache dieser Verde-

ckung ist das Verfallen. Ich lebe zunächst und zumeist verloren im Man und gestalte alle meine Aktivitäten aus dieser Verlorenheit heraus (ontisch – in der Praxis). Ich lebe mein Leben nicht selbstbestimmt sondern fremdbestimmt. Dies ist mir selbst meist gar nicht einmal bewusst, da es so selbstverständlich ist – es gehört sogar zu meinem Selbst-Verständnis dazu (ontologisch – meine Theorie von mir selbst). So habe ich erst einmal die Tendenz aus dieser meiner Art zu leben (der Verfallenheit) heraus, meine Theorien über das eigene Leben zu bilden (ontisch – ontologisch). „*Die Freilegung des ursprünglichen Seins des Daseins muss ihm vielmehr im Gegenzug zur verfallenden ontisch-ontologischen Auslegungstendenz abgerungen werden.*“ (S. 311) Heideggers Analysen der Phänomene, sei es das In-der-Welt-sein, der Weltbegriff, das Man-selbst, das „Da-sein“ ja besonders die Analysen von Sorge, Tod, Gewissen und Schuld scheinen erst einmal dem allgemeinen Menschenverstand zu widersprechen. Dies zeigt, wie sehr die im Menschen zutiefst verwurzelte Tendenz des Verfallens die Sicht auf die Eigentlichkeit der Phänomene verschließt. Wenn eine philosophisch-wissenschaftliche Untersuchung die Ursprünglichkeit obgenannter Phänomene sichtbar machen will, muss sie sich der andauernden Verdeckungstendenz, die Ausdruck des Verfallens ist, entgegenstellen. Die Klarheit der Phänomene muss gegen die eigene Verdeckungstendenz, die im Wesen des Menschen begründet ist, erobert werden.

Vor-ontologische Selbstausslegung – „Einschlüsse“: Aber auch in der Position des Man macht der Mensch ständig Entwürfe von sich und der Welt. Zum Menschsein gehört Selbstausslegung. Das, was Existenz ausmacht, versteht der Mensch immer schon irgendwie – die Frage ist nur, wie sehr sein primäres Verständnis dem eigentlichen Phänomen angemessen ist. Auch in der Position des Man (in der sich wohl jeder von uns zunächst und zumeist befindet) habe ich ein gewisses bruchstückhaftes Verständnis all dieser grundlegenden Phänomene. Heidegger nennt es „Einschlüsse“. So ist die wissenschaftlich-philosophische (ontologische) Frage nach dem Wesen des menschlichen Lebens durch das Charaktermerkmal des Menschen, auch im Zustande der Alltäglichkeit (vor-ontologisch) Wesentliches bruchstückhaft zu begreifen („Einschlüsse“) schon vorbereitet.

Der „Zirkel einwand“: Gegen Heideggers existenziale Interpretation des menschlichen Daseins wird argumentiert, dass seine Beweisführung einen Zirkel beinhaltet. „*Der gegen die existenziale Interpretation vorgebrachte „Zirkel einwand“ will sagen: die Idee der Existenz und des Seins überhaupt wird „vorausgesetzt“ und „darnach“ das Dasein interpretiert, um daraus die Idee des Seins zu gewinnen.*“ (S. 314) Zuerst setzen wir Sein voraus, dann leiten wir davon die Idee des Menschen ab, um daraus schließlich wiederum die Idee von Sein zu entwickeln.

Voraus-setzen: Aber was heißt „Voraussetzen“? Meinen wir damit, dass wir einen bestimmten Sachverhalt in Bezug auf ein Gebiet feststellen, und dann nach den formalen Regeln der Logik aus diesem Sachverhalt weitere Aussagen über das jeweilige Gebiet folgern? In unserem Falle wäre das Gebiet das Sein des Daseins und der vorausgesetzte Sachverhalt die Idee der Existenz. Aus dem Satz der Idee der Existenz würden dann weitere Sätze über das Sein deduziert. Oder meinen wir mit Voraus-setzen folgendes: Der Mensch macht mittels seines fundamentalen Existenzials Verstehen unentwegt verschiedene Entwürfe in Bezug auf ein jeweiliges Gebiet und im Zusammenhang mit diesem. Er legt diese Entwürfe sozusagen vor sich hin, damit er diese betrachten, vergleichen und beurteilen kann. Er lässt die „voraus gesetzten“ Entwürfe selbst zu Wort kommen, auf dass jeder einzelne zeige, ob und wie sehr er dem Gegenstand, um den es geht, angemessen ist. Heidegger betont: „*In der existenzialen Analytik kann ein „Zirkel“ im Beweis nicht einmal „vermieden“ werden, weil sie überhaupt nicht nach Regeln der „Konsequenzlogik“ beweist.*“ (S. 315) Da der Mensch die Grundstruktur der Sorge aufweist, und er, wo immer er sich gerade aufhält, sich-selbst-vorweg ist, d.h. schon etwas anderes intendiert, hat er sich stets in der jeweiligen Lage, in der er sich gerade befindet, schon auf bestimmte Möglichkeiten der Existenz hin entworfen. In solchen

existenziellen Entwürfen, hat er – vorontologisch – immer schon so etwas wie Existenz und Sein mitentworfen. Daher kann es bei der Erforschung von Sein und Existenz nur darum gehen, aus dem verschwommenen, ungenauen und verstellten vorontologischen Bild dieser beiden Phänomene ein möglichst klares, präzises und unverstelltes ontologisches Bild zu entwickeln, und dieses in angemessenen Begriffen auszudrücken.

Der Zirkel der Analyse: Das Leben des Menschen ist wesentlich Seinkönnen [d.h. verschiedene Möglichkeiten zu haben, das eigene Leben zu gestalten (einschließlich der Fähigkeit dazu)] und Freisein für die eigensten Möglichkeiten [d.h. die Wahlfreiheit zu haben, die eigensten Möglichkeiten zu ergreifen oder zu lassen]. Der Mensch existiert [gestaltet sein Leben] jeweils nur in der Freiheit für seine eigensten Möglichkeiten bzw. in der Unfreiheit gegen sie. Und das eigenste, eigentliche Seinkönnen wird in der Lebensweise der vorlaufenden Entschlossenheit sichtbar, verstehbar und lebbar.

Untrüglich zeigt sich hier wieder dieser Zirkel in der Analyse des menschlichen Daseins. Um ein philosophisch-wissenschaftliches (ontologisches) Verständnis für diesen Zirkel und die betreffenden Phänomene zu entwickeln, muss ich mich ontisch-existenziell, d.h. in der praktischen Erfahrung in ihn hineinbegeben. Zuerst habe ich ein gewisses, wenn auch nur in Teilbereichen klares Verständnis, dass das Wesen meines eigenen Lebens darin besteht, dass ich verschiedene Möglichkeiten habe, es zu gestalten. Dann gewinne ich aus diesem Verständnis heraus die Ahnung, dass es unter den verschiedenen Möglichkeiten eine bestimmte Lebensweise geben könnte, die Ausdruck meiner Eigentlichkeit und Ganzheit ist (wo ich nicht nur angedeutet und in Teilbereichen so lebe, wie ich es selbst für richtig halte). Und zuletzt erlebe ich die Erfahrung dieser existenziellen Möglichkeit als vorlaufende Entschlossenheit, zu welcher ich als Mensch mich selbst aufrufe -und dies auf der Grundlage, dass ich ein existierendes Wesen bin, das verschiedene Möglichkeiten für sich entwerfen und gestalten kann, sieht und versteht. Dieser Zirkel kann nicht vermieden werden. Der Grund dafür ist: „*Die Substanz des Menschen ist die Existenz.*“ (S. 314) Also Entwürfe fürs eigene Leben machen, aus diesen Entwürfen auswählen, diese gestaltend leben und aus diesem gestaltenden Leben der eigenen Entwürfe heraus neue Entwürfe kreieren. Es geht nicht darum, den Zirkel zu leugnen, ihn zu vermeiden oder gar zu überwinden. „*Die Bemühung muss vielmehr darauf zielen, ursprünglich und ganz in diesen „Kreis“ zu springen, um sich schon im Ansatz der Daseinsanalyse den vollen Blick auf das zirkelhafte Sein des Daseins zu sichern.*“ (S. 315)

Vorlaufende Entschlossenheit, ontisch-existenzielle Wahrheit und existenzial-ontologische Wissenschaft: Je nach der Art der Wahrheit wandelt sich das Verständnis von Sein. In der Verfallenheit, die mir den Zugang zur eigentlichen und ganzen Wahrheit versperrt, kann ich auch kein volles Verständnis für mein eigentliches Sein und das Sein überhaupt entwickeln. „*Die ontologische „Wahrheit“ der existenzialen Analyse bildet sich auf der Grundlage der ursprünglichen existenziellen Wahrheit.*“ (S. 316) Nur wenn ich in meinem praktischen Leben in der Wahrheit bin, d.h. im Zustande der vorlaufenden Entschlossenheit lebe, kann ich eine sichere und wahre existenziale Analyse des menschlichen Daseins durchführen. Aber ich kann sehr wohl in der Wahrheit leben, ohne mich nur im Geringsten mit ontologisch-existenzialen Fragen zu beschäftigen.

„§ 64. *Sorge und Selbstheit*“ (S. 316)

Die Einheit der Ganzheit der Sorgestruktur: Eine erste ontologische Umgrenzung der ganzen Struktur des menschlichen Daseins erfolgte mit der Darstellung der drei konstitutiven Momente der Sorge. Die Sorge ist eine Ganzheit, etwas Ganzes, das nicht zusammengesetzt, verkoppelt aus Einzelteilen ist, aber dennoch eine Gliederung aufweist. Sorge ist ein

Strukturorganismus, das gegliedert ist. Ihre konstitutiven Momente sind: Existenzialität, Faktizität und Verfallen. Existenzialität & Faktizität meint Sich-vorweg-schon-sein-in (einer Welt), Verfallen meint Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seiendem). Aber mit diesem Ergebnis der Analyse des menschlichen Daseins sind wir noch weit entfernt von einer ursprünglichen Interpretation desselben. Mit dieser Definition ist weder der ganze Mensch (als Ganzheit) noch das eigentliche Seinkönnen (eigentliches Selbst) zum Thema gemacht. Also müssen wir nun unseren Blick darauf richten, ob und unter welchen Bedingungen sich in der Sorgestruktur auch die Strukturgegebenheiten von Ganzheit und Eigentlichkeit zeigen. Zumal scheint ja gerade die Existenzialität des Menschen, das Sich-vorweg als ein Noch-nicht auf ein ständiges Noch-nicht-Ganzes hinzuweisen. Aber dieses Sichvorweg enthüllte sich als ein Sein zum Ende, als ein Leben zum Tode hin, das jeder Mensch im Grunde seines Seins ist. Darlegt wurde, dass die Sorge im Gewissensruf den Menschen aufruft, sein eigenes Leben zu leben. (Die Sorge ruft den Menschen zu seinem eigensten Seinkönnen auf.) Diesen Ruf verstehen heißt, sich auf sich selbst besinnen und dies geschieht im Zustand (besser im Prozess) der vorlaufenden Entschlossenheit. Der Mensch, der in der Weise der vorlaufenden Entschlossenheit lebt, versteht den Ruf seines Gewissens in seiner vollen und ganzen Dimension. Und umgekehrt: Der Mensch, der den Ruf seines Gewissens in seiner vollen und ganzen Dimension versteht, gestaltet sein Leben in der Weise der vorlaufenden Entschlossenheit. Die vorlaufende Entschlossenheit beinhaltet auch das eigentliche Ganzseinkönnen des Menschen in sich. Wenn ich in vorlaufender Entschlossenheit in Bezug zum eigenen Tod als meiner äußersten Möglichkeit lebe, ist auch jegliche zukünftige Eventualität in diesen einen Lebensentwurf integriert - im Gegensatz zum Faktum von mehreren voneinander isolierten zugleich nebeneinander bestehenden Lebensentwürfen, wie es typisch für unser alltägliches Dasein ist. *„Die Sorgestruktur spricht nicht gegen ein mögliches Ganzsein, sondern ist die Bedingung der Möglichkeit solchen existenziellen Seinkönnens.“* (S. 317) Aber die Sorgestruktur ist noch reicher gegliedert als wir in unserer ersten Analyse gezeigt haben. In ihr liegen auch Phänomene wie Tod, Gewissen und Schuld verankert. So wird die Frage der Einheit dieses Strukturorganismus noch dringlicher.

Das eigentliche Selbst als die Substanz, d.h. der tragende Grund der Einheit der Sorge: *„Wie sollen wir diese Einheit begreifen? Wie kann das Dasein einheitlich in den genannten Weisen und Möglichkeiten seines Seins existieren? Offenbar nur so, dass es dieses Sein in seinen wesenhaften Möglichkeiten selbst ist, dass je **ich** dieses Seiende bin. Das „Ich“ scheint die Ganzheit des Strukturorganismus „zusammenzuhalten“. Das „Ich“ und das „Selbst“ wurden von jeher in der „Ontologie“ dieses Seienden als der tragende Grund (Substanz bzw. Subjekt) begriffen.“* (S. 317) Ich selbst bin mir vorweg, ich selbst bin schon in meiner Welt, ich selbst bin bei dem, was mir in meiner Welt begegnet. Nun zeigte sich aber, dass der Mensch zunächst und zumeist eben nicht er selbst ist, sondern im Man-selbst verloren ist. Das Man-selbst ist eine existenzielle Modifikation des eigentlichen Selbst. Anders ausgedrückt: Ich habe eine Lebensweise gewählt, in der ich selbst nicht so lebe, wie ich selbst es für richtig erachte, sondern wie man lebt.

Was ist das eigentliche Selbst des Menschen, das sich auch in der Modifikation des Man-selbst zeigen kann? Wie gestaltet sich der existenziale „Zusammenhang“ zwischen Sorge und Selbstheit?

Das Problem der Ich-heit („Subjekt“ – „Prädikat“ – „Objekt“): Den Ausgangspunkt unserer Analyse soll wieder das alltägliche Verständnis des Menschen von sich selbst bilden. Wenn der Mensch „ich“ sagt (im Ich-sagen), meint er sich selbst. Dieses Ich meint immer dasselbe sich durchhaltende Ich als „Subjekt“. Nur gibt es kein „Subjekt“ ohne „Prädikat“. Es ist nicht möglich, sich eine Sache vorzustellen, die nichts tut. Wenn ich mir einen Bären vorstelle, kann ich das nur bewerkstelligen, wenn ich mir vorstelle, dass er etwas tut, z.B. fressen, herumstehen, „nur da sein“, etc. So auch beim Ich. Ich meint immer: Ich denke, ich handle,

ich Sorge etc. Aber auch „Subjekt“ und „Prädikat“ sind noch zu wenig. Immer gehört ein „Objekt“ – (eine „Welt“) dazu. Der Bär frisst immer etwas, er steht in der Wiese herum, er ist im Wald da etc. „Ich denke“ meint immer „ich denke etwas“, „ich tue“ meint immer „ich tue etwas“. Das Ich als Seiendes ist eine Abstraktion aus dem Prozess des Ich-seins. Ja sogar dieses ist eine Abstraktion aus dem Prozess des Ich-seins-in-der-Welt. Es gibt kein Ich ohne seine Welt und ohne dass es in seiner Welt mit seiner „Welt“ in einen Prozess involviert ist. **„Im Ich-sagen spricht sich das Dasein als In-der-Welt-sein aus.“** (S. 321)

Ich und Man-selbst: Aber meine ich, wenn ich „Ich“ sage, dieses mein Ich, das ich bin (das Seiende, das ich je bin)? Aus meinem alltäglichen Verständnis von der Welt und mir heraus wohl nicht. Denn zunächst und zumeist verstehe ich mich und die Welt von der Position der besorgten „Welt“ her, d.h. aus der Position des Man heraus. Ich betrachte mich selbst von außen, beurteile mich von außen und verstehe mich von außerhalb meiner selbst. Auch wenn ich ständig „Ich, ich, ich...“ sage. **„Die „natürliche“ Ich-Rede vollzieht das Man-selbst. Im „Ich“ spricht sich das Selbst aus, das ich zunächst und zumeist nicht eigentlich bin.“** (S. 322)

Das eigentliche Selbst und Selbst-ständigkeit: Und trotzdem: **„Das Ich meint das Seiende, das man „in-der-Welt-seiend“ ist.“** (S. 322) Auch wenn ich aus der Position des Man-selbst von mir spreche, geht es um mich. Gerade deshalb sagt das Man-selbst am lautesten und häufigsten Ich-ich. Wenn ich auch in der Position des Man-selbst meinem eigentlichen Seinskönnen ausweiche und im Grunde nicht eigentlich ich selbst bin. Das alltäglich-flüchtige Ich-ich-sagen muss aus dem eigentlichen Seinskönnen verstanden werden. Die Selbstheit wird nur sichtbar am eigentlichen Selbstseinskönnen, das heißt an der Eigentlichkeit des menschlichen Lebens (wobei wir ja menschliches Leben mit dem Terminus Sorge umschrieben haben). Wenn ich mein eigentliches Leben lebe, öffnet sich für mich auch der Blick dafür, wo ich meinen eigenen Stand(punkt) habe. Im Leben in der Eigentlichkeit habe ich meinen eigenen Stand(punkt) gewonnen, ich weiß, wo ich selbst stehe. Heidegger bezeichnet dies mit Ständigkeit des Selbst, wobei dieser Ausdruck einen doppelten Sinn hat: Beständigkeit im Sinne von Fortwähren und Standfestigkeit im Sinne von Eigentlichkeit. Dies ist das Gegenteil von Unselbst-ständigkeit des unentschlossenen Verfallens. **„Die Selbst-ständigkeit bedeutet existenzial nichts anderes als die vorlaufende Entschlossenheit.“** (S. 322)

Mein wahres oder eigentliches Selbst offenbart sich (mir und den Anderen) in meiner verschwiegenen, mir Angst zumutenden Entschlossenheit. **„Das Dasein ist eigentlich selbst in der ursprünglichen Vereinzelung der verschwiegenen, sich Angst zumutenden Entschlossenheit. Das eigentliche Selbstsein sagt als schweigendes gerade nicht „Ich-ich“, sondern „ist“ in der Verschwiegenheit das geworfene Seiende, als welches es eigentlich sein kann.“** (S. 322-323)

Existenzialität als Grundlage für Selbst-ständigkeit: Das Phänomen Sorge bedarf nicht der Fundierung in einem Selbst. Im Gegenteil: Die Existenzialität, d.h. die Möglichkeit sich zu ändern und zu entwickeln als Konstitutivum der Sorge gibt die Grundlage dafür, dass der Mensch selbst-ständig sein kann. Wenn der Mensch sich nicht ändern könnte, er nicht die Möglichkeit hätte, sein Leben anders zu gestalten, hätte es keinen Sinn etwas anzunehmen (nämlich ein beständiges Selbst), das über die Zeit hin sozusagen im Kern gleich bleibt – auch wenn es sich im alltäglichen Leben sogar als scheinbares Gegenteil dessen, was es tatsächlich ist, präsentiert. Heidegger wörtlich: **„Die Sorge bedarf nicht der Fundierung in einem Selbst, sondern die Existenzialität als Konstitutivum der Sorge gibt die ontologische Verfassung der Selbst-ständigkeit des Daseins, zu der, dem vollen Strukturgehalt der Sorge entsprechend, das faktische Verfallensein in die Unselbst-ständigkeit gehört.“** (S. 323)

Anmerkung: Die Beziehung zwischen Sorge und Selbst können wir uns auch folgendermaßen vorstellen: Mit dem Ausdruck Selbst scheint ja etwas gemeint zu sein, das sich über die

Zeit hinweg „nicht ändert“. Wenn wir abermals unsere Film-Bild Metapher bemühen, dann entspricht dem Selbst ein Standbild. Es ist das Beständige, was sich durch all die Veränderungen hindurch zieht. Was sich ändert, ist der Prozess des Lebens, die Sorge. Die Sorge stellt den Prozess der ständigen Veränderung dar. Von außen (dissoziiert) betrachtet, entspricht in unserer Metapher der Sorge als dem Lebensprozess bzw. dem Sein des Daseins ein Film; dem Selbst entspricht dann nichts anderes als der zu einem Standbild eingefrorene Film. Das Selbst ist sozusagen die Nominalisierung des Prozesses Sorge.

„§ 65. Die Zeitlichkeit als der ontologische Sinn der Sorge“ (S. 323)

Diente die Analyse des „Zusammenhangs“ zwischen Sorge und Selbstheit zum einen zur Klärung des Sonderproblems der Ich-heit, so diene sie zum anderen auch zur letzten Vorbereitung der phänomenalen Erfassung der Ganzheit des Strukturganzen des Menschen. Denn darum geht es Heidegger. Der Mensch wird „wesentlich“ in seiner eigentlichen Existenz, die sich als vorlaufende Entschlossenheit entpuppte. Die vorlaufende Entschlossenheit bzw. eigentliche Existenz ist der Modus der Eigentlichkeit der Sorge. *„Dieser Modus der Eigentlichkeit der Sorge enthält die ursprüngliche Selbst-ständigkeit und Ganzheit des Daseins.“* (S. 323) Nur in der vorlaufenden Entschlossenheit kann ich meine ursprüngliche Selbst-ständigkeit und Ganzheit erleben.

Jetzt geht Heidegger daran, in einem letzten Schritt den ontologischen Sinn des Lebens des Menschen (Seins des Daseins) freizulegen. Was ist der ontologische Sinn der Sorge? Dies zu ergründen, war ja von Anfang an das erklärte Ziel von „Sein und Zeit“.

Doch vorerst noch einmal ein Exkurs zur Klärung der Bedeutung des Begriffes Sinn. Das Phänomen wurde schon im ersten Teil des Buches analysiert.

Sinn:

Das Phänomen Sinn begegnete uns schon bei der Analyse von Verstehen und Auslegung. *„Danach ist Sinn das, worin sich die Verstehbarkeit von etwas hält, ohne dass es selbst ausdrücklich und thematisch in den Blick kommt. Sinn bedeutet das Woraufhin des primären Entwurfs, aus dem her etwas als das, was es ist, in seiner Möglichkeit begriffen werden kann.“* (S. 324) Wir können Sinn auch mit Hilfe der „Intentionsketten“ erklären: Wenn Sie die „Intentionskette“ eines Prozesses, z.B. einer Tätigkeit, ausgearbeitet haben, verfügen Sie über eine Anordnung von verschiedenen Intentionsebenen, die untereinander eine strenge hierarchische Gliederung aufweisen. Die bestimmte Tätigkeit hat auf verschiedenen Ebenen unterschiedliche Intentionen, wobei aber die Intention jeder höheren Ebene alle unter ihr liegenden Intentionen inkludiert. Nur in der vorlaufenden Entschlossenheit, der Eigentlichkeit des Seins, ist die „Intentionskette“ vollständig ausgebildet. Im Alltagsleben ist sie mehr oder minder weitgehend „verfallen“. Man ist sich nur der unmittelbaren Intention der jeweiligen Tätigkeit oder weniger höherer Ebenen gewahr. Stets ist die höchste Intention in der Kette, der man sich aber nicht ständig explizit bewusst zu sein braucht, das Woraufhin des primären Entwurfs der Tätigkeit. Ich tue dies und jenes, um zu...!

Nehmen wir folgendes Beispiel: Ich fülle Treibstoff in den Tank meines Autos; 1. Intention: damit ich nicht plötzlich vor Erreichen meines Zieles auf der Straße ohne Benzin dastehe; 2. Intention: damit ich möglichst rasch und komplikationslos an mein Ziel komme; 3. Intention: damit ich rechtzeitig an mein Ziel komme; 4. Intention: damit ich mich am meinem Zielort frisch und entspannt fühlen kann; 5. Intention: damit ich am Zielort mich auf meine Aufgabe, die ich dort zu erledigen habe, konzentrieren kann; 6. Intention: damit ich meine Aufgabe zur Zufriedenheit der Kunden erledige; 7. Intention: damit ich gute Arbeit leiste; 8. Intention: damit ich mit mir selbst zufrieden bin; 9. Intention: damit ich Freude erlebe; 10. Intention: damit ich Freude weitergeben kann; 11. Intention: damit meine Welt von Freude erfüllt ist; 12. Intention: damit ich in Harmonie lebe; 13. Intention: damit ich das, was in Ordnung ist, so

sein lassen kann, wie es ist; 14. Intention: damit ich mich eingebunden in eine höhere Ordnung erlebe; 15. Intention: damit ich Vollkommenheit erlebe; 16. Intention: dann bin ich einfach mit allem, was es noch gibt, da. Üblicherweise habe ich beim Tanken lediglich eines vor meinen Augen: damit ich auf der Autobahn nicht mit leerem Tank hängen bleibe. Dies ist das Woraufhin des Entwurfes, in welchem die Tätigkeit des Tankens eine zentrale Rolle spielt. Nehmen wir aber mal die 6. Intentionsebene: Ich fülle den Tank meines Autos voll, damit ich meine Aufgabe zur Zufriedenheit meiner Kunden erledige. Nun wird die Tätigkeit des Tankens als eine „Möglichkeit begriffen“, die mich dabei unterstützt, meine Kunden zufrieden zu stellen. Tanken hat einen Sinn, da diese Tätigkeit mich in meinem Bemühen meine Kunden zufrieden zu stellen unterstützt. Oder nehmen wir die 11. Intentionsebene: Ich fülle den Tank meines Autos voll, damit meine Welt von Freude erfüllt ist. Tanken hat nicht nur den Sinn, dass der Tank voll ist, sondern dass auch die Tätigkeit des Tankens mich dabei unterstützt, dafür zu sorgen, dass meine Welt von Freude erfüllt ist.

Jene Intention, die jeweils die höchste Ebene in der „Intentionskette“, darstellt, deren ich mir bei einer Tätigkeit gewahr bin, ist das Woraufhin des Entwurfes dieser Tätigkeit und verleiht ihr den jeweiligen Sinn. Aus dieser Intention heraus verstehe ich die Tätigkeit in ihren Möglichkeiten, die sie in sich birgt. Die Intention selbst kommt in der Tätigkeit nicht ausdrücklich und thematisch in den Blick.

Was ist nun der Unterschied zwischen Sinn und Bedeutung? Im Abschnitt über Bedeutung und Bedeutungszusammenhang wurde ausgeführt, dass ein Gegenstand und damit auch eine Tätigkeit, seine bzw. ihre jeweilige spezifische Bedeutung erlangt, je nachdem von welchem Standpunkt im gesamten „Intentionsnetzwerk“ (aller möglichen Intentionen überhaupt) aus er bzw. sie betrachtet wird. Etwas, das eine spezifische Bedeutung hat, ist damit noch nicht einem bestimmten Sinnzusammenhang zugeordnet. Sinn hat mit einer einzelnen „Intentionskette“ ausgehend von der bestimmten Tätigkeit zu tun. Die Intention, auf die der betreffende Gesamtentwurf, in welchem die Tätigkeit inkludiert ist, bezogen ist, weist ihr einen bestimmten Platz im Kreise anderer Tätigkeiten, die auf dieselbe Intention bezogen sind, zu. Besser ausgedrückt: Sie gliedert einen Gesamtprozess in Teilprozesse. In diesem Gesamtprozess haben alle im Sinnzusammenhang stehenden Tätigkeiten als Teilprozesse ihren jeweils spezifischen Platz, um beizutragen, die Intention zu erreichen.

Entwurf, das Woraufhin des Entwurfes und Möglichkeit: *„Das Entwerfen erschließt Möglichkeiten, das heißt solches, das ermöglicht.“* (S. 324) Jeder Entwurf eröffnet verschiedene Möglichkeiten. Dies geschieht indem das, woraufhin er gerichtet ist, scheinbar Unzusammenhängendes in eine bestimmte Ordnung bringt und somit Möglichkeiten konkret werden lässt. *„Das Woraufhin des Entwurfes freilegen, besagt, das erschließen, was das Entworfen ermöglicht.“* (S. 324) Dieser Satz kann auf zweierlei Arten verstanden werden. Beide sind richtig und ergänzen einander. Erstens: Das analysieren, was der Entwurf ermöglicht. Und zweitens: Das analysieren, was den Entwurf ermöglicht – beides wird sich als dasselbe herausstellen. Um den Sinn der Sorge zu ergründen, müssen wir fragen: Was wird durch die Sorge ermöglicht? Und: Welches Phänomen, auf welches hin die Sorge entworfen ist, ermöglicht diese in ihrer strukturierten Ganzheit?

Den Sinn der Sorge freilegen: Wir könnten in unserem Beispiel auch fragen: Was ermöglicht mir die Tätigkeit des Volltankens meines Autos? Sie trägt dazu bei und ermöglicht mir, meine Aufgabe zur Zufriedenheit meiner Kunden zu erledigen (6. Intentionsebene). Da der meiner Tätigkeit zugrunde liegende Entwurf meist nicht offen und explizit zutage tritt, muss ich ihm so nachgehen, dass er hinsichtlich seines Woraufhin fassbar wird. Dies fordert Heidegger auch, um den Sinn der Sorge, das heißt des Lebens des Menschen, freizulegen. *„Den Sinn der Sorge herausstellen, heißt dann: den der ursprünglichen existenzialen Interpretation des Daseins zugrunde liegenden und sie leitenden Entwurf so verfolgen, dass in seinem Entworfenen dessen Woraufhin sichtbar wird.“* (S. 324) Die Sorge stellt sich uns in

zwei konträren Entwürfen dar – als uneigentliche und eigentliche Sorge. Welchen Entwurf nehmen wir, um zu ihrem ursprünglichen Woraufhin zu gelangen? Es geht uns um den eigentlichen Sinn des ganzen Lebens, folglich müssen wir uns von der Frage nach dem Sinn des eigentlichen Ganzseinkönnens, d.h. der vorlaufenden Entschlossenheit leiten lassen. „*Das Entworfenen ist das Sein des Daseins und zwar erschlossen in dem, was es als eigentliches Ganzseinkönnen konstituiert. Das Woraufhin dieses Entworfenen, des erschlossenen, so konstituierten Seins, ist das, was diese Konstitution des Seins als Sorge selbst ermöglicht.*“ (S. 324) Woraufhin ist die vorlaufende Entschlossenheit gerichtet? Was ist jenes, welches ermöglicht, dass es so etwas wie Sorge und vorlaufende Entschlossenheit als spezifische Konkretion der Sorge überhaupt gibt? „*Mit der Frage nach dem Sinn der Sorge ist gefragt: Was ermöglicht die Ganzheit des gegliederten Strukturanzes der Sorge in der Einheit ihrer ausgefalteten Gliederung?*“ (S. 324) Welches Phänomen strukturiert die Sorge in der Weise, dass sie als „eine“ Ganzheit in einer bestimmten Weise gegliedert ist (Existenzialität, Faktizität, Verfallen etc.)? Dieses gesuchte Phänomen stellt umgekehrt das Woraufhin des Entwurfs der Sorge und damit deren Sinn dar.

Nur Prozesse haben Sinn: „*Streng genommen bedeutet Sinn das Woraufhin des primären Entwurfs des Verstehens von Sein.*“ (S. 324) Dieser Satz wird verständlich, wenn wir hier den Ausdruck Sein durch den Ausdruck Prozess ersetzen. Es geht um das Verstehen von Prozessen, nur Prozesse machen Sinn. Etwas, das es in der Welt gibt, hat nur dadurch Sinn, dass es in einem Prozess eingebunden ist – besser: dass es in Wahrheit selbst einen Prozess darstellt (Anmerkung: Sein versus Seiendes bzw. Film versus Standbild). „*Wenn wir sagen: Seiendes „hat Sinn“, dann bedeutet das, es ist in seinem Sein zugänglich geworden, das allererst, auf sein Woraufhin entworfen, „eigentlich“ „Sinn hat“. Das Seiende „hat“ nur Sinn, weil es, als Sein im vorhinein erschlossen, im Entwurf des Seins, das heißt, aus dessen Woraufhin verständlich wird.*“ (S. 324) Ein Beispiel: Ein Spiegel hat Sinn, bedeutet, dass er in seiner Funktion, also seiner Zuhandenheit, zugänglich geworden ist. Er dient zum Betrachten meines eigenen Spiegelbildes. Auf die Betrachtung des eigenen Körpers im Spiegel hin ist dieser in einem Entwurf, den ich bezüglich seiner gemacht habe, eingebunden. Als Zeug hat er Sinn, als Ding nicht. Seine Funktion wird aus seinem Woraufhin verständlich, d.h. aus dem Betrachten meines Spiegelbildes lerne ich sein Wesen verstehen. „*Der primäre Entwurf des Verstehens von Sein „gibt“ den Sinn.*“ (S. 324–325)

Der Sinn des Lebens des Menschen: Der Mensch hat zu sich selbst hinsichtlich seiner Existenz auf zweierlei Art Zugang: eigentlich oder uneigentlich. Nie aber stellt das Verstehen von sich selbst ein pures Erfassen dar. Vielmehr kann es immer nur existierend geschehen, d.h. nur das existenzielle Sein des eigenen faktischen Seinkönnens führt zu einem Verstehen von sich selbst. Nur im konkreten Prozess der praktischen Gestaltung einer bestimmten Möglichkeit meines Lebens verstehe ich meine eigene Existenz - je nach dem Grad meiner Eigentlichkeit mehr oder weniger. „*Der Sinn dieses Seins, d.h. der Sorge, der diese in ihrer Konstitution ermöglicht, macht ursprünglich das Sein des Seinkönnens aus. Der Seinssinn des Daseins ist nicht ein freischwebendes Anderes und „Außerhalb“ seiner selbst, sondern das sich verstehende Dasein selbst.*“ (S. 325) Der Lebensprozess, d.h. die Sorge, wird durch ihren Sinn in ihrer konkreten Beschaffenheit ermöglicht. Beim Lebenssinn geht es um den Prozess des Seinkönnens. – Was bin ich und was wird aus mir? Er kann nie außerhalb des Menschen selbst gefunden werden – im Gegenteil der Mensch findet ihn nur im eigenen Leben.

Der Sinn des Lebens des Menschen ist die Zeitlichkeit: Nach dieser Analyse über den Sinn stellt nun Heidegger die entscheidende Frage: „*Was ermöglicht das Sein des Daseins und damit dessen faktische Existenz?*“ (S. 325) Was ermöglicht das Leben des Menschen und damit dessen tatsächliche Existenz? Wir können die Antwort vorweg geben, da sie Heidegger

selbst ohnehin schon zu Anfang des Buches gibt: „*Als der Sinn des Seins desjenigen Seienden, das wir Dasein nennen, wird die **Zeitlichkeit** aufgewiesen.*“ (S. 17)

Der Sinn des Lebens des Menschen ist die Zeitlichkeit.

Wie sollen wir aber diesen Satz verstehen?

Vom linguistischen Standpunkt aus betrachtet, ist ein solcher Satz in der deutschen Sprache unüblich. (Andere Beispiele von derselben Struktur wären: der Sinn des Lebens ist die Herzlichkeit, oder die Liebe, oder die Essenskultur etc.) Typische Antworten in Deutsch auf die Sinnfrage wären: Der Sinn des Lebens des Menschen ist, zu (hier folgt ein Prozess-[Zeit-]wort). Beispiele: Der Sinn des Lebens des Menschen ist, sein Leben zu genießen; ein gottgefälliges Leben zu führen; auf die eigene innere Stimme zu hören; Kinder in die Welt zu setzen etc. Die Antwort auf die Frage nach dem Sinn von etwas, kann nur ein Prozess, etwas Prozesshaftes sein. Heidegger antwortet mit einer Nominalisierung, noch dazu mit einem Begriff, der offensichtlich eine Abstraktion von etwas ist. (Der Terminus Zeitlichkeit ist die Nominalisierung des Prozesswortes „zeitigen“.) Es gilt nun das aufzeigen, wofür der Begriff Zeitlichkeit steht. Dies soll im Folgenden geschehen, wenn wir den Begriff der eigentlichen Zeitlichkeit definieren. Heidegger sagt: „**Zeitlichkeit enthüllt sich als der Sinn der eigentlichen Sorge.** *Der phänomenale, aus der Seinsverfassung der vorlaufenden Entschlossenheit geschöpfte Gehalt dieses Sinnes erfüllt die Bedeutung des Terminus Zeitlichkeit.*“ (S. 326) Also müssen wir, um den Sinn des Lebens zu definieren, herausfinden, was der Terminus Zeitlichkeit bedeutet (wir müssen ihn mit Inhalt füllen). Und es geht um den eigentlichen Sinn des Lebens, der aus der eigentlichen Zeitlichkeit geschöpft wird. Diese wiederum ist die Zeitlichkeit der vorlaufenden Entschlossenheit.

Annäherung an den Begriff der Zeitlichkeit:

Aber zuvor wollen wir als Einstimmung im Groben umreißen, was mit eigentlicher Zeitlichkeit als dem eigentlichen Sinn des Lebens gemeint sein könnte. Aus dem im 2. Teil des Buches Gesagten geht hervor, dass es Heidegger um eine bestimmte Lebensweise geht. Wir könnten sagen: Der Mensch hat in seinem Leben die Herausforderung - er ist, durch die Struktur seiner selbst aufgefordert -, sein Leben auf eine ganz bestimmte Art und Weise zu gestalten. Er soll sein Leben selbstbestimmt, auf seine eigene Art und Weise leben. Und die eigenste, die eigentlichste Fassung, das eigene Leben zu gestalten ist: in der Weise der vorlaufenden Entschlossenheit zu leben. Und hier der Clou der ganzen Sache: Wenn ich unentschlossen, verloren im Man lebe, habe ich ein anderes Zeitempfinden und -erleben, als wenn ich mich im Zustand (besser Prozess [Anmerkung: Das Fremdwort aus dem Lateinischen für den deutschen Ausdruck Vorlaufen ist: Prozess.]) der vorlaufenden Entschlossenheit befinde. Im Zustand der vorlaufenden Entschlossenheit habe ich ein ganz besonderes Zeiterleben, das man als höchste Konzentration und Aufmerksamkeit, als Fokussierung der Aufmerksamkeit, als Tranceerfahrung, als Achtsamkeit etc. bezeichnet hat. Auch in der Hypnose und beim Meditieren stellt sich dieses Zeiterleben ein. Im Buddhismus ist es ein wichtiges Ziel und Mittel: die Versenkung.

So können wir sagen: Der eigentliche Sinn des Lebens des Menschen ist es, das eigene Leben in der Weise der vorlaufenden Entschlossenheit zu leben, wobei sich in diesem Zustand (Prozess) ein ganz bestimmtes Erleben von Zeitlichkeit einstellt, wofür Heidegger den Terminus eigentliche Zeitlichkeit einführt. Und aus diesem „Zeiterleben“ heraus erhält das ganze Leben eine neue Bedeutung und wird mit Sinn erfüllt.

Die eigentliche Zeitlichkeit:

Nun sind wir am Höhepunkt von Sein und Zeit angekommen: Die Definition des Phänomens der eigentlichen Zeitlichkeit. Diese umfasst nur wenige Absätze. Alles was im Buch danach noch folgt – und das sind immerhin noch 3 Kapitel - sind Erläuterungen und Folgerungen dieser Definition. Deshalb ist es besonders wichtig den Begriff der eigentlichen Zeitlichkeit

zu verstehen. Heidegger spricht von eigentlicher und uneigentlicher Zeitlichkeit. Unser übliches Verständnis von der Zeit leitet sich von der uneigentlichen Zeitlichkeit ab. Diese hat ihren Ursprung in der eigentlichen Zeitlichkeit. Üblicherweise wird Zeit als eine unendliche Abfolge von Jetztpunkten betrachtet. Die Zeit hat keinen Anfang und kein Ende. Zuerst war die Vergangenheit, wir befinden uns jetzt in der Gegenwart, dann folgt die Zukunft. Die Zeit verläuft gleichmäßig schnell. Dieses allgemeine Zeitverständnis hat schon durch die Relativitätstheorie von Einstein eine massive Erschütterung erfahren: Ein außen stehender Beobachter betrachtet 2 Gegenstände, die sich mit unterschiedlicher Geschwindigkeit bewegen. Der eine Gegenstand bewegt sich sehr langsam, der andere sehr schnell, nahezu mit Lichtgeschwindigkeit. So kann der außen stehende Beobachter feststellen, dass die Zeit für den sich schnell bewegenden Gegenstand langsamer vergeht als für den sich langsam bewegenden. Das verstehen Sie doch nicht wirklich – oder? Unser menschliches Gehirn ist nicht so gebaut, um solches zu verstehen. Wir können uns auch nicht wirklich vorstellen, dass die Zeit keinen Anfang und kein Ende haben soll. Genauso wenig können wir uns vorstellen, sie sei endlich – was war dann vorher und was ist nachher? Aber es ist hier auch nicht von Belang, ob Sie das verstehen, denn es geht nicht um die „objektive“ physikalische Zeit. Es geht einzig um unser Zeitverständnis, um das Zeitverständnis des Menschen. Wie erlebt der Mensch Zeit. Wie erlebt der Mensch eigentliche und wie erlebt er uneigentliche Zeit(lichkeit). Heideggers Ausgangspunkt ist die eigentliche Zeit. Sie ist die ursprüngliche Zeit. Sie ist kein theoretisches Konstrukt, keine irgendwie abgeleitete Hypothese oder Theorie. Sie ist kein Hirngespinnst. Heidegger ist Phänomenologe und er beschäftigt sich mit wirklichen, konkreten Phänomenen. Die eigentliche Zeit ist ein echtes, tatsächliches Phänomen, sie gibt es wirklich. Jeder Mensch kann sie grundsätzlich erleben. Die meisten von uns können sich scheinbar an keine Erfahrung dieser Art erinnern. Und trotzdem, jeder Mensch erlebt immer wieder Zustände, in denen er die eigentliche Zeitlichkeit erfährt.

Hier eine kleine Tabelle, um Sie mit den Begriffen, wie Heidegger sie verwendet, vertraut zu machen:

Zeitlichkeit:			
<i>Allgemein:</i>	Zukunft	Gewesenheit	Gegenwart
<i>Eigentliche Zeit: (Ursprüngliche Zeit:)</i>	Vorlaufen	Wiederholen	Augenblick
<i>Uneigentliche Zeit: (Abgeleitete Zeit:)</i>	Gewärtigen (= Erwarten)	Vergessen (Behalten)	Gegenwärtigen
<i>Erschlossenheit:</i>	Verstehen	Befindlichkeit	Rede
<i>Ekstasen:</i>	Auf-sich-zu	Zurück auf	Begegnenlassen von
<i>Sorgestruktur:</i>	Existenz	Faktizität	Verfallen
	Sich-vorweg-sein	Schon-sein in	Sein-bei

Eigentliche und uneigentliche Zeitlichkeit: Die wichtigste Unterscheidung ist die zwischen eigentlicher und uneigentlicher Zeit. Der Mensch verbringt den Großteil seines Lebens in der uneigentlichen Zeit, sie ist unsere alltägliche Erfahrung von der Zeit. Nun dürfen wir uns nicht vorstellen, dass es da die „reine“ uneigentliche einerseits und die „reine“ eigentliche Zeit andererseits gäbe. Wir kommen der Wirklichkeit näher, wenn wir Übergänge von der uneigentlichen zur eigentlichen Zeit postulieren. Als Hilfsmittel soll das Bild einer Zwiebel dienen. Diese hat ganz innen einen Kern und drum herum mehrere aufeinander folgende Schalen. Der „innersten Kern“ stellt die eigentlichste Zeitlichkeit, die vorlaufende Entschlossenheit, das eigenste Selbst dar. Die äußerste Schale entspricht dem völligen Verlorensein im Man, der uneigentliche Zeitlichkeit, dem Man-selbst. Diese beiden stellen Extreme eines (mehr oder minder) Kontinuums dar. Auf dem Weg von außen nach innen gibt es mehrere Abstufungen, je weiter wir nach innen kommen, desto eigentlicher wird der Charakter (völliges Verlorensein im Man → ... → Unentschlossenheit → ... → Entschlossenheit → -... → vorlaufende Entschlossenheit; Man-selbst → ... → eigentliches Selbst → ... → eigentlichstes Selbst).

Definition der eigentlichen Zeitlichkeit:

Nun zur Definition der eigentlichen Zeitlichkeit. Sie ist die Zeitlichkeit der vorlaufenden Entschlossenheit – sie stellt den innersten Kern unseres Bildes von der Zwiebel dar. Ihr Charakter ist völlig anders als der unseres alltäglichen gewohnten Zeiterleben. Was ist sie nicht? Sie ist keine unendliche Aufeinanderfolge von Jetzt-Punkten. Es ist auch nicht so, dass es da zuerst die Gewesenheit gegeben hätte, dass wir und jetzt in der Gegenwart befänden und danach die Zukunft käme. In der eigentlichen Zeitlichkeit ist Gewesenheit nicht vergangen, sie war nicht vor der Gegenwart und die Zukunft kommt nicht nach dieser. In ihr gibt es kein früher, kein jetzt und kein später. Alles was wir hier aufgezählt haben, sind keine Kennzeichen der eigentlichen Zeit. Sie sind Merkmale der uneigentlichen Zeit, die ja auch – ebenso wie die eigentliche – ein echtes, tatsächliches Phänomen ist. Nur ist die eigentliche das ursprüngliche (das „Original“), die uneigentliche die vom ursprünglichen abgeleitete Zeitform.

Am besten Sie vergessen alles, was sie bisher über die Zeit wussten. Legen Sie Ihr bisheriges Zeitverständnis beiseite. Außer: Sie meditieren regelmäßig, oder Sie sind in Hypnose erfahren, oder Sie haben Erfahrung in imaginativen psychotherapeutischen Techniken, oder Sie üben eine ostasiatische Kampfkunst aus, oder Sie betreiben regelmäßig eine andere Sportart wie z.B. Laufen, oder Sie haben ein Hobby, wo sie intensiv bei der Sache sind, z.B. Töpfern, Malen, Klavierspielen, oder Sie haben einen Beruf, wo Sie in Ihrer Tätigkeit aufgehen, oder sie sind geübt in intensivem Tagträumen. Dies alles trifft auf Sie nicht zu? Aber zumindest als Kind waren sie einst im Spielen von einer bestimmten Tätigkeit völlig absorbiert – oder? Erinnern Sie sich an eine solche Situation? Alle diese Zustände haben eines gemeinsam: die Aufmerksamkeit ist nicht gestreut, sondern fokussiert, gebündelt, auf eine Sache gerichtet, konzentriert. Entweder ist sie nach innen gerichtet, wie z.B. beim Meditieren oder in der Hypnose oder nach außen wie beim Töpfern, beim Laufen, im Wettkampf. Wir nennen einen solchen Zustand fokussierter Aufmerksamkeit Trance. Und Sie alle haben schon Tranceerfahrungen gemacht. Das Problem ist nur, dass man sich an solche Erfahrungen im Zustand der alltäglichen Zerstretheit nicht erinnern kann. Will ich mich an Trancen wirklich erinnern, muss ich erneut in Trance gehen, muss ich noch einmal in „dieselbe Situation gehen“ und die erlebte Trance wiederholen. Und dennoch unser Alltag ist durchsetzt von Alltagstrancen, von Tagträumen, kurzen „Abwesenheiten“. Denken Sie an die „Autobahntrance“: Sie fahren mit ihrem PKW auf der Autobahn und plötzlich „wachen Sie auf“ und wundern sich, dass sie schon in München sind, wo sie doch eben glaubten erst vor Rosenheim zu sein. Wie es unterschiedliche Grade von Trancen gibt, von oberflächlicher Trance bis zu tiefen Trancezuständen, so gibt es unterschiedliche Grade des eigentlichen Zeiterlebens (was ja ähnliches meint! Siehe auch Through-time und In-time.) Jetzt haben Sie gewiss eine ungefähre Ahnung, was mit eigentlicher Zeitlichkeit gemeint ist! Sollten Sie ein Erleuchteter sein, ein Buddha, der in jahrelanger Meditation geübt ist und gewohnt ist, in tiefer Versenkung zu verweilen, der in Achtsamkeit seine alltäglichen Besorgungen vollzieht, dann wissen sie genau, wovon Heidegger spricht, ja sie wissen sogar, wo er irrt. (Anmerkung: Interessanterweise beinhaltet Buddhas berühmte Achtsamkeitsübung – Satipatana – in ihrer Abfolge eine Sequenz, wo über Tod und Zerfall meditiert wird.)

Nun zu Heideggers Text:

Die Beschreibung der eigentlichen Zeitlichkeit geschieht anhand der Analyse der vorlaufenden Entschlossenheit. Entschlossenheit bedeutet: Ich gestalte mein eigenes Leben in der Weise, dass ich entschlossen und verschwiegen meinen Weg gehe und auf das, was auf mich zukommt so reagiere, wie ich selbst es für angemessen halte; und ich bin bereit, die auftretenden Ängste zu akzeptieren und die Schuld, die ich auf mich lade zu ertragen – durch diese Weise zu leben erfahre ich Eigentlichkeit.

Vorlaufen bedeutet hier Vorlaufen zum eigenen Tode; d.h. ich bin ständig bereit, meinem eigenen Tod ins Angesicht zu blicken, und erfahre durch diese Weise zu leben die Ganzheit meines eigenen Lebens.

Das entschlossenen Vorlaufen zum eigenen Tod ist für mich die ureigenste Möglichkeit mein Leben zu gestalten, hin zum eigentlich(st)en Selbst. Im Bild von der Zwiebel stellt der „Kern“ dieses eigentlichste Selbst dar.

Zukunft:

Eigentliche Zukunft ist der Prozess des Sich-Hinbewegens zum eigentlichsten Selbst. Ich werde immer mehr zu dem, der ich im innersten Kern meines Wesens bin. Voraussetzung für diesen Prozess ist, dass der Mensch überhaupt die Fähigkeit besitzt, in der Weise der vorlaufenden Entschlossenheit auf sein eigentlichstes Selbst zuzukommen, und dass er diese Lebensweise wählt, obwohl er nicht weiß, wie er in der jeweiligen aktuellen Situation konkret handeln soll und wird.

Das ursprüngliche Phänomen der Zukunft ist also der Prozess, in dem der Mensch sich auf sich selbst zukommen lässt, in dem er sich gestattet, immer mehr zu dem zu werden, der er eigentlich ist – und dies im ständigen Bewusstsein, dass er jederzeit sterben kann. Alles was nicht zu mir gehört, schüttele ich ab, ich lasse zu, dass ich entschlossen voranschreitend in meine eigene Mitte komme. Eigentliche Zukunft bedeutet, dass der Mensch auf seine eigenste Art und Weise auf sich zukommt, dass er aus der Verlorenheit in das Man heraustritt und den Weg der Selbstwerdung beschreitet. Es ist ein Prozess von außen nach innen, von den Äußerlichkeiten zur Innerlichkeit. Das hat nichts mit dem vulgären allgemeinen Verständnis von Zukunft, mit dem „Jetzt, das noch nicht wirklich geworden ist und einmal sein wird“ zu tun. Im Gegenteil: Zukunft ist ein ständig laufender Prozess. Der Prozess des Vorlaufens (Prozess ist ja nur das Fremdwort aus dem Lateinischen für den deutschen Ausdruck Vorlaufen.) bewirkt, dass der Mensch eigentlich zukünftig ist, also immer mehr er selbst wird. Umgekehrt ist das Vorlaufen aber nur dadurch möglich, insofern es im Wesen des Menschen begründet liegt, dass er immer schon irgendwie mehr oder minder auf sich selbst zukommt (er in seinem Sein überhaupt zukünftig ist).

Nun Heideggers Originaltext:

*„Das Entworfenen des ursprünglichen existenzialen Entwurfs der Existenz enthüllte sich als vorlaufende Entschlossenheit. Was ermöglicht dieses eigentliche Ganzsein des Daseins hinsichtlich der Einheit seines gegliederten Strukturanzes? Formal existenzial gefasst, ohne jetzt ständig den vollen Strukturgehalt zu nennen, ist die vorlaufende Entschlossenheit das **Sein zum** eigensten ausgezeichneten Seinkönnen. Dergleichen ist nur möglich, dass das Dasein **überhaupt** in seiner eigensten Möglichkeit auf sich zukommen **kann** und die Möglichkeit in diesem Sich-auf-sich-zukommenlassen als Möglichkeit aushält, das heißt existiert. Das die ausgezeichnete Möglichkeit aushaltende, in ihr sich auf sich **Zukommen**-lassen ist das ursprüngliche Phänomen der **Zukunft**. Wenn zum Sein des Daseins das eigentliche bzw. uneigentliche **Sein zum Tode** gehört, dann ist dieses nur möglich als **zukünftiges** in dem jetzt angezeigten und noch näher zu bestimmenden Sinn. „Zukunft“ meint hier nicht ein Jetzt, das **noch nicht** „wirklich“ geworden, einmal **sein wird**, sondern die **Kunft**, in der das Dasein in seinem eigensten Seinkönnen auf sich zukommt. Das Vorlaufen macht das Dasein **eigentlich** zukünftig, so zwar, dass das Vorlaufen selbst nur möglich ist, sofern das Dasein **als seiendes** überhaupt schon immer auf sich zukommt, das heißt in seinem Sein zukünftig ist.“ (S. 325)*

Gewesenheit („Vergangenheit“):

Wenn der Mensch im Prozess der vorlaufenden Entschlossenheit auf sich selbst zukommend immer mehr zu dem wird, der er eigentlich ist, heißt dies genauer gesagt, dass er zu dem wird, der er eigentlich im Grunde seines Wesens immer schon gewesen ist. Im Prozess der Selbstwerdung, werde ich zu dem, der ich eigentlich immer schon war. Dies inkludiert aber, dass ich die Verantwortung für alle meine Handlungen – auch die der „Vergangenheit“ –

übernehme. Obwohl ich als ins Leben Geworfener gar nicht die Mittel hatte und habe, die richtigen Entscheidungen zu treffen und das rechte zu tun. Ich übernehme die Verantwortung für mein Schuldigsein, wähle die Lebensweise, in der ich diese Verantwortung trage (= vorlaufende Entschlossenheit). Nur so, Verantwortung für meine Taten übernehmend kann ich meine „Vergangenheit“ annehmen und so zukünftig zu dem werden, der ich schon immer gewesen bin. Nur insofern der Mensch im Bewusstsein dieses „ich bin gewesen“ lebt, d.h. die Verantwortung für seine „Vergangenheit“ übernimmt, kann er auf sich selbst, als den, der er immer schon gewesen ist, zukommen. Dies ist eigentlich ein Zurück-kommen, zurück zu sich selbst. Der Prozess des Vorlaufens zum Tode führt dazu, dass ich die Verantwortung für die eigenen Taten übernehme, ich mich darauf besinne, was ich aus meinem Leben gemacht habe, und erkenne, was mein eigener Anteil an meinen Handlungen war, und wo ich verloren im Man auf die Umstände bloß reagiert habe (aber auch dafür übernehme ich die Verantwortung – das heißt aber nicht, dass ich mich dafür verurteile). Indem ich im entschlossenen Vorlaufen auf mich selbst zukomme, erlange ich die Fähigkeit, zu erkennen, wer ich eigentlich gewesen bin. Einerseits kann ich meine „Vergangenheit“ nur dann in mein Leben integrieren, wenn ich in Entschlossenheit vorlaufend im Prozess der Selbstwerdung immer näher zu mir selbst komme und andererseits kann ich nur dann voranschreiten im entschlossenen Vorlaufen zu mir selbst, wenn ich meine „Vergangenheit“ in mein Leben integriere. Die Gewesenheit („Vergangenheit“) zeigt sich mir erst dann in ihrem eigentlichen Wesen, wenn ich den Prozess des auf mich Zukommens lebe. Oder wie Heidegger wörtlich sagt: Die Gewesenheit entspringt in gewisser Weise der Zukunft.

(Anmerkung: Heidegger spricht statt von „Vergangenheit“ stets von Gewesenheit, da diese nie vergangen und vorbei und damit wirkungslos ist, sondern als das, was gewesen ist, weiterhin in mein Leben wirkt.)

Wieder Heideggers im Original:

„Die vorlaufende Entschlossenheit versteht das Dasein in seinem wesenhaften Schuldigsein. Dieses Verstehen besagt, das Schuldigsein existierend übernehmen, als geworfener Grund der Nichtigkeit sein. Übernahme der Geworfenheit aber bedeutet, das Dasein in dem, wie es je schon war, eigentlich sein. Die Übernahme der Geworfenheit ist aber nur so möglich, dass das zukünftige Dasein sein eigenstes „wie es je schon war“, das heißt sein „Gewesen“, sein kann. Nur sofern Dasein überhaupt ist als ich bin-gewesen, kann es zukünftig auf sich selbst so zukommen, dass es zurück-kommt. Eigentlich zukünftig ist das Dasein eigentlich gewesen. Das Vorlaufen in die äußerste und eigenste Möglichkeit ist das verstehende Zurückkommen auf das eigenste Gewesen. Dasein kann nur eigentlich gewesen sein, sofern es zukünftig ist. Die Gewesenheit entspringt in gewisser Weise der Zukunft.“ (S. 325-326)

Exkurs:

In den letzten Tagen habe ich intensiv an diesem Abschnitt über die Zeit gearbeitet und meine Gedanken stundenlang in den Computer getippt. Gestern ist dann genau an dieser Stelle hier – ich wollte gerade mit der Arbeit an der Gegenwart beginnen - mein Textverarbeitungsprogramm beim Drücken des Icons „Speichern“ abgestürzt. Die ganze Datei von Sein und Zeit war unwiederbringlich verloren. Zum Glück habe ich vor 1 Woche eine Sicherungsdiskette, die alles bis zum „Sinn“ dieses Paragraphen beinhaltet, angefertigt. So bin ich dann bis in die späte Nacht hinein gesessen und habe das Ganze noch einmal geschrieben. Das was gar nicht so leicht. Es war nicht nur erforderlich, mich an das zu erinnern, was ich geschrieben habe. Ich musste den ganzen Prozess wiederholen – in Gedanken den Plan erstellen, Details wieder ausarbeiten (nun wohl mit kleinen Veränderungen), die Textstellen aus Heideggers Buch abschreiben und alles einschließlich der kleinen Tabelle neu eintippen. Heute am Morgen ist mir dann die – wahrscheinlich nicht zufällige - Ähnlichkeit der Funktionsweise eines Computers mit dem Phänomen der Zeitlichkeit aufgefallen.

Metapher für die Zeitlichkeit: Die Funktionsweise der Zeitlichkeit gleicht der eines Computers: Der Hauptprozessor entspricht der Zukunft, die Festplatte der Gewesenheit und der

Hauptspeicher stellt die Gegenwart dar. Prozessor, Platte und Speicher kommen nicht nacheinander vor sondern arbeiten ständig zusammen. Ohne Festplatte gibt es kein „Erinnern“ aber auch kein „Vergessen“, das heißt Löschen, denn es wird ja überhaupt nichts festgehalten. Der Arbeitsspeicher ist notwendig, damit ich mir das, was der Prozessor erarbeitet, vergegenwärtigen kann, auch das, was er aus der Festplatte wieder in den Arbeitsspeicher runter lädt. Der Prozessor macht eigentlich die Arbeit, er kreiert Neues, schickt die Daten in den Arbeitsspeicher, holt sie von dort wieder runter und speichert sie auf der Festplatte, er holt Daten von der Festplatte und gibt sie in den Arbeitsspeicher – er prozessiert die Daten von Festplatte und Arbeitsspeicher. [Heidegger: *„Die Gewesenheit entspringt der Zukunft, so zwar, dass die gewesene (besser gewesende) Zukunft die Gegenwart aus sich entlässt.“* (S. 326)] Was ist in dieser Metapher nun der Unterschied zwischen eigentlicher und uneigentlicher Zeit? Zuerst muss ich einmal wirklich arbeiten, ich muss die Daten eingeben; sie laufen durch den Prozessor („Vorlaufen“), der sie in den Arbeitsspeicher schickt, wodurch ich in die Lage versetzt bin, sie im und als Zusammenhang zu verstehen („Situation“, „Augenblick“). Offensichtlich holt der Prozessor auch ständig Daten aus der Festplatte und speichert welche auf ihr. Wenn ich später etwas nur lesen will, mir etwas vergegenwärtigen will, hol ich mir die Datei mittels Prozessor von der Festplatte, wo sie gespeichert („Vergessen“) war, runter („Erinnern“, „Behalten“) in den Arbeitsspeicher („Gegenwärtigen“). Natürlich kann ich etwas nur in den Computer tippen, das ich nicht auf der Festplatte speichere – auch damit kann ich arbeiten („Gewärtigen“ = „Erwarten“), aber es wird meine Datei oder mein Programm nicht nachhaltig verändern. Und was mache ich, wenn ich die Daten, die ich auf der Festplatte gespeichert habe, verändern will? Ich hol sie mittels Prozessor von der Festplatte in den Arbeitsspeicher und mach die Arbeit noch einmal, tippe alles, was ich verändern will, erneut ein („Wiederholen“).

Gegenwart:

Hier geht es um die Definition der eigentlichen Gegenwart. Beginnen wir aber unsere kleine Reise dorthin mit typisch uneigentlichen Konstellationen: Ich kann in der Phantasie in der Zukunft, der „Vergangenheit“ und der Gegenwart umherschweifen, ich kann an Menschen denken und an Sachen, bei der einen ein bisschen verweilen, um dann zur nächsten zu gehen. Besonders wenn man gestresst ist, ist dieses Umherspringen ein typisches Phänomen. Ich weiß, meine Phantasien sind bloße Einbildungen. (wenn es dann so sein würde, wenn es damals so gewesen wäre, wenn es jetzt so wäre) Auch im realen Leben im Umgang mit realen Menschen und Sachen kann es mir so gehen. Ich tu etwas, bin aber nicht bei der Sache, meine Gedanken sind ganz woanders, sie springen von einem zum anderen. Die Menschen mit denen ich zusammen bin, interessieren mich nicht wirklich, ich höre zwar etwas hin, antworte, in Gedanken bin ich aber nicht bei ihnen. Vielleicht bin ich ganz woanders. Vielleicht bin ich aber gerade bei mir (man könnte auch sagen: neben mir); im Moment ist mir nicht wichtig, was die anderen Personen ausdrücken möchten; wichtig ist mir, was sie über mich denken. Es geht mir darum, wie ich auf sie wirke, ob ich wohl einen guten Eindruck mache. Ich bin nicht wirklich in der Situation – nur ein bisschen.

Im Gegensatz dazu: Wenn ich ganz in einer Situation bin, springe ich in Gedanken nicht mehr umher, schweife ich nicht mehr ab, geht es mir nicht mehr darum, wie ich „wirke“ (nicht mehr um meine Selbstinszenierung). Je mehr ich in der Situation anwesend bin, desto mehr richte ich den Fokus meiner Aufmerksamkeit „auf die Sache“. Die intensivste Art „bei der Sache zu sein“ nennen wir vorlaufende Entschlossenheit. Wenn ich auf diese Weise in einer Situation als aktiv Handelnder ganz involviert bin, begegnen mir die Sachen (das Zuhandene der Situation) und Menschen, mit denen ich zu tun habe, unverstellt. Nur so sind die Menschen und Sachen, mit denen ich zu tun habe, wirklich anwesend – denn ich bin ja nicht abwesend, sondern wirklich (entschlossen) da. Ich als Handelnder lasse es zu, dass die anwesenden Menschen und Sachen mir begegnen bzw. ich ihnen begegne. Der Ausdruck Gegenwart (Nominalisierung!) oder besser Gegenwärtigen (Prozesswort) meint dieses

Begegnenlassen des umweltlich und mitweltlich Anwesenden. Und eigentliche Gegenwart entsteht dann, wenn ich in vorlaufender Entschlossenheit (also völlig fokussiert) dasjenige, was mir in der jeweiligen Situation begegnet und das ich handelnd ergreife, völlig unverstellt, (so wie es auf mich zukommt) begegnen lasse. Natürlich geht es hier um tatsächliche, reale Situationen mit leibhaftigen Menschen und Sachen (fokussierte nach außen gerichtete Aufmerksamkeit). Aber genauso ist dies auch in der „Phantasie“ möglich. Wenn mir in einer therapeutischen Sitzung z.B. mein Vater zum ersten Mal in meinem bisherigen Leben „wirklich“, d.h. unverstellt, so wie er eigentlich ist, begegnet. Wenn dies in äußerst fokussierter nach innen gerichteter Aufmerksamkeit [Trance; Hypnose] geschieht, wird diese Begegnung wie wirklich erlebt. Andere Beispiele sind Erfahrungen in tiefer Versenkung und Erlebnisse in Grenzsituationen (z.B. der Film, der beim Sterben abläuft).

Wieder Heideggers im Original:

*„Die vorlaufende Entschlossenheit erschließt die jeweilige Situation des Da so, dass die Existenz handelnd das faktisch umweltlich Zuhandene umsichtig besorgt. Das entschlossene Sein bei dem Zuhandenen der Situation, das heißt das handelnde Begegnenlassen des umweltlich Anwesenden ist nur möglich in einem **Gegenwärtigen** dieses Seienden. Nur als **Gegenwart** im Sinne des Gegenwärtigen kann die Entschlossenheit sein, was sie ist: das unverstellte Begegnenlassen dessen, was sie handelnd ergreift.“* (S. 326)

Zeitlichkeit als einheitliches Phänomen (gewesend-gegenwärtigende Zukunft):

Achten Sie bitte auf folgenden Unterschied zwischen Zukunft und Gegenwart: Bei der Zukunft geht es um mich. Ich komme auf mich zu (oder lasse mich auf mich zukommen). Die Richtung meiner Bewegung ist hinein zu meinem eigentlichsten Selbst. Es geht um meine Existenz (was ich aus meinem Leben mache). Bei der Gegenwart geht es um die anderen Menschen und um die Sachen. Ich bringe mich in die jeweilige Situation. Die Richtung meiner Bewegung ist in die jeweilige Situation hinein auf die anderen Menschen und die Sachen zu. Ich lasse es zu, dass das Anwesende mir so wie es ist begegnet. (Leider spricht hier Heidegger nur von faktisch umweltlich Zuhandenem und nicht auch von Mitmenschen.)

Heideggers Satz: *„Die Gewesenheit entspringt der Zukunft, so zwar, dass die gewesene (besser gewesende) Zukunft die Gegenwart aus sich entlässt.“* (S. 326) könnte man auch so auslegen: Der Mensch lebt zukünftig, indem er immer mehr zu dem wird, der er eigentlich ist. Das was er gewesen ist, ist eigentlich nur dann für ihn ernstlich von Belang, wenn er es in diesem Prozess des auf sich selbst Zukommens, nicht verleugnet und am liebsten ausgelöscht haben will, sondern es als das, was ihn eben ausmacht, akzeptiert, bewertet und integriert. Im Prozess des Integrierens der eigenen faktischen Lebensgeschichte in das eigene Lebenskonzept kann der Mensch der „Welt“ gegenüber unbefangen sein und seinen Mitmenschen offen und frei gegenüber treten. Dies ist nun das Phänomen der eigentlichen Zeitlichkeit. Es ist ein Phänomen, das nicht zerteilt werden kann. Es kann nicht in einzelne Bestandteile (die da wären: Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart) aufgelöst werden. Als einheitliches Phänomen ist es trotzdem gegliedert. Heidegger nennt die Zeitlichkeit: gewesend-gegenwärtigende Zukunft.

Wieder Heideggers im Original:

*„Zukünftig auf sich zurückkommend, bringt sich die Entschlossenheit gegenwärtigend in die Situation. Die Gewesenheit entspringt der Zukunft, so zwar, dass die gewesene (besser gewesende) Zukunft die Gegenwart aus sich entlässt. Dies dergestalt als gewesend-gegenwärtigende Zukunft einheitliche Phänomen nennen wir die **Zeitlichkeit**. Nur sofern das Dasein als Zeitlichkeit bestimmt ist, ermöglicht es ihm selbst das gekennzeichnete eigentliche Ganzseinkönnen der vorlaufenden Entschlossenheit. **Zeitlichkeit enthüllt sich als der Sinn der eigentlichen Sorge.**“* (S. 326)

Die Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens:

Stellen wir hier Heideggers Frage vom Anfang seines Buches erneut, diesmal ein bisschen verändert, denn wir fragen nach dem eigentlichen(!) Sinn des Lebens des Menschen. Diese Frage können wir jetzt so beantworten: Der eigentliche Sinn des Lebens enthüllt sich als Zeitlichkeit. Anders ausgedrückt. Der eigentliche Sinn des Lebens ist, dass der Mensch, indem er seine eigene Gewesenheit („Vergangenheit“) akzeptierend in sein Leben (Konzept) integriert, sein Leben so führt, dass er mehr und mehr zu dem wird, der er im Grunde seines Wesens eigentlich schon immer gewesen ist und in diesem Prozess der Selbstwerdung in der jeweiligen Situation als aktiv Handelnder der „Welt“, d.h. seinen Mitmenschen und den Sachen, mit denen er zu tun hat, ohne Vorbehalte und Vorurteile, offen und frei gegenübertritt und dabei die Aufgaben, die er gewählt und sich zu eigen gemacht hat, entschlossen, d.h. verantwortungsvoll und gewissenhaft zu erfüllen sucht.

Eigentliche Zeitlichkeit als die ursprüngliche Zeitlichkeit: Wir haben das Phänomen der vorlaufenden Entschlossenheit nach bestimmten Kriterien (Existenz, Geworfenheit und Situation) untersucht und sind so auf das Phänomen der eigentlichen Zeitlichkeit gekommen. Noch einmal: Eigentliche Zeitlichkeit hat (unmittelbar) nichts mit unserem alltäglichen Begriff von der Zeit zu tun. Zeitlichkeit (gewesend-gegenwärtigende Zukunft) ist keine objektive vom Menschen unabhängige Gegebenheit. Im Gegenteil: sie ist ein Wesensmerkmal (ein Charaktermerkmal, eine Eigenheit) des Menschen. Und die ursprüngliche Zeitlichkeit ist die, in welcher sich der Mensch aufhält, wenn er sich im Zustand der vorlaufenden Entschlossenheit befindet. Sie ist ein Zustand von höchster Konzentration und maximal fokussierter Aufmerksamkeit. In diesem Zustand bin ich voll bei der Sache, durch nichts abgelenkt. Nun ist nicht jede Entschlossenheit vorlaufend. Es gibt Abstufungen von mehr oder weniger Entschlossenheit bis hin zur Unentschlossenheit. Am einen Ende dieses Kontinuums steht die vorlaufende Entschlossenheit, am anderen Ende die völlige Zerstretheit, das Verlorensein in das Man. In der Unentschlossenheit ist die Aufmerksamkeit gestreut, ihr Fokus – wenn man hier noch von einem solchen sprechen kann, wandert unaufhörlich ziellos von einem Punkt zum nächsten, ohne irgendwo zu verweilen („Gedankenkreisen“). Zwischen den beiden Extremen von Fokussierung der Aufmerksamkeit gibt es viele Zwischenstufen. Auch wenn der Mensch sich die meiste Zeit seines Lebens nicht im Zustand der vorlaufenden Entschlossenheit aufhält, d.h. nicht sein eigentlichstes Leben lebt, sondern sich in der Uneigentlichkeit befindet, ist die Eigentlichkeit doch seine Mitte, von der er sich wegbewegt (hat) und auf die er sich im Prozess der Selbstwerdung zu bewegt. Sie ist der Ursprung. Genau so ist es mit der Zeitlichkeit: Das Phänomen der eigentlichen Zeitlichkeit ist das ursprüngliche, sie ist die Form des Zeiterlebens, von der die uneigentliche Zeitlichkeit abstammt, von der diese abgeleitet ist. Aber auch die uneigentliche Zeitlichkeit ist natürlich wie die eigentliche kein theoretisches Konstrukt sondern ein echtes Phänomen. Obwohl wir im alltäglichen praktischen Leben die meiste Zeit hindurch in der uneigentlichen Zeitlichkeit verweilen, können wir vom theoretisch-wissenschaftlichen Standpunkt aus niemals die eigentliche von der uneigentlichen Zeitlichkeit her erklären. Wohl aber umgekehrt.

Zeitlichkeit und Sorgestruktur:

Wir wollen nun der Frage nachgehen, wie die Zeitlichkeit mit der Sorgestruktur zusammenhängt. Sie wurde ja als Sinn der Sorge bezeichnet. Die Struktur der Sorge zeigt drei voneinander klar unterscheidbare Merkmale: das Sich-vorweg-sein, das Schon-sein-in (einer Welt) und das Sein-bei (innerweltlich begehrendem Seienden). Keines dieser drei kann für sich allein bestehen, jedes hängt mit den beiden anderen unmittelbar zusammen. So kann kein Mensch nur ein Lebenskonzept für sich haben, ohne dass sich dieses auf eine Welt mit ihm begegnende Menschen und Sachen bezieht, und ohne dass es sich auf das bezieht, was er bisher gewesen ist. Niemand kann nur im „Hier und Jetzt“ leben, nur im „Hier und Jetzt“ mit der

„Welt“ interagieren, ohne dazu ein Konzept von sich und seiner Welt zu haben und ohne, dass er sich in seinem Handeln ständig auf seine eigene Geschichte bezieht. Und unmöglich ist es, dass jemand ohne Kontakt zur begegnenden „Welt“, ohne Konzept von sich und der Welt bloß der ist, als der er in die Welt geworfen wurde. Aber warum ist das alles nicht möglich? Was hält diese Glieder der Sorgestruktur zusammen. Was gewährt den Zusammenhang (die Einheit der Ganzheit) der Sorge? Heideggers Antwort: „**Die ursprüngliche Einheit der Sorgestruktur liegt in der Zeitlichkeit.**“ (S. 327) Die Zeitlichkeit, d.h. die gewesend-gegenwärtigende Zukunft, die ja auch ein einheitliches Phänomen ist und nicht in einzelne Bestandteile zerlegt werden kann, macht es unmöglich, dass der Mensch ein Konzept von sich haben könnte, ohne dass dieses sich auf seine begegnende „Welt“ und seine eigene faktische Geworfenheit bezöge etc. Es gibt keine Zukunft ohne Gewesenheit und Gegenwart, genauso wie es keine Gegenwart ohne Zukunft und Gewesenheit und keine Gewesenheit ohne Gegenwart und Zukunft gibt.

„Legen“ wir nun die Zeitlichkeit mit ihrer dreigliedrigen Struktur auf die Sorgestruktur und es ergibt sich folgendes: „*Das Sich-vorweg gründet in der Zukunft. Das Schon-sein-in... bekundet in sich die Gewesenheit. Das Sein-bei... wird ermöglicht im Gegenwärtigen.*“ (S. 327) Dabei geht es beim „Vor“ nicht um ein „Noch-nicht-jetzt – aber später“ und beim „Schon“ nicht um ein „Nicht-mehr-jetzt – aber früher“. Nicht gemeint ist ein „früher“ und „später“, oder ein „noch nicht“ und „nicht-mehr“ im Sinne unseres alltäglichen vulgären Zeitverständnisses. Das „Früher und Später“ im Sinne des vulgären Zeitverständnisses gibt es natürlich auch, aber wir sind weiterhin noch bei der eigentlichen Zeitlichkeit, die ein anderes Zeiterleben mit sich bringt. Diese stellt die Grundlage dar, auf der die uneigentliche Zeitlichkeit erst möglich ist, welche wiederum unseren traditionellen, vulgären Begriff von der Zeit mit seinem „Noch-nicht-jetzt – aber später“ und „Nicht-mehr-jetzt – aber früher“ zur Folge hat.

Zukunft – Existenzialität:

Das „vor“ und „vorweg“ zeigt die Zukunft an. Dass der Mensch auf sich zukommen kann, also dass er zukünftig ist bzw. eine Zukunft hat, ist die Voraussetzung dafür, dass er für sich Entwürfe bzw. Konzepte erstellen kann, in denen es ihm um seine eigenen unterschiedlichen Möglichkeiten geht. In all diesen Entwürfen geht es um ihn selbst und damit implizit auch um seine Beziehungen zu den anderen Menschen und der „Welt“ der Sachen. „*Das in der Zukunft gründende Sichentwerfen auf das „Umwillen seiner selbst“ ist ein Wesensmerkmal der Existenzialität. Ihr primärer Sinn ist die Zukunft.*“ (S. 327)

Gewesenheit – Faktizität:

Das „Schon“ zeigt die Gewesenheit an. Nur weil Sorge in der Gewesenheit gründet, nur weil der Mensch seine Wurzeln in dem hat, wer und was er „schon“ bisher gewesen ist, kann er als geworfener, der er nun mal ist, existieren (= Zukunft gestalten). „*„Solange“ das Dasein faktisch existiert, ist es nie vergangen, wohl aber immer schon gewesen im Sinne des „ich bin-gewesen“. Und es kann nur gewesen sein, solange es ist.*“ (S. 328) Der Mensch hat nie eine Vergangenheit. Denn das würde heißen, dass er etwas haben würde, dass es nicht mehr gibt, (und damit keinerlei Wirkung mehr ausüben könnte) was einen Widerspruch in sich darstellt. Er hat aber zu jeder Zeit seine Gewesenheit, die immer Teil seiner Lebensgeschichte ist. Das heißt: die Gewesenheit hat immer Auswirkung auf seine Lebensgestaltung, beeinflusst ständig seine Existenz. Aber sobald er nicht mehr existiert, also tot ist, hat seine Gewesenheit auch aufgehört zu bestehen. Als Mensch kann ich mich selbst niemals so verstehen: Ich entstehe mit der Zeit und vergehe wieder und teilweise bin ich auch schon vergangen. So kann ich vorhandene Tatsachen betrachten; z.B.: ein Gerücht entsteht, breitet sich aus, teilweise verschwindet wieder und irgendwann ist es wieder weg, es ist vergangen. Als Mensch bin ich solange ich lebe einfach da. Ich „finde mich“ immer nur als geworfenes Faktum. Meine jeweilige Befindlichkeit, d.h. Stimmung weist mich ständig darauf hin, dass ich meine Wur-

zeln darin habe, wer und was ich gewesen bin. Die unterschiedlichen Stimmungen, in denen ich mich befinden kann, machen das, was ich gewesen bin, jeweils auf unterschiedliche Weise für mich zugänglich, sie färben meine Gewesenheit verschieden ein. Dadurch wirkt die Gewesenheit, je nach meiner Stimmung unterschiedlich auf mich als Existierenden ein. Der wichtigste Hinweis, warum die Befindlichkeit in der Gewesenheit gründet, ist folgender: Ich kann mir vorstellen, wie ich mich in der Zukunft fühlen könnte, doch weiß ich nie, ob es tatsächlich je so sein wird. Aber ich habe erfahren, das heißt, ich „weiß mit Sicherheit“, wie ich mich in meiner Gewesenheit faktisch gefühlt habe. (Auch wenn dies sich später als Erinnerungsfälschung herausstellen sollte.) „*Der primäre existenziale Sinn der Faktizität liegt in der Gewesenheit.*“ (S. 328)

Gegenwart – Verfallen:

Mit dem dritten konstitutiven Moment der Sorge, dem Verfallen ist es anders als mit der Existenz und der Faktizität. Denn Verfallen bedeutet immer Verfallen in die Uneigentlichkeit. Im Zustand der Eigentlichkeit ist der Mensch gerade nicht in der Verfallenheit. Er hat sich aus dieser zurückgeholt. Das heißt nicht, dass das Verfallen nicht auch in der Zeitlichkeit gründe. Das Verfallen an das besorgte Zuhandene und Vorhandene gründet im Gegenwärtigen. Im Modus der Eigentlichkeit gibt es natürlich auch das „Sein-bei der begegnenden „Welt““, aber eben nicht in der Weise des Verfallens an sie sondern anders. Im Modus der vorlaufenden Entschlossenheit, der ursprünglichen Zeitlichkeit gehe ich in der jeweiligen Situation unvoreingenommen, ohne Vorbehalte und Vorurteile auf die mir begegnenden Menschen und Sachen zu, ohne mich dabei an sie zu verlieren. Im Modus der ursprünglichen Zeitlichkeit bleibt das Gegenwärtigen in Zukunft und Gewesenheit eingeschlossen. Das heißt: Wenn ich mich ganz auf mich selbst besinne, auf meine selbstbestimmte eigentliche Weise meinen Weg gehe, um immer mehr zu dem zu werden, der ich eigentlich immer schon gewesen bin, so immer mehr auf mich selbst zukomme, und ich mich selbst mit all meinen Fehlern und Stärken, die in meinen Handlungen meiner Gewesenheit zum Ausdruck gekommen sind, akzeptiere und bereit bin aus meinen Fehlern zu lernen und meine Stärken zu nutzen, dann kann ich den mir begegnenden Mitmenschen ganz anders gegenüberreten und die Angelegenheiten, die ich zu besorgen habe, ganz anders angehen. Mein Verhalten der „Welt“ gegenüber wird nicht mehr durch Meinungen und Forderungen der Gesellschaft (das Man) bestimmt sein - sondern einzig durch mich selbst, d.h. ich selbst entscheide darüber, wie ich mich zu ihr stelle. Dem Verfallen an die „Welt“ ist ein Riegel vorgeschoben, da mein entschlossenes Handeln nur aus meinem eigenen Konzept (Zukunft) mit Bezug zu meinen eigenen Stärken und Schwächen (Gewesenheit) her gesteuert ist. Mir ist nicht mehr wichtig, wie ich auf andere wirke, was die anderen von mir denken. Mir ist das wichtig, was ich selbst in der Sache für richtig halte. So bin ich in der jeweiligen Situation ganz „im Augenblick“ präsent. Und ich kann daher auch angemessen auf die jeweilige Sache reagieren, da ich nicht mehr von der Zustimmung oder der Ablehnung des anonymen „Man“ abhängig bin.

„*Die Zeitlichkeit ermöglicht die Einheit von Existenz, Faktizität und Verfallen und konstituiert so ursprünglich die Ganzheit der Sorgestruktur.*“ (S. 328)

Die unterschiedliche Zeitigung der Zeitlichkeit als Grundlage von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit:

„*Die Zeitlichkeit „ist“ überhaupt kein Seiendes. Sie ist nicht, sondern zeitigt sich. [...] Zeitlichkeit zeitigt und zwar mögliche Weisen ihrer selbst. Diese ermöglichen die Mannigfaltigkeit der Seinsmodi des Daseins, vor allem die Grundmöglichkeiten der eigentlichen und uneigentlichen Existenz.*“ (S. 328) Die Zeitlichkeit ist kein Seiendes, wie z.B. ein Zeug, ein Ding, eine Tatsache oder der Mensch. Deshalb ist für sie das Zeitwort „sein“ unangemessen. Trotzdem kommt Heidegger nicht umhin, wieder ein „Zeitwort“ zu verwenden um auszudrücken, was die Zeitlichkeit „tut“. Vielleicht wäre „gebären“ eine mögliche Metapher, um die „Tätigkeit“ der Zeitlichkeit darzustellen. Wichtig ist, dass sie sich

auf verschiedene Weise zeigen kann, wo mal der Aspekt der Zukunft, mal der der Geweseneheit, mal der der Gegenwart in den Vordergrund tritt. Vor allem aber kann sie sich einmal unter dem Aspekt der Eigentlichkeit und das anderes Mal unter dem der Uneigentlichkeit zeigen. Besser ausgedrückt: Einmal zeitigt sie sich so, dass der betreffende Mensch in der Eigentlichkeit existiert und ein anderes Mal zeitigt sie sich so, dass er in der Uneigentlichkeit existiert. Das eine Mal formt und strukturiert die Zeitlichkeit des Menschen seine Sorgestruktur so, dass er als Man-selbst lebt, und das andere Mal formt und strukturiert sie die Sorgestruktur so, dass er als eigentliches Selbst lebt. Erst durch die unterschiedliche Zeitigung der Zeitlichkeit wird der Mensch dazu befähigt, dass er in der eigentlichen und uneigentlichen Existenz leben kann.

Ekstasen der Zeitlichkeit:

Die Zukunft hat den Charakter des „Auf-sich-zu“, die Geweseneheit den des „Zurück-auf“, die Gegenwart den des „Begegnenlassens von“. *„Die Phänomene des zu..., auf..., bei... offenbaren die Zeitlichkeit als das εκστατικον schlechthin. Zeitlichkeit ist das ursprüngliche „Außer-sich“ an und für sich selbst. Wir nennen daher die charakterisierten Phänomene Zukunft, Geweseneheit, Gegenwart die Ekstasen der Zeitlichkeit. Sie ist nicht vordem ein Seiendes, das erst aus sich heraustritt, sondern ihr Wesen ist Zeitigung in der Einheit der Ekstasen.“* (S. 329)

εκστατικον kommt von εξ-ιστημι, wobei εξ (εκ) aus, von etwas her, weg heißt und ιστημι (σισταμι, lateinisch sisto) stellen heißt; εξ-ιστημι heißt daher: wegstellen, sich entfernen, sich verändern. Der lateinische Ausdruck dafür ist: existieren, davon kommt Existenz. Die Übersetzung, die mir am besten gefällt ist: Veränderung. Also bedeuten alle drei Zeitformen Veränderung. Zukunft bedeutet Veränderung in der Weise des „Auf-sich-zu-kommens“, Geweseneheit bedeutet Veränderung in der Weise des „Zurück-kommens-auf-sich-selbst“, Gegenwart bedeutet Veränderung in der Weise des „Begegnenlassens des Anwesenden“. Jede dieser drei hat eine völlig andere Richtung und eine unterschiedliche Eigenart der Bewegung. Zukunft, Geweseneheit und Gegenwart gleichen einander nicht. Jede dieser drei Ekstasen hat einen jeweils völlig andersartigen Charakter, auch wenn sie alle ihren Ursprung in der einen, einzigen Zeitlichkeit haben.

Im Gegensatz dazu ist das Charakteristische in unserem gewöhnlichen, vulgären Verständnis von der Zeit (die ein Phänomen der uneigentlichen Zeitlichkeit ist), dass gerade diese ursprüngliche Unterschiedlichkeit der drei Ekstasen nivelliert ist. In unserem alltäglichen Verständnis sehen wir die Zeit mit „Vergangenheit“, Gegenwart und Zukunft als eine reine Abfolge von unendlichen Jetzt-Punkten, ohne Anfang und ohne Ende an.

Der Vorrang der Zukunft in der ursprünglichen Zeitlichkeit:

„Das primäre Phänomen der ursprünglichen und eigentlichen Zeitlichkeit ist die Zukunft.“ (S. 329) Die Zeitlichkeit entsteht nicht durch eine Abfolge ihrer Ekstasen, auch setzt sie sich nicht aus diesen zusammen (so wie ein Computer aus seinen Einzelbestandteilen zusammengesetzt ist). Die Zeitlichkeit gibt es stets nur als einheitliche Struktur, an der wir immer alle drei Ekstasen, d.h. Zukunft, Geweseneheit und Gegenwart, mit ihren jeweils unterschiedlichen Weisen der Zeitigung identifizieren können. Die Zeitlichkeit zeitigt sich immer aus allen drei Ekstasen, aber trotzdem können wir in der jeweiligen konkreten Gegebenheit feststellen, aus welcher dieser drei sie sich primär zeitigt. *„Die ursprüngliche und eigentliche Zeitlichkeit zeitigt sich aus der eigentlichen Zukunft, so zwar, dass sie zukünftig gewesen allererst die Gegenwart weckt.“* (S. 329) Das Bewusstsein des stets möglichen eigenen Todes öffnet mir den Blick für das Wesentliche. Entschlossen lebend, bin ich nicht mehr neugierig auf dies und das, sondern ich richte mein Leben auf das Wesentliche hin aus und trachte so, der zu werden (Zukunft), der ich eigentlich im Grunde meines Wesens immer schon gewesen bin (Geweseneheit). Meinen Fokus darauf - und nicht auf das, was schicklich ist und darauf, wie ich vor den anderen dastehen werde - gerichtet, kann ich in der jeweiligen

Situation mit den mir begegnenden Menschen und Sachen unverstellt, als der der ich eigentlich bin, in Kontakt treten.

Die Endlichkeit der ursprünglichen Zeit:

Der Mensch existiert bis zu seinem Tode. In der vorlaufenden Entschlossenheit existiert er als jemand, der in die Tatsache des stets möglichen Todes geworfen ist, auf dieses sein Ende zu, d.h. er richtet sein Leben darauf hin aus. (Es geht nicht um ein [bloßes] theoretisches Wissen sondern um das praktische Leben.) Das Leben des Menschen hat nicht nur ein Ende, an dem es nur aufhört, der Mensch existiert endlich. In der vorlaufenden Entschlossenheit bin ich mir dieser meiner endlichen eigenen Existenz stets bewusst. Mit meinem Tod bin ich nicht mehr da. Meine Zeit ist eigentlich zu Ende. Deshalb ist die ursprüngliche, eigentliche Zeit endlich. Dies heißt aber nicht, dass die Zeit nach meinem Tode nicht mehr weiter „geht“. Natürlich geht die Zeit weiter, aber nicht mehr für mich. Das Phänomen der ursprünglichen Zeitlichkeit ist eine bestimmte Art des Zeiterlebens des Menschen. Wenn er tot ist, gibt es für ihn klarerweise dieses Erleben nicht mehr. Die Endlichkeit der ursprünglichen Zeit meint nicht, dass sie einmal aufhört. Diese hat vielmehr den Charakterzug der Endlichkeit. *„Die ursprüngliche und eigentliche Zukunft ist das Auf-sich-zu, auf sich, existierend als die unüberholbare Möglichkeit der Nichtigkeit. Der ekstatische Charakter der ursprünglichen Zukunft liegt gerade darin, dass sie das Seinkönnen schließt, das heißt selbst geschlossen ist und als solche das entschlossene existenzielle Verstehen der Nichtigkeit ermöglicht. Das ursprüngliche und eigentliche Auf-sich-zukommen ist der Sinn des Existierens in der eigensten Nichtigkeit.“* (S. 330) Es stehen mit nicht alle Möglichkeiten offen. Alle offen stehenden Möglichkeiten konvergieren zu dem einen Endpunkt, meinen Tod. Ich kann – uneigentlich – so tun, als ob mir alle Möglichkeiten offen stünden. In der Lebensweise der vorlaufenden Entschlossenheit ist der Bereich meiner Möglichkeiten durch mein Wissen um meine eigenste Nichtigkeit (die Tatsache, dass es stets sein kann, dass ich plötzlich nicht mehr existiere) auf diese hin fokussiert. Warum ist es nicht besser, so zu tun als ob ich niemals sterben würde, warum ist es nicht besser den eigenen Tod zu verdrängen oder einfach nicht zu beachten und das Leben zu genießen? Heideggers Antwort: Der Sinn dessen, dass ich in der eigensten Nichtigkeit existiere, d.h. dass ich in der Gestaltung meines Lebens die Möglichkeiten auswähle, die in Übereinstimmung mit der Tatsache des eigenen stets möglichen Todes stehen, ist, dass ich dadurch der werden kann, der ich selbst eigentlich bin (der Prozess der Selbstwerdung).

Das vulgäre Zeitverständnis von der endlosen Zeit drängt sich in uns ständig vor. Das heißt aber noch lange nicht, dass wir diese Zeit und ihre Unendlichkeit auch schon verstünden. In Wirklichkeit ist es sogar unmöglich sich vorzustellen, dass die Zeit immer weiter und weiter läuft. Wichtig ist, einmal einen klaren Begriff von der endlichen ursprünglichen, eigentlichen Zeit zu bekommen. Wenn das geschehen ist, können wir die unendliche, die genauso ein echtes Phänomen ist, aus dieser ableiten.

„Die bisherige Analyse der ursprünglichen Zeitlichkeit fassen wir in folgenden Thesen zusammen: Zeit ist ursprünglich als Zeitigung der Zeitlichkeit, als welche sie die Konstitution der Sorgestruktur ermöglicht. Die Zeitlichkeit ist wesenhaft ekstatisch. Zeitlichkeit zeitigt sich ursprünglich aus der Zukunft. Die ursprüngliche Zeit ist endlich.“ (S. 331)

Anmerkung zu eigentlicher und uneigentlicher Zeitlichkeit:

Wir können grundsätzlich 2 Formen des Zeiterlebens unterscheiden: Erleben von Zeit bei gestreuter Aufmerksamkeit und Tranceerleben bei fokussierter Aufmerksamkeit. Nun gibt es aber 2 Extreme der Trance: entweder ich bin völlig von einer Sache absorbiert, in einer Angelegenheit aufgegangen oder ich ruhe in meiner Mitte und bin aus dieser heraus auf einen Gegenstand fokussiert.

So gibt es tatsächlich 3 unterschiedliche Arten des Zeiterlebens. Meine Lehrerin Chris Hall nennt sie: Through-time, In-time und Between-times. Between times könnte man noch auftei-

len in Erleben von Zeit mittels gestreuter Aufmerksamkeit und Erleben von Zeit in der Zerstretheit.

Through-time (vorlaufende Entschlossenheit): Through-time entspricht der Trance, die ich erlebe, wenn ich aus meinem eigentlichen Selbst heraus in vorlaufender Entschlossenheit auf etwas fokussiert bin. Ich bin assoziiert im jeweiligen Erleben. Ich kann frei und flexibel auf das reagieren, was mir in der jeweiligen Situation begegnet, da ich im Zentrum meines eigentlichen Selbst ruhe. In ihm hat meine Weltlichkeit ihren Ursprung. D.h. der Mittelpunkt des „Intentionsnetzwerkes“ der Bewandnisganzheit und damit der Bedeutsamkeit befindet sich dort im eigentlichen Selbst. Ich kann daher mit Übersicht und Leichtigkeit jeden beliebigen Weg durch dieses Netzwerk nehmen, und von jeder Stelle im Netzwerk auf den fokussierten Gegenstand blicken. Dieser kann mir so in seiner ganzen Bedeutungsvielfalt begegnen.

In-time (verfallenes Sein bei...): In-time entspricht dem völligen Absorbiertsein von einer Tätigkeit, wobei ich in dieser ganz aufgegangen bin, dem „Sein-bei...“. Auch hier bin ich assoziiert im jeweiligen Erleben. Beispiele dafür sind: Ich bin in meiner Arbeit ganz bei der Sache. Ich höre einem interessanten Gespräch mit voller Aufmerksamkeit zu, bin ganz bei der Sache. Ich bin im Kartenspielen vertieft. Ich bin in der Fantasie ganz bei meiner Freundin. In meiner Erinnerung erlebe ich eine bereits erlebten Situation wieder, als ob sie jetzt Wirklichkeit sei, sei es eine angenehme Erfahrung oder sei es, dass mich eine traumatische Erfahrung aus meiner „Vergangenheit“ im Sinne eines „flash back“ überfällt. Für diese Art des Erlebens ist es charakteristisch, dass ich die Zeit völlig vergesse. Ich bin an und in die jeweilige Sache verloren. Ich habe große Schwierigkeiten, mich auf eine Veränderung der Situation einzustellen. Ich ruhe nicht in meiner Mitte, in meinem eigentlichen Selbst, sondern halte mich weit peripher im „Intentionsnetzwerk“ nahe bei der jeweiligen Sache auf. Es besteht kein Kontakt zu meinem eigentlichen Selbst. Daher kann ich mich im „Intentionsnetzwerk“ nur an der Peripherie ein wenig bewegen, und nur eine sehr eingeschränkte Sicht bezüglich der Bedeutung der jeweiligen Sache erlangen.

Between-times [gestreute Aufmerksamkeit]: Between-times stellt in der „westlichen“ Welt, wo die Uhrzeit und die Pünktlichkeit eine wichtige Rolle spielen, die häufigste Weise dar, wie wir unsere Zeit im Alltag erleben. (Anmerkung: In anderen Kulturen, dzt. z.B. noch in der arabischen Welt, ist hingegen In-time die bevorzugte Art, den Alltag zu erleben, Pünktlichkeit spielt da keine Rolle.) Ich erlebe die Zeit dissoziiert von mir. Ich kann die „Zeit“ wie eine Linie mit „Vergangenheit“, Gegenwart und Zukunft vor mir sehen. Blitzschnell kann ich zwischen den Zeiten hin- und herspringen, von einem Erlebnis zum nächsten. Ich kann das Erlebte gut einer Zeitspanne oder gar einem Zeitpunkt in meiner „Vergangenheit“ zuordnen. Was ich für die Zukunft erwarte, kann ich ebenso genau datieren. Aber immer sehe ich sowohl das Erlebte als auch das bloß Vorgestellte dissoziiert vor mir. Sogar mein gegenwärtiges Erleben erlebe ich nicht „wirklich“, sondern auch dieses läuft möglicherweise wie ein Film vor mir ab, und ich bin bloß Zuschauer. Meine Aufmerksamkeit ist nicht fokussiert, sondern gestreut. Ich bin in der Rolle des Beobachters und kann Situationen gut beurteilen.

Zerstretheit: Wenn aus irgendwelchen Gründen, sei es durch Müdigkeit, Stress, Angespanntheit, Aufgeregtheit, Sorge, Zweifel oder Unsicherheit, meine Ablenkbarkeit zunimmt, wird aus meiner gestreuten Aufmerksamkeit Zerstretheit. Dann kann ich eine Sache nicht mehr klar sehen, ich bin richtiggehend abwesend, habe mich weggebeamt. Natürlich besteht auch ein Kontinuum zwischen dem Extrem der völligen Zerstretheit und dem Extrem klarster gestreuter Aufmerksamkeit, die aber ihrerseits leicht in fokussierte Aufmerksamkeit umschlagen kann.

Wir können daher unterscheiden:

Through time	assoziiert	fokussiert	eigentlich	Im eigentlichen Selbst ruhend
In time	assoziiert	fokussiert	uneigentlich	An der Sache hängend
Between times	dissoziiert	gestreut	uneigentlich	Beobachterrolle
Zerstretheit	dissoziiert	zerstreut	uneigentlich	Abwesendsein

„§ 66. Die Zeitlichkeit des Daseins und die aus ihr entspringenden Aufgaben einer ursprünglicheren Wiederholung der existenzialen Analyse“ (S. 331)

In diesem Paragraphen kündigt Heidegger an, was er in den drei letzten Kapiteln von Sein und Zeit noch darzustellen vorhat:

Als erstes wird er im 4. Kapitel die Zeitlichkeit der Alltäglichkeit untersuchen. Er wird dabei alle „Grundverfassungen“ des Menschen, wie er sie im 1. Teil des Buches aufgestellt hat in Bezug auf die Zeit(lichkeit) erneut analysieren. Dabei wird er immer wieder auf den Unterschied zwischen eigentlicher und uneigentlicher Zeitlichkeit eingehen.

Dann wird er im 5. Kapitel die Geschichtlichkeit des Menschen und die Konsequenzen daraus in den Fokus seiner Betrachtungen stellen.

Im letzten, dem 6. Kapitel geht es um die so genannte Innerzeitigkeit, die unserer alltäglichen Zeiterfahrung, der traditionellen oder vulgären Zeit, entspricht.

Kritisch merkt Heidegger an, dass auch die wiederholende zeitliche Analyse des Menschen unvollständig und mit Unklarheiten behaftet bleibt, solange das grundlegende „Sein überhaupt“, das dem Sein des Menschen, dem Sein des Zuhandenen und Vorhandenen, aber auch das Sein dessen, was nur „besteht“ und nicht als Vorhandenes oder Zuhandenes in den Blick des Menschen kommt, nicht aufgeklärt ist. Aber dies ist nicht mehr Thema von Sein und Zeit. Heidegger wird sich später mit dieser Problematik beschäftigen.

Zehntes Kapitel

Zeitlichkeit und Alltäglichkeit (S. 334)

„§ 67. Der Grundbestand der existenzialen Verfassung des Daseins und die Vorzeichnung ihrer zeitlichen Interpretation“ (S. 334)

Wie war bis jetzt die Abfolge der Analyse der grundlegenden Verfassung des Menschen? Den Anfang nahm die Klärung des In-der-Welt-seins. Zunächst wurde am Phänomen des In-der-Welt-seins der Aspekt des Phänomens der Welt beschrieben. Dann ging es um die Definition des „in“ der Umwelt Zuhandenen und Vorhandenen. Dies machte die Innerweltlichkeit fassbar, wodurch das umfassendere Phänomen der Weltlichkeit in den Blick kam. Es zeigte sich, dass die Struktur der Weltlichkeit, die Bedeutsamkeit, aufs engste mit dem verklammert ist, worum es dem Menschen geht, besser: worumwillen er existiert. Das In-der-Welt-sein hat einen weiteren Aspekt: das „Da“-sein. Dabei zeigte sich, dass der Menschen nur „da“ sein kann, weil ihm seine Welt als ganzes – zwar mal so und dann wieder anders, aber immer irgendwie – erschlossen ist. Abhängig von der Art und Weise, wie sie ihm gerade erschlossen ist, hat er einen bestimmten momentanen Zugang zu sich selbst (Selbst; ~,„Subjekt“), zu seinem Involviertsein in Prozesse (In-Sein; ~,„Prädikat“) und zu dem, was ihm gerade begegnet („Welt“ ~,„Objekt“). Die Strukturen der Erschlossenheit sind Verstehen, Befindlichkeit, Verfallen und Rede. Schließlich kamen wir aus der Analyse dieser Strukturen zur Definition der Sorge, Heideggers Begriff für das Phänomen des Prozesses des menschlichen Lebens.

Nun sollen alle diese dargestellten Phänomene in Hinblick auf die Zeitlichkeit untersucht werden. Was haben sie mit Zeit zu tun? Zuerst werden wir das Phänomen der Erschlossenheit mit Verstehen, Befindlichkeit, Verfallen und Rede in Bezug auf dessen Zeitlichkeit neu interpretieren. Dann geht es um die Zeitlichkeit des In-der-Welt-seins und das Problem der Transzendenz. Es folgt die Analyse der Zeitlichkeit der Räumlichkeit – wodurch diese für den Menschen erst begreifbar wird. Zuletzt behandeln wir das Phänomen der Alltäglichkeit im Lichte der Zeitlichkeit.

Gliederung des 4. Kapitels: Das 4. Kapitel hat folgende Gliederung:

- § 68. Die Zeitlichkeit der Erschlossenheit überhaupt
- § 69. Die Zeitlichkeit des In-der-Welt-seins und das Problem der Transzendenz der Welt
- § 70. Die Zeitlichkeit der daseinsmäßigen Räumlichkeit
- § 71. Der zeitliche Sinn der Alltäglichkeit des Daseins

„§ 68. Die Zeitlichkeit der Erschlossenheit überhaupt“ (S. 335)

Erschlossenheit: Nur ein Wesen, das einen Begriff vom eigenen Da-sein hat, kann existieren, d.h. mehrere Wahlmöglichkeiten haben und aus diesen eine bestimmte wählen. Die Art und Weise des momentanen Begriff vom eigenen Da-sein hängt beim Menschen davon ab, wie ihm seine Welt als ganzes gerade erschlossen ist. Die Erschlossenheit, dieser prinzipielle Zugang des Menschen zur eigenen Welt ändert sich ständig, abhängig von dessen jeweiliger Befindlichkeit, seinem jeweiligen Verständnis für die Prozesse, in die er involviert ist (Verstehen), und der jeweiligen Art, wie er diese Prozesse momentan gerade gliedert (Rede). Die Erschlossenheit mit ihren Strukturmomenten Befindlichkeit, Verstehen und Rede, formt nicht nur den jeweiligen Zugang des Menschen zum eigenen Involviertsein in Prozesse (In-Sein; ~,„Prädikat“), sondern auch zu sich selbst (Selbst; ~,„Subjekt“) und zu dem, was ihm gerade

begegnet („Welt“ ~ „Objekt“). Nur weil ich mich in unterschiedlichen Stimmungen befinden kann (Befindlichkeit), mich selbst, das, was mir begegnet, und meine Interaktion mit ihm unterschiedlich sehen kann (Verstehen) und meine Interaktion mit ihm unterschiedlich gliedern und damit im Ablauf verändern kann (Rede), kann ich existieren. Das erst befähigt mich dazu, dass ich verschiedene (!) Möglichkeiten ersinnen, wählen, ergreifen, in die Tat umsetzen und bewerten kann. [Wobei es abhängig von der jeweiligen Befindlichkeit, vom jeweiligen Verstehen und der jeweiligen Rede wiederum verschiedene (!) Möglichkeiten des Ersinnens, Ergreifens, in die Tat Umsetzens und Bewertens gibt.]

Die Zeitlichkeit von Verstehen, Befindlichkeit, Verfallen und Rede: Eine spezifische Form der Erschlossenheit, die Entschlossenheit, welche als die eigentliche Erschlossenheit anzusehen ist, wurde schon auf ihren zeitlichen Sinn hin dargestellt.

Nun geht Heidegger daran, die jeweilige zeitliche Beschaffenheit der einzelnen Strukturmomente der Erschlossenheit, d.h. von Verstehen, Befindlichkeit und Rede zu untersuchen. Diese sind ja zugleich auch die Strukturelemente der Sorge. Ein weiteres Charakteristikum derselben ist das Verfallen, das ist die Art und Weise in der der Mensch im Alltag üblicherweise seine Angelegenheiten besorgt und für seine Mitmenschen sorgt. Auch dieses wird im Folgenden auf seine Zeitstruktur hin untersucht.

Wenn der Mensch die Welt auch auf unterschiedlichste Weise verstehen (erfassen) kann, so tut er dies immer in der Stimmung, welche zum entsprechenden Verständnis von der Welt passt. Jede Befindlichkeit (Stimmung) ihrerseits hat ein jeweiliges ihr entsprechendes Verständnis von der Welt zur Folge. Und das befindliche Verstehen hat ständig die Neigung zu verfallen, den ursprünglichen Fokus zu verlieren, zu defokussieren. Das verfallend befindliche Verstehen wird mittels Rede strukturiert und so artikulierbar, in Begriffe, Worte und Sätze fassbar und dadurch mitteilbar. Jedes dieser vier Phänomene zeigt eine andere Ausformung seiner Zeitstruktur. Aber jede dieser vier Zeitstrukturen geht auf die eine Zeitlichkeit zurück. Denn es gibt nicht mehrere voneinander unabhängige Zeiten sondern nur diese eine, einzige Zeitlichkeit, allerdings mit ihrer strukturellen Gliederung in Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart. Diese eine, einzige Zeitlichkeit ist die Grundlage dafür, dass Verstehen, Befindlichkeit, Verfallen und Rede niemals als voneinander unabhängige Phänomene betrachtet werden können, sondern nur verschiedene Teilaspekte eines einheitlichen, aber strukturierten Phänomens, der Sorge sind. (Anmerkung: Die Teilaspekte Verstehen, Befindlichkeit und Rede hängen unmittelbar zusammen. Veränderungen eines dieser drei Teilaspekte haben immer Auswirkungen auf die beiden anderen – sie müssen aber nicht unbedingt Auswirkungen auf den „Grad“ des Verfallens haben. Veränderungen auf der Ebene des Verfallens haben auf jeden Fall Auswirkungen auf Verstehen, Befindlichkeit und Rede.)

„a) Die Zeitlichkeit des Verstehens“ (S. 336)

Der Ausdruck Verstehen, wie ihn Heidegger gebraucht, stellt ein grundlegendes Existenzial des Menschen dar. Verstehen ist die Grundlage all dessen, was mit der Ausbildung von Konzepten, Entwürfen, Plänen etc. zu tun hat. Der Mensch kann auf der Grundlage des Verstehens die verschiedenen Möglichkeiten der Sicht, des Sichumsehens, des Nurhinschens ausbilden. *„Alles Erklären wurzelt als verstehendes Entdecken des Unverständlichen im primären Verstehen des Daseins.“* (S. 336) Etwas „Nicht-verstehen“ ist auch nur auf der Grundlage dieses ursprünglichen Verstehens möglich. Ich verstehe es ja als das Unverständliche. *„Ursprünglich existenzial gefasst, besagt Verstehen: **entwerfend-sein zu einem Seinkönnen, worumwillen je das Dasein existiert.**“* (S. 336) Ursprüngliches Verstehen heißt, dass der Mensch ständig unterschiedliche Konzepte erstellt, wie er ausgerichtet auf ein Ziel hin in Bezug auf eine Intention leben könnte, wobei es ihm immer um den Sinn seiner Lebensweise geht. Jegliches Verstehen, dem es nicht um den Sinn des eigenen Lebens geht,

hat seinen Ursprung dennoch in diesem ursprünglichen Verstehen; es stellt eine Privation des ursprünglichen Verstehens dar.

Der Mensch weiß immer irgendwie mehr oder minder, woran er mit sich selbst ist. [Beispiele: Ich lebe so dahin, ohne viel zu planen. Ich versuche gut zu den Menschen zu sein. Ich will bei den Menschen beliebt sein. Ich möchte meine Pläne verwirklichen. Ich lasse mich gehen. Ich habe bezüglich meines Lebens überhaupt keinen Plan, weiß nicht einmal, was ich eigentlich will. Etc.] „Dieses „Wissen“ ist aber kein Entdeckthaben einer Tatsache, sondern das Sichhalten in einer existenziellen Möglichkeit.“ (S. 336) „Sichhalten in einer existenziellen Möglichkeit“ bedeutet „Assoziiert sein mit einer möglichen Lebensweise“ oder anders ausgedrückt: in der Praxis des Lebens einen der möglichen Wege, wie ich mein Leben gestalten kann, de facto gehen. „Entdeckthaben einer Tatsache“ bedeutet „dissoziiert von der Praxis einen theoretischen Standpunkt einnehmend ein theoretisches Wissen abstrahiert haben“. Es geht hier wiederum um den Vorrang des „Wissens“ aus der praktischen Lebenserfahrung gegenüber dem Wissen aufgrund einer dissoziierten Betrachtung der Praxis von außen her, ohne zuvor diese praktische Erfahrung selbst gemacht zu haben. Also: der Vorrang des „praktischen Wissens“ gegenüber dem „theoretischen Wissen“ (ohne natürlich dieses abzuwerten!). Wenn es darum geht, woran ich mit mir selbst bin, kann mein theoretisches Wissen darüber nur aus der Abstraktion aus meinem praktischen Wissen, welches ich im Leben selbst gewonnen habe, erfolgen.

Auf der grundlegenden Ebene des Verstehens geht es um kein Wissen von Tatsachen (theoretisches Wissen). Es geht bei diesem „Wissen“ vielmehr darum, dass ich im praktischen Leben durch die eigene Lebenspraxis weiß, dass es für mich mehrere Möglichkeiten gibt, wie ich leben könnte und dass ich eine von ihnen lebe. So wie es einen Unterschied macht, ob ich mir über Sexualität etwas theoretisch (z.B. durch Lesen) angeeignet habe oder ob ich Sexualität praktisch ausübe (bzw. in einem abstinenten Leben eben nicht ausübe). Angenommen es sei der Fall, dass ich nicht weiß, woran ich mit mir selbst bin, bedeutet das nicht, dass das Verstehen nicht gegeben ist. Dieses Nicht-Wissen muss auch als ein bestimmter Lebensentwurf angesehen werden – nämlich als ein mangelhafter. Mit dem Zweifel ist es dasselbe: Ich kann meine eigene Existenz in Frage stellen. Aber damit ich das tun kann, muss meine Existenz mir schon auf einer grundlegenden Ebene in irgendeiner Form zugänglich sein, das heißt ich muss ein prinzipielles Verständnis von ihr haben. Ich kann nicht etwas in Frage stellen, zu dem ich überhaupt keinen Bezug habe.

Die Zukunft als die primäre Zeitlichkeit des Verstehens:

„Dem entwerfenden Sichverstehen in einer existenziellen Möglichkeit liegt die Zukunft zugrunde als Auf-sich-zukommen aus der jeweiligen Möglichkeit, als welche je das Dasein existiert.“ (S. 336) Meine Zukunft heißt, dass ich auf mich selbst zukomme, aus der konkreten Lebensweise heraus, die ich selbst mehr oder minder bewusst gewählt habe. Dieses Auf-mich-zukommen, also die Zukunft, ist die Grundlage dafür, dass ich ein Konzept für mich selbst haben kann. Dabei ist aber nicht das theoretische Konzept das primäre, sondern mein praktisches Leben, das ja auch einer Konzeption der Lebenspraxis folgt. Sekundär kann ich dann natürlich mein Leben von außen betrachten und aus dem, wie ich mein Leben nun von einer gewissen Distanz her sehe, mir mein theoretisches Konstrukt aus meinem praktischen Lebenskonzept abstrahieren. Heidegger schreibt: „Das im Grunde zukünftige Entwerfen erfasst primär nicht die entworfene Möglichkeit thematisch in einem Meinen, sondern wirft sich in sie als Möglichkeit. Verstehend ist das Dasein je, wie es sein kann.“ (S. 336) Also: zuerst das praktische Leben und dann erst das daraus abstrahierte theoretische Konstrukt.

Wir wissen, dass es 2 Formen der Erschlossenheit gibt: Im ursprünglichen oder eigentlichen Existieren ist es die Entschlossenheit. Aufgrund der ständigen Neigung des Menschen, diesen Zustand (diese Lebensweise) nicht aufrechterhalten zu können, sondern aus ihm zu verfallen gerät er in den Zustand (die Lebensweise) der Unentschlossenheit im uneigentlichen Existieren. In der Unentschlossenheit ist die Möglichkeit, das Leben aus der eigenen selbstbestimm-

ten Lebensweise heraus zu gestalten, verloren gegangen und verschlossen. Nun ist der Mensch zunächst in der Unentschlossenheit und er verbringt auch die meiste Zeit seines Lebens in diesem Zustand. Den Zustand der Entschlossenheit muss er sich erst erarbeiten. Er muss ihn sich erobern, indem er den Weg der Vereinzelung, der nicht ein bloßes Sich-Abgrenzen gegenüber den Anderen ist, wählt und geht. Es geht ja nicht darum, einen anderen Weg als die anderen zu gehen, sondern, den eigenen Weg zu gehen.

Wir wollen nun die Unterschiede der Zeitlichkeit in der eigentlichen und der uneigentlichen Existenz darlegen:

Zukunft - als formal indifferente Bezeichnung – bedeutet einfach: *Sich-vorweg* (das 1. Strukturmoment der Sorge).

- **Eigentliche Zukunft** erhielt die Bezeichnung **Vorlaufen**.
- **Uneigentliche Zukunft** erhält die Bezeichnung **Gewärtigen** (~Erwarten).

Uneigentliche Zukunft - Gewärtigen (~Erwarten):

Der Mensch befindet sich zumeist in der Uneigentlichkeit, der Unentschlossenheit und dies zeigt sich auch in seinem Zeiterleben. „*Die Zeitlichkeit zeitigt sich nicht ständig aus der eigentlichen Zukunft.*“ (S. 336) Heidegger sagt: Der Ausdruck Vorlaufen bedeutet, dass der Mensch, eigentlich existierend, sich als eigenstes Seinkönnen auf sich zukommen lässt. Und weiter: Der Mensch muss sich die eigentliche Zukunft erst selbst gewinnen, nicht aus einer Gegenwart, sondern aus der uneigentlichen Zukunft. „*Dasein ist faktisch ständig sich-vorweg, aber unständig, der existenziellen Möglichkeit nach, vorlaufend.*“ (S. 337)

Wie unterscheidet sich nun die uneigentliche von der eigentlichen Zukunft?

Wenn die eigentliche Zukunft mit der Entschlossenheit in Zusammenhang zu bringen ist, so besteht ein solcher zwischen uneigentlicher Zukunft und dem alltäglich besorgenden, uneigentlichen Verstehen. Der Mensch als sorgender ist wesentlich sich-vorweg, also auf Zukunft ausgerichtet. Aber er entwirft üblicherweise seine Lebenskonzeption nicht in Hinblick auf sein Ganzsein, nicht in Hinblick auf seinen eigenen möglichen Tod, nicht als entschlossenes Leben in Bezug zum eigenen Tod (letztliche Intention bzw. oberste Ebene der Intentionen der jeweiligen „Intentionskette“). Zunächst und zumeist definiert er sich in Bezug auf das, was er tut. Er versteht sich in seinem (be)sorgendem In-der-Welt-sein aus dem, was er besorgt (untersten Ebenen der Intentionen der jeweiligen „Intentionskette“). „*Das uneigentliche Verstehen entwirft sich auf das Besorgbare, Tunliche, Dringliche, Unumgängliche der Geschäfte der alltäglichen Beschäftigung.*“ (S. 337) Ist der Mensch in der vorlaufenden Entschlossenheit auf sein eigenstes ausgezeichnetes Seinkönnen, dem entschlossenen Leben in Bezug auf den eigenen Tod, ausgerichtet, also auf die letzte Antwort auf die Frage nach dem Wozu (Worumwillen), so ist er in seinen Alltagsgeschäften auf die erste(n) Frage(n) nach dem Wozu (Worumwillen) ausgerichtet. Er hat den Bezug zur letzten Frage und Antwort seines Lebens verloren. Die „Intentionskette“ ist sozusagen zusammengefallen, sie ist verfallen. (Aus dem „ursprünglichen“: Ich tu dies und das um zu ..., dies ist um zu... und dies ist um zu... und dies ist um zu... und dies ist um zu... etc. bis: um mein Leben entschlossen in ständigem Bezug auf meinen allzeit möglichen Tod zu gestalten. Ist folgendes geworden: Ich tu dies und das um zu...! - Aus, Schluss, basta!) „*Das Besorgte aber ist, wie es ist, umwillen des sorgenden Seinkönnens.*“ (S. 337) Der Entwurf des Menschen dreht sich um die Alltagsgeschäfte. Dieser auf die Alltagssorgen gerichtete Entwurf lässt den Menschen nicht mehr im Leben zum eigensten Seinkönnen sondern im besorgenden Leben beim Besorgten auf sich zukommen. „*Das Dasein kommt nicht primär in seinem eigensten, unbezüglichen Seinkönnen auf sich zu, sondern es ist besorgend seiner gewärtig aus dem, was das Besorgte ergibt oder versagt.*“ (S. 337) Der Mensch versteht sich selbst nicht mehr als der, der im Angesicht des eigenen Todes entschlossen seinen eigenen Weg geht, sondern als der, der dies und jenes zu besorgen hat. (Das ist mit dem Ausdruck Verfallen gemeint!) Statt den eigenen Weg zu gehen (Vorlaufen), hat man es jetzt mit den kurzfristi-

gen Zielen zu tun, den eigentlichen Weg hat man aus den Augen verloren. Man ist zu sehr mit dem Dringlichen beschäftigt, so kann man sich nicht mehr mit dem Wichtigen auseinandersetzen. Was die Zukunft bringt, wer kann es bestimmen – meint man. Und so wartet man auf das große Glück, man wartet auf das Wunder, das nie geschieht. Aus dem aktiven Gestalten (Vorlaufen) ist ein passives Erwarten (Gewärtigen) geworden. Heidegger nennt die uneigentliche Zukunft **Gewärtigen** (ein Ausdruck für Erwarten). Das Man-selbst versteht sich aus dem, was man betreibt und schöpft alle seine Möglichkeiten aus dem, was man besorgt. Der Horizont der Möglichkeiten ist auf das Besorgbare eingeschränkt. „*Und nur weil das faktische Dasein seines Seinkönnens dergestalt aus dem Besorgbaren gewärtig ist, kann es erwarten und warten auf...*“ (S. 337) In der Weise des Gewärtigens auf die Zukunft hin orientiert, ist nur der Bereich, dessen man gewärtig ist, zugänglich bzw. erschlossen. Der Horizont ist auf das eingeengt, dessen man gewärtig ist. Andere Möglichkeiten sind ausgeschlossen. Auf der Grundlage dieses prinzipiellen Zugangs zur Zukunft, dem Gewärtigen, ist es überhaupt erst möglich, dass man etwas erwarten kann. Und das Erwartete kommt aus dem Bereich, auf den der Horizont eingeengt ist. „*Das Erwarten ist ein im Gewärtigen fundierter Modus der Zukunft, die sich eigentlich zeitigt als Vorlaufen. Daher liegt im Vorlaufen ein ursprünglicheres Sein zum Tode als im besorgten Erwarten seiner.*“ (S. 337) Wenn auch das Verstehen als Fähigkeit des Entwerfens von Möglichkeiten primär zukünftig ist, so wurzelt es doch gleichfalls in Gewesenheit und Gegenwart. Die Gegenwart konstituiert das Verstehen folgendermaßen mit: Im alltäglichen Besorgen versteht sich (definiert sich) der Mensch aus dem heraus, was im Zusammenhang mit Erfolg und Misserfolg bei dem, was er gerade tut, steht. Es geht ihm nicht um die Ganzheit seiner Existenz im Vorlaufen zum eigenen Tode sondern um Erfolg und Misserfolg in den kurzfristigen Zielen der Alltagsgeschäfte. In diesem Verständnis vom eigenen Selbst geht er natürlich auch anders mit den Angelegenheiten, mit denen er gerade zu tun hat, um.

Eigentliche Gegenwart - Augenblick:

In der eigentlichen Zeitlichkeit ist der Mensch im entschlossenen Vorlaufen auf sein höchstes Ziel hin ausgerichtet, wodurch er eine Fokussierung auf das Wesentliche erfährt. Wie kann ich zu dem werden, der ich im Grunde meines Wesens immer schon gewesen bin? Der Bogen ist ausgespannt zwischen Zukunft und Gewesenheit. Dadurch kann ich mich nicht mehr in die Alltagsgeschäfte verlieren. „*In der Entschlossenheit ist die Gegenwart aus der Zerstreung in das nächst Besorgte nicht nur zurückgeholt, sondern wird in der Zukunft und Gewesenheit gehalten.*“ (S. 338) Dadurch kann ich mich in der jeweilige Situation auf das, was mir begegnet, offen und ehrlich einlassen. Die Bezeichnung für diese Art von Gegenwart, gehalten in der eigentlichen Zeitlichkeit ist Augenblick. In der Ekstase des Augenblicks ist es mir erst möglich, mich mit dem, was mir in der jeweiligen Situation begegnet, auf meine eigentliche Art und Weise einzulassen. In der Psychotherapie gibt es den Ausdruck: Abgrenzung. Nur wenn ich mich abgrenze, kann ich mich auf etwas erst wirklich einlassen – denn sonst laufe ich Gefahr mich zu verlieren. Der Augenblick hat mit Aktivität, mit aktivem Gestalten zu tun. „*Er meint die entschlossene, aber in der Entschlossenheit gehaltene Entrückung des Daseins an das, was in der Situation an besorgbaren Möglichkeiten, Umständen begegnet.*“ (S. 338) „*Das Phänomen des Augenblicks kann grundsätzlich nicht aus dem Jetzt aufgeklärt werden.*“ (S. 338) Im Jetzt entsteht etwas, es ist vorhanden oder vergeht wieder. Das Jetzt setzt Dissoziation voraus, also etwas von Außen distanziert (theoretisch) zu betrachten. Der Augenblick hingegen lässt assoziiert, praktisch und aktiv begegnen.

Uneigentliche Gegenwart – Gegenwärtigen:

Heidegger betont, dass jede Gegenwart formal betrachtet ein Gegenwärtigen ist, sowohl eigentliche (Augenblick) als auch uneigentliche. Wenn er den Ausdruck Gegenwärtigen ohne Zusatz verwendet, gebraucht er ihn immer in der Bedeutung uneigentliches (augenblickslos-unentschlossenes) Gegenwärtigen.

In der uneigentlichen Zeitlichkeit ist die ursprüngliche (auf den Ursprung bezogene) Ausgerichtetheit auf das eigenes Ganzsein im Prozess des entschlossenen Vorlaufens zum eigenen Tod „verfallen“, sie ist „verloren“ gegangen. Mein Ziel sind nun meine Alltagsgeschäfte. Den Sinn meines Lebens beziehe ich nun nicht mehr aus meinem ursprünglichen höchsten Ziel, sondern aus dem, wovon ich meine, dass ich es eben zu tun habe. So entwirft sich der Mensch im uneigentlichen Verstehen aus dem Besorgbaren her. Das heißt, dass sich das uneigentliche Verstehen aus dem Gegenwärtigen zeitigt. Im Gegensatz dazu zeitigt sich der Augenblick als eigentliches Verstehen aus der eigentlichen Zukunft.

Eigentliche Gewesenheit – Wiederholen:

„Das eigentliche Auf-sich-zukommen der vorlaufenden Entschlossenheit ist zumal ein Zurückkommen auf das eigenste, in seine Vereinzelung geworfene Selbst. Diese Ekstase ermöglicht es, dass das Dasein entschlossen das Seiende, das es schon ist, übernehmen kann. Im Vorlaufen **holt** sich das Dasein **wieder** in das eigenste Seinkönnen vor. Das eigentliche Gewesen-**sein** nennen wir die **Wiederholung**.“ (S. 339) Im entschlossenen Vorlaufen komme ich immer mehr auf mich selbst zu, d.h. ich komme immer mehr auf mein eigentliches Selbst zu. In meinem eigentlichen Selbst muss wohl das Folgende einbezogen sein: alles wofür ich in meinem bisherigen Leben die Verantwortung gehabt habe – und das wird wohl alles sein, was ich in meinem bisherigen Leben getan habe. Somit geht es darum, die Verantwortung für mein bisheriges Handeln zu übernehmen und mich nicht dieser meiner Verantwortung entziehen wollen zu. Von der uneigentlichen passiven Haltung des „die Umstände etc. waren verantwortlich dafür, dass ich so und so gehandelt habe“ zur aktiven Haltung des „auch wenn ich mich zumeist habe treiben lassen, übernehme ich die volle Verantwortung für meine bisherigen Handlungen, ziehe daraus die entsprechenden Konsequenzen und bin bereit aus meinen Fehlern zu lernen“. Um das machen zu können, muss ich meine bisherigen Handlungen im Geiste wiederholen, sie noch einmal assoziiert mit allen dabei möglicherweise auftretenden Gefühlen durchlaufen. Aber nun nicht mehr so wie damals, als ich meine Handlungen faktisch gesetzt habe. Denn damals lebte ich ja in der Weise der Uneigentlichkeit und der Verfallenheit bezogen auf meine Alltagsgeschäfte. Beim Wiederholen bin ich ja im Zustand der vorlaufenden Entschlossenheit bezogen auf mein Ganzsein. Daher wird das Wiederholen der Handlung einen ganz anderen Charakter haben als die damals getätigte faktische Handlung. Es werden andere Gefühle auftreten und ich werde die Handlung neu und anders bewerten. Und zwar in der Weise, dass ich sie nicht mehr ungeschehen machen oder verleugnen will, sondern die Verantwortung übernehmend sie akzeptiere und in mein Leben integriere.

Uneigentliche Gewesenheit – Vergessenheit:

Der Mensch in der Lebensweise der Uneigentlichkeit schöpft seinen Lebensentwurf aus seiner Bezogenheit auf die Möglichkeiten seiner unmittelbaren Alltagsgeschäfte (Das uneigentliche Verstehen zeitigt sich aus dem Gegenwärtigen.). Dies ist aber nur möglich, indem er seine ursprüngliche Bezogenheit auf sein eigenstes höchstes Ziel verloren hat, und dadurch vergessen hat, dass er seine Wurzeln in seiner Geworfenheit hat, darin wie er sein Leben faktisch gelebt hat. Bei diesem Vergessen handelt es sich nicht um ein Fehlen von Erinnerung. Vielmehr ist es ein eigener, „positiver“ Modus der Gewesenheit. „Die Ekstase (Entrückung) des Vergessens hat den Charakter des sich selbst verschlossenen Ausrückens **vor** dem eigensten Gewesen, so zwar, dass dieses Ausrücken vor ... ekstatisch das Wovor verschließt und in eins damit sich selbst. **Vergessenheit** als uneigentliche Gewesenheit bezieht sich hiermit auf das geworfene eigene **Sein**; sie ist der zeitliche Sinn der Seinsart, gemäß der ich zunächst und zumeist gewesen – **bin**.“ (S. 339) Die Psychoanalyse sagt dazu Verdrängung der Vergangenheit. Meist habe ich einen Großteil dessen, was mir an meiner Vergangenheit unangenehm ist, verdrängt. Wenn ich das mir unangenehme (aber auch das angenehme) meiner Gewesenheit nicht vergessen, d.h. verdrängen würde, wäre es in meinen alltäglichen Besorgungen eine

ständig störende Belastung. Meine (mir unangenehme wie auch angenehme) Gewesenheit muss von mir ständig aktiv abgeschottet werden, damit ich mich auf das, was mir in meiner Umwelt begegnet, konzentrieren kann. Nur so kann ich die (Tat)Sachen, die mir begegnen, behalten – und diese auch „vergessen“ also nichtbehalten. Aber diese Art des „Vergessens“ ist erst auf der Grundlage der Ekstase Vergessenheit möglich. Die Ekstase Vergessenheit bezieht sich auf meine Gewesenheit, das abgeleitete „Vergessen“ bezieht sich auf mir in meiner Umwelt begegnende Tat(Sachen). Mein eigenes gewesenes Leben brauche ich erst dann nicht mehr zu vergessen, wenn ich es im Modus der vorlaufenden Entschlossenheit in meinen Lebensentwurf integriert habe und ich dem, was mir in der jeweiligen Situation begegnet, im Modus der Eigentlichkeit gegenüber treten kann. „Vergangenheit bewältigen“ heißt nicht: „sich das Verdrängte bewusst machen oder das Vergessene erinnern“ sondern „es in der Weise der Eigentlichkeit der vorlaufenden Entschlossenheit als Ressource nutzen“.

Wie Erwartung erst auf der Grundlage des Gewärtigens möglich ist, ist Erinnerung erst auf der Grundlage des Vergessens möglich – und nicht umgekehrt. Das, was ich erlebt habe, fällt mehr oder minder der Vergessenheit anheim. Dabei wird manches „total“ vergessen oder verdrängt, anderes weniger, wieder anderes fast gar nicht. Durch den Umfang sowie die Art und Weise des Vergessens ist für mich der Bereich festgelegt, woran ich mich wie erinnern kann. Die Vergessenheit „erschließt“ primär den Horizont, in den hinein sich der an die „Äußerlichkeit“ des Besorgens verlorene Mensch erinnern kann. Sie engt das Gebiet der möglichen Erinnerung ein und macht dieses mehr oder minder abgegrenzte Gebiet auf eine bestimmte Weise für die Erinnerung zugänglich.

Die Zeitlichkeit des uneigentlichen Verstehens - das vergessend-gegenwärtigende Gewärtigen:

Gewärtigen, Gegenwärtigen und Vergessen sind die drei Ekstasen der uneigentlichen Zeitlichkeit, die hier mittels Analyse des Verstehens vorgestellt wurden. Die drei Ekstasen sind voneinander unterscheidbar, aber nicht trennbar, sie bilden eine eigene ekstatische Einheit: das **vergessend-gegenwärtigende Gewärtigen**. Dieses ist also die Zeitlichkeit des uneigentlichen Verstehens. Im vergessend-gegenwärtigenden Gewärtigen, der Art, wie der Mensch zur Welt und sich selbst zumeist Zugang hat, verschließt er sich vor der Möglichkeit, sein Leben auf seine eigenste Weise zu gestalten. So ist das vergessend-gegenwärtigende Gewärtigen die existenziale Bedingung dafür, dass das Phänomen der Unentschlossenheit überhaupt möglich ist. „*Obzwar sich das uneigentliche, besorgende Verstehen aus dem Gegenwärtigen des Besorgten bestimmt, vollzieht sich doch die Zeitigung des Verstehens primär in der Zukunft.*“ (S. 339)

„b) Die Zeitlichkeit der Befindlichkeit“ (S. 339)

Es gibt kein Verstehen ohne entsprechende Befindlichkeit. Das Verstehen ist immer ein befindliches. Dem Menschen ist seine Welt und er selbst immer durch Verstehen und Befindlichkeit (=Stimmung) gleichursprünglich erschlossen oder verschlossen, zugänglich oder nicht-zugänglich. Die jeweilige Gestimmtheit bringt den Menschen vor seine Geworfenheit. Nur selten kann ich sagen: So jetzt möchte ich mich so oder so fühlen und die von mir gewünschte Stimmung stellt sich auch ein. Gerade meine Befindlichkeit, die ich zumeist nicht so einfach und häufig gar nicht kontrollieren kann, weist mich darauf hin, dass ich ins Leben hineingeworfen bin und zu leben habe - ob ich will oder nicht. Vielleicht können Sie sich an eine Situation (Situation nicht im Heideggerschen Sinne) erinnern, in der Sie von heftigen Affektschwankungen zwischen Extremen hin- und hergerissen (hin- und hergeworfen) fühlten, oder an eine Situation, in der Sie plötzlich durch einen Stimmungseinbruch in ein tiefes Loch geworfen wurden oder im Gegenteil durch eine ebenso plötzliche Aufhellung Ihrer Stimmung aus dem tiefen Loch wieder herauskatapultiert (herausgeworfen) wurden. Dieses „wie mir

ist“ offenbart mir in meinem praktischen Leben mein Geworfensein weit ursprünglicher, als es ein theoretisches Wissen und Verstehen je zuwege brächten. „*Das Geworfensein besagt existenzial: sich so oder so befinden. Die Befindlichkeit gründet daher in der Geworfenheit. Stimmung repräsentiert die Weise, in der ich je das geworfene Seiende primär bin.*“ (S. 340)

Die Gewesenheit als die primäre Zeitlichkeit der Befindlichkeit:

Wenn die Zukunft die primäre Zeitlichkeit des Verstehens ist, was ist dann die primäre Zeitlichkeit der Befindlichkeit?

Dazu ein Exkurs: Stimmung, Befindlichkeit oder Gefühl kann ich nur assoziiert erleben. Auch wenn ich ein Problem – wie z.B. in einer wissenschaftlichen Untersuchung – streng dissoziiert, d.h. von außen betrachte, bin ich nicht bloß von etwas dissoziiert, sondern zugleich mit etwas anderes assoziiert, nämlich dissoziiert vom Erleben, das ich von außen betrachte und assoziiert mit dem Beobachterstandpunkt. In diesem Beobachterzustand habe ich natürlich auch eine bestimmte Befindlichkeit. Diese beeinflusst naturgemäß auch mein Verständnis (Verstehen) bezüglich des nun dissoziiert betrachteten Erlebens. Der wissenschaftliche Standpunkt hat seine eigene, andere Stimmung, die von der Stimmung, welche im praktischen Erleben der Situation gefühlt wurde, unterscheidet. Es gibt keinen Zustand ohne Befindlichkeit. Wenn ich von der einen Stimmung dissoziiere, assoziiere ich zugleich mit einer anderen. Stimmung ist immer faktisch. Ein bestimmtes Gefühl sich vorstellen, heißt immer, es zu erleben. Um sagen zu können: „Das würde mich traurig machen“, müssen Sie zumindest kurz in die vorgestellte Situation eintreten und das Gefühl der Traurigkeit spüren. Um auf die Frage: „Hat Ihnen das damalige Ereignis Angst gemacht?“ mit „Ja“ oder „Nein“ antworten zu können, müssen Sie ebenfalls wieder - zumindest kurz - mit der vergangenen Situation assoziieren und sich die damalige Stimmung erlebnismäßig zugänglich machen. Nur so können Sie sicherstellen, dass Ihre Aussage bezüglich der vergangenen Situation auch richtig und stimmig ist. Also hat Stimmung immer mit Assoziation, mit Faktizität zu tun.

Sie können eine Phantasiereise in die Zukunft unternehmen. Die Art und Weise der Stimmung und der auftretenden Gefühle, in der Sie diese Reise machen, wird dafür verantwortlich sein, wie sie in Ihrem Gedächtnis gespeichert sein wird. Je intensiver Sie (vorlaufend) in diese Reise assoziieren, d.h. in den „Film“ einsteigen und die damit verbundenen Gefühle erleben, desto „wirklicher“ wird später dieses Erleben in Ihrer Erinnerung gespeichert sein. Wenn Sie diese Reise nur so „beiläufig“ machen, sich dabei sogar von anderen Sachen ablenken lassen, d.h. die Reise nur szenenhaft (bruchstückhaft) erfahren, wird sich kaum ein Gefühl des Erlebens der Reise einstellen können. Die Phantasiereise wird anders abgespeichert werden. Wenn Sie nun später in einem neuerlichen visionären Prozess die szenenhafte Reise nochmals durchleben, diesmal aber in einer assoziierten Form als durchgängigen Film, werden sich andere Gefühle einstellen, die der Reise eine neue Bedeutung verleihen und sie in einen neuen Zusammenhang stellen. Es scheint sogar so zu sein, dass Erlebnisse im Gehirn nach dem Kriterium der zugehörigen Gefühle abgespeichert werden. Wie in einer Bibliothek oder in einem Filmarchiv: Hier die fröhlichen Ereignisse, da die traurigen, dort die schamhaften etc. Zumindest aktualisieren momentane Stimmungen Ereignisse aus der „Vergangenheit“ mit demselben Gefühlsgehalt. Wenn in einem Veränderungsprozess Ereignisse der „Vergangenheit“ erneut und anders (z.B. als vorlaufende Entschlossenheit) durchlaufen (Wiederholen) werden, ändert sich der Gefühlsgehalt und damit die Bedeutung dieser Ereignisse - und sie werden anders als zuvor abgespeichert. Nebenbei sei erwähnt, dass dabei auch die visuellen und auditiven Erinnerungsinhalte umgeformt werden – so kann eine Person, die bisher in meiner Erinnerung in der entsprechenden Situation einen grimmigen Gesichtsausdruck und eine harte Stimme aufwies, durch das „Wiederholen“ ab nun einen lächelnden Ausdruck und eine sanfte Stimme zeigen. In dieser Weise kann „Vergangenheit“ durchaus verändert werden.

Die Erlebnisse meiner „Vergangenheit“ formen meinen Zugang zur Welt. Ein in der Kindheit traumatisierter Mensch wird sein Leben anders gestalten als jemand, der in Sicherheit und Geborgenheit aufgewachsen ist. Der eine wird in der Regel versuchen Situationen zu vermei-

den, die das Gefühl der Traumatisierung erneut auslösen könnten (= Re-traumatisierungen vermeiden), der andere wird aus seinem Gefühl der Sicherheit und Geborgenheit heraus sein Leben in Angriff nehmen. Anders ausgedrückt: Dasselbe gegenwärtige Erlebnis wird der eine als mögliche neuerliche Traumatisierung erleben, während es der andere in seiner Stimmung der Gelassenheit als Bestätigung dafür empfindet, dass das Ereignis eine neue bewältigbare Herausforderung darstellt. So bringt uns die Befindlichkeit zurück auf das, was wir gewesen sind. Wir finden uns durch die Stimmung in unserer Gewesenheit wieder.

Zurück zu Heideggers Text: „*Das Verstehen gründet primär in der Zukunft, die **Befindlichkeit** dagegen zeitigt sich **primär** in der Gewesenheit. Stimmung zeitigt sich, das heißt ihre spezifische Ekstase gehört zu einer Zukunft und Gegenwart, so allerdings, dass die Gewesenheit die gleichursprünglichen Ekstasen modifiziert.*“ (S. 340) „*Die These „Befindlichkeit gründet in der Gewesenheit“ besagt: der existenziale Grundcharakter der Stimmung ist ein **Zurückbringen auf...** Dieses stellt die Gewesenheit nicht erst her, sondern die Befindlichkeit offenbart für die existenziale Analyse je einen Modus der Gewesenheit.*“ (S. 340) Meine jeweilige aktuelle Stimmung macht mir bestimmte Erlebnisse meiner „Vergangenheit“, die denselben Befindlichkeitscharakter haben, zugänglich. In der Stimmung der Furcht erlebe ich mich als furchtsamer (furchtsam gewesener) Mensch; in der Stimmung der Freude als freudvoller (freudvoll gewesener), in der der Gelassenheit als gelassener Mensch. „*Die Stimmung erschließt in der Weise der Hinkehr und Abkehr vom eigenen Dasein. Das **Bringen vor das Dass der eigenen Geworfenheit** – ob eigentlich enthüllend oder uneigentlich verdeckend – wird existenzial nur möglich, wenn das Sein des Daseins seinem Sinne nach ständig gewesen ist.*“ (S. 340) In der Stimmung der manisch-euphorischen Abgehobenheit kehrt sich der Mensch von seinem eigentlichen Selbst ab. Uneigentlich verhüllt stellt sich ihm seine Geworfenheit dar. Der Mensch wendet sich voll Überschwang dem zu, was ihm begegnet, aber er verliert sich völlig in dieser Außenwelt. Auch in der Furcht wendet er sich von sich selbst ab. Er wendet sich der vermeintlichen oder tatsächlichen Bedrohung zu, so dass seine eigene Geworfenheit nicht erlebbar ist. Der Zugang zu den eigenen Ressourcen, seinen eigentlichen Fähigkeiten und Fertigkeiten, die er sich in der „Vergangenheit“ angeeignet hat, scheint wie abgeschnitten – ja vergessen. Die Angst bringt den Menschen vor das Faktum der eigenen Geworfenheit – ja das ist mein bisheriges Leben (gewesen), was mach ich nun draus? Und der Gleichmut lässt ihn in seiner eigentlichen Lebensweise leben und so sich selbst, d.h. die eigene Gewesenheit mitbringend (die eigentlichen Fähigkeiten und Fertigkeiten nutzend) auf sich Selbst zu(rück)kommen. Dies alles ist aber nur auf der Grundlage von Faktizität möglich – tatsächlich gelebter (nicht nur vorgestellter) euphorischer Verstimmung, Furcht, Angst oder Gleichmut.

Nun folgt eine phänomenologische Darstellung der Gefühle Furcht und Angst, diesmal unter dem Aspekt ihrer Beziehung zur Zeitlichkeit. Danach analysiert Heidegger kurz und andeutungsweise folgende Gefühle: Hoffnung, Bangigkeit, Gleichgültigkeit und Gleichmut.

Zuvor aber noch ein Einschub: Natürlich haben alle Stimmungen und Gefühle mit Zukunft und Gegenwart zu tun. Sie haben ja immer eine Funktion, eine Intention. So ist z.B. der Zweck der Wut, ein Hindernis auf dem Weg zu einem Ziel zu überwinden, der Zweck der Eifersucht ist es, durch ständiges Agieren die Aufmerksamkeit des geliebten Partners wieder auf sich zu ziehen, der Zweck des Schämens ist es, der Gruppe zu zeigen, dass man bereit ist sich ihren Ansprüchen unterzuordnen. Aber hier geht es nicht um den Zweck der Gefühle, sondern um den Prozess des Fühlens. Es geht nicht darum, worauf sich das entsprechende Gefühl bezieht, sondern darum, wie ich den Zustand des jeweiligen Gefühls tatsächlich spüre und erlebe. Und dies hat mit dem zu tun, was ich (schon immer) gewesen bin, meinem faktischen Leben– damit, was auf meiner „Festplatte“ gespeichert ist. Man könnte auch sagen das jeweilige Gefühl gibt den Rahmen vor, in dem ich mich verstehen kann. Das Verstehen eröffnet Möglichkeiten, die aber durch die Stimmungen eingegrenzt werden. So stehen mir nie-

mals unbegrenzt viele Möglichkeiten offen, sondern immer nur die, welche innerhalb meines (bisherigen) faktischen Lebens tatsächlich möglich (geworden) sind. Diese Bedeutung schwingt auch im Begriff des geworfenen Entwurfs mit. Es geht nun darum, aus diesen faktischen Möglichkeiten zu wählen und sie zu ergreifen. Und die jeweilige Stimmung eröffnet mir diesen tatsächlichen Bereich (z.B.: Gleichmut-Gelassenheit), sie verschließt ihn mir (z.B. panische Furcht) oder sie verstellt und verzerrt ihn mir (z.B.: manische Verstimmung, Übermut).

Furcht:

Die Analyse der Furcht im ersten Abschnitt von Sein und Zeit wurde nach 3 Aspekten durchgeführt:

1. das Wovor der Furcht (das „Objekt“ der Furcht)
2. das Fürchten selbst (der Prozess des Fürchtens)
3. das Worum der Furcht (die Intention der Furcht)

Bei der nun wiederholten Analyse soll die Beziehung von Furcht und Zeitlichkeit in den Mittelpunkt der Untersuchung gestellt werden.

Das „Objekt“ der Furcht, das Furchtbare ist immer ein innerweltlich Begegnendes, es hat den Charakter der Bedrohlichkeit. Es ist dem faktischen Leben des Menschen abträglich. Es nähert sich ihm, ja es droht ein Zusammentreffen mit ihm.

Der Prozess des Fürchtens: „*Das **Fürchten selbst** ist das sich-angehen-lassende Freigeben [...] des Bedrohlichen.*“ (S. 141) Der Mensch, der sich fürchtet, lässt das Gefühl des Fürchtens zu. Er dissoziiert nicht vom Gefühl Fürchten sondern assoziiert mit ihm, das heißt, er geht in den Prozess des Fürchtens hinein. Er blockiert das Gefühl nicht, sondern gibt es frei. Er lässt zu, dass das Bedrohliche ihn gefühlsmäßig angehen kann.

Der Intention der Furcht: Dasjenige, worum der Mensch sich fürchtet, ist immer er selbst. Er selbst ist der Gefährdete.

Im Prozess des Fürchtens lässt der Mensch das Bedrohliche auf sich zukommen. Furcht ist Erwartung eines ankommenden Übels. Als Erwarten ist es Gewärtigen und somit klarerweise zukünftig. Aber das heißt nicht dass der primäre zeitliche Sinn der Furcht die Zukunft sei. Zeitlichkeit ist ja immer zugleich zukünftig, gegenwärtig und gewesen. Wenn wir sagen, dass Furcht ein Gewärtigen und Erwarten ist, heißt das aber, dass sie eine uneigentliche Befindlichkeit ist.

Die wichtigste Frage: „*Ist das Fürchten vor... nur ein Erwarten eines ankommenden Bedrohlichen? Erwarten eines ankommenden Bedrohlichen braucht nicht schon Furcht zu sein und ist es so wenig, dass ihm gerade der spezifische Stimmungscharakter der Furcht fehlt.*“ (S. 341)

Wenn ich etwas Bedrohliches bloß erwarte, fürchte ich mich nicht schon vor ihm. Ich kann ja in Gelassenheit warten, da ich weiß, dass ich angemessen mit ihm umgehen kann. Oder ich kann mich sogar auf das Bedrohliche freuen, da ich mich für fähig und in der Lage fühle, es zu überwinden.

Worin liegt nun der spezifische Stimmungscharakter der Furcht? „*Dieser liegt darin, dass das Gewärtigen der Furcht das Bedrohliche auf das faktisch besorgende Seinkönnen **zurückkommen** lässt.*“ (S. 341)

Ich als faktisch lebendiger Mensch, der ich mich in der jeweiligen Lage befinde, begeben mich in meiner Vorstellung nicht nur zum Bedrohlichen hin (zukommen; Zukunft). Ich lasse zu, dass das Bedrohliche - in meiner Vorstellung - mir Schaden zufügt, ich durch es in meiner Integrität geschädigt oder zerstört werde (zurückkommen; Gewesenheit).

„***Zurück auf** das Seiende, das ich bin, kann das Bedrohliche nur gewärtigt und so das Dasein bedroht werden, wenn das Worauf des Zurück auf ... schon überhaupt ekstatisch offen ist.*“ (S. 341) Es geht nicht um mich als bloß fiktive, mögliche Person, die ich mir in meiner Phantasie

ausmalen könnte. (Der Prozess des Verstehens funktioniert so!!). Vielmehr geht es um mich, der ich als lebendiges Individuum in dieser meiner Welt tatsächlich, faktisch schon bin. (Es geht um Befindlichkeit!) Aber dieses grundsätzliche „ekstatisch offen“ bedeutet nicht, dass meine Gewesenheit mir in seiner gesamten Dimension mit all meinen Ressourcen, Fähigkeiten und Fertigkeiten offen dar liegen würde und für mich nutzbar wäre. Gerade das Gegenteil ist der Fall. Das Fürchten verschließt mir den Zugang zu den meisten meiner Ressourcen. In meiner Panik vergesse ich auf die meisten meiner Fähigkeiten. Darum kann Heidegger sagen, dass der existenzial-zeitliche Sinn der Furcht durch ein Sichvergessen konstituiert wird. „[...] *Sichvergessen, das verwirrte Ausrücken vor dem eigenen faktischen Seinkönnen, als welches das bedrohte In-der-Welt-sein das Zuhandene besorgt.*“ (S. 341) Der Zugang zu meinen tatsächlichen Möglichkeiten, mit denen ich auf die Bedrohung reagieren kann und reagieren würde, wenn ich nicht im Zustand der Furcht gefangen wäre, ist mir verschlossen. Anstatt entschlossen aus meinen vielen verschiedenen faktischen Möglichkeiten zu wählen, halte ich mich nur mehr an die eine Möglichkeit, wie ich mich retten und ausweichen kann. Zwar bin ich in dieser meiner Gedrücktheit auf mich selbst zurückgeworfen, aber in der Weise, dass mir meine Geworfenheit gerade verschlossen ist. Auf meine eigenen vielen Möglichkeiten vergessend, kann ich keine bestimmte Möglichkeit ergreifen und springe deshalb in meiner Furcht von der einen zur nächsten. Ich versuche alle „möglichen“, also auch die unmöglichen Möglichkeiten zu ergreifen, aber alle verwerfe ich wieder. Meine Umwelt verschwindet nicht, im Gegenteil ich suche – statt an mir selbst – mich an ihr festzuhalten. Dennoch hält es mich bei keiner der Möglichkeiten, die mir die Umwelt bietet. Und bald kenne ich mich in ihr nicht mehr aus. Mein Fokus ist nicht mehr auf mich und meine Ressourcen gerichtet, sondern auf meine Umwelt - nur er ist in ihr verloren. In der Furcht vergesse ich mich und richte meine Aufmerksamkeit auf das Nächste-beste in meiner Umwelt, um es wieder zu verwerfen und zum Nächsten zu springen. „*Das selbstvergessene Gegenwärtigen eines Gewirrs von schwebenden Möglichkeiten ermöglicht die Verwirrung, als welche sie den Stimmungscharakter der Furcht ausmacht.*“ (S. 342)

Zusammenfassend kann gesagt werden: Wenn ich mich fürchte, vergesse ich auf die meisten meiner mir in meiner „Vergangenheit“ angeeigneten und mir an sich zur Verfügung stehenden Möglichkeiten, wie ich auf eine Gefahr reagieren könnte. Ich denke nur mehr an die Möglichkeiten des Sichrettens und Ausweichens. Da mir meine eigenen Ressourcen verschlossen sind, suche ich Hilfe und Rettung in der Außenwelt, in meiner Umwelt. Ich sehe ein Gewirr von Möglichkeiten vor mir, was zu tun wäre. Aber da ich in meinen Fähigkeiten klar zu urteilen stark eingeschränkt bin, springe ich von der einen zur nächsten, wodurch ich noch mehr verwirrt werde und noch zielloser agiere. So modifiziert die Ekstase der Gewesenheit, das Vergessen die Ekstase der Gegenwart, das Gegenwärtigen, welches zu einem verwirrten Gegenwärtigen wird. Aber durch das Vergessen auf die eigenen faktischen, tatsächlichen Möglichkeiten wird auch das Gewärtigen (Zukunft) modifiziert. Es ist kein bloßes, indifferentes Erwarten des Bedrohlichen mehr, sondern wird zu einem gedrückten bzw. verwirrten Gewärtigen – auch hier tritt also der Charakter der Verwirrung zutage.

„*Die spezifische ekstatische Einheit, die das Sichfürchten existenzial ermöglicht, zeitigt sich primär aus dem charakterisierten Vergessen, das als Modus der Gewesenheit die zugehörige Gegenwart und Zukunft in ihrer Zeitigung modifiziert. Die Zeitlichkeit der Furcht ist ein gewärtigend-gegenwärtigendes Vergessen.*“ (S. 342)

Angst:

Das Phänomen der Angst ist eine Grundbefindlichkeit, d.h. unter anderem, dass sie die Grundlage dafür ist, dass überhaupt Furcht möglich ist.

In der Angst bricht der Kontakt des Menschen zu seiner „Welt“ ab, sein vordem alltägliches vertrautes In-der-Welt-sein verliert diese Vertrautheit und unverhüllt zeigt sich stattdessen der

Charakter des In-der-Welt-seins als Unheimlichkeit. Der Mensch, nun beziehungslos zur „Welt“, die ihm nichts mehr zu sagen hat, hat nur mehr sich selbst. So bringt die Angst den Menschen vor sein eigenstes Geworfensein. Die Bedrohung kommt nicht aus der „Welt“ (dem Zuhandenen und Vorhandenen). Im Gegenteil: Dass einem alles Zuhandene und Vorhandene nichts mehr „sagt“, wird als Bedrohung empfunden. Mit der Umwelt hat es keine Bewandnis mehr, die Welt ist zur Unbedeutsamkeit herabgesunken. Die „Sachen“ und Menschen in einer so (im Zustand der Angst) erschlossenen Welt können nur den Charakter der Unbewandnis haben. Und trotzdem: Wenn ich in der Angst dieses Nichts der Welt erfahre, bedeutet dies nicht, dass da nichts mehr in der Welt wäre, dass ich die Abwesenheit des in meiner Welt Vorhandenen erlebte. Es muss geradezu da sein, es muss mir geradezu begegnen, dass ich den Schmerz empfinden kann, dass es so gar keine Bewandnis mit ihm hat und es sich in einer leeren Erbarmungslosigkeit zeigen kann. Im besorgenden Gewärtigen findet der Mensch in seiner Angst nichts, woraus er sich verstehen könnte. Er versteht nichts mehr, er begreift nichts mehr, er greift ins Nichts der Welt. Auf die „Welt“ gestoßen und von ihr abgeprallt, bleibt dem Menschen nichts anderes mehr übrig, als sich mit sich selbst zu beschäftigen. Das Verstehen ist durch die Angst auf das In-der-Welt-sein als solches gebracht. So ängstigt sich der Mensch – im Gegensatz zur Furcht – nicht vor dem, was es in seiner Welt gibt, denn diese ist ihm ja schmerzlich bedeutungslos geworden. Er ängstigt sich vor seinem In-der-Welt-sein als solchem. Das eigene Dasein, die eigenen Beziehungen zur „Welt“ und den Menschen einschließlich der Beziehungsfähigkeit an sich sind in Frage gestellt. Die eigene (vermeintliche) Wertlosigkeit und Unfähigkeit wird als Bedrohung empfunden. Aber zugleich geht es auch um dieses eigene Dasein, um die eigene Beziehungsfähigkeit und die eigenen Beziehungen. So ist das Wovor der Angst zugleich das Worum der Angst. Da die ganze Welt bedeutungslos geworden ist, erwarte ich in der Angst nichts mehr. *„Das Sich-ängsten vor ... hat weder den Charakter einer Erwartung noch überhaupt einer Gewärtigung. Das Wovor der Angst ist doch schon „da“, das Dasein selbst.“* (S. 343) Geht es denn dann bei der Angst nicht mehr um die Zukunft? Natürlich geht es um die Zukunft, aber nicht mehr um die uneigentliche des Gewärtigens. Es geht um meine eigentliche Zukunft des Vorlaufens. Wenn in der Angst die Welt nichts mehr bedeutet, enthüllt sich auch alles Besorgbare als nichtig. So ist es nicht mehr möglich, dass ich meine Existenz auf der Basis des „dies und das zu besorgen Habens“ aufbaue. War die Grundlage meines Lebensentwurfes und meiner Lebensweise bis jetzt meine wirklichen und vermeintlichen Verpflichtungen der „Welt“ und den Menschen gegenüber, so leuchtet nun plötzlich die Möglichkeit auf, dass ich meinen eigenen Lebensentwurf planen und gestalten kann. *„Die in der Angst erschlossene Unbedeutsamkeit der Welt enthüllt die Nichtigkeit des Besorgbaren, das heißt die Unmöglichkeit des Sichentwerfens auf ein primär im Besorgten fundiertes Seinkönnen der Existenz. Das Enthüllen dieser Unmöglichkeit bedeutet aber ein Aufleuchten-lassen der Möglichkeit eines eigentlichen Seinkönnens. Welchen zeitlichen Sinn hat dieses Enthüllen?“* (S. 343) In der Angst sind all meine Beziehungen zur „Welt“ bedeutungslos geworden, ich stehe kontaktlos da. Ich bin in die Unheimlichkeit geworfen und es geht um mein nacktes Dasein. So bringt mich die Angst zurück auf mein pures Dass meiner eigensten, vereinzelt Geworfenheit. Dieses Zurückbringen hat nicht den Charakter des ausweichenden Vergessens – im Gegensatz zur Furcht, wo dieses Zurückbringen ein Vergessen auf die eigenen Ressourcen aufweist. Es hat aber auch nicht den Charakter einer Erinnerung. Liegt nun denn in der Angst, im Prozess des Sich-ängstigen schon eine wiederholende Übernahme der Existenz in den Entschluss? Das heißt, lebe ich, wenn ich mich ängstige denn schon auf die Weise, dass ich die Verantwortung für mein Leben entschlossen übernehme? Das wohl nicht. *„Wohl dagegen bringt die Angst zurück auf die Geworfenheit als mögliche wiederholbare. Und dergestalt enthüllt sie mit die Möglichkeit eines eigentlichen Seinkönnens, das im Wiederholen als zukünftiges auf das geworfene Da zurückkommen muss.“* (S. 343) Wenn ich etwas Neues machen will, muss ich mich zuvor vom Alten ablösen. In der Angst lösen sich meine bisherigen Beziehungen und Beziehungsmöglichkeiten zur „Welt“ und den Menschen ins Nichts auf. Ich bin völlig auf

mich selbst zurückgeworfen. Und so bringt die Angst mich dazu, dass ich meine bisherigen Beziehungen und meine Beziehungsmöglichkeiten neu definieren und neu gestalten kann. Ich kann ab jetzt meine Beziehungen auf meine eigenste Art und Weise gestalten. Und ich bekomme nun eine Ahnung, wie ich meine Beziehungen und mein Leben auf meine eigenste Art und Weise gestalten kann – nämlich indem ich immer mehr auf mich selbst zukommend auf das, was ich immer schon gewesen bin, zurückkommen muss. Ich muss dieses „ich bin gewesen“ als die Grundlage dafür nehmen, um mich weiterzuentwickeln. Ich kann nur „mich“ weiterentwickeln. Das heißt, um mich weiterzuentwickeln, muss ich mich so wie ich bin einschließlich meiner gesamten „Vergangenheit“ voll und ganz akzeptieren. *„Vor die Wiederholbarkeit bringen ist der spezifische ekstatische Modus der die Befindlichkeit der Angst konstituierenden Gewesenheit.“* (S. 343)

Stellen wir nun einige Unterschiede zwischen Angst und Furcht heraus:

Die Furcht wird durch das Vergessen (auf die eigenen Ressourcen) konstituiert, dadurch fühlt sich der sich fürchtende Mensch zwischen unergriffenen „weltlichen“ Möglichkeiten hin- und hergetrieben. Er weiß nicht, ob er diese oder jene Möglichkeit ergreifen soll. (Sobald er sich für eine bestimmte entschieden hat, reduziert sich die Furcht, ja sie klingt sogar ab und weicht dem Gefühl der Entschlossenheit.) Der sich fürchtende Mensch vergegenwärtigt sich viele Möglichkeiten, die ihm die Welt bietet, aber er ergreift sie nicht, und wenn er schon mal die eine ergreift, lässt er gleich wieder von ihr ab. Er verliert sich in den sich bietenden Möglichkeiten und „Un“möglichkeiten der Welt. Heidegger nennt dies: ungehaltenes Gegenwärtigen. *„Diesem ungehaltenen Gegenwärtigen gegenüber ist die Gegenwart der Angst im Sichzurückbringen auf die eigenste Geworfenheit gehalten. Angst kann sich ihrem existenzialen Sinne nach nicht an Besorgbares verlieren.“* (S. 344) Da in vielen Zuständen Furcht und Angst de facto gemeinsam oder sich rasch abwechselnd auftritt, ist es sehr schwer, diese beiden Befindlichkeiten im alltäglichen konkreten Auftreten zu unterscheiden. Sie werden häufig miteinander verwechselt. In der Angst ist die Gegenwart gehalten, keine der „weltlichen“ Möglichkeiten wird ergriffen. *„Wenngleich die Gegenwart der Angst gehalten ist, hat sie doch nicht schon den Charakter des Augenblicks, der im Entschluss sich zeitigt. Die Angst bringt nur in die Stimmung eines möglichen Entschlusses. Ihre Gegenwart hält den Augenblick, als welcher sie selbst und nur sie möglich ist, auf dem Sprung.“* (S. 344) Die Angst ist nicht die vorherrschende Stimmung in der Lebensweise der vorlaufenden Entschlossenheit. Die Stimmung in der Lebensweise der vorlaufenden Entschlossenheit ist der Gleichmut. Aber die Angst ermöglicht den Loslöseprozess von der „Welt“ (d.h. dem, was es in der Welt gibt), sie holt mich zurück aus der Verlorenheit an die „Welt“ und ermöglicht mir, dass ich mich für ein selbstbestimmtes, entschlossenes Leben entscheide.

Die Angst gründet ursprünglich in der Gewesenheit. In ihr ist der Mensch völlig auf seine nackte Unheimlichkeit zurückgenommen, er fühlt sich schutzlos und ungeborgen. Er fühlt sich von dieser Unheimlichkeit geradezu benommen. *„Diese Benommenheit nimmt aber das Dasein nicht nur zurück aus den „weltlichen“ Möglichkeiten, sondern gibt ihm zugleich die Möglichkeit eines eigentlichen Seinkönnens.“* (S. 344)

Die Furcht hat ihre Veranlassung in der Umwelt. Die Bedrohung kommt aus der Umwelt. Die Angst entspringt dem Menschen selbst. Die Bedrohung ist die konkrete Form seines In-der-Welt-seins selbst. *„Die Furcht überfällt vom Innerweltlichen her. Die Angst erhebt sich aus dem In-der-Welt-sein als geworfenem Sein zum Tode.“* (S. 344) Dieses „Aufsteigen“ der Angst aus dem Menschen selbst bedeutet, dass ihm durch sie auf sich selbst zurückgebracht, seine Gewesenheit, seine eigene „Vergangenheit“ in einem neuen Lichte erscheint. In diesem neuen Lichte kann er dann seine eigene Gewesenheit erneut, aber anders als zuvor durchlaufen, sie neu bewerten und sie anders nutzen. *„Eigentlich aber kann die Angst nur aufsteigen in einem entschlossenen Dasein. Der Entschlossene kennt keine Furcht, versteht aber gerade die Möglichkeit der Angst als der Stimmung, die ihn nicht hemmt und verwirrt. Sie befreit von „nichtigen“ Möglichkeiten und lässt freiwerden für eigentliche.“* (S. 344) Der entschlossene

Mensch lebt nicht im andauernden Zustand der Angst, im Gegenteil, seine Stimmung ist der Gleichmut oder die Gelassenheit. Aber er weiß, dass er nicht ständig in dieser Stimmung verweilen kann, da er ja sein Leben entschlossen gestaltet und er ja mit einer „Welt“ interagieren muss, die immer für Überraschungen gut ist. Und immer ist die Möglichkeit da, dass er sich wieder an die „Welt“ verlieren könnte. Und wenn dann Angst aufsteigt, weiß er, dass er durch sie wieder aus der Verlorenheit zu sich selbst zurückholt wird. Er versteht seine Angst als ein Korrektiv, als ein Mittel, das ihn immer wieder auf seinen eigenen Weg zurückbringt. Und da sie ihn von den „nichtigen“ Möglichkeiten befreit, öffnet sie ihm den Blick und macht ihn frei für seine eigentlichen Möglichkeiten.

Angst und Furcht gründen primär in einer Gewesenheit, die Angst in der eigentlichen, der Wiederholbarkeit, die Furcht in der uneigentlichen, dem Vergessen. Aber die Angst entspringt aus der Zukunft der Entschlossenheit - es geht um mein Leben als Ganzes. Die Furcht entspringt aus der verlorenen Gegenwart. Es geht darum, dass einem etwas aus seiner Umgebung vermeintlich oder wirklich bedroht, und man fürchtet daran Schaden zu erleiden. So fürchtet man sich schließlich sogar vor der Furcht, um ihr so erst recht zu verfallen.

Hoffnung:

Diese scheint ganz in der Zukunft fundiert zu sein. Man hat die Hoffnung – im Gegensatz zur Furcht, die sich auf ein zukünftiges Übel bezieht – als Erwartung eines zukünftigen Guten charakterisiert. Entscheidend für die Struktur der Hoffnung ist nicht so sehr der „zukünftige“ Charakter dessen, worauf sich die Hoffnung bezieht, als vielmehr der existenzielle Sinn des Prozesses des Hoffens selbst. Auch hier geht es, sogar wenn ich etwas für einen Anderen erhoffe, primär immer um ein Für-sich-erhoffen. *„Der Hoffende nimmt sich gleichsam mit in die Hoffnung hinein und bringt sich dem Erhofften entgegen. Aber das setzt ein Sich-gewonnen-haben voraus.“* (S. 345) Assoziiert mit bestimmten Bereichen meiner Gewesenheit versetze ich mich in meiner Vorstellung in die Zukunft, in der ich mein Ziel erreicht haben könnte, um den Mangel zu spüren, der zwischen aktueller Wirklichkeit und erhoffter Zukunft besteht.

Bangigkeit:

Wenn die Hoffnung erleichtert, hat die Bangigkeit einen niederdrückenden Charakter. Diese bleibt im Modus des Gewesen-seins auf die Last des Daseins bezogen.

Aber auch jede gehobene – besser hebende - Stimmung, wie Hoffnung, Freude, Begeisterung und Heiterkeit ist nur möglich in einem ekstatisch-zeitlichen Bezug des Menschen zum geworfenen Grunde seiner selbst – also seinem faktischen, tatsächlichen bisher gewesenen Leben.

Gleichgültigkeit:

Wenn einem alles gleichgültig ist, man an nichts hängt, man zu nichts drängt, man sich dem überlässt, was je der Tag bringt, und man dabei in gewisser Weise doch alles mitnimmt, befindet man sich in der fahlen Ungestimmtheit der Gleichgültigkeit. Nichts rührt einem, kein Mitleiden, kein Mitfreuen. Diese Stimmung demonstriert am eindringlichsten die Macht des Vergessens. Vergessen sind der eigene Überdruß und Schwermut, die eigene Traurigkeit, die eigene Hoffnung, Freude, Begeisterung, Heiterkeit. Man ist verloren in den alltäglichen Stimmungen des nächsten Besorgens – so kann die Gleichgültigkeit mit einer sich überstürzenden Geschäftigkeit einhergehen. Man hat sich selbst aufgegeben, einschließlich aller Ziele und Träume. *„Das Dahinleben, das alles „sein lässt“, wie es ist, gründet in einem vergessenden Sichüberlassen an die Geworfenheit. Es hat den ekstatischen Sinn einer uneigentlichen Gewesenheit.“* (S. 345)

Gleichmut:

Scharf von der Gleichgültigkeit ist der Gleichmut zu trennen. „*Diese Stimmung entspringt der Entschlossenheit, die augenblicklich ist auf die möglichen Situationen des im Vorlaufen zum Tode erschlossenen Ganzseinkönnens.*“ (S. 345) Also Gleichmut ist die Stimmung der Eigentlichkeit. Im Gleichmut lasse ich mich sehr wohl von der „Welt“, d.h. den Sachen und den anderen Menschen, berühren. Im Gleichmut ergreife ich meine eigensten Möglichkeiten und gehe gelassen meinen eigenen Weg. Alle anderen Stimmungen sind weiterhin möglich, aber im Zustande des Gleichmutes erhalten sie eine andere - eben gelassene Färbung - und damit eine neue Bedeutung.

Affektion:

Mit Affektion ist gemeint: von etwas in meiner Umgebung gefühlsmäßig berührt werden. Nur etwas, das seinem eigenen Sinne nach sich selbst als eine Kontinuität über die Zeit hinweg empfindet, sich befindet, so existierend sich seiner eigenen Gewesenheit ständig gewahr ist, kann von seiner Umgebung affiziert werden. Ein Stein empfindet sich wohl nicht als eine Kontinuität, wohl auch nicht ein Autoreifen oder ein Computerbestandteil. Sehr wohl tut dies der Mensch. Er existiert in einem ständigen Modus der Gewesenheit, ständig spürt er diese seine „Vergangenheit“, aus der heraus er sein Leben – in ständigem Bezug zu seiner ihn betreffenden Umwelt - plant. Affektion setzt aber auch das Gegenwärtigen voraus. Jedoch allein dadurch, dass ich in meiner Gegenwart auf etwas treffe, werde ich durch es noch lange nicht affiziert. Erst indem ich im Gegenwärtigen – im Interagieren mit meiner Um- und Mitwelt – als Mensch auf mich als gewesener zurückgebracht werden kann, ist Affektion möglich. Gefühlsmäßig berührt werde ich durch etwas, das mir in meiner Gegenwart begegnet nur indem ich zulasse, dass ich durch die Begegnung mit ihm mit in mir schon bereitliegenden Stimmungen und Gefühlen in Kontakt komme.

„c) Die Zeitlichkeit des Verfallens“ (S. 346)

Die Gegenwart als die primäre Zeitlichkeit des Verfallens:

Verstehen und Befindlichkeit haben immer mit der ganzen Zeitlichkeit zu tun, jedoch gibt es für beide eine primäre Ekstase, die das jeweilige Phänomen ermöglicht. Die Zukunft ermöglicht das Verstehen, die Gewesenheit die Stimmung. So wird das dritte konstitutive Strukturmoment der Sorge, das Verfallen durch die Gegenwart ermöglicht. Im ersten Abschnitt von „Sein und Zeit“ wurde das Verfallen anhand der Phänomene Gerede, Neugier und Zweideutigkeit interpretiert. Da die Analyse von Gerede und Zweideutigkeit die Klärung der zeitlichen Konstitution der Rede und des Deutens (der Auslegung) voraussetzt, beschränkt Heidegger sich hier auf eine Betrachtung der Neugier.

Neugier:

Neugier hat mit dem visuellen Sinneskanal zu tun. Die Begriffe Sehen, Sicht und Aussehen etc. werden aber nicht auf dieses Wahrnehmen (Heidegger: Vernehmen) mit den leiblichen Augen eingeschränkt. Alle anderen Sinneskanäle können auch betroffen sein. Das Wahrnehmen (Vernehmen) lässt die Sachen „leibhaftig“ hinsichtlich ihres Aussehens begegnen. Dieses Begegnenlassen durch das Wahrnehmen (Vernehmen) ist nur in einer Gegenwart möglich. Diese stellt den ekstatischen Horizont dar, innerhalb dessen Sachen leibhaftig (also nicht nur in der Vorstellung oder Erinnerung) anwesend sein können. Die Neugier betrachtet aber das Vorhandene nicht, um es, bei ihm verweilend, zu verstehen; sie sucht lediglich zu sehen, nur um zu sehen und gesehen zu haben. Es geht ihr um den flüchtigen Eindruck. Diese Form des Gegenwärtigen, dieses sich in sich selbst verfangende Gegenwärtigen führt natürlich zu einer ihm entsprechenden Form der Zukunft und Gewesenheit. Die Gier nach Neuem ist zwar ein Vordringen zu einem Noch-nicht-Gesehen, aber der Neugierige mag nicht warten, in seiner

Ungeduld kann er kaum erwarten. Das neugierige Gegenwärtigen sucht sich dem Gewärtigen zu entziehen. Die Neugier ist ganz und gar uneigentlich zukünftig. Sie ist sogar so extrem uneigentlich, dass sie nicht einmal einer Möglichkeit gewärtig werden kann (eine Möglichkeit erwarten kann). An jeder Möglichkeit interessiert sie nur noch Wirkliches, das sie in ihrer Gier begehrt. Die Neugier ist also ein haltloses oder ungehaltenes Gegenwärtigen, ihr geht es nur noch um das Gegenwärtigen. Ein Gewärtigen (Warten auf) interessiert sie nicht, sie versucht dem Erwarten zu entkommen (entlaufen, entspringen). Sie gibt sich aber trotzdem nicht an die „Sache“ hin, kennt kein Verweilen. Hat sie die Sicht auf eine Sache gewonnen, ist es ihr schon wieder genug und sie sieht schon wieder weg - hin auf das Nächste. *„Das dem Gewärtigen einer bestimmten ergriffenen Möglichkeit ständig „entspringende“ Gegenwärtigen ermöglicht ontologisch das Unverweilen, das die Neugier auszeichnet.“* (S. 347)

Das Entspringen der Gegenwart aus der Zukunft und der Gewesenheit:

„Das Entspringen ist eine ekstatische Modifikation des Gewärtigen, so zwar, dass dieses dem Gegenwärtigen nachspringt.“ (S. 347) Das heißt: Der neugierige Mensch sucht ständig nach dem Neuen, aber nur solches, was sich so rasch wie möglich verwirklichen lässt. Er muss zwar warten und erwarten (gewärtigen), aber er schafft dies nur für kurze Zeit. Hat er erst mal das Neue besehen (gegenwärtigen), wendet er sich rasch wieder davon ab und richtet seine Aufmerksamkeit wieder auf etwas Neues (gewärtigen). Da es dem neugierigen Menschen um die Gegenwart geht und er in ihr ständig nach Neuem sucht, muss das Gewärtigen diesem entspringenden Gegenwärtigen ständig nachspringen. Die Zukunft gibt sich gleichsam auf. Der Mensch lässt nicht einmal mehr die uneigentliche Zukunft auf sich zukommen, indem er sich der Folgen seines alltäglichen Tuns gewärtig ist. Gewärtigt werden nur mehr die Gelegenheiten für ein zügelloses, ungehaltenes Gegenwärtigen. Durch das entspringende Gegenwärtigen wird das Gewärtigen zu einem nachspringenden Gewärtigen modifiziert – dies ist die existenzial-zeitliche Bedingung der Möglichkeit der Zerstreuung.

Die Zukunft wird immer bedeutungsloser, die Gegenwart immer mehr sich selbst überlassen. *„So sich in sich selbst verfangend, wird das zerstreute Unverweilen zur Aufenthaltslosigkeit.“* (S. 347) Diese Form der Gegenwart ist das äußerste Gegenteil des Augenblicks. Im entspringenden Gegenwärtigen ist der Mensch überall und nirgends da. Der Augenblick hingegen bringt den Menschen mit seiner gesamten Existenz in die jeweilige konkrete Situation, so dass er in dieser ganz und eigentlich „da“ ist (der ganze Fokus der Aufmerksamkeit ist und bleibt auf die jeweilige Situation gerichtet).

Je uneigentlicher die Gegenwart wird, je mehr das Gegenwärtigen der Zukunft entspringt, umso mehr flieht der Mensch davor, sein Leben auf eine bestimmte konkrete Weise zu gestalten und umso weniger ist es für ihn dann möglich, dass er in der Zukunft auf sich selbst als der in die Welt geworfene zurückkommt. *„Im „Entspringen“ der Gegenwart liegt zugleich ein wachsendes Vergessen.“* (S. 347) So vergisst die Neugier das, wofür sie sich gerade noch interessiert hat, auch rasch wieder. Dieses „sich immer schon beim Nächsten aufhalten“ ist nicht ein Ergebnis, das aus der Neugier resultiert, sondern die ontologische Bedingung für diese.

Das Verfallen wurde als Versuchung, Beruhigung, Entfremdung und Sichverfangen charakterisiert. Wenn wir diese Merkmale in Beziehung zur Zeitlichkeit setzen, erkennen wir, dass das „entspringende“ Gegenwärtigen die Tendenz hat, sich von seinen ihm zugehörigen Ekstasen der Zeitlichkeit, dem Gewärtigen und dem Vergessen loszulösen – der neugierige Mensch kümmert sich nur mehr um die unmittelbare Gegenwart. Dies kann aber niemals bedeuten, dass er sich von seinem Ich oder Selbst ablöse, auch im extremsten Gegenwärtigen bleibt er noch immer gewärtigend und vergessend. Auch wenn er extrem in der Gegenwart lebt, versteht er sich noch (hat er noch immer ein Verständnis von sich selbst), wenn er auch seiner eigensten Lebensweise, die primär in der eigentlichen Zukunft und Gewesenheit gründet, entfremdet ist. Sofern der Mensch im neugierigen Gegenwärtigen ständig „Neues“ sucht

und findet, kann er kein auf die Zukunft ausgerichtetes kontinuierliches Lebenskonzept entwickeln und so auch nicht auf sich selbst zurückkommen. Gierig auf das Neue beruhigt er sich ständig neu. Aber diese Beruhigung verstärkt ihrerseits wiederum die Tendenz zum Entspringen. „Nicht die endlose Unübersehbarkeit dessen, was noch nicht gesehen ist, „bewirkt“ die Neugier, sondern die verfallende Zeitigungsart der entspringenden Gegenwart. Auch wenn man alles gesehen hat, dann **erfindet** gerade die Neugier Neues.“ (S. 348)

Wie jeder Zeitigungsmodus gründet auch der des „Entspringens“ der Gegenwart in der Endlichkeit, der ursprünglichen, eigentlichen Zeitlichkeit. Der Mensch ist in das Leben zum Tode hin geworfen. Zunächst und zumeist flieht er jedoch vor der Tatsache dieser ihm mehr oder minder bewussten Geworfenheit. Die Gegenwart entspringt der eigentlichen Zukunft und Gewesenheit. [„Entspringen“ im Sinne von: „den Ursprung haben in“ und von: „sich entfernen von“] Sie entfernt sich von diesen. So kommt der Mensch erst über einen Umweg, nämlich dass er erst mal und meist in der Gegenwart lebt, zur eigentlichen Existenz. Das „Entspringen“ der Gegenwart ist der zeitliche Ausdruck für das Phänomen des „Verfallens in die Verlorenheit“.

Das entspringendes Gegenwärtigen und der gehaltene Augenblick:

Der Mensch hat zwar die Fähigkeit und Möglichkeit, im Zustand der Eigentlichkeit sich in der eigenen Geworfenheit zu verstehen. Aber das Woher und das Wie der Geworfenheit bleibt ihm wohl für immer verschlossen. Diese Verschlossenheit ist nicht bloß ein tatsächliches Nichtwissen. Sie konstituiert die Faktizität des menschlichen Daseins. Die menschliche Existenz ist nun mal an den nichtigen Grund ihrer selbst überlassen, d.h. der Mensch ist ins Leben geworfen, ohne von vornherein gleich die Fähigkeit und Möglichkeit zu haben, es auf die eigene Art und Weise zu gestalten.

Der Mensch wird ins Leben geworfen, aber der Wurf kommt nicht zum Stillstand. Er wird immer weiter mitgerissen, das heißt, als in die Welt Geworfener verliert er sich an die „Welt“, da er faktisch ständig darauf angewiesen ist, das zu tun, was er gerade zu tun und zu besorgen hat. Er wird sozusagen von seinen gegenwärtigen vermeintlichen und wirklichen Verpflichtungen mitgenommen, und so lebt und werkt er in der Gegenwart. Diese gewinnt aber von sich aus nie einen anderen ekstatischen Horizont. Es sei denn der Mensch wird im Entschluss aus seiner Verlorenheit zurück zu sich selbst geholt. Dann offenbart sich ihm in der eigentlichen Gegenwart, dem gehaltenen Augenblick, die jeweilige konkrete Situation und damit auch die ursprüngliche „Grenzsituation“ des Lebens zum Tode.

„d) Die Zeitlichkeit der Rede“ (S. 349)

Die Rede ist dasjenige, welches der durch Verstehen, Befindlichkeit und Verfallen konstituierte volle Erschlossenheit des Da die Artikulation (Gliederung) verleiht. Die Rede macht erst möglich, dass ich die Gliederung eines Strukturganzen erkennen kann. Und sie ermöglicht mir, dass ich mittels meiner Kreativität, Prozesse in unterschiedlichen Gliederungen (dass ich sie auf verschiedene Weise in Teilprozesse gegliedert) wahrnehmen kann, an mannigfaltigen Stellen vielgestaltig Einfluss nehmen kann und so Prozesse verändern kann.

Da Rede erst die volle Erschlossenheit gliedert, zeitigt sie sich nicht primär in einer bestimmten Ekstase. Rede drückt sich faktisch zumeist in der Sprache aus. Sie dient zunächst einmal als Kommunikationsmittel mit der Mit- und Umwelt (besorgend-beredendes Ansprechen der „Umwelt“). Daher hat das Gegenwärtigen eine bevorzugte konstitutive Funktion.

Alles Reden über..., von... und zu... gründet in der ekstatischen Einheit der Zeitlichkeit, so ist Rede an sich zeitlich und „läuft nicht in einer psychischen Zeit ab“, wie der traditionelle Zeitbegriff zu vermeinen glaubt. Die Analyse der zeitlichen Konstitution der Rede kann aber erst in Angriff genommen werden, wenn der grundsätzliche Zusammenhang von Sein und Wahrheit aus der Sicht der Zeitlichkeit her aufgerollt ist. (Damit beschäftigt sich der spätere

Heidegger nach „Sein und Zeit“.) Auch die „Entstehung der Bedeutung“ und die Möglichkeit der „Begriffsbildung“ kann erst dann verständlich gemacht werden.

Zusammenfassung:

Verstehen: gründet primär in der **Zukunft** (*Vorlaufen / Gewärtigen*).

Befindlichkeit: gründet primär in der **Gewesenheit** (*Wiederholung / Vergessenheit*).

Verfallen: gründet primär in der **Gegenwart** (*Gegenwärtigen / Augenblick*).

Zukunft: Das **Verstehen** ist auch immer „*gewesende*“ **Gegenwart**.

Gewesenheit: Die **Befindlichkeit** ist auch immer „*gegenwärtigende*“ **Zukunft**.

Gegenwart: Das **Verfallen** „entspringt“ aus einer „*gewesenden*“ **Zukunft**.

Der **Augenblick** ist gehalten von einer „*gewesenden*“ **Zukunft**.

„Die Zeitlichkeit zeitigt sich in jeder Ekstase ganz, das heißt in der ekstatischen Einheit der jeweiligen vollen Zeitigung der Zeitlichkeit gründet die Ganzheit des Strukturganzen von Existenz, Faktizität und Verfallen, das ist die Einheit der Sorgestruktur.

*Die Zeitigung bedeutet kein „Nacheinander“ der Ekstasen. Die Zukunft ist **nicht später** als die Gewesenheit und diese **nicht früher** als die Gegenwart. Zeitlichkeit zeitigt sich als *gewesende-gegenwärtigende Zukunft*.“ (S. 350)*

„§ 69. Die Zeitlichkeit des In-der-Welt-seins und das Problem der Transzendenz der Welt“ (S. 350)

Lumen naturale:

In mir leuchtet ein natürliches Licht (lumen naturale). Das Licht kann schwach sein, heller werden, ganz hell sein, kann endlich ganz auslöschen. Solange es leuchtet, lebe ich. Wenn es ausgelöscht ist, bin ich tot. Manchmal ist das Licht ganz schwach, je mehr es leuchtet, desto deutlicher wird sich mir selbst und meinen Mitmenschen mein Menschsein zeigen. Je mehr mein Licht leuchtet, desto mehr bin ich in meiner Welt da, desto präsenter bin ich. Es ist sozusagen meine Lebensenergie. Je heller es leuchtet, desto deutlicher fühle ich (Befindlichkeit), desto besser verstehe ich (Verstehen) und desto klarer denke und artikuliere ich (Rede). Je heller es leuchtet, desto intensiver kann ich mit meiner Umwelt und meinen Mitmenschen interagieren (Besorgen und Fürsorge), desto heller wird es auch in mir selbst, sodass ich für mich selbst durchsichtiger werde. Ich selbst bin die Lichtung im Wald. Nur was in diese Lichtung tritt, kann mich affizieren, kann ich verstehen und beeinflussen. Nur die Lichtung ist offen und hell, alles andere ist dunkel und mir verschlossen. Je mehr ich mich in die Verfallenheit verliere, desto dunkler und undurchschaubarer ist die Lichtung, desto undeutlicher wird mir meine Gewesenheit, desto trüber sehe ich meine Zukunft, desto unachtsamer irre ich in meiner Gegenwart umher. Je eigentlicher ich bin, desto erleuchteter und heller ist die Lichtung, desto deutlicher erkenne ich meine tatsächliche Gewesenheit, desto klarer sehe ich meine Zukunft mit ihren Möglichkeiten, desto achtsamer begegne ich den Mitmenschen und der Umwelt in meiner Gegenwart. Gäbe es die Zeitlichkeit mit Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart nicht, welchen Sinn hätte dann Licht und Lichtung? Angenommen es gäbe nur eine Gegenwart, keine Gewesenheit und keine Zukunft. Der Mensch unterschiede sich seinem Wesen nach nicht von einem Stein. Dann gäbe es auch kein Befinden, kein Verstehen, nichts Faktisches, nichts Mögliches, kein Besorgen und keine Fürsorge, keine Durchsichtigkeit des eigenen Selbst, nicht einmal ein Begegnen. Es gäbe keine Veränderung, kein Werden und kein Sein. Es gäbe nur Seiendes. Aber Seiendes ist letztlich bloß eine Abstraktion von Sein. Man tut so als ob man vom Sein die Zeitlichkeit wegnehmen würde und kommt so zum Seienden. Diese Abstraktion ist sinnvoll, denn sie dient der Gliederung, der Einflussnahme

und der Kommunikation. In Wahrheit setzen jedoch alle menschlichen Phänomene Zeitlichkeit voraus, sie sind alle zeitlich. So ist Zeitlichkeit der grundlegende Faktor für alle wesenhaften Strukturen des Menschen. Ohne Zeitlichkeit gäbe es diese Strukturen nicht, gäbe es kein Struktur Ganzes (Ganzheit und Einheit des Menschen), und wäre keine Veränderung dieser Strukturen möglich. Ohne Zeitlichkeit keine Lichtung. *„Die ekstatische Zeitlichkeit lichtet das Da ursprünglich.“* (S. 351)

Das Problem der Transzendenz:

Das Leben des Menschen wurde als ein In-der-Welt-sein definiert. Ist dieses Phänomen ein einheitliches? Oder kann man es in 3 unabhängig voneinander bestehende Einzelteile, dem Selbst, dem In-Sein und der Welt zerteilen? Gibt es ein In-Sein ohne Welt und Selbst und eine Welt ohne Selbst und In-Sein? Wohl nicht! Die Zeitlichkeit erwies sich als der Grund, der die Einheit der Sorgestruktur (Existenz, Faktizität und Verfallen) gewährleistet. Ist sie auch der Grund, die die Einheit des In-der-Welt-seins (Selbst, In-Sein, Welt) sichert? In diesem Kapitel geht es also um die unterschiedlichen Beziehungen des Menschen zu seiner Welt und wie die Zeitlichkeit diese unterschiedlichen Beziehungen ermöglicht. Da gibt es zum einen das praktische umsichtige Besorgen von Zuhandenem (die allgemeine Art und Weise meiner Beziehung zur Welt) und zum anderen das theoretische hinsehende Entdecken von Vorhandenen, das die wissenschaftliche Forschung ermöglicht (eine spezielle Art und Weise meiner Beziehung zur Welt). Und schließlich geht es auch um die Frage, was die Voraussetzung dafür ist, dass es überhaupt möglich ist, dass mir in meiner Welt Menschen und Sachen begegnen können (Grundlage meiner Beziehung zur Welt; Transzendenz). *„Die thematische Analyse der zeitlichen Konstitution des In-der-Welt-seins führt zu den Fragen: in welcher Weise ist so etwas wie Welt überhaupt möglich, in welchen Sinne ist Welt, was und wie transzendiert die Welt, wie „hängt“ das „unabhängige“ innerweltliche Seiende mit der transzendierenden Welt „zusammen“?“* (S. 351)

„a) Die Zeitlichkeit des umsichtigen Besorgens“ (S. 352)

Die Welt des Menschen besteht aus Umwelt und Mitwelt. Mitwelt umfasst die Mitmenschen, Umwelt die Sachen und Tatsachen (keine Heideggerschen Begriffe!!) Er nennt das, was ich Sachen (konkrete Gegenstände) und Tatsachen (abstrakte Angelegenheiten) heiße, Nicht-daseinsmäßiges Seiendes. Dieses unterteilt er in Zeuge und Dinge. Sowohl Zeuge als auch Dinge können konkrete Gegenstände als auch abstrakte Tatsachen sein. Ein und dasselbe Nicht-daseinsmäßige Seiende kann einmal als zuhandenes Zeug verwendet und dann wieder als vorhandenes Ding betrachtet werden. Ein Beispiel für ein konkretes Nicht-daseinsmäßiges Seiendes: ein Auto. Wenn ich damit fahre ist es mein Fahr-Zeug; wenn ich es auf dem Schrottplatz oder im Autosalon stehen sehe, ist es ein Ding. Ein Beispiel für ein abstraktes Nicht-daseinsmäßiges Seiendes: die Philosophie. Wenn ich philosophiere, hat sie Zeug-Charakter, wenn ich in einem Lexikon das Wort Philosophie lese, hat sie Ding-Charakter. Beim umsichtigen Besorgen geht es um Nicht-daseinsmäßiges Seiendes mit Zeugcharakter. Den Umgang bzw. die Interaktion mit Nicht-daseinsmäßigem Seienden (zuhandene Zeuge und vorhandene Dinge) nennt Heidegger: „Sein bei...“. Beim umsichtigen Besorgen von Zuhandenem bedeutet dieses „Sein bei...“ ein Sein bei dem, was zu meinem alltäglichen Bedarf gehört. Beispiele sind: Gebrauchen, Hantieren, Herstellen. Jemand kann etwas in seiner uneigentlichen Existenz, seiner Verfallenheit besorgen, z.B. am Computer zur Zerstreuung ein Computerspiel spielen. Und er (z.B. ein Buddha) kann etwas in seiner eigentlichen Existenz besorgen; z.B. achtsam sich die Zähne putzen oder ein Essen zubereiten. *„Auch die eigentliche Existenz des Daseins hält sich in solchem Besorgen – selbst dann, wenn es für sie „gleichgültig“ bleibt.“* (S. 352)

Weder lässt sich das Besorgen als eine Tätigkeit des Menschen auf das Zuhandene zurückführen, noch umgekehrt.

Um den Zusammenhang zwischen Besorgen und Besorgtem (Zeug) zu verstehen, ist es sicherlich wichtig, den spezifischen Zeugcharakter des einzelnen Zeugs zu kennen. (Zum Beispiel: Was macht ein Auto zu einem Fahrzeug; wodurch wird der Hammer zu einem Werkzeug, mit dem man Nägel einschlagen kann; was macht die Puppe zum Spielzeug für kleine Kinder?) Zu beachten ist aber, dass es der Mensch in seinem Besorgen nie mit einem einzelnen Zeug zu tun hat. Das Handhaben und Gebrauchen eines bestimmten Zeugs bleibt immer auf einen Zeugzusammenhang bezogen. Wenn ich einen Nagel mit dem Hammer einschlage, geht es nicht nur um den Hammer, es geht auch um den Nagel, um die beiden Bretter, die ich zusammennagle, um den Gartenzaun, für den ich die Bretter brauche, um den Garten, der den Zaun erhalten soll etc. Wenn ich ein „verlegtes“ Zeug, z.B. eine Zahnbürste suche, geht es nicht um dieses isolierte Stück Zahnbürste. Ich weiß, wo ich zu suchen habe und wo nicht, wozu ich sie suche und wozu nicht, wofür das ganze gut ist und wofür nicht. Der Umkreis des Zeugganzen ist schon vorentdeckt. (Anmerkung: Kreativität lässt sich auch beschreiben als Veränderung eines bestimmten Zeugs oder Erweiterung und Veränderung des Zeugganzen. So kann ich an einem Fahrzeug statt Räder Kufen montieren und es wird zum Schlitten. Und ich kann einen Hammer als Trommelschlägel verwenden, wodurch er vom Werkzeug zum Musik-Spielzeug mutiert.) *„Alles „zu Werke Gehen“ und Zugreifen stößt nicht aus dem Nichts auf ein isoliert vorgegebenes Zeug, sondern kommt aus der je schon erschlossenen Werkwelt im Zugriff auf ein Zeug zurück.“* (S. 352) Der Tischler, der mit dem Hobel das Brett hobelt, hat in seinem Kopf ein genaues Bild davon, was er alles dazu braucht, wie er es angeht und durchführt, was dabei wahrscheinlich herauskommen wird, worauf er dabei achten muss, und wozu er das ganze macht.

Der Mensch geht in seinem tätigen Besorgen niemals nur mit einem isolierten Zuhandenen um, er ist nie auf ein einzelnes Zeug hin orientiert, sondern hat immer das jeweilige Zeugganze im Sinn. Mit dem Öffnen der Zahnpastetube hat er das Zähneputzen im Sinn, mit dem Zähneputzen seine Mundhygiene, mit seiner Mundhygiene die „mundgeruchsfreie Kommunikation“ mit seiner Geliebten etc. Heidegger verwendet für diesen Zusammenhang der Welt der zuhandenen Zeuge im besorgenden Umgang des Menschen mit ihnen verschiedene Ausdrücke, die alle im wesentlichen dasselbe meinen: „Umgang in Absicht auf sein Womit“ (mit der Computertastatur gehe ich eintippend um, in Absicht einen Text einzugeben, mit dem Text gehe ich eingebend um, in der Absicht ein Buch zu schreiben, mit dem Buch gehe ich schreibend um ...) ist einer davon. Der wichtigste Ausdruck, den er für diesen Zusammenhang verwendet, ist folgender: „es hat *mit* etwas bei *etwas* sein Bewenden“. Den Zusammenhang der Zeuge eines Zeugganzen untereinander nennt er Bewandnis. Der Seinscharakter des Zuhandenen ist die Bewandnis. Mit allen Sachen in der Welt hat es seine Bewandnis und mit dieser Bewandnis hat es wieder seine Bewandnis etc. etc. Heidegger geht es darum, dass alles Besorgen ein „Wozu“, eine Intention, eine Absicht hat, und der Mensch mit der Absicht seines Handelns wieder eine höhere Absicht verfolgt („Intentionskette“). Ein Beispiel: Ich suche das Messer, um damit eine Zwiebel zu schneiden, ich schneide die Zwiebel, um eine Zwiebelsuppe zu kochen, ich koche eine Zwiebelsuppe, um ein Mittagmahl zu bereiten, ich bereite ein Mittagmahl, um dieses mit meiner Familie zu essen, ich..... Ich schalte den Herd ein, um Fleisch zu braten, ich brate Fleisch, um ein Mittagmahl zu bereiten, ich bereite ein Mittagmahl, um dieses mit meiner Familie zu essen, ich..... Ich kaufe Salz, um die Kartoffel zu salzen, ich salze die Kartoffel, um einen gut schmeckenden Kartoffelsalat zu machen, ich mache einen Kartoffelsalat, um diesen beim Mittagmahl mit meiner Familie zu essen, ich..... All das mache ich in der Absicht, mit meiner Familie ein Mittagmahl zu essen. So lässt sich jede meiner Handlungen, jeder Teilprozess in ein höheres Ganzes, in einen höheren Gesamtprozess einordnen. Auf diese Weise besteht ein innerer Zusammenhang zwischen meinen Handlungen (= Besorgen). Heidegger verwendet, wenn er dieses „Wozu“ auf der Ebene der „Welt“, des Zuhandenen, des

Zeugs meint, den Ausdruck „Mit... bei...“. Statt Intention sagt er Bewandtnis. Heideggers Beispiel: *Mit* dem Hammer hat es seine Bewandtnis *beim* Hämmern, mit dem Hämmern hat es seine Bewandtnis *bei* der Befestigung, *mit* der Befestigung hat es seine Bewandtnis *beim* Schutz gegen Unwetter. Ein weiteres Beispiel: *Mit* der Nadel hat es seine Bewandtnis *beim* Nähen, *mit* dem Nähen hat es seine Bewandtnis *beim* Herstellen eines Kleides, *mit* dem Herstellen eines Kleides hat es seine Bewandtnis *beim* Schneiden einer neuen Sommerkollektion. Der Satz: „Mit dem „x-beliebige spezifisches zuhandenes Zeug“ hat es seine Bewandtnis bei...“ drückt aus, dass dieses „x-beliebige spezifische zuhandene Zeug“ immer zu einem anderen Zuhandenen zugehörig ist, immer Teil eines Zeugganzen ist, dass es niemals nur ein einzelnes, isoliertes zuhandenes Zeug geben kann. Was Heidegger mit dem Satz: „Bewandtnis ist der Seinscharakter des zuhandenen Zeugs“ meint, können wir klar und deutlich sehen, wenn wir einige Beispiele geben: Mit dem Hammer hat es seine Bewandtnis beim Hämmern, mit dem Spielzeug hat es seine Bewandtnis beim Spielen, mit dem Werkzeug hat es seine Bewandtnis beim Werken, mit dem Salz hat es seine Bewandtnis beim Salzen, mit dem Waschzeug hat es seine Bewandtnis beim Waschen. Hammer ist sozusagen die gegenständliche Repräsentation (Seiendes) vom Prozess (Sein) Hämmern, Spielzeug die gegenständliche Repräsentation (Seiendes) vom Prozess (Sein) Spielen, Werkzeug die gegenständliche Repräsentation (Seiendes) vom Prozess (Sein) Werken, Waschzeug die gegenständliche Repräsentation (Seiendes) vom Prozess (Sein) Waschen.

In diesem Paragraphen geht es darum, wie der Mensch mit dem zuhandenen Zeug in Beziehung treten kann, was es ermöglicht, dass ihm Zuhandenes begegnen kann. Voraussetzung dafür ist, dass er, wenn er mit einem Zuhandenen Zeug in Beziehung tritt, (es ihm begegnen lässt), dieses „Damit hat es seine Bewandtnis bei...“ grundsätzlich schon irgendwie versteht bzw. schon verstanden hat. „*Das umsichtig-entdeckende Sein bei... des Besorgens ist ein Bewendenlassen, das heißt verstehendes Entwerfen von Bewandtnis.*“ (S. 353) Bewendenlassen ist der Prozess, in dem der Mensch die Zusammenhänge des Zuhandenen vor seinem geistigen Auge schon irgendwie herstellt und sieht, bevor er in das tatsächliche aktive praktische Handeln einsteigt & dann während & nach dem aktiven Handeln aufgrund der Interaktion mit dem von ihm hervorgebrachten Produkt verändert. Sein bei... gehört zur wesenhaften Verfassung der Sorge, diese gründet in der Zeitlichkeit. Folglich muss es auch zutreffen, dass erst irgendein Modus der Zeitlichkeit diesen Prozess des Bewendenlassens möglich macht.

Bewendenlassen: Bewendenlassen heißt: ein Zeug in der üblichen Weise zu verwenden; es so zu handhaben, wie wir es gewohnt sind; es dafür zu verwenden, wofür es da ist. Beispiele Mit einem Suppenlöffel Suppe löffeln; mit einem Bleistift schreiben, mit einem Messer schneiden. (Nicht gemeint ist z.B.: mit einem Löffel trommeln, mit einem Messer die Fingernägel putzen.)

Was ist nun die Zeitliche Struktur dieses Bewendenlassens?

Zukunft: Worauf komme ich - wenn ich jetzt gerade töpfere - beim Töpfere zu? Ich bin im Urlaub, ich baue gerade das Zelt auf – wozu tue ich das? Worauf komme ich zu, wenn ich mich jeden Morgen die Zähne putze? Es geht nicht um die großen Lebensziele, darum kümmern wir uns im einfachen Handhaben von etwas nicht, lassen wir es beim bloßen aktuellen Hantieren bewenden. Wobei hat es seine Bewandtnis beim morgendlichen Zähneputzen? Also: Wozu putze ich morgens meine Zähne? Dass die Zähne vom Belag, der sich in der Nacht gebildet hat gereinigt werden. Also dazu hat es seine Bewandtnis beim Zähneputzen. Das Wobei der Bewandtnis hat immer den Charakter des Wozu. Der Begriff „Wozu“ bezieht sich auf etwas Zukünftiges. Er ist aber diesbezüglich mehrdeutig. Er gibt nicht zu erkennen, ob es um ein „Nahziel“ oder ein „Fernziel (höheres Ziel)“ handelt. Ein Nahziel beim morgendlichen Zähneputzen ist: die Zähne vom Zahnbelag zu befreien. Ein ferneres Ziel ist es schon: dass ich bei der Arbeit keinen Mundgeruch habe; ein noch ferneres: dass meine Zähne gesund bleiben; ein noch ferneres: dass ich beim Zähneputzen ein Vorbild für meine kleine Tochter bin,

und sie lernt sich regelmäßig die Zähne zu putzen, damit sie gesunde Zähne behält (Also: die gesunden Zähne meiner Tochter). Das Wozu kann das unmittelbare Nahziel meinen, und es kann „Fern- oder höhere Ziele“ meinen. Wenn Heidegger vom unmittelbaren Nahziel spricht, verwendet er den Ausdruck: „Wobei der Bewandnis“. Wenn Heidegger von höheren, ferneren Zielen spricht, die im betreffenden Menschen selbst liegen, verwendet er den Begriff: „Worumwillen“. (Worumwillen putze ich meine Zähne? - dass ich beim Zähneputzen ein Vorbild für meine kleine Tochter....) Beides ist aber zukünftig, das „Wobei der Bewandnis“ und das „Worumwillen“. Wenn man im alltäglichen Handeln etwas tut, hat man üblicherweise nicht die Ganzheit des eigenen Daseins (vorlaufende Entschlossenheit) im Sinn. Beim Zähneputzen geht es mir üblicherweise erst einmal darum, die Zähne rein zu kriegen. Ich erwarte, dass ich durch das Putzen reine Zähne kriege. Im Akt des Zähneputzens bin ich mir des Reinigens der Zähne gewärtig. Das „Wobei der Bewandnis“ hat die zeitliche Struktur des Gewärtigens.

Gewesenheit: „*Des Wozu gewärtig, kann das Besorgen allein zugleich auf so etwas zurückkommen, womit es die Bewandnis hat.*“ (S. 353) Der Ausdruck: „Womit der Bewandnis“ weist auf die Gewesenheit hin, darauf, wohin ich beim Verwenden und Handhaben zurückkomme. Beim Zähneputzen (Zukunft; zukommen) hat es seine Bewandnis mit der Zahnbürste (Gewesenheit; zurückkommen). Beim Zähneputzen komme ich auf die Zahnbürste zurück. Ich muss beim Zähneputzen die Zahnbürste im Gedächtnis haben (Behalten). Beim Reinigen der Zähne hat es seine Bewandnis mit dem Vorgang des Hin- und Herbewegens der Zahnbürste im Mund. Also komme ich beim Reinigen der Zähne auf das Hin- und Herbewegen der Zahnbürste im Mund zurück. Ich muss, um meine Zähne zu reinigen, dieses Hin und her im Gedächtnis haben (Behalten).

Gegenwart: „*Das Gewärtigen des Wobei in eins mit dem Behalten des Womit der Bewandnis ermöglicht in seiner ekstatischen Einheit das spezifisch hantierende Gegenwärtigen des Zeugs.*“ (S. 353) Ich kann mit einem (Werk)zeug nichts anfangen, wenn ich nicht weiß, wozu es gut ist, d.h. wobei es seine Bewandnis mit ihm hat. Und ich kann eine Tätigkeit nicht ausführen, wenn ich nicht weiß, welches (Werk)zeug ich dafür verwende, womit ich sie jeweils ausführe. Erst beides im Sinn habend – nicht dissoziiert darüber nachdenkend, sondern intuitiv assoziiert handelnd – ist das spezifisch hantierende Gegenwärtigen des Zeugs möglich. Aus der Einheit des gewärtigenden Behaltens ist es möglich, dass ich mich gegenwärtig mit etwas beschäftige. Das aus dem gewärtigenden Behalten entspringende Gegenwärtigen ermöglicht das charakteristische Aufgehen des Besorgens in seiner Zeugwelt. Wir kennen dies alle als das „eigentliche“, ganz hingeebene Sichbeschäftigen mit etwas. Wir denken an keinen höheren Zweck – außer dem unmittelbaren. Wir erwarten kein Fertigwerden einer Tätigkeit. Wir tun einfach, sind in der Tätigkeit aufgegangen, wir vergessen uns selbst. „*Um an die Zeugwelt „verloren“ „wirklich“ zu Werke gehen und hantieren zu können, muss sich das Selbst vergessen.*“ (S. 354) Denken Sie daran, dass ein Soldat im Krieg, der auf den Feind schießend die Deckung verlässt, nur dann gut „funktioniert“, wenn er vergisst, dass er verletzt oder getötet werden könnte und so seine Familie in Not bringen würde, und auch vergisst, dass sein Feind ein Mensch wie er selbst ist, der auch Familie und Angehörige hat. Grenzerfahrung wird der Prozess genannt, in welchem der Soldat in dieser Situation sich genau dieser Möglichkeiten gewahr wird und er so vor die Eigentlichkeit seines Daseins geworfen wird. Der Krieger, der „pflichtbewusst“ in seiner Aufgabe aufgeht, stets das tut, was ihm befohlen wird, es damit sein Bewenden lässt, hat nicht die Nachhaltigkeit seines Handelns im Bewusstsein, er vergisst auf sein eigentliches Selbst. Sein Vorteil: Er ist in der Gruppe der Gleichgesinnten akzeptiert, integriert und (soweit möglich) sicher und geborgen – er bleibt in seiner vertrauten Umgebung. Er begibt sich nicht in die Gefahr, Einsamkeit und Unvertrautheit desjenigen, der auf die Stimme des eigenen Gewissens hört und danach handelt. So ist es auch mit uns allen bei unserem Aufgehen in den Besorgungen des Alltagslebens. „*Das gewärtigend-behaltende Gegenwärtigen konstituiert die Vertrautheit gemäß der sich das Dasein als Miteinandersein in der öffentlichen Umwelt „auskennt“.* Das Bewendenlassen

verstehen wir existenzial als ein „Sein“-lassen. Auf seinem Grunde kann das Zuhandene als das Seiende, das es ist, für die Umsicht begegnen.“ (S. 354)

„Das zuhandene Zeug begegnet hinsichtlich seines „wahren An-sich“ gerade nicht für ein thematisches Wahrnehmen von Dingen, sondern in der Unauffälligkeit des „selbstverständlich“ „objektiv“ Vorfindlichen.“ (S. 354) Das charakteristische an der Handhabung eines Zeugs ist, dass es wie von selbst ohne mein Zutun funktioniert. Je besser ich mit einem bestimmten Zeug umgehen kann, desto weniger fällt es mir auf. Je besser ich Schifahren kann, desto weniger muss ich auf die „Handhabung“ meiner Schi achten. Erst wenn die Bindung aufgeht oder die Schi das falsche Wachs haben, ziehen sie meine Aufmerksamkeit auf sich.

Auffälligkeit, Aufdringlichkeit und Aufsässigkeit: Die Frage ist: *„Wie muss das Bewendenlassen existenzial strukturiert sein, damit es etwas Auffallendes begegnen lassen kann?“ (S. 354)* Was ist die zeitliche Grundlage der Phänomene Auffälligkeit, Aufdringlichkeit und Aufsässigkeit. Dass etwas nicht funktioniert, kann uns nur auffallen, wenn wir es verwenden bzw. benutzen. Dass ein Moped beim Umschalten vom 2. auf den 3. Gang stottert, kann ich nur erkennen, wenn ich das Moped benutze. Durch schärfstes und genauestes bloßes Anschauen und Betrachten können wir einen Defekt in der Verwendung niemals entdecken. *„Das Handhaben muss gestört werden können, damit Unhandliches begegnet.“ (S. 355)* Ich beschäftige mich voll Hingabe mit etwas, plötzlich tritt eine Störung auf und es funktioniert nicht mehr. Mein Aufgehen in den Bewandtnisbezügen meiner Tätigkeit wird gestört und unterbrochen. Der Prozess des gewärtigend-behaltenden Gegenwärtigen wird gestoppt. Meine Aufmerksamkeit wird von der Tätigkeit abgezogen und auf das kaputte Werkzeug hingelenkt und dort festgehalten. Jetzt wird mir erst das Wozu und das Um-zu des Werkzeugs und meiner Tätigkeit deutlich bewusst - sie begegnen mir ausdrücklich (wie sich Heidegger ausdrückt). Aber damit ich im Gegenwärtigen etwas als ungeeignet erkennen kann, muss ich schon wissen, womit etwas bei was seine Bewandtnis hat (zeitlich ausgedrückt: gewärtigendes Behalten), d.h. ich muss schon den Umkreis dessen kennen, in dem etwas funktioniert. Jetzt wo es nicht funktioniert, muss ich mich mit der Beseitigung des Problems beschäftigen. Ich muss mich noch mehr in das Gegenwärtigen (in die Gegenwart) begeben, um die Störung zu beseitigen. Dies meint Heideggers Ausdruck: Das Gegenwärtigen wird „aufgehalten“. Ich kann mich, wenn ich etwas zu reparieren habe noch weniger um meine eigentliche Aufgabe kümmern. Denken Sie nur an Ihre Arbeitssituation. Wie oft müssen Sie sich um das Dringliche kümmern und haben für das Wichtige keine Zeit.

Vermissten: Wie stelle ich fest, dass mir etwas fehlt? Ich kann etwas nur vermissen, wenn ich es erwarte und wenn ich es bereits kenne, es mir prinzipiell irgendwie schon verfügbar gewesen ist. *„Das Vermissten ist keineswegs ein Nichtgegenwärtigen, sondern ein defizienter Modus der Gegenwart im Sinne des Ungegenwärtigen eines Erwarteten bzw. immer schon Verfügbaren.“ (S. 355)*

Überraschtwerden: Nicht das, was auf mich zukommt, was eintrifft, habe ich erwartet, sondern etwas anderes. Ich bin in einem bestimmten Bewandtniszusammenhang eines bestimmten Zuhandenen gewärtigend gegenwärtig. Und plötzlich tritt etwas anderes, das auch in einem möglichen Bewandtniszusammenhang mit jenem steht, dessen ich aber nicht gewärtig bin, auf. *„Das Ungewärtigen des verlorenen Gegenwärtigen erschließt allererst den „horizontalen“ Spielraum, innerhalb dessen Überraschendes das Dasein überfallen kann.“ (S. 355)* Ich bin in meiner aktuellen Tätigkeit vertieft. In meinem gegenwärtigen Handeln blende ich die Umgebung (d.h. andere Möglichkeiten) aus, die jedoch nur ausgeblendet aber doch da ist. Wenn ich den Fokus meiner Aufmerksamkeit erweitert hätte, wüsste ich um sie. So werde ich vom Ungewärtigten überrascht. (z.B.: Ich habe eine Kerze angezündet, spiele dann mit meinen Freunden ein Kartenspiel und bin dabei so sehr im Spiel vertieft, dass

ich auf die Kerze vergesse, die gerade abbrennt und dabei das Tischtuch entzündet, wodurch ein Feuer ausbricht.)

Sichabfinden: Das, was ich in meiner besorgenden Tätigkeit (z.B.: Herstellen, Beschaffen, Abwenden, Fernhalten, Mich-schützen) nicht bewältigen kann, enthüllt sich als etwas für mich unüberwindliches. Damit finde ich mich ab. „*Das Sichabfinden mit... ist aber ein eigener Modus des umsichtigen Begegnenlassens.*“ (S. 356) „*Die zeitliche Struktur des Sichabfindens liegt in einem gewärtigend-gegenwärtigenden Unbehalten.*“ (S. 356) Wenn ich mich mit etwas abfinde, höre ich auf, meine „Festplatte“ der eigenen „Vergangenheit“ (Gewesenheit) mit all den Fähigkeiten und Fertigkeiten, die auf ihr gespeichert sind, nach Möglichkeiten der Bewältigung der auf mich zukommenden Schwierigkeiten zu durchsuchen.

Das Ungeeignete: Etwas, das verfügbar ist, was ich aber für eine bestimmte Tätigkeit für ungeeignet halte, wird von mir nicht vergessen, sondern im Gegenteil behalten. So bleibt es mir gerade in seiner Ungeeignetheit als „ständig störender Müll“ im Fokus meiner Aufmerksamkeit. Im Laufe der Zeit sammelt sich viel Müll auf der Festplatte an!

Auch wenn man im Alltagsleben – wie es so oft geschieht – das, was für einem selbst wichtig ist, vergisst und sich auf das beschränkt, was dringlich nötig ist, ist dieses in der Gegenwart tätig sein doch nie ein pures Gegenwärtigen. Immer entspringt es einem (hat es seine Wurzel im) gewärtigenden Behalten. Dies ist auch der Grund dafür, dass der Mensch sich auch in einer „fremden“ Welt immer schon in gewisser Weise auskennt. Dies ist nur auf der Grundlage der Einheitlichkeit von Gegenwart, Gewesenheit und Zukunft im Heideggerschen Sinne möglich. Wäre die Zeit lediglich eine Abfolge von gegenwärtigen Jetzt-Punkten oder von nacheinander ablaufenden „Erlebnissen“, gäbe es keine Phänomene wie Bewendenlassen, Auffälligkeit, Aufdringlichkeit und Aufsässigkeit, Vermissen, Überraschtwerden, Sichabfinden und Ungeeignetheit.

„b) Der zeitliche Sinn der Modifikation des umsichtigen Besorgens zum theoretischen Entdecken des innerweltlich Vorhandenen“ (S. 356)

In diesem Paragraphen analysiert Heidegger das existenziale Wesen der Wissenschaft. Es geht ausdrücklich nicht um das „logische“ Wesen von Wissenschaft, wobei diese als ein „Begründungszusammenhang wahrer, das heißt gültiger Sätze“ definiert wird. Beim existenzialen Begriff der Wissenschaft geht es darum, wie der Mensch Wissenschaft als eine Art und Weise das Leben zu gestalten begreift – Wissenschaft als eine spezifische Art des In-der-Welt-seins, in der (Tat)sachen bzw. Prozesse (Seiendes bzw. Sein) auf bestimmte, eben wissenschaftliche Weise entdeckt und betrachtet werden. Was sind die grundsätzlichen im Menschen selbst liegenden Vorbedingungen dafür, dass er sein Leben in der Weise Wissenschaft zu betreiben führen kann? Da Heidegger immer vom praktischen Alltagsleben ausgeht, aus dem er die übrigen Lebensweisen ableitet, betrachtet er das theoretische Entdecken des Vorhandenen als eine Modifikation des umsichtigen Besorgens des Zuhandenen. Wie vollzieht sich dieser „Positions-Wechsel („Umschlag“) vom ‚praktischen‘ umsichtigen Besorgen des Zuhandenen zur ‚theoretischen‘ Erforschung des innerweltlich vorfindlichen Vorhandenen“?

Naheliegender ist, diesen Positionswechsel vom praktischen Handeln zum theoretischen Erforschen sich so vorzustellen: Das bloße Hinsehen auf die (Tat)sachen (bloße Betrachten der (Tat)sachen) entstehe dadurch, dass der Mensch sich von jeglicher praktischer Handlung enthält. Damit läge das entscheidende Kriterium bei der Entstehung des theoretischen Verstehens im Verschwinden der Praxis. Somit würde der Mensch die Fähigkeit zur „Bildung von Theorien“ dem Fehlen der „Praxis“, also einer Privation, verdanken.

Ein bloßes Enthalten von der Praxis im Nur-sich-umsehen hat aber noch gar nichts mit Theorie und Wissenschaft zu tun. Im Gegenteil: Wenn ich mich im Rahmen einer Tätigkeit, z.B. beim Bäumeschneiden zeitweilig vom Akt des Schneidens enthalte, mich vom Baum weg bewege, dort verweile, und mein Werk aus einem gewissen Abstand heraus betrachte, hat das nichts mit einer Theoriebildung über den Baumschnitt zu tun. Ich betrachte aus einem gewissen Abstand heraus mein Werk, um es zu überprüfen und zu kontrollieren, damit ich eventuelle Fehler nicht übersehe und den Überblick über meine Tätigkeit bewahre. Dieses verweilende „betrachtende“ Überblicken bleibt doch ganz dem besorgten, zuhandenen Zeug verhaftet. *„Der „praktische“ Umgang hat seine **eigenen** Weisen des Verweilens. Und wie der Praxis ihre spezifische Sicht („Theorie“) eignet, so ist die theoretische Forschung nicht ohne ihre eigene Praxis.“* (S. 358) Wissenschaftliches Verhalten ist nie nur rein geistige Tätigkeit. Denken Sie an chemische oder physikalische Experimente, an soziologische Feldforschung, an archäologische Ausgrabungen.

Man könnte argumentieren: Wenn ich in einer praktischen Tätigkeit bisweilen zurücktrete, Abstand nehme und mein Werk von außen betrachte, um den Überblick zu bewahren, dient dies doch wiederum der Fortsetzung meiner praktischen Tätigkeit.. Wenn ich in einem wissenschaftlichen Projekt etwas praktischen (z.B. ein Experiment) mache, dient dies doch nur dazu, um „Material“ für meinen wissenschaftlichen theoretischen Standpunkt zu gewinnen. *„Man wird geltend machen, dass alle Handlung in der Wissenschaft nur im Dienst der reinen Betrachtung, des untersuchenden Entdeckens und Erschließens der „Sachen selbst“ steht. Das „Sehen“, im weitesten Sinne genommen, regelt alle „Veranstaltungen“ und behält den Vorrang.“* (S. 358) Kant spricht in diesem Zusammenhang von Anschauung. Damit ist das Wesen von Theorie und Wissenschaft noch lange nicht erfasst, aber es gibt einen Hinweis, wo wir bei unserer Betrachtung ansetzen müssen: bei der Umsicht, die das „praktische“ Besorgen führt.

Umsicht: Die Umsicht leitet unmittelbar unser praktisches Handeln (Besorgen). Sie bewegt sich in den Bewandnisbezügen des zuhandenen Zeugzusammenhangs. (Ah, dort ist der Hammer, den verwende ich zum Nageleinschlagen! Wo ist der passende Nagel dazu? Für die Kiste brauche ich mehrere Bretter. [Bewandnisbezüge: Nagel - Nägeleinschlagen; Hammer – Hämmern; Bretter – Zusammenbauen]) Wie die Umsicht unser praktisches Besorgen direkt führt, steht sie unter der Leitung einer mehr oder minder ausdrücklichen Übersicht.

Übersicht: Die Übersicht entsteht nicht nachträglich, indem ich aus einem Handlungsablauf zurücktrete und aus einem Abstand heraus die vorhandenen Bestandteile der Handlungsbezüge zusammensetze. *„Das Wesentliche der Übersicht ist das primäre Verstehen der Bewandnisganzheit, innerhalb derer das faktische Besorgen jeweils ansetzt.“* (S. 359) Wenn ich eine Kiste zusammensetzen will, muss ich eine ungefähre Vorstellung davon haben wie ich voranzugehen habe [Bewandnisganzheit: Zimmern einer Kiste]. *„Die das Besorgen erhellende Übersicht empfängt ihr „Licht“ aus dem Seinkönnen des Daseins, **worumwillen** das Besorgen als Sorge existiert.“* (S. 359) Dieser Satz bezieht sich auf das Lumen naturale im Menschen: Je eigentlicher der Mensch sein Leben gestaltet (existiert), desto mehr Übersicht hat er über sein Leben und desto heller leuchtet das Licht, das aus der innersten Quelle des Menschen stammt – nach Heidegger das Ganzseinkönnen in der vorlaufenden Entschlossenheit. (Siehe „Intentionskette“ und Core-Transformation-Prozess!)

Überlegung (wenn – so): *„Die „übersichtliche“ Umsicht des Besorgens **bringt** dem Dasein im jeweiligen Gebrauchen und Hantieren das Zuhandene **näher** in der Weise der Auslegung des Gesichteten. Die spezifische, umsichtig-auslegende Näherung des Besorgten nennen wir die **Überlegung**.“* (S. 359) Im Gebrauchen und Hantieren bewege ich mich umsichtig innerhalb der jeweiligen Bewandnisbezüge. So kann ich einen kleinen Schaden an meinem Motorrad einfach mittels Probieren (Versuch und Irrtum) reparieren, auch wenn ich nicht die Über-

sicht eines Fachmannes habe. Wer als Fachmann das Wissen und die Übersicht über die Bewandnisganzheit des Motorrad-Reparierens hat, kann planmäßig an die Reparatur herangehen. Seine Umsicht wird durch die Übersicht geleitet. Aber auch er weiß unter Umständen erst, nachdem er verschiedenes probiert hat, welcher Schaden besteht, und was er wie machen muss, um ihn zu beheben. Er nimmt das Fahrzeug auseinander und legt die einzelnen Bestandteile (das Gesichtete) vor sich aus. Er betrachtet die einzelnen Teile näher (Näherung) und überlegt, indem er in seiner Vorstellung verschiedene Bilder und Filmszenen von Zusammen-Funktionieren der einzelnen Bestandteile produziert.

Wie geht die Überlegung voran, was ist ihr Schema? „*Das ihr eigentümliche Schema ist das „wenn – so“: wenn dies oder jenes zum Beispiel hergestellt, im Gebrauch genommen, verhütet werden soll, so bedarf es dieser oder jener Mittel, Wege, Umstände, Gelegenheiten.*“ (S. 359) Im Motorrad-Beispiel: Wenn ich den Auspuff abmontieren will, so bedarf ich eines 14erS-Schraubenschlüssels. Wenn der Auspuff durchgerostet sein sollte, so muss ich ihn näher (Näherung) anschauen, um die Stelle zu entdecken. Wenn der Motor schadhaft ist, so bedarf es eines Fachmannes. Ständig lasse ich im Überlegen beim Betrachten der gesichteten Gegenstände Vorstellungsbilder und Filmszenen in meinem Geiste ablaufen, die Vergleichsmöglichkeiten und Lösungsmöglichkeiten für mein Problem bieten. Die umsichtige Überlegung erhellt die faktische Lage. Mein Problem und die Lösungsmöglichkeiten werden klarer und deutlicher sichtbar. Die Überlegung ist ein Näherbringen der Umwelt – also im zeitlichen Sinne eine Gegenwärtigung. Ich kann aber auch überlegen, wenn die Gegenstände meiner Überlegung nicht – wie beim Motorrad-Beispiel tatsächlich vor mir ausgebreitet aufliegen („handgreiflich zuhanden und in der nächsten Sichtweise anwesend sind“).

Vergegenwärtigung: Ich kann mir die Gegenstände und Abläufe im Geiste vergegenwärtigen (Bilder und Filme). In Wirklichkeit mache ich das bei meinem Motorrad-Beispiel auch, denn ich sitze ja am Computer, denke mir das Beispiel aus, überlege ob es stimmig ist, lasse den Bildern und Filmen Worte zukommen und tippe diese ein. Die Vergegenwärtigung ist ein Modus der Gegenwärtigung. „*In ihr wird die Überlegung direkt des unzuhanden Benötigten ansichtig. Die vergegenwärtigende Umsicht bezieht sich nicht etwa auf „bloße Vorstellungen“.*“ (S. 359)

[**Anmerkung:** Aber: Wer ist in diesem Prozess der Regisseur? Wer ist für den Gesamtablauf und den Ablauf der einzelnen Teilprozesse verantwortlich? Wer ist der Prozessverantwortliche? Wer moderiert das Ganze? Wer gibt die einzelnen Anweisungen? Es ist die Rede! Heidegger müsste spätestens bei Auslegung und Überlegung darauf hinweisen, dass diese nicht nur mit Verstehen, sondern auch mit Rede und Sprache zu tun haben. Wenn ich in einem Trance-Zustand in einer Tätigkeit vertieft bin, die ohne Störungen (Auffälligkeit, Aufdringlichkeit und Aufsässigkeit) abläuft, kann es sein, dass ich von einem innerlichen Schweigen erfüllt bin. Aber sobald ich einer Störung gewahr werde, schalten sich wieder meine Gedanken, das heißt meine inneren Stimmen ein, die meine Handlungen dialogisierend und kommentierend begleiten und mir Anweisungen geben, was ich zu tun habe. Beispiele: Das habe ich gut gemacht. (kommentierend). Karl, da musst du aber vorsichtig sein. – Bin's ja eh. (dialogisierend). So, jetzt muss ich mir vorstellen, wie ein funktionierender Auspuff aussieht, und wie ein kaputter aussehen könnte. Ich muss diese beiden im Geiste miteinander vergleichen. Ich muss die ganze Sache von einem neuen Standpunkt aus betrachten. (Anweisungen, Befehle). Rede und Sprache bringen die Bilder, Szenen und Filme des Verstehens in eine Ordnung (oder natürlich auch Unordnung), sie organisieren das Verstehen, sie ermöglichen erst die kreative Variierbarkeit und Veränderbarkeit von Verstehen.]

Umsichtige Gegenwärtigung: Die umsichtige Gegenwärtigung (das Gewährwerden einer Sache im praktischen Gebrauch) und ihr „geistiger“ Modus, die Vergegenwärtigung (das Gewährwerden einer Sache in der Vorstellung [Achtung: nicht „reine, bloße Vorstellung“,

sondern sinnlich-konkrete, tätige Vorstellung]) sind der vollen Zeitlichkeit zugehörig. Gewesenheit (Behalten): Um etwas gegenwärtigen und vergegenwärtigen zu können, muss ich den Zeugzusammenhang, die jeweilige Bewandnisganzheit grundsätzlich schon im Kopf haben.

Zukunft (Gewärtigen): Und ich muss wissen, was ich damit tun könnte, ich muss mir grundsätzlich einer oder mehrerer Möglichkeiten des Zeugzusammenhanges gewärtig sein.

Unser Beispiel: Das „was ist ein Auspuff und was kann ich mit ihm machen“ muss grundsätzlich schon irgendwie offensichtlich sein, damit ich ihn mir mit allen seinen Details näher anschauen kann. Ansonsten stehe ich da wie jener Buschmann, der noch nie mit der Zivilisation in Berührung gekommen ist, und in der Wüste Kalahari zufällig eine Colaflasche findet. Er kann sich nicht erklären, was dieses Ding da ist, und wie es dort hingekommen ist. Seine Erklärung: Die Götter müssen es geschickt haben. Heidegger drückt dies so aus: *„Das im gewärtigenden Behalten schon Aufgeschlossene bringt die überlegende Gegenwärtigung bzw. Vergegenwärtigung näher.“* (S. 359) Damit unsere menschliche Weise nach dem Schema „wenn – so“ zu überlegen funktionieren kann, unser Verstand sich in diesem „wenn – so - Gerüst“ hin- und herbewegen und zurechtfinden kann, muss er schon eine gewisse Übersicht über das Ganze, den Bewandniszusammenhang haben. Wenn ich die Bremse meines Motorrades reparieren will, muss ich schon in etwa wissen, wie sie funktioniert. Ich muss sie „als das und das“ verstanden haben: die Bremse als dasjenige, welches das Motorrad zum Stehen bringt etc. Ich brauche ihre Funktionsweise nicht in allen Details zu kennen. Aber ich muss sie „als etwas“ definiert haben. *„Die Als-Struktur gründet ontologisch in der Zeitlichkeit des Verstehens.“* (S. 359) Um etwas zu verstehen (Verstehen im Sinne von Heideggers Begriff Auslegen), muss der Mensch wissen (gewärtig sein), wozu es dient. Und dieses Wissen um die Funktion einer Sache ist nur möglich, wenn er sich ständig Feedback direkt von dieser Sache holt. Ich muss in der Erweiterung meines Verständnisses von der Bremse immer wieder auf das, was ich bisher von ihr gewusst habe, zurückkommen, ich muss sie aus verschiedensten Perspektiven heraus im Gedächtnis behalten. In diesem gewärtigenden Behalten muss ich mir die Bremse in der praktischen Durchführung der Reparatur handelnd näher bringen. (Ah, diese Dinger da sind die Bremsbacken, und ich kenne sie bereits aus einem Buch über Motorräder [Behalten], sie dienen dazu, dass sich die Bremsscheibe beim Bremsen an ihnen reibt und dadurch abgebremst wird [Gewärtigen].) Wenn ich nun in Annäherung an den Gegenstand weiß, wozu er dient, kann ich mich ihm weiter annähern und weitere Details und deren Funktionsweise erkennen (und dadurch natürlich mein Wissen um den ganzen Gegenstand erweitern und vertiefen). Der Prozess des Verstehens mittels nähernder Überlegung funktioniert natürlich auch auf dieselbe Weise, wenn ich den faktischen Gegenstand nicht vor mir habe, sondern ich ihn mir beim Vergegenwärtigen nur in meinem Geiste vorstelle. *„Die nähernde Überlegung muss sich im Schema der Gegenwärtigung der Seinsart des zu Nährenden anmessen. Der Bewandnischarakter des Zuhandenen wird durch die Überlegung nur so genähert, nicht erst entdeckt, dass sie das, wobei es mit etwas ein Bewenden hat, als dieses umsichtig sehen lässt.“* (S. 360) Überlegung: Schema der „Wenn-so“-Struktur; Bewandnis: Schema der „Wobei-mit“-Struktur; Verstehen und Auslegen: Schema der „Als“-Struktur.

Ich kann mir nur etwas näher bringen (Gegenwart), was ich schon in einem gewissen Maße kenne (Gewesenheit), und von dem ich weiß wozu es dient (Zukunft). *„Die Verwurzelung der Gegenwart in der Zukunft und Gewesenheit ist die existenzial-ontologische Bedingung der Möglichkeit dafür, dass das im Verstehen des umsichtigen Verständnisses Entworfenen in einem Gegenwärtigen nähergebracht werden kann, so zwar, dass sich dabei die Gegenwart dem im Horizont des gewärtigenden Behaltens Begegnenden anmessen, das heißt im Schema der Als-Struktur auslegen muss.“* (S. 360) Um eine Sache näher verstehen zu können (Verstehen im Sinne von Heideggers Begriff Auslegen), muss ich mein Wissen um sie in einem ständigen Feedbackmechanismus an der Sache selbst (Gewesenheit) und ihrer Funktion (Zukunft) überprüfen und anpassen. Beispiel: Ich kenne den Buchtitel „Sein und Zeit“ noch aus meiner Schulzeit (Behalten). Ich will meinen Horizont in Philosophie erweitern (Gewärtigen).

Ich kaufe mir das Buch und bringe mir das Buch näher, indem ich einige Stellen lese (Gegenwärtigen). Einige Wochen später erinnere ich mich an einiges vom Gelesenen (Behalten) und denk mir (ich überlege: wenn-so), Heideggers Intention ist es, darzustellen, wie der Mensch die Welt erkennt und begreift (Gewärtigen): Sein und Zeit als erkenntnistheoretischen Buch (Auslegung: als.) Unter diesen Aspekten lese ich genauer, schau ich mir die Sache näher an. Ich erinnere mich an gewisse Stellen (Behalten), die ich nun anders verstehe (Gewärtigen). Mit dieser neuen Erinnerung und diesem neuen Verständnis meiner Erinnerung als Hintergrund, kann ich mich dem Buch beim wiederholten Lesen auf eine neue Weise nähern (Gegenwärtigen). Oh, bei Sein und Zeit geht es ja um den Zusammenhang von Gefühlen, Denken und Verstehen! Das Buch als Werk über psychologische Phänomene (Auslegung)! Mit diesem Erfahrungshorizont im Hintergrund lese ich das Werk wieder und wieder. Jedes Mal habe ich eine andere Erinnerung (Behalten) an den Inhalt, jedes Mal verstehe ich Details und das gesamte Werk anders (Gewärtigen), jedes Mal nähere ich mich dem Werk anders an (Gegenwärtigen) und fördere dadurch neue Einzelheiten und Zusammenhänge zutage. Und jedes Mal lege ich das Buch anders aus: als Werk über den Sinn des Lebens, als Werk über Ethik und Moral, über die Strukturierung von Zeit etc. So gründet auch das „Phänomen des Als“ ebenso wie Verstehen und Auslegung in der ekstatisch-horizontalen Einheit der Zeitlichkeit.

Von der „praktischen“ Sichtweise auf das zuhandene Zeug zur „theoretischen“ Sichtweise auf das vorhandene Ding:

Nach der Analyse der umsichtigen Überlegung kommen wir nun zum entscheidenden Punkt dieses Paragraphen: Es gibt Aussagen, die durch eine gewöhnliche Überlegung zustande gekommen sind und es gibt theoretische Aussagen. Wie kommt es zum Umschlag von einer gewöhnlichen Überlegung zu einer theoretischen Überlegung? Der Begriff Umschlag meint einen digitalen abrupten Wechsel von der einen zur anderen Position (im Gegensatz zu einem analogen kontinuierlichen Wandel).

Heidegger verwendet dazu das Beispiel von der Schwere des Hammers. Der Satz: „Der Hammer ist schwer.“ kann zweierlei bedeuten: 1. als Überlegung im umsichtigen praktischen Gebrauch dieses Werkzeuges: Für mich ist er bei der jeweiligen Verwendung schwer (im Gegensatz zu leicht), ich brauche bei seiner Verwendung viel Kraft. 2. als theoretische Überlegung: Der Gegenstand, den wir als Werkzeug Hammer kennen, hat ein Gewicht, er hat die „Eigenschaft“ der Schwere. Im ersten Beispiel betrachten wir den Hammer in seinem Umfeld des Gebrauches als (Werk)zeug. Im zweiten Beispiel betrachten wir den Hammer losgelöst von seiner üblichen Funktion. *„Die so verstandene Rede ist nicht mehr im Horizont des gewärtigenden Behaltens eines Zeugganzen und seiner Bewandnisbezüge gesprochen.“* (S. 361) Der Blick ist auf eine Eigenschaft gerichtet, die dieser Gegenstand als ein „massiges“ Ding an sich hat. Dieses Ding wird nun nicht mehr als zuhandenes Werkzeug betrachtet, sondern als vorhandenes Körperding, das dem Gesetz der Schwere unterliegt. Könnte ich im ersten Beispiel sagen: „Der Hammer ist mir für diese Arbeit zu schwer oder zu leicht.“, so hat im zweiten Beispiel die Rede von „zu schwer“ bzw. „zu leicht“ keinen Sinn mehr. Es gibt nichts mehr worauf ich das „zu schwer“ bzw. „zu leicht“ beziehen könnte.

Was machen wir, wenn wir den Wechsel vom zuhandenen Zeug Hammer mit seiner schweren Handhabung zum vorhandenen Ding Hammer mit der Eigenschaft der Schwere vollziehen? Wir nehmen vom Hammer als Zeug Abstand, wir sehen von seinem Zeugcharakter ab. Aber das Entscheidende ist: Wir sehen ihn „neu“ an – als vorhandenes Ding. Das Zeug, über welches wir zuvor umsichtige Überlegungen angestellt hatten, fassen wir jetzt als vorhandenes Ding auf. *„Das Seinsverständnis, das den besorgenden Umgang mit dem innerweltlichen Seiendem leitet, hat umgeschlagen.“* (S. 361) Aber dass ich etwas als ein vorhandenes Ding anschau, wie im Beispiel jenen Hammer, den ich mit seinem Stiel aus Holz, seinem Hammerkopf aus Eisen, seiner Form und Farbe, seinem Gewicht und seiner Konsistenz als meinen Hammer mit seinen Eigenschaften erkenne, bedeutet noch keine wissenschaftliche

Einstellung. Es bleibt noch immer dieser eine, individuelle, unverwechselbare - mein Hammer. Zudem kann nicht nur Vorhandenes, sondern auch sehr wohl Zuhandenes zum Thema einer wissenschaftlichen Untersuchung und Bestimmung werden. Beispiele: Umwelt, Wirtschaft, Geschichte etc. *„Das Zuhandene braucht seinen Zeugcharakter nicht zu verlieren, um „Objekt“ einer Wissenschaft werden zu können.“* (S. 361)

Die wissenschaftliche Sichtweise – (vom individuellen Platz zur universellen Raum-Zeit-Stelle):

Statt: „Dieser Hammer ist schwer (hat Gewicht).“, sage ich jetzt „Ein Hammer ist schwer, oder „Hammer sind schwer.“ In diesen Aussagen wird nicht nur vom Werkzeugcharakter unseres Gegenstandes abgesehen, er verliert seine Individualität, er verliert etwas, das zu jedem zuhandenen Zeug gehört: seinen individuellen Platz. Aus dem Werkzeug, das ich jetzt hier in meiner Hand halte, wird ein Ding mit bestimmten Eigenschaften, die gleich bleiben, egal wo im Raum und zu welcher Zeit ich es betrachte. Der Platz geht nicht verloren, aber er wird gleichgültig, er wandelt sich, er wird zu einer unbestimmten Raum-Zeit-Stelle, zu einem „Weltpunkt“, der sich von keinem anderen auszeichnet. *„Darin liegt: die umweltlich um-schränkte Platzmannigfaltigkeit des zuhandenen Zeugs wird nicht allein zu einer puren Stellenmannigfaltigkeit modifiziert, sondern das Seiende der Umwelt wird überhaupt **entschränkt**. Das All des Vorhandenen wird Thema.“* (S. 362) Er erfolgt eine Entindividualisierung und Generalisierung. Es geht um Allgemeingültigkeit. Der umschänkte, festgesetzte, individuellen Platz des Zeugs mit seiner definierten Umgebung wird durch die Entschrankung der Umwelt zu einer universellen Raum-Zeit-Stelle. Aber die wissenschaftliche Sichtweise führt nicht nur zu einer Entschrankung der Umwelt sondern zugleich auch zu einer Umgrenzung der „Region“ der vorhandenen Dinge. Es gibt eine große Mannigfaltigkeit an Vorhandenem. Eine Wissenschaft erforscht immer nur Teilbereiche dieser Mannigfaltigkeit und dies unter bestimmten Perspektiven. So werden die umgrenzten „Regionen“ zu klar definierten Sachgebieten.

Die mathematische Physik mag als Beispiel für eine hoch entwickelte Wissenschaft gelten. Sie zeichnet sich nicht dadurch aus, dass sie sich mit der Beobachtung von „reinen Tatsachen“ beschäftigte – im Gegenteil: sie hat erkannt, dass es „bloße Tatsachen“ gar nicht geben kann. Auch ist nicht von entscheidender Bedeutung, dass sie mathematische Methoden bei der Bestimmung der Naturvorgänge anwendet. Das Entscheidende der mathematischen Physik liegt in ihrem mathematischen Entwurf der Natur selbst. Sie blickt durch die mathematische Brille auf die Natur. Diese Brille lässt nur bestimmte Sichtweisen zu und filtert andere raus. Rausgefiltert werden z. B. Phänomene wie Geist und Seele. Die Natur zeigt sich durch diese Brille gesehen als ständig vorhandene Energie-Materie, die in einen ständigen Prozess involviert ist. Diese Sichtweise (Perspektive) eröffnet dem Physiker einen bestimmten Horizont, wo quantitative Bestimmungen der ablaufenden Prozesse ständig vorhandenen Energie-Materie möglich sind (Bewegung, Kraft, Ort und Zeit). Erst „im Licht“ dieser Sichtweise, die einen spezifischen von prinzipiell vielen möglichen Entwürfen der Natur zur Folge hat, ist es möglich, dass so etwas wie „Tatsachen“ entdeckt werden kann. Der Vorzug am mathematischen Entwurf der Natur ist nicht primär das Mathematische und ihre spezifische Exaktheit und Allgemeingültigkeit an sich, sondern dass er a priori (von vornherein) die Welt so sieht und strukturiert. Von vornherein hat der mathematische Physiker ein mathematisches Verständnis von der Natur. Deshalb zeigt sie sich ihm auch von dieser Seite. Er kann nun deren Wirklichkeit und Wahrheit nach seinen Kriterien entdecken und untersuchen. Ein Historiker muss das „Objekt“ seiner Wissenschaft nach anderen Kriterien untersuchen, er braucht ein anderes Verständnis von „seiner Natur“ als der Physiker, sein „Thema“ ist ein anderes. Dadurch wird er andere Wirklichkeiten und Wahrheiten entdecken. Es geht also darum, die angemessenen Kriterien zu finden, nach denen das jeweilige „Objekt“ der speziellen Wissenschaft untersucht wird. Je nachdem wie die jeweilige Wissenschaft ihre leitenden Kriterien für das prinzipielle Verständnis des jeweiligen Sachgebietes erstellt, wird sich dieses zeigen und darstellen. Die

Frage ist, ob der Wissenschaftler sein Gebiet nach angemessenen Kriterien betrachtet. Davon wird die Qualität seiner Ergebnisse abhängen. Je angemessener, desto deutlicher wird sich die „Wahrheit“ und Gewissheit seiner Ergebnisse zeigen.

Thematisierung: *„Der wissenschaftliche Entwurf des je schon irgendwie begegnenden Seienden lässt dessen Seinsart ausdrücklich verstehen, so zwar, dass damit die möglichen Wege zum reinen Entdecken des innerweltlich Seienden offenbar werden. Das Ganze dieses Entwerfens, zu dem die Artikulation des Seinsverständnisses, die von ihm geleitete Umgrenzung des Sachgebietes und die Vorzeichnung der dem Seienden angemessene Begrifflichkeit gehören, nennen wir die **Thematisierung**.“* (S. 363) Wenn ich mein Sachgebiet ihm angemessen thematisiere, d.h. es mit ihm angemessenen Augen wissenschaftlich betrachte, es so angemessen abgrenze, so seine Begrifflichkeit angemessen definiere, etc., zeigt es sich mir in der Weise, dass ich seinen Inhalt, die „Objekte“ meiner Forschung entdecken kann. Der wissenschaftliche Entwurf macht ein reines Entdecken möglich – im Gegensatz z.B. zu einem „praktischen“ Handlungsentwurf, der das praktische Handeln in der Welt ermöglicht. Die Thematisierung des jeweiligen wissenschaftlichen Sachgebietes zielt darauf hin ab, dass das „innerweltlich begegnende Seiende“ sich so zeigt, dass es von mir „pur“ entdeckt werden kann, d.h. zum „Objekt“ werden kann. Sie macht die „Sachen“ zu „Objekten“, die objektiv erforscht werden können, sie objektiviert. Zu denselben „Sachen“, zum selben innerweltlich begegnendem Seienden kann ich natürlich auch einen ganz anderen Zugang haben (z.B. einen praktisch handelnden oder einen mystisch-meditativen), wobei sich mir dasselbe Seiende entsprechend anders zeigen wird. *„Das objektivierende Sein bei innerweltlich Vorhandenem hat den Charakter einer **ausgezeichneten Gegenwärtigung**.“* (S. 363) Diese Gegenwärtigung ist dadurch ausgezeichnet, dass ihr Gewärtigen, ihre Orientierung auf die Zukunft, d.h. ihr Ziel einzig die Entdeckung des Vorhandenen ist. Beim umsichtigen Besorgen geht es um praktischen Umgang mit der Umwelt (Gewärtigen), deshalb handle ich auch so, dass die „Sachen“ mir als zuhandene Zeugs begegnen (Gegenwärtigen). Im Gegensatz dazu geht es beim wissenschaftlichen Entdecken des Vorhandenen (Gegenwärtigung) um nichts anderes, als dass dieses Vorhandene entdeckt werde (Gewärtigen), wodurch die „Sachen“ mir als vorhandene Dinge begegnen. *„Diese Gewärtigung der Entdecktheit gründet existenziell in einer Entschlossenheit des Daseins, durch die es sich auf das Seinkönnen in der „Wahrheit“ entwirft.“* (S. 363) Also, der „wahre“ Wissenschaftler hat nicht nur Nahziele wie Karriere, Bekanntheit, Berühmtheit und finanziellen Gewinn im Sinn – was einer verfallenen Wissenschaft entspricht. Er hat ein „Fernziel“ (siehe „Intentionskette“) und dieses heißt: Wahrheit. Er richtet seine Lebensweise als Wissenschaftler auf dieses Ziel hin aus und gestaltet seine Arbeit unter diesem Leitgedanken. Da Wahrheit ein „Fernziel“ ist, hat das berufliche Leben des „wahren“ Wissenschaftlers den Charakter der Entschlossenheit. Diese ist noch lange keine vorlaufende Entschlossenheit (Sein zum Tode), aber sie hat (wie jede Lebensweise) ihren Ursprung in dieser. Heidegger sagt hierzu an dieser Stelle lediglich: *„Der Ursprung der Wissenschaft aus der eigentlichen Existenz ist hier nicht weiter zu verfolgen.“* (S. 363) Damit können auch wir dieses Kapitel beschließen.

„c) Das zeitliche Problem der Transzendenz der Welt“ (S. 364)

Der Begriff transzendent kommt von lat. transcendere: überschreiten; hinübersteigen, hinüberschreiten.

Was Heidegger mit Transzendenz (ein Ausdruck mit vielen unterschiedlichen Bedeutungen) meint, mag folgendes Zitat verdeutlichen: *„Das „Transzendenzproblem“ kann nicht auf die Frage gebracht werden: wie kommt ein Subjekt hinaus zu einem Objekt, wobei die Gesamtheit der Objekte mit der Idee der Welt identifiziert wird. Zu fragen ist: was ermöglicht es ontologisch, dass Seiendes innerweltlich begegnen und als begegnendes objektiviert werden*

kann?“ (S. 366) Um den Begriff Transzendenz zu klären, wollen wir dennoch von der Fragestellung nach der Beziehung zwischen „Subjekt“ und „Objekt“, die von Heidegger als „nicht-ursprünglich“ aufgezeigt wird, ausgehen. Wenn ich das „Subjekt“ bin, ist alles andere in der Welt ein „Objekt“ für mich. Der Ausdruck „Welt“ (mit Anführungszeichen) meint dann die Gesamtheit der „Objekte“. Die Frage lautet dann: Was sind die Voraussetzungen dafür, dass ich mit der Welt als Ganzes und mit „Objekten“ in Kontakt treten kann, dass ich zur Welt und den „Objekten“ transzendieren, d.h. hinüberschreiten kann. Was sind die Voraussetzungen, dass ich die Welt und die „Objekte“ erkennen kann (eben als objektive Welt im Unterschied zu mir als „Subjekt“; Welt als abgegrenzt von mir und unabhängig von mir). Was sind die Voraussetzungen dafür, dass ich mit den „Objekten“ und der „Welt“ interagieren kann? Aus Heideggers Begriff des Phänomens des In-der-Welt-seins ist zu folgern, dass „Subjekt“ und „Objekt“ nicht grundlegende Phänomene sondern vom Grundphänomen des In-der-Welt-seins abgeleitet sind. Die Welt des Menschen ist ja nicht unabhängig von ihm sondern nur zusammen mit ihm denkbar, wie der Mensch auch nur zusammen mit seiner Welt, d.h. in seiner Welt denkbar ist. Alles andere Seiende, das es in der Welt des Menschen gibt, Sachen und Tatsachen (Zeugs, Dinge, Tiere, Mitmenschen, Phantasiegestalten, natürliche und „übernatürlichen“ Kräfte und was es sonst noch alles geben mag), muss daher als innerweltlich bezeichnet werden. Es begegnet dem Menschen innerweltlich, d.h. in seiner Welt. Die Transzendenzfrage lautet also so: Was sind die Voraussetzungen dafür, dass mir, „dem Menschen“ etwas, das es in meiner Welt gibt, überhaupt begegnen kann? Wie ist es möglich, dass ich etwas, das es gibt (Seiendes) wahrnehmen, erkennen und mit ihm interagieren kann. Und – jetzt erst, wenn dieses Problem aufgeklärt ist, kann der zweite Teil der Frage gestellt werden: Was sind die Voraussetzungen dafür, dass dieses Etwas, dieses Seiende, das mir in meiner Welt begegnet, für mich zu einem „Objekt“ werden, d.h. objektiviert werden kann, worüber ich dann mit anderen Menschen in bestimmter Weise - eben objektiver Weise - kommunizieren kann.

Heidegger stellt weitere Fragen: Was sind die Voraussetzungen dafür, dass so etwas wie Welt in der Einheit mit dem Menschen überhaupt möglich ist? Wie muss die Struktur der Welt beschaffen sein, dass der Mensch in ihr als In-der-Welt-sein leben kann? Die Struktur der Welt, d.h. dessen, worin der Mensch existiert, nannten wir Bedeutsamkeit. Im Kapitel über Bewandnis und Bedeutung wurde Bedeutsamkeit als die Gesamtheit der miteinander zusammenhängenden Bezüge des Um-zu, Wozu, Dazu und Um-willen definiert. Die Einheit dieser Bezüge macht das aus, was wir Welt nennen. Die Grundlage jeglichen Verstehens überhaupt ist das Verstehen dieser fundamentalen Bezüge. *„Das im umsichtigen Besorgen beschlossene Verstehen einer Bewandnisganzheit gründet in einem vorgängigen Verstehen der Bezüge des Um-zu, Wozu, Dazu, Um-willen.“* (S. 364) Also zuerst gibt es da mein Verstehen dieser (letztlich auf mich selbst bezogenen) Bezüge innerhalb meiner Welt – Heidegger nennt es vorgängiges Verstehen, was auf ihren prozesshaften, und damit zeit-haften Charakter hinweist. Und erst aus diesem Verständnis heraus, auf der Grundlage dieses Verständnisses, kann ich im umsichtigen Besorgen (in der Interaktion mit dem mir in meiner Umwelt zuhandenen Zeugs) die jeweilige Bewandnisganzheit dessen, mit dem ich es gerade zu tun habe, verstehen.

Der ekstatische Horizont der Zeitlichkeit:

Heidegger geht nun daran, zu zeigen, dass auch die Einheit und Gesamtheit der Bedeutsamkeit, d.h. die strukturelle Verfassung der Welt ihre Grundlage in der Zeitlichkeit hat. Dazu führt er den Begriff Horizont bzw. horizontales Schema ein. Jede der drei Zeitlichkeiten hat ihren eigenen Horizont. Sie können den Ausdruck Horizont in diesem Zusammenhang ganz wörtlich nehmen: Gesichtskreis; der Bereich, den ich sehen kann. Wenn Sie in die Zukunft schauen, sehen sie etwas anderes als wenn Sie die Gegenwart betrachten oder in die Vergangenheit blicken.

Richten Sie Ihren Blick mal in die Zukunft! Wie wird Ihr Leben in einem Jahr aussehen, was werden Sie da tun? Welche Frage taucht sofort auf? Lautet die Frage: „Ist es das, worum es mir geht?“

Richten Sie jetzt den Blick in Ihre unmittelbare Gegenwart; schauen Sie jetzt mal auf die Gegenstände in Ihrer unmittelbaren Umgebung und horchen Sie in sich hinein, welche Fragen zu den Gegenständen oder zu Ihren momentanen konkreten Handlungen auftauchen. Die Fragen dürfen absolut nichts mit Ihrer Vergangenheit oder Zukunft zu tun haben – es geht um den Gesichtskreis der Gegenwart. Die konkrete Frage, die bei mir jetzt gerade in Bezug auf das, was ich tue auftaucht, lautet: „Wozu soll es gut sein, dass eines der roten Lichter der Computermaus ausgeht, wenn ich die Maus von der Unterlage hochhebe?“

(Anmerkung: Um den Aspekt der Gegenwart deutlich hervortreten zu lassen, sollen Sie versuchen den zukünftigen und gewesenen Aspekt aus der Zeitlichkeit tilgen. Es macht große Schwierigkeiten, dies zu tun – nicht nur das, in Wirklichkeit ist es sogar unmöglich.)

Und jetzt richten Sie bitte Ihren Blick in Ihre Vergangenheit, denken Sie vielleicht an ein unangenehmes Erlebnis in Ihrer Kindheit. Vielleicht taucht folgende Frage auf: „Wovor fürchtete ich mich damals?“ oder „Woran lag es, dass ich damals so handelte?“

Und jetzt richten Sie bitte ihren Blick wieder in Ihre unmittelbare Gegenwart und stellen Sie folgende Frage: „Woran liegt es, dass ich mich mit Heidegger beschäftige?“ Merken Sie, wie diese Frage Sie in die Gewesenheit (Vergangenheit) blicken lässt? Und wenn Sie fragen: „Worumwillen (Anmerkung: Im Allgemeinen verwendet man anstatt dieses selten gebrauchten Ausdrucks den mehrdeutigen Begriff: „Wozu“; hier in der Bedeutung von: zu welchem Zweck bzw. mit welcher Absicht?) beschäftige ich mich jetzt mit Heidegger?“ Merken Sie, wie ihr Blick in die Zukunft gezogen wird?

Nun wieder zu Heideggers Text: „*Die existenzial-zeitliche Bedingung der Möglichkeit der Welt liegt daran, dass die Zeitlichkeit als ekstatische Einheit so etwas wie einen Horizont hat.*“ (S. 365) Jetzt klärt Heidegger auch auf, warum er Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart als Ekstasen der Zeitlichkeit bezeichnet: Sie sind Entrückungen zu... einem jeweiligen Horizont, Entrückungen auf ein jeweiliges horizontales Schema hin.

Die Horizonte der drei Ekstasen sind jeweils völlig unterschiedlich voneinander.

- Das **horizontale Schema der Zukunft**, in dem der Mensch auf sich zukommt ist das: **Umwillen** seiner.
- Das **horizontale Schema der Gewesenheit**, in dem der Mensch sich selbst als geworfener in der Befindlichkeit erschlossen ist, ist das: **Wovor** der Geworfenheit bzw. das **Woran** der Überlassenheit.
- Das **horizontale Schema der Gegenwart**, in dem der Mensch umwillen seiner existierend (Zukunft) in der Überlassenheit an ihn selbst als geworfener (Gewesenheit) als Sein bei ... gegenwärtigend ist, ist das: **Um-zu**.

„Mit dem faktischen Da-sein ist je im Horizont der Zukunft je ein Seinkönnen entworfen, im Horizont der Gewesenheit das „Schon sein“ erschlossen und im Horizont der Gegenwart Besorgtes entdeckt.“ (S. 365)

So verschieden die drei Horizonte untereinander sind, so bilden sie doch zusammen eine Einheit, den Horizont der gesamten Zeitlichkeit. Sie gründen in der ekstatischen Einheit der Zeitlichkeit, und sie ermöglichen dadurch die Einheit der Bedeutsamkeit, d.h. der Struktur der Welt. Ihre Einheit ermöglicht auch, dass die Um-zu-Bezüge (Gegenwart) immer mit dem Umwillen (Zukunft) zusammenhängen.

Einheit der Horizonte bedeutet, dass es nie einen Horizont ohne die anderen geben kann. Die Aussage: „Ich lese gerade Heidegger.“ hat zugleich einen zukünftigen, einen gewesenen und einen gegenwärtigen Aspekt, der sich in einem Umwillen, einem Woran und einem Um-zu ausdrückt. („Mit welcher Absicht lese ich ihn? Woran liegt es, dass ich ihn lese? Welche Bewandnis hat es damit, dass ich ihn lese?“)

Gegenwart entspringt aus Zukunft und Gewesenheit (bzw. wird in der eigentlichen Zeitlichkeit in diesen gehalten). Die Folgerung daraus ist, dass auch der Horizont der Gegenwart sich

aus den Horizonten von Zukunft und Gewesenheit zeitigt, der Horizont der Gegenwart hat seinen Ursprung in der Gemeinschaft der Horizonte von Zukunft und Gewesenheit. Das Um-zu hat seinen Ursprung in einem Worumwillen und Woran.

„*Sofern Dasein sich zeitigt, ist auch eine Welt.*“ (S. 365) Probieren Sie das Gegenteil: Frieren Sie ihr Zeiterleben ein – Ihre zuvor bewegte Welt (Metapher: Film) wird zu einem unbewegten Bild. Aber nicht nur die Umgebung wird zu einem Bild, auch Sie verlieren das Erleben von Bewegtheit. Ich versuche es jetzt - aber ich merke, ich kann das nicht. Ich kann mir zwar die „äußere Welt“ als Standbild vorstellen, aber in dieser Vorstellung bewegt sich doch etwas: nämlich ich bewege mich, ich wechsele ständig etwas meinen Standpunkt, wodurch sich mein Blickwinkel auf die Welt verändert. Überhaupt unmöglich ist es, dass ich irgendein Gefühl ohne einen zeitlichen Ablauf spüren kann. Versuchen Sie, ob Sie es können!

„*Die Welt ist weder vorhanden noch zuhanden, sondern zeitigt sich in der Zeitlichkeit. Sie „ist“ mit dem Außer-sich der Ekstasen „da“. Wenn kein **Dasein** existiert, ist auch keine Welt „da“.*“ (S. 365) Die Welt ist primär nicht etwas, in dem Seiendes (Metapher: „Standbilder“) vorkommt, die dann sekundär in einen zeitlichen Ablauf eintreten. Primär ist die Welt etwas, in dem es ein Sein gibt, einen Prozess mit Teilprozessen (Metapher: Film), den der Mensch zu bestimmten Zwecken, um z.B. die Welt besser und differenzierter verstehen zu können oder auf sie besser Einfluss nehmen zu können, sekundär, d.h. „künstlich“ zu Seienden (Metapher: Standbild) „einfrieren“ kann.

Zuerst gibt es die Welt. Diese ermöglicht den „praktischen“ besorgenden Umgang mit Zuhandenem. Aus diesem „praktischen“ Umgang heraus sind die Thematisierung des Vorhandenen und das objektivierende Entdecken möglich. Die Welt wiederum gründet in der Einheit der Horizonte (Umwillen & Wovor bzw. Woran & Um-zu) der Zeitlichkeit. Die Zeitlichkeit hält sich in den Horizonten ihrer Ekstasen. Als Wesensmerkmal des Menschen „durchdringt“ also die Zeit gewissermaßen ihre Horizonte, die Welt und das in der Welt begegnende Seiende.

„*In der horizontalen Einheit der ekstatischen Zeitlichkeit gründend, ist die Welt transzendent. [...] Mit der faktischen Existenz des Daseins begegnet auch schon innerweltlich Seiendes.*“ (S. 366)

Die Transzendenz der Welt könnte man so formulieren: Der Mensch generiert durch sein Wesensmerkmal Zeitlichkeit einen Horizont des Umwillen & Wovor bzw. Woran & Um-zu. Dieser zeitliche Horizont bildet die Grundstruktur der Welt. In ihm „trifft“ er auf das begegnende Seiende. Voraussetzung, dass er diesem Seiendem begegnen kann (Gegenwart), ist, dass er sich und seine Welt in diesem Umwillen & Wovor bzw. Woran & Um-zu grundsätzlich schon irgendwie versteht (Zukunft) und aus diesem Verständnis heraus auf dieses Seiende, das schon da gewesen ist, zurückkommt (Gewesenheit).

(**Anmerkung** zu Gewesenheit und Zurückkommen auf das begegnende Seiende: Stellen Sie sich vor, Sie säßen in Ihrem Wohnzimmer und sähen plötzlich einen schwarzen Hund vor sich, der Sie anfällt und Ihnen eine Bisswunde zufügt. Genauso plötzlich wie er aus dem Nichts da war, ist er schon wieder im Nichts verschwunden. Ein Wunder! Schwarze Magie. Und trotzdem versuchen Sie, dem Hund eine „Vergangenheit“ anzudichten, irgendwie muss er entstanden sein, irgendwoher muss er gekommen sein. Sie können dem Hund nur begegnen, indem Sie ihn schon als diesen Hund mit einer Gewesenheit definieren, d.h. aus dessen von Ihnen angenommenen Gewesenheit (horizontales Schema: Woran) heraus auf ihn zurückkommen. So kann der Mensch in Wirklichkeit auch nicht verstehen, dass er vor seiner Empfängnis nicht gewesen sein soll.)

„*Das verstehende Zurückkommen auf ... ist der existenziale Sinn des gegenwärtigen Begegnenlassens von Seiendem, das deshalb innerweltlich genannt wird.*“ (S. 366)

„§ 70. Die Zeitlichkeit der daseinsmäßigen Räumlichkeit“ (S. 367)

Einleitend soll festgehalten werden, worum es in diesem Paragraphen nicht geht. Mit Zeitlichkeit und mit Räumlichkeit ist nicht dasselbe gemeint wie mit den Begriffen „Raum und Zeit“. Das, was in der Zeit und im Raum vorhanden ist, nennen wir Dinge. Dinge erkennen und deren Eigenschaften entdecken kann jemand, der sie von einem Abstand heraus beobachtet. Er entdeckt auch, wie sie im Raum angeordnet sind und in der Zeit ablaufen. Der Wissenschaftler als Beobachter abstrahiert nun von diesen Dingen den Platz, an dem sie vorhanden sind und betrachtet sie so, als ob sie an einer abstrakten Raum-Zeit-Stelle vorkommen würden. Es geht ferner nicht darum, den Raum aus der Zeit abzuleiten, oder in pure Zeit aufzulösen. Räumlichkeit und Zeitlichkeit sind keine Eigenschaften einer wie immer gearteten „Natur“ sondern Wesensmerkmale des Menschen (Der mehrdeutige Ausdruck Mensch wird in diesem Kommentar stets im Sinne von Heideggers Begriff Dasein gebraucht.). Es gilt vielmehr aufzuklären, dass die spezifische Räumlichkeit des menschlichen Daseins nur aufgrund dessen Zeitlichkeit möglich ist. Es geht um den Nachweis der zeitlichen Bedingungen für die Räumlichkeit des menschlichen Daseins. Das Wesensmerkmal Räumlichkeit ist dann seinerseits die Bedingung dafür, dass der Mensch in seiner Welt Raum (innerweltlichen Raum) entdecken kann.

Das Einräumen – Raum-einnehmen:

Erinnern wir uns daran, in welcher Weise der Mensch räumlich ist. Das menschliche Dasein erlebt sich räumlich, es nimmt (- wörtlich verstanden -) Raum ein. Im Gegensatz dazu füllt der menschliche Körper als vorhandenes Ding Raum aus. Ich kann sehen, ertasten und begreifen, wie er ein Stück Raum ausfüllt. *„Räumlich wird das Dasein nur **sein** können als Sorge im Sinne des faktisch verfallenden Existierens.“* (S. 367) Das Dasein ist nie (!) im Raum vorhanden. *„Existierend hat es sich je schon einen Spielraum eingeräumt. Es bestimmt je seinen eigenen Ort so, dass es aus dem eingeräumten Raum auf den „Platz“ zurückkommt, den es belegt hat.“* (S. 368) Der Mensch definiert ständig den Umkreis seines Handelns und Entdeckens neu. Mal besteht mein „Raum“ aus meinem Garten, wenn ich im Herbst die Sträucher und Hecken schneide. Mal ist mein „Raum“ lediglich mein eigener Körper, wenn ich meditierend auf ihn fokussiere. Mein „Raum“ kann zuseiten auch lediglich ein einzelnes Körperteil oder Organ sein, wenn ich z.B. von heftigen Kopfschmerzen geplagt bin und ich alles andere drum herum vergesse. Ein anderes Mal dehnt sich mein „Raum“ im Universum aus, weil ich im Fernsehen eine Sendung über astronomische Themen miterlebe. Und dann wieder lebe ich überhaupt in einem imaginären Raum, wenn ich z.B. ein Musikstück höre und von dessen Klangsphären eingenommen bin. Je nachdem wie ich diesen „Raum“ definiere, bestimme ich auch meine eigene Stellung in ihm – ich komme aus dem eingeräumten Raum auf meinen Platz zurück. Das Raum-Einnehmen darf aber nicht mit einem „Vorstellen“ von Räumlichkeit verwechselt werden, dieses setzt jenes voraus. Räumlichkeit verändert sich ständig im Gegensatz zum vorgestellten Raum, der als ständig gleich bleibend gedacht wird. *„Das Dasein kann vielmehr, weil es „geistig“ ist, **und nur deshalb** in einer Weise räumlich sein, die einem ausgedehnten Körperding wesenhaft unmöglich bleibt.“* (S. 368)

Der räumliche Horizont des Wohin (der gegendhaften Hingehörigkeit):

„Das Sicheinräumen des Daseins wird konstituiert durch Ausrichtung und Ent-fernung.“ (S. 368) Wir wollen nun die Voraussetzungen dafür analysieren, wie Prozesse wie Sicheinräumen, Ausrichten und Entfernen [alles Prozesswörter (Zeitwörter)] möglich sind. *„Zur Einräumung des Daseins gehört das sichausrichtende Entdecken von so etwas wie **Gegend**.“* (S. 368) Indem der Mensch einräumt, also den jeweiligen Handlungsraum, Spielraum etc. festlegt, schafft er so etwas wie Gegend. Gegend bedeutet den Bereich, wo der Platz ist, auf den das jeweilige umweltlich zuhandene Zeug hingehört. Hier gehört dies hin, dort das, da ist der

Platz für jenes! Woher wissen Sie, wo etwas hingehört? Woher wissen Sie, wo das Bettlaken hingehört? Weil es mit ihm diese und jene Bewandtnis hat! *„Hingehörigkeit hat wesenhaften Bezug zu Bewandtnis. Sie determiniert sich faktisch immer aus dem Bewandtniszusammenhang des besorgten Zeugs.“* (S. 368) Nur im Horizont meiner jeweiligen erschlossenen (sichtbaren, erkennbaren und begreifbaren) Welt sind mir diese Bewandtnisbezüge verständlich. Erst dadurch, dass die Welt Horizontcharakter hat (Umwillen & Wovor bzw. Woran & Um-zu), ist ein spezifischer Horizont des Wohin möglich – wo in der Gegend etwas hingehört. Machen Sie mal die Augen zu und stellen Sie sich vor, wo in Ihrem Wohnzimmer eine neue Stereoanlage hinpassen würde. Sofort kommen Ihnen die Horizonte der drei zeitlichen Ekstasen in den Sinn: Was soll die Anlage bewirken, wie soll sie Sie ergötzen, wen alles soll sie Freude bereiten (worumwillen)? Was alles ist im Raum schon da, was muss ich verändern, was kann ich so lassen, wie es ist (Woran der Überlassenheit)? Wie ist die Anlage bequem handhabbar, wie füllt die Musik den ganzen Raum aus (Um-zu)? Und nach diesen und ähnlichen Kriterien entscheiden Sie dann, wohin Sie die Anlage stellen. *„Das sichausrichtende Entdecken von Gegend gründet in einem ekstatisch behaltenden Gewärtigen des möglichen Dorthin und Hierher.“* (S. 368) In unserem Beispiel: Der Zweck meiner Anlage (worumwillen, Zukunft) und die faktisch schon bestehende Anordnung der Gegenstände im Raum (Woran; Gewesenheit) eröffnen mir den räumlichen Horizont dafür, in welchem Umkreis (Gegend) ich sie wohin stellen könnte. *„Das Sicheinräumen ist als ausgerichtetes Gewärtigen von Gegend gleichursprünglich ein Nähern (Ent-fernen) von Zuhandenem und Vorhandenem. Aus der vorentdeckten Gegend kommt das Besorgen ent-fernend auf das Nächste zurück.“* (S. 368-369) Unser Beispiel: Ich stell mir vor (gewärtige mir), wie könnte mein Wohnzimmer mit der neuen Anlage aussehen, im Geiste taste ich mit den Augen die einzelnen Möglichkeiten, wo die Anlage stehen könnte ab, wobei ich eine nach der anderen „näher heranhole“, um sie genauer anzusehen. Dabei muss ich bei jeder neuen Möglichkeit schon vorhandene Gegenstände im Geiste aus meinem Blickfeld tilgen bzw. entfernen. Nämlich die, welche den Platz einnehmen, den ich jeweils für die Anlage bestimmt habe. So spiele ich mit Nähern (Heranzoomen) und Entfernen, von einer Möglichkeit zur Nächsten fortschreitend, bis ich zuletzt auf die mir am Besten geeignete Möglichkeit zurückkomme. Bei diesem Nähern muss ich mir die einzelnen Möglichkeiten natürlich immer bildlich vergegenwärtigen. Dabei muss ich die Größenmaße einzelnen Gegenstände abschätzen, damit meine Vorstellungsbilder möglichst realistisch aussehen. So sagt Heidegger: *„Näherung und imgleichen Schätzung und Messung der Abstände innerhalb des ent-fernten innerweltlich Vorhandenen gründen in einem Gegenwärtigen, das zur Einheit der Zeitlichkeit gehört, in der auch Ausrichtung möglich wird.“* (S. 369)

Relativität des Raumes:

Der Mensch ist seinem Wesen nach zeitlich und dadurch in seiner Lebensweise ekstatisch-horizontale ausgerichtet. Laufend ist er auf ein jeweiliges zeitliches Umwillen & Wovor bzw. Woran & Um-zu, aber auch auf ein jeweiliges räumliches Wohin bezogen. Deshalb kann er auch faktisch und ständig einen eingeräumten Raum mitnehmen. Der Raum ist nicht etwas absolutes, sondern steht immer in Beziehung (Relation) zu einem jeweiligen Umwillen & Wovor bzw. Woran & Um-zu; er ist relativ zur Zeitlichkeit. So kann ich mir, wenn ich in meiner Erinnerung in die „Vergangenheit“ gehe, den Raum so vorstellen wie der damals war, aber ich kann ihn mir auch anders vorstellen. Ebenso kann ich in die Zukunft gehend, den Raum, wie er sich jetzt darstellt, mitnehmen, oder ihn auch anders vorstellen – immer in Abhängigkeit der Ausrichtung auf meinen zeitlichen Horizont. Aber nicht nur in der Phantasie ist es so. Im praktischen Handeln stellt sich mein jeweiliger Platz nicht als eine Stelle in einem absoluten Raum dar. Sondern ich habe in der jeweiligen Situation einen Spielraum, in dessen Umkreis das Zeug, mit dem ich mich gerade beschäftige, zugegen ist. Und „hier“ ist dasjenige, auf das ich jetzt gerade den Fokus meiner Aufmerksamkeit richte. *„Mit Rücksicht auf diesen ekstatisch eingenommenen Raum bedeutet das Hier der jeweiligen faktischen Lage*

bzw. Situation nie eine Raumstelle, sondern den in Ausrichtung und Ent-fernung geöffneten Spielraum des Umkreises des nächstbesorgten Zeugganzen.“ (S. 369)

Räumlichkeit und Verfallen:

Erinnern wir und an die Zeitlichkeit des Verfallens wie sie im Phänomen der Neugier dargestellt wurde. Dieselben Prozesse (gewärtigendes Vergessen, Nachspringen) fundieren auch die Räumlichkeit im Verfallen. *„In der Näherung, die das „in der Sache aufgehende“ Handhaben und Beschäftigtsein ermöglicht, bekundet sich die wesenhafte Struktur der Sorge, das Verfallen.“ (S. 369)* Ich bin ganz in einer Sache aufgegangen, der Sache verfallen. Ein Beispiel: Ich sitze an der Töpferscheibe und töpfere ein Stück nach dem anderen. Ich vergesse alles um mich herum. Meine Aufmerksamkeit ist ganz im Töpfern aufgegangen. „Ach ja ich wollte ein Gefäß hochziehen? Wie viele hab ich schon gemacht? Ich hab es vergessen. Oh, dort sehe ich ein Buch mit einem schönen Bild auf dem Einband liegen, das muss ich mir genauer anschauen, (d.h. näher an mich heranholen). Oh ist das schön. (Die Umgebung verschwindet, während ich es mir genauer ansehe.) Was wollte ich noch? Oh ja, ich wollte doch töpfern.“ Wir sehen, welche Prozesse beim Betrachten dieses Bildes beteiligt sind: eine „gegenwärtig“ fundierte Näherung; ein gewärtigendes Vergessen, das der Gegenwart nachspringt. Das Gegenwärtigen zoomt etwas von dort her an sich heran (Nähern) und das „dort“ dieses Herangezoomten vergessend, verliert es sich in sich selbst; es hat den Anschein, dass dieses Herangezoomte, dass man im Gegenwärtigen betrachtet, allein als ein Ding da sei mit einem unbestimmten Raum als Hintergrund.

Die Unabhängigkeit des Raumes von der Zeit:

„Nur auf dem Grunde der ekstatisch-horizontalen Zeitlichkeit ist der Einbruch des Daseins in den Raum möglich.“ (S. 369) Nur indem der Mensch durch den Prozess der Zeitigung die Horizonte des Umwillen & Wovor bzw. Woran & Um-zu kreierte, erlangt er Zugriff auf den Raum. Schauen Sie sich im Raum, in dem Sie sich gerade befinden um! Vielleicht steht alles still, nichts bewegt sich; wie ein Standbild. Aber sogar da ist das Wahrnehmen der einzelnen Gegenstände, der Details, der Relationen nur in einem zeitlichen Ablauf (Prozess) möglich. Ihr Blick schweift umher und fixiert das eine Detail, springt weiter und vergleicht dieses mit jenem, zoomt zurück, um sich einen Überblick zu verschaffen. Ganz zu schweigen, dass Sie sich selbst im Raum umher bewegen, um die Dinge aus verschiedene Perspektiven zu sehen, dies ist nur in einem Nacheinander, einer zeitlichen Abfolge möglich. Mit diesem Beispiel ist aber auch die Andersartigkeit von Raum und Zeit aufgezeigt, und dass der Raum von der Zeit unabhängig ist. *„Die ekstatische Zeitlichkeit der daseinsmäßigen Räumlichkeit macht gerade die Unabhängigkeit des Raumes von der Zeit verständlich, umgekehrt aber auch die „Abhängigkeit“ des Daseins vom Raum, die sich in dem bekannten Phänomen offenbart, dass die Selbstausslegung des Daseins und der Bedeutungsbestand der Sprache überhaupt weitgehend von „räumlichen Vorstellungen“ durchherrscht ist.“ (S. 369)* Einige Beispiele für die Räumlichkeit in der Sprache: Das geht mir zu nahe. Es liegt mir fern. Dieser Mann hat Größe. Welche Perspektive hast denn du da? In welchem Rahmen meinst du das? Da haben Gefühle keinen Platz. Nimm dir den Raum, den du brauchst.

Der Computer als Metapher für Zeitlichkeit und Räumlichkeit: Vielleicht ist das Bild vom Computer eine schöne Metapher für das Zusammenspiel von Zeitlichkeit und Räumlichkeit. Wir wissen schon: Der Hauptprozessor stellt die Zukunft dar, die Festplatte die Gewessenheit und der Hauptspeicher die Gegenwart. Diese drei funktionieren nur miteinander. Man nehme eines weg und die beiden anderen sind sinnlos. Nun könnte ich sehr wohl mit den Eingabegeräten und diesen drei arbeiten, der Computer wäre funktionstüchtig. Aber ich hätte von ihm kein Feedback. Erst die Graphikkarte, die mir das Bild auf dem Bildschirm liefert, ermöglicht mir, das wahrzunehmen, was der Computer erarbeitet hat. Mich interessiert bei der Benutzung nicht das Innenleben des Computers, nicht das, was Prozessor, Festplatte und

Hauptspeicher alles so machen und wie sie es machen. Mich interessiert das, was am Bildschirm erscheint. Das brauche ich für meine Arbeit. Die Graphikkarte schickt den Lichtstrahl des Bildschirms dorthin, wo er hin muss, um ein Bild zu erschaffen. Sie stellt die Räumlichkeit dar.

„§ 71. Der zeitliche Sinn der Alltäglichkeit des Daseins“ (S. 370)

Die Lebensweise, in der sich der Mensch zunächst und zumeist aufhält, nennt Heidegger Alltäglichkeit. Es ist die unauffällige, durchschnittliche Art und Weise zu existieren. Alltäglichkeit meint offenbar „alle Tage“, aber doch wohl nicht im Sinne von „alle Tage“ als Summe, die dem Menschen in seinem Leben beschieden sind. „Primär meint jedoch der Ausdruck Alltäglichkeit ein bestimmtes **Wie** der Existenz, das „zeitlebens“ das Dasein durchherrscht.“ (S. 370)

Zunächst bedeutet: die Art und Weise in der der Mensch in der Öffentlichkeit von den Mitmenschen wahrgenommen wird. Mag er auch „im Grunde“ gerade die Alltäglichkeit existenziell überwunden haben, wird dies oberflächlich betrachtet, zunächst wohl nicht erkennbar sein.

Zumeist bedeutet: die Art und Weise wie der Mensch zwar nicht immer aber zumeist von seinen Mitmenschen wahrgenommen wird, anders ausgedrückt: er sich ihnen zeigt.

Die **Alltäglichkeit** meint das „in den Tag hinein leben“, das „in den Gewohnheiten verharren“. „Das Morgige, dessen das alltägliche Besorgen gewärtig bleibt, ist das „ewig Gestrige“.“ (S. 371) Die Alltäglichkeit ist eine Form des Lebens, nach der man sich richtet, da die Öffentlichkeit sie offenbar fordert. Aber man kennt sie auch als eine typische innere Befindlichkeit: als die fahle Ungestimmtheit. Der Mensch kann darunter dumpf „leiden“, oder versuchen, diesem Gefühl auszuweichen und in immer neue Geschäfte und Zerstreuungen flüchten. „Die Existenz kann aber auch im Augenblick und freilich oft nur „für den Augenblick“ den Alltag meistern, obzwar nie auslöschen.“ (S. 371)

Denken wir daran, dass sich das Dasein des Menschen, der in seine Tage hinein lebt, in der Abfolge seiner Tage „zeitlich“ erstreckt. „Das Einerlei, die Gewohnheit, das „wie gestern, so heute und morgen“, das „Zumeist“ sind ohne Rückgang auf die „zeitliche“ Erstreckung des Daseins nicht zu fassen.“ (S. 371) Diese „zeitliche Erstreckung des menschlichen Lebens“ zwischen Geburt und Tod ist der Ausgangspunkt für das nächste Kapitel: Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit.

Und denken wir daran, dass der Mensch indem er seine Zeit verbringt, tagtäglich der „Zeit“ Rechnung trägt und seine Zeit – astronomisch-kalendarisch – berechnet. Mit astronomischer Zeit, Kalender und Uhren beschäftigt sich dann das letzte Kapitel: Zeitlichkeit und Innerzeitigkeit als Ursprung des vulgären Zeitbegriffes.

Der ontologische Sinn der Alltäglichkeit kann mit der Analyse von Geschichtlichkeit und Innerzeitigkeit wenigstens zum Problem gemacht werden, aufgeklärt werden kann er aber erst im Rahmen der grundsätzlichen Erörterung des Sinnes von Sein überhaupt und seiner möglichen Abwandlungen. Aber dies ist nicht mehr Thema des Buches „Sein und Zeit“.

„§ 72. Die existenzial- ontologische Exposition des Problems der Geschichte“ (S. 372)

Heideggers Ziel überhaupt ist, eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn von Sein zu finden. Um diese Frage stellen zu können, müssen wir erst einmal ein Verständnis von Sein haben, ein Seinsverständnis. Dieses gehört zu den Wesensmerkmalen des Menschen, und deshalb müssen die grundlegenden Strukturen des Menschen aufgeklärt werden, die die Voraussetzungen für dieses Verstehen von Sein bilden.

Mit der Aufhellung der Zeitlichkeit als der ursprünglichen Bedingung dafür, dass so etwas wie das Phänomen der Sorge möglich ist, scheinen diese Voraussetzungen erreicht zu sein. Sorge wurde als das Sein des Menschen, also als das, was ihn ausmacht, als sein Wesen definiert. Ohne Zeitlichkeit, die selbst ein Wesensmerkmal des Menschen ist, ist kein Sein möglich. Sein kann mit dem Begriff „fortlaufender Prozess“ paraphrasiert werden. Alles Handeln des Menschen, wobei in diesem Begriff auch ein „Nicht-Handeln“ inkludiert ist, ist nur aufgrund von Zeitlichkeit möglich – und verstehbar. Das Wesen des Menschen, die Sorge, ist nur aufgrund ihrer Zeitlichkeit möglich und im Zusammenhang mit ihrer Zeitlichkeit verständlich. Ohne Zeitlichkeit kein In-Kontakt-treten mit anderen Menschen (Fürsorge), kein Wahrnehmen und Interagieren mit der gegenständlichen „Welt“ (Besorgen), kein Erkennen und Verändern des eigenen Selbst. Wenn der Mensch in seinem Wesen zeitlich ist, muss auch die Form seines Zusammenhanges mit der Welt, die sich ja als ein In-der-Welt-sein – wobei das Phänomen Welt nicht unabhängig und losgelöst von ihm bestehen kann - herausgestellt hat, zeitlich fundiert sein. Der Mensch kann sich selbst verlieren und dabei der „Welt“ verfallen und er hat die Möglichkeit seine eigentliche Lebensweise zu gewinnen und zu gestalten. Bei der eigentlichen Lebensweise geht es auch um das ganze Leben, deshalb wurde das Phänomen des eigentlichen Ganzseinkönnens herausgearbeitet. Dieses stellte sich als ein entschlossenes Leben heraus, wobei die Kraft dafür aus einem ständigen Gewahrsein des eigenen Todes kommt, mit all den Implikationen und Folgen, die aus einer solchen Haltung heraus erwachsen. Der Tod ist aber nur das eine Ende des Lebens.

Heidegger geht es um den Sinn von Sein. Im vorliegenden Buch kann er diese Frage nur aufwerfen. Was ihm aber gelingt, ist, auf der Suche nach dem Sinn von Sein, die Frage nach dem Sinn vom Sein des Menschen, also dem Sinn des Lebens des Menschen in einer Weise zu stellen, dass eine Antwort möglich scheint. Allerdings mit dem fahlen Beigeschmack, dass diese Frage erst mit der Beantwortung der ursprünglichen, dem Sinn von Sein, die eigentliche Antwort erhalten kann. Der Sinn eines Prozesses wird durch sein Ziel und seinem Zweck (also seinem höheren Ziel) bestimmt. Das Leben des Menschen läuft auf den eigenen Tod hinaus. Die Richtung ist eindeutig, der Mensch existiert „nach vorne“ und lässt alles Gewesene „hinter sich“. So muss die Frage nach dem eigenen Tod entscheidend mit Sinn zu tun haben. Aber Sinn ist etwas, das sich immer durch einen Gesamtprozess zieht. Es geht nicht darum, ob einzelne Ereignisse des Lebens Sinn haben. Wir suchen nach dem Sinn unseres ganzen Lebens, nach Sinn als dem roten Faden, der durch unser ganzes Leben zieht. Wir möchten ja unser Leben als einen Sinn-Zusammenhang, besser ausgedrückt als eine sinnvolle Einheit und Ganzheit erleben.

Heidegger schreibt: *„Nicht nur das Sein zum Anfang blieb unbeachtet, sondern vor allem die **Erstreckung des Daseins zwischen** Geburt und Tod. Gerade der „Zusammenhang des Lebens“, in dem sich doch das Dasein ständig irgendwie hält, wurde bei der Analyse des Ganzseins übersehen.“ (S 373)*

Der „Zusammenhang des Lebens zwischen Geburt und Tod“ im Lichte des vulgären Verständnisses von Zeit:

Wie wird nun dieser „Zusammenhang des Lebens zwischen Geburt und Tod“ im Lichte der vulgären Auslegung von Zeit verstanden? Der Zusammenhang des Lebens zwischen Geburt und Tod bestehe danach aus einer Abfolge von Erlebnissen „in der Zeit“. Aber wenn das so wäre, ergäbe sich daraus etwas Merkwürdiges: *„In dieser Abfolge von Erlebnissen ist „eigentlich“ je nur das „im jeweiligen Jetzt“ vorhandene Erlebnis „wirklich“. Die vergangenen und erst ankommenden Erlebnisse sind dagegen nicht mehr, bzw. noch nicht „wirklich“. Das Dasein durchmisst die ihm verliehene Zeitspanne zwischen beiden Grenzen dergestalt, dass es, je nur im Jetzt „wirklich“, die Jetztfolge seiner „Zeit“ gleichsam durchhüpft.“* (S. 373) Das menschliche Dasein würde dann als Summe der Momentanwirklichkeiten von nacheinander ankommenden und verschwindenden Erlebnissen aufzufassen sein. Oder: Die Lebensspanne zwischen Geburt und Tod stellte einen Rahmen dar, innerhalb dessen sich allmählich das Leben mit nacheinander ankommenden Erlebnissen auffüllt. Aber wie sollte dieser Rahmen vorhanden sein, wo doch nur das „aktuelle“ Erlebnis „wirklich“ sei, und die Grenzen des Rahmens, Geburt und Tod, als Vergangenes und Ankommendes der Wirklichkeit ermangeln?

Der „Zusammenhang des Lebens zwischen Geburt und Tod“ als Erstreckung:

„Das Dasein füllt nicht erst durch die Phasen seiner Momentanwirklichkeiten eine irgendwie vorhandene Bahn und Strecke des „Lebens“ auf, sondern erstreckt sich selbst dergestalt, dass im Vorhinein sein eigenes Sein als Erstreckung konstituiert ist.“ (S. 374) Im Begriff „Sein des Daseins“ oder paraphrasiert „Leben des Menschen“ ist implizit schon dieses „Zwischen“ mit Bezug auf Geburt und Tod. Unsinnig ist folgende Annahme: Der Mensch sei zu einem Zeitpunkt wirklich und dabei von dem Nichtwirklichen seiner Geburt und seines Todes „umgeben“. Aus der Innenperspektive des Menschen ist die Geburt nie etwas Vergangenes im Sinne des Nichtmehrvorhandenen, genau so wenig ist der Tod etwas ist, das noch nicht vorhanden ist, dessen Ankunft noch aussteht. *„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, und sie sind, wie es auf dem Grunde des Seins des Daseins als Sorge einzig möglich ist.“* (S. 374) Geworfenheit und Sein zum Tode (ob flüchtig oder vorlaufend) bilden die Einheit, worin Geburt und Tod „zusammenhängen“. Der „Lebenszusammenhang“, d.h. die spezifische Erstreckung, Bewegtheit und Beharrlichkeit des Menschen muss im Horizont seiner zeitlichen Verfassung gesucht werden.

Geschehen und Geschehensstruktur:

Die spezifische Bewegtheit des menschlichen Daseins hat nicht den Charakter der Bewegung eines Vorhandenen. Sie hat ihre Wurzel in der Erstreckung des Menschen. *„Die spezifische Bewegtheit des erstreckten Sicherstreckens nennen wir das Geschehen des Daseins.“* (S. 375) Der Ausdruck erstrecktes Sicherstrecken weist auf die Einheit von Geworfenheit (erstreckt) und Sein zum Tode (Sicherstrecken) hin. (Anmerkung: Heidegger verwendet gerne solche Ausdrücke; denken wir an den geworfenen Entwurf, der auch auf die Einheit von Geworfenheit und Existenz hinweist.) Das Sicherstrecken ist keine „starre Linie“ sondern zeigt Bewegtheit (Bewegtheit im Lebensfluss mit Aufs und Abs und Zickzackkursen; Bewegtheit der Gefühle etc). Wenn wir die Geschehensstruktur und ihrer existenzial-zeitlichen Voraussetzungen freilegen, gewinnen wir auch das Verständnis für die Geschichtlichkeit.

Selbstständigkeit:

Die Analyse der spezifischen Bewegtheit und Beharrlichkeit, wie sie dem Geschehen des menschlichen Daseins zueigen ist, führt uns wieder auf eine Frage zurück, die schon einmal berührt wurde: die Frage nach der Ständigkeit des Selbst (Selbstständigkeit). Das Selbst wurde definiert als das Wer des menschlichen Daseins (Wer bin ich?). Selbstständigkeit ist

eine Art das eigene Leben zu gestalten, sie hat somit ihre Grundlage in einer spezifischen Zeitigung der Zeitlichkeit.

Geschichtlichkeit:

Geschichtlichkeit ist die Seinsart (das Wesen) des Geschichtlichen. Heidegger geht es um die „Ursprünge“ der Geschichtlichkeit. Wenn diese aufgedeckt sind, ist zugleich auch über den Ort des Problems der Geschichte entschieden. Der Ort des Problems der Geschichte liegt nicht in der Historie (= Wissenschaft von der Geschichte). Im Gegenteil, die Aufklärung der Geschichtlichkeit und ihres Ursprungs wird zeigen, wie Geschichte zum Gegenstand der Historie (Wissenschaft von der Geschichte) werden kann. Es soll nachgewiesen werden, dass die Geschichtlichkeit ihren Ursprung in der Zeitlichkeit des Menschen – genauer: in der eigentlichen Zeitlichkeit hat. Zuerst aber wollen wir uns einen Überblick darüber machen, was die Begriffe Geschichte und Geschichtlichkeit bedeuten. Dazu soll die Analyse des vulgären, d.h. allgemeinüblichen Verständnisses von Geschichte dienen. Hierbei ist es unser Ziel, herauszufinden, was ursprünglich mit „geschichtlich“ gemeint ist.

Den Leitfaden für die Untersuchung des Phänomens Geschichtlichkeit aber bilden das eigentliche Ganzseinkönnen des Menschen und die daraus erwachsene Analyse der Zeitlichkeit der „typisch menschlichen“ Lebensform (d.h. der Sorge). Entsprechend der Verwurzelung der Geschichtlichkeit in der Sorge existiert der Mensch entweder als eigentlich oder uneigentlich geschichtlich. Und, damit ist die Verbindung zum vorangegangenen Kapitel hergestellt: Für Heidegger ist das, was er mit dem Begriff Alltäglichkeit kennzeichnet, nichts anderes als die uneigentliche Geschichtlichkeit des Menschen.

Historie (Wissenschaft von der Geschichte):

Zum Wesen des Menschen gehört, dass er sich selbst und die Welt in gewisser Weise immer irgendwie erschließt und auslegt. Da er geschichtlich existiert, kann er explizit auch Geschichte erschließen und erfassen. So kann er Geschichte thematisieren, was nichts anderes heißt, als dass er auf dem Fundament seiner in seinem Wesen begründeten Geschichtlichkeit einen wissenschaftlichen Zugang zur Geschichte gewinnen kann. Hier geht es lediglich darum, den Nachweis zu erbringen, dass die Historie, die Wissenschaft von der Geschichte, ihren Ursprung in der Geschichtlichkeit des Menschen hat.

„Die Analyse der Geschichtlichkeit des Daseins versucht zu zeigen, dass dieses Seiende nicht „zeitlich“ ist, weil es „in der Geschichte steht“, sondern dass es umgekehrt geschichtlich nur existiert und existieren kann, weil es im Grunde seines Seins zeitlich ist.“ (S. 376)

Weil der Mensch auf sich zukommt (Zukunft), indem er auf sich zurückkommt (Gewesenheit), das heißt im Grunde seines Wesens zeitlich ist, ist er auch geschichtlich.

Geschichte und Innerzeitigkeit:

Geschichte ist aber auch als ein Prozess „in der Zeit“ anzusehen. Der Mensch gebraucht Kalender und Uhr. Er erlebt das, was mit ihm geschieht, als „in der Zeit“ geschehend. Die Vorgänge der leblosen und lebenden Natur begegnen ihm „in der Zeit“. Für dieses „in der Zeit“ gebraucht Heidegger den Begriff: Innerzeitigkeit. Diese wird dann im letzten Kapitel ausführlich besprochen. Auch die Zeit als Innerzeitigkeit hat ihren Ursprung in der Zeitlichkeit des Menschen und so hat das vulgäre Verständnis von Geschichte, die mit Verständnis von Zeit als Innerzeitigkeit arbeitet, durchaus seine Berechtigung.

Noch einmal: das Ziel dieses Kapitels „Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit“ ist es, nachzuweisen, dass die Geschichtlichkeit ihre Wurzel in der Zeitlichkeit des Menschen hat. Da der Mensch zeitlich ist, (eigentliche Zeitlichkeit = auf sich zurückkommend auf sich selbst zukommen = immer mehr zu dem werden, der ich eigentlich immer schon gewesen bin) kann er auch geschichtlich sein, und da er geschichtlich ist, kann er Geschichte und Historie entwickeln.

Das Kapitel hat folgende Gliederung:

- § 73 Das vulgäre Verständnis von Geschichte und das Geschehen des Daseins
- § 74 Die Grundverfassung der Geschichtlichkeit
- § 75 Die Geschichtlichkeit des Daseins und die Welt-Geschichte
- § 76 Der existenziale Ursprung der Historie aus der Geschichtlichkeit des Daseins
- § 77 Der Zusammenhang der vorstehenden Exposition des Problems der Geschichtlichkeit mit den Forschungen Diltheys und den Ideen des Grafen Yorck

„§ 73 Das vulgäre Verständnis von Geschichte und das Geschehen des Daseins“ (S. 378)

Hier geht es zuerst einmal darum, jene Stelle zu finden, die als Ausgangspunkt dienen kann, um das Phänomen Geschichte zu klären und zu begreifen. Wo hat Geschichte ihren Ursprung? Was sind die Bedingungen dafür, dass es so etwas wie Geschichte überhaupt geben kann? Dazu wollen wir den verschiedenen Bedeutungen für die Ausdrücke „Geschichte“ und „geschichtlich“ nachgehen:

Der Ausdruck „Geschichte“ meint einmal die „geschichtlichen Wirklichkeit“.

Aber andererseits bedeutet „Geschichte“ auch die „Wissenschaft von der geschichtlichen Wirklichkeit“.

1. „Das Geschichtliche“ als „das Vergangene“:

In einer Bedeutung meint man mit den Begriffen „Geschichte“ und „geschichtlich“ das Vergangene, „dasjenige, was schon vergangen ist“. (Redeweise: „Dies und jenes gehört der Geschichte an.“) Zum einem meint man damit etwas, was nicht mehr vorhanden ist, zum anderen etwas, das zwar noch vorhanden ist, aber dessen Vergangenheit keinerlei Wirkungen mehr auf die Gegenwart hat. Aber mit „Geschichte“ und „geschichtlich“ meint man auch dasjenige, was zwar vergangen ist, aber noch nachwirkt, das Vergangene, aber trotzdem noch Nachwirkende. (Redeweise: „Man kann sich der Geschichte nicht entziehen!“) Das Geschichtliche als das Vergangene wird dabei immer in einem in einem Bezug zum „Jetzt“ und „Heute“ - der „Gegenwart“ verstanden. Mal hat „das Vergangene“ oder die „Vergangenheit“ Auswirkungen auf die „Gegenwart“, mal keine. Aber: *„Das Vergangene gehört unwiederbringlich der früheren Zeit an, es gehörte zu den damaligen Ereignissen und kann trotzdem noch „jetzt“ vorhanden sein, zum Beispiel die Reste eines griechischen Tempels. Ein „Stück Vergangenheit“ ist noch mit ihm „gegenwärtig“.“* (S. 378)

2. „Geschichte“ als „Herkunft“:

„Was eine „Geschichte hat“, steht im Zusammenhang eines Werdens. Die „Entwicklung“ ist dabei bald Aufstieg, bald Verfall. „Epochemachend“ bestimmt es „gegenwärtig“ eine „Zukunft“.“ (S. 378) In dieser Bedeutung von Geschichte hat die Vergangenheit keinen besonderen Vorrang. Geschichte als ein „Ereignis- und Wirkzusammenhang“, der sich durch „Vergangenheit“, „Gegenwart“ und „Zukunft“ hindurch zieht.

3. „Geschichte“ als „Kulturgeschichte“:

Natur „bewegt“ sich auch „in der Zeit“, aber hier wird mit „Geschichte“ das gemeint, das sich „in der Zeit“ „wandelt“ – die Wandlungen und Geschehnisse von Menschen, menschlichen Gemeinschaften und ihrer „Kultur“.

4. „Das Geschichtliche“ als „das Überlieferte“:

Ein Volkslied oder ein Rezept für ein Gericht kann man als „geschichtlich“ im Sinne von „überliefert“ bezeichnen. Es kann ganz selbstverständlich übernommen sein, wobei seine Herkunft verborgen ist, es kann aber auch historisch erforscht sein.

Zusammenfassung:

Heidegger fasst nun diese vier Bedeutungen von „Geschichte“ in eine zusammen:

„Geschichte ist das in der Zeit sich begebende spezifische Geschehen des existierenden Daseins, so zwar, dass das im Miteinandersein „vergangene“ und zugleich „überlieferte“ und fortwirkende Geschehen im betonten Sinne als Geschichte gilt.“ (S. 379)

Wir sehen schon, wo Heidegger den Ursprung von Geschichte sucht: im Menschen – wie sollte es auch anders sein. Denn diese vier Bedeutungen haben dadurch einen Zusammenhang, dass sie sich auf den Menschen als das „Subjekt“ der Ereignisse beziehen.

Geschehen:

Wie geschehen diese Ereignisse? Was ist das Geschehen – eine Abfolge von Vorgängen, ein wechselndes Auftauchen und Verschwinden von Begebenheiten? In welcher Weise gehört das Geschehen der Geschichte zum Menschen? Ist es so, dass zuerst einmal der Mensch schon faktisch „vorhanden“ ist, um dann als solcher „in eine Geschichte“ zu geraten? Wird der Mensch erst durch die Verflechtung mit den Umständen und Begebenheiten geschichtlich? *„Oder wird durch das Geschehen allererst das Sein des Daseins konstituiert, so dass, **nur weil Dasein in seinem Sein geschichtlich ist**, so etwas wie Umstände, Begebenheiten und Geschehen ontologisch möglich sind?“ (S. 379)* Hat ein Stein an sich ein Geschick? Oder ist er in Umstände verwickelt („Die Umstände bewirkten, dass der Stein in Stücke zerbrach.“)? Ist es nicht so, dass der Stein erst durch den Menschen in dessen Augen ein Schicksal bekommt, dass der Mensch in den Stein so etwas wie ein Geschick hineininterpretiert? Da der Mensch ein geschichtliches Wesen ist und deshalb geschichtlich denkt, erkennt und entdeckt er in seiner Welt so etwas wie Umstände, Begebenheiten und Geschick.

Der merkwürdige Vorrang der „Vergangenheit“ im Begriff der Geschichte:

Nehmen wir einen antiken Gegenstand, z.B. eine gut erhaltene griechische Vase. Sie gehört einer „vergangenen Zeit“ an und ist dennoch in der „Gegenwart“ vorhanden. Inwiefern ist sie geschichtlich, wo sie doch noch nicht vergangen ist? Hat sie doch „etwas Vergangenes“ „an sich“? Ist sie, die jetzt vorhandene, noch das, was sie einst war? Was ist an ihr vergangen? Ist es der Umstand, dass sie nicht mehr in Gebrauch ist? Aber was, wenn wir unsere gut erhaltene Vase auch heute noch verwenden? Was ist an den geschichtlichen Dingen „vergangen“? *„Nichts anderes als die **Welt**, innerhalb deren sie, zu einem Zeugzusammenhang gehörig, als Zuhandenes begegneten und von einem besorgenden, in-der-Welt-seienden Dasein gebraucht wurden. Die **Welt** ist nicht mehr. Das vormals **Innerweltliche** jener Welt aber ist noch vorhanden.“ (S. 380)* Die Welt, in der damals unsere griechische Vase in Verwendung stand, ist „verschwunden“. Denken wir daran, was der Begriff Welt nach Heidegger bedeutet: *„Welt ist nur in der Weise des **existierenden** Daseins, das als In-der-Welt-sein **faktisch** ist.“ (S. 380)* Also ist die Grundlage für das Geschichtliche von noch erhaltenen antiken Gegenständen in der „Vergangenheit“ der Menschen, zu deren Welt sie gehörten, zu suchen. *„Demnach wäre nur das „vergangene“ Dasein geschichtlich, nicht aber das „gegenwärtige“.“ (S. 380)* Der Begriff „vergangen“ bezeichnet aber etwas, das „jetzt nicht mehr vorhanden bzw. zuhanden“ ist. Kann aber das menschliche Dasein, der Mensch jemals „vergangen“ sein? *„Offenbar kann das Dasein nie vergangen sein, nicht weil es unvergänglich ist, sondern weil es wesenhaft nie **vorhanden** sein kann, vielmehr, wenn es ist, **existiert**. Nicht mehr existierendes Dasein aber ist im ontologisch strengen Sinne nicht vergangen, sondern **da-gewesen**.“ (S. 380)* Solange der Mensch da ist, existiert er, das heißt, er gestaltet sein Leben - seine Zukunft, seine Gegenwart aber auch seine Gewesenheit. Was heißt: Er gestaltet seine Gewesenheit? Ständig bildet er neue Annahmen über und Haltungen, Meinungen, Mutmaßungen und Fiktionen zu dem, was er und was überhaupt gewesen ist. Denken Sie nur daran, dass sogar unsere Erinnerung an unsere „Vergangenheit“ einem ständigen Wandel unterworfen ist. So konnten Gedächtnisforscher nachweisen, dass die Erinnerung an den 2. Weltkrieges von Menschen, die ihn erlebt haben, ein Konglomerat aus den tatsächlichen Ereignissen, in denen sie verwi-

ckelt waren, aus dem, was sie damals gehört und z.B. in der Wochenschau gesehen hatten, aber auch aus dem, was sie später über den Krieg gehört, gesehen und gelesen haben und noch vielem mehr, bildet. Weiter mit Heidegger: „Die noch vorhandenen Altertümer haben einen „Vergangenheits“- und Geschichtscharakter auf Grund ihrer Zugehörigkeit zu und Herkunft aus einer gewesenen Welt eines da-gewesenen Daseins. Dieses ist das primäre Geschichtliche.“ (S. 380-381) Der Mensch ist das primär Geschichtliche!

Die Frage, die sich nun stellt, lautet: Wird der Mensch erst dann geschichtlich, wenn er nicht mehr da ist? Oder: Ist er nicht gerade dadurch, dass er faktisch existiert geschichtlich? Anders ausgedrückt: „Ist das Dasein nur gewesenes im Sinne des da-gewesenen, oder ist es gewesen als gegenwärtiges-zukünftiges, das heißt in der Zeitigung seiner Zeitlichkeit?“ (S. 381)

Verdeutlichen wir noch einmal: „Vergangene“, der Geschichte angehörende Sachen sind nur aufgrund ihrer Weltzugehörigkeit geschichtlich. Und die Welt ist nur deshalb geschichtlich, weil sie zum Menschen gehört. Warum aber bestimmt nun gerade die „Vergangenheit“, oder genauer die Gewesenheit vorwiegend darüber, was geschichtlich ist, wo doch Gewesenheit den gleichen Ursprung wie Gegenwart und Zukunft in der Zeitlichkeit des Menschen hat?

Schieben wir die Beantwortung dieser Fragen mal auf!

„**Primär** geschichtlich – behaupten wir - ist das Dasein. **Sekundär** geschichtlich aber das innerweltlich Begegnende, nicht nur das zuhandene Zeug im weitesten Sinne, sondern auch die **Umweltnatur** als „geschichtlicher Boden“.“ (S. 381) Heidegger nennt das nichtdaseinsmäßige Seiende (also alles, was sozusagen von den Menschen in ihrer Welt abstrahiert werden kann), das aufgrund seiner Weltzugehörigkeit geschichtlich ist, das Weltgeschichtliche. Der vulgäre Begriff „Weltgeschichte“ entspringt gerade diesem sekundär Geschichtlichen. Das Weltgeschichtliche wird nicht dadurch geschichtlich, indem es einer historischen Erfassung und Objektivierung unterliegt. Es ist von vornherein an sich geschichtlich, indem es als Innerweltliches dem Menschen in seiner Welt begegnet.

Sachen werden nicht mit dem Fortrücken in eine immer fernere Vergangenheit „geschichtlicher“. Wenn dies zuträfe, wäre ja das Älteste das am eigentlichsten geschichtliche. Geschichtlichkeit hat primär nichts mit einem zeitlichen Abstand vom Jetzt und Heute zu tun, da dasjenige, was primär geschichtlich ist, nämlich der Mensch, nicht „in der Zeit“ und auch nicht zeitlos ist. Im Gegenteil: Der Mensch existiert seinem Wesen nach so ursprünglich zeitlich, wie es ein „in der Zeit“ Vorhandenes, Vergehendes oder Ankommendes dessen Wesen nach gar nicht sein kann.

„§ 74. Die Grundverfassung der Geschichtlichkeit“ (S. 382)

These: Jeder Mensch hat faktisch jeweils seine „Geschichte“. Und er kann nur deshalb „Geschichte“ haben, weil der Prozess seines Lebens auf der Grundlage von Geschichtlichkeit abläuft, d.h. weil Geschichtlichkeit erst die Form des Prozesses ermöglicht, die spezifisch für den Menschen ist. Im Folgenden geht es um die Rechtfertigung und Analyse dieser erst mal hingeworfenen These.

In Abgrenzung zu anderen Prozessen, nannten wir den Prozess des menschlichen Lebens Sorge. Sorge bedeutet: faktisch (ins Leben geworfen) existierend (das eigene Leben gestaltend) (eigentlich oder uneigentlich) die Angelegenheiten der „Welt“ besorgen und für die Mitmenschen sorgen. Die Struktur der Sorge ist nur auf der Grundlage der Zeitlichkeit möglich. Zeitlichkeit bedeutet: auf sich zurückkommend auf sich selbst zukommen und dadurch der „Welt“ und den Mitmenschen begegnen. [Also: Da der Mensch den Charakter der Zeitlichkeit aufweist, kann seine Art zu sein eindeutig von anderen Arten zu sein, wie z.B. die eines Steines oder einer Pflanze abgegrenzt werden. Und seine spezifische nur ihm eigene Art zu sein nennen wir mit einem deskriptiven Begriff: Sorge.] Wo sollen wir nun nachforschen, wenn wir nach der Grundlage der Geschichtlichkeit des Menschen suchen? Was im Menschen

ermöglicht es, was in ihm bildet die Voraussetzung dafür, dass er ein geschichtliches Wesen ist? Der Weg ist schon vorgegeben: in der Zeitlichkeit. Geschichtlichkeit ist nur auf der Grundlage der Zeitlichkeit möglich. Nur etwas, das seinem Wesen nach zeitlich ist – und das ist der Mensch –, kann auch geschichtlich sein (geschichtlich fühlen, denken und handeln) und dadurch in seiner Welt „Geschichte“ entdecken. Setzen wir bei der Analyse der Geschichtlichkeit am innersten Kern der Zeitlichkeit an: dem eigentlichen Existieren, d.h. der vorlaufenden Entschlossenheit.

Entschlossenheit wird definiert als das verschwiegene, angstbereite Sichentwerfen auf das eigene Schuldigsein. Eigentlich wird die Entschlossenheit, wenn sich der Mensch ständig der Möglichkeit des eigenen Todes gewahr ist und sich entschlossen in all seinen inneren Haltungen und Handlungen an dieser orientiert. Diese Lebensweise nennt Heidegger vorlaufende Entschlossenheit. Wenn er so lebt, übernimmt er auch die volle Verantwortung für alle seine Entscheidungen und Handlungen. Er weiß, dass er ständig Entscheidungen treffen muss, für die er keine ausreichenden Entscheidungsgrundlagen hat (Geworfenheit) und er weiß, dass er nie die Folgen und Auswirkungen seiner Entscheidungen überblicken und kontrollieren kann (Existenz). Er versucht nicht, diese Tatsache abzuschieben, sondern akzeptiert sie und übernimmt aus dieser Akzeptanz heraus die volle Verantwortung für sein ganzes Leben. So erst kann er frei und unvoreingenommen seine Angelegenheiten in der Welt besorgen und mit seinen Mitmenschen interagieren. Wozu sich der einzelne Mensch jeweils entschließt, kann nicht Thema dieser Untersuchung sein – ist grundsätzlich auch nicht Gegenstand einer existenzialen Analyse.

Aber folgende Frage kann und soll beantwortet werden: Woher bezieht der Mensch die verschiedenen Möglichkeiten, auf deren Grundlage er sein Leben faktisch entwirft? Aus welchem Reservoir schöpft der Mensch, wenn er eine der vielen Möglichkeiten, sein Leben zu gestalten auswählt? Wo sind diese verschiedenen Entwürfe gespeichert? Wenn ich mein Leben vorlaufend auf meinen eigenen Tod hin entwerfe, führt dies lediglich dazu, dass mein Leben den vollen Charakter von Ganzheit, Eigentlichkeit und Entschlossenheit erlangt. Damit ist noch lange nicht entschieden, wie genau ich mein Leben gestalte, welche von den vielen Möglichkeiten mein Leben zu gestalten ich im Einzelnen auswähle. Präzisieren wir unsere Frage: Woraus schöpft der Mensch seine eigentlichen Existenzmöglichkeiten?

Heideggers Antwort ist einfach und zugleich mit weit reichenden Folgen: Aus dem, was faktisch schon da ist, aus der Geworfenheit! So kann er auch sagen, dass „das Vorlaufen in die Möglichkeit keine Spekulation über sie, sondern ein Zurückkommen auf das faktische Da ist.“ Stellen Sie sich wieder den Computer mit Prozessor, Arbeitsspeicher und Festplatte vor: Wenn Sie mit einem bestimmten Programm arbeiten, z.B. einem Präsentationsprogramm, dann ist dieses mit all seinen verschiedenen Unterprogrammen und Tools erst einmal auf der Festplatte gespeichert. Aber nicht nur das, auch Makros, Vorlagen etc. sind gespeichert. Und auch das was bereits erarbeitet wurde, liegt auf ihr zur Wiederverwendung und erneuten Bearbeitung bereit.

Wenn der Mensch seine eigentlichen Existenzmöglichkeiten aus der Geworfenheit schöpft, heißt dies nicht, dass er einzig auf seine eigene Gewesenheit (die ja nie unabhängig von den Anderen und der „Welt“ entstanden sein kann) zurückzugreifen braucht, um mit der „Welt“ und den Mitmenschen zurechtzukommen. Geworfen ist der Mensch in seine Welt (als In-der-Welt-sein) und angewiesen auf die „Welt“. Nie existiert er für sich allein, sondern immer faktisch mit Anderen. Zunächst und zumeist ist das Selbst des Menschen sogar in das Man verloren. Seine Meinungen und Haltungen hat er von den Anderen übernommen. Es sind die Meinungen, die gerade aktuell und modern sind, die gerade in der Öffentlichkeit „kursieren“. Und aus dieser allgemeinen Haltung der Gruppe, der er sich zugehörig fühlt, heraus, bildet er auch seine Haltung gegenüber sich, der „Welt“ und den Anderen. Auch seine „eigene“ Meinung, die er sich schließlich doch bildet, kann sich dieser allgemeinen Haltung nie entziehen. Und so kann sich sogar mein eigentliches existenzielles Verständnis von dem, wie ich mein eigenes Leben eigentlich gestalten möchte, niemals dieser gerade aktuellen und

dabei doch überlieferten allgemeinen Meinung entziehen. Und wenn ich im Entschluss eine Möglichkeit ergreife, wähle ich doch wieder eine in Bezug auf diese meine „Welt“ und die anderen Menschen. Meine im Entschluss ergriffene eigene Haltung zum Leben stammt aus dieser allgemeinen Haltung, ich stehe mit meiner in Opposition zu dieser allgemeinen Haltung und doch dient meine Haltung wiederum für die allgemeine. Dies wohl in unterschiedlicher Weise, sei es dass ich allein lebe und es in meiner Beziehung zur Allgemeinheit nur darum geht, dass diese mich in meinem Alleinsein nicht störe, sei es dass ich mit Menschen zusammenlebe und schon dadurch meine eigene Haltung mit den Haltungen der Anderen abstimmen muss und will.

Erbe: „Die Entschlossenheit, in der das Dasein auf sich selbst zurückkommt, erschließt die jeweiligen faktischen Möglichkeiten eigentlichen Existierens **aus dem Erbe**, das sie als geworfene **übernimmt**.“ (S. 383) Der Mensch, der entschlossen lebt, sucht die Informationen, die er benötigt, um seine konkreten Handlungspläne zu entwerfen, in sich selbst, in seinem eigenen Inneren. Er verlässt sich nicht darauf, wie man es in der jeweiligen Situation macht. Und dennoch weiß er, dass diese innere Sammlung an Verhaltensmuster weitgehend nicht von ihm selbst erfunden, entwickelt und erarbeitet ist, sondern von den Anderen übernommen und ererbt ist. „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.**“ (S. 384) Nur die Lebensweise des ständigen Gewahrseins des eigenen Todes (Vorlaufen in den Tod) führt dazu, dass der Mensch jede zufällige und „vorläufige“, d.h. belanglose Lebensweise verwirft. Der Mensch, der frei für den Tod ist, dass heißt die Möglichkeit des eigenen Todes nicht als Katastrophe und Niederlage erlebt, versteht ihn als Vollendung und Ziel seines Lebens schlechthin. Er weiß, dass seine Existenz endlich ist. Und dieses Wissen um die Endlichkeit der eigenen Existenz führt dazu, dass er die sich ihm endlos anbietenden Möglichkeiten, sich der Behaglichkeit zu ergeben, das Leben leicht zu nehmen und sich vor der Verantwortung zu drücken, hinter sich zurücklässt und er sich der Einfachheit seines Schicksals stellt. Alles Unnütze, Überflüssige, Komplizierte, Verwickelte, all den Firlefanz und Plunder schüttelt er von sich ab. Er wählt einfach sein Schicksal, das er jetzt klar vor sich sieht und von dem er weiß, dass er ihm ohnehin nicht enttrinnen kann (Geworfenheit).

Schicksal definiert Heidegger wie folgt:

Schicksal ist das in der eigentlichen Entschlossenheit liegende ursprüngliche Geschehen des menschlichen Daseins. In diesem ursprünglichen Geschehen überliefert sich der Mensch, der frei für den Tod lebt, selbst diesem Geschehen, er ergibt sich freiwillig seinem eigenen Schicksal, d.h. ihm selbst, da ja das Schicksal nichts von außen aufgezwungenes ist. Er selbst wählt eine Lebensform, die in ihm bereitliegt, er überliefert sich ihr, wobei aber diese Lebensform – wie alle möglichen Lebensweisen – ererbt ist. Sie ist ererbt und selbst gewählt zugleich.

Der Mensch kann nur deshalb von Schicksalsschlägen getroffen werden, weil er im Grunde seines Wesens in diesem Sinne Schicksal ist. „**Schicksalhafter in der sich überliefernden Entschlossenheit existierend, ist das Dasein als In-der-Welt-sein für das „Entgegenkommen“ der „glücklichen“ Umstände und die Grausamkeit der Zufälle erschlossen.**“ (S. 384) Nur dem Menschen können im Gegensatz zu anderen Wesen Schicksalsschläge treffen. (Einer Petersilie oder einer Nacktschnecke z.B. kann kein Schicksalsschlag treffen.) Das Schicksal entsteht nicht erst dadurch, dass Umstände und Begebenheiten aufeinander treffen. Der Unentschlossene kann – obwohl auch er von den Umständen und Begebenheiten hin- und hergebeutelt wird, kein Schicksal im Heideggerschen Sinne „haben“. Schicksal kann nur der haben, der es entschlossen gewählt hat.

„**Wenn das Dasein vorlaufend den Tod in sich mächtig werden lässt, versteht es sich, frei für ihn, in der eigenen Übermacht seiner endlichen Freiheit, um in dieser, die je nur „ist“ im**

*Gewählthaben der Wahl, die **Ohnmacht** der Überlassenheit an es selbst zu übernehmen und für die Zufälle der erschlossenen Situation hellstichtig zu werden.*“ (S. 384) Wenn der Mensch im Vorlaufen zum Tode diesem die enorme Bedeutung, die er hat, zuerkennt und sie in sich wirken lässt, lernt er ihn zu verstehen und zu akzeptieren. Und er erkennt, dass die eigene Freiheit, die allemal endlich ist, immer mehr an Einfluss auf das eigene Leben gewinnt. Und in dieser Freiheit– die nur dann wahre, gelebte Freiheit ist, wenn der Mensch aus freiem Willen heraus gewählt hat, akzeptiert er, dass er gar nicht anders kann, als ganz allein die Verantwortung für sich selbst zu übernehmen, und er sie nicht an andere oder eine „äußere Macht“ abschieben kann. Und so er wird hellhörig und hellstichtig für die Zufälle der jeweiligen Situation.

Geschick: Der Mensch existiert aber schicksalhaft immer nur im Mitsein mit anderen Menschen, daher ist sein Geschehen immer ein Mitgeschehen, dies nennt Heidegger Geschick. Geschick ist das Geschehen der Gemeinschaft, des Volkes. Es setzt sich nicht aus einzelnen Schicksalen zusammen, genau so wenig wie man das Miteinandersein als ein Zusammenkommen mehrere „Subjekte“ zu begreifen hat. Die Menschen sind miteinander in derselben Welt, und wenn sie sich gemeinsam für eine bestimmte Möglichkeit entschlossen haben, sind die Schicksale der Einzelnen im Vorhinein schon in bestimmte Bahnen geleitet. „*In der Mitteilung und im Kampf wird die Macht des Geschickes erst frei.*“ (S. 384) Der einzelne Mensch hat sein eigenes Schicksal und ist eingebunden in ein Geschick. Beides gehört zusammen und bildet ein Ganzes. „*Das schicksalhafte Geschick des Daseins in und mit seiner „Generation“ macht das volle, eigentliche Geschehen des Daseins aus.*“ (S. 384–385)

Heidegger definiert nun **Schicksal** genauer: Schicksal ist die ohnmächtige, den Widrigkeiten sich bereitstellende Übermacht des verschwiegenen, angstbereiten Sichertwerfens auf das eigene Schuldigsein. Und diese ohnmächtige Übermacht, d.h. Schicksal ist nur möglich, weil die Beschaffenheit des Prozesses des menschlichen Lebens (d.h. der Sorge) Zeitlichkeit ist. Nur dann, wenn - wie es beim Menschen in der Struktur der Sorge der Fall ist– im Leben eines Wesens Tod, Schuld, Gewissen, Freiheit und Endlichkeit dieselben Wurzeln haben und fortwährend aufeinander bezogen zusammengehörig sind, kann es auf eine Weise existieren, dass es Schicksal hat, das heißt: kann es im Grunde seiner Existenz geschichtlich sein. Ein Ding (z.B. eine Füllfeder) hat im eigentlichen Sinne weder ein Schicksal noch ein Geschick. Nur der Mensch hat dies, da er seinem Wesen nach zukünftig ist. Er ist in seinem innersten Wesen frei für seinen Tod und weiß dass er einst an diesem „zerschellen“ wird. Im Bewusstsein seines unausweichlichen „Zerschellens“ am eigenen Tod ist er ganz auf sich allein gestellt. Er wird zurückgeworfen auf sich selbst, darauf wie er in seiner eigenen Welt faktisch da ist, d.h. darauf wie er sein Leben bis jetzt tatsächlich gestaltet hat – auf seine Gewesenheit. Er weiß, dass er, wenn er auf sich selbst zukommen will [Zukunft], dies nur tun kann, indem er auf sich selbst zurückkommt [Gewesenheit]. Anders ausgedrückt: Er kann nur dann immer mehr zu dem werden, der er im Grunde seines Wesen eigentlich ist, wenn er alles, was er schon erlebt und gestaltet hat, in sein Leben integriert. Trotz all seiner Unzulänglichkeiten, Fehler und Schwächen übernimmt er die volle Verantwortung für sein bisheriges Leben (seine Geworfenheit), wohl wissend, dass er eingebunden ist in ein größeres Ganzes, dem er in seiner Geworfenheit niemals entkommen kann. Dieses größere Ganze hat er nicht selbst erschaffen, er hat es ererbt, er wurde ihm überliefert. Und dennoch hat er die Möglichkeit aus dem überlieferten Erbe auszuwählen. Und indem er die Verantwortung auch für dieses überlieferte Erbe übernimmt (und sich nicht sagt: „Dafür kann ich nichts!“) erwirbt er erst die Fähigkeit aus dem Fundus des Erbes das als Ressource zu wählen, was er für sein weiteres Leben konstruktiv zu nutzen vermag. So die Verantwortung für seine Gewesenheit und sein Erbe übernehmend kann er augenblicklich sein für „seine Zeit“. „*Nur eigentliche Zeitlichkeit, die zugleich endlich ist, macht so etwas wie Schicksal, das heißt eigentliche Geschichtlichkeit möglich.*“ (S. 385)

Es ist nicht notwendig, dass der entschlossene Mensch ausdrücklich weiß, woher all die Möglichkeiten kommen, nach denen er sein Leben gestalten kann. Aber dass der Mensch Vorbilder für sein eigenes Verhalten aus dem überlieferten, ererbten Fundus seiner Gewesenseit ausdrücklich, bewusst und entschlossen wählen kann, ist nur deshalb möglich, weil er im Grunde seines Wesens zeitlich ist (denkt, fühlt und handelt).

Wiederholung: Der Mensch kann in einer Lebenssituation ausdrücklich und entschlossen eine eigene ehemalige Verhaltensweise, einen anderen Menschen (z.B. einen Helden aus der Geschichte) oder eine bereits stattgefundene Situation als Vorbild für seine eigene Handlungsweise in dieser Situation wählen. Eine Existenzmöglichkeit, die schon da gewesen ist, wird als Vorlage für eine aktuelle Situation gewählt. Auf sich zurückkommend, d.h. auf die bereits da gewesenen Möglichkeiten zurückgreifend interagiert der Mensch mit seiner Umgebung ausdrücklich nach einem überlieferten Muster. *„Die Wiederholung ist die ausdrückliche Überlieferung, das heißt der Rückgang in die Möglichkeiten des dagewesenen Daseins.“* (S. 385)

Eigentliche Wiederholung: Wenn ich mich in einer bestimmten Situation nun entschlossen und ausdrücklich für mein eigenes Verhalten „meinen Helden wähle“, mich so „an ein Vorbild überliefere“, und dabei die Möglichkeit des eigenen Todes mit all seinen Implikationen ständig im Auge habe, wird dieses Wiederholen zum eigentlichen Wiederholen. *„Die eigentliche Wiederholung einer gewesenen Existenzmöglichkeit – dass das Dasein sich seinen Helden wählt – gründet existenzial in der vorlaufenden Entschlossenheit; denn in ihr wird allererst die Wahl gewählt, die für die kämpfende Nachfolge und Treue zum Wiederholbaren frei macht.“* (S. 385) Denken Sie nur an die verschiedensten Religionen und Ideologien: an die nachfolge Christi oder Buddhas, an Vorbilder wie Stalin oder Mao zedong. Bei der Wiederholung in der vorlaufenden Entschlossenheit geht es aber nicht darum, ein Ereignis der Vergangenheit abermals zu verwirklichen. Weder wird das Vergangene wiedergebracht, noch wird die Gegenwart in den Rahmen der Vergangenheit gestellt. Es geht um keine „Wiederholung der Geschichte“ wo das ehemals Wirkliche nun –zwar in veränderter Form – wiederkehren würde. *„Die Wiederholung erwidert vielmehr die Möglichkeit der dagewesenen Existenz.“* (S. 386) Im Zurückgreifen auf mein Vorbild (sei es auf mich selbst, wie ich einst in meiner eigenen Lebensgeschichte gehandelt habe, oder sei es auf einen Anderen in der Geschichte) interagiere ich aber in der aktuellen Situation so, wie es dieser jetzt im Augenblick angemessen ist. Damit wird mein augenblickliches Verhalten dem Vorbild zwar in gewissen Aspekten gleichen aber in anderen Aspekten wird es sich unterscheiden. So wird die eigentliche Wiederholung zu einer Antwort auf die „Vergangenheit“ *„Die Erwidern der Möglichkeit im Entschluss ist aber zugleich als augenblickliche der Widerruf dessen, was im Heute sich als „Vergangenheit“ auswirkt.“* (S. 386) Hatte die „Vergangenheit“ zuvor (im Verfallen) ständig mich behindernde Auswirkungen auf meine Gegenwart, indem sie scheinbar losgelöst von meinen aktuellen Handlungen trotzdem mein Verhalten bestimmte, so nutze ich sie jetzt (als eigentliche Wiederholung in der vorlaufenden Entschlossenheit) als Ressource in der augenblicklichen Situation. Ich überlasse mich dabei weder dem Vergangenen noch habe ich einen Fortschritt im Auge. *„Beides ist der eigentlichen Existenz im Augenblick gleichgültig.“* (S. 386)

Als Wiederholung kennzeichnet Heidegger die Form der Entschlossenheit, in der der Mensch sein Leben so gestaltet, indem er ausdrücklich sein Schicksal auf sich nimmt. Schicksal ist aber die Grundlage der ursprünglichen Geschichtlichkeit des Menschen. So hat also die ursprüngliche Geschichtlichkeit ebenso wie das Schicksal des Menschen ihr wesentliches Gewicht nicht im Vergangenen, auch nicht im Heute und seinem „Zusammenhang“ mit dem Vergangenen, sondern im eigentlichen Geschehen der Existenz. Und dieses entspringt aus der Zukunft des Menschen. Die Geschichte als eine Weise, wie der Mensch sein Leben und seine Welt sieht und gestaltet, hat ihre Wurzel in der Zukunft: Der Tod als der eigentliche Motiva-

tor veranlasst jenen Menschen, der vorlaufend existiert, auf das eigene faktische Leben zurückzublicken und zurückzugreifen. So erst erhält die Gewesenheit ihren eigentümlichen Vorrang im Geschichtlichen. „*Das eigentliche Sein zum Tode, das heißt die Endlichkeit der Zeitlichkeit, ist der verborgene Grund der Geschichtlichkeit des Daseins.*“ (S. 386) Der Mensch wird nicht erst geschichtlich, indem er etwas Vergangenes wiederholt. Vielmehr: Weil der Mensch im Grunde seines Wesens zeitlich und dadurch geschichtlich ist, kann er erst „wiederholen“, d.h. auf seine Gewesenheit zurückgreifen und diese selbst aktiv, ausdrücklich und entschlossen für sein zukünftiges Leben jetzt in der Gegenwart nutzen und so in seine eigene Geschichte integrieren.

Wieder definiert Heidegger Schicksal: Schicksal ist das in der Entschlossenheit liegende vorlaufende Sichüberliefern an das Da des Augenblicks. Geschick als das Geschehen des Menschen im Mitsein mit Anderen hat im Schicksal seine Grundlage. Auch mein Geschick, mein schicksalhaftes Zusammensein und Interagieren mit den anderen Menschen kann ich ausdrücklich hinsichtlich seiner Verhaftung an das überlieferte Erbe verstehen. Auch das Geschick, das „Schicksal“ der Gemeinschaft kann ich mir bzw. können wir uns in der Wiederholung nutzbar machen und so mir bzw. uns eigentlich aneignen.

In diesem Paragraphen analysierte Heidegger das in der vorlaufenden Entschlossenheit liegende Geschehen, also: die eigentliche Geschichtlichkeit des Menschen. Aus der Analyse der Phänomene der Überlieferung und der Wiederholung, die beide in der Zukunft verwurzelt sind, wurde deutlich, warum das Geschehen der eigentlichen Geschichte sein Gewicht in der Gewesenheit hat. Aber auf welche Weise soll nun denn dieses Geschehen als Schicksal den ganzen „Zusammenhang“ des Menschen von seiner Geburt bis zu seinem Tode konstituieren? Die Grundlage des eigentlichen Erlebniszusammenhanges von Geburt bis Tod verlegte Heidegger in die Entschlossenheit. Aber, so fragt er nun: Ist denn ein einzelner Entschluss nicht jeweils auch nur wieder ein einzelnes „Erlebnis“ in der Abfolge des ganzen Erlebniszusammenhanges? Besteht etwa der „Zusammenhang“ des eigentlichen Geschehens aus einer lückenlosen Folge von Entschlüssen? Besteht das Leben des Menschen aus einer lückenlosen Abfolge von „Erlebnissen“? Angenommen dies sei so: wie hängen dann diese zusammen, wie sind diese miteinander verkettet? Um diese Probleme zu klären, müssen wir untersuchen, wo der Ursprung dieser anscheinend gar so „selbstverständlichen“ Frage nach der Beschaffenheit des Daseinszusammenhanges des Menschen liegt.

Wenn die Geschichtlichkeit zum Wesen des Menschen gehört, dann muss nicht nur das eigentliche sondern auch das uneigentliche Existieren geschichtlich sein. Ja, da wir zunächst und zumeist in der Weise der Uneigentlichkeit leben, wird es wohl so sein, dass wir üblicherweise den „Zusammenhang des Lebens“ und damit auch Geschichte und Geschichtlichkeit aus dieser Position heraus verstehen. Und diese Sichtweise versperrt uns zunächst einmal den Zugang zum Verständnis des eigentlichen „Zusammenhanges des Lebens“, den Zugang zur eigentlichen Geschichtlichkeit und dem ihr eigentümlichen „Zusammenhang“. Folglich müssen wir uns nun der Analyse der uneigentlichen Geschichtlichkeit des Menschen zuwenden.

„§ 75. Die Geschichtlichkeit des Daseins und die Welt-Geschichte“ (S. 387)

Ging es im vorigen Paragraphen um die eigentliche Geschichtlichkeit des Menschen, so geht es hier um seine uneigentliche Geschichtlichkeit und um die Unterschiede zwischen eigentlicher und uneigentlicher Geschichtlichkeit. Wie wir wissen, gelingt es nur wenigen Menschen sich im Zustande der Eigentlichkeit zu halten. Die meisten von uns erreichen nur in wenigen Ausnahmesituationen dieses Ziel. Im Alltag, d.h. zunächst und zumeist verharren wir im Zustande der Uneigentlichkeit. Und so verstehen wir uns in der Alltäglichkeit keineswegs aus der Position des entschlossenen Vorlaufens zum Tode, sondern aus dem, was uns Umweltlich begegnet und dem was von uns umsichtig besorgt wird. Aber auch in diesem uneigentlichen Verstehen nehmen wir uns und die „Welt“ nicht bloß nur zur Kenntnis, wobei diese Kenntnis-

nahme alle unsere Handlungen bloß begleitete. Auch hier bedeutet Verstehen das Entwerfen des jeweiligen Lebenskonzeptes (Selbstkonzept, Handlungsentwurf etc.) in Bezug auf die in der jeweiligen Lebenslage mögliche Weise des In-der-Welt-seins. So existiert der Mensch auch in der Uneigentlichkeit als diese jeweilige Möglichkeit. Das Verstehen konstituiert auch die uneigentliche Existenz des Man.

Was ist es, das mir im Alltag in meinen Besorgungen im öffentlichen Miteinander mit anderen Menschen begegnet? Mir begegnet nicht nur Zeug und Werk, sondern zugleich auch alles, was sich damit „begibt“: die „Geschäfte“, all die Unternehmungen, Vorfälle, Unfälle etc. *„Die „Welt“ ist zugleich Boden und Schauplatz und gehört als solcher mit zum alltäglichen Handel und Wandel.“* (S. 388) Man begegnet den anderen Menschen in solchem Treiben und schwimmt selbst mit. Man kennt dieses Treiben, man bespricht es, begünstigt es, bekämpft es, behält es im Gedächtnis und vergisst es. Ob ein einzelner Mensch sich entwickelt, ob ein Stillstand eingetreten ist, ob er sich umstellen kann, berechnen wir zunächst aus dem, was bei seiner Interaktion mit der „Welt“ herauskommt, aus dem, was er besorgt. Tatsache ist doch, dass alles, was der Mensch tut, alles was er besorgt, mit zu seiner „Geschichte“ gehört. Alles Zeug, alle seine Werke gehören mit zur „Geschichte“.

Um seinen philosophischen Standpunkt der Position der Philosophie vor ihm, die Mensch und Welt in getrennte Entitäten, nämlich „Subjekt“ und „Objekt“ aufspaltete, gegenüberzustellen, stellt nun Heidegger folgende Fragen: Ist aber dann Geschichte der Bewegungszusammenhang von Veränderungen der „Objekte“? Oder ist Geschichte im Gegensatz dazu nur das isolierte, freischwebende Ablaufen von „Erlebnisströmen“ in den einzelnen „Subjekten“? Oder betrifft Geschichte die „Verkettung“ von „Subjekt“ und „Objekt“? All dies scheint keine befriedigende Antwort zu sein. Heidegger hat eine andere Sichtweise von der Beziehung des Menschen zu seiner Welt: Der Mensch steht nicht primär als ein von der „Welt“ losgelöstes „Subjekt“ einem von ihm unabhängig bestehenden „Objekt“, eben der „Welt“ gegenüber - wobei er dann sekundär irgendwie mit ihr in Interaktion treten würde. Der Mensch existiert stets nur mit und in seiner Welt als In-der-Welt-sein. Und so meint die These von der Geschichtlichkeit des Menschen auch nicht, dass er als weltloses „Subjekt“ geschichtlich sei. Geschichtlich ist der Mensch vielmehr als in der Welt seiend. *„Geschehen der Geschichte ist Geschehen des In-der-Welt-seins. Geschichtlichkeit des Daseins ist wesentlich Geschichtlichkeit von Welt, die auf dem Grunde der ekstatisch-horizontalen Zeitlichkeit zu deren Zeitigung gehört.“* (S. 388)

Das **Welt-Geschichtliche**: Indem der Mensch in seinem In-der-Welt-sein in der Welt als geschichtliches Wesen existiert, ist auch schon alles, was in der Welt vorhanden und ihm zuhanden ist, in die Geschichte der Welt einbezogen. So haben dann auch Zeug und Werk, (z.B. Bücher) ihre „Schicksale“ – aber immer nur in Beziehung zum Menschen und nicht „an sich“. [Anmerkung: Denken Sie daran, wie sich die „Geschichte“ eines Gemäldes, das man über lange Zeit für eine Fälschung eines großen Meisterwerkes hielt und das sich eines Tages doch als das Original herausstellt, plötzlich verändert.] Bauwerke und Institutionen haben ihre Geschichte. Die Natur ist so geschichtlich. *„Dieses innerweltliche Seiende ist als solches geschichtlich, und seine Geschichte bedeutet nicht ein „Äußeres“, das die „innere“ Geschichte der „Seele“ lediglich begleitet. Wir nennen dieses Seiende das Welt-Geschichtliche.“* (S. 388-389) Der Ausdruck Welt-Geschichte bedeutet hier zweierlei: Erstens: das Geschehen von Welt in ihrer wesenhaften existenten Einheit mit dem Menschen und zweitens: das innerweltliche „Geschehen“ des Zuhandenen und Vorhandenen, sofern dieses vom Menschen entdeckt und wahrgenommen wird. Die Geschichte eines Zeug oder Ding lässt sich mit physikalischen Methoden niemals entdecken. Wenn mit einem Zeug etwas „geschieht“, erleidet dieses nicht nur eine Ortsveränderung oder eine chemische Verwandlung und dergleichen. Ein Ring, der bei der Hochzeit „überreicht“ oder in der Ehe „getragen“ wird, ist in ein viel umfassenderes Geschehen involviert, als dass man das, was mit ihm geschieht, bloß als eine Veränderung seines Ortes beschreiben könnte. Dasselbe gilt von allen welt-

geschichtlichen „Vorgängen“ und Ereignissen. Geschichtlich sind sie dadurch, dass der Mensch in ihnen geschichtliche Zusammenhänge und Geschichte entdeckt.

Uneigentliche Geschichtlichkeit: Obwohl das Welt-Geschichtliche vom Menschen keineswegs historisch erfasst zu sein braucht, ist es im Geschehen des existierenden Menschen immer schon „objektiv“ da. Der Grund dafür liegt in der zeitlich fundierten Transzendenz der Welt mit den Horizonten der drei Ekstasen der Zeitlichkeit (Umwillen & Wovor bzw. Woran & Um-zu).

Und weil der Mensch in seinem faktischen Dasein zunächst nicht in seiner Eigentlichkeit existiert, sondern im Zustande der Uneigentlichkeit verfallend im Besorgen aufgeht (sich selbst in seinen alltäglichen Besorgungen an die „Welt“ verliert), versteht er seine Geschichte zunächst auch welt-geschichtlich, d.h. als die Geschichte dessen, was er besorgt.

[Mehr oder minder uneigentliche Geschichte: Die Geschichte, wie ich lesen und schreiben lernte, die Geschichte meiner Urlaube in Italien, die Geschichte meiner beruflichen Karriere etc. Erst nachträglich suche ich einen roten Faden, der einen Zusammenhang aus diesen verschiedenen Geschichten herstellt.

Im Gegensatz dazu: Mehr oder minder eigentlichen Geschichte: Wie ich mich in meinem Leben als Mensch charakterlich entwickle, und aus dieser Perspektive heraus sehe ich als Aspekte meiner Persönlichkeitsentwicklung auch die Geschichte, wie ich lesen und schreiben lernte, die Geschichte meiner Urlaube in Italien, die Geschichte meiner beruflichen Karriere etc.]

Und weil der (moderne, gebildete) Mensch üblicherweise die „Welt“ als die „Welt“ des Vorhandenen versteht und die „Welt“ des Zuhandenen übersieht, wenn er die Dinge betrachtet und von ihnen spricht, betrachtet er auch das Wesen des Welt-Geschichtlichen als die Geschichte von etwas Vorhandenem, etwas, das ankommt, anwesend ist und dann wieder verschwindet.

Der Mensch ist im Alltag (uneigentliches Existieren) in das Vielerlei dessen, was täglich „passiert“, zerstreut. Das „Schicksal“ ergibt sich für ihn aus den Umständen, den Gelegenheiten, die er schon irgendwie im Vorhinein für sich erwartet hat. Und er errechnet sich sozusagen seine Geschichte aus dem, was er so alles getan hat, aus dem von ihm Besorgten. Umhergetrieben von seinen „Geschäften“ sind seine Tätigkeiten vielfältig, und dabei unzusammenhängend und zerstreut. So muss er sich den Sinnzusammenhang dessen, was er an Verschiedenem und Unzusammenhängendem so allerlei gemacht hat, erst zusammenholen. Verloren in den „Objekten“, in dem, was er hergestellt und produziert hat, sucht er einen sinnstiftenden „Zusammenhang“, so er überhaupt zu sich selbst kommen möchte. Er findet den „Sinnzusammenhang“ schließlich in sich selbst, in den inneren „auch“ vorhandenen Erlebnissen des „Subjekts“, das der „objektiven Welt“ gegenübersteht. Diese Sichtweise ergibt sich daraus, dass der Mensch des Alltags nicht gesammelt im Zustand der Entschlossenheit sondern unentschlossen lebt und sich selbst verloren hat. Die Unentschlossenheit macht nach Heidegger ja das Wesen der Un-ständigkeit des Selbst aus.

„Die Frage kann nicht lauten: wodurch gewinnt das Dasein die Einheit des Zusammenhangs für eine nachträgliche Verkettung der erfolgten und erfolgenden Abfolge der „Erlebnisse“, sondern: in welcher Seinsart seiner selbst verliert es sich so, dass es sich gleichsam erst nachträglich aus der Zerstreung zusammenholen und für das Zusammen eine umgreifende Einheit sich erdenken muss?“ (S. 390) Das Gegenteil von der Unständigkeit der Zerstreung (Uneigentlichkeit) ist die Entschlossenheit des Selbst als **erstreckte Ständigkeit** (Eigentlichkeit).

Was ist nun der Grund dafür, dass der Mensch zunächst und wohl auch zumeist vor sich selbst flieht, all die Zerstreungen sucht und sich dabei immer mehr in dem, was er tut, in seinen Besorgungen, verliert? Er hat sich selbst in die Zerstreung, in das Man, an die

„Welt“ und damit an das Welt-Geschichtliche verloren, da er die Tatsache der eigenen Nicht-Existenz nicht ertragen konnte, da er so vor dem eigenen Tode zu fliehen versuchte. Erst die Auseinandersetzung mit dem Tode ermöglicht ihm, sich in einen Zustand zu bringen, in dem er sein Leben ständig in Bezug zur Möglichkeit des eigenen Todes gestaltet. Dieser Zustand heißt vorlaufende Entschlossenheit bzw. eigentliche Existenz. In dieser Entschlossenheit ist sich der Mensch bewusst, dass er sein eigenes Lebenskonzept und nicht das von jemandem anderes zu „verwirklichen“ hat. Er weiß, dass er in sich selbst suchen muss, um zu sich selbst zu finden und dass seine Ressourcen in ihm selbst liegen, wobei diese Teil seines Erbes sind. *„Das Geschehen dieser Entschlossenheit aber, das vorlaufend sich überliefernde Wiederholen des Erbes von Möglichkeiten, interpretieren wir als eigentliche Geschichtlichkeit.“* (S. 390) Heidegger fragt nun, ob nicht vielleicht in der eigentlichen Geschichtlichkeit die Erstrecktheit der ganzen Existenz liegt. Diese „Erstrecktheit der ganzen Existenz“ beschreibt er mit folgenden Attributen näher: ursprüngliche, unverlorene, eines Zusammenhang unbedürftige. Also die eigentliche ganze Existenz ist ursprünglich nicht verloren und bedarf keines sekundär hineininterpretierten Zusammenhangs. Sie ist ursprünglich eine Einheit, wobei Heidegger dafür auch den Ausdruck Ständigkeit verwendet – Ständig im Sinne von ununterbrochen, selbstständig und eigenständig. Sie erstreckt sich von der Geburt bis zum Tod. Wenn der Mensch im Zustande der vorlaufenden Entschlossenheit lebt, ist er nicht zerstreut und verloren sondern gesammelt (besser: eins mit sich selbst). Sein ganzes Leben, das sich von seiner Geburt bis zu seinem ständig möglichen Tod erstreckt, hält er als sein Schicksal in sein Lebenskonzept und all seinen Handlungen „einbezogen“. So ist er jeden Augenblick ständig in der jeweiligen Situation offen und bereit für das Welt-Geschichtliche.

Merken Sie den Unterschied zwischen eigentlicher und uneigentlicher Geschichtlichkeit?

In der eigentlichen Geschichtlichkeit ruht der Mensch ständig in sich selbst und blickt sozusagen auf das Welt-Geschichtliche, das er als seine von ihm beeinflussbare und handhabbare „Welt“ betrachtet.

In der uneigentlichen Geschichtlichkeit ist er aufgrund seiner Flucht vor dem eigenen Tode an die „Welt“ verloren, er fühlt sich als Spielball der Umstände, mit denen er meint taktisch klug umgehen zu müssen. Erst sekundär versucht er aus den scheinbar nicht miteinander zusammenhängenden Umständen und Begebenheiten so etwas wie einen Sinnzusammenhang herauszulesen.

Indem der Mensch im Zustand der vorlaufenden Entschlossenheit (= eigentlichen Existenz) sein Schicksal als das seine akzeptierend gewesene Möglichkeiten wiederholt, d.h. aus dem in ihm selbst bereitliegender Fundus von ererbten bzw. von den Vorfahren übernommenen Verhaltensschablonen die passenden auswählt, bringt er sich selbst „unmittelbar“ zu diesem schon vor ihm Gewesenen zurück. „Unmittelbar“ meint direkt, ohne irgendeinen Zwischenschritt bzw. ohne ein Bindeglied. (Man könnte auch sagen: Er versetzt sich in diese andere Zeit vor ihm. Aber wichtig dabei ist, dass dies keine Phantasiereise in diese alte Zeit ist, sondern im Zustande der vorlaufenden Entschlossenheit, in völliger Sammlung und Fokussierung auf das Wesentliche mit dem ihm eigenen Zeiterleben geschieht.) So kommt der Mensch in diesem Zustande aus dem unmittelbaren Gewahrseins der unüberholbaren Möglichkeit des Todes zurück auf sein Erbe. In einem aktiven Prozess überliefert er sich dem Erbe und überliefert sich das Erbe. In diesem Prozess, in dem er eine Schleife zieht von seinem zukünftigen Ende hin zu dem, was als Erbe für ihn schon da war, als er zu sein begann, holt er sozusagen seine eigene „Geburt“ in seine Existenz ein. Auch hier geht es um kein Erinnern an die Geburt, sondern um ein „unmittelbares“ Zugänglichmachen der gesamten persönlichen Geschichte von der Geburt an, so dass diese als unmittelbare Ressource wirken kann. Als Konsequenz dieses Prozesses, in dem die „Geburt“ in die Existenz eingeholt wird, gibt Heidegger an, dass der Mensch damit die Geworfenheit des eigenen Daseins illusionsfreier hinnehmen kann mit der Möglichkeit, aus diesem Bewusstsein heraus sein Leben anders zu gestalten.

Treue: Wenn der Mensch im Zustande der Entschlossenheit ständig in sich selbst ruht, sich nicht an andere(s) verliert, ist er auch sich selbst gegenüber treu. Daher kann Heidegger sagen: „Die Entschlossenheit konstituiert die **Treue** der Existenz zum eigenen Selbst.“ (S. 391) Der entschlossene Mensch, der bereit ist Angst zu ertragen, unterwirft sich niemandem. Er hat als freier Mensch einzig eine Autorität, der er - sich selbst treu - Ehrfurcht erbiehen kann: die wiederholbaren Möglichkeiten der Existenz. Nicht: Ich tu dies und das, weil Jesus, Buddha oder eine andere Autorität es von mir fordern, sondern: Ich kann den Weg Jesu, den Weg Buddhas oder wessen Weg auch immer selbst auf meine eigene Art und Weise gehen.

Entschlossenheit als mögliches Aufgeben eines Entschlusses: Man würde das Phänomen der Entschlossenheit völlig missverstehen, wenn man meinte, sie sei nur so lange als „Erlebnis“ wirklich, solange der „Akt“ des Entschließens „dauert“. „In der Entschlossenheit liegt die existenzielle Ständigkeit, die ihrem Wesen nach jeden möglichen, ihr entspringenden Augenblick schon vorweggenommen hat.“ (S. 391) Ich entschieße mich nicht jeden Augenblick neu. Im Gegenteil: Ich als entschlossener Mensch bleibe mir selbst treu und reagiere in jedem Augenblick so auf meine Um- und Mitwelt, wie ich es für richtig erachte. So bin ich jeder Zeit (ständig) entschlossen und bereit, einen von mir getroffenen Entschluss wieder aufzugeben, wenn ich erkannt habe, dass er der Situation nicht angemessen ist. Heidegger: „Die Entschlossenheit als Schicksal ist die Freiheit für das möglicherweise situationsmäßig geforderte **Aufgeben** eines bestimmten Entschlusses.“ (S. 391) Zu beachten ist auch, dass die Ständigkeit nicht erst aus der Abfolge und Aneinanderfügung von „Augenblicken“ entsteht. Im Gegenteil: Jeder Augenblick hat seinen Ursprung in der Ständigkeit der schon erstreckten Zeitlichkeit. Wenn ich im Zustande der vorlaufenden Entschlossenheit eine Existenzmöglichkeit wiederhole, und ich mich nicht von den gegenwärtigen Umständen irritieren und verunsichern lasse, kann ich in jedem Augenblick der „Welt“ und den Menschen offen, ehrlich und mir selbst treu, begegnen.

Im Gegensatz dazu ist in der uneigentlichen Geschichtlichkeit die ursprüngliche Erstrecktheit des Schicksals verborgen. Man vergisst, dass man seinem Ende zu lebt. Man lebt in den Tag hinein, als ob das Leben nie einen Anfang gehabt hätte und ewig dauern würde. „Unständig als Man-selbst gegenwärtigt das Dasein sein „Heute“. Gewärtigt des nächsten Neuen hat es auch schon das Alte vergessen.“ (S. 391) Das Man weicht der Wahl aus. Es ist blind für Möglichkeiten und ist unfähig, Gewesenes zu wiederholen, da man ja in den gegenwärtigen Geschäften zerstreut ist. Das Gewesene wird von ihm nur behalten. Es geht mit der Geschichte in der Weise um, dass es das, was an Welt-Geschichtlichem aus der „Vergangenheit“ übrig geblieben ist und das, was es über die „Vergangenheit“ aus den Aufzeichnungen darüber weiß, zu erhalten sucht. „In der Gegenwärtigung des Heute verloren, versteht es die „Vergangenheit“ aus der „Gegenwart“.“ (S. 391) Auch in der Uneigentlichkeit wird der Mensch, trotzdem er auf die Gegenwart fokussiert ist, die Geschichte nie los. Auch wenn er stets das Moderne sucht, bleibt die Hinterlassenschaft seiner „Vergangenheit“ an ihm haften, obwohl sie für ihn unkenntlich geworden ist. „Die Zeitlichkeit der eigentlichen Geschichtlichkeit dagegen ist als vorlaufend-wiederholender Augenblick eine **Entgegenwärtigung** des Heute und eine Entwöhnung von den Üblichkeiten des Man.“ (S. 391) Der in der Eigentlichkeit lebende Mensch versteht die Geschichte als die „Wiederkehr“ des Möglichen. Und er weiß, dass die Möglichkeit nur dann wiederkehrt, wenn er ständig offen und bereit ist, sie zu ergreifen, um sie als sein Schicksal augenblicklich und entschlossen auf seine eigene Art und Weise zu wiederholen.

„§ 76. *Der existenziale Ursprung der Historie aus der Geschichtlichkeit des Daseins*“ (S. 392)

Historie: Da die Historie (Wissenschaft von der Geschichte) wie jede Wissenschaft ein von Menschen erzeugtes Produkt ist, ist sie natürlich immer von der jeweils gerade „herrschenden Weltanschauung“ abhängig. In dieser Untersuchung geht es nicht um eine Erläuterung dieses Faktums. Vielmehr geht es darum, nachzuweisen, auf welche Weise Historie (als ein konkretes Beispiel für die Wissenschaften im Allgemeinen) ihren Ursprung in der spezifischen Struktur des Menschen hat. Dadurch sollen die Geschichtlichkeit des Menschen und ihre Verwurzelung in der Zeitlichkeit noch deutlicher ans Licht kommen.

Wenn das Leben des Menschen mit all seinen Prozessen grundsätzlich geschichtlich ist, dann bleibt auch jede faktische Wissenschaft diesem Prinzip verhaftet.

Mit dem Begriff des „existenzialen Ursprungs der Historie aus der Geschichtlichkeit des Menschen“ ist gemeint, dass die historische Erschließung von Geschichte selbst ihrer Struktur nach in der Geschichtlichkeit des Menschen verwurzelt ist. Weil der Mensch seinem Wesen nach geschichtlich ist, kann er so etwas wie eine Historie, d.h. Wissenschaft von der Geschichte entwickeln.

„Jede Wissenschaft konstituiert sich primär durch die Thematisierung.“ (S. 393) Physik, Chemie, Astronomie, Biologie, Psychologie, Soziologie etc. haben jeweils ihr eigenes Thema. Dem Menschen ist das jeweilige Thema bereits bevor er die „Wissenschaft von...“ konstituiert, „vorwissenschaftlich“ bekannt. Er hat schon zuvor einen Zugang zum Thema, der Weg zum Thema ist grundsätzlich schon offen. Heideggers Ausdruck dafür ist: Erschlossenheit. Im wissenschaftlichen Zugang entwirft nun der Mensch einen spezifischen Zugang zum jeweiligen Thema, wodurch er die Region dessen, wovon die jeweilige Wissenschaft handelt eingrenzt. In der Historie geht es nun um den wissenschaftlichen Zugang zu (die wissenschaftliche Erschließung von) dem, was geschichtlich ist. Das Thema der Historie ist: alles, was Geschichte hat (besser: alles, was geschichtlich ist). In der Historie geht es um eine bestimmte Art des Zugangs zur „Vergangenheit“. Um die „Vergangenheit“ einer historischen Thematisierung zugänglich zu machen, muss als Voraussetzung der Weg zur „Vergangenheit“ überhaupt schon offen sein, d.h. die „Vergangenheit“ muss grundsätzlich erschlossen sein.

Da das Wesen des menschlichen Lebens geschichtlich ist, d.h. der Zugang des Menschen in seine Gewesenheit auf der Grundlage seiner ekstatisch-horizontalen Zeitlichkeit offen ist, kann er „Vergangenheit“ thematisieren. Nur der Mensch ist ursprünglich geschichtlich, daher muss das, was Thema der historischen Forschung ist, das Leben des dagewesenen Menschen mit all seinen prozesshaften Bezügen sein. „*Mit dem faktischen Dasein als In-der-Welt-sein ist je auch Welt-Geschichte. Wenn jenes nicht mehr da ist, dann ist auch die Welt dagewesen.*“ (S. 393) Dem widerspricht nicht, dass das damals innerweltlich Zuhandene, auch wenn der damals dagewesene Mensch nicht mehr da ist, dennoch nicht vergeht. Es wird dann als Unvergangenes der dagewesenen Welt für andere Menschen in einer anderen Gegenwart „historisch“ vorfindlich.

Der „eigentliche“ Gegenstand (das „eigentliche“ Thema) der Historie - das Mögliche:

Die heute noch vorhandenen Überreste aus einer „vergangenen Zeit“, die Denkmäler, die Berichte und schriftlichen Aufzeichnungen über sie sind das **mögliche** „Material“, aus dem der Historiker die damals dagewesenen Menschen wieder „lebendig“ werden lässt. Er lässt vor seinem geistigen Auge verschiedene Versionen der damaligen Welt entstehen, er entwirft diesbezüglich verschiedene Möglichkeiten. All das historische Material wird nun von ihm als Indiz, als Zeugnis, als Prüfstein benutzt und interpretiert, um die damals dagewesene Welt zu konkretisieren, und sie so vor sich entstehen zu lassen, wie sie tatsächlich gewesen ist. Wenn der Mensch Material aus einer vergangenen Zeit sammelt, sichtet und sichert, wird er nicht dadurch schon zum Historiker. Es ist vielmehr umgekehrt: Aufgrund der eigenen

Geschichtlichkeit des Historikers und seiner darin wurzelnden Fähigkeit, zum dagewesenen Menschen einen geschichtlichen Zugang zu haben, hat er die Fähigkeit, im Material, das er sammelt, dessen welt-geschichtlichen Charakter zu sehen, wodurch es erst zu historischem Material werden kann.

Da die Historie in der Geschichtlichkeit des Menschen wurzelt, hat sie ihren eigentlichen Ursprung in dessen eigentlicher Geschichtlichkeit. Das ursprüngliche Thema der Historie liegt also im Bereich der eigentlichen Geschichtlichkeit. Diese hat ihre eigene Art, das Dagewesene zu erschließen (ihren eigenen Zugang zum Dagewesenen): die Wiederholung (im Gegensatz zum Erinnern der uneigentlichen Geschichtlichkeit). *„Diese versteht dagewesenes Dasein in seiner gewesenen eigentlichen Möglichkeit. Die „Geburt“ der eigentlichen Historie aus der eigentlichen Geschichtlichkeit bedeutet dann: die primäre Thematisierung des historischen Gegenstandes entwirft dagewesenens Dasein auf seine eigenste Existenzmöglichkeit.“* (S. 394) Was soll das nun heißen? Die Historie hat das Mögliche zum Thema? Geht es ihr nicht einzig um die „Tatsachen“, darum, wie es tatsächlich gewesen ist? Was meint Heidegger mit dem Ausdruck „gewesene eigentliche Möglichkeit“?

Nehmen wir einige berühmte historische Persönlichkeiten als Beispiele: Alexander der Große, Cäsar, Karl der Große oder Napoleon. Wie hätte jeder dieser 4 Führer in seinen tatsächlichen politischen Taten handeln können, wenn er folgende Lebensmaxime gehabt hätte: „Lebe dein Leben so, dass du immer mehr zu dem wirst, der du eigentlich immer schon gewesen bist, und handle jeden Augenblick aus dieser Haltung heraus.“? Anders ausgedrückt: Welche politischen Taten hätte z.B. Napoleon gesetzt, wenn er sein Leben in vorlaufender Entschlossenheit geführt hätte? (Achtung: Niemand wird bestreiten, dass diese 4 Männer entschlossen handelten. Aber die Frage ist, ob sie vorlaufend entschlossen handelten – in allen ihren Taten nicht eigene Größe, Ruhm oder sonst etwas, sondern ständig das eigentliche Ganzseinkönnen im Auge behaltend.) Wie hätte die Geschichte damals verlaufen können, wenn sich ihre Protagonisten damals so verhalten hätten, wie es für sie eigentlich möglich gewesen wäre?

Aber diese Möglichkeit: „wie wäre es gewesen, wenn...“ meint Heidegger nicht – oder nicht nur -, wenn er davon spricht, dass die Historie das Mögliche zum Thema hat. Es geht in der Historie nicht (nur) darum, was für Möglichkeiten die damalige geschichtliche Persönlichkeit gehabt hätte. Geht es darum, aus welchem (möglichen) Blickwinkel der Historiker heute das damals Gewesene versteht und wie er die „Tatsachen“, das tatsächlich Gewesene darstellt?

Heidegger sagt: *„Wenn das Dasein „eigentlich“ nur wirklich ist in der Existenz, dann konstituiert sich doch seine „Tatsächlichkeit“ gerade im entschlossenen Sichentwerfen auf ein gewähltes Seinkönnen.“* (S. 394) Das, was der Mensch als „tatsächlich“ wahrnimmt, hängt davon ab, auf welches Ziel hin er sein Leben ausrichtet; bzw. welche Werte und Kriterien für seine Wahrnehmung bestimmend sind. Vielleicht kennen sie die Anekdote, die diesen Umstand verdeutlicht: Ein Fremder fragt in einer Stadt mehrere Personen nach dem Weg zum Bahnhof. Ein Priester antwortet: „Gehen Sie diese Straße entlang geradeaus, da kommen Sie an einer Kapelle vorbei, 50m nach dieser biegen Sie dann nach rechts ab. Dann sehen Sie zur Linken eine Kirche, an der Sie vorbei müssen...“ Eine Verkäuferin antwortet: „Halten Sie sich geradeaus, wo Sie am Einkaufszentrum vorbeigehen, bei dem kleinen Lebensmittelgeschäft biegen Sie rechts ab. Dann gehen Sie gerade, bis Sie zu einer Boutique kommen, die Sie nicht verfehlen dürfen...“ Ein Alkoholiker antwortet: „Zuerst geradeaus an dem Tschecherl vorbei, dann kurz vor dem Bierlokal nach rechts, dort sehen Sie schon ein Gasthaus mit einem schönen Gastgarten...“

So ist es auch in der Historie: Die Kreuzzüge werden wohl von den Christen ganz anders dargestellt als von den Moslems. Ganz deutlich waren die unterschiedliche Wahrnehmung und Bewertung der „Tatsachen“ in den Zeiten des kalten Krieges zwischen dem kapitalistischen Westen und dem kommunistischen Osten.

Heideggers Empfehlung für eine eigentlich „tatsächliche“ Geschichtsschreibung ist daher, sich entschlossen (die Betonung liegt auf entschlossen) einen (von vielen möglichen) Rahmen zu wählen, der eine Matrix vorgibt („gewähltes Seinkönnen“) in der dann das mögliche

historische Material durch Auswahl, Anordnung und Bewertung zu tatsächlichem historischen Material wird.

Der Historiker muss aber, wenn es ihm um die eigentliche Geschichte geht, seinen Blick auf das „tatsächlich“ eigentlich Dagewesene richten, er sucht in der Fülle der „verschiedenen möglichen Tatsachen“ nach den „eigentlichen, entscheidenden Tatsachen“ denn diese sind der Boden bzw. die Matrix, auf dem bzw. in der sich Schicksal, Geschick und Welt-Geschichte ereignen. Heidegger: *„Das „tatsächlich“ eigentlich Dagewesene ist dann aber die existenzielle Möglichkeit, in der sich Schicksal, Geschick und Welt-Geschichte faktisch bestimmen.“* (S. 394) Je einfacher und konkreter der Historiker das In-der-Welt-gewesensein aus seiner Möglichkeit her erfasst und „nur“ darstellt („So könnte es möglicherweise tatsächlich gewesen sein!“)– ohne etwas hineininterpretieren oder deuten zu wollen – desto vielfältiger werden die Perspektiven sein, die sich aus diesen einfachen, konkreten Darstellungen eröffnen. So ist das Herantasten an das Dagewesene ein Wechselspiel von Möglichem zu Tatsächlichem, wobei dieses wieder neue Möglichkeiten eröffnet, die die Tatsachen in eine neue Ordnung bringen usw.

„Wenn die Historie, selbst eigentlicher Geschichtlichkeit entwachsend, wiederholend das dagewesene Dasein in seiner Möglichkeit enthüllt, dann hat sie auch schon im Einmaligen das „Allgemeine“ offenbar gemacht.“ (S. 395) Wenn ein Mensch aus der Geschichte mittels geschichtswissenschaftlicher Darstellung in seiner tatsächlichen Eigentlichkeit, also unverfälscht, gezeigt wird und dies in der Art des Wiederholens, also indem dieser Mensch als „Objekt“ der wissenschaftlichen Betrachtung nicht nur erinnert, sondern sinnlich anschaulich und „lebendig“ wird und mit ihm Geschichte „lebendig“ wird, wird er zum einmaligen Prototyp für ein „allgemeines Prinzip“. (Dasselbe gilt ja auch für die Kunst: Eine sinnlich-konkrete Darstellung offenbart ein allgemeines Prinzip.) Das Thema der Historie ist nicht das nur einmalig Geschehene, es ist auch nicht ein allgemeines Prinzip, sondern die faktisch existent gewesene Möglichkeit. Damit ist gemeint: Thema ist das einmalig konkret und tatsächlich Geschehene, das ein allgemeines Muster erkennen lässt, welches so oder anders genutzt werden kann. Die faktisch existent gewesene Möglichkeit wird weder als Möglichkeit wiederholt, noch eigentlich historisch verstanden, wenn sie in die Blässe eines überzeitlichen, abstrakten, „fleischlosen“, toten Musters verkehrt wird. Es geht darum, dass Geschichte zum Leben erweckt wird, damit sie ihre mögliche Wirkung auf uns entfalten kann. *„Nur faktische eigentliche Geschichtlichkeit vermag als entschlossenes Schicksal die dagewesene Geschichte so zu erschließen, dass in der Wiederholung die „Kraft“ des Möglichen in die faktische Existenz hereinschlägt, das heißt in deren Zukünftigkeit auf sie zukommt.“* (S. 395) So kann nur jemand, der sein Leben vorlaufend entschlossen in die Zukunft hin (d.h. auf Entwicklung hin) ausgerichtet hat, und die Gewesenheit als Ressource für dieses sein Vorhaben ansieht, aus der Position des auf sich selbst Zukommens (= immer mehr zu sich selbst kommend) heraus vom einmal Dagewesenen so sehr berührt werden, dass er wie vom Blitz getroffen, auf dieses Erlebnis hin sein Leben völlig verändert. Denken sie an die verschiedensten Bekehrungserlebnisse, seien sie religiöser oder anderer Natur. Aber auch in der Historie ist es so: Nur jemand der in der eigentlichen Geschichtlichkeit lebt, also in die Zukunft hinein orientiert ist, kann aus diesem Blickwinkel heraus die dagewesene Geschichte so lebendig werden lassen, dass sie im praktischen Leben zu einer wirkungsvollen Ressource werden kann, sodass durch sie neue Horizonte und neue Möglichkeiten eröffnet werden. *„Die Historie nimmt daher – so wenig wie die Geschichtlichkeit des unhistorischen Daseins – ihren Ausgang keineswegs in der „Gegenwart“ und beim nur heute „Wirklichen“, um sich von da zu einem Vergangenen zurückzutasten, sondern auch die historische Erschließung zeitigt sich aus der Zukunft.“* (S. 395) Wenn ich nur kurzfristige (gegenwärtige) Ziele verfolge, wird die Rückbesinnung auf die Vergangenheit mir kaum etwas - außer Erinnerung an sie - bringen. Im Verfolgen meiner langfristigen, mehr oder minder eigentlichen (zukünftigen) Ziele ist es sinnvoll, dass ich mir Vorbilder, die einst in ähnlichen Situationen gewesen sind, suche. Und indem ich ihre Art in der damaligen Situation zu handeln in meiner aktuellen Situation auf meine eigene Weise

wiederhole, werden sich für mich neue Möglichkeiten auftun. Historie, die ja in der Geschichtlichkeit gründet, hat ihren Blick auf ihr „Objekt“, das in der „Vergangenheit“ liegt, aus der Perspektive der Zukunft, des Werdens, der Entwicklung heraus zurück gerichtet. Die Geschichtlichkeit des Menschen, als Ursprungsort der Historie, schafft den Zugang zu dem Bereich, welchen dann die Historie erforschen kann. So bestimmt die spezifische Geschichtlichkeit und damit die spezifische Geschichte des jeweiligen Forschers, der jeweiligen Forschergruppe, der jeweiligen Gesellschaft und der Menschheit als Ganzes, was als Gegenstand für die historische Forschung von ihm oder ihr (aus)gewählt werden kann und wird.

„Die in der schicksalhaften Wiederholung gründende historische Erschließung der „Vergangenheit“ ist so wenig „subjektiv“, dass sie allein die „Objektivität“ der Historie gewährleistet.“ (S. 395) Der Historiker muss sich sein eigenes Bild von der „Vergangenheit“ machen, er muss sich sein eigenes Urteil bilden, und er muss dies selbstkritisch und ehrlich tun. Er darf sich dabei nicht nach den Anderen, nach einer „allgemeinen Meinung“ richten. Auch wenn er selbst zu einer Ansicht kommt, die völlig anders ist als die der Anderen, muss er zu seiner eigenen stehen. Das hat nichts mit „Subjektivität“ zu tun, im Gegenteil, diese Haltung ist Voraussetzung, für eine „objektive“ Darstellung der Fakten. Objektivität einer Wissenschaft ergibt sich in erster Linie daraus, dass ihr „Objekt“ (thematisch Seiendes) dem menschlichen Verstand so durchsichtig und unverfälscht wie möglich zugänglich gemacht wird.

Das zentrale Thema der Historie ist stets der dagewesene existierende Mensch in seinen Möglichkeiten. Um diesen historisch „wahrheitsgetreu“ zu erfassen, das heißt jene Möglichkeit, in der er faktisch da gewesen ist, zu konkretisieren, muss der Historiker sich streng und unerbittlich an die „Tatsachen“ halten. Den dagewesenen Menschen kann er ja nicht mehr befragen und untersuchen. Er muss sich an das halten, was zu diesem Menschen (in seinem In-der-Welt-sein) gehörte: den vielfältigen welt-geschichtlichen Tatsachen. *„Deshalb verzweigt sich die faktische Forschung vielfältig und macht Zeug-, Werk-, Kultur-, Geistes- und Ideengeschichte zu ihrem Gegenstand.“* (S. 395) Die Geschichte hat selbst eine Geschichte. So ändert sich die Geschichte des Altertums ständig durch das Entdecken von neuem Material (welt-geschichtliches Seiendes) und Neubewertungen desselben; aber auch durch aufgrund von Veränderungen der Weltanschauung der Historiker und des jeweiligen Zeitgeistes im Allgemeinen. So dringt die Historie zum ursprünglichen geschichtlichen Material zumeist erst durch die Überlieferungsgeschichte vor.

Die Historie kann für unser Leben von Nutzen aber auch zum Nachteil sein. Dass beides überhaupt möglich ist, gründet in der Geschichtlichkeit des Menschen und darin, dass er als faktisch Existierender stets schon entschieden hat, sein Leben entweder in eigentlicher oder uneigentlicher Geschichtlichkeit zu gestalten.

Drei Arten von Historie nach Nietzsche: Nietzsche unterscheidet in seiner unzeitgemäßen Betrachtung: über „Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben“ drei Arten von Historie: die monumentalistische, die antiquarische und die kritische. Heidegger weist nun jeder dieser drei jeweils eine Ekstase der Zeitlichkeit zu. Natürlich weist er zugleich darauf hin, dass diese natürlich nur drei unterschiedliche Aspekte eines einzigen Phänomens – der Zeitlichkeit als ganzes – sind.

- **Monumentalistisch – Zukunft:** Der Mensch existiert dann als zukünftig in seiner Eigentlichkeit, wenn er eine bestimmte Möglichkeit, die er selbst gewählt hat, entschlossen ergründet, durchdringt und sich aneignet. Der sich entschlossen auf seine eigenen Ressourcen (hier im Sinne von in seinem Gedächtnis gespeicherter Vorbilder, die er aus der Geschichte kennt) besinnende Mensch nimmt sich gewissermaßen ein historischen Vorbild. Er folgt diesem Ideal in der Weise nach, dass er in der Gestaltung seines eigenen Lebens auf dieses Vorbild zurückkommt; dies aber auf seine eigene Art, eben wiederholend und es so als Bereicherung seines eigenen Verhaltensrepertoires

und als eigene Ressource nutzend. Dadurch öffnet er sich für die „monumentalen“ Möglichkeiten der menschlichen Existenz.

- **Antiquarisch – Gewesenheit:** Wenn er sich so – wiederholend – das Mögliche (z.B. eine bestimmte Verhaltensweise) aneignet, und in sein Leben integriert, bewahrt er zugleich das Andenken an die dagewesene Existenz, seinem Vorbild, an dem die entsprechende Möglichkeit (die bestimmte Verhaltensweise) offenbar geworden ist. Indem die eigentliche Historie monumentalistisch ist, ist sie auch antiquarisch.
- **Kritisch - Gegenwart:** Der Mensch, der sein Leben so gestaltet, (eine Existenzmöglichkeit ergreift), dass er auf eine bestimmte Möglichkeit der Geschichte zurückgreift, und sich selbst so als zukünftig-wiederholend begreift, wird sich von der aktuellen, öffentlichen Meinung ablösen und sich seine eigene bilden. Er wird den gegenwärtig modernen Weg, den Weg des Man verlassen und seinen eigenen Weg gehen. So wird die eigentliche Historie zur Entgegenwärtigung des Heute; die monumentalistisch-antiquarische Historie ist so notwendigerweise Kritik der „Gegenwart“.

Ausbildung der hermeneutischen Situation: Erinnern wir uns daran, was Heidegger mit dem Ausdruck „hermeneutische Situation“ meint: Die hermeneutische Situation ist auf der Ebene der Auslegung (im Gegensatz zur Ebene der Aussage) mit deren „hermeneutischen Als“ angesiedelt. Es geht um eine ursprüngliche Erfassung des zu erforschenden „Gegenstandes“. Hierzu ist es erforderlich, dass der Zugang zu ihm mittels direkter und unmittelbarer Erfahrung erfolgt. Er muss mittels Verstehen und Befindlichkeit als Ganzer erlebt werden und diese Erfahrung muss in den Prozess der Klärung und Sicherung der Ergebnisse einbezogen sein. *„Die historische Thematisierung hat ihr Hauptstück in der Ausbildung der hermeneutischen Situation, die sich mit dem Entschluss des geschichtlich existierenden Daseins zur wiederholenden Erschließung des dagewesenen eröffnet.“* (S. 397)

Wenn ich etwas historisch thematisieren will, zum Thema eigentlicher historischer Erfassung machen will, muss ich mich mit meiner ganzen eigentlichen Existenz in die jeweilige historische Situation begeben, d.h. hineinversetzen und diese wiederholend erneut selbst durchleben. Nur so wird sie mir direkt zugänglich. Heidegger nennt dies „Ausbildung der hermeneutischen Situation“. Diese von mir so erneut durchlebte (wiederholte), dagewesene, historische Begebenheit kann ich nun auslegen und über diese meine Auslegung verschieden Aussagen machen. Kann ich sie aber so auslegen, dass meine Auslegung der historischen Wahrheit entspricht? Heidegger bejaht diese Frage eindeutig: *„Aus der eigentlichen Erschlossenheit („Wahrheit“) der geschichtlichen Existenz ist die Möglichkeit und Struktur der historischen Wahrheit zu exponieren.“* (S. 397) Ein Historiker, der als Mensch „in der Wahrheit lebt“, eins mit seiner eigenen eigentlichen geschichtlichen Existenz ist, hat auf eine bestimmte Art und Weise Zugang zu sich selbst und seiner Welt. Und diese bestimmte Art des Zugangs ermöglicht es ihm, historische Wahrheit zu erfassen.

„§ 77. Der Zusammenhang der vorstehenden Exposition des Problems der Geschichtlichkeit mit den Forschungen W. Diltheys und den Ideen des Grafen Yorck“ (S. 397)

In diesem Paragraphen zitiert und kommentiert Heidegger einige Stellen von Arbeiten dieser beiden Herren. Er zeigt damit, woher er viele seiner eigenen Ideen zur Geschichtlichkeit hat. Zugleich ist dies aber auch ein Beispiel dafür, dass ein „Wiederholen“ von Ideen einer bereits dagewesenen, in diesem Sinne historischen Persönlichkeit kein einfaches Nachplappern sondern ein Entwickeln eigener neuer Ideen auf der Grundlage der „alten“ ist.

Zwölftes Kapitel

Zeitlichkeit und Innerzeitigkeit als Ursprung des vulgären Zeitbegriffes (S. 404)

„§ 78. Die Unvollständigkeit der vorstehenden zeitlichen Analyse des Daseins“ (S. 404)

Im vorigen Kapitel wurde gezeigt, dass und wie Geschichtlichkeit als ein Wesensmerkmal der menschlichen Existenz „im Grunde“ Zeitlichkeit ist. Aber bei der Beschreibung des zeitlichen Charakters der Geschichte nahmen wir nicht auf die „Tatsache“ Rücksicht, dass alles Geschehen „in der Zeit abläuft“. Die Tatsache, dass der alltägliche, gewöhnliche Menschenverstand faktisch jegliche Geschichte nur als „innerzeitiges Geschehen“ kennt, blieb gänzlich unberücksichtigt. Gemeint ist der gewöhnliche, alltägliche Zustand, in dem der Mensch die meiste Zeit seines Lebens verbringt, mit seinem typischen uns allen wohl vertrauten Zeiterleben. Heidegger nennt diesen Zustand Uneigentlichkeit oder Verfallen. Nicht nur Geschichte wird „durch die Zeit bestimmt“ sondern auch die Vorgänge in der Natur. Noch elementarer jedoch als der Umstand, dass in den Wissenschaften von Geschichte und Natur der „Zeitfaktor“ vorkommt, ist das Faktum, dass der Mensch schon vor aller thematischen Erfassung (und damit möglicher Wissenschaft) „mit der Zeit rechnet“ und dass er sich nach ihr richtet. Und hier ist wieder die Tatsache des „Rechnens mit der Zeit“ das Entscheidende. Denn es ist nicht so, dass der Mensch zuerst mehr oder minder primitive Zeitmessgeräte (Uhren) gebrauchen würde und dass er dann durch diesen Gebrauch die Fähigkeit entwickeln würde, die Zeit zu messen und mit ihr zu rechnen. Vielmehr ist es umgekehrt: Da er die Fähigkeit „mit der Zeit zu rechnen“ hat, kann er sie auch nutzen und so etwas wie Uhren entwickeln.

Der jeweilige Mensch „hat Zeit“ oder er „hat keine“. Er „nimmt sich Zeit“ oder er „kann sich Zeit lassen“. Heidegger fragt: Warum nimmt sich der Mensch „Zeit“ und warum kann er sie „verlieren“? Woher nimmt er die Zeit? Wie verhält sich diese Zeit zur Zeitlichkeit des Menschen? Der im Leben stehende Mensch trägt der Zeit Rechnung, ohne je etwas von Zeitlichkeit gehört zu haben, geschweige denn diese zu verstehen. Das Rechnen mit der Zeit ist ein zutiefst elementares Verhalten des Menschen. Nun geht es darum, diese Eigenheit aufzuklären. Was heißt: Seiendes ist „in der Zeit“? „*Alles Verhalten des Daseins soll aus dessen Sein, das heißt aus der Zeitlichkeit interpretiert werden.*“ (S. 404-405) In diesem Sinne gilt es nun zu zeigen, wie der Mensch kraft seiner Zeitlichkeit, auf der ja seine gesamte Struktur aufgebaut ist, folgendes Verhalten zeigen kann: die Fähigkeit mit der Zeit zu rechnen. Das Phänomen Zeitlichkeit zeigt einen Aspekt, der bis jetzt noch nicht dargelegt wurde: die „Weltzeit“ (wobei dieser Begriff in gewisser Analogie zum Begriff des Welt-Geschichtlichen gebraucht wird). Also geht es in diesem letzten Kapitel um die Aufhellung des Begriffs der „Zeit“, wie wir Menschen ihn zuallererst und in unserer Alltäglichkeit verstehen. Es ist die „Zeit, in der Seiendes vorkommt“. Heidegger verwendet für dieses Teilphänomen der menschlichen Zeitlichkeit den Ausdruck: „Innerzeitigkeit“, da es aufs innigste mit dem innerweltlich begegnenden Zuhandenen und Vorhandenen zusammenhängt. Der Mensch „erfährt“ die Zeit zuerst einmal dadurch, dass er an dem innerweltlich begegnenden Zuhandenen und Vorhandenen Veränderung, Wechsel, Entwicklung etc. wahrnimmt. Er merkt, dass die Zeit voranschreitet - der Tag, das Jahr und vor allem das Älterwerden der belebten Natur einschließlich der (anderen) Menschen sind klare Indizien dafür. Er nimmt diese Veränderungen gar nicht einmal so sehr an dem ihm zuhandenen Zeug wahr (z.B. wenn er stundenlang in eine Tätigkeit vertieft ist), sondern viel deutlicher, wenn er sich dissoziiert zur Welt verhält, wenn er die Dinge und Menschen (die damit zu Vorhandenem werden), bloß anschaut. So bildet sich bald unser allgemeiner vulgärer Zeitbegriff aus. Er hat natürlich seinen Ursprung in der Zeitlichkeit, der ursprünglichen Zeit. In Prinzip geschieht dabei folgendes: „*Der vul-*

gäre Zeitbegriff verdankt seine Herkunft einer Nivellierung der ursprünglichen Zeit.“ (S. 405)
Was bei der philosophischen Interpretation der vulgären Zeit auffällt, ist, dass ihr die einen einen „subjektiven“ und die anderen einen „objektiven“ Charakter zuschreiben. Einmal wird sie – als an sich seiend – der „Seele“ zugewiesen und heißt dann „subjektiv“, ein anderes Mal hat sie „bewusstseinsmäßigen“ Charakter und wird dann als „objektiv“ aufgefasst.

Heidegger gliedert das letzte Kapitel in folgende Paragraphen:

- § 79. Die Zeitlichkeit des Daseins und das Besorgen von Zeit
- § 80. Die besorgte Zeit und die Innerzeitigkeit
- § 81. Die Innerzeitigkeit und die Genesis des vulgären Zeitbegriffs
- § 82. Die Abhebung des existenzial-ontologischen Zusammenhanges von Zeitlichkeit, Dasein und Weltzeit gegen Hegels Auffassung der Beziehung zwischen Zeit und Geist
- § 83. Die existenzial-zeitliche Analytik des Daseins und die fundamentalontologische Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt

„§ 79. Die Zeitlichkeit des Daseins und das Besorgen von Zeit“ (S. 406)

*„Das Dasein existiert als ein Seiendes, dem es in seinem Sein **um** dieses selbst geht.*“ (S. 406)
Paraphrasiert lautet dieser Satz so: Der Mensch gestaltet sein Leben als jemand, dem es in seinem Lebensprozess um den Sinn dieses seines Lebens geht.

Existenz: Er ist immerzu in gewisser Weise „sich selbst vorweg“. Und dieses „sich selbst vorweg sein“ ist eine der zutiefst menschlichen Wesenseigenschaften. „Sich selbst vorweg sein“ bedeutet, dass sich der Mensch – vor allem bewussten Nachdenken darüber – „auf ein Seinkönnen entworfen hat“. Er gestaltet sein Leben stets so, dass er einem mehr oder minder bewussten Plan oder Entwurf von sich und der Welt, den er selbst entworfen hat, nacheifert. Und dieser Lebensentwurf kann mal so und dann wieder anders aussehen, dementsprechend ist auch die konkrete Lebensgestaltung mal so und dann wieder anders. Geplant ist die Zukunft. In einem Entwurf ist immer etwas Zukünftiges skizziert.

Geworfenheit: Einem Lebensentwurf nacheifernd, merkt er, dass er nicht absolut frei in seiner Lebensgestaltung ist. Er ist vielmehr ins Leben geworfen, hat bestimmte „ererbte“ und angeeignete Eigenheiten, denen er nicht entfliehen, die er aber für seine Entwicklung nutzen kann. Er hat eine Gewesenheit, die aber keine „Vergangenheit“ im wörtlichen Sinne ist. Denn sie ist nicht vergangen, d.h. derzeit schon wirkungslos. Im Gegenteil: Die eigene Geschichte, macht den Menschen erst zu dem, was er ist. In einem gewissen Sinne ist sie unabänderlich, da sie ja faktisch schon gewesen ist. In einem anderen Sinne ist sie sehr wohl veränderlich, da sie verschieden gesehen und interpretiert werden kann – deshalb gibt es auch die Möglichkeit, sie verschieden zu nutzen. Geworfen ist der Mensch auch in eine Welt, d.h. der Rahmen seiner Lebensgestaltung ist auch durch Um- und Mitwelt, mit der der Mensch interagieren muss, vorgegeben.

Verfallen: In diesem Geworfensein gibt er sich selbst in der Weise auf, dass er erst einmal den Fokus seiner Aufmerksamkeit nicht auf die eigene persönliche Entwicklung und Vervollkommnung, sondern auf die „Welt“ richtet. Er muss sich mit den aktuellen Ereignissen beschäftigen, mit dem, was ihm in der Gegenwart begegnet. Nicht nur, dass er verschiedenste Sachen zu besorgen hat und sich dabei in Äußerlichkeiten (Vergnügungen etc.) verliert, er kümmert sich auch sorgend um die anderen Menschen, zeigt für sie Fürsorge. So kommt er immer weiter von sich selbst weg. Er verfällt an die „Welt“.

Sorge: Sein Wesen ist Sorge; d.h. jede mögliche Art zu existieren (das Leben zu gestalten) vollzieht er in der Einheit eines „verfallend geworfenen Entwurfs“ (eines Entwurfs, der einen

vorgegebenen Rahmen und eine vorgegebene Grundlage hat und stets mehr oder weniger Zeichen der Verfallenheit an die „Welt“ zeigt).

Erschlossenheit: Dabei hat er stets einen bestimmten - durchaus wechselnden -Zugang zu sich selbst, zu den Sachen und den anderen Menschen („das Seiende ist als Da erschlossen“).

Mitsein: Er ist als Mensch mit anderen Menschen zusammen und in eine Gemeinschaft eingebunden.

Rede: Ständig kommuniziert er in irgendeiner Weise mit den Menschen, mit denen er zusammen ist. Um von ihnen verstanden zu werden, muss er dieselbe Sprache sprechen wie sie. (Z.B. nützt es nichts, wenn ein Künstler seine eigene Formensprache entwickelt hat, die aber von niemandem verstanden wird.) Dazu muss er sich ihnen anpassen. So muss er seine Lebensweise im Zusammensein mit anderen Menschen auf eine gewisse Durchschnittlichkeit hin auslegen.

Sprache: Sprache ist von eminenter Bedeutung, um mit dem, was ihm in der Welt da begegnet, zu interagieren. Das was der Mensch zu besorgen hat, kündigt er sprachlich an, er gibt den Anstoß zur Interaktion mit der Sprache und er bespricht es mit sich selbst (= denkt darüber nach) und den Anderen.

Durchschnittliche Ausgelegtheit: Das Sich-Angleichen an die Anderen ist zwecks einer effektiven Kommunikation und einer Einflussnahme auf sie unablässig. (Metapher: Nur ein passender Schlüssel sperrt ein Schloss.) Dieses auf die Durchschnittlichkeit Ausgelegtsein ist in der Rede gegliedert (artikuliert) und in der Sprache konkretisiert (ausgesprochen).

Das gewärtigend-behaltenden Gegenwärtigen:

„Das umsichtig verständige Besorgen gründet in der Zeitlichkeit und zwar im Modus des gewärtigend-behaltenden Gegenwärtigen.“ (S. 406) Wenn der Mensch auf etwas Einfluss nehmen (etwas besorgen) will, muss er sich das, was er beeinflussen will, erst einmal vergegenwärtigen. Wie vergegenwärtigt er sich etwas? Er spricht darüber - er holt es sich mittels seiner Sprache (Gedanken sind lautlose Worte) in sein Gewahrsein. Er spricht ständig über das, was er tut, ob laut und für andere vernehmbar oder bloß in seinen Gedanken. Wenn er etwas plant, wenn er vorsorgt, etwas verhütet oder etwas berechnet, sagt er immer (laut zu anderen oder leise zu sich selbst) so etwas wie: „dann“ – soll das geschehen; „zuvor“ – soll das erledigt werden; „jetzt“ – muss ich dies machen, was ich „damals“ nicht getan habe.

Wenn der Mensch in seinem Besorgen (= grundlegender Lebensprozess des Menschen) „dann“ sagt, wird etwas gewärtigt (Zukunft), wenn er „damals“ sagt, wird etwas behalten (Gewesenheit), wenn er „jetzt“ sagt, wird etwas (ver)gegenwärtigt (Gegenwart).

Im „dann“ liegt implizit das „jetzt noch nicht“ – dies entspricht dem gewärtigend-behaltenden (bzw. –vergessenden) Gegenwärtigen.

Im „damals“ liegt implizit das „jetzt nicht mehr“ – dies entspricht dem behaltendengewärtigenden Gegenwärtigen.

Also: nicht nur, wenn ich „jetzt“ sage, sondern auch, wenn ich „dann“ oder „damals“ sage, vergegenwärtige ich mir etwas. Irgendwie scheint das „dann“ einfach ein in die Zukunft und das „damals“ ein in die Gewesenheit verschobenes „jetzt“ zu sein. Anders ausgedrückt: Ich schaue meine Zeitlinie von außen dissoziiert an. Da gibt es kein assoziiertes Erleben im Sinne eines Wiederholens oder Vorlaufens mehr. Wie wenn ich im Kino einen Film anschau: Ah, „jetzt“ sehe ich gerade eine Rückblende in die „Vergangenheit“ und „jetzt“ gerade eine Vorwegnahme der Zukunft! Der Wechsel zwischen dem „jetzt“ der Zukunft, dem der Vergangenheit und dem der Gegenwart kann beliebig erfolgen und er geht vor allem rasch vonstatten. Auch im „jetzt“ der Gegenwart denke ich implizit schon ein „damals“ und ein

„dann“ mit, denn ich sehe vor mir, woraus dieses aktuelle „jetzt“ entstanden ist und wozu es sich verändert. So vom eigentlichen Erleben dissoziiert vergegenwärtigt sich der Mensch alles das, wofür er sich interessiert. Und schließlich verstrickt er sich in seinem neugierigen Jagen nach dem gerade Modernen und Neuen, diesem „jetzt-jetzt“, so dass sein Erleben zu einem ungewärtigen Vergessen wird. Er gewärtigt (erwartet) lediglich das Nächste im „sogleich“ und behält einzig das zunächst verfügbar Gemachte bzw. Verlorene im „soeben“. Eigentliche Ziele verfolgt er nicht mehr, die Ressourcen seiner eigenen Geschichtlichkeit hat er vergessen.

In dissoziierten Betrachten habe ich natürlich für die drei Zeiten, der Gewesenheit („Vergangenheit“), Gegenwart und Zukunft jeweils meinen eigenen Blickwinkel und jede Zeit hat ihren jeweils eigenen Bereich bzw. Horizont: „*Der Horizont des im „damals“ sich aussprechenden Behaltens ist das „Früher“, der für die „dann“ das „Späterhin“ („künftig“), der für die „jetzt“ das „Heute“.*“ (S. 407) Also Der Bereich (bildlich: die Strecke) der Vergangenheit ist das „Früher“, der der Gegenwart ist das „Heute“, der der Zukunft ist das „Späterhin“. Einen Zeitpunkt in der Vergangenheit nennt man „damals“, einen in der Gegenwart „jetzt“, einen in der Zukunft „dann“. Der Zeitpunkt des „damals, als...“ liegt auf der Zeitstrecke „Früher“, der Zeitpunkt „jetzt, da...“ auf der Strecke „Heute“, der Punkt „dann, wann...“ auf der Strecke „Späterhin“.

Datierbarkeit:

„Jedes „dann“ aber ist *als solches* ein „dann, wann...“, jedes „damals“ ein „damals, als...“, jedes „jetzt“ ein „jetzt, da...“.“ (S. 407) Immer sind diese jeweiligen Zeit-Punkte in unserer Zeitlinie genau festgelegt, sie haben eine scheinbar ganz selbstverständliche Bezugsstruktur. Heidegger nennt diese Bezugsstruktur der „jetzt, da...“, „damals, als...“ und „dann, wann...“ die Datierbarkeit.

Datierbarkeit (datieren = zeitlich festlegen, zeitlich einordnen) bedeutet folgendes: Wenn ich „Jetzt gehe ich ins Kino“ sage, denke ich einen größeren Zeitraum mit: „Jetzt, da ich in Heidelberg bin, gehe ich ins Kino.“ So ordne ich dieses punktuelle „jetzt“ in einen größeren Zeit-Rahmen ein. Ich kann dieses in-Heidelberg-sein wieder als „Jetzt-Punkt“ nehmen und in einen noch größeren Zeit-Rahmen einordnen. „Jetzt, da ich eine Deutschlandreise mache, bin ich in Heidelberg.“ etc. Ein weiteres Beispiel – diesmal mit „damals“ gefällig? „Damals gab ich meiner Frau einen Kuss.“ „Damals, als wir vor dem Traualtar traten, gab ich meiner Frau einen Kuss.“ „Damals als ich 29 Jahre alt war, traten meine Frau und ich vor dem Traualtar.“ „Damals als gerade das Jahrzehnt der 80er in seiner Hochblüte stand, traten meine Frau und ich vor dem Traualtar.“

Die Datierbarkeit geht jedem expliziten kalendarischen Datum voraus. Auch Menschen ohne Kalender können ihre Zeit datieren – und tun dies auch. Im Gegenteil - die Datierbarkeit ist die Voraussetzung dafür, dass der Mensch so etwas wie einen Kalender überhaupt entwickeln kann.

Was ist die Grundlage der Datierbarkeit? Datierbarkeit hat klarerweise etwas mit Zeit zu tun. Gründet die Zeit und mit ihr die Datierbarkeit, dieses „damals, als...“, „jetzt, da...“ und „dann, wann...“ im innerweltlich Seiendem, in dem, was in der Welt vorhanden ist? Wenn wir all die Dinge in der Welt betrachten, beobachten und untersuchen, entdecken wir dann so etwas wie Zeit in ihnen? Sicher die Sonne geht auf und unter, der Jahreskreislauf, Wachstum und Vergehen der belebten Natur – in all dem entdecken wir Veränderung und damit Zeit. Aber Veränderung wahrnehmen und Zeit entdecken können wir nur aufgrund unserer eigenen Wesensart der Zeitlichkeit. Wenn ich folgenden Satz sage: „Es ist kalt.“, meine ich implizit auch „jetzt, da es kalt ist...“. Immer, wenn ich an etwas, das es gibt, denke, über es spreche, denke ich implizit dieses „damals, als...“, „jetzt, da...“ und „dann, wann...“ mit. [Beispiel: Wenn ich daran denke, wie Cäsar mit Kleopatra zusammentraf, vergegenwärtige ich mir das „damals, als“ es das römische Reich gab, etc. Wenn ich mir vorstelle, dass der Mensch einst auf dem Mars landen wird, vergegenwärtige ich mir dies im „dann, wann“ die technische

Entwicklung dafür ausgereift ist.] Ich kann mit meinen Gedanken nur bei etwas sein (Sein bei Zuhandenem), wenn ich es mir vergegenwärtige. Nur im Gegenwärtigen begegnet es mir. Und nur im Gegenwärtigen (wenn ich es mir vergegenwärtige) kann ich es benennen. Wenn ich über etwas nachdenke (d.h. mit mir selbst über es spreche) oder mit jemanden anderen über es spreche, kann ich das nur im (Ver-)Gegenwärtigen desselben.

„*Weil die Zeitlichkeit die Gelichtetheit des Da ekstatisch-horizontal konstituiert, deshalb ist sie ursprünglich im Da schon immer auslegbar und somit bekannt.*“ (S. 408) Im Paragraph §69 (Zeitlichkeit und Transzendenz der Welt) wurde dargestellt, dass die Zeitlichkeit des Menschen dessen Lebenskraft, dessen Lebenskontinuität und dessen Einflussnahme auf seine Welt in gewisser Weise erst möglich macht, indem sie ihm die drei Horizonte von Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart (Horizont des Umwillen & Wovor bzw. Woran & Um-zu) eröffnet, in denen er sein ganzes Leben und seine ganze Welt ausspannen kann. Erst so ist Befindlichkeit, Verstehen und Rede möglich.

Metapher: Aus der Dunkelheit der bloß materiellen Welt steigt der Mensch empor in die Gelichtetheit seiner Welt, die auch eine geistige ist. Mit geistig meine ich, dass der Mensch etwas spürt (Gefühle hat), dass er ein Verständnis von sich und seiner Welt hat (Zusammenhänge sieht) und verschiedene Entwürfe von sich und seiner Welt machen kann, und dass er auf seine Welt unterschiedlich einwirken kann, indem er sie unterschiedlich gliedert und ordnet (durch den Prozess der Artikulation mittels der Rede und Sprache).

Die Zeitlichkeit ist mittels ihrer Horizonte des Umwillen & Wovor bzw. Woran & Um-zu so grundlegend in der Struktur des Menschen verankert, (ja sie ist sogar die Grundlage aller Struktur des Menschen), dass sie sich durch alle seine Merkmale hindurch zieht, bzw. in allen seinen Merkmalen durchscheint. So ist sie ihm grundsätzlich schon immer irgendwie bekannt und vertraut. Daher ist sie von ihm auch grundsätzlich auslegbar und kann verschieden ausgelegt werden. (Im Akt des gewärtigend-behaltenden Gegenwärtigen legt sich der Mensch auf eine bestimmte Weise aus. Dieses Sich-Auslegen ist - wie so oft betont wurde - nur möglich, weil er grundsätzlich Zugang zu sich und der Welt hat und die Phänomene grundsätzlich irgendwie versteht, sie benennen, über sie nachdenken und sie mit anderen Menschen besprechen kann – also artikulieren kann. Dies trifft auf alle Phänomene zu. Aber wir sprechen hier im Besonderen von den Phänomenen Zeitlichkeit und „Zeit“.)

Zeit:

Das Phänomen Zeitlichkeit wird im Akt des (gewärtigend-behaltenden) Gegenwärtigen in bestimmter Weise ausgelegt, d.h. ein bestimmter Aspekt des Phänomens wird hervorgehoben. Wie legt der Mensch im Alltagsleben nun seine eigene Charaktereigenart Zeitlichkeit aus? Wie vergegenwärtigt er sich seine eigene Zeitlichkeit? Heidegger sagt: „*Das sich auslegende Gegenwärtigen, das heißt das im „jetzt“ angesprochene Ausgelegte nennen wir „Zeit“.*“ (S. 408) Üblicherweise sieht der Mensch am Phänomen seiner eigenen Zeitlichkeit nur den einen Aspekt, der allgemein als „Zeit“ bekannt ist. So kann ihm das Phänomen der ursprünglichen Zeitlichkeit als solche und damit der Ursprung der allgemein bekannten „Zeit“ verborgen und unbekannt bleiben. Man könnte sagen: Der Mensch sieht seine eigene Zeitlichkeit durch alle Phänomene, die er wahrnimmt durchscheinen, aber üblicherweise sieht er an ihr nur den einen Aspekt, der „Zeit“ genannt wird. Dass der Mensch an seiner Zeitlichkeit vor allem die „Zeit“ wahrnimmt, hat auch einen Ursache darin, dass es so einfach ist, über sie zu sprechen. Sie kann wie eine Sache behandelt, dissoziiert betrachtet und auf diese Weise sprachlich gut zergliedert und artikuliert werden. So nennt sie Heidegger auch „ausgesprochene Zeit“.

Die ursprünglichste Zeitangabe ist nicht etwa die, in der ich ein genaues Datum nenne (Beispiel: „Am 10.11.1986 wurde meine Tochter Julia geboren.“) Die Zeit gebe ich am ursprünglichsten an, wenn ich „jetzt“, „dann“ und „damals“ sage. (Beispiel: „Damals als wir in Bad Ischl wohnten, wurde meine Tochter Julia geboren.“) Die Angabe des genauen Datums ist - von der Denk- und Vorstellungsstruktur des Menschen her - aus der ursprünglichsten Zeitangabe des „jetzt“, „dann“ und „damals“ abgeleitet.

Wenn ich „jetzt“ sage, denke ich immer auch ein „– da, das und das“ mit. (Beispiele: Jetzt, da gerade die Türe aufgeht... Jetzt, da ich vor dem Computer sitze und etwas eintippe...) Wes- halb denkt der Mensch beim „Jetzt“-sagen ein „– da das und das...“ mit? „Weil das „jetzt“ ein **Gegenwärtigen von Seiendem** auslegt. Im „jetzt, da...“, liegt der **ekstatische Charakter der Gegenwart**.“ (S. 408) Immer wenn ich „jetzt“ sage, vergegenwärtige ich mir eine (Tat)sache, etwas, das es in meiner Welt gibt. Ich hole mir ein Ereignis oder einen Aspekt eines Ereignisses aus meinem gespeicherten Lebensfilm (und Film von der „Welt“, die ich durch eigene Anschauung oder Erzählungen von Anderen einschließlich Lesen, Film, etc. kennen gelernt habe) hervor, lege es vor mir bildlich aus, und zoome möglicherweise noch ein Detail näher an mich heran. Dies nicht nur wenn sich dieses „jetzt“ auf meine Erinnerung von etwas Gewesenem oder auf meine Vorstellung von etwas Zukünftigem bezieht. Genau so ist es auch, wenn mir etwas in meiner gegenwärtigen Welt begegnet. Der Zeitpunkt „Jetzt höre ich einen Vogel zwitschern.“ kann von mir ja nur dadurch verstanden und zeitlich eingeordnet werden, wenn ich ihn im Zusammenhang mit einer größeren Zeitspanne sehe: „Jetzt, da ich vor dem Computer sitze, höre ich einen Vogel zwitschern.“ „Jetzt, da ich seit Monaten an einem Buch schreibe und gerade vor meinem Computer sitze, höre ich einen Vogel zwitschern.“ Weil der Mensch in seiner ganzen Struktur zeitlich ist (mit den drei Horizonten von Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart, auf denen wie in einem Film sein ganzes „vergangen- es“, gegenwärtiges und zukünftiges Leben einschließlich seiner ganzen Welt auf verschie- denste Weise ausgebreitet werden kann), wird von ihm auch alles, was ihm in seiner Erinne- rung, Vorstellung oder Wahrnehmung begegnen mag, schon grundsätzlich zeitlich eingeord- net und datiert.

Wie die Zeitpunkte „jetzt“, „dann“ und „damals“ ihre Datierbarkeit als „jetzt, da...“, „dann, wann...“ und „damals, als...“ haben, so haben auch die dem „jetzt“, „dann“ und „da- mals“ zugehörigen Horizonte „Heute“, „Späterhin“ und „Früher“ ihre Datierbarkeit als „Heute, wo...“, „Späterhin, wann...“ und „Früher, da...“. Diese haben ja denselben Ursprung aus der ekstatischen Zeitlichkeit. Wieder einige Beispiele: „Heute, wo jedermann es sich leis- ten kann, Golf zu spielen, sucht sich die Schickeria andere Hobbys.“ „Heute, wo die Wirt- schaft boomt, kann es sich jeder leisten Golf zu spielen.“ „Heute, wo über lange Zeit, Freiheit, Demokratie und Friede herrscht, boomt, die Wirtschaft.“ „Heute, wo schon mehrere Jahr- zehnte seit dem letzten Krieg vergangen sind, herrscht Freiheit, Demokratie und Friede.“ So werden Zeitabschnitte zueinander in Beziehung gesetzt und in eine Zeitlinie mehr oder weni- ger genau eingeordnet (grob oder genau datiert).

Am besten ist es. Sie stellen sich die vulgäre Zeit als eine Linie, eben der Zeitlinie vor, die vor ihnen ausgelegt liegt und auf die Sie (dissoziiert) hinschauen. Jeder Punkt, den Sie gerade betrachten ist ein „Jetzt-Punkt“. („Jetzt schaue ich mir gerade die Schlacht bei Issos im Jahre 333 vor Christi Geburt an.“ Oder: „Jetzt male ich mir aus, wie es sein wird, wenn ich 80 Jahre alt bin.“) Alles, was ich mir vergegenwärtige, auch jeder Zeitpunkt der „Vergangenheit“ und der Zukunft, verstehe ich aus seinem „Jetzt“.

Gewärtigen (Erwarten): Wenn ich etwas erwarte (gewärtige), befinde ich mich aber assozi- iert in meiner Zeitlinie, sozusagen in der Gegenwart, (die aber auch eine Gegenwart in meiner Vergangenheit oder Zukunft sein kann), und ich denke „dann“ bzw. ich stelle mir das „dann“ vor. In diesem „dann“ liegt aber schon das „und jetzt noch nicht“. Wenn dieses nicht schon implizit im „dann“ läge, könnte ich nicht auf etwas warten, das Gefühl des Wartens und Erwartens wäre nicht möglich. (Ein Beispiel: „Ich versetze mich in meine Jugend, und erin- nere mich wie es sich anfühlte, auf das Ergebnis der Deutschschularbeit zu warten.“)

Gegenwärtigendes Gewärtigen: Wenn ich etwas erwarte, kann ich mir alle „Zeitpunkte bis dahin“ vergegenwärtigen und sozusagen sie alle erwarten. Ich vergegenwärtige mir die Zeit des Erwartens, indem ich durch die „Jetzt-Punkte“ hindurch von der Gegenwart „bis da- hin“ wo dasjenige, was ich erwarte „seine Zeit hat“, d.h. eintritt, (assoziiert) gehe.

Gewärtigendes Gegenwärtigen: Ich kann das ganze wieder dissoziiert betrachten. Dann ist die Strecke zwischen dem „jetzt“ der Gegenwart und dem „dann“, bis dahin ich warte, das „Inzwischen“. (Anmerkung: Heidegger Ausdruck für „Dissoziieren“ ist „Auslegen“.) Ich brauch nicht zu warten, sondern ich kann mir den „Dann-Punkt“ in meinem Gedächtnis auf der Zeitlinie genau einordnen, d.h. datieren. Anstatt zu warten tue ich „inzwischen“ etwas anderes. Der Datierbarkeitsbezug des „Inzwischen“ kommt im „während dessen“ zum Ausdruck. (Beispiel: „Während dessen ich auf meine Frau warte, schreibe ich inzwischen am Computer.“) Aber ich kann „während“ ich etwas tue auch etwas erwarten (ein „dann“ gewärtigen). (Beispiel: „Während ich mein Mittagessen einnehme, denke ich daran, wie es dann sein wird, wenn meine Frau nach Hause kommt.“) Die Zeit (das „bis dahin“) bis zu einem erwarteten zukünftiges Ziel (dem primären „dann“) kann ich in kleinere Zeiteinheiten unterteilen. Ich erhalte so eine Anzahl „von dann – bis dann“. (Beispiel: „Dann, wenn die Sonne untergehen wird, werde ich heim gehen.“ Bis dahin mache ich folgendes: Von dann, wenn Turmuhr Neune schlägt, bis dann, wenn sie Zwölfe schlägt, mache ich einen Spaziergang. Von dann, wenn sie Drei schlägt bis dann, wenn sie Sechse schlägt, arbeite ich auf dem Feld. Etc.“) Mit dem „während“ vergegenwärtige ich mir (dissoziiert) die (ganze) Zeitspanne von einem Zeitpunkt zu einem anderen – ich drücke damit das „Währen“, d.h. die Zeitdauer aus.

Gespanntheit - Erstrecktheit:

Und wieder betont Heidegger die Herkunft der „Zeit“ aus der Zeitlichkeit, jener Grundeigenheit des Menschen: *„Das gewärtigend-behaltende Gegenwärtigen legt nur deshalb ein gespanntes „während“ „aus“, weil es dabei sich als die ekstatische **Erstrecktheit** der geschichtlichen Zeitlichkeit, wenngleich als solche unerkannt, erschlossen ist.“* (S. 409) Da der Mensch zumindest dunkel (assoziiert) spürt und ahnt, dass seine eigene Lebenszeit erstreckt ist, d.h. einen Anfang und ein Ende hat, unterteilt er (dissoziiert) die Zeit, in Zeitspannen, während er dies und jenes tun kann. („Meine Zeit ist begrenzt, ich muss sie gut einteilen!“)

Genau genommen sind die Zeitpunkte des „jetzt“, „dann“ und „damals“ auch **Zeitspannen**, sie erstrecken sich in jedem einzelnen Fall über eine unterschiedlich lange Zeitspanne. Dies hat mit der Struktur der Datierbarkeit zu tun. (Heideggers Beispiele: „jetzt“: in der Pause, beim Essen, am Abend, im Sommer; „dann“: beim Frühstück, beim Aufstieg und dergleichen. Exakter wird der Sachverhalt ja so ausgedrückt: Jetzt, da gerade Pause ist; jetzt, da wir gerade essen etc. dann, wenn wir frühstücken etc.)

Das Sich-Zeit-lassen (Sich-Zeit-geben):

Wenn der Mensch in der Lebensweise des gewärtigend-behaltend-gegenwärtigen Besorgens existiert, „lässt er sich (immer auf die eine oder andere Weise mehr oder minder) Zeit“ – und sorgt sich um die Zeit. Man könnte auch sagen: Er gibt oder nimmt sich die Zeit („Dafür nehme ich mir ausreichend Zeit!“ „Dafür gebe ich mir 5 Minuten und nicht mehr!“). Dies tut er auch vor aller spezifischen Zeitrechnung, sogar, wenn er nichts mit einer spezifischen Zeitrechnung (Uhr, Tageszeit, Jahreszeit etc.) am Hut hat. (Achtung: Im Modus des gewärtigend-behaltend-gegenwärtigen Besorgens!) Beispiele: „Mit dem Heimgehen kann ich mir Zeit lassen, denn meine Frau ist sicher auch noch nicht zu Hause.“, „Ich muss mich beeilen und schneller laufen, wenn ich den Hasen erlegen will.“ Wir sehen aus diesen 2 Beispielen, dass es dabei unterschiedliche Arten des Sich-Zeit-lassens gibt. Aber stets wird die Art des Sich-Zeit-lassens aus dem her bestimmt, was wir gerade tun (aus dem je gerade umweltlich Besorgten); Heidegger sagt auch: aus dem, was man „den Tag über“ treibt. Wenn der Mensch in dem, was er vorhat, (gewärtigend) mehr oder minder aufgeht, kann es sein, dass er sich selbst vergisst. Er ist dann seiner selbst ungewärtig. Und zugleich vergisst er auch seine Zeit, die Zeit, die er sich „lässt“. Im täglichen Besorgen und Tun bleibt die Zeit - durch die

dazugehörige spezifische Art des Sich-Zeit-lasens – verdeckt. „*Gerade im alltäglich besorgenden „Dahinleben“ versteht sich das Dasein nie als entlang laufend an einer kontinuierlich währenden Abfolge der puren „jetzt“. Die Zeit, die sich das Dasein lässt, hat auf Grund dieser Verdeckung gleichsam Löcher.*“ (S. 409) Wenn wir am Abend zurückdenken, was wir den ganzen Tag über gemacht haben, zeigen sich meist beträchtliche Lücken in unserer Erinnerung. „*Dieses Unzusammen der gelöcherten Zeit ist gleichwohl keine Zerstückelung, sondern ein Modus der je schon erschlossenen, ekstatisch **erstreckten** Zeitlichkeit.*“ (S. 409-410) Auch diese Art des Zeitverständnisses ist eine Modifikation der eigentlichen Zeitlichkeit und hat wie jede mögliche ihren Ursprung in dieser. Die Art und Weise, nach der die „gelassene“ Zeit „verläuft“ - mit ihren unterschiedlichen Geschwindigkeiten und all ihren Zeitlöchern - lässt sich phänomenologisch niemals aus der theoretischen Vorstellung eines kontinuierlichen Jetzt-Flusses erklären. Heideggers Zugang zur Erklärung dieser Tatsache ist einfach wie bestechend: Die ursprüngliche ist die eigentliche Zeitlichkeit. Jede Art meines Zeiterlebens ist eine Modifikation derselben, abhängig von meiner jeweiligen Existenz (der jeweiligen Weise, wie ich gerade mein Leben gestalte) Achtung: Von allergrößter Bedeutung ist die Unterscheidung dieser eben besprochenen Art des Zeiterlebens vom Zeiterleben in der Eigentlichkeit des Daseins, der vorlaufenden Entschlossenheit. Im Aufgehen in einer Tätigkeit habe ich unter Umständen Zeitlöcher, also Amnesien, wie sie für einen Trancezustand typisch sind. Diese Art des Zeiterlebens ist definitionsgemäß natürlich auch ein Trancezustand. Aber es gibt viele unterschiedliche Trancezustände und dieser darf nicht mit jenem, der in der eigentlichen Existenz erfahren wird, verwechselt werden. In der vorlaufenden Entschlossenheit gehe ich – ruhend in meiner Mitte, gehalten in der gewesenden Zukunft – nicht in der jeweiligen Tätigkeit verloren. In völliger Geistesklarheit bin ich mir stets dessen gewahr, womit ich in jedem Augenblick in Achtsamkeit umgehe. Dieser Trancezustand speist sich aus der Zukunft, dem Wissen um die Vollkommenheit (Ganzsein) im entschlossenen Leben in Bezug zur ständigen Möglichkeit des Eintretens des eigenen Todes. Dies ist der äußerste aller Zwecke in der „Intentionskette“. Der Trancezustand, der im völligen Aufgehen in einer Tätigkeit auftritt, speist sich aus der Gegenwart, eben aus dem unmittelbaren Zweck dieser Tätigkeit. (Beispiel: Ich stehe am Herd und bereite mir ein Essen. Dabei gehe ich völlig in dieser Tätigkeit auf und sehe und höre nichts von meiner Umgebung.) Im praktischen Leben mag es wohl viele Übergänge und Mischformen von dieser Form der uneigentlichen Zeiterfahrung und jener in der eigentlichen Existenzweise geben, wie es auch ein Kontinuum von völliger Verlorenheit im Man bis zur eigentlichsten vorlaufenden Entschlossenheit gibt.

Das „Keine-Zeit-haben (Zeit verlieren)“ und das „Immer-Zeit-haben“:

Heidegger gibt nun einige Unterscheidungen der Zeitlichkeit in der eigentlichen und uneigentlichen Existenzweise an: Wer sich in Nebensächlichkeiten verliert, hat keine Zeit, wer sich auf das Wesentliche beschränkt, hat immer Zeit. Im Modus des ungewärtigend-vergessenden Gegenwärtigen definiert sich der Unentschlossene aus den wechselhaften sich aufdrängenden Begebenheiten und Zufällen, denen er gerade begegnet. („Ich habe keine Zeit, ich muss noch dies und das erledigen.“) „*An das Besorgte vielgeschäftig **sich** verlierend, **verliert** der Unentschlossene an es **seine** Zeit.*“ (S. 410) So wie der Unentschlossene ständig Zeit verliert und „nie Zeit hat“, verliert der in der Entschlossenheit lebende Mensch nie Zeit und „hat immer Zeit“. Dieser lebt ständig im Augenblick, dessen Modus des Gegenwärtigen hat den Charakter des **Augenblicks**. „*Dessen eigentliches Gegenwärtigen der Situation hat selbst nicht die Führung, sondern ist in der gewesenden Zukunft **gehalten**.*“ (S. 410) Der Entschlossene ruht in sich selbst. Die Ressourcen der eigenen Geschichte nutzend, lebt er so, dass sich sein eigentliches Wesen immer mehr entfaltet. Auf diese Weise gibt es kein Sich-Verlieren an irgendetwas, schon gar nicht an Nebensächlichkeiten. Er hat „ständig“ seine Zeit für das, was die jeweilige Situation von ihm verlangt. Da er in der Entschlossenheit lebt, ist es unmöglich, dass er seinen Mitmenschen so begegnet, dass er in der Interaktion mit ihnen unentschlossen

seine Zeit verlieren könnte. Dasselbe trifft auf alle seine Tätigkeiten zu. Der faktisch handelnde und interagierende Mensch kann sich nur deshalb Zeit nehmen und Zeit verlieren, weil Zeitlichkeit, und zwar erstreckte, endliche Zeitlichkeit ein Wesensmerkmal von ihm ist. Auch in der Unentschlossenheit hat er Kenntnis von der Endlichkeit seiner Zeitlichkeit und zwar in der Weise: Mir ist „Zeit“ beschieden.

Öffentliche Zeit:

Der Mensch existiert immer zusammen mit anderen Menschen. Er muss seine Lebensweise so einrichten, dass er die Anderen verstehen kann und von ihnen verstanden wird. Jeder muss sich an die Anderen anpassen, wodurch eine gewisse Gleichheit und Durchschnittlichkeit in der Lebensgestaltung aller entsteht. Wenn jemand „jetzt, da...“, „dann, wann...“ und „damals, als ...“ sagt, wird dies grundsätzlich von den Anderen verstanden. Jedoch wenn mehrere „jetzt“ sagen, kann dies von jedem verschieden gemeint sein. Das hängt davon ab, worauf sich dieses „jetzt“ bezieht, worauf es datiert ist. („Wir haben jetzt eine friedliche Zeit!“ Der eine wird dem zustimmen, da er heraushört: „Jetzt, da es in Österreich seit dem 2. Weltkrieg keinen mehr gab...“ Der andere wird dem nicht zustimmen, da er denkt: „Jetzt, da es in der Welt so viele Kriege gibt...“) Jeder, der „jetzt“ sagt, tut dies in der Öffentlichkeit der miteinander lebenden Menschen. Indem ich über die Zeit, d.h. über meine Zeit spreche, dissoziiere ich von ihr (ausgelegte, ausgesprochene Zeit), sie ist sozusagen veröffentlicht. Und wenn ich noch dazu in meinen alltäglichen Besorgungen verstrickt bin und mich selbst aus dem her definiere, was ich tue, d.h. aus meiner „Welt“ her definiere, verliere ich auch das Gefühl, dass ich Herr meiner Zeit bin. Die Zeit wird dann zu etwas weltlichem, etwas allgemeinem, etwas öffentlichem. Zuletzt nütze ich bloß nur noch die Zeit aus, die „es gibt“, mit der man rechnet. („Ich bin 47 Jahre alt und habe daher allerhöchstens noch 40 bis 50 Jahre, die mir bleiben.“)

„Die Öffentlichkeit der „Zeit“ ist aber um so eindringlicher, je mehr das faktische Dasein die Zeit ausdrücklich besorgt, indem es ihr eigens Rechnung trägt.“ (S. 411) Um ausrechnen zu können, wie lange etwas dauert oder dergleichen, muss ich das Phänomen „Zeit“ so auffassen, wie es allgemein im öffentlichen Umgang miteinander verstanden wird. So tritt im öffentlichen Umgang der Menschen miteinander dieser Aspekt der „Zeit“ (Zeit als objektive, messbare, unendliche Folge von nacheinander gleichmäßig ablaufenden Zeiteinheiten oder Jetzt-Punkten) immer mehr in den Vordergrund und gewinnt zunehmend an Bedeutung.

„§ 80. Die besorgte Zeit und die Innerzeitigkeit“ (S. 411)

Der Mensch, in dessen Zeitlichkeit die Grundlage für die verschiedenen Möglichkeiten zu existieren liegt, geht in den unterschiedlichen Existenzweisen jeweils anders mit Zeit um. Im vorigen Paragraphen zeigte Heidegger, wie er in der alltäglichen Interaktion mit den Sachen seiner Welt (im Besorgen) Zeit auffasst. Auch ging es darum, wie sich die Zeit in der Öffentlichkeit des Miteinander zeigt, so dass die Menschen, wenn sie von Zeit sprechen und mit Zeit umgehen (d.h. auch mit ihr rechnen) in etwa dasselbe meinen. Jetzt geht Heidegger daran, das Phänomen der „öffentlichen Zeit“ genauer zu analysieren.

„Öffentliche Zeit“:

Die Zeit ist nicht etwas privates („subjektives“) des einzelnen Menschen, wobei dieser sie sozusagen nachträglich bei Gelegenheit veröffentlichen würde. Zeit ist aufgrund der ekstatisch-offenen Zeitlichkeit des Menschen von vornherein so sehr in die Interaktion mit den anderen Menschen einbezogen, dass es unmöglich wäre miteinander zu kommunizieren, wenn man sich nicht ständig auf zeitliche Ausdrücke und Begriffe beziehen würde. Man richtet sich nach der Zeit.

Astronomische und kalendarische Zeitrechnung:

Grundsätzlich könnten wir Menschen unsere Zeit in der Art, wie sie Heidegger in der Analyse des Phänomens Datierung beschrieben hat, einteilen. Üblicherweise teilen wir sie aber nach Kriterien ein, die mit Sonne, Mond und den Sternen zu tun haben. Und dies wahrscheinlich schon seit Menschengedenken. Das ist kein Zufall. Vielmehr hat es mit unserer Grundverfassung als sorgende Wesen zu tun. „Weil das Dasein wesensmäßig als geworfenes verfallend existiert, legt es seine Zeit in der Weise einer Zeitrechnung besorgend aus. **In ihr zeitigt sich die „eigentliche“ Veröffentlichung der Zeit, so dass gesagt werden muss: die Geworfenheit des Daseins ist der Grund dafür, dass es öffentlich Zeit „gibt“.**“ (S. 411-412) Der Mensch weiß aus Erfahrung (Geworfenheit!), dass es einen sich ständig wiederholenden rhythmischen Ablauf von Ereignissen gibt: den Tagesverlauf mit Morgen, Mittag, Abend und Nacht, den Monat mit seinen Mondphasen, das Jahr mit seinen immer wiederkehrenden Jahreszeiten. Er hat in seinem faktischen Leben gelernt, dass dieses in Rhythmen verläuft. Aber dass er diese Rhythmität in seinem Leben und in seiner Welt überhaupt erkennen kann, liegt daran, dass er selbst die Wesenseigenheit Zeitlichkeit und die daraus resultierende Fähigkeit zu datieren und mit Zeit zu rechnen hat. Da wir alle die gleichen Erfahrungen mit den astronomischen sich ständig wiederholenden Ereignissen gemacht haben und aufgrund unserer faktischen Zeitlichkeit diese Erfahrungen gleich verstehen und die gleichen Schlussfolgerungen daraus ziehen, ist wohl nichts logischer und natürlicher, als dass wir diese Rhythmen, die den zeitlichen Ablauf unseres Lebens strukturieren, zur Grundlage von Datierung und Zeitrechnung nehmen. So können wir ein gemeinsames Verständnis von zeitlichen Abläufen entwickeln - die „öffentliche Zeit“. In dieser können wir uns miteinander zeitlich abstimmen.

Innerzeitigkeit:

„Die „öffentliche Zeit“ erweist sich als **die** Zeit, „in der“ innerweltlich Zuhandenes und Vorhandenes begegnet.“ (S. 412) Dieses begegnet uns nicht nur „in der Welt“ sondern auch „in der Zeit“. Deshalb nennt Heidegger das nichtdaseinsmäßige Seiende, d.h. das Zuhandene und Vorhandene nicht nur „innerweltliches“ sondern auch „innerzeitiges“.

Der Mensch lebt sein Leben indem er sorgt, d.h. er existiert als Geworfener verfallend. De facto ist er an seine „Welt“ überlassen und in seinem Tun auf sie angewiesen. Aus dieser Angewiesenheit auf die „Welt“ (Geworfenheit) heraus ist er sich seiner vielfältigen Möglichkeiten (Existenz), die aber durch diese Angewiesenheit eine Eingrenzung erfahren haben, gewahr. Und er „rechnet“ mit dem und auf das, womit es in der Welt seine Bewandnis (~Verfallenheit) hat – dies immer in Bezug zu dem, woraufhin er gerade seinen aktuellen Lebensentwurf ausgerichtet hat. Um aber im Alltag mit dem, was eine Bewandnis hat, umsichtig umgehen zu können, bedarf er einer Sichtmöglichkeit, d.h. Helligkeit. Ohne etwas zu sehen, kann er aus dem, was in seiner „Welt“ vorhanden ist, nicht das auswählen, was ihm zuhanden sein soll, d.h. womit er etwas zu tun gedenkt. (Ausnahme: Blinde, die die „Welt“ wohl etwas anders kodieren.) Indem dem Menschen seine Welt grundsätzlich zugänglich ist, hat er auch von vornherein ein Wissen um die Natur. Und er ist in seiner Geworfenheit der Natur im Allgemeinen und speziell dem Wechsel von Tag und Nacht ausgeliefert. Der Tag gibt ihm durch seine Helligkeit die mögliche Sicht, die Nacht nimmt sie ihm.

Für die meisten Besorgungen, die der Mensch zu machen beabsichtigt, braucht es die Helligkeit des Tages. Angenommen es ist Nacht und ich möchte etwas tun, das Helligkeit in Form von Tageslicht benötigt. Ich muss warten, bis die Sonne aufgeht. Der Zeitpunkt auf den ich warte, ist. „dann, wann es tagt“. Zugleich steht dieses Hellwerden in einem unmittelbaren Zusammenhang mit einem Ereignis der Natur, dem Sonnenaufgang. So wird diese meine Tätigkeit von mir in einen natürlichen Zusammenhang datiert, der unmittelbar mit dem Hellwerden zusammenhängt. „Dann, wann die Sonne aufgeht, ist es Zeit zu...“ Da Licht und damit die Sonne für praktisch alle unsere Besorgungen von entscheidender Bedeutung sind, datiert der Mensch seine Tätigkeiten nach ihr. „Die Sonne datiert die im Besorgen ausgelegte Zeit. Aus dieser Datierung erwächst das „natürlichste“ Zeitmaß, der Tag.“ (S. 412-413) Und

weil die Zeitlichkeit des Menschen, der sich seine Zeit nehmen muss, endlich ist, sind seine Tage auch schon gezählt. Ich muss meine Zeit, die begrenzt ist, gut einteilen. So plane ich vor und gewärtige mir vorsorgend den Zeitpunkt, wo ich das zu Erledigende machen muss oder will. So teile ich meinen Tag ein. Für die Einteilung brauche ich wieder etwas, das für mich einen verlässlichen Bezugspunkt darstellt: die wandernde Sonne. („Bevor ich schlafen gehe, will ich mich noch mit meiner Frau treffen, also vor Sonnenuntergang.“) Die Sonne ist aufgrund ihres regelmäßigen, wiederkehrenden, präzisen Laufes mit Aufgang, Höchststand und Untergang ein idealer „Zeitgeber“. Natürlich ist der wahre Zeitgeber der Mensch selbst: Er gibt sich Zeit, indem er dem regelmäßigen Lauf der Sonne Rechnung trägt und seine Zeit berechnet, indem er das, was er zu besorgen hat, in den Sonnenstand datiert und dies nicht gelegentlich, sondern tagtäglich.

Wir Menschen wohnen unter demselben Himmel, die Sonne ist für uns alle in gleicher Weise verfügbar, auch haben wir zu ihr keinen Zugriff in der Weise, dass wir ihren Lauf verändern, d.h. beschleunigen oder verlangsamen könnten. So kann Jedermann jederzeit in der Datierung seiner Besorgungen und der Rechnung mit seiner „Zeit“ auf etwas Bezug nehmen, das für alle und dies in aller Öffentlichkeit in gleicher Weise vor- und zuhanden ist. Jedermann kann jederzeit auf die gleiche Weise in gewissen Grenzen Zeitangaben machen, über die Einstimmigkeit herrscht. Wir haben so etwas zur Verfügung, mit dem jedermann jederzeit auf die gleiche Weise „rechnen“ kann – ein öffentlich verfügbares Maß. Indem wir so unsere Tätigkeiten datieren, rechnen wir mit der Zeit in dem Sinne, dass wir die Zeit messen. Dazu bedarf es eines Zeitmessers, d.h. einer Uhr. „*Darin liegt: mit der Zeitlichkeit des geworfenen, der „Welt“ überlassenen, sich zeitgebenden Daseins ist auch schon so etwas wie „Uhr“ entdeckt, das heißt ein Zuhandenes, das auch in seiner regelmäßigen Wiederkehr im gewärtigenden Gegenwärtigen zugänglich geworden ist.*“ (S. 413) Der Mensch kann nicht alles zu jeder Zeit tun. Er muss sich im Umgang mit der „Welt“ (und den anderen Menschen) sich zeitlich auf diese abstimmen. - Heidegger sagt: „*Das geworfene Sein bei Zuhandenem gründet in der Zeitlichkeit.*“ (S. 413) - Er braucht Zeitmesser, d.h. Uhren. Die Grundlage für Zeitmesser, d.h. Uhren bildet aber wiederum die Zeitlichkeit des Menschen. Da im Menschen sozusagen die Uhr bereits wesensmäßig angelegt ist, kann er diese als tatsächlich vorkommendes Zeug in der Welt entdecken. Zuerst einmal entdeckt er den Uhrencharakter im Lauf der Sonne. So wird die Sonne zur ersten „natürlichen“ Uhr.

Sie ist wohl recht unhandlich, und es verlangt viel Erfahrung, um mit ihr genau rechnen zu können. Noch dazu „funktioniert“ sie in der Nacht und bei bewölktem Wetter nicht. So sucht und forscht der Mensch nach handlicheren „künstlichen“ Uhren. Aber auch unsere künstlichen Uhren sind weiterhin auf die „natürliche“ Uhr abgestimmt und „eingestellt“. Sie unterstützen uns darin, uns die in der natürlichen Uhr primär entdeckte Zeit leichter zugänglich zu machen.

Weltzeit:

Charakterisieren wir nun die in der **Zeit-messung** besorgte Zeit noch vollständiger: „*Die Datierung des im besorgenden Gewärtigen sich auslegenden „dann“ schließt in sich: dann, wenn es tagt, ist es **Zeit zum Tagwerk**. Die im Besorgen ausgelegte Zeit ist je schon verstanden als Zeit zu... Das jeweilige „jetzt, da dies und dies“ ist als **solches je geeignet und ungeeignet.***“ (S. 414) Wenn der Mensch einen Blick in die Zukunft wirft – auslegend übersetzen wir hier mit dissoziiert – vergegenwärtigt er sich ein Ereignis als „dann“, wobei dieses Ereignis implizit mit einem Prozess verknüpft ist. Ereignis ist ja auch ein Prozess – also: das Ereignis ist Teilprozess in einem größeren Prozess. Von einem anderen Standpunkt aus betrachtet: Jedes Ereignis hat einen Zweck, eine Intention. In Hinblick auf die Zeit bedeutet dies: Jedes Ereignis ist für etwas anderes geeignet oder ungeeignet. „Jetzt, da dies und dies“, „dann, wenn dies und dies“ und jeder andere Modus der dissoziierten Zeitbetrachtung hat nicht nur das Wesensmerkmal der Datierbarkeit (was im vorigen Paragraphen besprochen wurde) sondern auch das Wesensmerkmal der **Geeignetheit und Ungeeignetheit**. „*Die*

ausgelegte Zeit hat von Hause aus den Charakter der „Zeit zu...“ bzw. der „Unzeit für...“.“ (S. 414) Der Mensch versteht in seinem tätigen Handeln (Besorgen) Zeit immer auch als eine „Zeit-zu...“, also als ein Wozu. Hier sind wir wieder bei der (von mir so bezeichneten) „Intentionskette“ angelangt: Alle Wozu's der Kette sind letztlich in einem primären Worumwillen, der ersten oder letzten jeweiligen Intention des Menschen verankert. Sie merken schon, worauf dieser Gedankengang hinausläuft: *„Die veröffentlichte Zeit offenbart mit diesem Um-zu-Bezug die Struktur, als welche wir früher die **Bedeutsamkeit** kennenlernten. Sie konstituiert die Weltlichkeit der Welt. Die veröffentlichte Zeit hat als Zeit-zu... wesenhaft Weltcharakter. Daher nennen wir die in der Zeitigung der Zeitlichkeit sich veröffentlichende Zeit die **Weltzeit**.“* (S. 414) Die Struktur der Welt hängt aufs innigste mit der ekstatisch-horizontalen Ausgespanntheit der Zeitstruktur zusammen. Beispiele: „Dort in der Vergangenheit wurde es gerade damals, als ich sechs Jahre alt war, für mich Zeit, in die Schule zu gehen, und es war nicht mehr an der Zeit, am Rockzipfel meiner Mutter zu hängen.“ „Dort in der Zukunft wird gerade dann, wenn ich 65 Jahre alt sein werde, der richtige Zeitpunkt sein, um in Pension zu gehen und meine berufliche Tätigkeit an den Nagel zu hängen.“ „Hier in der Gegenwart ist es jetzt gerade Zeit, nicht mehr weiterzuarbeiten und eine Pause zu machen.“ So erhalten wir wieder eine Zeitlinie, die wir in Zeiträume, d.h. zeitliche Bereiche, zeitliche Abschnitte, Zeitpunkte etc. unterteilen und damit in eine Ordnung bringen.

Vollständige Charakterisierung der Struktur der besorgten Zeit: Datierbarkeit, Gespanntheit, Öffentlichkeit und Weltlichkeit.

Wir haben nun alle Wesensmerkmale der Zeit, mit der wir unserem Leben Ordnung geben, erörtert. Diese Zeit, in und mit der wir unsere eigene Welt gestalten ist auch die Zeit, in und mit der wir Menschen miteinander in unserer gemeinsamen Welt kommunizieren und uns untereinander verständigen. Sie hat folgende Struktur: Sie ist **datierbar, gespannt, öffentlich und gehört zur Welt selbst**. Jedes „sich für etwas Zeit lassen“, jedes „sich oder jemandem Zeit für etwas geben“, jedes „sich für etwas Zeit nehmen“, jedes „jetzt-sagen“ hat diese Struktur mit diesen vier Aspekten.

Wir sagten schon, dass die Zeit, mit der und in der wir unser alltägliches Leben miteinander gestalten (d.h. in unseren alltäglichen Besorgungen), immer schon de facto den Charakter der Veröffentlichung bzw. Öffentlichkeit hat. Um unsere Zeit immer besser einteilen zu können und uns immer feiner aufeinander abstimmen zu können, entwickeln wir immer genauere Uhren. So wurde der Mensch in der Zeitablesung und Zeiteinteilung schließlich unabhängig vom Sonnenstand und von der Himmelsbeobachtung. Die Nacht kann genauso wie der Tag eingeteilt und genutzt werden. Immer neuere Zeitmessungen - Quarzuhren, Atomuhren etc. – veranlassen uns dazu, uns nach dieser öffentlichen Zeit zu richten. Und trotzdem können wir so etwas wie Uhren nur deshalb herstellen und gebrauchen, weil wir aufgrund unseres Wesensmerkmal Zeitlichkeit einen Begriff von Zeit ausgebildet haben und dadurch in unserer Welt zeitliche Abläufe und Prozesse wahrnehmen (Heidegger sagt statt wahrnehmen: entdecken).

Zeitablesung – Zeitmessung - Jetzt-sagen:

Wenn wir auf die Uhr sehen und die Zeit ablesen - wo ist denn da die Zeit selbst? Diese kann wohl nicht die Bahn des Zeigers sein, oder die räumliche Beziehung der Zeiger oder der Ziffern des Ziffernblattes zueinander. Was bedeutet Zeitablesung? Wenn wir bei der Benutzung einer Uhr feststellen, wie viel Uhr es ist, sagen wir, ob explizit oder bloß implizit: „Jetzt ist es so und soviel Uhr.“ „Jetzt ist es Zeit zu...“ „Von jetzt bis zu ... Uhr hat es noch so und so viel Zeit.“ Etc. *„Das Auf-die-Uhr-sehen gründet in einem und wird geführt von einem Sich-Zeit-nehmen.“* (S. 416) Ich schau auf die Uhr und denk mir: Jetzt ist es soviel Uhr, also hab ich so und soviel Zeit bis zu... oh, da muss ich mich aber beeilen, dafür darf ich mir nur so und soviel Zeit nehmen. Etc. Was hier deutlich wird ist folgendes: Alles Auf-die-Uhr-sehen und Sichrichten nach der Zeit ist wesenhaft ein Jetzt-sagen. Immer wenn ich auf die

Uhr sehe und mich innerlich auf die Uhrzeit abstimme, vergegenwärtige ich mir verschiedene vergangene, aktuelle oder zukünftige Zeitpunkte, indem ich den Fokus meiner Aufmerksamkeit auf diese jeweiligen Zeitpunkte richte und mir dabei jedes Mal „Jetzt“ denke (wobei Denken ja ein innerliches Sprechen mit sich selbst ist). Dabei liegt dieses Jetzt – ob wir uns dessen ausdrücklich bewusst sind oder nicht – jeweils schon in seiner vollen Struktur mit den Aspekten der Datierbarkeit, Gespanntheit, Öffentlichkeit und Weltlichkeit ausgebreitet vor unserem inneren Auge da. *„Das Jetzt-sagen aber ist die redende Artikulation eines **Gegenwärtigen**, das in der Einheit mit einem behaltenden Gewärtigen sich zeitigt. Die im Uhrgebrauch sich vollziehende Datierung erweist sich als ausgezeichnetes Gegenwärtigen eines Vorhandenen.“* (S. 416) Ich schau auf die Uhr, lese die Uhrzeit ab. Aber um die Zeit abzulesen, muss ich sie irgendwie messen. Wie mach ich das? Sagen wir es ist 12 Uhr 15. Um dies zu verstehen, teile ich den 24-Stunden-Tag in 24 gleich lange 1-Stunden-Einheiten ein. Ich nehme davon 12 Einheiten und lege sie hintereinander aus. Zusätzlich nehme ich eine 1-Stunden-Einheit und teile sie in 60-Minuten-Einheiten und lege dann 15 dieser Minuten-Einheiten zu meinen 1-Stundeneinheiten hinzu. Diese Strecke sehe ich dann in seiner spezifischen Länge vor mir. Da gibt es also eine zu messende Strecke und einen Maßstab (1-Stunden-Maßstab und 1-Minuten-Maßstab). Ich bestimme, wie oft mein Maßstab in der zu messenden Strecke anwesend ist. *„Das Messen konstituiert sich zeitlich im Gegenwärtigen des anwesenden Maßstabes in der anwesenden Strecke.“* (S. 417) Der Begriff Maßstab beinhaltet, dass er unveränderlich ist, d.h. dass er jederzeit für jedermann in seiner Beständigkeit vorhanden sein muss. Wenn ich mittels Uhr einen Zeitpunkt bestimme, messe ich ihn aus. Ich lege die zu messende Zeitstrecke vor mich aus. Ich nehme meinen Maßstab und lege ihn nacheinander in die Zeitstrecke und zähle, wie oft er hineinpasst. Ich vergegenwärtige mir, wie oft jetzt mein Maßstab in der zu messenden Zeit anwesend ist. „Jetzt ist es 20 Uhr 17, d.h. ich sehe vor mir 20 Ein-Stunden-Einheiten plus 17 Ein-Minuten-Einheiten. Jetzt ist es 20 Uhr 18, d.h. ich sehe vor mir 20 Ein-Stunden-Einheiten plus 18 Ein-Minuten-Einheiten. Jetzt ist es 20 Uhr 19, d.h. ich sehe vor mir 20 Ein-Stunden-Einheiten plus 19 Ein-Minuten-Einheiten etc.“ *„In der **Zeitmessung** vollzieht sich daher eine **Veröffentlichung** der Zeit, dergemäß diese jeweils und jederzeit für jedermann als „jetzt und jetzt und jetzt“ begegnet. Diese „allgemein“ an den Uhren zugängliche Zeit wird so gleichsam wie eine **vorhandene Jetzmannigfaltigkeit** vorgefunden, ohne dass die Zeitmessung thematisch auf die Zeit als solches gerichtet ist.“* (S. 417) Fällt Ihnen etwas auf? Uhr ist ja ein Zeug zum Messen der Zeit, ein Zeit-Mess-Zeug. Warum spricht Heidegger beim Zeitablesen und Zeitmessen, das ja eine tätige Handlung ist, nicht von Zuhandenem sondern von Vorhandenem, eine vorhandene zu messende Strecke und ein vorhandener Maßstab? Weil ich die zu messende Strecke und den Maßstab vor mir auslege, sie dissoziiert von außen betrachte und ich mir dann in meinem Kopf mittels Überlegung verschiedene Bilder, Szenen oder Filme dieser vor mir vorhandenen Dinge zusammenstelle.

Das Messen von Zeit hat etwas mit Raum zu tun. Wenn wir eine Zeiteinheit nach der anderen in einer Reihenfolge aneinanderhängen, denken wir uns dies räumlich. Wir stellen uns ein räumliches Bild vor. Aber weshalb hängt denn unser Messen von Zeit mit der Vorstellung von Raum zusammen? Weswegen ist die Zeitmessung an eine Raumvorstellung gekoppelt? Erinnern wir uns an zwei Faktoren: Erstens: Die Erschließung des Raumes ist nur aufgrund der Zeitlichkeit möglich. Und zweitens: Der Mensch weist sich jeweils aus einem entdeckten Dort ein daseinsmäßiges Hier an, d.h. der Mensch sieht etwas, was dort vorhanden ist und wird sich so bewusst, dass er selbst zu diesem Ding einen Abstand hat – er selbst ist hier. Diese sind die Grundlage dafür, dass die besorgte Zeit (Der Begriff besorgte Zeit bedeutet, dass ich die Zeit als „Objekt“ betrachte und verwende – mit ihr umgehe.) hinsichtlich ihrer Datierbarkeit stets an einen Ort des Menschen gebunden ist. Aber: *„Nicht die Zeit wird an einen Ort geknüpft, sondern die Zeitlichkeit ist die Bedingung der Möglichkeit dafür, dass sich die Datierung an das Räumlich-Örtliche binden kann, so zwar, dass dieses als Maß für jedermann verbindlich ist.“* (S. 417) Denken Sie daran, dass die Zeit auch als der innere Sinn

und der Raum als der äußere Sinn bezeichnet wurde. Wenn ich etwas Inneres „objektiv“ messen will (valide und reliabel), muss ich es irgendwie nach Außen bringen, es in etwas Äußerliches übersetzen und äußerlich darstellen, sodass es auch von anderen messbar wird. „*Die in der Zeitmessung veröffentlichte Zeit wird durch die Datierung aus räumlichen Maßverhältnissen keineswegs zum Raum.*“ (S. 418) Wenn wir beim Messen von Zeit diese uns in Form von Raumstrecken vorstellen oder die Länge (Menge) einer bestimmten Zeit aus der Anzahl bestimmen, wie oft z.B. ein (räumlicher) Sekunden- oder Minutenzeiger seinen Ort verändert hat, bedeutet dies nicht, dass die Zeit „verräumlicht“ würde.. Diese „Verräumlichung“ hat vielmehr etwas mit dem Phänomen des Messens an sich zu tun. Alles, was ich messen will, muss ich zuvor in räumliche Begriffe abbilden. Und diese Übersetzung in räumliche Begriffe, um etwas zu messen, ist nur möglich aufgrund einer spezifischen Vergegenwärtigung. „*Die Datierung aus dem „räumlich“ Vorhandenen ist so wenig eine Verräumlichung der Zeit, dass diese vermeintliche Verräumlichung nichts anderes bedeutet als Gegenwärtigen des in jedem Jetzt für jeden vorhandenen Seienden in seiner Anwesenheit.*“ (S. 418) Alle unsere Maßeinheiten, z.B. die Anzahl der Minuten werden vergegenwärtigt, indem sie auf bzw. in einen –räumlich - vorgestellten Zeitrahmen projiziert werden, so dass jeder Beobachter zu jeder Zeit sehen kann, wie sie alle räumlich neben- bzw. nacheinander vorhanden sind. Alle Jetzt werden so wahrgenommen, als ob sie zu jeder Zeit gleichzeitig anwesend wären. Der Mensch muss sich jeden Zeitpunkt, den er messen will, in seiner Vorstellung vergegenwärtigen, das heißt zu sich herholen. Er macht dies, indem er die vergangenen, gegenwärtigen oder zukünftigen Zeitpunkte zu Jetzt-Punkten macht. Sie verlieren dadurch ihren spezifischen Charakter und werden sozusagen alle gleich. Ihr Inhalt wird abstrahiert. Durch diesen Prozess der Abstraktion wird über die Gewinnung des Maßes das Gemessene gleichsam vergessen. So bleibt nichts mehr übrig außer Strecke und Zahl. Das, was Zeit im Wesen ausmacht, geht für den Messenden verloren. Was Heidegger hier spezifisch über die Zeitmessung sagt, trifft für jegliche Art von Messung zu. Wenn ich etwas messen will, muss ich es räumlich (analog = bildlich oder digital) darstellen. Dabei geht aber der spezifische phänomenale Charakter des Gemessenen verloren. Beispiele: Der Begriff „35 ml H₂O“ hat de facto nichts mehr mit dem Phänomen „Wasser“ zu tun. (Und umgekehrt: Nehmen Sie in ihrer Vorstellung „35 ml H₂O“ und erspüren Sie nun in diesen die Qualität des Phänomens Wasser. Was passiert? Sobald Sie das Phänomen Wasser empfinden, gehen die „35 ml“ verloren.)

Noch etwas zu Messen: Lesen Sie noch einmal den Satz durch: „*Das Jetzt-sagen aber ist die redende Artikulation eines **Gegenwärtigen**, das in der Einheit mit einem behaltenden Gewärtigen sich zeitigt.*“ (S. 416) Heidegger verwendet Ausdrücke wie: Jetzt-sagen, redend und Artikulation. Messen ist wie Begriffsbildung immer auch eine Funktion der Rede. Ein Gesamtprozess wird in Teilprozesse gegliedert, d.h. artikuliert. Jeder Teilprozess wird nun benannt, er erhält einen Namen, sodass er später wieder identifiziert werden kann. Beim Phänomen Zeit ist diese Funktion der Rede eine Gliederung und Benennung des Gesamtprozesses in bestimmte Zeiträume, Zeitstrecken und Zeitpunkte. Nehmen wir aber als Beispiel für Messen nicht Messen von Zeit sondern das Messen einer Strecke: Die Gesamtlänge wird in gleich große Teilstrecken zergliedert, die einen Namen erhalten (z.B. Fuß, Elle oder Meter) und dann sekundär wieder nacheinander zusammengelegt werden.

Die Weltzeit und die Transzendenz der Welt:

Mit der gesellschaftlichen Entwicklung und der Entwicklung der Technik wurde die Zeitmessung immer wichtiger. Wenn wir gewöhnlich von Zeit sprechen, haben wir die Uhr im Hinterkopf. So vollzieht sich immer mehr eine ausgeprägte Veröffentlichung der Zeit. Das, was am Phänomen Zeit gemessen wird, tritt in den Vordergrund und die anderen Aspekte gehen immer mehr verloren. So messen wir die Zeit an lebendigen Wesen, die altern. Aber auch Dingen wird Zeit zugesprochen, Dinge „haben ihre Zeit“. Ein Auto, das mit einer

bestimmten Geschwindigkeit fährt, braucht eine gewisse Zeit. Ein Stück Eisen rostet mit der Zeit – es „altert“. Molekulare, atomare und subatomare Teilchen verändern sich oder ihren Ort mit der Zeit. Aber alles, was es in der Welt des Menschen gibt, (das innerweltlich Seiende) kann nur „seine Zeit haben“, weil es „in der Zeit ist“. Das heißt: Durch alle Wesenszüge des Menschen, die das ausmachen, was ihn eigentlich erst als Menschen konstituiert, zieht sich ein grundlegendes Merkmal hindurch: seine Zeitlichkeit, auf Grund welcher er als zeitlich Kodierender und Wahrnehmender (Selbst) seine Welt (Welt) zeitlich kodiert und wahrnimmt (In-Sein). So sieht er in allen Dingen, die ihm begegnen Veränderung (wobei Stillstand ja auch eine Form von Veränderung ist). „Die Zeit, „worinnen“ innerweltliches Seiendes begegnet, kennen wir als die Weltzeit.“ (S. 419) Die Weltzeit ist die Art und Weise, wie sich das Wesensmerkmal Zeitlichkeit des Menschen nach außen zeigt (veröffentlicht). Als Abkömmling dieser ist sie natürlich auch ekstatisch-horizontal gegliedert und hat deshalb dieselbe Transzendenz wie die Welt [also die Art und Weise, wie das (vermeintliche) „Subjekt“ Mensch mit dem (vermeintlichen) „Objekt“ „Welt“ in Kontakt tritt]. „Die Zeit, „in der“ Vorhandenes sich bewegt und ruht, ist **nicht** „objektiv“, wenn damit das An-sich-vorhanden-sein des innerweltlich begegnenden Seienden gemeint ist. Aber **ebensowenig** ist die Zeit „subjektiv“, wenn wir darunter das Vorhandensein und Vorkommen in einem „Subjekt“ verstehen.“ (S. 419) Die Weltzeit ist nicht etwa Teil einer „vierdimensionalen Raum-Zeit“ in der sozusagen die Gegenstände, d.h. „Objekte“ wie in einem vierdimensionalen Weltgebäude vorhanden sind. Und dennoch ist sie „objektiver“ als jedes mögliche „Objekt“. Denn dadurch dass sie sich ekstatisch-horizontal zeigt und darstellt, wird sie zur unabdingbaren Voraussetzung dafür, dass der Mensch zu dem, was es in seiner Welt gibt, einen Zugang gewinnen kann.

(Wobei zu betonen ist, dass es bei der Weltzeit vor allem um ein Vergegenwärtigen von etwas geht. Entweder ich nehme etwas wahr, „das gegenwärtig passiert“, oder ich vergegenwärtige mir etwas, „das in der Vergangenheit geschah“ oder „das sich in der Zukunft ereignen kann oder nach allen Berechnungen voraussichtlich ereignen wird“. Dies kann ich aber nur, wenn ich mich von den wahrzunehmenden Sachen distanzieren und die Rolle eines „außen stehenden“ Beobachters einnehme – also dissoziiere. Wenn ich gerade in ein intensives Erlebnis assoziiert involviert bin, „vergesse ich das Ticken der Uhr“. Denken Sie an folgendes Beispiel: Sie fahren in einem Zug, lesen ein interessantes Buch und gehen dabei ganz in der Geschichte auf. Nur wenn Sie immer wieder zwischendurch dissoziieren oder mit einem Teil von sich selbst ständig dissoziiert bleiben, was ja wohl auf dasselbe hinausläuft, werden Sie rechtzeitig aus der „Trance“ des Lesens aufwachen, um an ihrem Zielbahnhof auszusteigen. Bei der Betrachtung der Weltzeit tritt aufgrund des Vorrang des Vergegenwärtigens das Umwillen und das Wovor bzw. Woran gegenüber dem Um-zu in den Hintergrund.)

Der Mensch bildet die Welt auf den Horizonten von Gegenwart, Gewesenheit und Zukunft ab. Gleichsam wie mit einem Projektor werden die (Tat)Sachen auf diese drei „Wahrnehmungsebenen“ projiziert – Heidegger sagt „objiciert“ (lat. obicere: entgegenwerfen) „Die Weltzeit wird daher auch, entgegen der Meinung **Kants**, am Physischen **ebenso unmittelbar** vorgefunden wie am Psychischen und dort nicht erst auf dem Umweg über dieses.“ (S. 419)

Die Weltzeit ist aber auch subjektiver als jedes mögliche „Subjekt“. (lat. subicere: darunterwerfen, darunterlegen, zugrunde legen) Denn sie konstituiert als grundlegende Eigenart meiner selbst erst meine Fähigkeit als faktisch existierender Mensch mit meiner „Welt“ zu interagieren und mich in meiner Selbstwerdung „von ihr abzugrenzen“. „„Die Zeit“ ist weder im „Subjekt“ noch im „Objekt“ vorhanden, weder „innen“ noch „außen“ und „ist“ „früher“ als jede Subjektivität und Objektivität, weil sie die Bedingung der Möglichkeit selbst für dieses „früher“ darstellt.“ (S. 419) Die Zeit mit ihrer ekstatisch-horizontalen Beschaffenheit ist die Voraussetzung dafür, dass ich von meiner

„Welt“ dissoziieren kann, und so als „Subjekt“ die „Welt“ als „Objekt“ wahrnehmen kann. Nur weil ich „in der Zeit“ wahrnehme, kann ich auf die „Welt“ schauen und sie als „Objekt“ wahrnehmen und dann den Blick auf mich selbst zurückwerfen, um mich als „Subjekt“, das die „Welt“ wahrnimmt, zu definieren. *„Wenn sonach die Weltzeit zur Zeitigung der Zeitlichkeit gehört, dann kann sie weder „subjektivistisch“ verflüchtigt, noch in einer schlechten „Objektivierung“ „verdinglicht“ werden.“* (S. 420) Die Zeitlichkeit als ekstatisch-horizontale zeitigt die Weltzeit, diese konstituiert die Innerzeitigkeit des Zuhandenen und Vorhandenen. Zuhandenes und Vorhandenes darf aber genau genommen niemals „zeitlich“ genannt werden. *„Es ist wie jedes nichtdaseinsmäßige Seiende unzeitlich, mag es real vorkommen, entstehen und vergehen oder „ideal“ bestehen.“* (S. 420) Ein Wasserhahn mag mit der Zeit undicht werden, aber ohne wahrnehmenden Menschen ist er doch nur eine Ansammlung von Molekülen und Atomen. „Er selbst“ weiß wohl nicht, dass es ihn als Entität überhaupt gibt.

„§ 81. Die Innerzeitigkeit und die Genesis des vulgären Zeitbegriffes“ (S. 420)

In diesem Paragraphen zeigt Heidegger, wie sich unser vulgärer Zeitbegriff, unser natürliches, alltägliches Verständnis von der Zeit aus der Innerzeitigkeit ableiten lässt. Aus diesem theoretischen Verständnis von Zeit heraus, mit dem wir unser alltägliches Leben so effizient gestalten können, wird aber zugleich unser Zugang zum Verständnis der ursprünglichen Zeit, der Zeitlichkeit erschwert. In unserem alltäglichen Leben mit all den Tätigkeiten, die von uns gefordert werden, mit all unseren Freuden und Sorgen, fällt uns immer dann so etwas wie Zeit auf, wenn wir etwas rechtzeitig zu tun haben, etwas versäumen, auf etwas warten, etc. Wir finden so „die Zeit“ am innerweltlich Seienden, das uns „in der Zeit“ begegnet - hier fällt uns „die Zeit“ vornehmlich auf. Wir müssen uns nach der Zeit richten und deshalb mit ihr rechnen und sie berechnen. Das Verhalten, in dem der Mensch sich ausdrücklich nach der Zeit richtet, liegt im expliziten Uhrgebrauch. Analysieren wir nun den Akt des Gebrauchs einer Uhr: Ich will nach der Zeit sehen und Zeit berechnen: Ich schau auf das Ziffernblatt und verfolge mit meinen Augen den wandernden Zeiger. Ich gegenwärtige den wandernden Zeiger. *„Das gegenwärtigende Verfolgen der Zeigerstellen zählt.“* (S. 420) Zugleich muss ich die Zeigerstellen, die gerade vorbei sind, im Gedächtnis behalten und mir die Zeigerstellen, die kommen werden, in meiner Vorstellung gewärtigen. So kann Heidegger sagen: *„Dieses Gegenwärtigen zeitigt sich in der ekstatischen Einheit eines gewärtigenden Behaltens.“* (S. 420) Ich muss mir eine Zeitspanne vorstellen, wo gerade etwas gewesen ist, etwas gegenwärtig ist und etwas auf mich zukommt. *„Gegenwärtigend das „damals“ behalten, bedeutet: jetzt-sagend offen sein für den Horizont des Früher, das heißt des Jetzt-nicht-mehr. Gegenwärtigend das „dann“ gewärtigen, bedeutet: jetzt-sagend offen sein für den Horizont des Später, das heißt des Jetzt-noch-nicht. Das in solchem Gegenwärtigen sich Zeigende ist die Zeit.“* (S. 420-421) Die Zeitspanne dessen, wo gerade etwas gewesen ist, etwas gegenwärtig ist und etwas auf mich zukommt, denke ich mir aus nacheinander folgenden Zeitpunkten zusammengesetzt. Haben Sie schon einmal auf die Uhr gesehen und jedes Mal, wenn der Sekundenzeiger einen Schritt weitergegangen mitzählend einen Ton von sich gegeben, oder jede Sekunde ein Wort leise gedacht oder laut ausgesprochen – vielleicht: „jetzt, jetzt, jetzt...“ oder gar: „jetzt noch nicht jetzt noch nicht jetzt noch nicht jetzt noch nichtjetzt gerade.... jetzt nicht mehr.... jetzt nicht mehr.... jetzt nicht mehr....?“ Wir Menschen haben die Neigung zu messen, also etwas Großes in unserer Vorstellung in kleinere Einheiten gleichen Ausmaßes zusammengesetzt zu denken. So ist es ganz logisch und natürlich, dass wir uns eine lange Zeitspanne aus jeweils gleich großen kürzeren Zeitspannen zusammengesetzt denken und diese kürzeren Zeitspannen wieder aus noch kürzeren zusammengesetzt denken. Zuletzt landen wir bei Zeitpunkten, eine ununterbrochene kontinuierliche Abfolge von Jetzt-Punkten. Heidegger definiert nun die Zeit, wie sie sich uns

im Uhrgebrauch zeigt: *„Sie ist das im gegenwärtigen, zählenden Verfolg des wandernden Zeigers sich zeigende G e z ä h l t e, so zwar, dass sich das Gegenwärtigen in der ekstatischen Einheit mit dem nach dem Früher und Später horizontal offenen Behalten und Gewärtigen zeitigt.“* (S. 421) Heidegger vergleicht nun seine Definition der Zeit, wie sie sich uns am Gebrauch von Uhren zeigt, mit der Definition der Zeit durch Aristoteles und findet, dass die beiden Definitionen miteinander übereinstimmen. Aristoteles: „*„Das nämlich ist die Zeit, das Gezählte an der im Horizont des Früher und Später begegnenden Bewegung.“*“ (S. 421) Das, was früher gewesen ist, und was ich für später erwarte, im Gedächtnis habend blicke ich auf etwas, das gerade jetzt passiert und stelle eine Veränderung, also eine Bewegung fest. Dabei wende ich die natürliche menschliche Tendenz zu zählen, also etwas in gleich große Einheiten zu zerlegen auch auf die sich mir präsentierende Zeit an. Jede Unregelmäßigkeit einer natürlichen Bewegung wird dabei außer Acht gelassen, sie wird abstrahiert.

Jetzt-Zeit:

Alle nach-aristotelischen Erörterungen des Begriffes Zeit halten sich grundsätzlich an die aristotelische Definition. Das heißt, sie machen die Zeit zum Thema, wie sie sich uns in unseren alltäglichen Handlungen und Besorgungen präsentiert. Wir nennen das, was wir beim Blick auf die Uhr am wandernden Zeiger zählen – ob laut aussprechend oder bloß meinend – die Zeit. (Zählen ist eine Funktion der Rede. Denn Zählen heißt: artikulieren = gliedern und benennen.) *„Gesagt wird in der Gegenwärtigung des Bewegten in seiner Bewegung: „jetzt hier, jetzt hier u.s.f.“ Das Gezählte sind die Jetzt. Und diese zeigen sich „in jedem Jetzt“ als „sogleich-nicht-mehr...“ und „eben-noch-nicht-jetzt“. Wir nennen die in solcher Weise im Uhrgebrauch „gesichtete“ Weltzeit die Jetzt-Zeit.“* (S. 421) Diese Art des Zeitverständnisses ist nichts Künstliches oder Unnatürliches, schon gar nichts Falsches. Es ist jenes Zeitverständnis, das zu einer unserer möglichen Lebensweisen dazugehört, nämlich dem Verfallensein oder der uneigentlichen Existenz. In anderen Zuständen, vornehmlich der Entschlossenheit, der eigentlichen Existenzweise wird Zeit anders erlebt; z.B. in der Meditation, in tiefer Trance, in gewissen Grenzsituationen.

In unserem Alltag leben wir eben in der uneigentlichen Existenzweise und sind mit unseren Besorgungen und unseren Aufgaben in der Welt beschäftigt. Je „natürlicher“ wir in unseren Tätigkeiten mit der Zeit rechnen, d.h. desto weniger wir explizit auf die Uhrzeit als solcher achten, desto mehr sind wir in unserer jeweiligen Tätigkeit vertieft (Heidegger: „an das besorgte Zeug verloren, das je seine Zeit hat“). Ich sag dann nicht „um 12 Uhr, um 12 Uhr 15...“, vergiss sozusagen die Uhrzeit. Stattdessen sage (oder denke) ich: Jetzt, dann, damals. Denken Sie an eine Tätigkeit wie zum Beispiel das Kochen. Sie probieren eine neue Speise aus und kochen diese nach dem Kochbuch. Sie sind in die Tätigkeit vertieft, (also beim zuhandenen Zeug und nicht bei vorhandenen Dingen) und begleiten Ihre Tätigkeit mit einem inneren Gespräch: „Jetzt muss ich den Kochtopf nehmen, dann den Herd einschalten, jetzt das Wasser eingießen, jetzt schau ich im Buch nach – ach da hab ich vergessen, die Pfanne zu richten...!“ Zuletzt haben Sie völlig auf die Uhrzeit vergessen, Sie wollten ja zu Mittag mit dem Essen fertig sein. Stattdessen waren Sie völlig in Ihrer Tätigkeit vertieft (auch ein Trancezustand, aber nicht in der Existenzweise der Eigentlichkeit sondern der Alltäglichkeit!). Die Zeit wird hier nicht als explizite Uhrzeit sondern in ihrer Abfolge von Zeitpunkten ohne fixe Korrelation zur Uhr erlebt. Wenn Sie ein Buch lesen, einen Film anschauen, in einem Gespräch einer Geschichte folgen, sich an ein Erlebnis erinnern oder sich einer schönen Vorstellung hingeben – stets läuft das Ereignis in der Zeit mit ihren aufeinander folgenden und unmittelbar ineinander übergehenden Zeitpunkten bzw. Jetzt-Punkten ab. *„Und so zeigt sich denn für das vulgäre Zeitverständnis die Zeit als eine Folge von ständig „vorhandenen“, zugleich vergehenden und ankommenden Jetzt. Die Zeit wird als ein Nacheinander verstanden, als „Fluss“ der Jetzt, als „Lauf der Zeit“.* (S. 422)

Anmerkung: Ich denke, es gibt fließende Übergänge von der Uneigentlichkeit zur Eigentlichkeit, auch gibt es unterschiedliche Tiefen von Trancezuständen bzw. Fokussierung der Aufmerksamkeit. Wenn ein buddhistischer Erwachter– als Idealbeispiel – in voller Achtsamkeit für sich ein Mahl zubereitet, wird er vorlaufend den eigenen Tod im Bewusstsein (mit der Konsequenz, dass er sich in einer die aktuelle Tätigkeit überdauernden völligen Gelassenheit befindet) in seiner eigenen Mitte ruhend die einzelnen Schritte der Zubereitung vollziehen. Der Unterschied zu uns ist die Absicht, mit der er das Essen kocht: Er macht das Mahl nicht, um ein neues Gericht auszuprobieren, sondern um auf dem Pfad zur Vollkommenheit zu bleiben. Deshalb wird er sich nicht in die Tätigkeit verlieren.

Stellen Sie sich vor, Sie schauen sich gerade in einem Kino einen Film an, eine Sportszene – mal in normaler Geschwindigkeit, mal in Zeitlupe, mal in Zeitraffer. Sie sehen den Film – also sind Sie vom Erlebnis dissoziiert. In Zeitlupe vergeht die Zeit langsamer als im normalen „wirklichen“ Tempo, im Zeitraffer vergeht sie schneller. Aber immer läuft in unserem Verständnis die Zeit als aufeinander folgende und unmittelbar ineinander übergehende Zeitpunkte bzw. Jetzt-Punkte ab. Jedoch nur dann, wenn Sie darüber nachdenken, d.h. währenddessen mitdenken und dabei die Zeit innerlich - im bloßen Denken - oder - indem Sie das Gedachte laut aussprechen – auch nach außen hin artikulieren. Wenn Sie – wie beim Kochen im vorigen Beispiel auch – den Ablauf überhaupt nicht zu gliedern brauchen, also automatisch kochen bzw. auf den Film nur hinsehen ohne ihn nur irgendwie zu bewerten – werden Sie auf Zeit und zeitlichen Ablauf nicht achten. Dann spielt dabei Zeitverständnis ja keine Rolle. Wir wissen ja, jegliche Gliederung d.h. Artikulation, also Zerlegung in kleinere Teile oder Abschnitte ist eine Funktion der Rede und damit der Sprache, des Denkens und der Begriffsbildung.

Unser vulgäres Zeitverständnis basiert auf dem Phänomen Weltzeit und ist eine bestimmte Auslegung dieser. Die Weltzeit auf eine bestimmte Weise auslegen heißt, sie dissoziiert betrachten (vor sich hin- oder auslegen) und sie dann nach bestimmten Gesichtspunkten gliedern, d.h. artikulieren und benennen. Dabei gehen aber Gesichtspunkte, die nicht be(tr)achtet werden und nicht artikuliert und benannt werden, verloren.

Der vulgäre Zeitbegriff als eine der möglichen Auslegungen der Weltzeit:

Rufen wir uns die volle Wesensstruktur der Weltzeit, d.h. der besorgten Zeit ins Gedächtnis: Ihre Kennzeichen sind: außer Weltlichkeit noch Datierbarkeit, Gespanntheit und Öffentlichkeit. Nehmen wir die Datierbarkeit. Das „Jetzt“ der besorgten Zeit ist wesentlich Jetzt-da... In der vulgären Auslegung der Zeit, d.h. wie sie seit Aristoteles in Philosophie und Wissenschaft verstanden wird, wird sie aber als bloße Jetzt-Folge angesehen und es fehlt die Datierbarkeit. Einen ähnlichen Mechanismus, wo das Spezifische abstrahiert wurde haben wir schon im Abschnitt über die „Modifikation des umsichtigen Besorgens zum theoretischen Entdecken des innerweltlich Vorhandenen“ kennen gelernt. Als der entscheidende Schritt auf dem Weg vom praktischen Handeln mit dem Zu- und Vorhandenen zum theoretischen, wissenschaftlichen Erfassen desselben, wurde der folgende beschrieben: Der Platz eines jeden Dinges, den es einnimmt, wird übersehen, der Platz wird abstrahiert. So wird er zu einer Raum-Zeitstelle, zu einem „Weltpunkt“, wobei jeder Weltpunkt uniform dem anderen gleicht. Der konkrete Platz wird zum abstrakten Weltpunkt nivelliert. Im konkreten, praktischen Verständnis der Zeit hat jedes Jetzt seine ganz spezifische Datierung – Jetzt-da.... In der theoretisch-wissenschaftlichen Erfassung der Welt verliert sie diesen konkreten Bezug zu einem bestimmten Zeitraum, wodurch eine bestimmte theoretisch-wissenschaftliche Aussage Allgemeingültigkeit erlangt. („Diese wissenschaftliche Aussage ist zu jeder Zeit gültig!“) Neben der Datierbarkeit fehlt in der vulgären Auslegung der Zeit als Jetzt-Folge ein weiteres Wesenmoment der besorgten Zeit: die Bedeutsamkeit. Im praktischen, konkreten Leben hat jeder Zeitpunkt, jedes Jetzt seine bestimmte Bedeutung, er ist für etwas geeignet oder ungeeignet. („Dies ist wohl ein völlig ungeeigneter Zeitpunkt, um das zu tun!“) *„Zur Jetztstruktur gehört die Bedeutsamkeit. Daher nannten wir die besorgte Zeit Weltzeit“* (S.

422) Im vulgären, (wie es Heidegger nennt), d.h. im üblichen philosophisch-wissenschaftlich-theoretischen Verständnis der Zeit als eine ununterbrochene Abfolge von Jetzt-Punkten fehlen Datierbarkeit und Bedeutsamkeit. „Die Charakteristik der Zeit als pures Nacheinander lässt beide Strukturen **nicht** „zum Vorschein kommen“. Die vulgäre Zeitauslegung **verdeckt** sie. Die ekstatisch-horizontalen Verfassung der Zeitlichkeit, in der Datierbarkeit und Bedeutsamkeit gründen, wird durch diese Verdeckung **nivelliert**.“ (S. 422) Datierbarkeit und Bedeutsamkeit des Jetzt haben ihre Grundlage in der ekstatisch-horizontalen Verfassung der Zeitlichkeit des Menschen. Die Jetzt sind in der vulgären Zeitauslegung gleichsam um ihre jeweiligen Bezüge des Umwillen & Wovor bzw. Woran & Um-zu beschnitten. Stattdessen reihen sie sich als so beschnittene aneinander lediglich an, um so ein Nacheinander auszumachen, wie sich Heidegger ausdrückt.

Das vulgäre Zeitverständnis nivelliert die „Jetzt“ der Weltzeit und verdeckt ihre Datierbarkeit und Bedeutsamkeit nicht zufällig. Im Gegenteil, weil wir im Alltag gewöhnlich die Welt und damit auch die Zeit in Hinblick auf Verständigkeit des Besorgens definieren, und nur das verstehen, was im Horizont dieser Verständigkeit sich „zeigt“, müssen uns jene Strukturen entgehen. Gewöhnlich verstehen wir in unserem alltäglichen Besorgen die Sachen als etwas Vorhandenes, als Dinge, wir übersehen sogar ihre Zuhandenheit als Zeugs. [Anmerkung: In Gebrauch der zuhandenen Zeuge richten wir unsere Aufmerksamkeit auf die Tätigkeit. Erst wenn die Sachen, mit denen wir hantieren (Zeuge), irgendwie auffällig werden, richten wir unsere Aufmerksamkeit auf sie, wodurch sie zu vorhandenen Dingen werden.] Stets wird dabei das in der Zeitmessung Gezählte, das Jetzt implizit mitverstanden. Sofern wir nun die Welt so verstehen – als die Gesamtheit der vorhandenen Dinge - und aus diesem Verständnis heraus unsere Aufmerksamkeit auf das Phänomen Zeit an sich richten und diese „betrachten“, sehen wir die Jetzt, die ja auch irgendwie „da“ sind. Die Jetzt sind in gewisser Weise mitvorhanden, die Sachen begegnen (das Seiende begegnet) und auch das Jetzt. „Obzwar nicht ausdrücklich gesagt wird, die Jetzt seien vorhanden wie die Dinge, so werden sie ontologisch doch im Horizont der Idee von Vorhandenheit „gesehen“.“ (S. 423) Wenn ich die Welt nur unter dem Aspekt ihrer Vorhandenheit betrachte und dabei alle ihre anderen Aspekte übersehe, werde ich Raum und Zeit auch als etwas Vorhandenes ansehen und alle anderen Aspekte von diesen übersehen. Raum und Zeit werden zu leeren gleichförmigen, nivellierten Raum-Zeit-Punkten, Raumstellen und Zeitpunkten. Wie aber Welt mit diesem Raum-Zeit-Gebilde zusammengeht, bleibt verborgen. „Die Jetzt **vergehen**, und die vergangenen machen die Vergangenheit aus. Die Jetzt **kommen an**, und die ankünftigen umgrenzen die „Zukunft“. (S. 423) Die Zeit wird als etwas loses, von der Welt loslösbares und losgelöstes betrachtet. In etwa so: Auch wenn die Welt der vorhandenen Dinge vergehen würde, die Zeit ginge trotzdem weiter. „Die vulgäre Interpretation der Weltzeit als Jetzt-Zeit verfügt gar nicht über den Horizont, um so etwas wie Welt, Bedeutsamkeit, Datierbarkeit sich zugänglich machen zu können.“ (S. 423)

Die Abfolge der einzelnen völlig gleichen Jetzt's wird als ein irgendwie Vorhandenes aufgefasst, und als ein solcherart Vorhandenes, rückt sie selbst irgendwie „in die Zeit“. „Wir sagen: **in** jedem Jetzt ist Jetzt, **in** jedem Jetzt verschwindet es auch schon. In **jedem** Jetzt ist das Jetzt Jetzt, mithin ständig **als Selbiges** anwesend, mag auch in jedem Jetzt je ein anderes ankommend verschwinden.“ (S. 423) Das Jetzt zeigt sich somit als ein ständig Wechselndes und zugleich als ein ständig Anwesendes. So kann denn auch Platon die Zeit, die er als eine entstehend-vergehende Jetztfolge betrachtet, das Abbild der Ewigkeit nennen.

„Die Jetztfolge ist ununterbrochen und lückenlos. So „weit“ wir auch im „Teilen“ des Jetzt vordringen, es ist immer noch Jetzt. Man sieht die Stetigkeit der Zeit im Horizont eines unauflösbaren Vorhandenen.“ (S. 423) Die spezifische Struktur der Weltzeit mit ihrer Gespanntheit (Zeitspannen mit einem Anfang und einem Ende), die eine Datierung ermöglicht, bleibt verborgen. Eine Zeitspanne, die doch ein wesentlicher Zug der Zeit ist, wird so zum Rätsel. „Die Gespanntheit der Zeit wird nicht aus der horizontalen **Erstrecktheit** der ekstatischen Einheit der Zeitlichkeit verstanden, die sich im Zeitbesorgen veröffentlicht

hat.“ (S. 423) Heidegger hingegen erblickt in jedem Jetzt eine Zeitspanne die sich sowohl in die Gegenwart, die Gewesenheit und in die Zukunft erstreckt. Jedes Jetzt entstammt der ekstatischen Erstrecktheit der Zeitlichkeit des Menschen, d.h. der Erstrecktheit des Lebens zwischen Geburt und Tod. Dabei ist die Geburt nicht etwas, das vergangen ist und der Tod etwas, das noch aussteht. Das Leben erstreckt sich jetzt zwischen Geburt und Tod. (Siehe Kapitel 5) Jedes noch so momentane Jetzt entstammt jenem ursprünglichen und damit eigentlichen Jetzt, dem Jetzt zwischen Geburt und Tod, dem Jetzt des gesamten Lebensprozesses, wo der Mensch gebürtig existiert, und gebürtig schon stirbt im Sinne des Seins zum Tode. Diese Art der Erstrecktheit (gebürtig schon sterben) ist jedem Vorhandenen fremd. (Ein Tisch wird nicht geboren, er stirbt auch nicht. Ebenso wird mein vorhandener menschlicher Körper nicht geboren und er stirbt auch nicht. Denken Sie nur daran, dass er nach meinem Tod ja noch weiterhin vorhanden ist. Aber gebürtig existiert der Mensch im Sinne des Heidegger'schen Begriffs des Daseins.) Die Erstrecktheit der Zeitlichkeit des Menschen ist aber die Voraussetzung dafür, dass er einen Zugang zu einem vorhandenen Stetigen hat. Stellen Sie sich vor, anstatt Ihrer zwischen Geburt und Tod erstreckten Identität wären Sie zu jedem aufeinander folgenden Zeitpunkt (Jetzt-Punkt) nicht derselbe, sondern ein anderer. Das Wahrnehmen und Empfinden der eigenen Kontinuität und Stetigkeit wäre unmöglich, ebenso würden Sie nicht erkennen können, dass in der Welt Dinge vorhanden sind, die eine gewisse Konstanz und Stetigkeit zeigen.

Die Hauptthese der vulgären Zeitinterpretation - die Zeit ist unendlich:

Die Hauptinterpretation der vulgären Interpretation der Zeit ist, dass sie „unendlich“ sei. Wenn man sich die Zeit so denkt, kommt es zu einer Nivellierung der Weltzeit, sodass deren Struktur nicht mehr erkennbar ist. Damit ist aber auch die Struktur unserer eigenen Zeitlichkeit für uns nicht mehr erkennbar und nicht mehr zugänglich. Wie kommen wir aber zu dieser Annahme, die Zeit sei unendlich, der sich wohl kein Mensch entziehen kann? Die Zeit stellt sich zunächst als ununterbrochene Abfolge von Jetzt-Punkten dar. Zoomen Sie sich in irgendein Jetzt hinein. Dann werden Sie folgendes feststellen: Jedes Jetzt ist zugleich auch ein Soeben-noch-nicht und ein Sofort-nicht-mehr. Wenn man sich die Zeit als diese Abfolge von Jetzt-Punkten denkt, ist es grundsätzlich unmöglich an ihr einen Anfang oder ein Ende zu finden. Denken wir uns in dieser Zeitlinie die fernste Zukunft: Das am weitesten entfernte Jetzt, also das letzte Jetzt ist zugleich immer auch schon ein Sofort-nicht-mehr – und damit der Vergangenheit zugehörig. Folglich muss es danach ein weiteres Jetzt geben. Dasselbe trifft auf die Vergangenheit zu: Jedes erste Jetzt ist zugleich immer auch ein Soeben-noch nicht, und damit im Sinne des Noch-nicht-jetzt der Zukunft zugehörig. Daher muss es davor immer auch schon ein Jetzt geben. Folglich ist die Zeit nach beiden Seiten hin endlos. „Diese Zeitthese wird nur möglich auf Grund der Orientierung **an einem freischwebenden An-sich eines vorhandenen Jetzt-Ablaufs**, wobei das volle Jetztphänomen hinsichtlich der Datierbarkeit, Weltlichkeit, Gespanntheit und daseinsmäßigen Öffentlichkeit verdeckt und zu einem unkenntlichen Fragment herabgesunken ist.“ (S. 424) Versucht man in Hinblick darauf, ob die Zeit noch vorhanden oder nicht mehr vorhanden ist, die Jetztfolge „zu Ende“ zu denken – wird dies einem nicht gelingen, da es unmöglich ist. „Daraus, dass **dieses zu Ende Denken der Zeit je immer noch Zeit denken muss**, folgert man, die Zeit sei unendlich.“ (S. 424)

Wo liegt die Ursache dafür, dass in unserem alltäglichen Zeitverständnis die Weltzeit auf diese Weise nivelliert wird und damit unsere eigene Zeitlichkeit für uns weitgehend unzugänglich bleibt? Heideggers Antwort: „Im Sein des Daseins selbst, das wir vorbereitend als **Sorge interpretierten**.“ (S. 424) Also darin, dass das Leben des Menschen die Struktur der Sorge mit all den in diesem Begriff enthaltenen Implikationen aufweist. In die Welt geworfen und an diese verfallend (d.h. die Lebensweise der Eigentlichkeit nicht aufrechterhalten könnend) ist er in seinem Leben zunächst einmal und auch die meiste Zeit über an das verloren, womit er sich beschäftigt (an das Besorgte). Warum ist es aber für den Menschen so schwierig, seinen eigentlichen Weg zu gehen? Der Grund dafür ist einfach: Wenn der Mensch seinen

eigentlichen Weg geht, d.h. vorlaufend entschlossen lebt, muss er sich mit seinem eigenen Tod beschäftigen, den Tod nicht als eine Zäsur zwischen einem Leben auf dieser Welt und einem Leben in der Ewigkeit o.ä., sondern den Tod als das endgültige Ende der eigenen Existenz – wonach nichts mehr kommt. Erst ein gereifter Mensch vermag diese Vorstellung zu ertragen; zuerst einmal ist sie aber nur schwer auszuhalten, so dass der Mensch vor ihr und damit vor der Lebensweise, in der er sich der Tatsache des eigenen Todes ständig bewusst ist (eigentliche Existenz) flieht. *„In der besorgten Flucht liegt die Flucht vor dem Tode, das heißt ein Wegsehen von dem Ende des In-der-Welt-seins.“* (S. 424) Und dennoch ist dieses Wegsehen auch nur eine Modifikationen des ekstatisch zukünftigen Lebens zum Ende hin. Und wenn sich nun der Alltagsmensch nicht auf die unausweichliche Tatsache der Endlichkeit seines eigenen Lebens hinzusehen getraut und dadurch im Zustande der Uneigentlichkeit lebt, so kann er seine eigentliche Zukünftigkeit (= der auf die Zukunft bezogene Aspekt der Zeitlichkeit) und damit die Zeitlichkeit als ganzes nur verkennen. Wenn dann noch dazu unser allgemeines Daseinsverständnis vom Man geleitet wird, wobei der einzelne Mensch sozusagen im Einheitsbrei der öffentlichen Meinung aufgegangen ist, muss sich in uns, da ja jeder auf sich selbst vergessen hat, die „Vorstellung“ von der „Unendlichkeit“ der öffentlichen Zeit zuerst einmal sogar verfestigen. *„Das Man stirbt nie, weil es nicht sterben kann, sofern der Tod je meiner ist und eigentlich nur in der vorlaufenden Entschlossenheit existenziell verstanden wird.“* (S. 424-425) Für das Man geht die Zeit immer weiter, es stirbt nie, es missversteht in seiner Flucht vor dem Tode das Sein zum Ende und hat so sein charakteristisches Verständnis vom Tode: *„Bis zum Ende „hat es immer noch Zeit“.“* (S. 425) Bei dieser Art des Zeithabens geht es nicht darum, dass die Zeit endlich ist. Im Gegenteil: Es geht darum, von der Zeit, die noch kommt und „weitergeht“, möglichst viel zu erraffen. Man will so wenig Zeit wie möglich verlieren. Als ob die Zeit etwas wäre, was sich jeder nimmt und nehmen kann. In diesem alltäglichen Miteinander ist es für den Einzelnen nicht mehr erkennbar, dass die Zeit, als nivellierte Jetzt-Folge aufgefasst, ihren Ursprung in seiner eigenen Zeitlichkeit hat. So als ob sie etwas vom Menschen unabhängiges wäre. Der „in der Zeit“ vorhandene Mensch stirbt, er existiert dann nicht mehr und die Zeit geht weiter. Sie wird in ihrem Gang von diesem einen unbedeutenden Menschen nicht im Mindesten berührt. *„Die Zeit geht weiter, wie sie doch auch schon „war“, als ein Mensch „ins Leben trat“. Man kennt nur die öffentliche Zeit, die, nivelliert, jedermann und das heißt niemandem gehört.“* (S. 425)

So wie der vor dem Tod flüchtende Mensch sich dennoch mit ihm auseinandersetzen muss, so wird er auch in Bezug auf die Zeit mit einem merkwürdigen Phänomen konfrontiert. *„Warum sagen wir: die Zeit vergeht und nicht ebenso betont: sie entsteht? Im Hinblick auf die reine Jetztfolge kann doch beides mit dem gleichen Recht gesagt werden.“* (S. 425) Vielleicht versteht der Mensch, wenn er vom Vergehen der Zeit spricht, am Ende mehr von der Zeit, als er wahrhaben möchte. Ist denn die eigene Zeitlichkeit, in der die Weltzeit ihre Grundlage hat, bei aller Verdeckung doch nicht völlig verschlossen? Wenn wir sagen, die Zeit vergeht, geben wir der Erfahrung Ausdruck: sie lässt sich nicht halten. Und die Erfahrung, dass sich die Zeit von uns nicht halten lässt, ist wiederum nur auf der Grundlage dessen möglich, dass wir sie halten wollen. In diesem Haltenwollen der Zeit liegt ein uneigentliches Gewärtigen der „Augenblicke“. Wir suchen den „Augenblick“, der nur im Zustand der Eigentlichkeit erlebt werden kann und wir warten auf ihn. Und wenn wir in einem Zustand der Eigentlichkeit doch einen erleben, fallen wir gleich wieder in die Uneigentlichkeit zurück, sodass er uns entgleitet und wir ihn auch schon wieder vergessen. So wie uns im Zustand der Uneigentlichkeit auch die Möglichkeiten „Augenblicke“ zu erleben an sich schon entgleiten und wir sie vergessen. *„Das gegenwärtigend-vergessende Gewärtigen der uneigentlichen Existenz ist die Bedingung der Möglichkeit der vulgären Erfahrung eines Vergehens der Zeit.“* (S. 425) Wenn es so etwas wie eine unendliche Zeit an sich unabhängig von uns Menschen auch gäbe, wir wüssten nichts von ihr, wenn wir nicht die Möglichkeit hätten, sie in der Existenzweise der Uneigentlichkeit zu erfahren. Der Mensch ist in seinem ständigen Sichvorweg auf die Zukunft hin ausgerichtet. Deshalb muss er, indem er der Jetztfolge gewärtig ist, diese als entgleitend-

vergehend verstehen. „**Das Dasein kennt die flüchtige Zeit aus dem „flüchtigen“ Wissen um seinen Tod.**“ (S. 425) Angenommen, es wäre 100% sicher, dass Sie ewig leben und nie sterben werden. Weshalb sollten Sie sich dann um die Zeit kümmern? Sie hätten dann unendlich viel Zeit. In unserem Miteinander-Reden vom Vergehen der Zeit kommt die endliche Zukünftigkeit unserer Zeitlichkeit zum Ausdruck. Wie oft sprechen wir vom Vergehen der Zeit, ohne dass uns bewusst ist, dass eigentlich das Bestehen unseres eigenen Todes für diese Tatsache verantwortlich ist - und so zeigt sich dann die Zeit als ein Vergehen „an sich“. Aber selbst hier noch, an dieser an sich vergehenden, reinen Jetztfolge, offenbart sich die ursprüngliche Zeit. „**Die vulgäre Auslegung bestimmt den Zeitfluss als ein nichtumkehrbares Nacheinander.**“ (S. 426) Warum lässt sich die Zeit, schon gar, wenn wir sie als eine Abfolge von Jetzt ansehen, nicht umkehren? „**Die Unmöglichkeit der Umkehr hat ihren Grund in der Herkunft der öffentlichen Zeit aus der Zeitlichkeit, deren Zeitigung, primär zukünftig, ekstatisch zu ihrem Ende „geht“, so zwar, dass sie schon zum Ende „ist“.**“ (S. 426)

Die vulgäre Charakteristik der Zeit als endlose, vergehende, nichtumkehrbare Jetztfolge hat ihren Ursprung in der Zeitlichkeit des verfallenden Menschen. „**Die vulgäre Zeitvorstellung hat ihr natürliches Recht.**“ (S. 426) Sie gehört zur alltäglichen Lebensweise des Menschen und zu seinem Verständnis von seinem Leben und von Prozessen überhaupt. Daher wird üblicherweise auch Geschichte im öffentlichen allgemeinen Verständnis zunächst und zumeist als ein innerzeitiges Geschehen verstanden. An diesem Zeitverständnis ist nichts Verwerfliches. Sie verliert nur dann ihr Recht auf Ausschließlichkeit, wenn sie beansprucht, den „wahren“ Begriff von Zeit zu vermitteln. Nur wenn wir als Ausgangspunkt den Menschen selbst nehmen mit seiner Weise, Zeit zu erleben und zu „generieren“, also seiner Zeitlichkeit, die Zeit erst „in die Welt setzt“ und ihm überhaupt erst ermöglicht, „Welt“ zu erkennen und mit ihr auf die typisch menschliche Weise, d.h. gestaltend zu interagieren (Existenz), wird verständlich warum und wie Weltzeit zu seiner Zeitlichkeit gehört. Umgekehrt bleibt im Horizont des vulgären Zeitverständnisses die Zeitlichkeit unzugänglich.

„**Die ekstatisch-horizontale Zeitlichkeit zeitigt sich primär aus der Zukunft. Das vulgäre Zeitverständnis hingegen sieht das Grundphänomen der Zeit im Jetzt und zwar dem in seiner vollen Struktur beschnittenen, puren Jetzt, das man „Gegenwart“ nennt.**“ (S. 426-427) Daher muss es grundsätzlich aussichtslos bleiben, das Phänomen des Augenblicks aus dieser Art von Jetzt aufzuklären oder gar abzuleiten. Der Augenblick, in welchem dem Menschen der Sinn seines Lebens offenbar wird, in welchem er sein auf seine eigene (endliche) Zukunft ausgerichtetes Leben in Einklang weiß mit der eigenen Gewesenheit und der „Welt“, die ihm in seiner Gegenwart begegnet, gehört zur eigentlichen Zeitlichkeit. Die ekstatisch verstandene Zukunft mit ihrem bedeutsamen „Dann“ und der vulgäre Begriff der Zukunft mit seinen erst ankommenden puren Jetzt sind miteinander nicht in Deckung zu bringen; ebenso wenig die ekstatische Gewesenheit mit ihrem datierbaren, bedeutsamen „Damals“ und der Begriff der Vergangenheit im Sinne der vergangenen puren Jetzt. „**Das Jetzt geht nicht schwanger mit dem Noch-nicht-jetzt, sondern die Gegenwart entspringt der Zukunft in der ursprünglichen ekstatischen Einheit der Zeitigung der Zeitlichkeit.**“ (S. 427)

Heidegger merkt in einer Fußnote an: „**Dass der traditionelle Begriff der Ewigkeit in der Bedeutung des „stehenden Jetzt“ (nunc stans) aus dem vulgären Zeitverständnis geschöpft und in der Orientierung an der Idee der „ständigen“ Vorhandenheit umgrenzt ist, bedarf keiner ausführlichen Erörterung. Wenn die Ewigkeit Gottes sich philosophisch „konstruieren“ ließe, dann dürfte sie nur als ursprünglichere und „unendliche“ Zeitlichkeit verstanden werden.**“ (S. 427) Aber diese Frage geht über das Thema von „Sein und Zeit“ hinaus. „Sein und Zeit“ beschäftigt sich mit dem „Sein des Menschen“, also dem Leben des Menschen in seiner Welt. Und da dieses Leben begrenzt ist, also beginnt zu sein und aufhört zu sein, kann seine Zeitlichkeit auch nur eine endliche sein.

„§ 82. Die Abhebung des existenzial-ontologischen Zusammenhanges von Zeitlichkeit, Dasein und Weltzeit gegen Hegels Auffassung der Beziehung zwischen Zeit und Geist“ (S. 428)

In diesem Paragraphen kommentiert und kritisiert Heidegger Hegels begriff von der Zeit und dessen Interpretation des Zusammenhanges zwischen Zeit und Geist. Heidegger meint, dass Hegels Begriff von der Zeit die radikalste begriffliche Ausformung des vulgären Zeitverständnisses darstelle.

„§ 83. Die existenzial-zeitliche Analytik des Daseins und die fundamentalontologische Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt“ (S. 436)

Dieser letzte Paragraph von „Sein und Zeit“ füllt nicht einmal 2 ganze Buchseiten aus. Heidegger wiederholt, was die Aufgabe der bisherigen Betrachtungen war: Das ursprüngliche Ganze des konkret lebenden (faktischen) Menschen hinsichtlich der Möglichkeit, das Leben uneigentlich und eigentlich zu gestalten (Existieren) existenzial-ontologisch von seiner Grundlage her zu interpretieren. Als diese Grundlage offenbarte sich seine Zeitlichkeit, die somit das, was das Wesen des Menschen ausmacht, nämlich sein Leben als Sorge ermöglicht. Die Zeitlichkeit offenbarte sich damit auch als der Sinn dessen, wofür der Mensch seine Angelegenheiten besorgt und für andere Menschen sorgt. Erinnern wir uns, was die Definition der eigentlichen Zeitlichkeit ist: Auf mich selbst zukommend, indem ich auf mich selbst zurückkomme, der „Welt“ begegnen; also: auf meine eigenen Ressourcen zurückgreifend immer mehr zu dem werdend, der ich eigentlich im innersten immer schon gewesen bin, der „Welt“ gegenüberreten.

Im ersten Teil wurden die wesentlichen Strukturen des Menschen analysiert. Im zweiten Teil konnten sie, nachdem die Zeitlichkeit als ihre Grundlage aufgezeigt wurde, in ihrer ursprünglichen ganzen Struktur dargestellt werden: Das Wesensmerkmal Zeitlichkeit ist die Grundlage dafür, dass der Mensch sich selbst als ein Ganzes auffassen kann, wobei Zeitlichkeit auch bedeutet, dass er nicht als ein „sozusagen eingefrorenes unbewegliches Wesen“ erst mal da wäre, das dann sekundär in Bewegung kommen würde, sondern dass seine Art zu sein von vornherein immer schon Bewegung, Werden und Veränderung, also einen Prozess darstellt.

„Die Herausstellung der Seinsverfassung des Daseins bleibt aber gleichwohl nur ein Weg. Das Ziel ist die Ausarbeitung der Seinsfrage überhaupt. Die thematische Analytik der Existenz bedarf ihrerseits erst des Lichtes aus der zuvor geklärten Idee des Seins überhaupt.“ (S. 436) Also nachdem in „Sein und Zeit“ die Frage nach dem Sinn des Lebens gestellt und auch konkret beantwortet wurde, stellt sich nun die Frage: Was ist der Sinn von Sein überhaupt? Die Beantwortung dieser Frage würde die vorangegangene nach dem Sinn der menschlichen Existenz wohl auf eine neue Grundlage stellen. Wenn wir den Sinn von Sein an sich kennen würden, was wäre dann wohl der Sinn des Lebens?

In diesem Zusammenhang wirft Heidegger eine weitere Frage auf: *„[...] lässt sich die Ontologie **ontologisch** begründen oder bedarf sie hierzu auch eines **ontischen** Fundamentes. Und welches Seiende muss die Funktion der Fundierung übernehmen?“* (S. 436) *Und welches Seiende muss die Funktion der Fundierung übernehmen?“* (S. 436) Genügt es, über das Sein an sich bloß theoretisch zu rasonieren, oder muss auch hier die Theorie immer vom Praktisch-Konkreten abgeleitet werden. Aber wer oder was soll als Exempel oder Muster dienen, wenn es um die Frage des Seins an sich geht? *„Nach dem Ursprung und der Möglichkeit der „Idee“ des Seins überhaupt kann nie mit den Mitteln formal-logischer „Abstraktion“, das heißt nicht ohne sicheren Frage- und Antwoorthorizont geforscht werden.“* (S. 437) Es gilt einen Weg zur Aufhellung der ontologischen Fundamentalfrage, was ist der Sinn von Sein, zu suchen und zu gehen. *„Hierzu allein ist die vorliegende Untersuchung **unterwegs**. Wo steht sie?“* (S. 437)

Der existierende Mensch hat grundsätzlich Zugang (Erschlossenheit) zum Verständnis von so etwas wie „Sein“. Dieser obwohl noch nicht in Begriffe gefasste Zugang (Erschlossenheit durch Befindlichkeit, Verstehen und Rede) zu Sein ist die Voraussetzung dafür, dass der Mensch in seinem existierenden In-der-Welt-sein mit dem, was in der Welt ist, also dem innerweltlich begegnenden Seienden interagieren kann und auch die Voraussetzung dafür, dass er sich selbst als existierender beeinflussen, d.h. verändern und entwickeln kann. Was ist aber die Voraussetzung dafür, dass der Mensch Zugang zum Verständnis von Sein haben kann? Werden wir die Antwort auf diese Frage finden, wenn wir uns mit der ursprünglichen Seinsverfassung des Menschen beschäftigen? Die ursprüngliche Verfassung des Menschen, infolge der er sowohl sich als auch die Welt als ein Ganzes mit verschiedenen Aspekten erleben und verstehen kann, hat ihre Grundlage in seiner Zeitlichkeit. Folglich muss eine ursprüngliche Form der ekstatischen Zeitlichkeit den ekstatischen Entwurf von Sein überhaupt ermöglichen. Wie sieht nun diese ursprüngliche Form der Zeitlichkeit aus? Hier nun Heideggers Schlussworte von „Sein und Zeit“: *„Führt ein Weg von der ursprünglichen Zeit zu Sinn des Seins? Offenbart sich die Zeit als Horizont des Seins?“* (S. 437) Es geht also nicht mehr um die Beziehung des Menschen zu seiner Welt, in der er lebt, sondern um das Allumfassende, in dem der Mensch in ein höheres Ganzes eingebunden ist. Das Thema ist nicht mehr: „Ich in meiner Welt“ sondern „Das Allumfassende mit mir, der ich ihm zugehörig bin“. Anders ausgedrückt: Von „Wie kann ich mein Leben gestalten, dass ich es mit Sinn erfülle?“ zu „Wie kann ich mein Leben gestalten, dass es im allumfassenden Ganzen seinen Sinn erfüllt.“ Doch dies ist nicht mehr Thema dieses Buches.