

3. Der Andere als Moment des Verfallens bei Martin Heidegger

3.1 Existenziale und existenzielle Jemeinigkeit des Daseins

In der Betrachtung der Philosophie Edmund Husserls wurde der Topos einer reflexiven Vereinzelung, die sich aus der Durchführung der transzentalen und insbesondere der eigenheitlichen Reduktion ergaben, als problematisch für die Konstitution des Anderen herausgearbeitet. Bei Martin Heidegger finden wir in *Sein und Zeit* (1927) ebenfalls eine Theorie der philosophischen Vereinzelung, bei der die Vereinzelung *existenzial* in unser Wesen eingelassen ist, einhergehend mit dem Vollzug¹ einer *existenziellen* Vereinzelung. Die heideggersche Terminologie ist in Art und Umfang der verwendeten Spezialbegriffe und Neologismen, so empfinden es die meisten Leser seiner Werke, äußerst sperrig. Hat man sich an die Begriffe und Sprachspiele erst einmal gewöhnt, ist es schwer, die in dieser Terminologie entwickelten Theorien in eigenen Worten und mit eigenen Gedanken nachzuvollziehen, ohne selbst in eine bloße Wiederholung der heideggerschen Sprachspiele zu verfallen. Die Betrachtungen im folgenden Kapitel haben den Anspruch, auf der Basis des bereits Entwickelten eine neue Nuance der Betrachtung des Problems des Anderen herauszuarbeiten. Im Zuge dieser Bemühung wird sich auch eine immanente Kritik an einzelnen Stellen ergeben, die sich wiederum als konstruktiv für das weitere Vorgehen erweisen wird. Die folgenden Betrachtungen haben allerdings nicht den Anspruch, eine vollständige und erschöpfende Darstellung des Denken Heideggers

¹ Der Begriff »Vollzug« ist hier durchweg nicht im von Günter Figal in *Phänomenologie der Freiheit* (Figal 1988) kritisierten subjektivitätsphilosophischen Sinne zu verstehen. Es ist nicht ein transzentaler, »die Korrelation des Bewußtseins und seiner Gegenstände erst verständlich [machender]« (ebd., 19f.) Vollzug gemeint, sondern der Vollzug der Existenz, der es dieser ermöglicht, sich selbst zu ergreifen, wie im Folgenden noch ausgeführt werden wird.

zur Zeit von *Sein und Zeit* zu geben.² Weder kann die Terminologie komplett erläutert werden, noch kann jede Facette der Heideggerrezeption in unsere Untersuchung aufgenommen werden. Die von Heidegger verwendete Terminologie wird in der Regel übernommen, die Zulässigkeit der Verwendung einzelner Begriffe in bestimmten Kontexten wird nicht näher behandelt, da sich der für unsere Belange zentrale Kritikpunkt immanent und innerhalb der heideggerschen Konzeption ergibt.

Es fällt zunächst auf, dass zwei Termini bereits verwendet wurden, die in ihrer Unterscheidung so zentral für unser Vorhaben sind, dass sie einleitend erläutert werden sollten. Der Begriff »existenzial« wird in *Sein und Zeit* immer dann verwendet, wenn unsere ontologische Besonderheit angesprochen ist. Existenzialität »verstehen wir [...] als Seinsverfassung des Seienden, das existiert«³, und dieses Seiende sind wir je selbst: das *Dasein*. Diesen Terminus verwendet Heidegger, um anzuseigen, dass er keine subjektivistische Konzeption des Selbst zulässt. Jede Fassung unserer selbst als Subjekt gegenüber einer Welt von Objekten – so die elementarste Ausgangsthese von *Sein und Zeit* – verfehlt unsere eigentliche Seinsverfassung. Die Trennung der Welt in Subjekt und Objekt, in *res cogitans* und *res extensa*, ist bereits eine Leistung des reflexiven philosophischen Denkens, die – sobald sie einmal vollzogen ist – unserer tiefen und elementaren Verbundenheit mit der Welt nicht mehr gerecht werden kann. Alle Existenziale, das sind die »Seinscharaktere«⁴ des *Daseins*, zeichnen sich – wie an mehreren Stellen noch deutlich werden wird, in ihren Formulierungen durch ein »immer schon« oder »je schon« aus. Damit ist angezeigt, dass diese Existenziale keinerlei Konstitution bedürfen, um für uns gültig zu sein. *Dasein* ist »immer schon« geworfen in eine Welt, das heißt, dass wir den Grund dieser Geworfenheit nicht weiter reflexiv hinterfragen können. Man könnte diese existenzialen Formulierungen als *heideggersches Apriori* bezeichnen, weil sie allen Denkleistungen der Subjektivität vorausgehende elementare Seinsstrukturen beschreiben, die wir nicht durch gegenständliche Wahrnehmung erst kennenlernen, sondern die uns »im-

² Zur Einführung in Heideggers Denken empfiehlt sich Otto Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers* (Pöggeler 1990), so wie die Einführung von Günter Figal (Figal 1999) und der von Thomas Rentsch bei Akademia herausgegebene Band der Reihe »Klassiker Auslegen« zu *Sein und Zeit* (Rentsch 2001).

³ Martin Heidegger: *Sein und Zeit* (Heidegger 1993) [SuZ], 13.

⁴ SuZ 44.

mer schon« ganz im Sinne des sich zeigenden Charakters der Phänomene in der Phänomenologie *gegeben* sind.

Während der Begriff »existenzial« stets auf die ontologische Ebene der Existenz bezogen ist, betrifft der Terminus »existenziell« die ontische Ebene: das Existieren. Dasein als existierendes verhält sich immer zu sich selbst und hat dabei die existentielle Möglichkeit, sich selbst zu erfassen oder zu verfehlen – eigentlich oder uneigentlich zu existieren: »Die Existenz wird in der Weise des Ergreifens oder Versäumens nur vom jeweiligen Dasein selbst entschieden. Die Frage der Existenz ist immer nur durch das Existieren selbst ins Reine zu bringen. Das *hierbei* führende Verständnis nennen wir das *existenzielle*.«⁵

Die oben bereits erwähnte existenziale Vereinzelung ergibt sich aus der Grundvoraussetzung der Jemeinigkeit des Daseins. Die existenzielle Vereinzelung hingegen ergibt sich auf dem Weg, den das Dasein zu durchlaufen hat, um zu sich selbst zu finden und eigentlich zu werden. Nun gilt es zunächst, diese beiden Aspekte inhaltlich zu entwickeln und ihre Verbundenheit herauszuarbeiten. Es wird sich dabei ergeben, dass gerade im Schnittpunkt von existenzialer Analyse und existenziellem Vollzug das Problem des Anderen wieder aufbricht.

Der Ausgangspunkt bei Heidegger ist – anders als bei Husserl – nicht das Bewusstsein, sondern die Frage nach dem Sinn von Sein. Eine solche Fragestellung ist in ihrer Struktur reflexiv. Sie bindet das Denken zurück an sich, indem sie sich explizit derjenigen Seinsregion zuwendet, die ihr am Nächsten liegt, die sich der Betrachtung ontisch zunächst einmal anbietet. Das reflexive Denken, das sich von unserem alltäglichen Leben entfernt, wendet sich um und blickt zurück in seinen Ursprung. Es gerät dasjenige Seiende in den Blick, das mir nicht nur das Allernächste ist, sondern das ich »sogar je selbst«⁶ bin. Bei Heidegger muss die Philosophie sich zur Analyse des Sinns von Sein überhaupt explizit dem Dasein zuwenden als demjenigen Seienden, dem in dieser Analyse aus mehreren Gründen der Vorzug einzuräumen ist. Es ist zunächst die bereits angesprochene ontische Nähe, die einen unmittelbaren Zugang zu leisten verspricht. Zweitens ist das Dasein auch ontologisch der vorrangige Gegenstand der Analyse, weil es sich gerade durch die Möglichkeit

⁵ SuZ 12.

⁶ SuZ 15.

auszeichnet, die Frage nach dem Sinn des Seins zu stellen, weil es wesentlich seinsverstehend ist: »*Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmung des Daseins*. Die ontische Auszeichnung des Daseins besteht darin, daß es ontologisch ist.«⁷ Die Motivation philosophischen Denkens, die bei Husserl rätselhaft war und durch das Erstaunen angesichts der Welt⁸ erklärt wurde, ist bei Heidegger tief in unserer Existenz verwurzelt.

Gleich zu Beginn der existenzialen Analyse von *Sein und Zeit* räumt Heidegger also dem Dasein ontisches und ontologisches Vorrrecht gegenüber allem anderen Seienden ein. Andererseits erweist sich innerhalb der Reflexion, dass das Dasein »ontologisch das Fernste«⁹ ist. Der reflexive Zugang zu sich, der sich dem Dasein eröffnet, ist keineswegs ohne weiteres selbstverständlich und unproblematisch. Die scheinbare Nähe, da ja »ich« es bin, den ich betrachte, wird nivelliert durch den Umweg, den die Reflexion gehen muss, um zu »mir« zu gelangen. Das Selbstsein, das in der ontologisch-reflexiven Betrachtung des Daseins in den Blick genommen wird, eröffnet eine Distanz. Der Betrachter und das Betrachtete sind nicht identisch, das Dasein tritt vielmehr in der Betrachtung einen Schritt zurück von »sich«. Soll die Unmittelbarkeit gewahrt bleiben, so darf die Reflexion also nicht subjektivistisch sein, sie darf den lebendigen Existenzvollzug des Daseins nicht in das starre Konzept eines von mir verschiedenen Ich gerinnen lassen. Die Alternative besteht bei Heidegger bekanntlich in derjenigen Form von Reflexion, die er die *existenziale Analyse* nennt.

Die Vorentscheidung, mich selbst als primär in Frage stehendes Seiendes zu betrachten, hat nun Konsequenzen für den Fragenden: Die Frage nach dem Sinn des Seins ist nicht nur die universalste Frage, die sich die Philosophie stellen kann, sondern in ihr liegt »zugeleich die Möglichkeit ihrer eigenen schärfsten Vereinzelung auf das jeweilige Dasein.«¹⁰ Die Seinsfrage, die zunächst auf den Bereich eines bestimmten Seienden, des Daseins, zugeschnitten wurde, bezieht sich nicht unspezifisch auf Dasein im Allgemeinen, sondern auf das Dasein desjenigen, der die Analyse durchführt als dem einzigen Dasein, das ihm selbst zugänglich ist. Dieses Dasein in Verein-

⁷ SuZ 12.

⁸ Vgl. Kap. 2.1, S. 40

⁹ SuZ 15.

¹⁰ SuZ 39.

zelung bedeutet dann aber zugleich Dasein überhaupt, denn außerhalb von »je meinem« Dasein kann eine reflektierende Philosophie sich auf keinen anderen Zugang zur Sphäre des Denkens berufen. Bestenfalls können wir annehmen, dass andere Menschen ebenso in der Weise des Daseins sind und in analoger Weise zu je ihrem Dasein Zugang haben. Es wird aber zu prüfen sein, ob es einen präreflexiven »Zugang« zu anderem Dasein gibt und worin sich dieser Zugang phänomenal zeigt.

Jemeinigkeit bedeutet also einerseits, dass das Dasein nur mir zugehörig und mir zugänglich ist, dass stets ich es bin. Andererseits steckt in der Silbe »je« noch mehr: es bin nicht nur stets ich, der in den Blick kommt, sondern diese Zugehörigkeit des Daseins zu mir, dieses »mein« des Daseins, bildet sich *je* in dieser Betrachtung. Dasein ist nicht prinzipiell meines aufgrund einer apriorischen Einsicht, sondern es erweist sich *je* in der konkreten Betrachtung des Dasein, dass es sich immer von Neuem nur als *meines* darbietet. Ein dritter Aspekt, unter dem das »je« gedeutet werden könnte, wäre eine über-individuelle Zuweisung. Für *je* ein Dasein ist es so, dass es *je* seines – in Abgrenzung von allen anderen – ist, das er im Blick hat. Paul Ricoeur hat die Jemeinigkeit in diesem Sinne so gedeutet, dass in ihr ein unausgesprochener Bezug zum Anderen liegt: »Aufgrund dieses ›Je‹ wird mein Besitz meiner Erfahrungen gewissermaßen auf alle grammatischen Personen verteilt.«¹¹

In der Seinsfrage liegt die Möglichkeit ihrer schärfsten Vereinzelung. Das meint zweierlei: Zunächst vereinzelt sie sich auf das Dasein als exponiertem Seienden, sodann auf *mein* Dasein als einzig zur Verfügung stehendem. Weiter heißt es: »Das Sein, darum es diesem Seienden in seinem Sein geht, ist *je* meines.«¹² Dies meint mehr als die ontische Verfügbarkeit und Zugänglichkeit des Daseins, es betrifft seine Seinsweise der Existenz. Existieren bedeutet, dass es mir um etwas geht und dasjenige, um das es mir geht, bin letztlich immer ich selbst, ist mein Dasein, mein Sein als Existenz. Die ontologische Pointe der Jemeinigkeit liegt also darin, dass es *so* etwas wie Sein überhaupt nur »gibt«, weil es *meines* ist: »das Sein ist *je* meines«¹³. Damit ist die ontologische Verfassung des Daseins angezeigt. Sein gibt es nur für ein Wesen, dessen Sein einen Bezug zu eben diesem

¹¹ Ricoeur 1996, 220.

¹² SuZ 42.

¹³ SuZ 114.

Sein einschließt. Darin unterscheidet sich das Dasein von allem anderen Seienden, dem es nicht um etwas geht, ja dem noch nicht einmal möglich ist, sich seinem Sein gegenüber gleichgültig zu verhalten.

Die Möglichkeit, mich zu mir zu verhalten, ist also nicht nur eine Möglichkeit unter anderen, etwa so etwas wie eine transzendentale Bedingung der Möglichkeit einer philosophischen Reflexion auf das Dasein, sondern ich *bin* diese Möglichkeit, sie macht mich als Dasein aus. Die Möglichkeit des Sich-zu-sich-Verhaltens ist somit nicht Gegenstand einer Wahl, ich kann mich nicht *nicht* verhalten. Das einzige, was meiner Wahl untersteht ist die Weise, *wie* ich mich zu mir verhalte. Ich kann mich wählen, eigentlich ich selbst sein, oder ich kann mich verfeheln, uneigentlich sein. Uneigentlichkeit bedeutet also nicht, dass ich mich nicht zu mir verhalte, sondern dass ich mich in einer Weise zu mir verhalte, die mein eigentliches Sein überspringt und mich in der Welt und im Man aufgehen lässt.

Eigentliches Sein bedeutet *Selbst-sein*, *Mich-selbst-Wählen* in meiner eigensten Möglichkeit. Die Vereinzelung, die als Möglichkeit in der Seinsfrage begründet wird, findet hier ihre *existenzielle* Entsprechung. So kann Heidegger feststellen: »Zum existierenden Dasein gehört die Jemeinigkeit als Bedingung der Möglichkeit von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit.«¹⁴ Es sind also zwei verschiedene, aber ineinander greifende Aspekte von Jemeinigkeit und damit von Vereinzelung zu unterscheiden. Das Dasein, das ich analytisch in den Blick nehme, ist je meines, und das Dasein, das ich im Vollzug der Existenz ergreife oder verliere, ist ebenfalls je meines.

Im Hinblick auf die ontologische Stellung und die mögliche prä-reflexive Fassung des Anderen, der bei Heidegger mit dem Terminus »Mittdasein« bezeichnet wird, ist diese Unterscheidung bedeutend. Die Analytik des Daseins führt je auf mich, weil mein Sein das mir einzig reflexiv zugängliche ist. Der Andere ist in dieser Hinsicht unzugänglich, weil ich nicht er bin, weil mein Denken, aus mir und der Unmittelbarkeit meiner gelebten Bezüge heraustrretend, nur auf mich zurückkommen kann. Mein existenzieller Vollzug führt auf mich, weil ich es bin, um dessen Sein es mir geht. Der Andere begegnet mir aus der Welt her, und das bedeutet, er gehört jener Seinsphäre zu, in die ich mich verfallend zurückziehe, wenn ich gerade nicht ich selbst bin. Dennoch und gerade darin bestimmt der Andere

¹⁴ SuZ 53.

mein In-der-Welt-sein immer mit: »Die Klärung des In-der-Welt-seins zeigte, daß nicht zunächst >ist< und auch nie gegeben ist ein bloßes Subjekt ohne Welt. Und so ist am Ende ebensowenig zunächst ein isoliertes Ich gegeben ohne die Anderen.«¹⁵ An diesem Zitat wird noch einmal ganz deutlich, dass die Vereinzelung bei Heidegger nicht diejenige eines eigenheitlich isolierten transzendentalen Ich ist. Auch darf der Andere nicht zum Abgrenzungskriterium eines Identitäts-prinzips gemacht werden, wie es eine ontische Fassung der Jemeinigkeit implizieren würde, die besagt, »daß je ein Ich dieses Seiende ist und nicht Andere«¹⁶. Dieser negative Zusatz »und nicht Andere« setzt den Anderen als dasjenige voraus, gegenüber dem sich das Ich als sich im Wechsel der Erlebnisse durchhaltende Identität behauptet.

Wenn der Andere also bei Heidegger zum Problem wird, dann nicht als ein Konstitutionsproblem – das Mittasein des Anderen ist in meinem Mitsein mit begriffen, er ist in der Welt mit da –, sondern aufgrund der Tatsache, dass er zu derjenigen Seinssphäre gehört, die mich von mir entfernt. Dies ist die existenzielle Dimension des Problems des Anderen. Die Frage nach dem »Wer« des Daseins erhält ihre eigentliche Antwort nicht aus der grauen Masse des Man, sondern es ist je ein Ich, und zwar mein Ich, das hier antwortet. An dieser Stelle zeigt sich die Gefahr, die in der ontischen Fassung der Jemeinigkeit lauert. Wird das Dasein, das je meines ist, als Identisches, als sich von allem Nicht-Identischen Absetzendes gefasst, bedeutet dies ein Abgleiten der Existenz in die Vorhandenheit. Jedes Konzept von mir als einem »Selbst«, einem »Subjekt«, stellt mich als vorhandenes Ding vor mich. Tritt das reflexive Denken aus mir heraus und vor mir zurück, darf es nicht erwarten, ein Ding vorzufinden, ein Konzept von Subjektivität, sondern Heidegger wird zeigen, dass das daseinsmäßige am Dasein gerade in diesem Heraustreten und Auf-Sich-Zurückkommen besteht. Es ist nicht das Ergebnis, sondern der Vollzug dieser Reflexion. Die Analytik des Daseins ist der explizite Nachvollzug derjenigen Strukturen, die unausdrücklich immer schon

¹⁵ SuZ 116.

¹⁶ SuZ 114. Michael Theunissen spricht im Bezug auf Heidegger von einer »ontischen Jemeinigkeit« im Gegensatz zu einer »ontologischen Jemeinigkeit« bei Husserl. Vgl. hierzu Theunissen 1977, 22f. Dies greift zu kurz. An der oben zitierte Stelle heißt es zwar, dass die Jemeinigkeit die *ontische Angabe* enthält, »daß je ein Ich dieses Seiende ist«, aber im Satz zuvor heißt es, dass die Jemeinigkeit zugleich eine *ontologische* Verfassung anzeigt.

in der Existenz vollzogen werden. Hierin decken sich existenziale Analyse und existenzieller Vollzug, oder wie Heidegger es ausdrückt:

»Die existenziale Analytik ihrerseits aber ist letztlich *existenziell*, d. h. *ontisch* verwurzelt. Nur wenn das philosophisch-forschende Fragen selbst als Seinsmöglichkeit des je existierenden Daseins existenziell ergriffen ist, besteht die Möglichkeit einer Erschließung der Existenzialität der Existenz [...]«¹⁷

Anhand der Unterscheidung zwischen der existenzial-ontologischen Ebene, also derjenigen der das Dasein reflektierenden Analyse und der existenziell-ontischen Ebene, also derjenigen des Existenzvollzugs, der Möglichkeit, mich zu verfehlen oder zu ergreifen, wird im Folgenden zu zeigen sein, dass der Andere erst auf der zweiten genannten Ebene ausdrücklich zum Problem wird, da er dort der dieser Ebene entsprechenden Vereinzelung zum Opfer fällt. Damit ist aber die existenziale Unmittelbarkeit gefährdet, die mir den Anderen auf der ersten Ebene immer schon als Middasein erschließt.

3.2 Mitsein und Middasein: die existenziale Konstitution des Anderen

Das Mitvorkommen des Anderen in der Welt darf, wie bereits gesehen, nicht dazu verleiten, ihn gegenüber einem Konzept von Identität des Selbst – Selbst im Sinne des ricœurschen »idem« – zum Abgrenzungsprinzip zu machen. Der Andere muss vielmehr phänomenal in seinem Middasein aufgesucht werden. Gemäß der heidegerschen Richtung der Analyse ausgehend von der Alltäglichkeit des Daseins begegnet der Andere innerhalb der durch die Verweisung des Zuhändenens strukturierten Umwelt. Im Werk des Handwerkers begegnet der Andere als derjenige, für den das Werk bestimmt ist, im Material begegnet der Lieferant, im Werkzeug der Hersteller dieses Werkzeuges. Immer begegnet im Bereich alltäglicher Verweisungen der Andere mit, allerdings enden bei ihm die Bewandtniszusammenhänge. Ebenso wie ich bildet der Andere einen Pol, ein Zentrum innerhalb des Netzes von Verweisungen. Was für mich zuhanden ist, ist auch für den Anderen zuhanden. Der Andere selbst ist mir nie zuhanden, auch ist er nie vorhanden. Er kommt nicht in der Welt vor,

¹⁷ SuZ 13.

er *begegnet aus ihr* als einer, der sich auch für die Welt freigegeben hat. Das Begegnen des Anderen innerhalb der alltäglichen Welt zeigt mir, dass er vorontologisch immer schon als »*auch und mit da*«¹⁸ erschlossen ist. Dieses »*auch und mit*« ist nicht kategorial, sondern existential zu verstehen. Der Andere wird nicht von mir zur Welt hinzugedacht, sondern er begegnet aus ihr. Dieses Begegnen unterscheidet sich von allem Entgegenstehen des gegenständlichen Seienden. Und nur so kann der Doppelstatus des Anderen, der »*selbst* in der Weise des In-der-Welt-seins ›in der Welt ist‹ und der in der Welt »*zugleich innerweltlich begegnet*«¹⁹, einem offensichtlichen Paradox entgehen. Zwar orientiert sich die Charakteristik des Begegnens des Anderen »*doch wieder am je eigenen Dasein*«²⁰, indem ich ihm »*Dasein*« zugestehe, das mir ja aufgrund der Jemeinigkeit prinzipiell nie zugänglich sein kann, aber das Phänomen des Begegnens, das sich nicht in Gegenständliches auflösen lässt, rechtfertigt gleichsam den existentialen Status der Welt als Mitwelt und des Anderen als *mit mir* und *auch Dasein*.

Am Phänomen des Begegnens lässt sich ebenfalls zeigen, wie Heidegger dem Paarungsproblem, das bei Husserl aufgewiesen wurde²¹, entgeht. Nicht die Ähnlichkeit zwischen mir und dem Anderen, sei es auf Ebene der Körper oder der Leiber, ist die phänomenale Grundlage für eine mögliche Assoziation, sondern die phänomenale Ursprünglichkeit der Begegnung zeigt die ontologisch-existenziale Verfassung des Daseins an, »*immer schon*« mit Anderen zu sein.²² Das Mitsein als Existenzial ist ursprünglicher als jede faktische Begegnung mit Anderen, und so wird der faktisch auftretende Andere zur Konkretion einer Möglichkeit meines Daseins. Das Problem der Unzugänglichkeit des Anderen ergibt sich erst sehr viel später, näm-

¹⁸ SuZ 118.

¹⁹ SuZ 118

²⁰ SuZ 118.

²¹ Vgl. Kap. 2.6, S. 77 ff.

²² Dass das Begegnen in konkreten Situationen nicht unbedingt geeignet sein muss, mir den Anderen zu verstehen zu geben, hat Käte Meyer-Drawe in *Leiblichkeit und Sozialität* (Meyer-Drawe 1987) aufgezeigt: »Das Problematische der Interpretation der Fremderfahrung durch Heidegger liegt [...] darin, daß er auch die Erfahrung des Anderen als ein Begegnenlassen vorstellt, d. h. letztlich liegt die Ähnlichkeit zwischen dem Zeug und dem Anderen darin, daß sie meinem Weltentwurf integriert, ›eingefangen‹ sind [...].«; »Grenzen des Verstehens zeigen sich aber sehr schnell dann, wenn man Anderen begegnet, deren In-der-Welt-sein meines stört [...]: der sinnlos Betrunkene, der in seinen Handlungen keine Einheit mehr finden kann [...].« (ebd., 105)

lich in der reflexiven Betrachtung des Begegnens. Ich sehe also im alltäglichen Umgang mit der Welt nicht primär auf mich und leite nachträglich den Anderen als von mir verschieden ab, sondern ich lasse den Anderen begegnen aus der Welt heraus, die dadurch unsere gemeinsame Welt ist.

Gehe ich ganz im besorgenden Umgang mit dem Zuhandenen auf, so differenziere ich mich gerade nicht von den Anderen, sondern ich fasse mich vorreflexiv als einen der Pole des Netzes von Verweisungszusammenhängen auf. Die Auffassung vom Dasein als in der Welt begegnendem drängt sich mir gleichsam im alltäglichen Leben so stark von allen Seiten auf, dass ich mich selbst in dieser Weise vorfinde und aus meiner Umwelt heraus verstehe. Sage ich zum Beispiel »Ich hier«, so bezeichne ich mit dem »hier« keine objektive Raumstelle, an der »ich« – als vorhandenes Ding – mich befindet und die ich von außen betrachten könnte, sondern dieses Hier ist Ausdruck der existenzialen Räumlichkeit des Daseins, es steht innerhalb der Umwelt in Verbindung zum Dort des Zuhandenen. In der Umwelt »nimmt« das Dasein »einen Platz ein«, aber nicht dadurch, dass es durch eine objektive Raumstelle beschreibbar wäre, sondern dadurch, dass es einen Umkreis von Zuhandenem in seine Nähe bringt und in ihr hält. Dies meint Heideggers Begriff der Ent-fernung. Dabei ist das Dort primär gegenüber dem Hier:

»Das Dasein ist gemäß seiner Räumlichkeit zunächst nie hier, sondern dort, aus welchem Dort es auf sein Hier zurückkommt und das wiederum nur in der Weise, daß es sein besorgendes Sein zu ... aus dem Dort-zuhandenen her auslegt.«²³

Das Dasein ist also *bei* den zuhandenen Dingen dort, und diese Bewegung auf die Dinge zu, die Kehrseite der Ent-fernung, beschreibt eine Bewegung des Daseins von sich weg: »Im ›hier‹ spricht das in seiner Welt aufgehende Dasein nicht auf sich zu, sondern von sich weg auf das ›dort‹ eines umsichtig Zuhandenen und meint doch *sich* in der existenzialen Räumlichkeit.«²⁴ Die Weise, wie das Dasein sich hier aus sich heraus versetzt und von dort auf sich zurückkommt und so versteht, findet sich entsprechend auch auf der Ebene der Reflexion.

Im alltäglichen Leben vollzieht das Dasein somit eine sich über-

²³ SuZ 107f.

²⁴ SuZ 120.

kreuzende Doppelbewegung: Einerseits versteht es sich *aus einem Ort* des Zuhänden - dies meint aber nicht, dass es explizit dessen objektive Raumstelle einnimmt und sich von dort her betrachtet -, andererseits »spricht es von sich weg«, nähert sich der Welt und verliert sich in ihr. In der Welt aufgehend kann das Dasein so auf sich als Pol des Netzes von Verweisungen zurückkommen, es kann sich also gleichsam bei seinen alltäglichen Besorgungen selbst begegnen, so wie es anderen begegnen kann. Wenn dies möglich sein soll, muss die phänomenal aufgewiesene Möglichkeit des Begegnens in der existenzialen Struktur des Daseins verankert sein. Heidegger fasst dieses Existenzial terminologisch als *Mitsein*: »Die Welt des Daseins ist *Mitwelt*. Das In-Sein ist *Mitsein* mit Anderen.«²⁵ Das *Mitsein* ist Charakteristikum des In-Seins, also der Weise, wie Dasein »in« der Welt ist – unterschieden von allem anderen *innerweltlichen* Seienden.

Welchen ontologischen Status hat innerhalb eines solchen Geflechts der Andere? An der eben zitierten Stelle heißt es weiter: »Das innerweltliche Ansichsein dieser [der Anderen, T. W.] ist *Mitdasein*.«²⁶ Der Andere begegnet aus der Welt, er ist also als Anderer ein innerweltlich Seiendes. Trotzdem unterscheidet er sich von allem anderen innerweltlichen nichtdaseinsmäßigen Seienden. Er nimmt somit eine eigenartige Zwischenstellung ein. Er ist innerweltlich, aber zugleich *in* der Welt im Sinne des In-Seins. Somit kommt ihm in irgendeiner Weise die Seinsart der Existenz zu, er ist auch und mit *da*, aber *für mich* bedeutet dieses *Mitdasein* ein Ansichsein.²⁷ Der Andere zeichnet sich durch größtmögliche Seinsnähe zu mir aus, aber es bleibt ein unüberbrückbarer Rest. Das Motiv, das bereits in der Einleitung unserer Untersuchung angesprochen und bei Husserl aufgegriffen wurde, kehrt auch hier wieder: *der Andere ist wie ich, aber er ist nicht ich*.

Dieser seltsam schillernde Status des Anderen ist für Heidegger in der Alltäglichkeit kein Problem im Sinne einer Denkunmöglichkeit. Es ist nicht so, dass ich zunächst mich selbst als ein isoliertes Ich auffasse und dann aus dieser Isolation einen Übergang zu »den An-

²⁵ SuZ 118.

²⁶ SuZ 118.

²⁷ Diese Formulierungen ähneln bereits stark der bei Sartre grundlegenden Unterscheidung von *An-sich* und *Für-sich*. Der innerweltliche Charakter des Anderen wird unter dem Stichwort der Objektivierung in einem späteren Kapitel behandelt werden (vgl. Kap. 4.2, 146 ff. sowie insbesondere Kap. 4.6, 180.)

deren« finden muss. Vielmehr besagt ja gerade die existenzielle Dimension der Andersheit, dass auch ich mich aus der Welt und durch meine Besorgungen verstehe: »die Anderen sind vielmehr die, von denen man selbst sich zumeist *nicht* unterscheidet, unter denen man auch ist.«²⁸ Indem ich also aufgehe in der Welt, indem ich mich nicht reflexiv mir selbst und der Welt gegenüberstelle, fasse ich mich selbst als *Anderen unter Anderen*. In dieser Hinsicht kann der Andere bei Heidegger nicht zum Problem werden, da er diesen nicht zu einer ursprünglichen Idee von Subjektivität, von Selbstheit als zu dieser Sekundäres hinzukonstituieren muss.

Trotzdem bleibt auch auf der von Heidegger beschriebenen umweltlichen Ebene ein Rest der Paradoxität des Anderen bestehen. Dasein ist Mitsein, Welt ist Mitwelt; dieses »ist« darf bei Heidegger nicht als Wesensdefinition verstanden werden. Es geht hier nicht um Eigenschaften, sondern um Seinsweisen. Das »ist« ist etwa so zu lesen: Dasein *ist*, das heißt: es existiert, und es *ist* in der Weise, dass es in einer Welt ist, und diese Welt *ist* nur in Bezug auf Dasein. Also definieren wir nicht Welt nachträglich als dasjenige, worin Dasein ist, sondern Welt ist gleichursprünglich mit Dasein: ohne Welt kein Dasein und ohne Dasein keine Welt. Weiter begegnet aus der Welt anderes Dasein, aber diesem wird nun nicht erst nachträglich die Eigenschaft »Mitdasein« zugeschrieben, sondern das Mitdasein muss schon notwendig erschlossen und in seinem Sein vor jeder expliziten Fassung des Anderen verstanden sein, sonst könnte es von sich aus den besonderen Status des Auch und Mit niemals erlangen. Also ist mein eigenes Dasein immer schon mit Anderen, und dies nicht erst aufgrund eines zufälligen faktischen Auftretens von dieser oder jener anderen Person, die ich dann auch als Dasein anerkenne. Daher ist auch das Alleinsein bei Heidegger ein Modus des Mitseins: die Anderen fehlen mir.²⁹ Somit *ist* die Welt, die uns immer schon erschlossen ist, in einer Weise erschlossen, dass sie den Anderen in seiner vollen Besonderheit bereits enthält: sie ist Mitwelt.

Mit diesen Seinszusammenhängen, die keine Schlussfolgerungen sind – es wird nicht eins aus dem anderen abgeleitet –, sondern

²⁸ SuZ 118.

²⁹ Das Phänomen des Alleinseins, das den Anderen eben nicht aus der Welt verbannt, sondern ihn im Gegenteil geradezu zum Zentrum meiner Weltbezüge macht, indem er nämlich durch seine Abwesenheit das Begegnungsphänomen zwar aufruft, aber zugleich negiert, findet sich bereits bei Husserl (vgl. S. 64). Es wird auch in Sartres Philosophie der Negativität eine zentrale Rolle spielen.

die im Grunde transzendentale Seinsbestimmungen sind – wenn das Dasein so sein können soll, wie es faktisch ist, dann muss es im Grunde seines Seins so und so beschaffen sein –, kann jedes Problem, auf das die Reflexion stößt, in die vorontologische Sphäre, die sich jeder Begründung entzieht, verwiesen werden. Der Andere muss nicht erst umständlich konstituiert werden, er ist immer schon mitverstanden. Die objektive Welt bedarf keiner konstituierenden Begründung durch das von ihr getrennte transzendentale Subjekt wie noch bei Husserl, sondern Objektivität ist schon ein abgeleiteter Status einer ursprünglich offenen Welt, von der das Dasein nicht getrennt ist. Trotzdem kann sich auch diese Argumentation nicht von einem Rest von Begründungsproblematik freimachen. Dasein *ist* existierend seine Welt, aber es ist nicht identisch mit ihr. Dasein *ist* Mitsein mit Anderen, aber es ist von ihnen grundsätzlich verschieden, da die Anderen nur aus der Welt her begegnen können, mein je eigenes Dasein dies alltäglich zwar auch tut, aber nicht nur und nicht notwendig. Dasein ist nicht gleich Mitdasein, obwohl dem Dasein auch in gewisser, aber eingeschränkter Weise, die Seinsweise des Mitdaseins zukommt: »Das eigene Dasein ist nur, sofern es die Wesensstruktur des Mitseins hat, als für Andere begegnend Mitdasein.«³⁰ Das eigene Dasein als »für Andere begegnend« stößt an die Grenzen dessen, was unter der Grundvoraussetzung der Jemeinigkeit, die auf existenzialer Ebene durch die Vereinzelung der Seinsfrage die Analytik des Daseins und auf existenzieller Ebene die Unterscheidung von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit überhaupt erst ermöglichte, noch gedacht werden kann.

Im Folgenden soll untersucht werden, in welcher Weise der gewonnene Boden eines Daseins, das zwar unhintergehbar je meines ist, aber in ontologischer Gleichursprünglichkeit mit der Welt (In-Sein) und den Anderen (Mitsein) ist, für die weitere Analyse fruchtbar wird. Insbesondere muss geprüft werden, welche Stellung der Andere innerhalb der existenzialen Sorgestruktur und den in sie einmündenden Strukturmomenten Befindlichkeit, Verstehen und Rede erhält.

³⁰ SuZ 121.

3.3 Der Andere und die existenziale Sorgestruktur

Das Sein des Daseins ist bei Heidegger gefasst als Sorge, und wenn Dasein Mitsein ist, so muss sich auch das Mitsein in Begriffen der Sorge ausdrücken lassen. Der entsprechende Terminus ist derjenige der *Fürsorge*. Phänomenal lässt sich die Fürsorge aufweisen, wenn wir etwa einen Anderen fürsorglich behandeln, uns um ihn kümmern. Aber auch die Gleichgültigkeit gegenüber Anderen ist nach Heidegger Modus der Fürsorge, denn sie unterscheidet sich von der »Gleichgültigkeit«, die unter zusammen vorkommenden Dingen herrscht. Gegenständliches Seiendes ist nicht offen auf eine Welt hin, es kann sich nicht zur Welt verhalten. Die Indifferenz der Gegenstände resultiert aus der fehlenden Möglichkeit, überhaupt Differenzierungen vorzunehmen, und das ist ontologisch etwas ganz anderes als die Indifferenz des Daseins, wenn wir uns gleichgültig sind, einander nichts angehen etc. Heidegger unterscheidet hinsichtlich der positiven Möglichkeiten der Fürsorge zwei Modi: *einspringende* und *vorausspringende* Fürsorge. Als einspringende übernimmt die Fürsorge die Sorge des Anderen, sie nimmt sie ihm ab und beherrscht den Anderen. Vorausspringende Fürsorge hingegen *gibt sie ihm zurück*, sie ist als eine Art existenzielle Hilfestellung³¹ zu verstehen: sie »verhilft dem Anderen dazu, in seiner Sorge sich durchsichtig und für sie frei zu werden.«³² Bemerkenswert ist, dass Heidegger an dieser Stelle die vorausspringende Fürsorge so beschreibt, dass sie »wesentlich die eigentliche Sorge – das heißt die Existenz des Anderen betrifft und nicht ein *Was*, das er besorgt«³³. Diese Stelle kann so gelesen werden, dass vorausspringende Fürsorge einen Teil der eigentlichen Sorge des Daseins ausmacht; später bei der Betrachtung der Sorge-Formel wird dies überprüft werden müssen. Wahrscheinlicher ist aber, dass die angeführte Textstelle so zu verstehen ist, dass in der vorausspringenden Fürsorge der »Gegenstand« der Sorge, also das Besorgte, die eigentliche Sorge des Anderen ist. Diese wird ihm *zurückgegeben*, und das klingt doch etwas befreindlich, bedenkt man, dass die eigentliche Sorge des Anderen mir im Grunde gar nicht zugänglich sein kann, auch kann der Andere sie von mir nicht empfan-

³¹ Christoph Demmerling spricht sogar von einer »Hilfe zur Selbsthilfe« (Demmerling 2001, 97).

³² SuZ 122.

³³ SuZ 122.

gen, da ich für ihn aus der Welt begegne, also aus dem, was ihn tendenziell von seiner Eigentlichkeit entfernt. Ist die vorausspringende Fürsorge hingegen, wie oben vorgeschlagen, als eine Art existenzieller Hilfestellung zu sehen, eine Befreiung des Anderen und sein Bereitmachen für seine eigentliche Sorge, so wird zu untersuchen sein, inwieweit die weitere Analyse Heideggers diese Möglichkeit noch berücksichtigt und berücksichtigen kann. Die bereits eingangs in *Sein und Zeit* erwähnte Möglichkeit und Tendenz der Philosophie zur Vereinzelung ist auch bei der Analyse der Eigentlichkeit wieder aufzufinden. Hier ist es, wie wir später sehen werden, nicht die Fürsorge des Anderen, die mich zur Eigentlichkeit befreit, bzw. *vice versa* meine Fürsorge, die den Anderen befreit, sondern die Angst als existenzielle und vereinzelnde Befindlichkeit stellt mich vor mein eigentliches Seinkönnen.

Ein Dasein, das Mitsein mit Anderen »ist«, also Mitsein verstanden im existenziellen Sinne, wird sich aus diesem Mitsein nicht zurückziehen können, auch nicht im Modus der Eigentlichkeit. Bei Heidegger mündet die Analyse des Anderen, wie wir noch sehen werden, in die Betrachtung der uneigentlichen alltäglichen Seinsweise. Eine eigentliche Seinsweise des Anderen, in der einer den anderen für sein eigentliches Sein befreit, ist bei Heidegger zwar angelegt, wird sich aber als nicht überzeugend herausstellen.

Auch auf ontologischer Ebene zeichnet sich hier eine Schwierigkeit ab. Dasein ist dasjenige Seiende, dem es in seinem Sein um dieses Sein geht. Es hat also einen ontologischen Seinsbezug zu sich, mehr noch, es *ist* dieser Seinsbezug, der bei Heidegger als das Worumwillen bezeichnet wird. Anders als das umweltlich Zuhandene, das untereinander durch die Verweisungsbezüge des Um-zu verbunden ist, schließt das Dasein, das nicht ein Um-zu, sondern *umwillen seiner selbst* ist, all diese Bezüge noch einmal in sich ein wie eine ontologische Klammer, die alle Verweisungen zusammenhält:

»[Das] Verweisungsganze der Bedeutsamkeit, als welche die Weltlichkeit konstituiert, ist ‚festgemacht‘ in einem Worum-willen. Die Verklammerung des Verweisungsganzen, der mannigfaltigen Bezüge des ‚Um-zu‘, mit dem, worum es dem Dasein geht, bedeutet kein Zusammenschweißen einer vorhandenen ‚Welt‘ von Objekten mit einem Subjekt. Sie ist vielmehr der phänomenale Ausdruck der ursprünglich ganzen Verfassung des Daseins [...]«³⁴

³⁴ SuZ 192.

Da nun die Anderen ebenfalls solche Klammern bilden und da meine Welt und ihre Welt sich überlagern, da schließlich Dasein Mitsein ist, muss dies auch in der Struktur des Umwillens Berücksichtigung finden. »Als Mitsein »ist« daher das Dasein wesenhaft umwillen Anderer.«³⁵ Es fällt auf, dass das »ist« hier in Anführungszeichen gesetzt ist. Zum Sein des Daseins gehört – heißt es einen Satz zuvor – das Mitsein mit Anderen. Diese Zugehörigkeit hat aber einen eigenartigen Status, der sich nicht genau klären lässt. Das Dasein ist umwillen Anderer, weil es ihm um sein eigenes Sein geht, dieses Sein aber das Mitsein mit Anderen enthält. Dieses Mitsein ist aber nicht identisch mit dem aus der Welt begegneten Mitdasein. Ich bin also umwillen Anderer nur im vermittelten, abgeleiteten Sinne, nämlich insofern ich umwillen meiner selbst bin und darin den Anderen irgendwie einschließe. Dem widerspräche, dass existenziale Wesensmerkmale im Grunde nicht einander nachfolgen, sondern gleichursprünglich sein müssten. Der Andere soll mein Sein mitbestimmen, aber er ist mir dennoch immer nachgeordnet, er bleibt – mit einem Wort Merleau-Pontys zu sprechen – immer ein jüngerer Bruder.³⁶ Er ist dies aber bei Heidegger nicht im Sinne einer Kenntnis, die ich aus meiner Selbstkenntnis ableite, indem ich mich in des Anderen Seelenleben einfühle. Der Andere ist nicht ein zweites Selbst, ich kann nicht diejenigen Seinsbezüge, die mich auf je mein Dasein zurückführen, auf den Anderen anwenden. Vielmehr ist der Bezug zum Anderen in jenem Selbstbezug bereits mit enthalten: »»Einfühlung« konstituiert nicht erst das Mitsein, sondern ist auf dessen Grunde erst möglich«³⁷.

An dieser Stelle wird besonders gut deutlich, wie sehr sich Heideggers Ansatz von demjenigen Husserls unterscheidet. Der Andere qua Mitdasein bedarf keiner Konstitutionsleistung des transzendentalen Subjekts, sondern er ist *immer schon* mit da. Den Vorteil der umgangenen Konstitutionsproblematik erkauft sich Heidegger allerdings durch den Nachteil einer gleichursprünglichen Beziehungsstruktur, bei der die notwendig auftretende Asymmetrie zwischen mir und dem Anderen, wie im Folgenden gezeigt werden wird, erneut zu einem Problem führt.

Dasein ist prinzipiell je meines, trotzdem ist noch innerhalb dieser Jemeinigkeit der Andere mir als anderes Dasein, als Mitdasein

³⁵ SuZ 123

³⁶ PhW 492.

³⁷ SuZ 125.

zugänglich. »Im Sein mit und zu Anderen liegt demnach ein Seinsverhältnis von Dasein zu Dasein.«³⁸ Im Schauspiel dieses Seinsverhältnisses nehmen die Dasein wechselseitig die Rollen von Mitsein und Mitdasein ein. In diesem Wechsel bestimmen sie – noch vor aller Reflexion über die Konstitution meiner selbst und des Anderen – die Struktur der Welt, innerhalb derer wir uns begegnen. Heidegger fasst zusammen: »Das Mitsein ist ein existenziales Konstituens des In-der-Welt-seins.«³⁹ Wohlgemerkt: es konstituiert das In-der-Weltsein, nicht das Dasein. Dieser Unterschied ist wichtig bei der Frage, inwiefern ich den Anderen und dieser mich mitbestimmt. Bin ich der, der ich bin, nur aus mir selbst, oder macht mich erst der Andere zu mir? Heideggers Analyse macht deutlich, dass diese Frage nicht ohne Einbezug der Welt als dem ontologischen Medium, das uns verbindet, betrachtet werden kann. Ich und der Andere, das sind nicht zwei in sich geschlossene Entitäten, die im luftleeren Raum der Gedanken um den Status ihrer Ursprünglichkeit kämpfen, sondern sie begegnen sich mitten in der Welt und haben durch ihren gemeinsamen Zugang zur Welt auch Zugang zueinander. Dasein ist weder ein Status, den ich in einem konstitutiven Akt gewissen Seienden verleihe, noch bekomme ich diesen Status von Anderen verliehen, sondern in eins mit meinem Seinsverständnis meiner selbst als Dasein verstehe ich den Anderen als Anderen, aber eben auch Dasein.

Die Passagen über das alltägliche Selbstsein gehören – sicherlich nicht zuletzt aufgrund der reizvollen Substantivierung des Wortes »man« – zu den prominentesten Analysen aus *Sein und Zeit*. In ihnen wird die Frage nach dem *Wer* aufgegriffen. Wer ist das Dasein? Ausgehend vom Postulat der Jemeinigkeit läge die Antwort nahe: Je *ich selbst* bin das Dasein. Im alltäglichen Leben ist das Dasein aber nicht *es selbst*, sondern das Miteinandersein »lässt das eigene Dasein völlig in der Seinsart ›der Anderen‹ auf«⁴⁰. Ich denke, was *man* so denkt, ich handle *so*, wie *man* es von mir erwartet, und selbst wenn ich mein Urteil von der öffentlichen Meinung absetze, bleibe ich dem Man verhaftet, ich verhalte mich *so*, wie »*man* sich nicht verhält«. So lässt das Dasein sich sein Sein vom Man abnehmen, es weist jede Verantwortung von sich, und die alltägliche Antwort auf die Frage nach dem *Wer* ist im Grunde ein *Niemand*.

³⁸ SuZ 124.

³⁹ SuZ 125.

⁴⁰ SuZ 126.

Bemerkenswert ist, dass Seinsentlastung und Bequemlichkeit nicht die einzigen Motivationen für die Verfallenheit darstellen. Der zentrale §27 beginnt mit dem Phänomen der *Abständigkeit*.

»Im Besorgen dessen, was man mit, für und gegen die Anderen ergriffen hat, ruht ständig die Sorge um einen Unterschied gegen die Anderen, sei es auch nur, um den Unterschied gegen sie auszugleichen, sei es, daß das eigene Da-sein – gegen die Anderen zurückbleibend – im Verhältnis zu ihnen aufholen will, sei es, daß das Dasein im Vorrang über die Anderen darauf aus ist, sie niederzuhalten.«⁴¹

Den Ausgangspunkt des alltäglichen Miteinanderseins bildet also nicht eine Tendenz zur Nivellierung des Unterschieds zwischen mir und den Anderen, sondern vielmehr die Wahrung dieses Unterschieds. Das Dasein gibt sich zunächst nicht aus Bequemlichkeit dem Man hin, sondern es ist dem Anderen ausgesetzt, es erfährt sich ihm gegenüber als Passivität: »das Dasein steht als alltägliches Miteinandersein in der *Botmäßigkeit* der Anderen. Nicht es selbst *ist*, die Anderen haben ihm das Sein abgenommen. Das Belieben der Anderen verfügt über die alltäglichen Seinsmöglichkeiten des Daseins.«⁴² Das ist die ontische Kehrseite des Mitseins: meine Seinsmöglichkeiten sind dem Belieben der Anderen preisgegeben, und da das Verhältnis von Mitsein und Middasein ein wechselseitiges ist, fasse ich auch mich als einen von ihnen auf: »Man selbst gehört zu den Anderen und verfestigt ihre Macht.«⁴³ Die Abständigkeit ist also um einen Unterschied zu den Anderen bemüht und bewirkt damit einen Abstand zu mir selbst. Ich selbst, als Teil »der Anderen«, entferne mich von mir und nehme mir mein eigenes Sein ab, verschmelze somit mit dem Man, das mein Sein übernimmt. Alltägliches Selbstsein, also die Weise, wie ich im alltäglichen Leben auf mich zurückkomme, besteht in einem Umweg über das Man: »Zunächst ›bin‹ nicht ›ich‹ im Sinne des eigenen Selbst, sondern die Anderen in der Weise des Man. Aus diesem her und als dieses werde ich mir ›selbst‹ zunächst ›gegeben‹.«⁴⁴ Der Selbstbezug, der ontologisch darin besteht, dass es mir in meinem Sein um dieses Sein geht, ist hier ontisch dadurch verdeckt, dass ich mir selbst »gegeben« bin. Die Sorge, die in ihrem eigentlichen Modus mich zu mir selbst aufruft, steht alltäglich vor

⁴¹ SuZ 126.

⁴² SuZ 126.

⁴³ SuZ 126.

⁴⁴ SuZ 129.

der Schwierigkeit, dass sie Hinnahme eines Gegebenen ist. Das eigentliche Selbst ist demgegenüber, wie Heidegger betont, das »ergriffene Selbst«⁴⁵, also die aktive Übernahme und ursprüngliche Aneignung jener Passivität. Dabei betont Heidegger, dass in der Verfehlung des Selbst in der Diktatur des Man kein Fehler im Sinne eines Mangels, der behoben werden kann, zu sehen ist, sondern der Verlust des Selbst liegt unhintergehbar im Sein des Dasein begründet: »Das Man ist ein Existenzial und gehört als ursprüngliches Phänomen zur positiven Verfassung des Daseins.«⁴⁶ Wird jedoch dieses Existenzial nicht aufgewiesen und berücksichtigt, so läuft jede ontologische Interpretation des Menschen Gefahr, schon in den Grundlagen eine Verfehlung zu enthalten. Wird nämlich die vorontologische Auslegung des Selbst aus dem Man her zur Grundlage der Ontologie gemacht, so wird das Phänomen der Welt übersprungen. Dasein wird aus der Welt her verstanden, als in ihr vorkommend. Die Existenz als die Welt überhaupt erst ermöglichte Seinsweise, wird zur Vorhandenheit, Dasein und Mitdasein werden als *Subjekte* verstanden und die Welt wird zum ontologischen Behälter der *Objekte*, die den Subjekten gegenüberstehen. Hingegen wird das eigentliche Selbstsein, so verspricht Heidegger, nicht in einer Überwindung des Man, sondern in seiner existenziellen Modifikation bestehen.

Das Mitsein mit Anderen ist, wie gezeigt wurde, von Heidegger an zentraler Stelle der Analyse eingeführt worden. Damit trägt er dem faktischen Auftreten des Anderen Rechnung, das sich nicht in Vorhandenheit auflösen lässt. Der Andere begegnet vorontologisch und präreflexiv in der Welt als *einer wie ich*, und ich erfasse mich als *einer von ihnen*. In der beginnenden Reflexion stößt sich der Andere an der grundsätzlichen Jemeinigkeit und wird zum Problem. Versuche ich daraufhin, mir ein reflexives Konzept meiner selbst zu erstellen, so entferne ich mich damit von mir. Auch im alltäglichen Leben ist diese Tendenz zu beobachten. Wenn nun aber In-der-Weltsein und Mitsein für die Existenz gleichursprünglich sind, so muss auch dem Mitsein bei der Entwicklung der Möglichkeit eigentlichen Selbstseins eine entscheidende Rolle zukommen. Dies ist, wie wir sehen werden, bei Heidegger nicht der Fall.

Im Kapitel *Das In-Sein als solches*, in welchem die Analyse weitergeführt wird, werden die für die Konstitution der Sorge entschei-

⁴⁵ SuZ 129.

⁴⁶ SuZ 129.

denden Existenziale der Befindlichkeit, Verstehen und Rede entwickelt. Dasein ist dasjenige Sein, dem es in seinem Sein um dieses Sein geht, und dieses »um« ist nicht das Um-zu einer Bewandtnis, sondern das Worum-willen, das alle Bewandtnis umschließt. Das Sein des Daseins ist diesem also nicht prinzipiell unzugänglich, sondern im Gegenteil immer schon erschlossen. Diese Erschlossenheit wird durch das Existenzial des Verstehens erfasst. Wenn ich sage: ich verstehe mich auf etwas, so ist damit ein Können gemeint. Dasjenige, worauf sich das Dasein existenzial versteht, ist nicht ein spezielles Können, sondern sein Sein, seine Existenz selbst. Ich verstehe mich auf meine Existenz, das besagt mehr als nur die Möglichkeit des Zugangs zur Welt, es besagt die Íffnung eines Möglichkeitsspielraums im Sein schlechthin. Ich bin nicht nur geworfen in die Welt, ich bin freigegeben für sie. Mein Sein ist ein Seinkönnen. Die Möglichkeit als Existenzial steht bei Heidegger – anders als in der traditionellen Kategorienlehre⁴⁷ – über der Wirklichkeit: sie ist »die ursprünglichste und letzte positive ontologische Bestimmtheit des Daseins«⁴⁸. Wenn aber Dasein ein Seinkönnen ist, so kann Verstehen nicht bedeuten, irgendetwas Vorgefertigtes zu übernehmen und nachzuvollziehen, es hat vielmehr die Struktur eines Entwurfs. In seiner Geworfenheit übernimmt das Dasein sein Sein, indem es sich als Möglichsein versteht, und entwirft sich in den Spielraum seiner Möglichkeiten hinein. Der Entwurf ist mehr als ein irgendwann ausgedachter Lebensplan, er ist wie jedes Existenzial gekennzeichnet durch ein »immer schon«: »als Dasein hat es sich je schon entworfen und ist, solange es ist, entwerfend.«⁴⁹ Nur aufgrund des ontologischen Sachverhalts, dass Dasein verstehend ist, kann es ihm um etwas gehen. Jedes Umwillen gründet also im existenzialen Verstehen. Der Entwurf selbst trägt somit die doppelte Struktur des Umwillens: »Es [das Verstehen, T. W.] entwirft das Sein des Daseins auf sein Worumwillen ebenso ursprünglich wie auf die Bedeutsamkeit als

⁴⁷ Vgl. etwa die klassische aristotelische Entgegensetzung von *dynamis* und *energeia*. Das Mögliche ist für sich noch nicht, es bedarf der Form, um realisiert zu werden (z. B. Met. VII, 7, 1032a, in: Aristoteles 1995, Bd. 5). Vgl. auch die kantische Kategorientafel, insbesondere dort die Kategorien der Modalität in ihrer Reihenfolge: Möglichkeit – Dasein – Notwendigkeit. (KrVA 80, B 106) »Dasein« ist hierbei natürlich nicht im heideggerschen Sinne, sondern in der Bedeutung von »Wirklichkeit« zu lesen.

⁴⁸ SuZ 144.

⁴⁹ SuZ 145.

die Weltlichkeit seiner jeweiligen Welt.«⁵⁰ Diese Gabelung in Bezug auf das Worumwillen und die Bedeutsamkeit trennt das eigentliche vom uneigentlichen Verstehen:

»Das Verstehen *kann* sich primär in die Erschlossenheit der Welt legen, das heißt das Dasein kann sich zunächst und zumeist aus seiner Welt her verstehen. Oder aber das Verstehen wirft sich primär in das Worumwillen, das heißt das Dasein existiert als es selbst. Das Verstehen ist entweder eigentliches, aus dem eigenen Selbst als solchem entspringendes, oder uneigentliches.⁵¹

Diese Gabelung ist aber keine Alternative, der Entwurf betrifft immer die volle Erschlossenheit des In-der-Welt-seins, also kann auch der eigentliche Entwurf nicht weltlos sein. Wohl aber wendet er sich nicht *primär* der Welt zu. Wenn nun ein Entwurf den Anderen mit einfassen können soll, was dem Dasein qua Mitsein möglich sein muss, so hat dieser Entwurf notwendig und primär welthaften Charakter, weil dort – und nicht in mir – der Andere begegnet. Ein Verstehen meiner selbst vom Anderen her ist immer uneigentliches Verstehen, und dies ist letztlich Konsequenz der Alltäglichkeitsanalyse, die jeden Bezug zum Anderen in die Farbe des Man taucht.

Ebenfalls im Verstehen gründet die Sprache, die insofern für die vorliegende Untersuchung interessant ist, als sie das kanonische Mittel der Kommunikation mit Anderen darstellt. Sie ist dies allerdings bei Heidegger nicht primär. Das der Sprache zugrunde liegende Existenzial ist das der *Rede*. Die Rede wiederum ist Artikulation des Verstehens, und die »Hinausgesprochenheit«⁵² der Rede schließlich ist die Sprache. In der Tat liegt in der Rede auch bei Heidegger ein Bezug zum Anderen. Das Phänomen der Mitteilung etwa liest er als »Teilung« des Verständnisses des Mitseins. Dabei wird aber nicht durch die Mitteilung erst gleichsam das gemeinsam zugängliche Feld der Kommunikation geschaffen, es sind nicht zwei Subjekte, die sich gegenüber stehen und ihr jeweilig Inneres in das Innere des anderen Subjekts transportieren, sondern der sprachliche Ausdruck ist die »ausdrückliche« Fassung einer Beziehung, die auch vor jedem Sprechen bereits unausdrücklich besteht. Somit ist die Rede insgesamt ursprünglicher als das gesprochene Wort, sie gründet existenzial in der Erschlossenheit der Welt als Mitwelt. Auch das Hören und das

⁵⁰ SuZ 145.

⁵¹ SuZ 146.

⁵² SuZ 161.

Schweigen gehören zum phänomenalen Bestand der Rede. Da das Hören gleichsam den Part des Anderen, des Angesprochenen, ausmacht, soll ihm hier besondere Beachtung zukommen.

Die Rede zeichnet sich durch eine ihr eigene Intentionalität aus: als Artikulation von Verständlichkeit hat sie ein *Worüber*: »Reden ist Rede über ...«⁵³. Dementsprechend ist das Hören ein Hören auf Das Hören hält sich immer schon auf in einem Feld von möglicher Verständlichkeit, das heißt es stellt keine Aufnahme von zunächst chaotischem akustischem Material dar, das dann vom analytischen Verstand in eine verständliche Form durch Ausfilterung der Nebengeräusche von den sprachlichen Lauten etc. gebracht wird. »Das Hören auf ... ist das existenziale Offensein des Dasein als Mitsein für den Anderen.«⁵⁴ Das gilt nicht nur für das Hören von Sprache, sondern generell. Wann immer wir etwas hören, hören wir bedeutungsvoll. Wir hören keine Geräuschkomplexe, sondern wir hören ein Auto, ein Flugzeug, das Rascheln der Blätter im Wind etc. Das Hören ist eine Rezeptivität, die stets bereit ist, aktiv Bedeutungen zu übernehmen, eine Offenheit für die hörbare Welt. Erst durch diese Offenheit ist es möglich, dass Sprache Bedeutungen transportiert, dass die Rede eine Rede über ... ist, so dass Heidegger feststellen kann: »Das Hören ist für das Reden konstitutiv.«⁵⁵

Im Kontext der Betrachtung des Hörens als existenzialer Offenheit im Mitsein macht Heidegger eine in ihrer Formulierung bemerkenswerte Andeutung auf ein späteres Kapitel: »Das Hören konstituiert sogar die primäre und eigentliche Offenheit des Daseins für sein eigenstes Seinkönnen, als Hören der Stimme des Freundes, den jedes Dasein bei sich trägt.«⁵⁶ Dieser Freund, den das Dasein bei sich trägt, ist nicht ein bestimmter Anderer, sondern er selbst in jener eigentümlichen Modifikation, die unter dem Begriff des *Gewissens* abgehandelt wird. Das Gewissen, so wird es später heißen, ruft das Dasein zur Eigentlichkeit, es ist Teil von ihm, entzieht sich aber dem Zugriff durch das Denken. Das Dasein versteht den Ruf des Gewissens und kommt ihm nach, wenn es ihn nicht nur passiv empfängt, sondern aktiv übernimmt und somit eigentlich es selbst wird.

Die Sprache und die Rede haben innerhalb der Daseinsanalytik,

⁵³ SuZ 161

⁵⁴ SuZ 163.

⁵⁵ SuZ 163.

⁵⁶ SuZ 163.

wie wir gesehen haben, zentrale Bedeutung für den hier vornehmlich betrachteten Bereich des Mitseins mit Anderen, aber diese Bedeutung ist verschieden von der kanonischen Funktion der Sprache als Vermittlung zwischen Subjekten. Nicht die Sprache ist es, die das hermeneutische Gerüst und die Grundlage für das Miteinandersein bildet, sondern sie ist nicht mehr und nicht weniger als die Artikulation dieses Miteinanderseins. Im Zusammenhang mit der Betrachtung der Alltäglichkeit des Daseins wird die Rede zum *Gerede*, das dem Man zugehört und hier nicht weiter ausgeführt werden soll. Im Anschluss an die nun folgenden Analysen, die sich neben dem Gerede auch mit den Phänomenen der Neugier und der Zweideutigkeit befassen, wird das Existenzial des Verfallens, das eng mit dem Man zusammenhängt, präzisiert. Das Verfallen bezeichnet die Tendenz des Daseins, sich zu verfehlen, gleichsam vor sich selbst ins Man zu fliehen. Es ist gerichtet auf die Welt und speziell auf das Miteinandersein: »Die Verfallenheit an die ›Welt‹ meint das Aufgehen im Miteinandersein, sofern dieses durch Gerede, Neugier und Zweideutigkeit geführt wird.«⁵⁷ An dieser Stelle ist das Mitsein nun ganz auf seine dem Verfallen zugehörige Kraft reduziert. Das »sofern« im oben zitierten Satz ließe grundsätzlich noch Raum für ein eigentliches, nicht verfallenes Miteinandersein, aber etwas weiter unten heißt es: »Das Gerede ist die Seinsart des Miteinanderseins selbst«⁵⁸.

Der dritte existenziale Pfeiler des In-Seins neben Verstehen und Rede ist die *Befindlichkeit*. Wir sind in der Welt, und das bedeutet, dass wir der Welt niemals indifferent gegenüber stehen, sondern stets in irgend einer Weise *gestimmt* sind. Wir sind involviert, nicht distanziert. Das heißt auch, dass unsere Wahrnehmung niemals neutral, sondern immer gestimmt, gefärbt ist. Ontologisch gesehen gehören Stimmungen der Erschlossenheit zu, die unser In-der-Weltsein charakterisiert. Stimmungen sind die ontische Seite des Existenzials der Befindlichkeit. Sie bestimmen in jeder konkreten Situation die Gegebenheitsweise unserer Umwelt und wir sind meist nicht in der Lage, sie aktiv und bewusst zu beeinflussen. Die ontische Tatsache, dass das Dasein seinen Stimmungen ausgesetzt ist, spiegelt sich ontologisch in der Befindlichkeit, die ihm seine Geworfenheit erschließt, sein nacktes »Daß es ist und zu sein hat«⁵⁹.

⁵⁷ SuZ 175.

⁵⁸ SuZ 177.

⁵⁹ SuZ 135.

Die existenziale Analytik des In-Seins mündet in die volle Fassung der Struktur der Sorge, unter der Heidegger all das zusammenfasst, was bisher entwickelt wurde. Dies ist eine der zentralen Stellen, an denen die Marginalisierung des Mitseins deutlich gemacht werden kann. Die Sorge als Sinn des Seins von Dasein muss insbesondere die fundamentalen Charaktere von Dasein, nämlich Existenzialität, Faktizität und Verfallensein strukturell in sich tragen. Existenz bedeutet, dass Dasein in einem Seinsverhältnis zu sich steht, dass es ihm in seinem Sein um dieses Sein geht. Dieses Verhältnis zu sich drückt existenzial als ein Seinkönnen aus, was das Dasein von allem nichtdaseinsmäßigen Seienden unterscheidet und die Möglichkeit von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit einschließt. Als solches Seinkönnen muss sich das Dasein aber immer schon – gleichsam in den Entwurf hinein – transzendiert haben: es »ist sich vorweg«. Vorweg kann sich das Dasein aber immer nur im Rahmen seines In-der-Welt-seins sein, und damit ist die Geworfenheit oder Faktizität angesprochen. Drittens ist dieser geworfene Entwurf ständig dabei, in der Welt aufzugehen, also zu verfallen. Die Sorge hat also drei Strukturmomente, die alle an zentraler Stelle nochmals mit dem existenzialen »je schon« eingeführt werden, um ihre Gleichursprünglichkeit zu unterstreichen,⁶⁰ und die in die Strukturformel der Sorge münden: »Das Sein des Daseins besagt: Sich-vorweg-schon-sein-in-der-Welt-) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden).«⁶¹

Es fällt sofort auf, dass in dieser Formel das Mitsein mit Anderen nicht mehr explizit auftaucht. Wenn aber die genannte Formel die Ganzheit der Sorgestruktur darlegen soll, so hätte dem Mitsein, dessen eigener Modus der Fürsorge nicht im Sein-bei aufgeht, da doch Mitsein gleichursprünglich In-der-Welt-sein bedeutet, ein eigener Platz gebührt. In der Erläuterung der Sorgeformel wird die Fürsorge immerhin noch erwähnt: »Weil das In-der-Welt-sein wesenhaft Sorge ist, deshalb konnte in den voranstehenden Analysen das Sein bei dem Zuhgenden als *Besorgen*, das Sein mit dem innerweltlich begegnenden Mitdasein Anderer als *Fürsorge* gefaßt werden.«⁶² Das Mitsein ist also lediglich implizit in der Sorgeformel enthalten. Ge-

⁶⁰ Siehe SuZ 191 unten: »je schon vorweg«, sowie 192 oben: »immer schon »über sich hinaus«, und ebenfalls 192: »je schon in eine Welt geworfen« sowie »immer auch schon in der besorgten Welt aufgegangen«.

⁶¹ SuZ 192.

⁶² SuZ 193.

mäß der bereits aufgezeigten Tendenz, die Anderen primär dem Bereich des Verfallens zuzurechnen, ist das Middasein innerhalb der Struktur der Sorge im Moment des »Sein-bei (innerweltlich begegnetem Seienden)« zu verorten. Das Middasein begegnet innerweltlich, aber nicht so wie nichtdaseinsmäßiges Seiendes. Man könnte dies betonen, indem man Heideggers Motive des Begegnens *in* und *aus* der Welt zuspitzt. Seiendes allgemein begegnet *in* der Welt, Middasein begegnet *aus* ihr, das heißt, dem Middasein eignet eine Beweglichkeit, eine Tendenz, aus der Welt heraus in ein Feld der Begegnung hineinzutreten, ohne freilich seinen Status eines innerweltlich Seienden zu verlieren. Nur so ließe sich der Zwischenstatus des anderen Daseins, zugleich innerweltlich und existent zu sein, ohne Widerspruch denken. Heidegger verzichtet aber auf diesen Aspekt, ein Umstand, der noch stärker hervortritt, wenn man beachtet, dass es in der ersten Formulierung des Moments der Verfallenheit, kurz vor der endgültigen Sorgeformel, noch heißt: »das verfallende *Sein beim* besorgten innerweltlichen Zuhänden.«⁶³ Hier ist das Sein-bei noch auf das innerweltlich *Zuhandene* eingeschränkt – der Andere kann ja grundsätzlich niemals zuhanden sein –, während die Formel im nächsten Absatz ohne weitere Erläuterung auf »innerweltlich begegnetem Seienden« endet, einer Formulierung, die dann das Middasein Anderer – wenn auch nur implizit – wieder enthält.

3.4 Existenzieller Vollzug als radikale Vereinzelung

Mit der Fassung der Sorgestruktur ist die vorliegende Untersuchung an dem Punkt angelangt, an dem Heidegger beginnt, auf dem Boden der existenzialen Analyse eine *existenzielle* Möglichkeit des Daseins zu begründen, sich dem Verfallen an die Welt zu entziehen und eigentlich es selbst zu sein. Wenn im Folgenden diese Möglichkeit als »existenzieller Vollzug« bezeichnet wird, so ist damit nicht eine philosophisch initiierte und in einem bestimmten Zeitpunkt der Biographie eines Daseins stattfindende Selbstfindung gemeint. Vielmehr bedeutet »existenziell« hier – ganz im Heideggerschen Sinne – die gleichhursprüngliche Möglichkeit des Daseins des Sich-Ergreifens oder Sich-Verfehlens betreffend, und ein Vollzug liegt vor, insofern sich – wie im Folgenden zu zeigen sein wird – zunächst in der Angst

⁶³ SuZ 192.

und dann auch in den weiteren Schritten, dem Sein zum Tode und dem Ruf des Gewissens, etwas im Dasein vollzieht, das zwar durch die existenziale Analyse phänomenal aufgefunden und ontologisch begründet wurde, aber selbst nicht mehr Teil der existenzialen Analyse ist. Die philosophische Abhandlung der Angst ruft selbst keine Angst hervor, und der existenzielle Schritt zur eigentlichen Existenzweise liegt nicht in der Reflexion der Angst, sondern in ihrem Erleben und Aushalten, eben im konkreten Vollzug der in der Angst sich eröffnenden Möglichkeit. Die Rolle der Philosophie ist also nicht, das Dasein zur Eigentlichkeit zu befreien, sondern die im Zuge der existenzialen Analyse aufscheinenden existenziellen Möglichkeiten »existenzial ›zu Ende zu denken«⁶⁴, und der Existenz somit den Weg zur Eigentlichkeit aufzuzeigen; das *Beschreiten* dieses Weges ist ein existenzieller Entwurf des Daseins und somit Sache jedes Einzelnen.

Die zentralen Paragraphen über die Angst finden sich bei Heidegger bereits vor der Fassung der Sorgestruktur. Im Phänomen der Angst zeigt sich in radikaler Weise unsere Geworfenheit, unser Ausgeliefertsein. Sie überfällt unversehens, ohne Grund und ohne Ankündigung. Hierin ist sie von der Furcht unterschieden. Die Furcht ist bezogen auf ein innerweltliches bedrohliches Etwas, zum Beispiel Dunkelheit, die Angst hingegen hat kein solches konkretes Wovor. Die Angst ist unbestimmt, und diese Unbestimmtheit macht das eigentlich Ängstigende an ihr aus. Sie stellt radikal alles Innerweltliche, alle Bedeutsamkeit und alles Middasein des Anderen in Frage. Die Welt hat in der Angst dem Dasein nichts mehr zu bieten, alle Verweisungszusammenhänge sind gekappt. Damit ist die Struktur des In-der-Welt-seins im Kern getroffen, und Heidegger kann feststellen: »Das Wovor der Angst ist das In-der-Welt-sein als solches.«⁶⁵ Scheinbar aus dem Nichts wird das Dasein bedroht, die Welt wird selbst zur Bedrohung und gleichzeitig zum Bedrohten mit der ängstigenden Perspektive, in totale Nichtigkeit zu versinken. In diesem Ausnahmezustand erschließt sich dem Dasein alles in seltsam modifizierter Weise. Die Welt wird plötzlich *als Welt* ansichtig. Ähnlich wie in der Störung des Zuhgenden, etwa wenn ein Werkzeug nicht funktioniert, sich dessen Seinsart modifiziert, so steht uns in der glo-

⁶⁴ SuZ 303.

⁶⁵ SuZ 186.

balen Störung durch die Angst die Welt mit einem Mal selbst als Welt vor Augen.

Zugleich nimmt die Angst dem Dasein jede Möglichkeit der Flucht in die Welt, sie schneidet radikal von allem Verfallen ab. Das Dasein sieht sich so vor sich selbst gestellt, ohne die Möglichkeit, vor sich wieder in die Welt zurückzuweichen. Damit eröffnet die Angst die Aussicht auf Eigentlichkeit und trennt das Dasein zugleich in dieser Aussicht von Welt und Mitdasein: »Die Angst vereinzelt das Dasein auf sein eigenstes In-der-Welt-sein, das als verstehendes weisenhaft auf Möglichkeiten sich entwirft.«⁶⁶ Hier kehrt also der Topos der Vereinzelung wieder, der bereits zu Beginn von *Sein und Zeit* im Zusammenhang mit der Seinsfrage angesprochen wurde. Im entscheidenden Moment ist das Dasein radikal auf sich gestellt, die Anderen und die Welt haben nichts mehr zu bieten. Ineins aber mit der radikalen Vereinzelung geht ein neuer Sinn von Welt *als Welt* auf, das heißt die Welt ist dem Dasein nicht verloren, sondern in ihrer Weltlichkeit erst gewonnen. Erst vor dieser Bedeutung von Welt kann dem Dasein aufgehen, dass es sich bislang zumeist in die Welt zurückgezogen hat und damit vor sich selbst geflohen ist. Diese doppelte Seinsmodifikation ist die eigentliche Pointe der Angstanalyse:

»Die existenziale Selbigkeit des Erschließens mit dem Erschlossenen, so zwar, daß in diesem die Welt als Welt, das In-Sein als vereinzeltes, reines, geworfenes Seinkönnen erschlossen ist, macht deutlich, daß mit dem Phänomen der Angst eine ausgezeichnete Befindlichkeit Thema der Interpretation geworden ist. Die Angst vereinzelt und erschließt so das Dasein als »solus ipse«. Dieser existenziale ›Solipsismus‹ versetzt aber so wenig ein isoliertes Subjektding in die harmlose Leere eines weltlosen Vorkommens, daß er das Dasein gerade in einem extremen Sinne vor seine Welt als Welt und damit es selbst vor sich selbst als In-der-Welt-sein bringt.«⁶⁷

Der existenziale Solipsismus ist also ein Solipsismus in ganz bestimmtem Sinne. Er steht bei Heidegger in Anführungszeichen, weil er nicht bei einer Reduktion der Welt auf eine Bewusstseinsimmanenz stehen bleibt, sondern vielmehr uns die Welt aus einem durch ihn geschaffenen Abstand, der ohne ihn nicht bestehen würde, erst als Welt erschließt. Diesen Abstand bezeichnet Heidegger als das *Unzuhause*, eine Fremdheit der Welt, die sich ontisch darin zeigt, dass einem in der Angst »unheimlich« zumute ist.

⁶⁶ SuZ 187.

⁶⁷ SuZ 188.

Wenn nun die Angst einen solchen Ausnahmezustand des Daseins hervorruft, das behagliche Zuhause der Welt unterbricht und in dieser Störung das Dasein vor sich selbst bringt, so läge es nahe, das Un-zuhause als Modifikation des Zuhause zu begreifen, eine Modifikation, die tendenziell durch Wiederherstellung der gewohnten Verhältnisse rückgängig gemacht werden kann. Dies ist bei Heidegger gerade umgekehrt. Wiederherstellung des Zuhause ist nur möglich durch erneute Flucht in die Vertrautheit des Man, und jede Flucht, jedes Verfallen ist immer schon Flucht vor dem Un-zuhause: »Das beruhigt-vertraute In-der-Welt-sein ist ein Modus der Unheimlichkeit des Daseins, nicht umgekehrt. Das Un-zuhause muß existential-ontologisch als das ursprünglichere Phänomen begriffen werden.«⁶⁸ Das Un-zuhause ist, anders als die Vorsilbe »un« nahe legt, ursprünglicher als das Zuhause. Das Zuhause entspringt dem Un-zuhause und vergisst dabei seinen Ursprung, indem es die eigentliche Angst verdeckt und verdrängt. Somit gibt es für das Dasein keine Möglichkeit, der Unheimlichkeit der Welt zu entrinnen und zugleich es selbst zu bleiben. Die Angst kann nicht überwunden, sie kann nur übernommen werden, wir können sie aushalten, uns ihr stellen, wir können – wie Heidegger es ausdrückt – *angstbereit sein*.⁶⁹

Die Angst steht innerhalb der Daseinsanalytik an zentraler Stelle. Sie stellt den entscheidenden Bruch mit der Alltäglichkeit des Daseins dar. Ohne einen solchen Bruch müsste die Philosophie im Bereich der Alltäglichkeit verbleiben oder aber die existenziale Ebene vollends verlassen, indem sie Dasein zu einem vorhandenen Subjekt und Innerweltliches zu Objekten degradiert. Eigentliche Existenz kann sich uns nicht durch philosophische Reflexion allein erschließen, sondern nur im ausdrücklichen Vollzug des Bruchs mit der Welt, den die Angst darstellt. Damit liegt eine gewaltige systematische Last auf dem Phänomen der Angst. Ohne sie könnte nicht plausibel werden, dass wir in einer Weise mit der Welt verbunden sind, die uns von unserem eigentlichen Selbstsein entfernt, ja sogar dass es ein eigentliches Selbstsein überhaupt geben kann. Wird der Angst diese Rolle nicht zugestanden, bleibt der Satz »Uneigentlichkeit hat mögliche Eigentlichkeit zum Grunde«⁷⁰ eine bloße These.

Auf der anderen Seite trennt der Bruch, der in der Angst liegt,

⁶⁸ SuZ 189.

⁶⁹ Vgl. SuZ 297.

⁷⁰ SuZ 259.

den Anderen vom Weg zu unserer eigentlichen Existenz ab zusammen mit der Welt, aus der er begegnet. In der Angst wird der Andere bedeutungslos, er kann uns nicht helfen. Dies ist nur möglich, weil das Mitdasein in der Sorgestuktur, ohne dem besonderen Charakter seines Begegnens weiter Rechnung zu tragen, vollends dem innerweltlichen Seienden zugeschlagen wird. In der Vereinzelungstendenz der Angst vollendet sich die Bewegung, die in der Konstitution des Man begonnen hat, die Gleichursprünglichkeit des Mitseins zum In-der-Welt-sein immer mehr auf die Seite der Verfallenheit zu drängen. Unter der Prämisse, dass es notwendig die Angst ist, die uns den Zugang zur Eigentlichkeit eröffnet, ist dies auch konsequent, da die Angst phänomenal aufweisbar radikal jeden Bezug zum Anderen unterbricht. Es bleibt jedoch fraglich, ob es nicht auch im Anderen etwas geben kann, das uns vor uns selbst und somit vor die Möglichkeit eigentlichen Existierens stellt. Der Aufruf zur Eigentlichkeit, der unter der Prämisse des »existenzialen Solipsismus« aus uns selbst erfolgen muss, könnte doch auch von einem Anderen ausgehen, der »Freund«, den jedes Dasein bei sich trägt, könnte doch auch ein tatsächlicher Freund sein. Mit der Angst als existenzial ursprünglichster Befindlichkeit bleibt diese Möglichkeit jedoch auf den zweiten Platz einer immer schon an die Welt verfallenen Seinsweise verwiesen, so dass sich in Heideggers Philosophie der Vereinzelung diese Möglichkeit nicht ergibt.

Es ist also im Folgenden zu untersuchen, inwieweit unter der Prämisse des existenzialen Solipsismus der Andere und das Sein zu ihm, das Mitsein, in der eigentlichen Existenz weiterhin relevant für die Seinsweise des Daseins sind, oder ob nicht vielmehr der Andere für die Sphäre des eigentliche Selbstseins des Daseins unwiederbringlich zur Bedeutungslosigkeit verurteilt ist. Dazu müssen Heideggers Ausführungen zur Eigentlichkeit, also zum Sein zum Tode und zur vorlaufenden Entschlossenheit, weiter verfolgt und geprüft werden.

Nach der ausführlichen Analyse der uneigentlichen Seinsweise der Alltäglichkeit, die sich phänomenal als das Naheliegendste erwiesen hat, soll in den nun folgenden Kapiteln von *Sein und Zeit* die Daseinsanalyse ursprünglich gefasst werden. Dazu muss das Dasein in seiner Ganzheit in den Blick gebracht werden. Alltäglich ist das Dasein niemals ganz, denn es ist nicht bei sich, sondern vor sich in die Welt und das Man geflüchtet. Lediglich die Angst eröffnet eine Perspektive auf mögliches Selbstsein und somit Ganzheit des Dasein.

Aber die Problematik der Ganzheit hat noch eine weitere, und zwar zeitliche Dimension. Als geworfener Entwurf ist das Dasein nämlich niemals ganz, es steht immer noch etwas aus. Solange Dasein existiert, ist es sich vorweg, entwirft es sich in etwas, das »noch nicht ist«. Dieses Ausstehen eines Zukünftigen, ohne das die Existenz nicht Existenz wäre, hat zur Folge, dass Dasein, solange es ist, ontisch nie als Ganzheit erfahren werden kann. Steht jedoch nichts mehr aus, ist die letzte Seinsmöglichkeit »wirklich« geworden, so existiert das Dasein nicht mehr: »Solange das Dasein als Seiendes *ist*, hat es seine ›Gänze‹ nie erreicht. Gewinnt es sie aber, dann wird der Gewinn zum Verlust des In-der-Welt-seins schlechthin.«⁷¹ Diese ultimative Seinsmöglichkeit, die zugleich das Sein des Daseins vernichtet, ist der Tod.

Der Tod hat bei Heidegger eine ähnlich zentrale Stellung wie die Angst. Es sind viele Parallelen erkennbar, und der Tod ist in gewisser Weise auch dasjenige, vor dem das Dasein sich in der Angst ängstigt: »Die Angst vor dem Tode ist Angst ›vor‹ dem eigensten, unbezüglichen und unüberholbaren Seinkönnen.«⁷² Die Todesangst ist jedoch nicht mit der Angst vor dem Sterben identisch, sie ist vielmehr insofern existenziale Angst, als sie uns radikal vor das Nichtsein als äußerste Möglichkeit des In-der-Welt-seins stellt. Ebenso wie in der Angst liegt im Tod ein radikaler Bruch mit dem In-der-Welt-sein, der uns vor uns selbst als mögliches Ganzes stellt. Insofern geht auch in der Eigentlichkeit die Bereitschaft zur Angst einher mit dem eigentlichen Sein zum Tode. Da der Tod die äußerste Seinsmöglichkeit darstellt, nämlich die Möglichkeit der eigenen Unmöglichkeit, und diese Möglichkeit für das Dasein unausweichlich ist, ist er in jedem Möglichsein mit inbegriffen, bestimmt er unser Seinsverständnis in jedem Entwurf mit. Dasein ist Sein zum Tode, und das besagt mehr, als dass wir alle einmal sterben müssen. Es besagt, dass der Tod als äußerste Seinsmöglichkeit die ganze Existenz mitbestimmt.

Wird der Tod als Seinsmöglichkeit begriffen, muss es eine eigene Weise geben, sich zu ihm zu verhalten. In der Alltäglichkeit des Man verhält sich das Dasein zum Tod, indem es vor ihm ausweicht. Jeder muss irgendwann einmal sterben, und dieses Irgendwann wird weit weg geschoben. Selbst wenn ein Anderer stirbt, bin es ja zum Glück nicht ich, der stirbt. Ich lebe weiter. So schieben wir den Tod

⁷¹ SuZ 236.

⁷² SuZ 251.

von uns weg und vor uns her, bis er uns irgendwann doch ereilt. Dabei wird übersehen, dass jeder im Tod unvertretbar ist. Keiner kann einem Anderen den Tod abnehmen, er stellt eine ureigenste Seinsmöglichkeit dar. Der Tod ist als Existenzial je meiner. Er betrifft mich direkt und im Grunde meiner Existenz, er bedeutet »eine eigentümliche Seinsmöglichkeit, darin es um das Sein des je eigenen Daseins schlechthin geht.«⁷³ Indem der Tod mich schlechthin in der Ganzheit meiner Existenz bedroht, stellt er mich vor diese Ganzheit, die – wie sich bereits herausgestellt hatte – ansonsten ontisch nicht erfahrbar ist. Die Ganzheit meines Daseins ergibt sich also nicht irgendwann einmal, wenn ich gestorben bin, sondern ich bin ganz insofern mein Sein ein Sein zum Tode ist. Der Tod ist also durch Jemeinigkeit und Existenz konstituiert.

Wenn der Tod unsere äußerste Seinsmöglichkeit darstellt und uns in genannter Weise mit unserem Ganzsein konfrontiert, so muss es neben der alltäglichen Flucht vor ihm auch einen eigentlichen Umgang mit ihm geben können. In der Radikalität der Jemeinigkeit des Todes, indem ich also immer selbst betroffen bin, liegt sogar der ausgezeichnete Zugang zur Eigentlichkeit schlechthin: »Der Tod ist eine Seinsmöglichkeit, die je das Dasein selbst zu übernehmen hat. Mit dem Tod steht sich das Dasein selbst in seinem *eigensten* Seinkönnen bevor.«⁷⁴

Das Ausweichen vor etwas als Tendenz des Verfallens hat bei Heidegger immer auch einen positiven Gehalt. Es setzt dasjenige, vor dem es ausweicht und zeigt einen Weg an, wie, indem das Ausweichen rückgängig gemacht wird, das in ihm gesetzte Phänomen ursprünglich erschlossen werden kann. Der Tod wird im Ausweichen als äußerste Seinsmöglichkeit begriffen, die im Grunde ontisch die Unmöglichkeit des Daseins, die Gewissheit, eines Tages nicht mehr zu sein, darstellt. Das Ausweichen wird dann rückgängig gemacht und der Tod dadurch ursprünglich erschlossen, wenn diese Seinsmöglichkeit *als Möglichkeit* ergriffen und bewahrt wird. Der existenziale Begriff der Möglichkeit steht – wie oben bereits angesprochen – ontologisch »über« der Wirklichkeit. Eine ontologische Möglichkeit drängt nicht auf Verwirklichung, denn dadurch würde sie als Möglichkeit zerstört. Der Tod als Möglichkeit ist also nicht möglich im Sinne eines zu Verwirklichenden. Er ist keine Aufforde-

⁷³ SuZ 240.

⁷⁴ SuZ 250.

rung zur Selbsttötung, sondern Aufforderung, ihn als Möglichkeit auszuhalten. Auch das passive Erwarten des Todes wäre nur wieder ein Erwarten der Verwirklichung. Eigentliches Sein zur Möglichkeit hingegen ist ein Sich-Aufhalten bei dieser Möglichkeit, das sie als Möglichkeit bewahrt, und dies ist von Heidegger terminologisch gefasst als *Vorlaufen*. Vorlaufen in die Möglichkeit, also Vorlaufen in den Tod, dieser Begriff drückt eine Dynamik aus, eine Ekstase, die an die Struktur der Existenzialität, den Entwurf, erinnert. Tatsächlich ist das Vorlaufen in den Tod eine Art Entwurf, der umfassendste existenzielle Entwurf, der überhaupt denkbar ist und der das ganze Dasein in seiner Existenz umfasst: »Auf eigenstes Seinkönnen sich entwerfen aber besagt: sich selbst verstehen können im Sein des so enthüllten Seienden: existieren. Das Vorlaufen erweist sich als Möglichkeit des Verstehens des *eigensten* äußersten Seinkönnens, das heißt als Möglichkeit *eigentlicher Existenz*.«⁷⁵

Die Möglichkeit als Möglichkeit auszuhalten, das bedeutet, sie sich »anzueignen«, ohne sie verfügbar zu machen. Weder kann dem Tod der Schrecken genommen werden, noch kann er verhindert oder beeinflusst werden. Wir sind ihm ausgeliefert, aber diese Passivität kann durch das Vorlaufen in eine Aktivität verwandelt werden. Das Ausgeliefertsein wird dadurch nicht aufgehoben, aber wesentlich *modifiziert*. Im Wesentlichen bedeutet Eigentlichkeit bei Heidegger immer eine aktive Modifikation von Passivität. Die Möglichkeit als solche wird durch diese Modifikation sogar noch »vergrößert«, sie wird im Grunde sogar dadurch als Möglichkeit erst etabliert, und diese aktiv vergrößernde Modifikation der Möglichkeit als einer Passivität ist die *Freiheit*:

» Je unverhüllter diese Möglichkeit verstanden wird, um so reiner dringt das Verstehen vor in die Möglichkeit *als die der Unmöglichkeit der Existenz überhaupt*. [...] Im Vorlaufen in diese Möglichkeit wird sie immer größer, das heißt sie enthüllt sich als solche, die überhaupt kein Maß, kein mehr oder minder kennt, sondern die Möglichkeit der maßlosen Unmöglichkeit der Existenz bedeutet. [...] Das Sein zum Tode als Vorlaufen in die Möglichkeit ermöglicht allererst diese Möglichkeit und macht sie als solche frei.«⁷⁶

Neben der Existenz ist der Tod auch in entscheidender Weise durch Jemeinigkeit konstituiert. Das Ergreifen der Möglichkeit als Vorlaufen in den Tod bedeutet also wieder radikale Vereinzelung: »Die im

⁷⁵ SuZ 263.

⁷⁶ SuZ 262.

Vorlaufen verstandene Unbezüglichkeit des Todes vereinzelt das Dasein auf es selbst.«⁷⁷ Der Tod ist unbezüglich, das heißt, er nimmt das Dasein als je einzelnes in Anspruch. Weiter heißt es: »Diese Vereinzelung ist eine Weise des Erschließens des ›Da‹ für die Existenz. Sie macht offenbar, daß alles Sein bei dem Besorgten und jedes Mitsein mit Anderen versagt, wenn es um das eigenste Seinkönnen geht.«⁷⁸ Das Mitsein versagt, wenn es um das eigenste Seinkönnen geht. Dies ist die stärkste Bestätigung unserer These von Heideggers Abwertung des Mitseins zugunsten einer Vereinzelungsphilosophie. Für ihn steht fest: »Dasein kann nur dann *eigentlich es selbst* sein, wenn es sich von ihm selbst her dazu ermöglicht.«⁷⁹ Wenn es um die Eigentlichkeit geht, ist nach Heidegger jeder auf sich gestellt, die Anderen und ihr Einfluss auf meine Existenz müssen hierbei notwendig versagen, sie werden sogar stets bemüht sein, mich in die Vertrautheit des Man zurückzuzerren. Allerdings bedeutet das keineswegs, dass das Mitsein mit der Eigentlichkeit gleichsam überflüssig geworden ist. Es bleibt, als verfallendes Sein-bei weiterhin Existenzial des Daseins:

»Das Versagen des Besorgens und der Fürsorge bedeutet jedoch keineswegs eine Abschnürung dieser Weisen des Daseins vom eigentlichen Selbstsein. Als wesenhafte Strukturen der Daseinsverfassung gehören sie mit zur Bedingung der Möglichkeit von Existenz überhaupt. Das Dasein ist eigentlich es selbst nur, sofern es sich *als* besorgendes Sein bei ... und fürsorgendes Sein mit ... primär auf sein eigenstes Seinkönnen, nicht aber auf die Möglichkeit des Man-selbst entwirft.«⁸⁰

Dasein soll sich also *als* Sein mit Anderen primär auf das eigenste Seinkönnen entwerfen, das eine radikale Vereinzelung voraussetzt. Wie dies möglich sein soll, wird an dieser Stelle nicht klar. Im eigentlichen Entwurf auf das eigenste Seinkönnen kann ich mich nicht *zugeleich* als Sein-bei und Sein-mit entwerfen, da mir im radikalen Bruch, der durch die Angst und den Tod ausgelöst wurde, die Anderen und die Welt bedeutungslos geworden sind. Ich müsste im eigentlichen Entwurf die Anderen und die Welt gleichsam modifiziert betrachten und sie damit für mich zurückgewinnen.

Wir haben bisher gesehen, wie in der Angst das Dasein vor sich

⁷⁷ SuZ 263.

⁷⁸ SuZ 263.

⁷⁹ SuZ 263.

⁸⁰ SuZ 263.

gestellt ist und dadurch das alltägliche Verständnis von sich und der Welt aufbricht. Weiterhin wurde dargelegt, wie sich dem Dasein im Sein zum Tode seine Ganzheit als existenzielle und äußerste Seinsmöglichkeit erschließt. Nun bleibt noch aufzuweisen, wie das Dasein sich zu seinem Ganzseinkönnen in einer Weise verhalten kann, die sich von seiner alltäglichen Seinsweise unterscheidet, die *es selbst* und nicht mehr das *Man-selbst* trifft und die es somit verdient, *eigentlich* genannt zu werden. Da das Dasein sich in diesem existenziellen Stadium in radikaler Vereinzelung befindet, ist eine eigentliche Seinsweise – wie Heidegger bereits im vorigen Kapitel festgestellt hatte – nur möglich, »wenn es sich von ihm selbst her dazu ermöglicht.«⁸¹ Das Dasein muss sich von sich selbst her zur Eigentlichkeit befreien, und dazu muss es sich »selbst in seiner eigentlichen Existenz zu verstehen geben«⁸². Dieses »zu verstehen geben« fasst Heidegger mit dem Terminus der *Bezeugung*. Dasein soll sich bezeugen, das heißt, es soll vor sich ein Zeugnis über sich ablegen, dass es nämlich selbst dasjenige ist, das da existiert und das seine Möglichkeiten wählt, und nicht das *Man-selbst*: »Weil es aber in das *Man* verloren ist, muß es sich zuvor finden. Um sich überhaupt zu finden, muß es ihm selbst in seiner möglichen Eigentlichkeit ›gezeigt‹ werden. Das Dasein bedarf der Bezeugung eines Selbstseinkönnens, das es der Möglichkeit nach je schon ist.«⁸³ Die Bezeugung gibt somit Antwort auf die Frage nach dem Wer des Daseins und konstituiert damit das eigentliche Selbstsein. Sie entspricht im Bereich der existenziellen Möglichkeit in etwa dem, was man in der Kategorienlehre als Verwirklichung der Möglichkeit bezeichnen würde, natürlich aber auf existenzialer Ebene und ohne dadurch den Möglichkeitscharakter zu zerstören.

Heidegger entwickelt die Bezeugung wieder im Ausgang von der Uneigentlichkeit. Um sich vom *Man* die Wahl seiner Seinsmöglichkeiten abnehmen zu lassen, muss das Dasein empfänglich für dessen Vorgaben sein. Diese Empfänglichkeit ist die Fähigkeit des *Hören* als Modus der Erschlossenheit. Das Dasein ist dem *Man* hörig und im ständigen Hinhören auf das *Man* überhört es das eigene Selbst. Die gesuchte Bezeugung muss also den Lärm des *Man* über tönen und seine Diktatur damit durchbrechen. Ein weiteres Mal

⁸¹ SuZ 263.

⁸² SuZ 267.

⁸³ SuZ 268.

kehrt das Motiv des Bruchs wieder, an dieser Stelle von Heidegger selbst auch eigens so bezeichnet: »Dieses Hinhören muß gebrochen, das heißt es muß ihm vom Dasein selbst die Möglichkeit eines Hörens gegeben werden, das jenes unterbricht. Die Möglichkeit eines solchen Bruchs liegt im unvermittelten Angerufenwerden.«⁸⁴ Der Bruch wird ausgelöst durch einen unvermittelten Ruf, der aus dem eigensten Selbst stammt. Dieser Ruf ist ein Modus der Rede, er gibt etwas zu verstehen, und zwar das eigentliche Selbstseinkönnen. Er ist damit genau die gesuchte Bezeugung des Daseins. Dasjenige was nach Heidegger dort ruft, ist das – ontologisch verstandene – *Gewissen*.

Die Stimme des Gewissens gibt etwas zu verstehen, aber dieses Etwas ist nicht ein inhaltliches Wissen, sondern die Stimme redet im Modus des Schweigens. Der Ruf ist kein Zuruf, sondern ein Anruf an das Selbst im Man-selbst, ein Aufruf zum eigentlichen Selbstsein. Er lässt das Man zusammenbrechen und ruft das Selbst aus ihm heraus vor in seine Eigentlichkeit. Mit der Charakterisierung als Anruf, Aufruf und Vorruf sind die Richtungen des Rufens vorgezeichnet. Der Ruf geht *an* das Selbst, es wird durch ihn affiziert. Es wird zugleich *aufgerufen*, die im Ruf liegende Rezeptivität in eine Spontaneität zu überführen. Dadurch wird es drittens *vorgerufen* in zweifachem Sinne: *hervor* aus dem Man und *vorwärts* in seine Eigentlichkeit.

Das Gerufene ist also das Selbst des Daseins. Aber wer ist der Rufer? Allgemein wird das Phänomen des Gewissens meist als eine »innere Stimme« gedeutet. Wenn diese Stimme aus meinem Inneren stammt, so bin ich es im Grunde selbst, der da spricht. Dann ergibt sich aber das Problem, wie ich im Ruf des Gewissens zugleich aktiv und passiv sein kann, denn die Stimme aus meinem Inneren zeichnet sich gerade dadurch aus, dass ich sie nicht willentlich bewirke, dass sie sogar am Eindringlichsten immer dann spricht, wenn ich sie am wenigsten hören möchte. Es erscheint paradox: »Der Ruf kommt aus mir und doch über mich.«⁸⁵ Von »außen« kann der Ruf aber, wenn er existenzielle Bezeugung sein soll, auch nicht kommen, denn die Stimme von außen ist immer die des Man. Das Problem liegt in der Annahme einer »fremden Macht« im Gewissen, die in der Tradition der Gewissensauslegung dazu führte, die Stimme des Gewissens etwa als Stimme Gottes oder einer Instanz des Unbewussten anzuse-

⁸⁴ SuZ 271.

⁸⁵ SuZ 275.

hen. Das Gewissen wird hier als eine vorhandene Tatsache genommen, die irgendwie erklärt werden soll. Soll jedoch wie bei Heidegger das Gewissen als Phänomen des Daseins begriffen werden, so darf es nicht als Tatsache, sondern muss daseinsmäßig erfasst werden. Dasjenige am Dasein, das über es kommt, das nicht in seiner Macht steht, ist das »dass es ist«, ist die Geworfenheit seiner Existenz, seine Faktizität. Dass wir sind, das entzieht sich unserer Verfügung, aber es ist darum nicht eine fremde Macht, sondern es ist Teil unserer Existenz.

In der Unverfügbarkeit der Geworfenheit aber liegt, das hat die Analyse der Angst ergeben, das Potenzial zu einem Bruch. Wenn die Angst aufbricht, wird die vertraute Welt, in die wir geworfen sind, unheimlich. Die Unheimlichkeit kann lähmend auf das Dasein wirken, sie kann aber auch bewirken, dass das Dasein sich regt, dass es aus seiner Uneigentlichkeit aufbricht, um sein Sein zu ergreifen. Nichts anderes als diese Regung aus der Unheimlichkeit ist der Ruf des Gewissens. Die Identität von Rufer und Gerufenem verliert dann ihre Paradoxität, wenn sie als in der Identität der Strukturelemente der Sorge begründet aufgefasst wird:

»Das Gewissen offenbart sich als Ruf der Sorge: der Rufer ist das Dasein, sich ängstigend in der Geworfenheit (Schon-sein-in ...) um sein Seinkönnen. Der Angerufene ist eben dieses Dasein, aufgerufen zu seinem eigensten Seinkönnen (Sich-vorweg ...). Und aufgerufen ist das Dasein durch den Anruf aus dem Verfallen in das Man (Schon-sein-bei der besorgten Welt).«⁸⁶

Der Rufende und der Angerufene sind somit ein und dasselbe Dasein, aufgefächert in die verschiedenen Teile seiner existenziellen Struktur. Die Gegenseite des Rufs stellt auf Seiten des angerufenen Daseins das Hören, ebenfalls Modus der Rede, dar. Damit das Dasein den Ruf empfangen kann, muss es zum Hören disponiert sein. Es muss dasjenige verstehen, was das Gewissen zu verstehen gibt. Nun ist der Ruf inhaltlich leer, er enthält keine konkrete Anweisung zur Erlangung der Eigentlichkeit. Aber er stammt aus der Unheimlichkeit, und diese Unheimlichkeit wird im Ruf mittransportiert. Aus der Unheimlichkeit wird dem Dasein eine Schuld zugesprochen. Auch das moralische Gewissen spricht seinem Besitzer eine Schuld zu oder warnt ihn vor einer solchen Schuld, die er sich auflädt, wenn er moralisch fehlt. Bei Heideggers ontologischem Gewissen muss es sich natürlich um eine ontologische Schuld handeln. Die elementare

⁸⁶ SuZ 277.

Struktur der Schuld besteht darin, Grund eines Mangels zu sein. Bei der ontologischen Schuld des Daseins kann es sich nicht darum handeln, einen Mangel am vorhandenen Seienden zu verschulden, sondern der ontologische Mangel betrifft die Existenz, er ist ihre Negation, also ein Nicht. Das Schuldigsein des Daseins bedeutet »Grundsein einer Nichtigkeit.«⁸⁷ Grundsein und Nichtigkeit sind in der Existenz miteinander eng verwoben. Auf der einen Seite ist das Dasein sein eigener Grund: »das *Dasein* ist ständig – solange es ist – als Sorge sein ›Daß. Als dieses Seiende, dem überantwortet es einzig als das Seiende, das es ist, existieren kann, ist es existierend der Grund seines Seinkönnens.«⁸⁸ Auf der anderen Seite hat es diesen Grund selbst nicht gelegt. Es ist dieses Grundes nicht mächtig, und dieses Nicht ist nicht ein Mangel, sondern Bestandteil der Existenz in ihrem Grund. Grundsein einer Nichtigkeit heißt also nicht, eine Nichtigkeit verursachen, sondern heißt mehr so etwas wie: Gründen in einem nichtigen Grund.

Diese Nichtigkeit, die das Gewissen dem Dasein vorhält, muss bei Heidegger verstanden werden als eine *Seinsmöglichkeit*. Obwohl sie nicht in meiner Macht steht, kann ich sie ergreifen, sie in ihrer Nichtigkeit aushalten und damit meine Geworfenheit übernehmen. Wird der Anruf in diesem Sinne eigentlich verstanden, ist der Ruf des Gewissens letztlich auch ein Rückruf: »zurück: in die Geworfenheit, um sie als den nichtigen Grund zu verstehen, den es in die Existenz aufzunehmen hat.«⁸⁹ Die Eigentlichkeit besteht also nicht in einer Überwindung der Geworfenheit, sondern in einer sie erhaltenen und sie dadurch modifiziert zurückgewinnenden Aneignung. Das eigentliche Anrufverstehen wird in diesem Sinne von Heidegger mit Begriffen beschrieben, die genau diese Ambiguität der Übernahme eines an sich Unverfügablen ausdrücken: das »eigentliche Schuldigwerdenkönnen«⁹⁰ sowie das »Gewissen-haben-wollen«⁹¹. Diese Struktur der Übernahme eines Unverfügablen, oder der Aktivierung einer Passivität, bestimmt dasjenige, was Heidegger in *Sein und Zeit* »Freiheit« nennt,⁹² und so liegt auch in der Übernahme der ontologi-

⁸⁷ SuZ 283.

⁸⁸ SuZ 284.

⁸⁹ SuZ 287.

⁹⁰ SuZ 287

⁹¹ SuZ 288.

⁹² Der Freiheitsbegriff ist hier noch nicht im selben Maße ontologisch wie in den späteren Schriften. Vgl. etwa den Aufsatz *Vom Wesen der Wahrheit* [VWW].

schen Schuld eine Befreiung: »Das verstehende Sichvorufenlassen auf diese Möglichkeit schließt in sich das *Freiwerden* des Daseins für den Ruf: die Bereitschaft für das Angerufenwerdenkönnen. Das Dasein ist rufverstehend *hörig seiner eigensten Existenzmöglichkeit*. Es hat sich selbst gewählt.«⁹³

Heideggers Freiheitsbegriff steht damit zwischen der üblichen Dichotomie von Freiheit und Notwendigkeit. Weder ist die Wahl meiner selbst eine konkrete willentliche Entscheidung, noch ist die Hörigkeit, die das Gewissen hervorruft, durch Kausalzusammenhänge determiniert. Sie ist das »In-sich-handeln lassen des eigensten Selbst aus ihm selbst«⁹⁴. Im Freiwerden des Daseins für sein eigenstes Sein liegt der eigentliche Modus von Erschlossenheit, den Heidegger die *Entschlossenheit* nennt: »das verschwiegene, angstbereite Sichentwerfen auf das eigenste Schuldigsein.«⁹⁵ Die drei Teile dieser Formel entsprechen der Struktur der Erschlossenheit (Rede, Befindlichkeit und Verstehen), wobei die Formulierungen jeweils den Aspekt der Übernahme der eigenen Existenz hervorheben: die Verschwiegenheit drückt aus, dass das Dasein durch den Ruf eingesehen hat, dass es ein »still zu werdendes«⁹⁶ ist, die Angstbereitschaft ist das Aushalten der Unheimlichkeit der Vereinzelung und im Entwurf auf das eigenste Schuldigsein versteht sich das Dasein als nichtiger Grund und bestimmt dieses Verständnis zum ureigensten Teil seiner Existenz. Auch der Terminus »Entschlossenheit« drückt diesen Aspekt der Übernahme aus. Während der Oberbegriff Erschlossenheit im üblichen Sprachgebrauch so etwas wie einen abgeschlossenen Prozess des Erschließens suggeriert – etwa in dem Sinne, wie wir davon sprechen, dass eine Landschaft oder ein Kontinent erschlossen ist –, geht Heideggers Hermeneutik, die in der Entschlossenheit kulminiert, von einem prinzipiell unabschließbaren Prozess des Erschließens aus. Dieser Prozess, und nicht sein Ergebnis, bildet das, was in Heideggers Hermeneutik *Wahrheit* bedeutet: »Sofern das Dasein wesenhaft seine Erschlossenheit *ist*, als erschlossenes erschließt und entdeckt, ist es wesenhaft ›wahr‹. *Dasein ist in der Wahrheit*.« Diese Aussage hat ontologischen Sinn.«⁹⁷ Entschlossenheit als Mo-

⁹³ SuZ 287.

⁹⁴ SuZ 295.

⁹⁵ SuZ 297.

⁹⁶ SuZ 296.

⁹⁷ SuZ 221.

dus der Erschlossenheit bedeutet daher nicht, dass das Dasein bloß eine Entscheidung trifft, etwa den Entschluss, von nun an eigentlich zu sein. Dasjenige, was das Dasein im Entschluss ergreift und sich zu eigen macht, kann nicht explizit bestimmt werden, weil es im Vollzug der Erschlossenheit begründet ist und sich durch diese erst konstituiert: »Der Entschluß ist gerade erst das erschließende Entwerfen und Bestimmen der jeweiligen faktischen Möglichkeit. Zur Erschlossenheit gehört notwendig die Unbestimmtheit, die jedes faktisch-geworfene Seinkönnen des Daseins charakterisiert.«⁹⁸ Wenn Heidegger also schreibt, mit der Erschlossenheit sei »die ursprünglichste, weil eigentliche Wahrheit des Daseins«⁹⁹ gewonnen, so ist damit nicht ein Bestand an Erkenntnis, ein Ganzes an wahren Aussagen über die Existenz gemeint, sondern diese Wahrheit »ist« das eigentliche Dasein in der selben Weise, wie jedes erschlossene Dasein seine Wahrheit »ist«.

Damit ist die Stelle erreicht, an der Heidegger das zuvor in der existenziellen Vereinzelung Ausgeblendete wieder einholen muss. Während der alltägliche Existenzmodus seine Wahrheit aus der Welt und dem Man bezog, wurde uns in der Angst all dies unbedeutend. Dadurch wurde unser In-der-Welt-sein aber nicht aufgehoben, es wurde vielmehr mit seiner eigenen Unmöglichkeit konfrontiert und damit radikal in Frage gestellt. Die Eigentlichkeit, die aus dieser existenziellen Situation erwuchs, kann nun nicht einen Rückzug aus der Welt und dem Mitsein, die ja im Dasein existenzial verwurzelt sind, bedeuten. Auch das Man und das alltägliche Sein wird durch die Erschlossenheit nicht aufgehoben:

»Auch der Entschluß bleibt auf das Man und seine Welt angewiesen. Das zu verstehen, gehört mit zu dem, was er erschließt, sofern die Erschlossenheit erst dem Dasein die eigentliche Durchsichtigkeit gibt. [...] Der Entschluß entzieht sich nicht der ›Wirklichkeit‹, sondern entdeckt erst das faktisch Mögliche, so zwar, daß er es dergestalt, wie es als eigenstes Seinkönnen im Man möglich ist, ergreift.«¹⁰⁰

Die Erschlossenheit muss also dem Dasein dasjenige *modifiziert* zurückgeben, was ihm in der Vereinzelung fraglich wurde. Die diesbezüglichen Passagen sollen nun im Einzelnen untersucht werden, um die Problemlage aufzuweisen, die sich im Hinblick auf die für die

⁹⁸ SuZ 298.

⁹⁹ SuZ 297.

¹⁰⁰ SuZ 299.

vorliegende Untersuchung zentrale Frage nach der Stellung des Anderen ergibt. Zunächst einmal heißt es bezüglich der Entschlossenheit:

»Diese *eigentliche* Erschlossenheit modifiziert aber dann gleichursprünglich die in ihr fundierte Entdecktheit der ›Welt‹ und die Erschlossenheit des Mitdaseins der Anderen. Die zuhandene ›Welt‹ wird nicht ›inhaltlich‹ eine andere, der Kreis der Anderen wird nicht ausgewechselt, und doch ist das versteckende besorgende Sein zum Zuhgenden und das fürsorgende Mitsein mit den Anderen jetzt aus deren eigenstem Selbstseinkönnen heraus bestimmt.«¹⁰¹

In der Eigentlichkeit wird die Welt und der Andere nicht komplett neu konstituiert, sondern in Modifikation *wiederentdeckt* (im Sinne von ent-decken). Die Modifikation betrifft also nicht die Welt und den Anderen im gegenständlichen Sinne, sondern mein Sein *zu* ihnen. Nur so ist das »deren« in der genannten Passage zu verstehen, nämlich dass das Sein zum Zuhgenden und das Mitsein aus dem diesen Seinsweisen eigensten Selbstseinkönnen heraus bestimmt werden.¹⁰² Weiter heißt es:

»Die Entschlossenheit löst als *eigentliches Selbstsein* das Dasein nicht von seiner Welt ab, isoliert es nicht auf ein freischwebendes Ich. Wie sollte sie das auch – wo sie doch als eigentliche Erschlossenheit nichts anderes als das *In-der-Welt-sein eigentlich* ist. Die Entschlossenheit bringt das Selbst gerade in das jeweilige besorgende Sein bei Zuhandenem und stößt es in das fürsorgende Mitsein mit den Anderen.«¹⁰³

Damit ist der solipsistischen Vereinzelung, die sich aus der Situation der Angst ergab, die Schärfe genommen. Der existenzielle Ausnahmzustand führt nicht zu einem »freischwebenden Ich«, denn wäre das Dasein nicht mehr *In-der-Welt-sein*, so wäre es der Grundlage seiner Existenz beraubt. Bei einem sich an dieser Stelle anbietenden Vergleich mit Husserls $\hat{\epsilon}\pi\omega\chi\eta$ ist Vorsicht angebracht. Das durch die Angst hervorgerufene Außer-Geltung-Setzen der Welt und der An-

¹⁰¹ SuZ 297f.

¹⁰² Die alternativ denkbare Lesart, nach der das »deren« sich auf die Anderen und die Welt bezieht, erscheint innerhalb von Heideggers Systematik nicht sinnvoll. Insbesondere der zuhandenen Welt kann so etwas wie Selbstseinkönnen nie zukommen. In den nächsten Absätzen wird sich allerdings zeigen, dass in Bezug auf den Anderen nach Heidegger durchaus eine gewisse Verbindung zwischen meinem und des Anderen Selbstseinkönnen besteht.

¹⁰³ SuZ 298.

deren ist etwas Anderes als ein durch phänomenologische Blickwendung und Einklammerung erreichtes Außer-Geltung-Setzen der Seinsgeltungen der objektiven Welt. Husserls *ἐποχή* ist eben eine reflexive *Einstellung* zur Welt, während bei Heidegger die Angst als elementare *Befindlichkeit* in die Sphäre unmittelbaren und unreflektierten Weltzugangs gehört. Immerhin gibt es aber hier sowie dort analoge Strukturmerkmale. Bei der *ἐποχή* und in der Angst wird etwas außer Geltung gesetzt, beide Male bleibt aber das Eingeklammerte innerhalb der Klammer weiter bestehen, und schließlich eröffnet sich bei beiden durch den reduzierten Weltbezug hindurch ein Weg zur Fassung des Wesenskerns der Subjektivität – bei Husserl in reflexiver Einstellung als reine transzendentale Subjektivität, bei Heidegger im Existenzvollzug des Daseins als eigentlichem Selbstsein – und zur modifizierten Rückgewinnung der zuvor fraglich gewordenen Welt. Genuin heideggersch scheint wiederum zu sein, dass der Andere nun in seiner Modifikation nicht einer transzentalen Konstitution bedarf, sondern das Dasein in der Entschlossenheit gleichsam in das Mitsein »gestoßen« wird. Die nächste Passage macht dies noch deutlicher:

»Aus dem Worumwillen des selbstgewählten Seinkönnens gibt sich das entschlossene Dasein frei für seine Welt. Die Entschlossenheit zu sich selbst bringt das Dasein erst in die Möglichkeit, die mitsegenden Anderen »sein« zu lassen in ihrem eigenen Seinkönnen und dieses in der vorspringend-befreien Fürsorge mitzuerschließen. Das entschlossene Dasein kann zum Gewissen der Anderen werden. Aus dem eigentlichen Selbstsein der Entschlossenheit entspringt allererst das eigentliche Miteinander, nicht aber aus den zweideutigen und eifersüchtigen Verabredungen und den redseligen Verbrüderungen im Man und dem, was man unternehmen will.«¹⁰⁴

Die Freiheit, die sich aus der Entschlossenheit ergibt, besteht also wie bereits erwähnt in einer Freigabe für die Welt und den Anderen. Für das Man hat sich das Dasein nicht freigegeben, sondern es wird von ihm vereinnahmt. Die Eigentlichkeit hebt diese Vereinnahmung auf, und dadurch wird im Umkehrschluss möglich, dass auch der Andere aus seiner Vereinnahmung durch mich gelöst wird. Dies meint Heidegger mit dem Sein-lassen der Anderen und dem Rückgriff auf die vorspringend-befreende Fürsorge. Das eigentliche Dasein befreit die Anderen. Ist damit gemeint, dass die Anderen »durch mich« selbst eigentlich sein können? Die zitierte Passage ist hier undeutlich. Es

¹⁰⁴ SuZ 298

heißt: Ich erschließe die Anderen in ihrem eigensten Seinkönnen mit. Diese Erschlossenheit ist aber *meine* Erschlossenheit und nicht die der Anderen. Die existenziale Modifikation betrifft ja nicht die Anderen, deren Kreis »nicht ausgewechselt« wird, sondern meinen Seinsbezug zu ihnen. Dann ist aber nicht klar, wie sich mir so etwas wie fremdes Selbstseinkönnen erschließen kann. Der Weg zu meinem eigenen Selbstseinkönnen führte durch die Vereinzelung, also muss ich, wenn ich überhaupt so etwas wie fremdes Selbstseinkönnen »miterschließen« können soll, davon ausgehen, dass auch die Anderen diese Vereinzelung durchlaufen müssen. Wie aber soll dann das entschlossene Dasein zum »Gewissen der Anderen« werden können? Auch die von Heidegger gesetzten Anführungszeichen um das Wort »Gewissen« können nicht darüber hinwegtäuschen, dass das ontologische Gewissen bestimmt war als die Stimme meiner selbst, die rein selbstbezogen mich zur Eigentlichkeit aufruft. Versuche ich nun in vermeintlicher Entschlossenheit, dem Anderen das Gewissen gleichsam abzunehmen, indem ich ihm – in welcher Weise auch immer – zum Gewissen werde, so kann von Freigabe und Seinlassen keine Rede mehr sein, ich mache mich vielmehr zum Agenten des Man und bin selbst wieder uneigentlich.

Diese Stelle bringt die Schwierigkeit einer Philosophie der Vereinzelung auf den Punkt. Selbst wenn die Rolle eines Gewissens der Anderen bedeuten würde, diese auf ihr Selbstseinkönnen aufmerksam zu machen, muss nach Heideggers Ansatz der Ruf des Gewissens aus dem je eigenen Dasein stammen. Heidegger kommt in diese Verlegenheit, weil er zu beschreiben versucht, worin die Modifikation des Anderen in der Eigentlichkeit besteht. Dass der Andere sich in seinem möglichen Selbstseinkönnen mit erschließt, ist erst einmal unproblematisch. Die Modifikation betrifft aber nicht primär die Seinsmöglichkeiten des Anderen, sondern das je eigene Mitsein, also das Sein zum und mit dem Anderen. Die in der Angst enthüllte Bedeutungslosigkeit des Miteinanderseins soll einer neuen, vom Man gereinigten Bedeutung zugeführt werden. Daraus scheint sich für Heidegger die Notwendigkeit zu ergeben, den Anderen dem Man zu entreißen. Dieser Gedanke hat mit einem Sein-lassen des Anderen, einer Freigabe für ihn allerdings nichts mehr gemein. Wenn der primäre Modus des Miteinanderseins die gegenseitige Bevormundung ist¹⁰⁵ und der Weg zur Eigentlichkeit in der Übernahme der je eige-

¹⁰⁵ Vgl. hierzu auch Günter Figal: *Heidegger zur Einführung* (Figal 1999), 68: »Sofern

nen Existenz besteht, so kann durch ein Gewissen »von außen«, also eine neuerliche Bevormundung, für so etwas wie eine kollektive Eigentlichkeit nichts gewonnen werden. So ist auch in Heideggers leider sehr kurzen Ausführungen das eigentliche Miteinandersein rein negativ bestimmt, nämlich in Absetzung von »eifersüchtigen Verabredungen« und »redseligen Verbrüderungen«.

3.5 Die philosophische Bedeutung des Bruchs in der Alltäglichkeit

Mit diesen Überlegungen sind die Analysen der heideggerschen Position im Rahmen der vorliegenden Untersuchung abgeschlossen. Bei aller aufgewiesenen Marginalisierung des Anderen, die Heidegger auch durch seine Ausführungen zum eigentlichen Miteinandersein und zum Gewissen-für-den-Anderen nicht einholen kann, ist auf die positiven Resultate der existenzialen Analyse hinzuweisen.

Es ist oft bemängelt worden, dass Heidegger an den zentralen Stellen seiner Analysen in *Sein und Zeit* stets solch »negative« Phänomene wie die Angst oder den Tod gesetzt hat.¹⁰⁶ Müsste die Philosophie, insbesondere wenn sie so etwas wie eine eigentliche Existenz im Blick hat, nicht vielmehr ausdrücklich auf die »positiven«, lebensbejahenden Phänomene hinweisen? Entscheidend für die Wahl der negativen Phänomene ist allerdings bei Heidegger nicht eine lebensfeindliche Einstellung, sondern die Einsicht, dass es eines radikalen Bruchs bedarf, um gewohnte und alltäglich gelebte Strukturen durchsichtig und fragwürdig zu machen. Die Philosophie möchte etwas über uns, die Philosophierenden, aussagen. Dazu muss sie das Denken sich aus sich heraustreten und sich selbst zuwenden lassen. Diese Selbstzuwendung soll aber mehr sein als eine bloße Beschreibung, eine Kartographie und Kategorisierung des denkenden Wesens. Die Hoffnung der Philosophie besteht darin, auf etwas zu sto-

die Mitwelt bestimmte Möglichkeiten zu sein und zu handeln prägt, ist sie der Bereich der Unfreiheit: Sie ist der Bereich der Bestimmtheit, der uns zwar verschiedene Alternativen lässt, uns an diesem oder jenem bestimmten, bereits realisierten Verhalten zu orientieren, aber doch die Frage, wie wir sein wollen, niemals radikal freisetzt.«

¹⁰⁶ Vgl. Figal 1999, 75: »Mehr als alles andere aus *Sein und Zeit* haben die Analysen von Angst, Vorlaufen zum Tode und Gewissen die Aufmerksamkeit von Heideggers Lesern auf sich gezogen; sie haben den Interpreten Kopfzerbrechen bereitet und die Kritiker zu ihren schärfsten Urteilen bis hin zur Polemik beflügelt.«

ßen, dessen Vollzug in der Lage ist, unser Leben zu verändern, es besser zu machen.

Soll die philosophische Reflexion also weder die Beliebigkeit einer verobjektivierenden Modellbildung noch die Eingeschränktheit einer spezifisch interessengeleiteten Einzelwissenschaft (der Mensch als organisches Wesen, als Sprache ausbildend, als Gemeinschaftswesen, als Seelenleben etc.) haben, so muss sie sich von dem herleiten lassen, was uns alle gleichermaßen umgibt, von unserem gewohnten Milieu, demjenigen, von dem die Philosophie ausgeht und von dem sie sich letztlich absetzt. Hierbei zeigt sich, dass diesem gewohnten Milieu eine große Kraft innewohnt, bei ihm zu bleiben. Nur selten einmal bricht die Philosophie auf, die meiste Zeit über leben wir unser Leben und benötigen solch philosophische Spielereien wie etwa einen Beweis der Existenz der Außenwelt und des Anderen nicht. In der existenziellen Situation, etwa in der Angst oder im Denken über den Tod, liegt hingegen ein radikaler Aufbruch. Die gewohnten Strukturen unseres Lebens sind in ihren Grundfesten erschüttert und in Frage gestellt. Wir sind vor Probleme gestellt, die wir nicht ohne weiteres lösen können. Wir können nicht unsere Angst überwinden, auch ist der Tod eines geliebten Menschen nicht etwas, das wir irgendwann verwunden haben. Und wenn die Angst und der Tod irgendwann ihren unmittelbaren Schrecken wieder verlieren, dann in der Regel nicht aufgrund einer philosophischen Reflexion, sondern weil wir in unser Leben, die »Normalität« zurückgefunden haben. Die Zeit heilt alle Wunden, heißt es, die Philosophie scheint hier zunächst keine große Hilfe. Trotzdem liegt in der Wunde ein radikaler Aufbruch, der über die Bewältigung der jeweiligen Situation hinaus dem Denken die Chance bietet, sich selbst im Augenblick größter Zerrüttetheit und Gefährdung in unverfälschter Weise als Ganzes in den Blick zu nehmen.

Angst und Tod sind nach Heidegger als *Möglichkeiten* zu verstehen, die ergriffen werden wollen. Die so genannten »negativen« Phänomene sind also deswegen für die Philosophie Heideggers so zentral, weil der in ihnen liegende Bruch Eröffnungscharakter hat. Der Bruch in der Alltäglichkeit eröffnet einen Abstand des Daseins zu sich, der zum tiefsten Kern der Existenz als In-der-Welt-sein gehört, und genau aus diesem Grunde ist das Unzuhause, aus dem bei Heidegger die Angst hervortritt, ursprünglicher als das Zuhause der vertrauten Welt. Ebenso kann ich mich nur im Ruf des Gewissens selbst zur Eigentlichkeit aufrufen, wenn der Bruch in der Alltäglich-

keit das Gerede des Man zum Verstummen bringt. Der in der Existenz immer latent vorhandene Bruch macht den Ruf des Gewissens nicht nur hörbar, sondern er ermöglicht überhaupt erst das Gewissen, denn ohne ihn gäbe es keine Selbstdistanz und somit dort draußen niemanden, der mich zum eigentlichen Selbstsein aufrufen könnte.

Ähnliches wurde bei Husserl im in der $\varepsilon\pi\omega\chi$ gründenden Bruch mit der natürlichen Einstellung aufgefunden. Nur die Möglichkeit der Distanznahme lässt mich die Welt als immanente Transzendenz konstituieren. Die Existenz trägt also bei beiden Denkern *in sich* bereits einem Bruch, der es ihr ermöglicht, zu sich einen Abstand zu gewinnen, und aus diesem Abstand auf sich zurückzukommen und sich zu sich selbst zu verhalten, oder mit anderen Worten ausgedrückt: *der Bruch erst macht die Existenz zur Existenz*.

Mit dem Abstand zu sich, der im Bruch in der Alltäglichkeit gründet, ist dann die Grundvoraussetzung für die explizite Reflexion geschaffen. Ich könnte als Philosoph gar kein reflexives Konzept des Selbst entwickeln, wenn die Existenz sich nicht schon für den in ihr liegenden Bruch freigegeben hätte. Das Problem liegt dann aber darin, dass der Bruch, wird er vom Denken explizit ergriffen und so für die Philosophie nutzbar gemacht, in beiden bisher betrachteten Fällen den unmittelbaren Zugang zum Anderen unterbricht. Der Andere wird zum Problem für die reflexive Philosophie, weil der Bruch innerhalb der Existenz philosophisch als Weg in die Vereinzelung gedeutet wird. Es ist also letztlich – und darin besteht der erste Schritt auf dem Weg einer kleistschen »Reise um die Welt«, die die »verlorene« Unmittelbarkeit zurückerobern könnte – nicht die Reflexion per se, die den Fluss des natürlichen Lebens stört, indem sie einen Bruch *bewirkt*. Vielmehr *entspringt* die Reflexion einem Bruch, der tief in der Existenz verwurzelt ist, und der, sobald er vom Denken erfasst wird, zu einer massiven Barriere gerinnt, die den Anderen und die gemeinsame Welt zum Problem werden lässt.

Die Philosophie Sartres wird im nächsten Schritt zeigen, dass der Andere sogar direkt zur Bedrohung meiner selbst werden kann. Allerdings wird sich von dieser Warte aus auch ein neuer Ausblick auf das Wesen der Reflexion ergeben. Wenn der Andere den existenziellen Bruch bewirkt, indem er mir meine Welt stiehlt, so liegt darin die Aufforderung an mich, mich auf mich selbst zu beziehen, um meinen Status als »Selbst«, als Für-sich-sein zu behaupten. Die Reflexion wäre dann nicht mehr der Tod des unmittelbaren Weltzugangs, aber auch nicht fehlgeleiteter Existenzvollzug, sondern die

Die philosophische Bedeutung des Bruchs in der Alltäglichkeit

notwendige Rezentrierung eines durch den Anderen dezentrierten Wesens mit dem Zweck, das Selbst zu behaupten, um dem Anderen seinen Platz innerhalb der Welt zuzuweisen.