

2. Heideggers Daseinsanalyse und die Kritik der Subjektphilosophie in *Sein und Zeit*

Die Radikalität des philosophischen Unternehmens von Martin Heidegger liegt in dem Versuch, mit einem einzigen Begriff ein bisher nicht thematisiertes Problem innerhalb der Geschichte der Philosophie sichtbar zu machen. Die entscheidende Frage, die alle Werke von *Sein und Zeit* bis zu Heideggers Tod durchdringt, lautet: „Welches ist die alle mannigfachen Bedeutungen durchherrschende einfache, einheitliche Bestimmung von Sein?“ (1962c: 145) Heideggers historische These ist, dass in der Geschichte der abendländischen Tradition von Platon bis Husserl die Frage nach dem Sein zugunsten einer Fokussierung auf das Seiende verstellt wurde. Die Vorgehensweise des philosophischen Diskurses beruht darin, Fragstellungen durch eine Rückführung auf einen einzigen, alles begründenden Grund zu beantworten. In der Moderne ist das Subjekt der zentrale, das Fundament des Wissens legende Grund und wird vor diesem Hintergrund als eine in der Welt vorkommende Substanz begriffen. Heideggers Argument ist, dass die Rückführung alles Seienden auf einen letzten Grund den Zugang zum Sein blockiert. Diese Blockade fußt wesentlich auf der Reduktion der dreidimensionalen Temporalität auf die Gegenwart. Das Sein wird immer nur als Seiendes, d.h. in der Gegenwart erscheinendes, aufgefasst. Demgegenüber widmet sich das Denken des deutschen Philosophen dem Projekt, das Subjekt als präsentes und damit als sich ursprünglich transparentes und sich selbst bestimmendes zu problematisieren. Zugleich schafft dieser Entwurf die Voraussetzung, um Subjektivität als heteronom zu denken. Heidegger dezentriert und temporalisiert das Subjekt: Subjekte sind demnach keine ursprünglich autonomen Akteure, deren Subjektivität wie ein Kern in ihrem Inneren vorliegt; ihr Wesen beruht vielmehr in ihrer Existenz und ihrer Offenheit gegenüber einer mit Anderen geteilten Welt.

Der erste Versuch einer umfassenden Kritik der subjektphilosophischen Tradition und einer Explikation des Seins findet sich in Heideggers frühem Hauptwerk *Sein und Zeit*. Bereits in diesem Buch sind viele entscheidende Elemente angelegt, von denen eine Perspektivierung heteronomer Subjektivität profitieren kann. Auf

das moderne Verständnis des Subjekts, das als Fundament des Wissens fungiert und einer Welt gegenübersteht, der es selbst nicht angehört, antwortet Heidegger mit einer Analyse der ontologischen Verfasstheit des Daseins. Die Daseinsanalyse von *Sein und Zeit* illustriert, dass die Öffnung von Subjekten auf eine Welt hin, die sie mit anderen Subjekten teilen, wesentlich für ihre Existenz ist. Dass das Dasein von der Struktur der Temporalität durchzogen ist, wird durch eine Erörterung der entziehenden und beziehenden Dimension des Todes nachgewiesen. Es ist die Begrenzung der Existenz des Daseins durch den Tod, die das Dasein als endliches und somit als sich selbst verstehendes auszeichnet. Heidegger gelingt es hiermit, Temporalität als wesentliches Element eines heteronomen Subjektverständnisses auszuweisen.

Nachdem die Grundzüge der Daseinsanalyse herausgestellt wurden, soll eine erste Kritik die blinden Flecken dieser Analyse ausweisen. Um ein Verständnis heteronomer Subjektivität zu entwickeln, muss zur Sprache gebracht werden, an welchen Orten das Dasein noch an die Idee des autonomen Subjekts gebunden bleibt. Sichtbar wird dies zum einen an der Sorgestruktur des Daseins, die Heidegger – noch im Fahrwasser der Metaphysik – als Einheit begreift. Zum anderen blockiert die Daseinsanalyse den Weg, Handlungsfähigkeit als Produkt der Ausgesetztheit des Daseins zu begreifen. Das zeigt sich vor allem an der Funktion des Gewissensbegriffs: Der Ruf des Gewissens entstammt nicht dem Anderen und ist ihm damit nicht konstitutiv äußerlich, sondern ist vom Dasein instanziiert. Die Daseinsanalyse löst sich in diesen beiden Punkten nicht entschieden genug von der Tradition der Subjektphilosophie ab: Das Dasein wird weiterhin als einheitliches und sich selbst begründendes analysiert. Die Ausgesetztheit des Daseins kann in *Sein und Zeit* noch nicht in aller Konsequenz gedacht werden, weil diejenigen Momente, die das Dasein konstituieren, noch nicht als *Entzugsmomente*, sondern als Strukturmomente des Daseins behandelt werden. Angesichts dessen scheitert auch das wesentliche Anliegen von *Sein und Zeit*, den Sinn von Sein als Zeitlichkeit zu bestimmen.

In Hinblick auf eine Überschreitung autonomer Subjektivität ist aber nicht nur die Daseinsanalyse in *Sein und Zeit* erhellend; auch die philosophiehistorischen Vorlesungen aus den späten 1920er Jahren lohnen einer Betrachtung. Für Heidegger muss eine Kritik des Subjektbegriffs stets auch historisch ausgerichtet sein: Sie muss das Aufkommen verfehlter Interpretationen in ihrer geschichtlichen Dimension verfolgen. Aus diesem Grund entwirft Heidegger eine „Destruktion“ der Metaphysik, welche die Tradition der Philosophie nicht zu zerstören, sondern sich an ihr abzarbeiten versucht. Das Verfahren der Destruktion widmet sich dem Abbau derjenigen verfehlten Seinsverständnisse, die das Sein auf Seiendes reduzieren. Bereits an diesem Punkt der Arbeit soll sich andeuten, wie sich die Destruktion als Dekonstruktion, Genealogie und Hermeneutik auslegen und Heideggers ontologische Ausrichtung in Bezug auf eine Kritik misslingender und eine Affirmation gelingender Subjektwerdung verschieben lässt.

2.1 DER SINN DER SEINSFRAGE

In diesem Abschnitt möchte ich zunächst ausführen, warum Heidegger die Frage nach dem Sein stellt und gegen welchen philosophischen Diskurs er sich abgrenzt. Auch wenn Heidegger argumentiert, dass die Artikulation der Seinsfrage die Tradition westlicher Philosophie unterbricht, ist sie in Hinblick auf die Philosophiegeschichte nicht ohne Anschluss. Bereits den Vorsokratikern Parmenides und Heraklit ist es gelungen, nach dem Sein zu fragen. Heideggers eigenem philosophischem Unternehmen geht es somit um die *Wiederholung* einer Frage, die historisch nicht völlig neu ist:

„Fragen: Wie steht es um das Sein? – das besagt nichts Geringeres als den Anfang unseres geschichtlich-geistigen Daseins *wieder-holen*, um ihn in den anderen Anfang zu verwandeln. Solches ist möglich. Es ist sogar die maßgebende Form der Geschichte, weil es im Grundgeschehnis ansetzt. Ein Anfang wird aber nicht wiederholt, indem man sich auf ihn als ein Vormaliges und nunmehr Bekanntes und lediglich Nachzumachendes zurückschraubt, sondern indem der Anfang *ursprünglicher* wiederangefangen wird und zwar mit all dem Befremdlichen, Dunklen, Ungesicherten, das ein wahrhafter Anfang bei sich führt. Wiederholung, wie wir sie verstehen, ist alles andere, nur nicht die verbessernde Weiterführung des Bisherigen mit den Mitteln des Bisherigen.“ (EM: 29f.)¹

Die Rede von der „Wieder-holung“ des Anfangs besagt, dass wieder an den Anfang der Philosophie erinnert werden soll. In ihm soll nach der Möglichkeit eines *anderen* Denkens gesucht werden. Die Frage nach dem Sein wurde zu Beginn der abendländischen Philosophie schon gestellt, jedoch nicht konsequent genug *als philosophisches Problem* entwickelt. Aus diesem Grund knüpft Heideggers Denken an die Vorsokratiker an, geht dann aber einen anderen Weg. Nicht nur der Weg muss jedoch anders beschritten werden, der Anfang selbst muss „in den anderen Anfang“ transformiert werden. Die Wiederholung vollzieht nicht einfach eine Bewegung, die in der Vergangenheit schon einmal stattgefunden hat; das zu Wiederholende, die Artikulation der Seinsfrage, hat sich vielmehr vor Heidegger noch gar nicht ereignet (vgl. Lacoue-Labarthe 1990: 96). Wenn Heidegger von einer Wiederholung der Seinsfrage spricht, dann bedeutet dies, dass die Frage nach dem Sein „wiedergeholt“ wird, um überhaupt erstmals richtig spezifiziert zu werden. Aus diesem Grund soll der Anfang „ursprünglicher wiederangefangen“ werden. Die Wiederholung fragt nach dem „eigentliche[n] Gewesen-*sein*“ (SZ: 339), das im Verlauf der Geschichte verloren gegangen ist. Der Anspruch ist, hinter den ersten Anfang der

1 Hervorhebungen in den Zitaten entstammen, soweit nicht anders vermerkt, immer dem Original. Eckige Klammern sind stets Hinzufügungen von mir.

Philosophie zurückzugehen, um eine Vergangenheit einzuholen, die niemals Gegenwart geworden ist. Gefragt wird nach den Bedingungen, unter denen überhaupt von einer Ontologie im traditionellen Sinne dessen, was *ist*, gesprochen werden kann. Das Ziel der Frage ist dann eine Erschütterung des Befragten: „Die Wiederholung muss diese Frage, die wir kurz die Seinsfrage nennen, zum Problem entwickeln.“ (KPM: 221) Die Frage nach dem Sein problematisiert den porösen Grund der Ontologie.

Wenn in dieser Arbeit die heideggersche Subjektkritik als Ausgangspunkt für ein Verständnis heteronomer Subjektivität gewählt wird, so muss zunächst klarer werden, gegen wen sich diese Kritik genau richtet. Heideggers bekannte These ist, dass die gesamte philosophische Tradition die Frage nach dem Sein systematisch ausgeblendet hat. Während die Philosophie nur das Seiende zur Sprache bringt, fragt Heidegger nach dem Sein selbst:

„Seinsfrage‘ meint nach der geläufigen Deutung: Fragen nach dem Seienden als solchem (Metaphysik). ‚Seinsfrage‘ heißt jedoch von ‚Sein und Zeit‘ her gedacht: Fragen nach dem Sein als solchem. Diese Bedeutung des Titels ist auch die sachlich und sprachlich gemäße; denn die ‚Seinsfrage‘ im Sinne der metaphysischen Frage nach dem Seienden als solchem *frägt* gerade *nicht* thematisch nach dem Sein. Dieses bleibt vergessen.“ (EM: 14)²

Die Gemeinsamkeit aller philosophischen Positionen von Platon bis Husserl liegt nach Heidegger in der Reduktion der Frage nach dem Sein auf diejenige nach dem Sein *des Seienden*. Im Fokus steht folglich nie das Sein selbst, sondern nur das Seiende, d.h. dasjenige, was *ist* und als solches begrifflich fixiert werden kann. Ein Denken, das ausschließlich das Seiende thematisiert, bezeichnet Heidegger als „metaphysisch“. Weil die Freilegung eines heterONOMEN Subjektverständnisses ihre Kraft wesentlich über eine Kritik des metaphysischen, autonomen Subjekts ge-

-
- 2 In *Sein und Zeit* spielt der Begriff der Metaphysik noch keine prominente Rolle. Erst Heideggers zwei Jahre später gehaltene Antrittsvorlesung *Was ist Metaphysik?* und das im selben Jahr veröffentlichte Buch *Kant und das Problem der Metaphysik* beleuchten die Abgrenzung der Seinsfrage zur Bewegung der Metaphysik genauer. Die Vorlesung aus dem Sommersemester 1935 mit dem Titel *Einführung in die Metaphysik*, aus der hier zitiert wird, fällt in einen Zeitraum, in dem Heidegger seine berühmte „Kehre“ bereits vollzogen und sich – zumindest zum Teil – von der in *Sein und Zeit* ausgearbeiteten Fundamentalontologie distanziert hat. Daher besteht auf den ersten Blick die Gefahr einer möglichen Vermengung der Thesen aus *Sein und Zeit* mit denjenigen aus *Einführung in die Metaphysik*. Weil in der *Einführung* jedoch die Vorgehensweise aus *Sein und Zeit* auch verteidigt, gar präzisiert wird, scheint mir dieser Text für ein Verständnis der Subjektkritik in *Sein und Zeit* einen wichtigen Beitrag zu leisten.

winnt, soll auf dieses Verständnis von Metaphysik im Folgenden kurz eingegangen werden.

Eine sehr kurze, jedoch äußerst prägnante Definition der Metaphysik gibt Heidegger in dem im Jahre 1929 erschienen Buch *Kant und das Problem der Metaphysik*: „Metaphysik ist die grundsätzliche Erkenntnis des Seienden als solchen und im ganzen.“ (KPM: 8)³ Zwei Charakteristika der Metaphysik sind in diesem Zitat angesprochen. Die Frage nach dem Sein *als solchen* zielt in der metaphysischen Denkbewegung auf das Seiende und nicht auf das Sein. Das Seiende wird aus sich selbst heraus bestimmt, indem es als vorhandene, in der Gegenwart erscheinende Substanz gefasst wird, deren Attribute es philosophisch zu klassifizieren gilt. In der Geschichte der Philosophie wird diese Methode zum ersten Mal durch die platonische Ideenlehre vollzogen. Nach Platon gibt es bekanntlich von jedem Seienden eine Idee, die diesem Seienden ihre Seiendheit reicht. Die Idee ist die Wesenheit (essentia) des in der Welt vorkommenden Seienden. Von einfachen Gegenständen, wie etwa einem Tisch, gibt es genauso eine Idee wie von Menschen oder von Werten, was Platon mit der Idee der Gerechtigkeit oder der Idee des Guten als der höchsten Idee überhaupt zu veranschaulichen versucht. Heideggers Verdienst ist es nun ersichtlich zu machen, dass die Ideen und die sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände das Verharren in der Gegenwart als gemeinsame Eigenschaft teilen. Ideen sind stets gegenwärtig und präsent, sie sind keine Produkte einer historischen Genese und verändern ihren Sinngehalt in der Zukunft nicht. In anderen Worten: Sie sind keine temporalen Phänomene. Unveränderlichkeit und Ewigkeit sind diejenigen integralen Eigenschaften, die ihnen den Status der Substanz und des Fundaments verleihen. Aus diesem Grund können sie als Begründungsmomente des philosophischen Denkens fungieren.

Damit ist zugleich angezeigt, inwiefern die Metaphysik nach dem Seienden *als ganzen* fragt. Die Ideen *versammeln* alles Seiende. Sie bringen in der Welt vorkommende Einzelgegenstände wie auch Werte in eine hierarchische Ordnung. Platons Ideenlehre erfasst das Seiende im Ganzen durch die Relationen zwischen Ideen und sinnlich wahrnehmbaren Gegenständen. Ideen sind die *Ursachen* für die Existenz von Seiendem in der sinnlichen Welt. Weil sie Begründungsmomente sind, können innerhalb der platonischen Theoriearchitektur Entzugsmomente keinen Platz finden: Alles was es gibt, d.h. die Ontologie, ist dem Regime der Ideen unterworfen.

Die neuzeitliche Subjektphilosophie wendet die mit Platon beginnende metaphysische Bewegung der Fundierung eines Begründungsmoments auf das Subjekt an. Die Rolle, welche die Ideen im philosophischen System Platons spielen, kommt seit Descartes dem Subjekt zu. Das Subjekt wird zum unbewegten Beweger, zu ei-

3 Eine sehr griffige Definition formuliert auch Oliver Marchart: „Metaphysik, das ist, auf die einfachste Formel gebracht, Fundamentalismus plus Dualismus.“ (Marchart 2013: 361; Anm. 5)

ner Ursache, die nicht mehr durch etwas ihr äußerliches verursacht wird. Das Subjekt ist nun Substanz, weil es sich selbst in der Gegenwart präsentiert und diese Präsentation umfassend zu reflektieren vermag. In der Geschichte der neuzeitlichen Philosophie wird das Subjekt auf verschiedene Weise ausgelegt, etwa als Cogito bei Descartes, als „Ich denke“ bei Kant und als Wille zur Macht bei Nietzsche. Diese höchst heterogenen philosophischen Konzeptionen haben nach Heidegger eines gemeinsam: Sie reduzieren Temporalität auf Gegenwärtigkeit, indem sie den *Bezug* zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft überdecken, der Subjekte – so die These dieser Arbeit – immer schon durchzieht.⁴ Die Explikation der Seinsfrage versteht sich hingegen wesentlich als eine Erinnerung an den dreidimensionalen Charakter von Temporalität.

Es ist an dieser Stelle wichtig zu betonen, dass nach Heidegger in der Geschichte der abendländischen Philosophie nicht das Sein selbst, sondern der Unterschied, die *Differenz* zwischen Seiendem und Sein – oder wie Slavoj Žižek (2014: 1212) schreibt: „zwischen Seiendem und seinem nicht-ontischen Sinnhorizont“ – als Differenz vergessen wurde. Das Unternehmen Heideggers besteht darin evident zu machen, dass die Philosophie vergessen hat, dass Seiendes nur deshalb erscheinen kann, weil es noch das Sein gibt. Sein und Seiendes stehen dabei nicht in einer dualistischen Beziehung, weil das Sein nicht das Doppel des Seienden ist, sondern dasjenige, was im Seienden als dessen „Wesen“ über das Seiende hinausreicht. Das Sein befindet sich nicht „jenseits“ des Seienden, sondern übersteigt es erst vom Seienden aus. Es entzieht sich einer Interpretation als Seiendes. Die Differenz zwischen Sein und Seiendem als Differenz meint nicht nur, dass es Seiendes nicht ohne Sein gibt, sondern auch, dass Sein immer nur als Seiendes erscheint. Weil sich Sein nur durch und als Seiendes erfahren lässt, kann es erst vergessen werden. So gibt es Seiendes nur, weil es auch Sein gibt; umgekehrt erschließt sich das Sein erst im Seienden, es ist überhaupt nicht ohne das Seiende aufzuspüren. Seiendes, das ohne Bezug zum Sein gedacht wird, lässt die Zeit in der Gegenwart erstarren. Indem sich die Tradition der Philosophie der Konstruktion von Begründungsmomenten widmet und zu diesem Zweck die Zeit auf die Gegenwart reduziert, vergisst sie auch die Differenz zwischen Sein und Seiendem.⁵ *Sein und Zeit* ist in diesem Sinne eine Er-

- 4 Die Kritik an den unterschiedlichen Stationen der modernen Philosophie taucht zwar auch in *Sein und Zeit* immer wieder auf, wird jedoch in aller Ausführlichkeit erst in Heideggers Vorlesungen entwickelt.
- 5 Es muss jedoch auch betont werden, dass Heidegger in seinen frühen Schriften die Komplexität der philosophischen Tradition nicht immer hinreichend berücksichtigt. Seine späteren Aufsätze und Vorträge – wie auch seine Vorlesungen – geben ein weit differenziertes Bild ab und widmen sich den jeweiligen Autoren nicht nur in Hinblick auf ihre metaphysische Argumentation, sondern arbeiten auch diejenigen Momente heraus, an denen die Metaphysik bereits unterbrochen wird. So argumentiert Heidegger etwa in *Kant*

innerung an eine Erfahrung, die unsere Existenz – und damit unsere Subjektivität – wesentlich durchdringt.

2.2 DIE AFFIRMATIVEN MomENTE DER DASEINSANALYSE

Heideggers Bemühung, den Horizont der Subjektphilosophie zu überschreiten, nimmt seinen Ausgang zunächst in der Verfolgung seiner unausgewiesenen Grundlagen. Die wesentliche Aufgabenstellung lautet, ob die abendländische Philosophie nicht die Frage nach dem Sein voraussetzt, aber systematisch verschweigt. Die Ontologie wird in diesem Zuge selbst noch einmal grundgelegt, indem die Bedingungen ihrer Möglichkeit beleuchtet werden. Der Name dieses Unterfangens lautet „Fundamentalontologie“. Hier droht zunächst die Gefahr eines Missverständnisses, weil die Fundamentalontologie nichts weniger ist als *fundamental*.⁶ Sie fundiert keine bestimmte Theorie und fungiert nicht als Begründungsfigur eines philosophischen Unterfangens. Die Fundamentalontologie soll vielmehr an die Oberfläche bringen, wie Ontologie im Sinne der Metaphysik funktionieren kann. Sie ist somit der Grund der Metaphysik, der sich stets im Moment seiner Gründung *entzieht*. Daher ist Heideggers Rede von einem Fundament irreführend.

In *Sein und Zeit* unternimmt Heidegger den Versuch, die ontisch-ontologische Differenz, d.h. den Unterschied zwischen Sein und Seiendem, über die Analyse eines besonderen Seienden zur Sprache zu bringen: „Der Unterschied von Sein und Seiendem *ist*, wenngleich nicht ausdrücklich gewusst, latent im Dasein und seiner Existenz *da*. Der Unterschied *ist da*, d.h. er hat die Seinsart des Daseins, er gehört

und das Problem der Metaphysik gegen den Neukantianismus, dass es sich bei der *Kritik der reinen Vernunft* nicht primär um eine Erkenntnistheorie, sondern um eine Grundlegung der Metaphysik handelt. Die Einbildungskraft spielt nach Heidegger eine die Tradition der Metaphysik überschreitende und auf die Seinsfrage hin öffnende Rolle. Mir geht es jedoch nicht darum, die Heterogenität der jeweiligen als Metaphysik bezeichneten Positionen herauszustellen, sondern aufzuzeigen, an welchen entscheidenden Stellen die Daseinsanalyse die Tradition der Philosophie überschreitet. Zu diesem Zweck ist es dann legitim, die unterschiedlichen Positionen auf eine gemeinsame Argumentationsstruktur zu reduzieren.

- 6 Die Verwendung der Begriffe des Ursprungs und des Fundaments demonstriert, dass Heidegger in *Sein und Zeit*, die Verwendung metaphysischen Vokabulars betreffend, noch recht unvorsichtig agiert. Diese Vorsicht steigert sich jedoch im Laufe der Auseinandersetzung mit der Logik der Metaphysik nach der Kehre. Besonders die Arbeiten Levinas', Derridas und Foucaults führen aus, wie der Begriff des Ursprungs dekonstruiert werden kann.

zur Existenz.“ (GP: 454) Im Ausgang vom Dasein – so Heideggers Intention – soll die Differenz *als Differenz* erfahrbar werden. Die Daseinsanalyse soll die ontologischen Strukturmomente des Subjekts an die Oberfläche bringen, um dann den Bogen zu einer Explikation der Zeit zu schlagen. Es soll sich in diesem Abschnitt erweisen, dass die Daseinsanalyse ein erster wichtiger Schritt auf dem Weg zu einem heteronomen Subjektverständnis ist, weil sie das Subjekt der Metaphysik auf seine temporale Dimension hin öffnet und damit seiner fundamentalen und fundierenden Stellung in der Welt beraubt. Das Subjekt wird durch eine Interpretation als Dasein dezentriert, indem es nicht mehr der Welt als Objekt gegenübergestellt, sondern als in der Welt existierend gedacht wird. Zugleich ist die Welt des Daseins immer eine mit-geteilte Welt: Das Dasein existiert mit und zwischen Anderen. Existenz, In-der-Welt-sein und Mitsein sind somit zunächst die wichtigsten affirmativen Momente der Daseinsanalyse.

2.2.1 Dasein und Subjekt

Sein und Zeit ist von einem hermeneutischen Impuls getragen. Die Explikation der Seinsfrage vollzieht sich wesentlich über die Dimension des Verstehens, genauer über das Selbstverständnis des Daseins und über eine Entfaltung der Frage, wie sich Sein *erfahren* lässt. Heidegger sucht deshalb nach einem Seienden, das vom Sein berührt wird und als einziges dazu „ausgezeichnet“⁷ ist, die Seinsfrage aufzuwerfen:

„Ausarbeitung der Seinsfrage besagt demnach: Durchsichtigmachen eines Seienden – des fragenden – in seinem Sein. [...] Dieses Seiende, das wir selbst je sind und das unter anderem die Seinsmöglichkeit des Fragens hat, fassen wir terminologisch als Dasein. Die ausdrückliche und durchsichtige Fragestellung nach dem Sinn von Sein verlangt eine vorgängige angemessene Explikation eines Seienden (Dasein) hinsichtlich seines Seins.“ (SZ: 7)

Mit dem Dasein, dessen Sinn an dieser Stelle noch unklar ist und sich erst im weiteren Verlauf der Analyse erhellet, ist ein erster Zugang zur Seinsfrage gewonnen. Das Dasein ist das einzige Seiende, dem die Fähigkeit des Fragens zukommt und das somit den Satz „Was ist Sein?“ artikulieren kann. Heidegger verwendet den Terminus „Dasein“, um eine Abgrenzung zum (klassischen) Begriff des Menschen und des Subjekts zu markieren. Das Dasein ist weder mit einem humanistischen, nach den Attributen des Menschen fragenden Verständnis gleichzusetzen, noch mit dem Subjekt der Metaphysik, das eine selbstidentische und autonome Substanz darstellt.

7 Vgl. SZ: 8: „Das Seiende vom Charakter des Daseins hat zur Seinsfrage selbst einen – vielleicht sogar ausgezeichneten – Bezug.“

Das Dasein ist der Name für ein Wesen⁸, das auf diejenigen Kräfteverhältnisse hin geöffnet ist, denen es seine Existenzweise verdankt. Es ist die „formale Anzeige“⁹ für all diejenigen Bezüge, welche die Menschlichkeit des Menschen konstituieren: „Um sowohl den Bezug des Seins zum Wesen des Menschen als auch das Wesensverhältnis des Menschen zur Offenheit („Da“) des Seins als solchen zugleich und in *einem* Wort zu treffen, wurde für den Wesensbereich, in dem der Mensch als Mensch steht, der Name ‚Dasein‘ gewählt.“ (1949a: 372; im Original gesperrt) Heideggers wesentliches Anliegen im ersten Teil von *Sein und Zeit* ist es, die Offenheit des Daseins in Bezug auf das Sein zur Sprache zu bringen. In weniger heideggerianischem Vokabular formuliert bedeutet das: Es soll gezeigt werden, dass Subjektivität nicht als Kern im Inneren der Subjekte vorliegt, sondern immer schon auf eine Welt und auf äußere Kräfteverhältnisse hin geöffnet ist, die es durchdringen. Das Subjekt ist nicht mehr länger das Zentrum der Welt – es ist *dezentriert*.

Wenn nach Heidegger das Stellen der Seinsfrage zur Existenzweise des Daseins zählt, dann muss es das Sein immer schon erfahren haben, auch wenn eine solch diffuse Erfahrung nicht begrifflich festgehalten werden kann: „Wir *wissen* nicht, was ‚Sein‘ besagt. Aber schon wenn wir fragen: ‚was *ist* »Sein«?‘ halten wir uns in einem Verständnis des ‚ist‘, ohne dass wir begrifflich fixieren könnten, was das ‚ist‘ bedeutet. Wir kennen nicht einmal den Horizont, aus dem her wir den Sinn fassen und fixieren sollten. *Dieses durchschnittliche und vage Seinsverständnis ist ein Faktum.*“ (SZ: 5) Das Aufwerfen der Frage nach dem Sein ist eine Tatsache des Daseins. Es ist Teil seines Selbstverständnisses. Das dem lateinischen entstammende Wort „Faktum“ („das Gemachte“) zeigt die erste temporale Dimension des Daseins an: die Vergangenheit. Die Artikulation der Seinsfrage ist nichts, was das Dasein willentlich und wissentlich vollzieht. Indem das Dasein in das Sein geworfen ist – nämlich „da ist“ – ist das Fragen nach dem Sein immer schon ein integrales Moment seiner Geworfenheit. Heidegger geht es zunächst um die Exposition dieses „Fakts“. Die Daseinsanalyse transzendiert das Dasein nicht, sondern legt diejenigen existentiellen Bezüge frei, die das Dasein *immer schon* vollzogen hat. Das Seinsverständnis ist ein Faktum, weil es eine Grundbedingung der menschlichen Existenz

-
- 8 Andrew Mitchell (2008) hat überzeugend dargelegt, dass „Wesen“ bei Heidegger immer ein „Verwesen“ ist und sich in diesem Sinne von dem traditionellen, essentialistischen Verständnis dieses Begriffs entscheidend abhebt. Prominent kommt Heidegger auf den Namen des Wesens in seinem Aufsatz *Vom Wesen des Grundes* zu sprechen, auf den ich weiter unten (Kap. 2.4.2) noch eingehen werde.
- 9 Nach Alfred Denker (2011: 71-73) ist „formale Anzeige“ der wichtigste Begriff von Heideggers phänomenologischer Methode. Er beschreibt die Differenz zwischen dem je konkreten Dasein und der Abstraktion davon und erklärt damit, warum eine Wesensbestimmung des Menschen scheitert.

ist, und keine Fähigkeit, die das Dasein erst noch zu erlernen hat. Dem Dasein als einem – wenn auch ausgezeichneten – Seienden ist das Sein zugänglich, da Seinsverständnis ein konstitutives Element seines Selbstverständnisses ist: „*Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins*. Die ontische Auszeichnung des Daseins liegt darin, dass es ontologisch *ist*.“ (SZ: 12) Der Existenzweise des Daseins ist die Frage nach dem Sein und damit ein Vor-Verständnis dessen, was Sein ist, eingeschrieben. „Vor-Verständnis“ bedeutet in diesem Kontext, dass das Dasein immer schon verstanden hat, dass es nicht nur Seiendes, sondern auch das Sein gibt. Es hat sich diese Problematik erschlossen, ohne sie auf den Punkt bringen zu können. Wenn Heidegger durch das Verfahren der Fundamentalontologie die Frage nach dem Sein stellen will, dann muss diese Frage ihren Ausgang von einem Seienden nehmen, dessen Seinsweise in der Artikulation der Frage beruht. Aus diesem Grund „muss die *Fundamentalontologie*, aus der alle andern [Ontologien] erst entspringen können, in der *existenzialen Analytik des Daseins* gesucht werden“ (SZ: 13). Damit ist der Einstieg in die Thematik von *Sein und Zeit* geschaffen und zugleich aufgewiesen worden, warum die Konzeption des Daseins philosophisch entwickelt werden muss.

Der neu eingeführte Terminus des Daseins lässt sich zunächst gegen denjenigen des Bewusstseins abgrenzen: „Weder tritt nur das Wort ‚Dasein‘ an die Stelle des Wortes ‚Bewusstsein‘, noch tritt die ‚Dasein‘ genannte ‚Sache‘ an die Stelle dessen, was man beim Namen ‚Bewusstsein‘ vorstellt.“ (1949a: 373) Der Begriff des Bewusstseins impliziert *erstens* die Gegenwärtigkeit des Subjekts im Sinne von Vorhandenheit und Anwesenheit. Bewusstsein ist der Name für einen Zustand, in dem ein Subjekt einen Gegenstand fixieren kann. Bewusstsein von einem Gegenstand oder einem Gefühl ist immer gegenwärtiges und damit nicht auf Vergangenheit und Zukunft verweisendes Bewusstsein. Das Bewusstsein ist entweder anwesend oder abwesend, einen Zwischenzustand gibt es nicht. *Zweitens* richtet sich Bewusstsein immer auf ein gegebenes Objekt und ist somit intentionales Bewusstsein.¹⁰ Um etwas intentional erfassen zu können, muss das Dasein aber bereits als ein solches Subjekt, dem ein Objekt gegeben ist, konstituiert sein. Theorien der Intentionalität setzen die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt voraus und ergründen nicht die Bedingungen ihrer Situierung. Der Begriff des Bewusstseins ist nicht geeignet, um das Phänomen des Daseins zu charakterisieren, weil die Gegenwärtigkeit des Sub-

10 Die Phänomenologie Husserls transformiert die klassische Subjektphilosophie, für welche die Korrelation zwischen Subjekt und Objekt zentral ist, in eine Theorie der Intentionalität. Nach Heidegger löst sich jedoch auch der stets um eine strikte Abgrenzung zur klassischen Metaphysik bemühte Husserl nicht von ihr ab. Husserl erkennt nicht, dass die Existenzweise des Menschen als Dasein durch ein Verständnis seines Seins ausgezeichnet ist, das nicht *Bewusstsein von etwas* (Intentionalität) ist. Die husserlsche Konzeption der Intentionalität führt hier folglich nicht weiter.

jekts und die dichotome Beziehung zwischen Subjekt und Objekt nicht problematisiert werden.¹¹

Nach dieser ersten groben Charakterisierung des Daseins können die Unterschiede zum traditionellen Subjektbegriff schärfer gefasst werden. Heidegger richtet sich mit der Daseinsanalyse gegen das neuzeitliche philosophische Bestreben der Fundierung des Subjekts als Substanz. Dem metaphysischen Subjekt wird in diesem Kontext eine autonome Kraft zuerkannt, welche die Voraussetzung einer philosophischen Analyse ist und deren Konstitution nicht mehr befragt wird. Die Daseinsanalyse kritisiert zunächst diesen Gedanken: „Eine ihrer ersten Aufgaben [der Analyse] wird es sein zu erweisen, dass der Ansatz eines zunächst gegebenen Ich und Subjekts den phänomenalen Bestand des Daseins von Grund aus verfehlt.“ (SZ: 46) Das Dasein kann nicht als etwas Gegebenes, in der Welt Vorkommendes bestimmt werden, weil ihm ein Zugang zu einem Phänomen, nämlich dem Sein, zukommt, der nicht als Prädikat seiner Subjektivität ausgelegt werden kann. Das hat Konsequenzen für das Selbstverständnis des Daseins: Dieses gründet nicht auf in der Zeit überdauernde, wesenhafte Eigenschaften, sondern deutet vielmehr auf seinen temporalen Vollzug hin. Der Objektivierung des metaphysischen Subjekts stellt Heidegger die Existenzialität des Daseins gegenüber: „Das ‚Wesen‘ des Daseins liegt in seiner Existenz.“ (SZ: 42; im Original kursiv) Das Dasein besitzt kein Wesen mehr im Sinne einer Essenz. Aus diesem Grund setzt Heidegger den Begriff des Wesens, den die Anthropologie zu ihrem Erkenntnisgegenstand hat, in Anführungszeichen. Was den Menschen als Dasein auszeichnet, lässt sich nicht über eine Aufzählung von Attributen einer zugrunde liegenden Substantialität erfassen, sondern über eine Explikation der Prozessualität seiner Vollzüge. Die erste wichtige Dezentralisierung des Subjekts, die Heidegger hier zur Sprache bringt, ist somit die Existenz. Das Subjekt *ist* nicht, wie das bei „bloß“ Seiendem der Fall ist, in der Gegenwart verwurzelt; es entstammt einer uneinholbaren Vergangenheit und ist auf eine ungewisse Zukunft hin geöffnet, in der nur der Tod gewiss ist. Existenz ist kein Prädikat von Subjektivität, sondern verweist auf die Tatsache, dass Subjekte immer schon von Temporalität durchdrungen und der Kern ihres Selbst abgesetzt ist.

2.2.2 Das In-der-Welt-sein als Seinsweise des Daseins

Der ontologische Status der Existenz birgt in einem nächsten Schritt eine wichtige Verschiebung der „Beziehung“ zwischen Dasein und Welt. Die Existenzweise des Daseins ist nicht das Vorhandensein innerhalb der Welt, sondern seine *Exponiert-*

11 Bei meiner Interpretation in diesem Abschnitt grenze ich mich strikt von von Herrmann (2004: 2f.) ab, der den Subjektbegriff mit demjenigen des Bewusstseins gleichsetzt und ihn so von dem des Daseins unterscheidet.

heit in der Welt. Der Seinsmodus des Daseins ist das In-der-Welt-sein. Das Dasein steht keiner Welt gegenüber, die ihm als Objekt gegeben ist: „Subjekt und Objekt decken sich aber nicht etwa mit Dasein und Welt.“ (SZ: 60) Der Terminus „Welt“ darf nicht gemäß dem traditionellen Realismus verstanden werden, denn die Welt ist gerade kein Seiendes, sondern ein Strukturmoment des Daseins. Das Dasein existiert und exponiert sich als *in* einer Welt seiend: „In-Sein ist demnach der formale existenziale Ausdruck des Seins des Daseins, das die wesenhafte Verfassung des In-der-Welt-seins hat.“ (SZ: 54; im Original kursiv) Hier zeigt sich die ontologische Dimension des Daseins als ontisch Seiendes: Während Tiere und Gegenstände in der Welt „vorhanden“ – und letztere gleichzeitig als Zeug für das Dasein „zuhanden“ – sind, existiert das Dasein in der Welt. Die Existenzweise ist kein Prädikat, das dem Dasein zugeschrieben werden kann; sie zeichnet seine Seinsweise wesentlich aus. Die Struktur des In-der-Welt-seins ist in das Dasein eingeschrieben. Das Dasein existiert nicht anfänglich und besitzt dann die Möglichkeit, sich auf eine ihm äußerliche Welt hin zu öffnen oder sich ihr zu verschließen; die Öffnung selbst ist vielmehr ein konstitutives Moment seiner Existenz: „Das Dasein bringt sein Da von Hause aus mit.“ (SZ: 133) Eine Begegnung mit Gegenständen und anderen Menschen ist nur deshalb möglich, weil die Welt stets schon in das Dasein eingedrungen ist.

Mit dieser argumentativen Geste unterläuft Heidegger die traditionelle Dichotomie zwischen Subjekt und Objekt und hebt das philosophische Problem der Erkennbarkeit der Außenwelt aus: Die erkenntnistheoretische Frage, wie ein Subjekt eine ihm fremde Welt erkennen kann, wird durch die Tatsache, dass das Subjekt immer schon weltlich ist, obsolet.¹² Die Welt ist nicht jenseits des Daseins, sondern die „Ganzheit von Bezügen“ (GP: 370). Das Dasein hat nur deshalb einen Bezug zu sich selbst, *weil* es stets schon in der Welt ist. Der zweite Aspekt einer Dezentralisierung des Subjekts, der sich in *Sein und Zeit* aufspüren lässt, lautet somit, dass das Subjekt über keine scharfe Grenze zur Welt verfügt, sondern immer schon von der Welt durchdrungen ist. Wie Gianni Vattimo zu bedenken gibt, ist das eine wesentliche hermeneutische Einsicht der Daseinsanalyse: „Wir können die Tatsache, dass für das Dasein das In-der-Welt-sein immer schon Auf-ein-Verweisungs-ganzes-

12 In einem berühmten Zitat aus *Sein und Zeit* dreht Heidegger den Ausspruch Kants, es sei ein Skandal der Philosophie, dass die Existenz der Außenwelt noch immer nicht bewiesen ist, um: „Der ‚Skandal der Philosophie‘ besteht nicht darin, dass dieser Beweis [der Existenz der Außenwelt] bislang noch aussteht, sondern *darin, dass solche Beweise immer wieder erwartet und versucht werden*. Dergleichen Erwartungen, Absichten und Forderungen erwachsen einer ontologisch unzureichenden Ansetzung *dessen, davon* unabhängig und ‚außerhalb‘ eine ‚Welt‘ als vorhandene bewiesen werden soll. Nicht die Beweise sind unzureichend, sondern die Seinsart des beweisenden und beweisheischenden Seienden ist *unterbestimmt*.“ (SZ: 205)

verwiesen-sein bedeutet, die hermeneutische Konstitution des Daseins nennen.“ (Vattimo: 1986: 140) Die Beziehung *zwischen* Dasein und Welt ist dabei nicht als eine solche zu verstehen, in der beide durch ein festes Band verbunden sind, sondern als eine paradoxe Beziehung im Sinne einer (Nicht-)Beziehung. Der Bezug zur Welt ist ein immer schon ausgesetzter, weil die Welt kein Objekt ist, das eine determinierende Wirkung auf das Dasein ausübt. Das die Beziehung stiftende „Zwischen“ verbindet nicht die Pole des Daseins und der Welt. Der Bezug ist immer schon ein Entzug, weil sich die Welt, obwohl sie Teil der Struktur des Daseins ist, dem Zugriff des Daseins entzieht.

Heideggers Kritik an der Subjektphilosophie lautet im Rahmen dieser Problemlage, dass die (Nicht-)Beziehung zwischen Dasein und Welt innerhalb der Tradition der abendländischen Philosophie systematisch übersehen wird:

„Der phänomenale Aufweis des In-der-Welt-seins hat den Charakter der Zurückweisung von Verstellungen und Verdeckungen, *weil* dieses Phänomen immer schon in jedem Dasein in gewisser Weise selbst ‚geschehen‘ wird. [...] Allein dieses ‚in gewisser Weise Sehen und doch zumeist Missdeuten‘ gründet selbst in nichts anderem als in dieser Seinsverfassung des Daseins selbst, gemäß derer es sich selbst – und d.h. auch sein In-der-Welt-sein – ontologisch zunächst von *dem* Seienden und dessen Sein her versteht, das es selbst *nicht* ist, das ihm aber ‚innerhalb‘ seiner Welt begegnet.“ (SZ: 58)

Das In-der-Welt-sein als Seinsweise des Daseins wird immer schon übergangen, weil es nicht als Seiendes identifiziert werden kann. Das Dasein hält sich, weil sich die Welt seiner begrifflichen Aneignung entzieht, in der Regel an Seiendem innerhalb der Welt fest und versteht das als eine wesentliche Beziehung. Die Notwendigkeit eines solchen Festhaltens erkennt auch Heidegger an, jedoch darf sich eine Explikation des Phänomens der Welt *nicht* darin *erschöpfen*. Die Vorstellung, dass die Welt nichts anderes als die Summe der Gegenstände und Menschen ist, lässt erst den Schein aufkommen, dass Subjekte autonome Wesen sind, die sich von der Welt lösen können. Die Innerlichkeit des Subjekts hat die Äußerlichkeit einer gegenständlichen Welt zu ihrer Voraussetzung. Heidegger setzt das Wort „innerhalb“ in obigem Zitat in Anführungszeichen, um anzudeuten, dass das Dasein nicht – wie es bei dem Subjekt der Subjektphilosophie der Fall ist – in der Welt vorkommt, sondern innerhalb der Welt exponiert ist und ihm deshalb stets schon die Welt zugänglich ist. Versucht sich das Dasein auf sich selbst zurückzuziehen, so ist das deshalb kein Rückzug in seine ihm „eigene“ Subjektivität, sondern nur ein bestimmtes – in diesem Sinne: negatives – *Verhalten* zur Welt. Das Dasein kann sich von *einzelnen* Gegenständen und Menschen in der Welt distanzieren; es ist aber nicht befähigt, die Welt zu verlassen.

2.2.3 Das Mitsein als Seinsweise des Daseins

Im letzten Satz des vorherigen Abschnitts ist bereits angeklungen, dass das In-der-Welt-sein immer auf eine mit Anderen *geteilte* Welt verweist. Heidegger wiederholt den phänomenalen Aufweis der Seinsweise des Daseins, indem er die Gleichursprünglichkeit von In-der-Welt-sein und Mitsein zur Sprache bringt.¹³ Das Dasein öffnet sich nicht nur auf eine Welt; es begreift diese Welt zugleich als eine mitgeteilte: „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 innerweltliche Ansichsein dieser ist *Mitdasein*.“ (SZ: 118) Das Mitsein mit anderen Daseienden, das den Namen „Mitdasein“ erhält, soll *nicht* auf die (ontische) Tatsache hindeuten, dass Subjekte immer schon mit anderen Subjekten in der Welt „vorkommen“. Es ist gerade der Fehler der Subjektphilosophie, das Zusammensein von Subjekten als ein Zusammenvorkommen zu interpretieren: Subjekte sind gemäß diesem verfehlten Verständnis ‚neben‘ anderen Subjekten in der Welt. Sie bevölkern die Welt zusammen, sind aber je vereinzelt. Heideggers Vorwurf an die Tradition der Philosophie lautet, dass diese nicht artikulieren kann, inwiefern Subjekte eine Welt mit Anderen teilen.¹⁴ Die klassische Bearbeitung dieser Thematik verbleibt auf der ontischen Ebene, weil hier nur das Existieren der Subjekte nebeneinander konstatiert wird; es wird versäumt die Frage zu stellen, durch welche Bedingungen Subjekte überhaupt mit Anderen in eine Be-

13 Im ersten Satz von § 27 kommt Heidegger auf den „Subjektcharakter“ des Daseins zu sprechen: „Das *ontologisch* relevante Ergebnis der vorstehenden Analyse des Mitseins liegt in der Einsicht, dass der ‚Subjektcharakter‘ des eigenen Daseins und der Anderen sich existenzial bestimmt, das heißt aus gewissen Weisen zu sein.“ (SZ: 126) Auch wenn Heidegger diesen Ausdruck in Anführungszeichen setzt, ist es eine der wenigen Stellen in *Sein und Zeit*, wo affirmativ auf Subjektivität eingegangen wird.

14 Auch ein hegelianischer Zugang ist hier kein erfolgreicher Ausweg, insofern am Begriff der Intersubjektivität festgehalten wird. Die Problematik des Begriffs der Intersubjektivität bringt Marchart auf den Punkt: „Die Rede von Intersubjektivität schafft keine Abhilfe, denn was wird durch dieses mysteriöse ‚Inter‘ denn anderes verbunden als wiederum nur Subjekte oder Individuen.“ (Marchart 2013: 381) Die Rede vom „zwischen“ muss vielmehr in die Struktur des Subjekts selbst verschoben werden. Vgl. zur Problematisierung des angeblich unhintergehbaren Narratives der Innerlichkeit bei Taylor Kap. 8.3.2. Auf die Probleme eines dialektischen Anschlusses an die heideggersche Subjektkritik komme ich in Kapitel 7.3.4 zu sprechen, wenn ich mich der Hermeneutik Ricœurs zuwende.

ziehung treten können.¹⁵ Das Teilen der Welt mit Anderen bedeutet bei Heidegger daher *nicht primär*, dass sich Subjekte mit anderen Subjekten arrangieren müssen. Wesentlich ist vielmehr der ontologische Charakter des Teilens: „Die phänomenologische Aussage: Dasein ist wesenhaft Mitsein hat einen existenzial-ontologischen Sinn. Sie will nicht ontisch feststellen, dass ich faktisch nicht allein vorhanden bin, vielmehr noch andere meiner Art vorkommen.“ (SZ: 120) In-der-Welt-sein und Mitsein sind konstitutive Seinsweisen des Daseins. Welt gibt es nur als mit-geteilte Welt.¹⁶ So wenig sich das Dasein immer schon von der Welt zurückziehen vermag, weil die Welt ein Moment seiner Existenzweise ist, so sehr scheitert es darin, sich vom Mitsein zu lösen. Auch wenn es sich von konkreten Anderen distanziert, wird es sein Mitsein nicht los: „Das Mitsein bestimmt existenzial das Dasein auch dann, wenn ein Anderer faktisch nicht vorhanden und wahrgenommen ist. Auch das Alleinsein des Daseins ist Mitsein in der Welt.“ (SZ: 120) Die Abwesenheit Anderer führt nicht zu einem Rückzug des Daseins aus dem Mitsein. Im Alleinsein endet der Einfluss Anderer nicht. Wenn das Dasein über seine Motive und Handlungsabsichten reflektiert, wird ihm in diesem Prozess nicht seine innere Subjektivität transparent. Der Akt der Reflexion im Alleinsein ist nur in einer gemeinsam geteilten Welt möglich: Sprechen und Denken verweisen immer schon auf eine (historisch spezifische) Mitwelt.

Das Mitsein als Seinsweise des Daseins ist der dritte Aspekt einer Dezentrierung des Subjekts. Das Dasein kann sich nur deshalb als existierend und als in-der-Welt-seiend begreifen, weil es die Welt stets schon mit Anderen teilt. Subjektsein bedeutet in diesem Sinne, dass für die eigene Existenz immer auch die Existenz Anderer konstitutiv ist. Das Subjekt ist kein „fertiger“ Akteur, der eine Welt betritt, in der er anderen autonomen Akteuren begegnet; das Subjekt kann nur deshalb mit anderen Subjekten in eine Beziehung treten, weil diese Beziehung Teil seiner Existenz ist. Schon hier wird ersichtlich, dass Subjekte in ihrer Seinsweise von etwas abhängig sind, dass sich ihrer Verfügungsgewalt entzieht und nur aufgrund dieser Abhängigkeit existieren können.

-
- 15 Hier muss vermerkt werden, dass Heidegger keine *konkreten* Anderen meint, sondern *anonyme* Andere, im Sinne der Masse, des Man. Auf das Man als uneigentlichem Modus des Mitseins werde ich in Kap. 2.3.2 eingehender zu sprechen kommen.
- 16 Die Gleichrangigkeit von In-der-Welt-sein und Mitsein ist jedoch bei Heidegger nicht durchgängig gegeben. Das Mitsein wird in *Sein und Zeit* deutlich später als das In-der-Welt-sein eingeführt. Philippe Lacoue-Labarthe (1990: 153) konstatiert „eine relative Zweitrangigkeit zunächst, und relative Eile in der Analytik, des Mitseins“. Jean-Luc Nancy (2004: 152) betrachtet die Nachordnung des Mitseins als eine grundlegende Schwäche von *Sein und Zeit* und fordert deshalb „eine aufmerksame Relektüre des gesamten Werks, die durchaus dazu führen könnte, dass das, was auf dem Spiel steht, also der ‚Sinn des Seins‘, völlig neu reformuliert werden muss“.

2.3 APORIEN DER DASEINSANALYSE

Meine bisherige Lektüre von *Sein und Zeit* hat sich vor allem auf diejenigen Momente der Daseinsanalyse gestützt, welche die Dezentralisierung des autonomen Subjekts und somit den Übergang zu einem Denken heteronomer Subjektivität ermöglichen. Sie ist aus diesem Grund zunächst affirmativ vorgegangen. Die Daseinsanalyse verfügt jedoch auch über Spannungen, denn die Ausgesetztheit des Subjekts wird in *Sein und Zeit* noch nicht voll zur Sprache gebracht. Heidegger begreift das Dasein zwar nicht mehr als ursprünglich autonom, sondern als von unverfügbaren Strukturmomenten und Kräfteverhältnissen durchzogen; zugleich hält er jedoch an der *einheitlichen* Struktur des Daseins fest. Es gibt keine ontologischen Kräfte, die nicht Teil seiner Struktur sind. Die Daseinsanalyse kann aus diesem Grund noch nicht zum alteritären Moment von Subjektivität vorstoßen, die für ein Verständnis von Heteronomie wesentlich ist. Diese Spannungen in *Sein und Zeit* müssen zur Sprache gebracht werden, wenn deutlich werden soll, inwiefern sich ein heteronomes Subjektverständnis vom autonomen Subjekt absetzen kann.

Um die Einheit des Daseins innerhalb von Heideggers Fundamentalontologie offen zu legen, komme ich zunächst auf die Differenz zwischen Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit zu sprechen. Mit Eigentlichkeit ist die Möglichkeit des Daseins benannt, seine Existenz selbst zu wählen; Uneigentlichkeit bezeichnet die Existenz gemäß sozial vorherrschender Konventionen. Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit sind die beiden Seinsmodi des Daseins:

„Die beiden Seinsmodi der *Eigentlichkeit* und *Uneigentlichkeit* [...] gründen darin, dass Dasein überhaupt durch Jemeinigkeit¹⁷ bestimmt ist. Die Uneigentlichkeit des Daseins bedeutet aber nicht etwa ein ‚weniger‘ Sein oder einen ‚niedrigeren‘ Seinsgrad. Die Uneigentlichkeit kann vielmehr das Dasein nach seiner vollsten Konkretion bestimmen in seiner Geschäftigkeit, Angeregtheit, Interessiertheit, Genussfähigkeit.“ (SZ: 42f.)

Mit dieser Argumentation dreht Heidegger eine traditionelle Bewegung der Philosophie um: Die Uneigentlichkeit genießt innerhalb der fundamentalontologischen Analyse einen Primat, weil das Dasein zunächst wesentlich *nicht* es selbst ist. „Uneigentlichkeit“ ist aber nicht bloß der Name für einen negativen Modus des Verfallens, von dem sich das Dasein zu befreien hat, sondern die alltägliche und durchschnittliche Existenzweise, die dem Dasein gemäß gesellschaftlicher Normen vorgegeben ist. Im Zuge einer Transformation begreift das Dasein dann, dass die Möglichkeiten seiner Existenz nicht auf die herrschenden sozialen Konventionen

17 Jemeinigkeit bedeutet, dass das Dasein immer Dasein *von jemandem* ist, ohne dass es ihm gehört.

beschränkt sind; dem Dasein steht es immer frei, seine Möglichkeiten offen zu halten, d.h. nicht als unüberschreitbare Notwendigkeiten zu interpretieren. Die Möglichkeit einer solchen Freiheit versucht Heidegger über das Phänomen des Gewissens zu begründen. Das Gewissen ruft das Dasein aus der uneigentlichen Existenz zurück und erinnert daran, dass das Dasein nicht so handeln muss, wie es ihm gesellschaftlich vorgegeben ist. Die Wendung der Eigentlichkeit aus der Uneigentlichkeit ist ein wesentliches Unternehmen von *Sein und Zeit*, weil die Frage nach dem „richtigen“ Selbstverständnis des Daseins der phänomenologische Ausgangspunkt ist, um die Zeit als Sinn von Sein zu erschließen.

2.3.1 Die Einheit der Sorgestruktur und die Temporalität des Daseins

Heideggers Ausführungen zur Differenz zwischen Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit lenken die Daseinsanalyse zur Frage nach der einheitlichen Struktur des Daseins. Die Einheit des Daseins soll in *Sein und Zeit* durch die Sorgestruktur gewährleistet werden. Die argumentative Begründung ist wiederum an die Aufdeckung der temporalen Struktur der Sorge gebunden, die im zweiten Abschnitt des Buches behandelt wird. Diese beiden entscheidenden Schritte der Daseinsanalyse sollen nun ein wenig ausführlicher beleuchtet werden. Ich möchte zeigen, dass Heidegger durch das Beharren auf der Einheitlichkeit des Daseins einer entscheidenden Bewegung der Subjektphilosophie verhaftet bleibt. Zwar gelingt es, den wesentlich temporalen Charakter der Konstitution von Subjektivität herauszuarbeiten; das wesentlich *alteritäre* Moment heteronomer Subjektivität bleibt jedoch innerhalb der Daseinsanalyse noch verschüttet. Diese Ambivalenz gilt es im Folgenden genauer zu erörtern.

In einem *ersten* Schritt expliziert Heidegger die wesentlichen Komponenten der Sorgestruktur.¹⁸ Die Strukturganzheit des Daseins umfasst die drei Komponenten der Existenz, Faktizität und Verfallenheit. Die entscheidende Frage zielt auf die Struktur ab, welche alle drei Komponenten zu einer Einheit ordnet. Parallel dazu

18 Ricœur betrachtet die Sorge als zentrales Moment der Begründung einer Anthropologie: „Die *Sorge* erscheint somit als die Grundlage der philosophischen Anthropologie von *Sein und Zeit*, bevor die Ontologie durch den Begriff der Zeitlichkeit über alle Anthropologie hinausgeführt wird.“ (SA: 374) Die Zeitlichkeit ist der Ort, an dem die Anthropologie unterbrochen wird und das Potenzial für eine Neubestimmung des Subjektbegriffs aufgezeigt werden kann. Matthias Wunsch (2010) hat darüber hinausgehend in Heideggers Vorlesung *Die Grundbegriffe der Metaphysik* aus dem Wintersemester 1929/30 traditionelle anthropologische Argumentationslinien nachzuweisen versucht, die vor allem die Unterscheidung zwischen Mensch und Tier betreffen.

muss gezeigt werden, wie das Dasein aus seiner Verfallenheit heraus den Modus eigentlicher Existenz erreichen kann. Das erste Phänomen, das die Möglichkeit der Wendung von Eigentlichkeit aus Uneigentlichkeit anzeigt, ist die Angst. Die Angst gewährleistet, dass die Möglichkeiten des Daseins *nicht* in Notwendigkeiten umschlagen *müssen*: „Allein in der Angst liegt die Möglichkeit eines ausgezeichneten Erschließens, weil sie vereinzelt. Diese *Vereinzelung* holt das Dasein aus seinem Verfallen zurück und macht ihm Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit als Möglichkeiten seines Seins offenbar.“ (SZ: 190f.; Hervorhebung von mir) Im Gegensatz zur Furcht richtet sich die Angst nicht auf ein Objekt in der Welt; das Dasein ängstigt sich vielmehr, weil es in der Welt existiert und die seinem Zugriff entzogene Welt ihm unheimlich ist. Zugleich hat die Angst einen positiven Effekt: Sie hält das Dasein in der Offenheit seiner (zukünftigen) Möglichkeiten. Indem sich das Dasein in und vor der Welt ängstigt, wird es mit seinen Handlungsoptionen konfrontiert. Die Angst bricht den uneigentlichen Modus des Verfallens auf: Jemand, der sich ängstigt, kann nicht mehr bloß verfallen sein. Das Dasein wird zur Ergreifung der Möglichkeiten seiner Existenz „gezwungen“. Es erfährt, dass es vereinzelt ist und damit *nicht nur* unter Anderen existiert. Die Angst ist zugleich ein Gefühl, dem das Dasein ausgesetzt ist und somit ein Passivitätsmoment. Das Dasein entscheidet sich nicht dafür sich zu ängstigen. Solange es in der Welt ist und hiermit existiert, ängstigt es sich auch. Der Umschlagsmoment zwischen Uneigentlichkeit und Eigentlichkeit bzw. zwischen Passivität und Aktivität wird somit zunächst am Phänomen der Angst sichtbar.

Die Suche nach der Einheitlichkeit der Sorge droht an dieser Stelle der Daseinsanalyse jedoch in eine Aporie zu münden. Weil sich das Dasein immer auf seine zukünftigen Möglichkeiten hin entwirft und aus diesem Grund niemals ein abgeschlossenes Ganzes ist, kann es (scheinbar) keine einheitliche Struktur haben. Zugleich fordert die Daseinsanalyse allerdings das Ganze des Daseins zu denken, weil ansonsten der phänomenologische Schritt vom Dasein zum Sein nicht vollzogen werden kann. Es muss aufgewiesen werden, durch welche Bewegung die einzelnen Momente des Daseins, die Teile der Sorgestruktur sind, zusammengehalten werden. Eine Lösung dieses Problems findet Heidegger in der Temporalität, welche die un-abgeschlossene Einheit des Daseins gewährleisten soll.

In einem *zweiten* Schritt wird folglich die temporale Struktur als Sinn der Sorge freigelegt. Die Explikation der Sorge wird wiederholt, indem an all diejenigen Phänomenen, die im ersten Abschnitt von *Sein und Zeit* als Strukturmomente der Sorge ausgewiesen wurden, die Dimension der Temporalität aufgespürt wird. Heidegger beginnt dieses Unternehmen in dem Kapitel über das „Sein zum Tode“. Die Rede vom „Vorlaufen in den Tod“ besagt in diesem Kontext, dass das Dasein dem Tod immer schon unterworfen ist. Der bekannte Spruch Epikurs „Der Tod geht uns nichts an“ ist vor diesem Hintergrund zugleich richtig und falsch. Er ist richtig, weil der Tod dem Dasein entzogen ist: Wenn der Tod da ist, dann ist das Dasein nicht

mehr da; wenn das Dasein ist, so ist der Tod (noch) nicht. Der Spruch Epikurs ist jedoch zugleich falsch, weil sich der Tod im Moment des Entzugs stets auch auf das Dasein bezieht: „Das Zu-Ende-sein besagt existenzial: Sein zum Ende. Das äußerste Noch-nicht hat den Charakter von etwas, *wozu* das Dasein *sich verhält*.“ (SZ: 250) Der Tod reicht dem Dasein ein Verständnis seiner Sterblichkeit und begrenzt es, indem er es als endlich und somit temporal einsetzt. Der Tod ist die Möglichkeit der Zukunft und damit der dreidimensionalen Zeit von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft: „Der Tod als Ende des Daseins ist die eigenste, unbezügliche, gewisse und als solche unbestimmte, unüberholbare Möglichkeit des Daseins.“ (SZ: 258f.; im Original kursiv) Der Tod ist ein Entzugsmoment des Daseins, das zugleich Bezugsmoment ist. Das Phänomen des Todes entzieht sich dem Dasein unendlich und zugleich kommt dem Tod ein konstituierendes Moment zu: Der Tod lässt das Dasein als zeitlich begrenztes erscheinen und bedingt, dass sich das Dasein als zeitliches und endliches *versteht*.

Indem das Dasein der Möglichkeit ausgesetzt ist, sich auf die Unmöglichkeit (des Todes) zu beziehen, vermag es sich nach Heidegger erst als Einheit zu begreifen. Das Dasein existiert eigentlich, wenn es versteht, dass die Möglichkeit seiner Existenz konstitutiv an dessen Unmöglichkeit gebunden ist. Der Tod als Möglichkeit der Unmöglichkeit fasst alle dem Dasein offenstehenden Möglichkeiten seiner Existenz zusammen – aus diesem Grunde garantiert er die Ganzheit der Sorgestruktur: „Weil das Vorlaufen in die unüberholbare Möglichkeit alle ihr vorgelegerten Möglichkeiten mit erschließt, liegt in ihm die Möglichkeit eines existenziellen Vorwegnehmens des *ganzen* Daseins, das heißt die Möglichkeit, als *ganzes Seinkönnen* zu existieren.“ (SZ: 264) Der Tod umschließt die drei Strukturmomente der Sorge – Existenz, Faktizität und Verfallenheit – und setzt das Dasein zugleich als existierendes, faktisches und verfallenes ein.¹⁹ Damit ist es Heidegger gelungen, die wesentlich temporale Dimension des Daseins aufzudecken. Mit der Freilegung des Todes als temporalem Konstitutionsmoment ist nachgewiesen, dass das Dasein nicht wie anderes Seiendes in der Gegenwart vorhanden ist, sondern immer schon in den Zeitraum zwischen Vergangenheit und Zukunft eingespannt ist.²⁰ Zeitlichkeit²¹ ist die Bedingung der Möglichkeit der Existenz des Daseins.²² Vergangenheit,

19 Vgl. SZ: 252: „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.*“

20 Vgl. auch SZ: 234: „Der ursprüngliche ontologische Grund der Existenzialität des Daseins aber ist die *Zeitlichkeit*.“

21 In *Die Grundprobleme der Phänomenologie* schreibt Heidegger zum Unterschied zwischen Temporalität und Zeitlichkeit innerhalb der Daseinsanalyse: „Der Terminus ‚Temporalität‘ deckt sich nicht mit dem von Zeitlichkeit, obwohl er nur dessen Übersetzung ist. Er meint die Zeitlichkeit, sofern sie selbst zum Thema gemacht ist als Bedingung der

Gegenwart und Zukunft bezeichnen drei „*Ekstasen* der Zeitlichkeit“ (SZ: 329). Die Existenzweise des Daseins liegt somit in seiner Exponiertheit als zeitliches. Die Zeitlichkeit ist das entscheidende Phänomen und der (Nicht-)Ort, an dem die Daseinsanalyse in eine Analyse des Seins überführt werden soll, weil das Dasein über Zeitlichkeit in keiner Weise verfügen kann. In Hinblick auf die Daseinsanalyse hat sich an dieser Stelle ergeben, dass die Konstitution des Daseins durch die Zeitlichkeit und die Existenz als „Wesen“ des Daseins dessen Vorhandensein in der Welt vorausgehen. Das Dasein kann sich niemals vollständig verwirklichen; es verdichtet sich niemals zu einem gegenwärtig Seienden, sondern wird im Prozess dieser Verwirklichung immer aufgrund seiner temporalen Struktur „zurückgehalten“. Die temporale Dimension verhindert, dass das Dasein über seine Bezüge verfügt und sich selbst transparent wird.

Durch die Explikation von Tod und Zeitlichkeit ist nicht nur die Einheit der Sorgestruktur gewonnen, um die es Heidegger primär geht, sondern vor allem eine wesentliche Bewegung heteronomer Subjektivität zur Sprache gebracht worden: Nur weil das Subjekt durch etwas begrenzt ist, das es in seiner Selbstbezüglichkeit und seinem Bei-sich-selbst-sein bedroht, ist es überhaupt Subjekt. Freiheit als Autonomie und das sich selbst durchsichtige Subjekt sind in diesem Akt stets schon abgesetzt. Heidegger geht hier aber noch nicht weit genug, weil er diejenigen Momente, die Autonomie und Selbsttransparenz durchkreuzen, noch nicht als *Entzugsmomente* denkt. *Sein und Zeit* bleibt seinem Vorhaben treu, alle Konstitutionsmomente – und das gilt für das In-der-Welt-sein und das Mitsein genauso wie für den Tod und die Zeit – als die Einheit der Sorgestruktur begründende Momente *des Daseins* zu begreifen: „Zeit ist ursprünglich als Zeitigung der Zeitlichkeit, als welche sie die Konstitution der Sorgestruktur ermöglicht.“ (SZ: 331) Aus diesem Grund sind die Konstitutionsmomente noch keine Entzugsmomente: Ihre Explikation ist an das Dasein gebunden. Heidegger vermag noch nicht die Ausgesetztheit des Daseins zu denken. Im Insistieren auf einer Einheit, die zwar nicht gegeben, aber das Ziel der philosophischen Arbeit sein soll, liegt die entscheidende Diskrepanz zwischen Heideggers Daseinsanalyse und den dekonstruktiven und hermeneutischen Ansätzen, die an Heidegger anknüpfen. Die Daseinsanalyse kann einen maßgebli-

Möglichkeit des Seinsverständnisses und der Ontologie als solcher. Der Terminus ‚Temporalität‘ soll anzeigen, dass die Zeitlichkeit in der existenzialen Analytik den Horizont darstellt, von woher wir Sein verstehen.“ (GP: 324) Weil dieser Unterschied allerdings von den anderen in dieser Arbeit zu Wort kommenden Autoren nicht beibehalten wird, verharre ich nicht bei dieser terminologischen Unterscheidung. In der Regel verwende ich aber das Wort „Temporalität“.

- 22 Ernst Tugendhat (1979: 214) irrt daher, wenn er schreibt, dass bei Heidegger „Wirklichkeit und Möglichkeit irgendwie zusammenfallen oder die Möglichkeit an die Stelle der Wirklichkeit tritt“. Vielmehr ist die Möglichkeit eine Bedingung von Wirklichkeit.

chen Schritt auf dem Weg zu einem heteronomen Subjektverständnis noch nicht beschreiten, weil sie die alteritäre Dimension von Subjektivität noch nicht berücksichtigt.

Die Spannungen innerhalb der Daseinsanalyse sollen nun noch ein wenig schärfer gestellt werden. Neben Heideggers Bestehen auf der Einheit der Sorgestruktur beruht ein wesentliches Problem von *Sein und Zeit* in der These von der Vereinzelung des Daseins. Die Phänomene der Angst und des Todes als wesentlicher Begründungsmomente der Eigentlichkeit und somit der Freiheit verweisen auf den vereinzelnden Charakter des Daseins. Im Ängstigen und Sterben ist das Dasein nämlich auf sich selbst zurückgeworfen. Dieser Gedanke lässt sich vor allem an der Rolle des Todes illustrieren. Der Tod dient innerhalb der Daseinsanalyse nicht nur dem Aufweis der dreidimensionalen Temporalität, sondern auch der Begründung des Daseins als vereinzelt. Niemand kann dem Dasein bei seinem eigenen Tod zur Seite stehen, das Dasein kommt nicht umhin, das Sterben selbst zu übernehmen. Werner Hamacher vergleicht das Vorlaufen in den Tod als Möglichkeit der Unmöglichkeit mit der Struktur des Kategorischen Imperativs als Begründungsfigur autonomer Subjektivität und stellt die These auf, „Heideggers Entwurf eines ‚eigentlichen Seins zum Tode‘ sei eine ingeniöse Transformation von Kants Theorie der praktischen Vernunft“ (Hamacher 1998b: 69; Anm. 19). Der Kritik Hamachers lässt sich auch diejenige Emmanuel Levinas' zur Seite stellen, der den Tod in *Sein und Zeit* als die Beziehung zum Anderen negierend begreift: „Bei Heidegger [besteht] das grundlegende Verhältnis zum Sein nicht in der Beziehung zum *Anderen*, sondern in der zum Tod, wo alles Nicht-Authentische in der Beziehung zum *Anderen* aufgegeben wird, da man alleine stirbt.“ (EU: 44) Levinas' grundlegende Kritik, die ich in Kapitel 4.1.1 ausführlich entfalten werde, beruht in dem Vorwurf, dass Heidegger die Ausgesetztheit des Subjekts gegenüber dem Anderen durch die ontologische Analyse, die in dem Sein zum Tode kulminiert, verdeckt. Sowohl Hamacher als auch Levinas argumentieren, dass die Daseinsanalyse an dieser Stelle im Horizont der Theorie autonomer Subjektivität verbleibt, weil die „Aneignung“²³ der Strukturmomente durch das Dasein die Analyse leitet. Ein heteronomes Subjektverständnis muss demgegenüber den alteritären Zug der Konstitution von Subjektivität gegenüber Einheit und Vereinzelung herausstreichen. Es muss plausibilisieren, wie sich Einheit und Vereinzelung als Effekte einer solchen Ausgesetztheit gegenüber

23 Dieses Moment der Aneignung weist Hamacher vor allem bezüglich des Phänomens des Verstehens auf: „Die Unmöglichkeit des Verstehens – das Daseins – bleibt für ihn zur Domäne des Verstehens ‚gehörig‘, bleibt die verstandene, die gekonnte Unmöglichkeit und also ein Existenzial der Aneignung. Was er selbst in seiner Beschreibung des ‚Phänomens‘ Sein-zum-Ende angedeutet hat, wird, so könnte man sagen, von ihm selbst nicht mehr verstanden, weil es verstanden nur noch innerhalb der Parameter des Verstehens selbst wird.“ (Hamacher 1998a: 40)

dem Fremden, Anderen und Heteronomen denken lassen, die sich nie aneignen lässt.

2.3.2 Uneigentliche und eigentliche Modi des Daseins: Man und Gewissen

Bei der im Folgenden zu untersuchenden Begründung von Handlungsfähigkeit soll sich nachdrücklich zeigen, dass Heidegger das grundlegend alteritäre Moment von Subjektivität innerhalb der Daseinsanalyse erkennt. Damit ist zugleich derjenige Ort in *Sein und Zeit* umrissen, an dem das Dasein mit der Idee der Autonomie am stärksten verwoben ist. Um dieses Argument zu entwickeln, möchte ich zunächst auf den bisher noch nicht thematisierten uneigentlichen Modus des Mitseins, das Man, zu sprechen kommen. Heideggers These ist, dass die Verfallenheit an das Man die Bedingung der Möglichkeit von Handlungsfähigkeit ist. In diesem Sinne geht das Ausgeliefertsein des Daseins an das Man – und damit die Tatsache, nicht es selbst zu sein – dem Selbstsein voraus. Das „eigentliche“ Selbstsein wird durch den Ruf des Gewissens begründet. Meine Wette ist, dass Heidegger in der Herleitung von Eigentlichkeit aus Uneigentlichkeit nicht konsequent genug verfährt, weil er mit dem Gewissen eine Instanz als Begründungsmoment von Eigentlichkeit einführt, die nicht mehr der Uneigentlichkeit, sondern dem *Innen* des Daseins entstammt. Das Gewissen blockiert aus diesem Grund den Weg zu einem heteronomen Subjektverständnis.

Die Eigentlichkeit der Existenz, in der das Dasein sein Leben selbst wählt, wird im Ausgang der uneigentlichen Momente gewonnen, in denen das Dasein nicht es selbst ist. Heidegger widmet sich dem Man und der Uneigentlichkeit als alltäglichem und „normalem“ Existenzmodus des Daseins, indem er die Differenzierung zwischen Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit innerhalb der Erschließung des Mitseins wiederholt. Im Modus der Uneigentlichkeit hat das Dasein sein Sein nicht selbst gewählt. Seine Existenz wird ihm vielmehr von der anonymen Masse, dem Man, vorgegeben:

„In dieser zum Mitsein gehörigen Abständigkeit liegt aber: das Dasein steht als alltägliches Miteinandersein in der *Botmäßigkeit* der Anderen. Nicht es selbst *ist*, die Anderen haben ihm das Sein abgenommen. [...] Die ‚Anderen‘, die man so nennt, um die eigene wesenhafte Zugehörigkeit zu ihnen zu verdecken, sind die, die im alltäglichen Miteinandersein zunächst und zumeist ‚*da sind*‘. Das Wer ist nicht dieser und nicht jener, nicht man selbst und nicht einige und nicht die Summe Aller. Das ‚Wer‘ ist das Neutrum, *das Man*.“ (SZ: 126)

Das Dasein ist – phänomenal betrachtet – zunächst nicht es selbst, sondern das Man. Das bedeutet, dass dem Dasein *keine ursprüngliche* Handlungsfähigkeit zu-

kommt. Das Dasein ist nicht autonom, sondern heteronom: *Es ist die Anderen*. Der Unterwerfung unter das Man kommt jedoch auch eine ermächtigende Komponente zu: Diese ermöglicht dem Dasein sich als Selbst zu begreifen. Das Man als Mitwelt ist ein konstitutives Moment des Daseins: Ohne ein Ausgeliefertsein an das Fremde ist das Dasein nicht handlungsfähig. Das Dasein hat die Möglichkeit, „eigentlich“ zu existieren, indem es nicht bloß auf das Man „hört“. Der Anonymität der Masse kann sich das Dasein nicht entziehen, jedoch kann es sich immer auch über das Man hinausgehend begreifen. Hier erweitert Heidegger seine ontologische Analyse um einen *normativen* Aspekt: Wer sein Leben nur gemäß der vom Man vorgegebenen Maßstäbe führt, verfällt in eine „Unselbständigkeit“ (SZ: 128); er ist nicht in der Lage, seine Lebensform zu reflektieren. Das heißt zwar nicht, dass sich das Dasein vollständig von den Affizierungen des Man losreißen kann und soll – die Seinsweise des Daseins als In-der-Welt-sein lässt eine solche Option nicht zu –, umfasst aber die Aufforderung zur Reflexion des eigenen Handelns in Hinblick auf das Man. Im Modus der Uneigentlichkeit verbleibt das Dasein nur, wenn die durch das Man gesetzten Normen *völlig* unproblematisiert bleiben. Wie ist diese ambivalente Situation des Daseins genau zu verstehen? Und wie ist es möglich, in deren Ausgang ein Verständnis von Handlungsfähigkeit zu entfalten?

Heideggers Argumentationsstrategie ist, den eigentlichen Existenzmodus des Daseins – in anderen Worten: die Handlungsfähigkeit des Subjekts – im Ausgang von der uneigentlichen Existenz, dem Heteronomen, zu bestimmen. Es muss daher gezeigt werden, dass das Dasein das Man als uneigentlichen Seinsmodus nicht einfach ignorieren kann, sondern sich gerade durch eine Überschreitung des Man als eigentliches, handlungsfähiges Dasein konstituiert. Die Affizierung des Man wird nicht negiert, sondern durch eine besondere Wahl, die das Dasein selbst vollzieht, in den Modus der Eigentlichkeit transformiert. Die Überschreitung des Man veranschaulicht Heidegger am „Man-selbst“, einem phänomenalen Zustand, in dem das Dasein (noch) nicht es selbst ist:

„Das Sichzurückholen aus dem Man, das heißt die existenzielle Modifikation des Man-selbst zum *eigentlichen* Selbstsein muss sich als *Nachholen einer Wahl* vollziehen. Nachholen der Wahl bedeutet aber *Wählen dieser Wahl*, Sichentscheiden für ein Seinkönnen aus dem eigenen Selbst. Im Wählen der Wahl *ermöglicht* sich das Dasein allererst sein eigentliches Seinkönnen.“ (SZ: 268)

In diesem Zitat ist zunächst der wichtige Ausdruck des *Wählens einer Wahl* zu klären. Die Wahl entstammt nicht dem Man, sondern wird vom Selbst gewählt. Das Wählen der Wahl ist jedoch kein willentlicher Vollzug; das Dasein wählt *nicht bewusst*. Zugleich ist es befähigt, die Wahl nachzuholen oder aber den Vollzug der Wahl nicht zu ergreifen. Es ist das Nachholen als *Wiederholung der Wahl*, welches die Handlungsfähigkeit des Daseins konstituiert. Der Wahl kommt durch das

„Nachholen“ ein paradoxer Charakter zu: Die Wahl ist *unmöglich*, weil das Dasein ja immer schon im Modus der Uneigentlichkeit existiert. Das Wählen läuft stets zu spät ab, es verwählt sich; das Dasein vermag nur etwas zu wählen, was es schon ist. Dennoch ist der Vollzug der Wahl *notwendig*, damit sich das Dasein als handlungsfähig verstehen kann.

Das verbindende Element zwischen Wahl und Eigentlichkeit ist der Ruf. Der Ruf, mit dem das Dasein sich selbst ruft und durch den es sich in die Möglichkeit versetzt, nicht völlig dem Man unterworfen zu sein, ist der Ruf des Gewissens. Das Paradox des Rufes liegt darin, dass sich das Dasein zwar selbst ruft, es aber *nicht das Selbst ist*, das willentlich, bewusst und aktiv ruft. Es ist nicht der Freiheit des Daseins überlassen, zu rufen oder nicht zu rufen.²⁴ Erst *durch den Ruf* ist das dem Man unterworfenen Dasein handlungsfähig: „Der Ruf, als welchen wir das Gewissen kennzeichnen, ist Anruf des *Man-selbst in seinem Selbst*; als dieser Anruf der Aufruf des Selbst zu seinem Selbstseinkönnen und damit ein Vorrufen des Daseins in seine Möglichkeiten.“ (SZ: 274; Hervorhebungen von mir) Das Nachholen der Wahl ist somit zugleich ein Vorrufen. Es offenbart sich hier, inwiefern das Man von einer Differenz durchzogen ist: Das Man ist immer schon Man-selbst. Der Doppelcharakter des Man-selbst illustriert, dass das Dasein von etwas gerufen wird, das ihm *fremd* ist. Hierin beruht der dezentralisierte Gehalt des Daseins, den Heidegger auch innerhalb der Explikation von Handlungsfähigkeit zur Sprache bringt.

Der Ruf ist rein formal und „lärmlos“ (SZ: 271); er kommuniziert im Modus des Schweigens, übermittelt keine Botschaft, sondern unterbricht lediglich den Lärm des Man. Die Sprache als soziale Konvention wird durch das Schweigen ausgesetzt. Der Ruf des Gewissens lässt das Man im Man-selbst verstummen und aktiviert zugleich das Selbst. Das Dasein wird an die Möglichkeit erinnert, dem Man nicht völlig ausgeliefert zu sein. Im Dasein blitzt die Möglichkeit der Handlungsfähigkeit auf. Der Ruf löst das Dasein vom Man ab: „Dieses Hinhören muss gebrochen, das heißt es muss ihm vom Dasein selbst die Möglichkeit eines Hörens gegeben werden, das jenes unterbricht.“ (SZ: 271) Das Dasein wird aus dem Zustand der uneigentlichen Existenz geweckt und daran erinnert, dass es auch handlungsfähig ist. Weil die Wahl immer einen transformativen Akt, eine besondere Konstitutionsleistung des Daseins umfasst, ist die Eigentlichkeit als Modus der Existenz jedoch

24 Figal (2000: 252-257) verkennet diesen paradoxen Status, wenn er kritisiert, dass Heidegger nicht ausführt, wie der Vollzug dieser Wahl genau zu verstehen ist, und dass dieser Prozess innerhalb der Konzeption des Daseins nicht verständlich ist. Auch der Einwand von Tugendhat (1979: 233), der von der „Gefahr“ spricht, „ein zweites Subjekt innerhalb der Person zu hypostasieren“, welches das Selbst wählt, geht ins Leere. Das Man-selbst ist kein „zweites“ Subjekt, sondern vielmehr ein passives Nicht-Subjekt, das die Möglichkeit des aktiven, handlungsfähigen Subjekts erst bedingt.

ein Zustand des Daseins, der Seltenheitscharakter besitzt.²⁵ Das Dasein muss immer wieder vom Gewissen angerufen werden, es muss stets aufs Neue aus seiner Verfallenheit in soziale Konventionen geweckt werden.

Aus dem ontologischen Konstitutionsprozess der Handlungsfähigkeit des Daseins lassen sich keine konkreten normativen Handlungsanweisungen ziehen. Das Gewissen verleiht dem Dasein das Vermögen zu handeln, es füllt diese Fähigkeit aber nicht inhaltlich aus. Es ist keine Stimme im Inneren des Subjekts, die dem Dasein befiehlt, etwas Bestimmtes zu tun oder zu unterlassen. Heidegger möchte den Begriff des Gewissens nicht im traditionellen Sinne, als Konsequenz einer Verschuldung, interpretieren. Das Gewissen reagiert nicht auf eine konkret begangene Schuld; es versetzt das Dasein in einen Zustand, in dem es sich etwas zuschulden kommen lassen kann. Der ethischen Schuld wird folglich eine formale Schuld entgegengestellt: „Zu diesem Zwecke muss die Idee von ‚schuldig‘ soweit *formalisiert* werden, dass die auf das besorgende Mitsein mit Anderen bezogenen vulgären Schuldphänomene *ausfallen*.“ (SZ: 283) Nur weil sich das Dasein immer schon im Zustand der Möglichkeit von Schuld befindet, kann es in der Welt eine konkrete Verschuldung begehen. Das Dasein ist somit stets auf die Schuld hin geöffnet: Es ist befähigt, sich etwas zuschulden kommen zu lassen.

Die hier kurz skizzierte Rahmung des Phänomens der Schuld hat weitreichende Konsequenzen in Bezug auf die gründende Funktion des Daseins. Schuld wird bei Heidegger nämlich terminologisch als „*Grundsein einer Nichtigkeit*“ (SZ: 283) bestimmt. Der paradoxe Gehalt des Grundes liegt nun darin, dass er als gründendes Moment *nichts Bestimmtes* gründet. Das Dasein ist immer schon gegründet, der Grund selbst ist jedoch ein radikal unbestimmter und damit ein stets aufgeschobener, in sich poröser Grund. Das Dasein ist einer Bestimmung verfallen *und* es ist zugleich radikal unbestimmt. Es ist dem Lärm des Man verfallen *und* es ist befähigt mit dieser Verfallenheit zu brechen. Gelingt es Heidegger mit dieser ambivalenten Charakterisierung des Daseins dem Dunstkreis des autonomen Subjekts vollständig zu entfliehen?

25 Carl Friedrich Gethmann (1988: 155) bezeichnet den Modus der Eigentlichkeit als „Sonderzustand“ und denjenigen der Uneigentlichkeit als „Normalzustand“. Das ist aber nur dann vertretbar, wenn mit dem ersten Ausdruck der Seltenheitscharakter dieses Zustands und keine Loslösung vom Modus der Uneigentlichkeit gemeint ist. Heidegger wehrt sich dagegen, Eigentlichkeit mit einem „Ausnahmezustand“ gleichzusetzen: „Das *eigentliche Selbstsein* beruht nicht auf einem vom Man abgelösten Ausnahmezustand des Subjekts, sondern *ist eine existenzielle Modifikation des Man als eines wesenhaften Existenzials*.“ (SZ: 130)

2.3.3 Das Problem der Eigentlichkeit

Es sollte sich herauskristallisiert haben, dass sich Heideggers Begründung von Handlungsfähigkeit ausgehend von der Unterwerfung unter das Man von dem traditionellen, normativen Verständnis des Gewissens lossagt. Ich möchte jedoch argumentieren, dass diese Lösung von der subjektphilosophischen Tradition noch nicht entschieden genug ist. Am Gewissensbegriff wird erneut sichtbar, inwiefern der Weg zu einem heteronomen Subjektverständnis innerhalb der Daseinsanalyse blockiert wird. Die Begründung von Handlungsfähigkeit, der ich mich nun zuwenden werde, fußt wesentlich darauf, dass Gewissen und Schuld nicht mehr an das Mitsein gebunden und somit auch nicht mehr von einem heteronomen Impuls durchzogen sind.²⁶ Das Dasein modifiziert sich zwar *ausgehend* vom Zustand der Uneigentlichkeit in denjenigen der Eigentlichkeit; es *wendet* sich in diesem Prozess aber zugleich vom Mitsein *ab*. So schreibt Hamacher: „Es ist diese Analogie [von Dasein und Mitdasein], die es Heidegger erlaubt, Dasein zwar als Mitsein konstituiert zu denken, aber nicht als durch *anderes* – und das heißt: anderes auch denn Mitdasein – mitkonstituiert. Es wird frei *für* anderes, indem es frei *von* ihm wird.“ (Hamacher 1998a: 41; Anm. 64) Handlungsfähigkeit ist davon abhängig, dass sich das Dasein von denjenigen distanziert, unter denen es existiert.²⁷ Diese Distanzierung ist durch das Gewissen als Begründungsmoment des Daseins instanziiert. Zugleich bedeutet dies, dass die Konstitution von Handlungsfähigkeit im Ausgang von Heteronomie, die ja gerade ein Grundanliegen von *Sein und Zeit* darstellt, an dieser Stelle nicht in aller Konsequenz gedacht werden kann. Das Gewissen wird noch nicht als konstitutives Außen, d.h. als Entzugsmoment begriffen, weil es in eine *Differenz des Daseins mit sich selbst*, aber nicht in eine *Differenz zum Dasein* gesetzt wird.

Heidegger gelingt es mit der Begründung von Eigentlichkeit, d.h. Handlungsfähigkeit, ausgehend von der in sich differenten Struktur des Man-selbst zwar, die heteronome *Struktur* des Daseins zu denken; diese wird jedoch noch als Moment *des Daseins* bestimmt. Der Ruf des Gewissens ist monologisch, indem er das Da-

26 Auch für Figal (2000: 247) ist das „ursprüngliche Schuldigsein [...] denkbar ohne eine Berücksichtigung der existenzialen Bestimmungen des Mitseins und Mitdaseins“.

27 Gethmann (1988: 165-169) kritisiert in diesem Zusammenhang, dass die Erfahrung der Freiheit nicht an die Beziehung der Intersubjektivität gebunden ist und darum das Problem der Anerkennung nicht thematisiert werden kann. Peter Kemp (1996: 53) merkt darüber hinausgehend an, dass der Andere für das Dasein keine Bedeutung besitzt und gar nicht *als Anderer* erfahrbar wird. Letzteres ist eine Kritik, an die auch Levinas anschließt.

sein vereinzelt.²⁸ Er ist dem Dasein zwar fremd, weil sich selbiges nicht willentlich ruft; der Ruf ist aber noch nicht der Ruf des *Anderen*. Heidegger untersucht zwar die Frage, inwiefern sich das Dasein ausgehend von und im Bruch mit dem Mitsein konstituiert; er analysiert allerdings nicht, inwiefern dieser Konstitutionsprozess durch die Ausgesetztheit des Daseins gegenüber dem Mitsein immer wieder suspendiert *und* neu konfiguriert wird. So hat Hamacher recht, wenn er schreibt: „Es kommt darauf an, die Beziehung zum anderen nicht nur als konstitutive, sondern *auch* als dekonstitutive zu denken.“ (Hamacher 1998a: 41; Anm. 64) Heteronome Subjektivität kann an dieser Stelle noch nicht in aller Entschiedenheit expliziert werden, weil das Dasein „seine“ Freiheit zwar im Ausgang, aber *nicht* in der *Aussetzung* gegenüber Anderen erlangt. Die gründenden und entgründenden Momente sind *Teil der Einheitsstruktur* des Daseins. Angesichts dessen kann ihre entgründende, immer schon verunmöglichende und absetzende Dimension, welche die Rückseite der Gründung ist, noch nicht im Sinne eines Entzugsmoments gedacht werden. Das Gewissen als Bewahrerin von Selbstheit und Einheit und somit als Begründungsfigur der Freiheit blockiert den Versuch, Handlungsfähigkeit im Zuge der Ausgesetztheit des Subjekts philosophisch darzulegen.²⁹

Anhand der Begründungsfigur des Gewissens offenbart sich erneut die ambivalente Form der Daseinsanalyse, die zwar bereits auf dem Weg zu einem heteronomen Subjektverständnis unterwegs ist, jedoch nicht immer weit genug geht. Das Dasein hat seinen Grund zwar nicht selbst gesetzt, es *ist* aber dieser Grund: „Entschlossen übernimmt das Dasein eigentlich in seiner Existenz, dass es der nichtige

28 Die Funktion des Rufes in Hinblick auf die Vereinzelung des Daseins stellt auch Dominique Janicaud heraus: „The call (*Ruf*) for appropriation is accomplished in a decision that I must make *alone*: only in an ontological solitude (*nur in der Vereinzelung*) can I respond to this call.“ (Janicaud 1996: 52)

29 Eine Möglichkeit, Heideggers Argumentation an dieser Stelle zu korrigieren, liegt in der Interpretation des eigentlichen Modus des Mitseins im Sinne eines Gemeinsam-seins, das sich auch von jedem völkischen Antlitz abgrenzt, wie es Heidegger bereits in *Sein und Zeit* anklingen lässt und in den *Schwarzen Heften* voll zur Darstellung bringt. Einen solchen Versuch unternimmt Nancy in seinem Buch *Singular plural sein*. Nancy geht es um den Entwurf einer Konzeption des Mitseins, welche die Gleichursprünglichkeit von Mitsein, Sein und Dasein bedenkt. Nancys zentrale These lautet: „*Singular plurales Sein* heißt: Das Wesen des Seins ist, und ist nur, als Mit-Wesen.“ (Nancy 2004: 59) Dass Nancy noch nicht weit genug über Heidegger hinausgeht, weil er den Schritt vom Man zum (konkreten) Anderen nicht vollzieht, merkt Critchley (1999c) an. Für Denker (2011: 87) und Thomä (1990: 430f.) lässt sich die Fürsorge als eine eigentliche Form des Mitseins verstehen, die in *Sein und Zeit* angedeutet, aber kaum ausgeführt wird.

Grund seiner Nichtigkeit *ist*.“ (SZ: 306.)³⁰ Mit dem Verweis auf die Nichtigkeit des Daseins nimmt Heidegger bereits eine entscheidende Geste der Dekonstruktion vorweg: Durchkreuzung, Aufschiebung und eben Nichtung werden innerhalb einer dekonstruktiven Perspektivierung als konstitutive Momente von Subjektivität begriffen. Der Ertrag dieser Einsicht wird aber konterkariert, indem das verunmöglichende Moment erneut in die Struktur des Daseins eingeschrieben wird. Das Dasein ist *selbst* der Grund, an dem sich Aufschub, Durchkreuzung und Verunmöglichung vollziehen. Die Einheit der Sorgestruktur, der alle Strukturmomente der Daseinsanalyse unterworfen sind, verhindert es, die Alterität des Daseins zu denken. Die Kritik autonomer Subjektivität in *Sein und Zeit* versäumt eine hinreichende Problematisierung der Figur des Grundes und der Struktur von Einheitlichkeit. Heteronomie wird noch nicht *als Heteronomie* – und damit als dem Dasein *entzogen* – thematisiert. Weil Heidegger mit der Instanz des Gewissens ein Phänomen in die Daseinsanalyse einführt, das mit der Heteronomie *bricht*, kommt die Freiheit des Subjekts in einer entscheidenden Hinsicht von Innen.

2.4 ERSTE KONSEQUENZEN DER DASEINSANALYSE FÜR EIN HETERONOMES SUBJEKTVERSTÄNDNIS

Nachdem ich die wichtigsten Einsichten von *Sein und Zeit* zur Sprache gebracht und die Aporien der Daseinsanalyse aufgewiesen habe, kann nun eine erste vorsichtige Antwort auf die Frage nach einer Neubestimmung des Subjektbegriffs gegeben werden. Mit der Einführung der Konzeption des Daseins vollzieht sich eine Öffnung des traditionellen Subjektbegriffs. Geöffnet wird das Subjekt der Subjektphilosophie, indem es als in der Gegenwart präsentes und über sich verfügendes aufgeschoben wird. Das Subjekt wird dezentralisiert – es ist nicht länger das Zentrum der philosophischen Analyse, sondern von ihm fremden Kräfteverhältnissen durchzogen und eingesetzt. Das impliziert die Temporalisierung des Subjekts: Subjektivität konstituiert sich im Spannungsverhältnis einer uneinholbaren Vergangenheit und einer stets zu kommenden, jedoch durch den Tod begrenzten Zukunft.

30 Pöggeler (1963: 60) rekonstruiert diese Figur wie folgt: Das Dasein muss „jener Grund sein, den es doch nicht selbst gelegt hat, als den es sich vielmehr immer schon vorgeben lassen muss“. Es lassen sich noch diverse Formulierungen aus *Sein und Zeit* anführen, die alle diese Figur zum Ausdruck bringen, etwa: „Das Dasein ist nicht insofern selbst der Grund seines Seins, als dieser aus eigenem Entwurf erst entspringt, wohl aber ist es als Selbstsein das *Sein* des Grundes. Dieser ist immer nur Grund eines Seienden, dessen Sein das Grundsein zu übernehmen hat.“ (SZ: 285)

Erinnert werden muss in diesem Zusammenhang daran, dass Heideggers Kritik am autonomen Subjekt an eine spezifische historische Situation gebunden ist. Walter Schulz (1984: 101) liegt richtig, wenn er schreibt, dass sich die Problematisierung des Subjektbegriffs *innerhalb* einer Epoche der Subjektphilosophie ereignet, in welcher das Subjekt als „seiendes Subjekt“ verstanden wird. Heidegger bricht daher nicht radikal mit der Subjektphilosophie, sondern denkt aus ihrem Horizont heraus die Möglichkeit einer Überschreitung.³¹ Die Rede von einem „neuen Anfang“ der Philosophie, die für Heidegger spätestens seit Mitte der 20er Jahre zentral ist, muss daher relativiert werden: Der Anfang hat immer schon begonnen und nur aus diesem Grund ist Subjektkritik möglich. Genauso verfehlt ist es jedoch zu behaupten, dass das Phänomen des Daseins bloß die Idee des autonomen Subjekts reproduziert;³² vielmehr konnten diejenigen Stellen herausgearbeitet werden, an welchen die Kritik des metaphysischen Subjekts noch nicht konsequent genug verfährt, auch wenn sie bereits den richtigen Weg einschlägt.

Die affirmativen Momente der heideggerschen Subjektkritik sollen in diesem Abschnitt nun an zwei anderen Orten weiterverfolgt werden. Zum einen werde ich auf Heideggers Begriff des Selbst zu sprechen kommen, der im zweiten Abschnitt von *Sein und Zeit* überraschenderweise in einem Kapitel eingeführt wird, das sich der Methodologie des Buches widmet. Am Selbst zeigt Heidegger auf, inwiefern innerhalb einer ontologischen Analyse die Beständigkeit des Daseins in der Zeit verhandelt werden kann. Zum anderen benennt Heidegger in dem zwei Jahre nach *Sein und Zeit* gehaltenen Vortrag *Vom Wesen des Grundes* das Dasein als „ontologische Interpretation des Subjekts“. Hier wird sichtbar, wie sich das Subjekt wieder in die Daseinsanalyse integrieren ließe. Beide Stellen zeigen, welches von Heidegger nicht ausgeschöpfte Potenzial die Daseinsanalyse in Hinblick auf eine Neubestimmung von Subjektivität bietet.

2.4.1 Selbst und Selbst-Ständigkeit

Im Gegensatz zum Subjektbegriff weist Heidegger dem Selbst innerhalb der Daseinsanalyse einen produktiven Ort zu. Mit „Selbst“ wird in der Philosophie üblicherweise die reflexive Dimension des Subjekts ausgedrückt, was sich auch in mei-

31 Im nächsten Abschnitt zeigt sich, wie die Destruktion genau diesen Gedanken entfaltet (vgl. Kap. 2.5.1). Für Foucault (vgl. Kap. 5.1.2) lässt sich eine solche Überschreitung der klassischen Subjektphilosophie auch bei Heideggers Zeitgenossen Freud, Levi-Strauss und Saussure verfolgen.

32 Diese Position vertritt Critchley (2008: 46), der schreibt: „Die autarchische [sic!] Struktur des authentischen Daseins ist ein existentielles Echo des kantischen Subjekts.“ (Critchley 2008: 46)

ner Auseinandersetzung mit Paul Ricœur (vgl. Kap. 7.3) und Charles Taylor (vgl. Kap. 8.3) erhellen wird. Ricœur fasst die Beziehung zwischen Dasein und Selbst in *Sein und Zeit* wie folgt zusammen: „Das Dasein verweist auf sich selbst. Das Dasein hat den Charakter des Selbst.“ (Ricœur 1968: 130) Das Selbst kann deshalb gerade nicht als eine Substanz verstanden werden, die in der Welt vorkommt und über unmittelbares Bewusstsein verfügt. Im Selbst ist das Ich immer schon verdoppelt: Es ist nicht mit sich identisch, weil es die Möglichkeit seines Selbstbezugs nur über einen Vollzug erreicht, der seine Identität aufschiebt. Die Frage nach dem „Sein des Selbst“ muss daher von derjenigen nach einem vorhandenen Ich unterschieden werden: „Die ontologische Frage nach dem Sein des Selbst muss herausgedreht werden aus der durch das vorherrschende Ich-sagen ständig nahegelegten Vorhabe eines beharrlich vorhandenen Selbstdinges.“ (SZ: 323) Mit diesem Zitat bringt Heidegger zum Ausdruck, dass die Möglichkeit des Ich-sagens, d.h. die Identifizierung des Selbst als ein sich selbst verstehendes und interpretierendes Wesen, im Ausgang der ontologischen Analyse erörtert werden muss.³³

Unter Rückgriff auf den Begriff des Selbst gelingt es Heidegger, eine wesentliche Dimension von Subjektivität freizulegen, die am Phänomen des Daseins noch nicht sichtbar wurde. Die Beständigkeit des Selbst wird nicht als ursprünglich, sondern als Effekt der Selbstheit begriffen: „Aus ihr [der Selbstheit] erhält die *Ständigkeit des Selbst* als vermeintliche Beharrlichkeit des Subjekts seine Aufklärung. [...] Die *Selbst-ständigkeit* bedeutet existenzial nichts anderes als die vorlaufende Entschlossenheit. Die ontologische Struktur dieser enthüllt die Existenzialität der Selbstheit des Selbst.“ (SZ: 322) Mit der „vorlaufenden Entschlossenheit“ bezeichnet Heidegger die „eigentliche“ Existenz des Daseins, in der es die ihm offenstehenden Möglichkeiten ergreift und darum weiß, dass es sterblich und damit endlich ist. Die Ständigkeit des Selbst als (scheinbare) Gleichheit und Gegenwärtigkeit des Selbst mit sich ist ein Produkt und keine Voraussetzung der Endlichkeit. *Weil* das Selbst zwischen Vergangenheit und Zukunft eingespannt und somit *temporales* Selbst ist, kann es erst in der Gegenwart existieren und als beharrliches erscheinen. Ein Schein ist es deshalb, weil das Selbst nie in der Zeit verharret, sondern immer wieder auf neue Weise konstituiert wird. Der Schein ist jedoch auch ein *notwendiger*, weil das Selbst ohne ein Moment der Verstetigung kein Selbstverständnis aus-

33 Wie es auch hinsichtlich des Subjekts der Fall ist, versucht sich Heidegger nicht mehr an einer affirmativen Wendung der Kritik am Ich. Ute Guzzoni bringt die ethische Dimension der Preisgabe des Begriffs des Ich bei Heidegger mit folgenden Worten zum Ausdruck: „Heidegger [hat] vielleicht, eben um die Ego-zentrität des Subjekts zu überwinden, das Ich selbst übersprungen. Damit wurde eine entscheidende Dimension des Menschseins außer Acht gelassen, die Dimension, in der der Mensch *den Anderen und sich selbst* als Anspruch versteht und übernimmt, wie er *sich selbst und dem Anderen* ein Entsprechen zumutet.“ (Guzzoni 1980: 124f.)

bilden kann. Die Fähigkeit, „ich“ zu sagen, ist daran geknüpft, dass sich ein Selbst als kontinuierlich existierendes identifiziert.³⁴ Hier zeigt sich sehr gut, wie ein hermeneutisches und ein dekonstruktives Moment ineinandergreifen: Während die Hermeneutik stets daran erinnert, dass Subjekte einen Halt brauchen, damit sie sich überhaupt als Subjekte verstehen können, weist die Dekonstruktion darauf hin, dass dieser Halt immer nur vorläufig und damit nicht in Fels geschlagen ist. Am Begriff des Selbst leuchtet auf, inwiefern ein heteronomes Verständnis von Subjektivität sowohl eine hermeneutische als auch eine dekonstruktive Perspektive berücksichtigen muss.

Auch diese Ausführungen bleiben jedoch nicht von Ambivalenzen verschont. Heideggers Scheitern, den alteritären Zug des Daseins wie auch des Selbst zur Sprache zu bringen, veranschaulicht sich anhand der Beziehung des Selbst zu einem Anderen besonders nachdrücklich. Hier wird die Konstitution des Selbst als *Voraussetzung* für die Möglichkeit der Erfahrung des Anderen verstanden:

„Nur weil Dasein als solches durch Selbstheit bestimmt ist, kann sich ein Ich-selbst zu einem Du-selbst verhalten. Selbstheit ist die Voraussetzung für die Möglichkeit der Ichheit, die immer nur im Du sich erschließt. Nie aber ist Selbstheit auf Du bezogen, sondern – weil all das erst ermöglichend – gegen das Ichsein und Dusein und erst recht etwa gegen die ‚Geschlechtlichkeit‘ neutral.“³⁵ Alle Wesenssätze einer ontologischen Analytik des Daseins im Menschen nehmen dieses Seiende im Vorhinein in dieser Neutralität.“ (1929b: 157f.)

Das Selbst wird zwar als ein sich in der Welt exponierendes Seiendes gefasst und ist damit nicht mehr das einsame Subjekt der Subjektphilosophie; Heidegger versäumt es jedoch, dem Anderen *als konkretem Anderen* innerhalb der Daseinsanalyse einen Platz einzuräumen. Der Grund für dieses Versäumnis liegt darin, dass der Andere das Dasein erst ansprechen kann, nachdem dieses sich bereits konstituiert hat. Die Möglichkeit der Beziehung zum Anderen setzt diesen Konstitutionsprozess *voraus*. Das Selbst ist schon auf eine Welt hin geöffnet und als handlungsfähiges angerufen worden, bevor es mit dem Anderen in Interaktion tritt. Der Andere ist zwar an der Ausbildung des Selbstverständnisses des Subjekts beteiligt,

34 Analog zu Heideggers Differenzierung zwischen Ständigkeit und Selbstheit unterscheidet Ricoeur zwischen Selbigkeit und Selbstheit (vgl. Kap. 7.3.2). Hier wird sich ergeben, wie im Anschluss an Heideggers Selbstbegriff in *Sein und Zeit* das Phänomen der Identität genauer analysiert werden kann.

35 Die geschlechtliche Neutralität des Daseins, wie sie von Heidegger verteidigt wird, wurde von verschiedener Seite aus kritisiert, am prominentesten sicher von Derrida (1983), aber auch von Thomä (1990: 306–316) und Denker (2011: 90f.). Gürtler (2001: 251–258) stellt Levinas' Abarbeitung an Heideggers Ignoranz gegenüber Geschlechtlichkeit heraus.

nicht aber an seinem *Konstitutionsprozess*. Innerhalb der Daseinsanalyse wird der Andere zu spät eingeführt.³⁶

Im vierten Kapitel dieser Arbeit werde ich genauer ausführen, wie Levinas die Vorgängigkeit des Selbst gegenüber der (Nicht-)Beziehung zu einem „Du“, d.h. zu einem konkreten Anderen, problematisiert, indem er die Konstitution des Subjekts als eine sich immer schon durch den Anderen ereignende Berührung und Anrufung begreift (vgl. Kap. 4.2). Levinas kehrt Heideggers Hierarchie von Ontologie und Ethik um: Während das Dasein *zunächst* in einer Mitwelt existiert, in der ihm die Anderen in Gestalt des Man – und damit *nicht* als *konkrete Andere* – begegnen, begreift Levinas die (asymmetrische) Beziehung des Subjekts zu einem konkreten Anderen als Konstitutionsbedingung von Subjektivität. In anderen Worten: Für Levinas ist die Beziehung zum Anderen (Ethik) gegenüber derjenigen zur Mitwelt (Ontologie) primär. Diese Wendung von der Ontologie zur Ethik, von der Symmetrie zur Asymmetrie und von der Einheit zur Alterität ist notwendig, um ein heteronomes Subjektverständnis zu entwickeln.

2.4.2 Das Dasein als ontologische Interpretation des Subjekts

In dem Aufsatz *Vom Wesen des Grundes*, der 1929 als Sonderdruck in einer für Edmund Husserl angefertigten Festschrift erschienen ist, kommt Heidegger auf eine Nähe zwischen Dasein und Subjekt zu sprechen. Die Auslegung des Daseins als ontologischer Interpretation des Subjekts verbindet sich in diesem Aufsatz mit einem neu ausgerichteten Verständnis von Transzendenz. Unter Transzendenz – einem in *Sein und Zeit* noch strikt ausgesparten Begriff – versteht Heidegger die Bedingung der Möglichkeit des Daseins, sich zu Seiendem verhalten zu können:

„Wenn anders nun das Auszeichnende des Daseins darin liegt, dass es Sein-verstehend zu Seiendem sich verhält, dann muss *das* Unterscheidenkönnen, in dem die ontologische Differenz faktisch wird, die Wurzel seiner eigenen Möglichkeit im Grunde des Wesens des Daseins geschlagen haben. Diesen Grund der ontologischen Differenz nennen wir vorgreifend die *Transzendenz* des Daseins.“ (1929b: 134f.)

Wie auch in *Sein und Zeit* kommt dem Dasein in *Vom Wesen des Grundes* eine gründende Struktur zu. Dieser Grund ist ein in sich gespalten: Das Dasein, das als einziges Seiendes Sein zu verstehen vermag, exponiert sich als ontologische Diffe-

36 Auch dieser Punkt wird von Hamacher in bewundernswerter Klarheit zum Ausdruck gebracht: „Heidegger hat die Bewegung des Verstehens zum andern nicht geleugnet, aber er hat sie unter das Zeichen des Selbstseins und seiner möglichen Ganzheit gestellt.“ (Hamacher 1998a: 41)

renz. Die Transzendenz ist somit kein Überstieg über das Dasein, sondern entfaltet sich innerhalb des Daseins, da ja alle philosophischen Begriffe für Heidegger aus der Einheitsstruktur des Daseins gewonnen werden müssen. Weil das Dasein immer schon dem Sein nahe ist, wird die ontisch-ontologische Differenz an der Grenze des Daseins erfahrbar. An dieser Stelle der Argumentation schlägt Heidegger nun einen Bogen zur Frage des Subjekts:

„In dieser flüchtigen Erinnerung an die noch verborgene Geschichte des ursprünglichen Transzendenzproblems muss die Einsicht erwachsen, dass die Transzendenz nicht durch eine Flucht ins Objektive enthüllt und gefasst werden kann, sondern einzig durch eine ständig zu erneuernde *ontologische Interpretation der Subjektivität des Subjekts*, die dem ‚Subjektivismus‘ ebenso entgegenhandelt, wie sie dem ‚Objektivismus‘ die Gefolgschaft versagen muss.“ (1929b: 162; Hervorhebungen von mir)

Dem Subjekt wird in diesem Zusammenhang eine Rolle zugewiesen, die ihm in der Daseinsanalyse von *Sein und Zeit* nur am äußersten Rand zukommt.³⁷ Die Explikation der ontologischen Differenz, welche die Artikulation der Frage nach dem Sinn von Sein vorbereiten soll, wird über eine Neuinterpretation des Subjektbegriffs eingeleitet. So kann die Seinsfrage in *Sein und Zeit* auch als die „fundamental-ontologische Frage nach der Subjektivität des Subjekts“ interpretiert werden (Pöggeler 1963: 82). Indem Subjektivität ontologisch ausgelegt wird, lässt sich die Analyse des Subjekts auf solche Kräfteverhältnisse hin ausrichten, die sich dem Subjekt entziehen und es zugleich produzieren. Wird die Frage nach dem Dasein des Subjekts als diejenige nach der „Subjektivität des Subjekts“ verstanden, dann muss der Subjektbegriff nicht aufgegeben und durch denjenigen des Daseins substituiert werden.³⁸ Hier deutet Heidegger selbst an, wie sich eine umfassende Kritik traditioneller Subjektivität in eine begriffliche Neubestimmung überführen lässt.

37 So etwa an einer Stelle, an der vom Dasein als „ontologisch wohlverstandene[m] ‚Subjekt‘“ (SZ: 111) die Rede ist.

38 Es ist die Auffassung von von Herrmann (2004: 10), wonach mit dem Begriff des Daseins „keine Neubestimmung der Subjektivität, sondern ihre Verabschiedung“ vollzogen wird. Diese Aussage lässt sich in Hinblick auf eine bestimmte, wenn auch einseitige Lesart von *Sein und Zeit* noch verteidigen, ist jedoch in Hinblick auf den Vortrag *Vom Wesen des Grundes* nicht haltbar. Diametral stehen dieser Sichtweise etwa Derrida (1968b), Levinas (1957: 192) und Thomä (1990: 255) entgegen, die Heidegger noch stärker in der Tradition der Bewusstseins- bzw. Subjektphilosophie verorten.

2.5 DESTRUKTION ALS SUBJEKTKRITIK

Das Aufwerfen der Seinsfrage und die Entfaltung ihrer philosophischen Konsequenzen durch die Einführung der Konzeption des Daseins als einer ontologischen Interpretation des Subjekts münden in die in *Sein und Zeit* so betitelte „Destruction der Geschichte der Ontologie“. Dieser zweite, nicht veröffentlichte Teil von *Sein und Zeit* sollte sich ursprünglich einer Destruktion des Zeitbegriffs in den Werken von Aristoteles, Descartes und Kant widmen. Bekanntlich gab Heidegger dieses Unterfangen schon bald nach der Veröffentlichung seines Hauptwerkes auf, da er eine Explikation der Seinsfrage im Ausgang von einem Seienden als nicht mehr erfolgversprechend erachtete. Die Destruktion des Ontologiebegriffs wird daher in *Sein und Zeit* nur angerissen, in den Vorlesungen der späten 20er Jahre sowie in *Kant und das Problem der Metaphysik* hingegen zum Teil ausgeführt.

In diesem Unterkapitel möchte ich Heideggers Verständnis von Destruktion als Form einer Subjektkritik interpretieren. Vor diesem Hintergrund soll sich auch zeigen, wie die Destruktion als Genealogie, Dekonstruktion und Hermeneutik verstanden werden kann. Die Destruktion ist im engeren Sinne des Wortes keine philosophische Methode, sondern eine Operation, die ihre Wirkung immer am konkreten Objekt, nämlich am jeweiligen Text, erprobt. Heidegger schreibt daher: „Philosophische Auseinandersetzung ist Interpretation als Destruktion.“ (WMF: 292; im Original kursiv) Mit dieser Aussage ist zugleich die hermeneutische Stoßrichtung der Destruktion angeschnitten. Die Destruktion des Subjekts ist keine Zerstörung, sondern eine kritische Aneignung und ein Abbau verfehlter Auslegungen von Subjektivität. Sie führt vor, wie es möglich ist, die Philosophiegeschichte von innen her zu überschreiten. Dabei erinnert die Destruktion stets daran, dass der reale Verlauf dieser Geschichte nicht einer gerichteten Logik unterliegt. In der Geschichte lassen sich immer Bewegungen aufspüren, welche die Annahme einer Kohärenz historischer Abläufe herausfordern. Während die Daseinsanalyse die *ontologischen* Konstitutionsmomente von Subjektivität freilegt und sich damit der Struktur von Subjektivität widmet, bemüht sich die Destruktion in *historischer* Perspektive um den Abbau verfehlter Subjektverständnisse. Beide Vorgehensweisen greifen folglich ineinander.

2.5.1 Reduktion, Konstruktion, Destruktion

Die Explikation der Seinsfrage ist für Heidegger an einen kritischen Dialog mit der Geschichte der Philosophie gebunden. Die Destruktion verschreibt sich dem Abbau falscher Auslegungen der Seinsfrage. Der Abbau dient nicht der Freilegung tieferer Fundamente, die den Grundbegriffen und Bewegungen des heideggerschen Denkens größeren Halt verschaffen sollen, sondern dem Aufweis der Möglichkeit eines

anderen Denkens. Dieses Andere des Denkens wird der Tradition nicht entgegengesetzt; seine Möglichkeit wird vielmehr als *anderes der Tradition* erschlossen. Das Andere ist dasjenige, welches in der Tradition zwar gesagt, im Zuge des Aussprechens aber falsch ausgelegt wird. Heideggers wesentliche, die Destruktion der Metaphysik leitende Hypothese lautet, dass das Sein in der Geschichte der abendländischen Philosophie beständig zur Sprache gebracht, aber falsch – nämlich als Sein des Seienden – interpretiert wird. Das Sein ist das Andere *des Seins des Seienden* – es ist das, welches bei einer Befragung des Seienden zugleich artikuliert und verschwiegen wird. Die Destruktion versucht nun das Schweigen wieder zum Reden zu bringen: „Soll für die Seinsfrage selbst die Durchsichtigkeit ihrer eigenen Geschichte gewonnen werden, dann bedarf es der Auflockerung der verhärteten Tradition und der Ablösung der durch sie gezeitigten Verdeckungen.“ (SZ: 22)

Neben Reduktion und Konstruktion ist die Destruktion eines von drei Elementen innerhalb der phänomenologischen Methode des frühen Heidegger. Während bei Husserl unter einer phänomenologischen Reduktion die Zurückführung der Wirklichkeit auf die Intentionalität des Subjekts gemeint ist, „reduziert“ die ontologische Analyse Heideggers die Strukturen der Wirklichkeit auf das Dasein.³⁹ Das Dasein dient als Ausgangspunkt auf dem Weg zur Ausarbeitung der Seinsfrage, die als „phänomenologische Konstruktion“ bezeichnet wird. Die Strukturen des Seins sollen in einer Wiederholung der Daseinsanalyse im Verlauf der ontologischen Analyse „aufgebaut“ werden.⁴⁰ Der Rückgang auf das Dasein legt somit erst das konstruktive Potenzial der ontologischen Analyse frei. Heidegger verschiebt den Status der Begriffe „Reduktion“ und „Konstruktion“ in der phänomenologischen Methode Husserls, indem er sie in die ontologische Analyse überführt und somit das metaphysische, auf Intentionalität reduzierte Subjekt Husserls dezentriert und auf seine weltliche und temporale Konstitution hin öffnet.

Das dritte an Reduktion und Konstruktion anknüpfende Element der phänomenologischen Methode ist die Destruktion. Während Reduktion und Konstruktion die in der Geschichte der Ontologie aufgekommenen Begriffe einer Interpretation unterziehen und sich quasi-deskriptiv dem Projekt einer Auslegung widmen, stellt die Destruktion die kritische Frage nach der Herkunft dieser Begriffe:

39 Vgl. GP: 28f.: „Das Erfassen des Seins, d.h. die ontologische Untersuchung geht zwar zunächst und notwendig je auf Seiendes zu, wird aber dann von dem Seienden *in bestimmter Weise weg- und zurückgeführt auf dessen Sein*. Das Grundstück der phänomenologischen Methode im Sinne der Rückführung des untersuchenden Blicks vom naiv erfassten Seienden zum Sein bezeichnen wir als *phänomenologische Reduktion*.“

40 Vgl. GP: 29f.: „Das Sein wird nicht so zugänglich wie Seiendes, wir finden es nicht einfach vor, sondern es muss, wie zu zeigen sein wird, jeweils in einem freien Entwurf in den Blick gebracht werden. Dieses Entwerfen des vorgegebenen Seienden auf sein Sein und dessen Strukturen bezeichnen wir als *phänomenologische Konstruktion*.“

„Daher gehört notwendig zur begrifflichen Interpretation des Seins und seiner Strukturen, d.h. zur reduktiven Konstruktion des Seins eine *Destruktion*, d.h. ein kritischer Abbau der überkommenen und zunächst notwendig zu verwendenden Begriffe auf die Quellen, aus denen sie geschöpft sind. Erst durch die Destruktion kann sich die Ontologie phänomenologisch der Echtheit ihrer Begriffe voll versichern.“ (GP: 31).

Die Geltung von Begriffen wird problematisiert, indem diese in ihrer historischen Genese untersucht werden. Die Kritik baut auf der Auslegung auf und hat diese zu ihrer Möglichkeitsbedingung. Aus diesem Grund ist die Destruktion einem hermeneutischen Verfahren nicht einfach entgegengesetzt. Sie ist aber auch keine „Synthese“ aus Reduktion und Konstruktion. Angesichts des hermeneutischen Impulses der Destruktion darf die Kritik nicht als Zerstörung missverstanden werden. Die *konstruktive* Dimension der Destruktion zielt auf eine *positive Aneignung* des zu kritisierenden Gegenstandsbereichs: „Konstruktion der Philosophie ist notwendig Destruktion, d.h. ein im historischen Rückgang auf die Tradition vollzogener Abbau des Überlieferten, was keine Negation und Verurteilung der Tradition zur Nichtigkeit, sondern umgekehrt gerade positive Aneignung ihrer bedeutet.“ (GP: 31) Die Destruktion muss von *innerhalb* des Horizonts der Tradition deren Denkbewegungen einer Befragung unterziehen. *Positive Aneignung* besagt, dass Begriffe neu erschlossen werden. Das Verfahren beinhaltet einen „Abbau des Offensichtlichen“ (Figal 2000: 50), d.h. dessen, was geschichtlich auf *scheinbar* nur eine und keine andere Weise ausgelegt werden konnte. Die Möglichkeit dieses Abbaus entstammt der Tradition selbst und ist ihr nicht äußerlich:

„Die Destruktion hat ebenso wenig den *negativen* Sinn einer Abschüttelung der ontologischen Tradition. Sie soll umgekehrt diese in ihren positiven Möglichkeiten, und das besagt immer, in ihren *Grenzen* abstecken, die mit der jeweiligen Fragestellung und der aus dieser vorgezeichneten Umgrenzung des möglichen Feldes der Untersuchung faktisch gegeben sind. Negierend verhält sich die Negation nicht zur Vergangenheit, ihre Kritik trifft das ‚Heute‘ und die herrschende Behandlungsart der Geschichte der Ontologie, mag sie doxographisch, geistesgeschichtlich oder problemgeschichtlich angelegt sein. Die Destruktion will aber nicht die Vergangenheit in Nichtigkeit begraben, sie hat *positive* Absicht; ihre negative Funktion bleibt unausdrücklich und indirekt.“ (SZ: 22f.)

Die *positive Absicht* der Destruktion gründet auf ihrer *negativen Funktion*. Die Kritik der Gegenwart ist an eine Abarbeitung an der Vergangenheit gekoppelt. Erst wenn der Horizont des philosophischen Denkens durchschritten wurde, können die (positiven) Möglichkeiten einer „besseren“ Auslegung der Seinsfrage und des Subjekts abgesteckt werden. Über die Implikationen von Metaphysik und Subjektphilosophie, in deren Horizont ja auch Heidegger noch steht, kann sich die Philosophie nur Klarheit verschaffen, indem sie diese einer Destruktion unterzieht (vgl. Denker

2011: 61). Die Aufdeckung historischer Gewordenheiten resultiert in der Delegitimierung einer bestimmten Auslegung als der *einzig* möglichen und damit in der Öffnung auf *andere* Auslegungen.

Der Destruktion – wie sie Heidegger in den 20ern begreift – kommt aus all diesen Gründen ein quasi-normativer Impetus zu: Sie widmet sich der Tradition, weil sie etwas *Bestimmtes*, für Subjekte innerhalb dieser Tradition *lebenswichtiges* zeigen möchte.⁴¹ Im Gegensatz zur Genealogie und Dekonstruktion unterliegt die Destruktion jedoch noch in einem wichtigen Punkt der Logik metaphysischer Geschichtsschreibung. Heidegger distanziert sich zwar von der teleologischen Geschichtsschreibung, indem er Geschichte nicht als Entfaltung einer umfassenden Notwendigkeit und als gerichteten Prozess beschreibt. Die Herausforderung, der sich die Destruktion stellt, bleibt jedoch noch der Figur des Ursprungs treu: „Diese Aufgabe verstehen wir als die *am Leitfaden der Seinsfrage* sich vollziehende *Destruktion* des überlieferten Bestandes der antiken Ontologie auf die ursprünglichen Erfahrungen, in denen die ersten und fortan leitenden Bestimmungen des Seins gewonnen wurden.“ (SZ: 22) Die Philosophie Platons artikuliert für Heidegger den Moment, an dem die Geschichte der Philosophie falsch abzweigt, indem sie das Sein als Idee – und damit als sich in der Gegenwart erscheinende Substanz – und somit als Sein *des Seienden* auslegt. Die Destruktion schwankt noch zwischen einer traditionellen und einer genealogischen Geschichtsschreibung, die Geschichte als Abfolge von kontingenten, nicht mehr auf einen Ursprung verweisenden Ereignissen begreift. Heidegger verkennt in den 20ern noch, dass die Bestimmung des Seins als Sein *des Seienden* *keine* bloß zufällige, korrigierbare Abweichung eines ‚ursprünglich‘ richtig verstandenen Phänomens ist, sondern zur Struktur der ontisch-ontologischen Differenz gehört. Dieser Gedanke wird von den dekonstruktiven Autoren Levinas, Derrida und Foucault auf je unterschiedliche Weise zur Sprache gebracht: Verstellung und Vergessen sind Effekte der ontisch-ontologischen Differenz

41 Die Unterstellung Tugendhats (1979: 238), in *Sein und Zeit* fehle der „Begriff des Guten“ und der „Moral“, verkennt, was Jean Grondin auf den Punkt bringt: „Wenn er [Heidegger] keine spezielle Ethik entwickelt hat, liegt es wohl daran, dass sein gesamter Ansatz nichts anderes als eine praktische Philosophie sein will.“ (Grondin 1990: 169; Anm. 12) Ähnlich argumentiert Seel (2002: 185), der bei Heidegger eine „*extreme* formale Ethik des Guten“ sieht, die sich sowohl von Fragen nach dem guten Leben als auch nach dem Richtigen als Normativem abgrenzt. Versteht man Ethik und Moral in einem zu engen Sinne, nämlich als die Frage nach dem guten Leben bzw. der für alle verbindlichen Handlungsnormen, so entgeht man gerade der Pointe der heideggerschen Philosophie. Von einer „ursprünglichen Ethik“ – wobei der Ursprung in Anführungszeichen gesetzt und damit als immer schon aufgeschobener Ursprung abgesetzt wird – spricht in diesem Kontext Nancy (2014c).

und keine Prozesse der Abweichung von einem ursprünglich unverstellten Phänomen.

In diesem Buch geht es mir um eine Interpretation der Destruktion in Bezug auf den Abbau verfehlter Subjektverständnisse. Das bedeutet, dass die Frage geklärt werden muss, wie sich die Idee der Autonomie in historischer Perspektive entwickelt und warum sie den Schein einer Selbstverständlichkeit und Unhintergebarkeit angenommen hat. Die Freilegung eines heteronomen Subjektverständnisses ist an eine historische Abarbeitung gebunden. Die Destruktion arbeitet sich an der Reduktion des Seins auf Seiendes und des Subjekts auf ein ursprünglich autonomes und über sich verfügendes Wesen ab und eröffnet die Möglichkeit, Subjektivität anders zu verstehen, als es die Geschichte der Neuzeit zu denken gibt. Aus diesem Grund kann ein Verständnis heteronomer Subjektivität, das sich als Gegengeschichte zur historisch dominierenden Vorstellung autonomer Subjektivität begreift, an das phänomenologische Verfahren der Destruktion anschließen. Heideggers phänomenologischer Vorschlag verbleibt jedoch auf der abstrakten ontologischen Ebene und muss daher erst transformiert werden. Ohne schon zu sehr auf die Verschiebungen bzw. Neuinterpretationen der heideggerschen Destruktion bei Levinas, Derrida, Foucault, Ricœur und Taylor vorauszugreifen, soll im Folgenden angedeutet werden, welche Richtungen eine Subjektkritik als Destruktion einschlagen kann.⁴²

2.5.2 Destruktion als Genealogie

Die Interpretation der Destruktion als Genealogie stellt vor allem den Status der Kontingenz heraus. Die Genealogie problematisiert in historischer Perspektive die Genese philosophischer Begriffe und Subjektivierungsprozesse, indem sie die kontingenten Bedingungen ihres Erscheinens offenlegt. Ziel ist die Delegitimierung hegemonialer Auslegungen und ihre Öffnung auf andere mögliche Deutungen. Die Genealogie sucht nicht nach einem Ursprung, einer umfassenden Struktur und einer Notwendigkeit historischer Entwicklungen, sondern bringt die Ereignishaftigkeit geschichtlicher Brüche zur Geltung. In diesem Punkt verfährt sie radikaler als die Destruktion Heideggers.

42 Ich schließe mich vor diesem Hintergrund Hans-Helmuth Gander an, der schreibt: „Für das in der Welt Sein [...] des Menschen als wesensmäßig geschichtlichem [...] bleibt im einzelnen durchaus offen, ob der Traditionsbezug konkret faktisch affirmativ, ablehnend oder gar selbstvergessen sich gestaltet.“ (Gander 2001: 341) Für die Frage, in welcher Hinsicht die Destruktion als Subjektkritik interpretiert werden kann, bleiben dann natürlich nur die beiden Möglichkeiten der Affirmation und Ablehnung übrig, wobei auch erstere nicht ohne ablehnende und letztere nicht ohne affirmative Elemente auskommt.

Wenn man die unterschiedlichen Interpretationen der Destruktion auf einer Linie anordnet, die von kritisch zu affirmativ verläuft, so befindet sich an dem einen Ende der Linie die kritische Genealogie Michel Foucaults. Der von Foucault im Anschluss an Nietzsche entwickelte Genealogiebegriff – dessen genaue Charakterisierung Gegenstand von Kapitel 6.2.1 sein wird – eignet sich die Destruktion als Form einer radikalen Subjektkritik an. Dieser Kritik geht es nicht um eine bloße Negation der aus der Tradition entstammenden Verständnisse unserer Subjektivität; die kritische Genealogie ist vielmehr deshalb radikal, weil sie den Konstitutionsprozess unserer neuzeitlichen Identität umfassend zu delegitimieren versucht. Es sind die für unsere Subjektivität konstitutiven Selbstverständnisse, deren Legitimität die Genealogie herausfordert, indem sie ihre Genese an die kontingente Formation von Machtverhältnissen bindet. Die Form dieser Kritik ist an eine *Aneignung* der Tradition gebunden. Die Genealogie Foucaults bringt historisch zum Vorschein, durch welche Unterwerfungsprozesse Subjektivität produziert wird. Dieses Aufzeigen beruht wesentlich in einem Verstehen der Vergangenheit *für* die Gegenwart. Das Verstehen ist die positive, hermeneutische Erschließung, welche die Kritik nicht nur ermöglicht, sondern bereits selbst eine Form der Kritik ist. Die Genealogie bringt zur Darstellung, wie sich das moderne Verständnis autonomer Subjektivität innerhalb von Macht- und Wissensverhältnissen sedimentiert hat. Aus diesem Grund wird unsere heutige Subjektivität nicht als etwas natürlich gegebenes oder als Resultat einer teleologischen Entwicklung verstanden, sondern als kontingente historische Gewordenheit. Den „positiven Möglichkeiten“, von denen Heidegger im Zusammenhang mit der Destruktion spricht, entsprechen bei der kritischen Genealogie die Einsicht in die Kontingenz unseres Selbstverständnisses und die Überschreitung unserer gegenwärtigen Identität. Destruktion als kritische Genealogie umfasst den Abbau verfehlter Selbstverständnisse und zeigt zugleich, dass Subjektivität auch anders, nämlich als heteronom interpretiert werden kann.

Am anderen Ende des Spektrums von Kritik und Affirmation befindet sich die Interpretation der Destruktion als affirmativer Genealogie, wie sie Charles Taylor ausgearbeitet hat. Genauso wenig wie bei der kritischen Genealogie der Aspekt der Affirmation (als Aneignung) ganz zum Verschwinden kommt, blendet die affirmative Genealogie die Komponente der Kritik völlig aus. Eine Erschließung der Vergangenheit soll die konstitutiven historischen Bezüge unseres Selbstverständnisses als neuzeitliche Subjekte freilegen. Auch wenn die affirmative Genealogie die Gewordenheit unserer Subjektivität ebenfalls als kontingenten Prozess begreift, folgt aus der Kontingenz – im Gegensatz zu Foucault – nicht ihre Delegitimation. Taylors moralische Ontologie, die das In-der-Welt-sein Heideggers praxeologisch wendet, impliziert die normative Forderung einer Bejahung der historisch freigelegten Entstehungsherde unserer Subjektivität. Die affirmative Genealogie spürt die Quellen der modernen Subjektivität auf und separiert diese gleichzeitig von denjenigen verfehlten Selbstverständnissen, welche den Zugang zu den Quellen ver-

schütten.⁴³ Letzteres ist der kritische Gestus der affirmativen Genealogie. Destruktion als affirmative Genealogie umfasst somit die Bejahung gelingender Selbstverständnisse und eine Kritik falscher Selbstauslegungen. Sie verhält sich komplementär zur kritischen Genealogie, da sich beide genealogischen Verfahrensweisen einer Explikation der Gewordenheit unserer spezifisch neuzeitlichen Subjektivität widmen.

2.5.3 Destruktion als Dekonstruktion

Bereits Heideggers eigene Arbeiten, die sich der Auseinandersetzung mit der Geschichte der Philosophie widmen, sind von Spuren einer Interpretation der Destruktion in dekonstruktiver Hinsicht durchzogen.⁴⁴ Allen voran lässt sich in dem Buch *Kant und das Problem der Metaphysik*, in dem es um die Ausweisung einer fundamentalontologischen Fragestellung in Kants *Kritik der reinen Vernunft* geht, eine solche dekonstruktive Lektüre erspähen. Als dekonstruktiv kann Heideggers Suche nach dem Gedachten im Ungedachten bezeichnet werden: „Wir suchen die Kraft nicht im schon Gedachten, sondern in einem Ungedachten, von dem her das Gedachte seinen Wesensraum empfängt.“ (1956: 57) Das Ungedachte im Falle Kants ist die ontologische Basis, welche sich innerhalb des Versuchs einer Grundlegung der Metaphysik an die Oberfläche bringen lässt.⁴⁵ Heidegger demonstriert, dass die kantische Dichotomie von Sinnlichkeit und Vernunft als zweier Quellen der Erkenntnis auf eine dritte Quelle, die transzendente Einbildungskraft, angewiesen ist. Deren ontologische Funktion wird von Kant nicht voll zur Sprache gebracht, kann aber als ein Ungedachtes aufgedeckt werden, das den Argumentationsgang der *Kritik der reinen Vernunft* maßgeblich durchzieht und befeuert. Das Ungedachte liegt dabei nicht wie eine Schicht, die es auszugraben gilt, unter dem Gedachten,

43 Den Begriff der Verschüttung gibt es auch in *Sein und Zeit*. Heidegger führt das Wort ein, indem er zwei Arten der Verdecktheit unterscheidet: „Die Art der möglichen Verdecktheit der Phänomene ist verschieden. Einmal kann ein Phänomen verdeckt sein in dem Sinne, dass es überhaupt noch *unentdeckt* ist. Über seinen Bestand gibt es weder Kenntnis noch Unkenntnis. Ein Phänomen kann ferner *verschüttet* sein. Darin liegt: es war zuvor einmal entdeckt, verfiel aber wieder der Verdeckung.“ (SZ: 36) Taylor versteht Verdecktheit in diesem zweiten Sinne als Verschüttung.

44 Dabei grenze ich mich von Nancy (2008: 251) und Stekeler-Weithofer (2002: 21) ab, die Destruktion und Dekonstruktion synonym verwenden.

45 Heidegger rechtfertigt seine Vorgehensweise wie folgt: „So war es die Grundabsicht der vorliegenden Interpretation der Kritik der reinen Vernunft, den entscheidenden Gehalt dieses Werkes dadurch sichtbar zu machen, dass dasjenige herauszustellen versucht wurde, was Kant ‚hat sagen wollen‘.“ (KPM: 201)

sondern ist das *Andere des Gedachten*; es ist dasjenige, was sich im Gedachten sowohl realisiert, als auch vor seiner vollständigen Verwirklichung zurückweicht. Das Ungedachte ist nicht das Fundament des Gedachten, sondern seine Grenze, der sich immer wieder einer begrifflichen Fixierung entziehende (Ab-)Grund⁴⁶ des Gedachten.

Der wesentliche Unterschied zwischen der Destruktion Heideggers und der Dekonstruktion Derridas liegt in der Berücksichtigung von *Alterität*. Ein wesentliches Anliegen Derridas ist es ersichtlich zu machen, dass Sinn von der Struktur einer (ab-)gründigen Alterität, der er den Namen „Différance“ gibt, ermöglicht und zugleich durchlöchert wird. Die Différance produziert Sinn, setzt ihn aber zugleich wieder ab, und deutet darauf hin, dass jede *einheitliche* Bestimmung eines Begriffs, Phänomens oder einer Sinnformation scheitert. Heidegger verbleibt hingegen bei der Einheit: Die Explikation der Seinsfrage, der das Unternehmen der Destruktion ja zu dienen hat, versucht das Sein in seiner Einheitlichkeit zur Sprache zu bringen. Aus diesem Grund widmen sich die Dekonstruktion Derridas und Levinas' auch einer Zersetzung der heideggerschen Ontologie.⁴⁷ Die Dekonstruktion bricht die ontisch-ontologische Differenz auf, indem sie die Differenz als durch ein alteritäres Kräfteverhältnis bedingt begreift. Dieses Kräfteverhältnis wird bei Levinas im Sinne der Berührung und des Rufes des Anderen ethisch (vgl. Kap. 4.2) und bei Derrida durch die Différance (post-)strukturalistisch (vgl. Kap. 5.2) gedacht.

Die dekonstruktive Interpretation der Destruktion ist im Zuge einer ethischen und (post-)strukturalistischen Wendung befähigt, den grundsätzlich heteronomen Charakter von Subjektivität zu artikulieren. In *historischer* Hinsicht illustriert sie, wie die verschiedenen Fundierungen des Subjekts in der Geschichte der abendländischen Philosophie fehlschlagen. In *systematischer* Hinsicht weist sie aus, dass dieses Scheitern zugleich notwendig ist, weil die Selbstbezüge von Subjekten Effekte ihrer entzogenen und différenciellen Kraft sind und somit die Autonomie des Subjekts immer schon ausgesetzt ist. Destruktion als Dekonstruktion umfasst den Abbau verfehlter Subjektverständnisse, indem sie die Unmöglichkeit einer Stabilisierung und Naturalisierung von Subjektivität aufzeigt und vorführt, dass Subjekte auf dem Grund ihres Selbst stets auf eine Fremdheit stoßen.

46 Auf die im Werk des späten Heidegger wichtige Figur des Ab-Grunds werde ich ausführlicher in Kapitel 3.2.1 zu sprechen kommen.

47 Herman Rapaport (1989: 79-96) argumentiert, dass es Heidegger in *Die Grundprobleme der Phänomenologie* versäumt, die dekonstruktiven Schlüsse aus seinen im Ausgang der Destruktion gewonnenen Einsichten zu ziehen und aus diesem Grund der metaphysischen Logik nicht konsequent genug entkommt; dieses Versäumnis behebt schließlich Derrida.

2.5.4 Destruktion als Hermeneutik

Die Nähe zwischen Destruktion und Hermeneutik bringt Heidegger bereits in der im Jahre 1923 gehaltenen Vorlesung mit dem Titel *Ontologie*, die in Klammern den Ausdruck „Hermeneutik der Faktizität“ trägt, zur Sprache. In dieser Vorlesung trifft er unmissverständlich die Aussage: „Hermeneutik ist Destruktion!“ (ON: 105) Der Destruktion kommt die Aufgabe einer „Erschließung der Verdeckungsgeschichte“ (ON: 75) zu, welche die Verstellung des Seins zugunsten einer Analyse des Seienden in der Geschichte der Metaphysik verfolgt. Die Hermeneutik ist hier – im Gegensatz zu Schleiermacher, Dilthey und Gadamer – keine Methode mehr, die sich *primär* den gelingenden Vollzügen des Verstehens widmet. Sie lässt sich *nicht nur* als konstruktives, Sinn erschließendes Verfahren begreifen, da ihr immer *auch* ein kritischer Impuls zukommt. Letzterer rechtfertigt es, die Hermeneutik zusammen mit Genealogie und Dekonstruktion als Interpretationsform der Destruktion zu behandeln. Das Wechselspiel von Affirmation und Kritik, dem die Hermeneutik unterliegt, verdeutlicht Heidegger am Begriff des Selbst: „Die Hermeneutik hat die Aufgabe, das je eigene Dasein in seinem Seinscharakter diesem Dasein selbst zugänglich zu machen, mitzuteilen, der Selbstentfremdung, mit der das Dasein geschlagen ist, nachzugehen.“ (ON: 15) In diesem Zitat lassen sich die ideologiekritischen Anklänge einer Hermeneutik vernehmen,⁴⁸ welcher der Auftrag erteilt wird, diejenigen Verstellungen aufzudecken, aufgrund derer sich das Dasein nicht als ein auf Welt und Mitwelt geöffnetes, sondern als verdinglichte Substanz (falsch) interpretiert. In den Worten der Ideologiekritik ausgedrückt bedeutet dies, dass in einer historischen Analyse diejenigen Praktiken rekonstruiert werden, innerhalb derer sich das Dasein von seinem Wesen entfremdet. Indem die Hermeneutik zeigt, dass sich das Subjekt falsch versteht, wenn es sich als ursprünglich autonom und transparent auslegt, erschließt sie zugleich die Möglichkeiten einer Überschreitung dieser Selbstentfremdung.

Die Interpretation der Destruktion als Hermeneutik setzt sich auch in *Sein und Zeit* noch fort, wenn Heidegger die Daseinsanalyse wie folgt umgrenzt: „Phänomenologie des Daseins ist *Hermeneutik* in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes, wonach es das Geschäft der Auslegung bezeichnet.“ (SZ: 37f.) Die Hermeneutik legt die Geschichte der Metaphysik in Hinblick auf die Verstellung der Seinsweise des Daseins neu aus. Sie eignet sich die Vergangenheit an, um eine Kritik verfehlter Selbstverständnisse für Subjekte der Gegenwart zu leisten. Kritik fun-

48 Grondin (1990: 174) behauptet gar, „Hermeneutik der Faktizität, Ideologiekritik und Destruktion bilden [...] beim frühen Heidegger eine organische, zusammenhängende Einheit“.

giert auch hier nicht im Modus einer Zerstörung, sondern in demjenigen eines Abbaus verfehlter Seins- und Selbstverständnisse.⁴⁹

Das wechselseitige Verweisen von Affirmation und Kritik aufeinander ist somit auch ein integrales Moment der Hermeneutik. Das beweisen auch die historischen Arbeiten Taylors, die eine genealogische Geschichtsschreibung mit einem hermeneutischen Ziel verbinden, indem sie die historische Gewordenheit von Subjektivität in Hinblick auf eine gelingende Interpretation unseres Selbstverständnisses thematisieren. Die Hermeneutik als Form der Destruktion ist von dem Zusammenspiel von Kritik und Affirmation geprägt: Die Kritik gilt dem verdinglichenden Gestus des autonomen Subjekts und der Öffnung auf ein Selbstverständnis, durch das sich Subjekte nicht als ursprünglich transparente Akteure interpretieren. Stärker als die Dekonstruktion erinnert die Hermeneutik jedoch daran, dass Subjekte auf „Beständigkeit“ angewiesen sind: Um sich als Subjekte *interpretieren* zu können, müssen sie sich auch als solche *identifizieren*. Ricœur verweist aus diesem Grund darauf, dass eine Hermeneutik des Subjekts, die sich im Anschluss an die ontologischen Analysen Heideggers verortet, die Identität von Subjekten als Effekt ihrer temporalen Struktur begreifen muss. Destruktion als Hermeneutik umfasst die konstruktive Suche nach den Bezugsmomenten von Subjektivität, die sich immer auch an einer Kritik der Sedimentierung verfehlter Selbstverständnisse beteiligt.

2.6 VERBLEIBT DIE DASEINSANALYSE IM HORIZONT DER SUBJEKTPHILOSOPHIE?

Dieses Kapitel sollte zeigen, dass die Daseinsanalyse in *Sein und Zeit* sowohl Elemente der Kritik des autonomen Subjekts als auch Möglichkeiten einer Neuausrichtung des Subjektbegriffs enthält. Dabei war es das Vorhaben meiner Auseinandersetzung, eine grundlegende Ambivalenz innerhalb der Texte Heideggers zur Sprache zu bringen. Die Daseinsanalyse ist nicht nur Subjektkritik, sondern bietet bereits eine Fülle affirmativer Momente an, die für ein heteronomes Subjektverständnis fruchtbar gemacht werden können. Heideggers wesentliches Verdienst ist es herausgearbeitet zu haben, dass Subjekte nicht als eine sich selbst bestimmende und sich selbst transparente Substanz verstanden werden dürfen, weil sie von Temporalität durchzogen und auf eine Welt hin geöffnet sind, die sie mit Anderen teilen. Die sich an den Phänomenen der Existenz, des In-der-Welt-seins und des Mitseins erwiesenen Bewegungen der Dezentralisierung und Temporalisierung lassen das Da-

49 Der Entwurfcharakter des Daseins ist nach Vattimo das entscheidende hermeneutische Element in *Sein und Zeit*: „Das, was die Hermeneutik auszeichnet, ist bei Heidegger die Endlichkeit des geworfenen Entwurfes, der das Dasein ist.“ (Vattimo 1986: 143)

sein der Tradition der Subjektphilosophie entweichen und machen es in Hinblick auf eine Explikation heteronomer Subjektivität anschlussfähig.

Die Konzeption des Daseins besitzt jedoch durch ihr Insistieren auf der Einheitlichkeit und Vereinzelung sowie durch die Begründung von Handlungsfähigkeit durch die Instanz des Gewissens noch Bezüge, die auf die Idee des autonomen Subjekts verweisen. Um die Struktur autonomer Subjektivität tiefergehend zu problematisieren, mussten daher die blinden Flecken der Daseinsanalyse an die Oberfläche gebracht werden. Meine These ist, dass Heidegger mit der Einführung der Konzeption des Daseins und der Destruktion der Metaphysik die Tradition der Subjektphilosophie weder völlig hinter sich lässt noch in diese zurückfällt. Wenn Walter Schulz (1984: 106) *Sein und Zeit* als ein „Endwerk“⁵⁰ der Subjektphilosophie betrachtet, kann das in diesem Kontext nur bedeuten, dass Heidegger die Möglichkeiten, Subjektivität als Einheit zu denken, bis zum Äußersten ausschöpft. Diese Ausschöpfung birgt bereits Elemente einer Überschreitung: Subjektivität muss im Anschluss an Heidegger als dezentriert und temporalisiert gedacht werden – und unterscheidet sich somit wesentlich vom autonomen, selbstidentischen und in der Gegenwart verharrenden Subjekt der Subjektphilosophie.

Dass Heideggers Weg bis zum Äußersten, aber noch nicht bis zum konstitutiven Außen führt, basiert darauf, dass Temporalität – das entscheidende Moment der Daseinsanalyse – noch an die Struktur des Daseins gebunden wird. Das Versäumnis von *Sein und Zeit* besteht darin, die durch die Daseinsanalyse freigelegten Existentialia stets als Momente *des Daseins*, aber noch nicht als Entzugsmomente zu analysieren. Die Existentialia werden zwar der Verfügungskraft des Daseins entrissen; sie begründen aber letztendlich die Einheit des Daseins und garantieren den Anschluss von Alterität. Die Daseinsanalyse kommt daher nicht über eine ontologische Interpretation des Subjekts hinaus. Das Dasein hat sich noch nicht ausgesetzt – es ist noch nicht heteronomes Subjekt, sondern hält noch an seiner Selbstgründung fest. Auch aus diesem Grund bleibt *Sein und Zeit* Fragment: Die von Heidegger intendierte Kehre vom Dasein zum Sein lässt sich nicht vollziehen, wenn das Dasein der Ausgangspunkt der Analyse bleibt. Die kleine Kehre, die der zweite Teil von *Sein und Zeit* ursprünglich vollziehen sollte, wird daher von einer großen Kehre ersetzt, welche die Explikation der Temporalität als Sinn des Seins vom Dasein löst.

50 Das komplette Zitat lautet wie folgt: „*Sein und Zeit* ist in der Tat ein Werk der Philosophie der Subjektivität, und zwar deren Endwerk, das heißt, in ihm wird der Versuch gemacht, das Dasein in seiner Ganzheit aus sich selbst und nicht mehr von einem anderen Seienden her auszulegen.“ (Schulz 1984: 106)