

"Sein und Zeit"

Auf den folgenden Seiten soll versucht werden, ausgewählte Stücke aus Heideggers *Sein und Zeit*¹ zu erörtern. Ein Versuch, dessen Scheitern auf den ersten Blick keinem Zweifel unterliegen kann, bedarf der Erklärung, wenn man ihn dennoch unternimmt. Dieses Scheitern scheint deshalb unausweichlich, weil der Versuch aus mehrerlei Gründen unmöglich anmutet. Da ist zunächst einmal der legendäre Ruf von *Sein und Zeit*, der sich zu einem nicht unwesentlichen Teil der Schwerverständlichkeit, wenn nicht Dunkelheit des genannten Werkes verdankt. Diese Eigenschaften haben dazu geführt, dass sich selbst einige der scharfsinnigsten Köpfe in diesem Buch verirrt haben. Was hat es da für einen Sinn, dergleichen hier, in unserem bescheidenen Rahmen, ins Licht stemmen zu wollen? Dazu ist zunächst nur zu sagen, dass, wer immer gleich alles versteht, vielleicht weiter geworden ist, was nicht selten ein bloßes dicker werden bedeutet, dass er sich aber nicht verändert hat. Erst das Unverständliche zwingt uns dazu, unsere Sicht und unsere Denkweise zu verändern, was oft genug ein schmerzhafter Prozess ist, der nicht zwangsläufig zu einem Ergebnis führt, oder dessen Ergebnis sich erst einstellt, wenn wir unsere Kraft verbraucht haben. Aber warum sollten wir uns verändern wollen? Weil wir vielleicht in unserer Sicht und Denkweise erstarrt und unbeweglich geworden sind, was den Verlust von Freiheit und damit Leid bedeutet.

Ein weiterer Grund für die offenbare Unmöglichkeit unseres Unterfangens liegt in der Person desjenigen, der es unternimmt. Das ist der Verfasser dieser Zeilen, ein Bibliothekar, der zwar einen gewissen formalen Umgang mit Texten mehr oder weniger souverän beherrscht, der aber über keinerlei akademisch erworbene Fachkenntnisse in welcher Disziplin auch immer verfügt, der also nicht einmal ein studierter Philosoph ist, sondern allenfalls ein Autodidakt mit zusammengelesenem Wissen. Doch die Frage, was man dem Autodidakten zutrauen kann und was nicht, soll uns hier nicht weiter beschäftigen. *Sein und Zeit* ist in großen Teilen ein Buch über das alltägliche Dasein, ein Thema also, in dem mehr oder weniger jeder ein Experte ist. Es spricht also nichts gegen den Versuch, die Darstellung des Philosophen durch spezifische Alltagserfahrungen zu veranschaulichen und damit verständlich zu machen. Wir werden sehen, inwieweit das gelingt.

Zuletzt muss noch auf eine dritte Unmöglichkeit eingegangen werden. Sie betrifft die Person Heidegger, die vielen Zeitgenossen als unmöglich gilt, was nicht selten dazu führt, dass man zwischen Werk und Autor nicht mehr unterscheiden mag. Diese Unmöglichkeit bezieht sich nicht auf eine Grenze des Handelns, sondern auf deren Überschreitung, so wie man sagt: Er hat sich unmöglich benommen. Heidegger war, wie kurz oder lang auch immer, ein überzeugter Nazi, es gibt Reden,

¹ Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. - 17. Aufl... - Tübingen, 1993 (im Folgenden: SuZ)

aktenkundige Vorkommnisse und nicht zuletzt die Veröffentlichung der „Schwarzen Hefte“², die ihn mitunter in einem Licht erscheinen lassen, das seinen Anblick schier unerträglich macht. Es gibt allerdings auch Fakten, die dieses Licht abmildern. Aber darauf wollen wir hier ebenso wenig eingehen wie auf Heideggers Verstrickung in den Nationalsozialismus. Die Frage, wie es sein konnte, dass einer der wirkmächtigsten Philosophen des 20. Jahrhunderts auf eine derart schiefe Bahn geriet, führt an Abgründe, in die wir hier nicht blicken können. Doch sagt kein Geringerer als Jürgen Habermas, dass es abwegig sei anzunehmen, dass Heideggers faschistisches Engagement seine philosophischen Leistungen diskreditieren würde.³ Wer sind wir, Jürgen Habermas widersprechen zu wollen? Wir werden uns deshalb im Folgenden an den Philosophen und seinen Text halten.

Sein und Zeit erschien 1927 und ist Edmund Husserl, Heideggers Lehrer, gewidmet. Das Werk blieb ein Torso, es war ursprünglich zweiteilig konzipiert, doch fehlt der zweite Teil völlig und selbst der erste liegt nicht vollständig vor. Dennoch handelt es sich hier um ein Riesenwerk, Heideggers Hauptwerk, von dem wir deshalb nur – wie bereits im Eingangssatz erwähnt – einige ausgewählte Stücke erörtern können. Zunächst soll auf die Form dieser Erörterung eingegangen werden. Die erwähnten Stücke sollen nicht per Zufall ausgewählt werden und die Wahl soll sich auch nicht nach den Vorlieben des Verfassers dieser Zeilen oder danach richten, wo er meint, sich halbwegs auszukennen. Vielmehr werden wir dem Text zwei Fragen stellen und ihn dann im Hinblick auf mögliche Antworten lesen. Die Fragen dienen uns dabei nicht nur als Orientierung, sondern auch als Rettungsringe, die ein Ertrinken im Text verhindern sollen. Auf dem Weg zu den entsprechenden Antworten wird es unumgänglich sein, Begriffe, die am Wegrand auftauchen, im Vorbeigehen gleichsam blitzlichtartig zu erhellen, was nicht immer ohne eine Reduzierung der Begriffsinhalte, schlechtesten Falls ihrer Verzerrung, möglich sein wird. Die zwei Fragen sind aufeinander bezogen, so dass man sie zur Not auch als eine lesen könnte.

Sie lauten: Warum verfällt der Mensch zwangsläufig an die Welt und welche Möglichkeiten gibt es, sich aus dieser Verfallenheit zu befreien?

Die tragenden Begriffe der beiden Fragen: Mensch, Welt, Möglichkeit und Verfallenheit haben in *Sein und Zeit* eine ganze eigene Bedeutung, was unter anderem im Folgenden zu zeigen sein wird.

In seinem Hauptwerk stellt Heidegger die Seinsfrage, das ist die Frage danach, was wir unter dem Begriff Sein verstehen, was wir also damit meinen, wenn wir von etwas sagen, dass es ist. Da allein der Mensch das Sein von etwas aussagt, muss ihm ein wie auch immer verdecktes Seinsverständnis unterstellt werden, und die Möglichkeit dieses Verständnisses wiederum muss im Menschen, in seiner Art und Weise begründet sein. Deshalb geht es zunächst darum, den Menschen in seinem

² vgl. Trawny, Peter: Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung.- 3., überarb. und erw. Aufl.- Frankfurt/M., 2015

³ s. Habermas, Jürgen: Heidegger – Werk und Weltanschauung, in: Farias, Victor: Heidegger und der Nationalsozialismus.- Frankfurt/M., 1989, S. 14

Wesen zu bestimmen. Unter Wesen versteht man das, was etwas ist, und hier zeigt sich schnell, dass Heidegger die Frage danach, was der Mensch sei als bereits im Ansatz verfehlt ablehnt. Denn durch die Frage, was der Mensch sei, wird dieser zwangsläufig verdinglicht, das heißt zu einem leblosen Ding gemacht. Wie das zu verstehen ist, werden wir noch sehen. Um aber einen vorläufigen Hinweis zu geben, sei die Frage gestellt, ob es denn wirklich so selbstverständlich ist, dass man den Menschen in seinem Was-sein auf die gleiche Weise bestimmen kann wie z. B. einen Wassereimer.

Um dieser Verdinglichungstendenz, die sich, nach Heidegger, bei aller rein theoretischen Betrachtung zwangsläufig aufdrängt, zu entgehen, spricht er auch nicht von Mensch oder Person, sondern von Dasein. Hierin liegt, dass der Mensch „Da!“ sagen und zeigen kann, was das Wissen voraussetzt, dass er selbst auch da ist, was beides nur möglich ist, weil er Seinsverständnis hat. Dieses Dasein befragt Heidegger gemäß dem Vorigen nicht daraufhin, was es ist, sondern vielmehr wie es ist. Die Frage nach dem Wie orientiert sich an Heideggers Definition der Phänomenologie, ihre Sachen nicht durch bereits vorhandene Theorien in den Griff zu bekommen, sondern so zu beschreiben, wie sie sich von sich selbst her zeigen.⁴ Deshalb befragt Heidegger auch nicht irgendein ausgezeichnetes Dasein, sondern das Dasein in seiner durchschnittlichen Alltäglichkeit, weil es sich allein in dieser ursprünglich so zeigt, wie es ist.

Die Formel, die Heidegger für das derart angesetzte Dasein entwickelt, lautet: In-der-Welt-sein. Man sieht, dass hier einer der tragenden Begriffe unserer obigen Fragen, nämlich Welt, ins Spiel kommt. Was oder vielmehr wie versteht Heidegger diese Formel? Die Bindestriche darin sind Ausdruck dafür, dass Heidegger unter Dasein als In-der-Welt-sein eine Struktur versteht, deren Ganzes in seiner Zusammengehörigkeit es hier zumindest im Groben zu zeigen gilt.

Dasein ist immer schon in einer Welt, es gibt kein Dasein ohne Welt, die Welt ist gewissermaßen ein Teil des Daseins, beides gibt es von Anfang an nur als Einheit. Demzufolge ist für Heidegger die Frage danach, wie ein Subjekt dazu kommt, ein Objekt zu erkennen, völlig absurd, da sie nur gestellt werden kann, wenn man zuvor Subjekt und Objekt voneinander trennt, um dann nachzuschauen, wie das künstlich einander gegenübergestellte wieder zueinander findet.⁵ Bezogen auf die Welt bedeutet dies, dass kein Mensch zunächst isoliert und im luftleeren Raum herumschwebt und dann irgendwie zu einer Welt, die plötzlich irgendwo auftaucht, Kontakt aufnimmt. Das ist ein rein theoretisches Konstrukt, im alltäglichen Leben gehören Dasein und Welt immer schon zusammen. Was aber ist die Welt?

Heidegger versteht unter Welt das, worin wir unseren Alltag verbringen. Im Alltag gehen wir für gewöhnlich einer Arbeit oder sonstigen Tätigkeit nach. Dazu gehört, dass wir uns den vorgegebenen Bedingungen für eine erfolgreiche Alltagspraxis unterwerfen. Zu diesen Bedingungen zählt vor allem

⁴ s. SuZ, S. 34, vgl.: Lembeck, Karl-Heinz: Einführung in die phänomenologische Philosophie.- Darmstadt, 1994, S. 105ff., 109

⁵ vgl. SuZ, S. 57ff., 202ff.

das gekonnte Hantieren mit Gegenständen aller Art und im weitesten Sinne. Da Gegenstand die sinngemäße Übersetzung von Objekt ist und Heidegger die sogenannte Subjekt-Objekt-Spaltung als verfehlten Ansatz ablehnt, nennt er die Gebrauchsgegenstände des Alltags Zeug, in Anlehnung an Schreibzeug, Werkzeug, Fahrzeug, etc.⁶ Dieses Zeug, mit dem wir unsere Alltagsgeschäfte betreiben, nehmen wir vorrangig in Hinsicht auf seine Dienlichkeit wahr, es ist etwas, um etwas damit zu bewerkstelligen, der Hammer ist dazu da, *um* damit *zu* hämmern. Dieses Um-zu charakterisiert das gesamte Alltagszeug, das uns jeweils zur Hand ist. Seine Seinsverfassung, die Weise, in der es uns für gewöhnlich begegnet, ist demgemäß die Zuhandenheit. Selbst eine Tür wird im Alltag nicht als an sich seiende vorhandene Tür wahrgenommen⁷, welche aus einem bestimmten Material besteht, mit einer ebenso bestimmten Form, Farbe und Größe, sondern als zuhandenes Etwas, um es zu öffnen, damit ein zu irgendetwas dienlicher Raum betreten werden kann, dann, um es hinter sich wieder zu schließen, um den Raum gegenüber anderen abzugrenzen. Jedes zuhandene Zeug verweist nicht allein auf sein Um-zu sondern darüber hinaus auch auf anderes Zeug, mit dem zusammen es eine Zeugganzheit bildet. Die Erschlossenheit dieser Zeugganzheit geht der Entdeckung des einzelnen Zeugs vorher. Wir finden in unserem Urlaubsappartement zunächst die Wohn-, Schlaf- und Essräume und schließlich die Küche. In der Küche z.B. schauen wir dann nach dem einzelnen Zeug, dem Geschirr und Besteck, den Töpfen und Pfannen, dem Ofen, dem Kühlschrank, etc. Dies alles verweist aufeinander und bildet eine Zeugganzheit. Finden wir nun z.B. im Besteckfach einen Hammer, fragen wir uns unwillkürlich: Was macht der denn hier? Der Hammer ist eben ein Zeug, das in den Verweisungszusammenhang der Küche nicht hineinpasst. Der durch unsere Erwerbsarbeit bestimmte Alltag weist ebenso seine je konkrete Zeugganzheit auf. Der Wecker ist etwas, um früh genug wachzuwerden, die Fahrkarte etwas, um die Bahnfahrt zu legitimieren, die Bahn ist etwas, um zur Arbeit zu kommen, etc. Die Arbeit selbst, die den wesentlichen Teil unseres Alltags ausmacht, ist entsprechend reich gefüllt mit Zuhandenem. Der Schlüssel ist etwas, um die Tür zu unserem Arbeitsplatz aufzuschließen, der Lichtschalter ist etwas, um den Arbeitsplatz zu erhellen, das Fenster etwas, um frische Luft und, wenn es sein muss, auch Licht hereinzulassen, die Computer sind etwas, um die Büroarbeit allererst zu ermöglichen. Der fachgerechte und routinierte Umgang z.B. mit dem Computer erfordert Kenntnisse und ein darauf aufbauendes Erfahrungswissen. Vor allem letzteres sorgt dafür, dass ich anfallende Aufgaben erledigen kann, ohne ständig in einer Anleitung nachlesen zu müssen. Dieses gleichsam per abrufbarer Intuition verfügbare Wissen nennt Heidegger Umsicht. Sie ist das für den Umgang mit zuhandenem Zeug adäquate Wissen. Erst wenn eine Störung auftritt, wenn z.B. der Computer nicht mehr funktioniert, wird er isoliert von seinem Verweisungszusammenhang betrachtet. Erst jetzt werden seine Funktionen für sich und als solche

⁶ ebd., S. 68

⁷ vgl. Safranski, Rüdiger: Ein Meister aus Deutschland.- München, 1994, S. 188 (im Folgenden: MaD)

untersucht, um herauszufinden, welche davon gestört ist. Mit dieser Störung meldet sich aber zugleich der gesamte Verweisungszusammenhang, er wird offenbar als etwas, in dem es jetzt nicht mehr weitergeht. Ist die Störung endlich behoben, fügen wir uns wieder in den Verweisungszusammenhang ein, bis uns das Uhrzeug, das nicht zuletzt dazu da ist, den Feierabend anzuzeigen, aus ihm entlässt. Dass wir dann noch in die Stadt fahren, um uns bei einem letzten Kaffee zu entspannen, ist bloßer Nachklang des Arbeitstages und auf diesen bezogen. Den Verweisungszusammenhang, der dem Um-zu von jedem einzelnen Zeug eine konkrete Bewandnis im Hinblick auf den Zweck der zu verrichtenden Arbeit zuweist, der also z. B. dem Computer nicht für irgendetwas vorsieht, sondern für die Bewältigung der konkret an diesem Arbeitsplatz anfallenden Arbeiten, nennt Heidegger auch Bewandnisganzheit. Diese verweist letztlich auf ein Wozu, mit dem es keine Bewandnis mehr hat, auf etwas „(...) was selbst nicht Seiendes ist in der Seinsart des Zuhandenen innerhalb einer Welt, sondern Seiendes, dessen Sein als In-der-Welt-sein bestimmt ist (...)“⁸ Das hier gemeinte Wozu ist ein Worum-Willen. „Das ‚Um-willen‘ betrifft aber immer das Sein des *Daseins*, dem es in seinem Sein wesentlich *um* dieses Sein selbst geht.“⁹ Die Frage, die sich während der Arbeit hin und wieder aufdrängt: Wozu das alles? ist also leicht zu beantworten. Das Wozu ist unser Unterhalt, wir gehen arbeiten, um zu leben, also um unserer selbst willen. Die gesamte Struktur von Bewandnisganzheit, Wozu und Worum-willen ist durch Verweisung, durch ein Deuten von einem zum anderen, gekennzeichnet. Heidegger nennt dieses Strukturganze dementsprechend Bedeutsamkeit. Sie ist das, was bzw. wie die Welt ist, ihre Weltlichkeit. Die Frage nach der Welt wäre damit im Groben beantwortet. Warum der Mensch als Dasein zwangsläufig an die Welt verfällt, gilt es als nächstes zu zeigen. Hier kommen wir nur weiter, wenn wir uns ansehen, wie sich das Dasein im Worin der Welt für gewöhnlich aufhält. Wenn die Seinsverfassung des Daseins als In-der Welt-sein definiert, die Welt als solche vorerst beschrieben ist, bleibt für die Beschreibung des Aufenthalts von Dasein in der Welt allein das In-sein. Unter In-sein versteht Heidegger das Wie des Aufenthalts von Dasein in der Welt. Schon bei der Beschreibung der Welt fielen erste Hinweise auf die Art des In-seins, in der Dasein in der Welt ist. Es wurde vom sich Unterwerfen des Daseins unter die Bedingungen für eine erfolgreiche Praxis gesprochen, vom sich Fügen in einen Verweisungszusammenhang. Dass eine reibungslose Praxis nur dann gewährleistet ist, wenn kein Zeug stört, kann, mit den entsprechenden Änderungen, ebenso in Bezug auf den Menschen gesagt werden: Die Dinge laufen am besten, wenn niemand aus der Reihe tanzt. Damit wäre gleichsam eine Voranzeige auf das In-sein gegeben. Dass dieses indessen ähnlich reich gegliedert ist wie die Welt, sollte nicht überraschen. Davon können wir hier, wie bereits zuvor bei der Beschreibung der Welt, nur das Allernötigste anführen. Doch zunächst scheint es ratsam, an dieser

⁸ s. SuZ, S. 84

⁹ ebd., S. 84

Stelle das Tempo zu drosseln, die Sache wird sonst zu leicht, fast schon banal. Sie ist aber nichts weniger als das, und um das zumindest anzudeuten, wollen wir noch einmal auf das Vorige eingehen. Wir sprachen oben vom Was und Wie, vom Was-sein als der Frage nach dem Wesen eines Gegenstandes und vom Wie als der nach der Seinsweise von Zuhandenem und Dasein. Jene ist eine Angelegenheit der theoretischen Bestimmung des Seienden, diese eine der Beschreibung dessen, wie sich das gemeinte Seiende von sich selbst her zeigt. Inwieweit sich diese Unterscheidung immer klar durchhalten lässt, sei einmal dahingestellt, entscheidend ist, dass sie im Prinzip zwei verschiedene Welten voneinander scheidet. Der Übergang von einer Welt zur anderen erfordert einen Wechsel der Einstellung. In theoretischer Einstellung bestimmen wir die Dinge anhand vorgegebener Kategorien, wodurch wir sie auf den Begriff bringen, was so viel heißt wie sie in der Ordnung der Dinge unterzubringen. In diesem Prozess übernimmt der Bestimmende die aktive, das zu Bestimmende die passive Rolle. Wollen wir aber die Dinge so beschreiben, wie sie sich von sich selbst her zeigen, müssen wir dieses Sich-zeigen allererst ermöglichen. Dazu ist es erforderlich, dass wir uns zurücknehmen und die aktive Rolle den Dingen überlassen, während wir die passive einnehmen. Dabei wurde deutlich, dass wir in unserem Alltag den Dingen in der Regel nicht in theoretisch-wissenschaftlicher Einstellung gegenüberreten, sondern mit ihnen umgehen als Zuhandenen für ein jeweiliges Um-zu in einer Bewandnisganzheit. Nach Heidegger ist genau dies die ursprüngliche Einstellung des Daseins in seiner Welt, wohingegen die theoretische Einstellung eine aus der ursprünglichen abgeleitete ist, die unter anderem erst durch eine Abblendung von Teilen der ursprünglichen möglich wird. Von dem zuhandenen Zeug z. B. wird sein Um-zu abgeblendet sowie die gesamte Zeuggangzheit, auf die es verweist; dass der Hammer zum Meißel gehört interessiert ebenso wenig wie dass er gut in der Hand liegt, eher für große als für kleine Nägel taugt oder am Stiel einen kleinen, sein Um-zu nicht weiter gefährdenden Riss aufweist. Kurz, er wird nicht mehr als zuhandenes Zeug genommen, sondern als vorhandenes Objekt betrachtet, das eine konkrete Form und Größe hat und aus bestimmten Materialien mit einem je eigenen spezifischen Gewicht und unterschiedlichem Härtegrad gefertigt ist. Komisch dabei ist, dass wir uns zumeist in der Alltagswelt aufhalten, die Welt der theoretischen Einstellung aber für die einzig reale ansehen. Das ist insofern richtig, als Realität gewissermaßen ein Ergebnis der theoretischen Einstellung ist. Sie ist die Seinsweise dessen, was sich in der theoretischen Einstellung zeigt. Vergessen wird dabei allerdings, dass Realität mithin kein Synonym für die einzig wahre Wirklichkeit ist, sondern nur der Name für eine, obendrein reduzierte, Seinsweise, neben der es noch viele andere gibt. Ein Grund für die reflexhafte Gleichsetzung von Realität mit einzig wahrer Wirklichkeit ist vermutlich die unbestrittene Effektivität der theoretischen Einstellung. Der Siegeszug der Wissenschaft wäre ohne sie nicht möglich gewesen. Doch sind Effektivität und Wahrheit nicht dasselbe. Heidegger geht es nicht darum, die Erfolge der theoretischen Einstellung zu bestreiten, er spricht ihr jedoch das Recht ab,

den Menschen in seinem Sein ebenso wie ein passives und das heißt so viel wie totes Objekt adäquat bestimmen zu können. Die bewusste Passivität der phänomenologischen Methode scheint zwar – wie wir in Ansätzen bereits gesehen haben – durch eine gewisse, trotz aller Alltagspraxis, zu beobachtende Passivität des alltäglichen Daseins gespiegelt zu werden, doch ist damit keineswegs erwiesen, dass dies in jedem Fall so sein muss.

Jetzt ist es an der Zeit, auf das In-sein des Daseins einzugehen. Das Dasein ist uns oben als der Alltagsmensch begegnet, dessen Leben zu einem Gutteil aus Arbeit besteht, bei der er mit allerhand Zeug hantiert. Aber müssten wir diesen Alltagsmenschen nicht erst wesentlich besser kennenlernen, bevor wir uns den Weisen seines In-seins zuwenden? Wer ist denn der Alltagsmensch? Gibt es den überhaupt? Hat denn nicht jeder Mensch einen individuellen Charakter? Zeichnen nicht jeden von uns unverwechselbare Besonderheiten aus? Warum Heidegger hier – zumindest was den Alltagsmenschen angeht – zu einem anderen Ergebnis kommt, werden wir gleich sehen. Heidegger kritisiert die Subjekt-Objekt-Spaltung als völlig inadäquate Beschreibung der Mensch-Welt-Beziehung, indem er zeigt, dass die Welt kein vom Subjekt abgetrenntes Groß-Objekt ist, sondern als Strukturelement des In-der-Welt-seins zum Dasein gehört. Aber ebenso wenig wie es ein vom Subjekt getrenntes Objekt gibt, gibt es ein Subjekt, das autonom und für sich seiend in völliger Selbstdurchsichtigkeit seine Objekte bestimmt.¹⁰ Vor aller Bestimmung wird das Dasein selbst bestimmt, nicht zuletzt durch das Mitdasein der anderen. Dasein ist nicht nur immer schon in der Welt, sondern es ist in der Welt mit anderen.

„Im Sein mit und zu Anderen liegt demnach ein Seinsverhältnis von Dasein zu Dasein. Dieses Verhältnis, möchte man sagen, ist aber doch schon konstitutiv für das je eigene Dasein.“¹¹ Nicht nur das, so ist hier zu ergänzen, sondern dieses Mitsein mit anderen orientiert sich zwangsläufig am kulturellen Bestand der jeweiligen Gesellschaft bzw. Gemeinschaft, deren Mitglieder wir sind.¹² All unsere Lebensvollzüge, all unser Sinnen und Trachten richtet sich nach vorgegebenen Mustern, selbst da, wo wir meinen, uns von ihnen abgrenzen zu können, denn das setzt voraus, dass sie immer schon da sind.

Auf die Frage nach dem Wer des Alltagsmenschen gibt Heidegger schließlich seine berühmte Antwort: es ist das Man, das im Alltag jeder ist.

„Wir genießen und vergnügen uns, wie *man* genießt; wir lesen, sehen und urteilen über Literatur und Kunst, wie *man* sieht und urteilt; wir ziehen uns aber auch vom ‚großen Haufen‘ zurück, wie *man* sich zurückzieht; wir finden empörend, was *man* empörend findet: Das Man, das kein bestimmtes ist und

¹⁰ s. Demmerling, Christoph, in: Rentsch, Thomas (Hrsg.): Martin Heidegger: Sein und Zeit, S. 86 (im Folgenden: RMH)

¹¹ s. Suz, S. 124

¹² s. Demmerling, Christoph, in: RMH, S. 88

das alle, obzwar nicht als Summe, sind, schreibt die Seinsart der Alltäglichkeit vor.“¹³ Dieses Resultat bringt Heidegger auf die eingängige Formel:

„Jeder ist der Andere und Keiner er selbst.“¹⁴ Trotz unüberhörbar abwertender Untertöne in seiner Darlegung, bestreitet Heidegger jegliche Absicht, das Man moralisch zu verurteilen zu wollen. So benennt er denn auch ausdrücklich den entlastenden Charakter des Man¹⁵; man muss als Man nicht viel nachdenken und selbstständig entscheiden, man braucht nur zu tun, was Man so tut. Mitdasein und Man sind immer schon da, die anderen sind gewissermaßen vor uns selbst in uns drin, das Man legt uns immer schon nahe, wie wir uns zu verhalten haben. Aber auch wir haben keinen Grund, über das Man die Nase zu rümpfen, denn es ist genau die Instanz, die ein halbwegs zivilisiertes Zusammenleben überhaupt erst ermöglicht. Die Frage ist nur, ob es da nicht auch noch etwas anderes gibt.

Die Anonymisierung des Daseins durch das Man macht jenes indes nicht zu einem blinden Automaten, denn dann wäre nicht einmal eine Orientierung am Man möglich. Dasein hat Seinsverständnis und dazu gehört, dass ihm seine Welt, wie diffus auch immer, erschlossen ist. Die Weisen dieser Erschlossenheit sind die Weisen des In-seins von Dasein in der Welt. Dazu zählt Heidegger: Befindlichkeit, Verstehen und Rede.

Unter Befindlichkeit versteht Heidegger das Gestimmtsein von Dasein. Dasein ist immer gestimmt, das heißt befindet sich in einer Stimmung. Selbst das fahle Ungestimmtsein oder die eisige Stimmungslosigkeit sind Stimmungen, und zwar gerade sie besonders durchdringende. Jede Stimmung erschließt die Welt auf ihre je eigene Art, in der Freude scheint selbst bei Regen die Sonne, in der Trauer wird alles dunkel und schwer. Daraus folgt, dass auch jeder Stimmung eine spezifische Erkenntnis eignet, in der Freude wird die Leichtigkeit erkannt, in der Trauer die Abgründigkeit allen Seins. Stimmungen überkommen uns, sie künden sich nicht an und stehen uns nicht nach Belieben zur Verfügung, kurz: sie sind ein weiteres Dementi unserer Autonomie, sie machen, nach Heidegger, den Lastcharakter des Daseins offenbar, dass wir sind und zu sein haben und geben damit zugleich den Impuls, uns um unser Sein zu sorgen.¹⁶ Aber was ist mit der Freude, wird man sagen? Die ist doch keine Last! Nein, zumindest solange nicht, bis sich uns in ihrem Überschwang die Frage stellt, wie lange sie wohl noch anhält.

Das Verstehen ist gleichsam die aktive Ergänzung zum passiven Erleiden der Stimmung. Entspricht die Stimmung dem Charakter der Geworfenheit des Daseins, dass es in die Welt geworfen ist und sein Sein zu sein hat, so das Verstehen dem Entwurf, dem Gewahrsein von Möglichkeiten. Anders gesagt: Verstehen heißt Seinkönnen als Vernehmen von Möglichkeiten wie Dasein sein kann, ohne dass jene

¹³ s. SuZ, S. 126

¹⁴ ebd., S. 128

¹⁵ ebd., S. 127

¹⁶ vgl. Demmerling, Christoph, in: RMH, S. 93

bereits thematisch erfasst wären. Verstehen erschließt demnach erst den Spielraum der faktischen Möglichkeiten des Daseins. "Verstehen ist der Möglichkeitssinn des Daseins..."¹⁷ Darin liegt, dass Dasein keine Möglichkeiten hat, sondern sich auf diese entwirft. Dasein ist im Verstehen die Möglichkeit der Möglichkeiten, Metamöglichkeit, wie Luckner sagt¹⁸, die Möglichkeit, sich auf Möglichkeiten zu entwerfen. Die Befindlichkeit sagt dem Dasein: Du musst! Im Verstehen antwortet das Dasein: Ich kann!

Heidegger reserviert den Begriff des Verstehens also nicht exklusiv für die Bezeichnung der spezifischen Erkenntnisweise in den Geisteswissenschaften, sondern für ihn ist Verstehen ein Existenzial, ein Begriff den Heidegger für die Seinsweisen des Daseins geprägt hat, in Abgrenzung zum Begriff der Kategorien, mit denen man das nicht-daseinsmäßige Seiende bestimmt.

Verstehen und Stimmung gehören zusammen, Verstehen ist immer gestimmt, die Stimmung hat Einfluss auf Art und Weise des Spielraums der Möglichkeiten. Die impliziten Möglichkeiten, die das Verstehen erschließt, werden durch die Auslegung explizit. In der Auslegung "(...) eignet sich das Verstehen sein Verstandenes verstehend zu. (...) Auslegung ist Ausbildung des Verstehens."¹⁹ Die Auslegung erschließt dem Dasein keine neutralen, bezuglosen Dinge oder Dingkomplexe, sondern sowohl jene als auch diese werden als ausgelegte in bestimmten Hinsichten klassifiziert und charakterisiert erfahren.²⁰ Der Auszubildende, der das erste Mal die Lehrwerkstatt betritt, versteht beim Anblick der Maschinen und Werkzeuge, dass man da was mit machen kann, er nimmt Möglichkeiten wahr, ohne diese im einzelnen konkretisieren zu können. Nach drei Jahren Ausbildung weiß er, was man damit machen kann. Er kann jetzt die Möglichkeiten der Werkstatt auslegen. D.h., er kann jetzt im Hinblick auf den jeweils zu erledigenden Auftrag die Zeugganzheit zu einer zweckdienlichen Bewandnisganzheit zusammenstellen.

Nach Heidegger ist bereits die schlichte Sinneswahrnehmung verstehend-auslegend, das einzelne Geräusch oder der einzelne Laut werden unmittelbar als das Brummen des Motors oder als das Läuten der Glocke wahrgenommen. Die Auslegung zeigt damit die Struktur des "*Etwas als Etwas*".²¹ Ein Wahrnehmungs-Etwas wird unmittelbar als dieses bestimmte Etwas gedeutet. Demnach bezieht sich die Auslegung nicht allein auf implizite Möglichkeiten, sondern sie betrifft jetzt sämtliches Erschließen des Daseins als In-der-Welt-sein. Da dem Auslegen stets ein Verstehen zugrunde liegt, erschließt Verstehen mithin nicht nur den Spielraum der Möglichkeiten, sondern den Spielraum von allem, was sich überhaupt zeigt. Verstehen wäre damit immer Verstehen von Sein überhaupt, sprich: Seinsverständnis, das, wie wir bereits gehört haben, Dasein vor allem auszeichnet. Darin liegt kein

¹⁷ s. Figal, Günter: Martin Heidegger.- 7., vollst. überarb. Aufl.- Hamburg, 2016, S. 73

¹⁸ s. Luckner, Andreas: Martin Heidegger: "Sein und Zeit".- Paderborn [u. a.]- 2., korr. Aufl., 2001, S. 67 (im Folgenden: LMH)

¹⁹ s. SuZ, S. 148

²⁰ s. Demmerling, Christoph, in: RMH, S. 97

²¹ s. SuZ, S. 149

Widerspruch, denn das eine beruht auf dem anderen. Das Verstehen von Möglichkeiten setzt voraus, dass zugleich Sein verstanden ist und Wahrgenommenes ausgelegt werden kann.

Ein abkünftiger Modus der Auslegung ist die Aussage. Die Aussage greift aus einer bereits ausgelegten Zeugganzheit ein einzelnes zuhandenes Zeug heraus und thematisiert es als vorhandenes Ding. Dies geschieht im Alltag, wie oben bereits erwähnt, vor allem, wenn Abläufe durch Störung unterbrochen werden. Das Computerzeug, das dazu da ist, meine Arbeits-Daten aufzunehmen und zu speichern, wird zum vorhandenen Ding, wenn es nicht mehr funktioniert. Ich rufe dann den EDV-Administrator an und sage z. B.: Der Computer hat sich aufgehängt! Diese Aussage nimmt den Computer als einzelnes isoliertes Ding, an dem sie etwas aufzeigt, z.B. die Störung, bzw. das Störungssymptom, ohne dabei auf die Bewandnisganzheit, zu der der Computer gehört, einzugehen. Dieses Als des als Ding Sehens, nennt Heidegger das apophantische, aufzeigende Als im Gegensatz zum hermeneutischen Als des etwas als etwas der Auslegung, die den Verweisungszusammenhang des Alltags im Blick hat.

Auslegung und Aussage gründen im Verstehen. Neben Befindlichkeit und Verstehen nennt Heidegger als drittes Existenzial die Rede. Sie ist mit Befindlichkeit und Verstehen gleichursprünglich. Die innige Verbindung nicht nur von Befindlichkeit und Verstehen, sondern ebenso von Verstehen und Rede zeigt sich nicht zuletzt darin, dass Verstehen immer schon gegliedert ist durch die Rede, so dass Heidegger sagen kann, dass auch die Rede Auslegung und Aussage zugrunde liegt²², nicht nur, wie wir oben sagten, das Verstehen.²³ Was heißt hier Gliederung?

Die Auslegung greift auf eine Vor-Struktur zurück, die durch das Verstehen vorgegeben ist. Diese Vor-Struktur ist gegliedert in Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff. Vorhabe ist das auszulegende Ganze, das wir immer schon verstanden haben. Vorsicht ist das, was das Ganze der Vorhabe auf eine bestimmte Auslegbarkeit hin ansieht, Vorgriff bezeichnet die Begrifflichkeit, von der die Auslegung ausgeht.²⁴

Dasjenige, was Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff strukturieren nennt Heidegger den Sinn.

„Sinn ist das durch Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff strukturierte Woraufhin des Entwurfs, aus dem her etwas als etwas verständlich wird.“²⁵

Im Verstehen entwirft sich das Dasein auf Möglichkeiten. Diese Möglichkeiten geben dem Entwurf die Richtung vor, ihren Sinn. Auf diesen Sinn hin wird alles ausgelegt, bekommt alles seine Bedeutung und wird verständlich. Ich habe studiert und nun die Möglichkeit, meine Bachelorarbeit zu schreiben. Das ist jetzt der Sinn meines Tuns, auf den ich den Alltag auslege. In dieser Auslegung hat eine geschlossene Bibliothek, in der ich mir Literatur verschaffen wollte, nicht die Bedeutung: Der Bibliothekar hat Urlaub oder er ist krank, sondern vielmehr die Bedeutung: Zeitverlust,

²² ebd., S. 161

²³ ebd., S. 148

²⁴ s. LMH, S. 70

²⁵ s. SuZ, S. 151

Notwendigkeit, eine andere Bibliothek aufzusuchen, evtl. neue Recherche, in jedem Fall nicht eingeplanter zusätzlicher Zeitaufwand.

Vorhabe ist hier das Verständnis von Prüfungen, Leistungsanforderungen, Endnoten, etc. Vorsicht ist die Vorhabe im Hinblick auf die Bachelorarbeit, mögliche Themen, gewünschter Erstprüfer, Zeitaufwand, idealer Starttermin, etc. Vorgriff ist das Verständnis davon, was überhaupt eine Bachelorarbeit ist, ihr Umfang, ihre Bedeutung für das Abschlusszeugnis, etc.²⁶

Nun liegt es nahe, diese Vor-Struktur als die Gliederung des Verstehens durch die Rede zu interpretieren. Diese Gleichsetzung findet sich jedoch nicht bei Heidegger. An dieser Stelle wird es kompliziert, dennoch müssen wir da durch, wobei allerdings das Folgende wieder nur ein Versuch ist, über dessen Gelingen oder Scheitern andere urteilen mögen.

Wir sagten oben, dass, nach Heidegger, die Rede sowohl Auslegung als auch Aussage zugrunde liegt. Das Zitat lautet wie folgt:

„Verständlichkeit ist auch vor der zueignenden Auslegung immer schon gegliedert. Rede ist die Artikulation der Verständlichkeit. Sie liegt daher der Auslegung und Aussage schon zugrunde. Das in der Auslegung, ursprünglicher mithin schon in der Rede Artikulierbare nannten wir den Sinn.“²⁷

Die Rede gliedert das Verstehen bzw. den Sinn im Hinblick auf ihre Aussprechbarkeit. Artikulation kann sowohl gliedern als auch klares Aussprechen heißen. Dass die Rede dem Auslegen zugrunde liegt, würde bedeuten, dass Verstehen nur ausgelegt werden kann, weil es bereits sprachlich gegliedert ist. Die Auslegung greift auf eine Vor-Struktur zurück, die wiederum nicht möglich wäre, wären ihre Elemente nicht bereits durch die Rede artikuliert, d.h. gegliedert als voneinander unterschiedene und damit denk- und aussprechbar. Gliederung und Vor-Struktur sind demnach nicht dasselbe, sondern diese stützt sich auf jene. All dem liegt der Sinn bereits zugrunde, denn Gliederung und Vorstrukturierung ergeben nicht den Sinn, sondern der Sinn ist immer schon gegliedert und vorstrukturiert. Der Sinn ist also immer schon da. Aber andererseits setzen wir den Sinn im Entwurf doch erst.²⁸ Nur, wenn wir darangehen, den entworfenen Sinn auszulegen, ist er immer schon gegliedert und vorstrukturiert. Es scheint fast so, als würden Gliederung und Vorstrukturierung vorgeben, was als Sinn gesetzt werden kann, oder anders: als könnte nur das als Sinn gesetzt werden, was bereits gegliedert und vorstrukturiert ist. Ein Beleg für letzteres ist Heideggers Aussage, dass Sinn ein Existenzial ist, "... das formale Gerüst dessen, was notwendig zu dem gehört, was verstehende Auslegung artikuliert."²⁹ Vielleicht verweist dieses Gerüst auf einen übergeordneten Sinn, der immer schon gegliedert und vorstrukturiert wäre und damit zugleich der Grund, aus dem

²⁶ vgl. LMH, S. 70

²⁷ s. SuZ, S. 161

²⁸ Zwar ist bereits jedes Verstehen ein Entwurf auf Sinn, aber es gibt auch den Sinn, den wir bewusst setzen.

²⁹ s. SuZ, S. 151

sich alle Sinnentwürfe ableiten ließen: das Worum-willen, die Sorge des Daseins, das sein Sein zu sein hat.

Wie eng nicht nur Verstehen und Auslegen, sondern gerade auch Auslegung und Rede zusammenhängen, weiß jeder, der schon einmal mit Handwerkern zu tun hatte. Nicht wenige von ihnen sprechen mit sich selbst, wenn sie bei der Arbeit sind. „Das sieht irgendwie schief aus“, „Das passt nicht, da muss ich was anderes nehmen“, „Hier kommt das lange Brett hin“, etc.

Für Heidegger ist die Vor-Struktur zugleich eine wesentliche Eigenschaft des hermeneutischen Zirkels, wir können nur das auslegen, was wir bereits irgendwie verstanden haben. Dabei kommt es nicht darauf an, aus dem Zirkel heraus-, sondern in der rechten Weise hineinzukommen.³⁰ Vermutlich ist damit gemeint, dass die Auslegung nah am bereits Verstandenen zu bleiben hat, da dieses die ursprüngliche Richtschnur für ihr Vorgehen ist, auch wenn sich zuletzt zeigen sollte, dass nicht alles richtig verstanden war.

Die Rede gliedert nicht nur die Verständlichkeit, sie drängt auch zur Äußerung als Mitteilung, sie richtet sich an einen Adressaten. Das kann ein anderes Dasein als Mitdasein sein, es kann aber auch der Redende selbst sein, als Dasein, das mit sich selbst redet.

"Die befindliche Verständlichkeit des In-der-Welt-seins spricht sich als Rede aus. Das Bedeutungsganze der Verständlichkeit kommt zu Wort. Den Bedeutungen wachsen Worte zu."³¹ Welches Wort der obigen Bedeutung einer geschlossenen Bibliothek zuwächst, kann man sich denken.

Dabei wollen wir es bewenden lassen, wengleich wir damit wesentliche Teile von Heideggers Ausführungen zur Rede unterschlagen. Dass die Gliederung des Verstehens vor allem der Mitteilung dient, der Verständigung mit anderem Dasein, soll trotz seiner Selbstverständlichkeit nicht unerwähnt bleiben. Anderes Dasein gehört immer mit zum Dasein, es tauchte nicht erst oben in den einleitenden Überlegungen zum Man auf, sondern es war bereits bei der Beschreibung des Arbeitsalltags, wengleich unthematisch, präsent, denn wir arbeiten in der Regel mit anderen und für andere. Diese anderen sind immer mitgedacht.

An dieser Stelle wollen wir noch einmal innehalten. Wir sind jetzt halbwegs darauf vorbereitet, die Frage: Warum verfällt das Dasein zwangsläufig an die Welt? in Angriff nehmen zu können. Doch zuvor wollen wir aus dem Bisherigen gezielt einen Aspekt herausgreifen, um ihn gesondert zu würdigen. Dieser Aspekt ist unauffällig und unscheinbar, er ist vermutlich eher nebenbei registriert worden, vielleicht als Marotte des Verfassers oder als Symptom seines begrenzten Wortschatzes. Gemeint ist die Redewendung: Immer schon. Dasein ist immer schon in der Welt, das Man legt immer schon nahe, was zu tun ist, das Verstehen ist immer schon gegliedert, etc. Dieses Immer-

³⁰ ebd., S. 153

³¹ ebd., S. 161

schon ist aber nicht nur eine Floskel für das, was im und für das alltägliche Dasein unhintergebar vorausgesetzt ist, sondern es spiegelt darüber hinaus auch den Umstand wider, dass sich Dasein als geworfener Entwurf durch eine gewisse "Grundausrüstung" auszeichnet. Befindlichkeit, Verstehen und Rede sind das Dasein, Dasein ist diese drei in ihrer Einheit, Dasein ist diese Einheit. Es ist sich befindliches Verstehen von Möglichkeiten, die es auslegt und ausspricht. Es tut dies, um für sein Sein zu sorgen. Dasein verfügt also nicht über die Elemente seiner Grundausrüstung, sondern ist diese Grundausrüstung. Hätte es diese in seinem Besitz, bedeutete dies, dass es jenseits davon noch etwas anderes wäre. So aber sind die Weisen von Befindlichkeit, Verstehen und Rede und die Weise des Daseins ein und dasselbe. Wir wollen dies durch eine kleine Betrachtung des Begriffs der Möglichkeit ergänzen.³² Ein rohes Ei hat gewissermaßen die Möglichkeit, gebraten zu werden. Aber es hat diese Möglichkeit nur einmal, denn wird es gebraten, ist es kein rohes Ei mehr, sondern ein gebratenes Ei. Das heißt, durch die Verwirklichung dieser Möglichkeit wird diese vertilgt, indem ihr Träger qualitativ verwandelt wird. Der Mensch, der das Ei brät, lebt eine seiner Möglichkeiten, nämlich Eier zu braten. Durch die Verwirklichung wird ihm weder diese Möglichkeit genommen, noch wird er in seinem Dasein verändert. Er wird sein Lebtag lang Eier braten können. Die Möglichkeiten des Menschen sind Fähigkeiten, die durch ihre Umsetzung, den Vollzug des Seinkönnens, eher zu- als abnehmen.

Nach dem vorläufigen Abschluss der Analyse des In-seins konstatiert Heidegger, dass die Interpretation dabei das alltägliche Dasein aus den Augen verloren habe und dieser phänomenale Horizont wieder zurückgewonnen werden müsse.³³ Was meint er damit? Sprachen wir nicht soeben vom Immer-schon des alltäglichen Daseins? Gewiss, das taten wir, doch streng genommen waren wir dazu nicht berechtigt und zwar deshalb nicht, weil die vorige Erörterung von Befindlichkeit, Verstehen und Rede implizit ein eigentliches Dasein, also ein Dasein, das sich zu eigen und es selbst ist, voraussetzte. Dabei wird aber die Tatsache ignoriert, dass, nach Heidegger, das alltägliche Dasein eben nicht es selbst, sondern ein Man-selbst ist. Durch dieses Man-selbst wiederum werden aber Befindlichkeit, Verstehen und Rede modifiziert und zwar zu Gerede, Neugier und Zweideutigkeit. Diese Modifikation ist Ausdruck der Verfallenheit des Daseins. Sie gilt es jetzt im Einzelnen nachzuvollziehen.

Die Rede spricht sich als Mitteilung aus und hat sich immer schon ausgesprochen. Diese Ausgesprochenheit birgt eine Ausgelegtheit des Daseinsverständnisses. Jeder von uns wächst in eine bereits interpretierte Welt hinein, erlernt nicht die eigene, sondern die Muttersprache und muss sich mit den herrschenden Deutungsmustern, den Vorurteilen seiner Zeit, ihren Werten und Normen auseinandersetzen. All dies schlägt sich nicht zuletzt in Redewendungen, Schlag- und Reizwörtern

³² vgl. Heidegger, Martin: Zollikoner Seminare.- 2. Aufl.- Frankfurt/M., 1994, S. 209f.

³³ s. SuZ, S. 166f.

sowie milieuspezifischem Jargon nieder. Keiner von uns kann dem entgehen. Diese vorgegebene Auslegung hält sich in einer durchschnittlichen Verständlichkeit, ihr Ausgesprochenes wird immer schon verstanden, da es sich scheinbar von selbst versteht, ohne dass ein ursprünglicher Bezug zu den eigentlichen Inhalten notwendig wäre. Man versteht auch dann, wenn man das, worüber geredet wird, gar nicht aus eigener Erfahrung kennt. Man versteht mithin nicht das, worüber geredet wird, sondern nur das Geredete selbst. Und das derart Verstandene wird dann weiter- und nachgeredet, wodurch sich das Gerede konstituiert.³⁴ Da der ursprüngliche Bezug zum Worüber der Rede fehlt, verkehrt sich das Erschließen der Rede in das Verschließen des Geredes; da immer schon alles verstanden ist, besteht kein Bedarf nach genauem Hinschauen und Überprüfen. Dieser Verschluss bewirkt und verdeckt in einem zugleich die Bodenlosigkeit des alltäglichen Daseins, das ohne Erdung durch eigene, originäre Erfahrungen, ohne es zu merken, in die Schwebel gerät.³⁵ Eng verbunden mit dem Gerede ist die Neugier, die auftaucht, sobald sich Dasein von der Last des Alltags ausruht. Denn die Umsicht, mit der Dasein seinen Unterhalt besorgt, unterläuft die ihr verordnete Untätigkeit, indem sie sich in die Schaulust der Neugier verwandelt, die ständig nach Neuem Ausschau hält.³⁶ Ähnlich wie beim Gerede wird das jeweils Neue nicht begafft, um bei ihm zu verweilen und sich zu ihm in ein verstehendes Verhältnis zu bringen, sondern das Neue dient lediglich dazu, sich von ihm zum nächst neueren Neuen abzustößen. Derart wird Dasein zerstreut, das Unverweilen der Neugier bei ihren Objekten führt zur Aufenthaltslosigkeit und letztlich zur Entwurzelung des Daseins. Gerede und Neugier ergänzen und verstärken sich gegenseitig, denn das Gerede gibt der Neugier ständig Hinweise vom Neuesten, das man gesehen haben muss. Die Neugier wiederum versorgt das Gerede unaufhörlich mit dem allerneuesten Stoff. Aus Gerede und Neugier resultiert die Zweideutigkeit³⁷, die Verfallsform der Befindlichkeit, so wie das Gerede die Verfallsform der Rede, die Neugier die des Verstehens ist. Wenn das Gerede immer schon alles weiß, die Neugier immer schon alles gesehen hat, dann kann man nicht mehr entscheiden, was durch ein echtes Verstehen erschlossen ist und was nicht. Alles wird zweideutig. Diese Zweideutigkeit betrifft auch das Seinkönnen, den Entwurf von Möglichkeiten, wo dann viel darüber geredet wird, was möglich ist und geschehen soll, oder was noch nicht gemacht worden ist, aber eigentlich gemacht werden müsste. Das hat zur Folge, dass man sich mit bloßen Hirngespinnsten beschäftigt, während die ureigenen Möglichkeiten niedergehalten werden und somit verborgen bleiben. Jeder spürt und ahnt im Voraus, was alle ahnen und spüren, man ist auf der Spur, wengleich nur so vom Hörensagen. Wird es dann einmal Ernst und geht es wirklich darum, etwas umzusetzen, lässt man die Sache schnell fallen, denn sonst wäre man gezwungen, sich mit dem

³⁴ ebd., S. 168

³⁵ ebd., S. 170

³⁶ ebd., S. 172

³⁷ ebd., S. 173ff.

eigensten Seinkönnen auseinanderzusetzen. Da wartet man lieber ab und entwertet schließlich das von aktiveren Umgesetzte, indem man sich und anderen erzählt, dass man das auch gekonnt hätte. Man hat es ja schließlich zuvor auch schon für möglich gehalten. Obendrein kommt das Umgesetzte immer zu spät, da es mehr Zeit braucht als das Gerede, das "schneller lebt"³⁸ und längst wieder ganz woanders ist. Erst wenn das Gerede über das scheinbar veraltete selbst veraltet ist, kann das Umgesetzte seine positiven Möglichkeiten entfalten. Die Zweideutigkeit betrifft ebenso das Miteinanderseins, was sich nicht zuletzt darin zeigt, dass wir andere zunächst vom Hörensagen kennen, und dass man erst einmal darauf hört, was der andere zu diesem und jenem zu sagen hat oder vielmehr zu hören gibt. So hört man sich gegenseitig ab, wobei unter der Maske des Füreinander ein Gegeneinander spielt. Damit wäre das Nötigste zur Zweideutigkeit gesagt. Die Beschreibung des Verfallens findet hier ihren vorläufigen Abschluss.

Diese Analyse ist über neunzig Jahre alt. Seitdem hat sich einiges getan. Die Neugier braucht heute nicht mehr auf den Feierabend zu warten und ist auch nicht mehr auf irgendwelche Sensationen der Außenwelt angewiesen. Die virtuellen Räume des Internet bieten der Neugier ein unerschöpfliches Reservoir. Der heutige Smartphone-Nutzer erscheint bisweilen wie der Vorläufer einer neuen Daseinsform, deren voll entwickelte Gestalt noch nicht absehbar ist. Zu welcher Steigerung das Gerede fähig ist, kann ein einziger Fernsehabend demonstrieren. Doch ist das vergleichsweise harmlos gegenüber den beängstigenden Ausmaßen, welche mittlerweile die Zweideutigkeit erreicht hat. Scheinbar vorbei die Zeiten, in denen man sich noch die Mühe machte, für sich evidente Fakten derart zusammenzustellen, dass sie in ihrer nahegelegten Summe exakt die Lüge ergaben, die man die Menschen glauben machen wollte. Mittlerweile ist man längst wieder auf das bis noch unlängst überwunden geglaubte Niveau abgesunken, auf dem man plumpe Lügen so lange wiederholt, bis sie evidente Fakten schaffen. Und das, was Fakten schafft, kann so ganz falsch nicht sein, das gehört zum Glauben an die Effektivität.

Doch bevor wir dem Gerede neue Nahrung zuführen, wollen wir noch einmal auf den bisherigen Weg zurückblicken. Nach der Analyse von Welt und In-sein als den Strukturelementen des Daseins als In-der-Welt-sein haben wir das Verfallen des Daseins als Modus dieses In-der-Welt-seins kennengelernt. Für dieses Verfallen gilt insgesamt, was Heidegger speziell über das Gerede sagt:

"Dieser alltäglichen Ausgelegtheit, in die das Dasein zunächst hineinwächst, vermag es sich nie zu entziehen. In ihr und aus ihr und gegen sie vollzieht sich alles echte Verstehen, Auslegen und Mitteilen, Wiederentdecken und neu Zueignen."³⁹

Die Frage, warum Dasein zwangsläufig an die Welt verfällt, kann jetzt beantwortet werden. Es verfällt an die Welt, weil es in diese Verfallenheit hineinwächst, sie erlernt als die Weise wie man sein Sein

³⁸ ebd., S. 174 (auch im Orig. mit Anführungszeichen)

³⁹ ebd., S. 169

als Dasein besorgt. Verfallen bedeutet: „... das Dasein ist zunächst und zumeist *bei* der besorgten „Welt“ (...) Die Verfallenheit an die „Welt“ meint das Aufgehen im Miteinandersein, sofern dieses durch Gerede, Neugier und Zweideutigkeit geführt wird.“⁴⁰

Da die Welt, wie wir oben sahen, das Sein des Daseins mit ausmacht, ist die Verfallenheit des Daseins als Verfallen an die Welt gewissermaßen ein Verfallen des Daseins an einen bestimmten Modus seiner selbst. Diesen Modus, in den wir hineinwachsen, auf den und in den uns alles richtet und drängt, können wir nicht einfach ablegen wie einen alten Mantel. Die Verfallenheit ist Ausdruck der Geworfenheit, die kein erledigtes Faktum einer nicht erinnerbaren Vergangenheit ist, sondern eine Bewegung, die das Dasein dauerhaft bewegt. Gerede, Neugier und Zweideutigkeit bewirken, dass wir nie sicher wissen, wo wir stehen, was wir tun oder lassen sollen, was sich hinter unseren Gefühlen verbirgt und wer gerade aus uns spricht. Die Verfallenheit ist letztlich der Grund dafür, dass Leben scheitern kann⁴¹, auch das unsere, das Leben von privilegierten Westeuropäern. Nebenbei sei es erwähnt: Heidegger glaubt nicht, dass dies eine Frage von spezifischen Gesellschafts- oder Regierungsformen ist, sondern er sieht darin ein wesentliches Merkmal der *conditio humana*.⁴²

Wie soll Dasein da raus kommen? Wie soll es hier einen Ausweg finden, wo es doch nichts anderes gelernt hat? Wo sollte überhaupt der Anstoß herkommen, ja, woher sollte es auch nur um sein Verfallen wissen? Zumindest auf die erste Frage können wir gleich antworten: Es kommt da nicht raus, es gibt nur die Möglichkeit, in eigener, eigentlicher Weise drinzubleiben. Was das heißt, gilt es jetzt zu zeigen.

Die zweite unserer Eingangsfragen lautete: Welche Möglichkeiten gibt es, sich aus der Verfallenheit zu befreien? Der Plural deutet bereits an, dass es hier mehr als eine Möglichkeit gibt.

Das In-sein ist durch Befindlichkeit, Verstehen und Rede charakterisiert, die unter der Herrschaft des Man zu Zweideutigkeit, Neugier und Gerede verfallen. Die drei Existenzialien des In-seins haben aber nicht allein ihre Modi des Verfallens, sondern auch ihre je eigene Möglichkeit, die Verfallenheit zu durchbrechen. Die Rede ist hier von Angst, Vorlaufen zum Tode und Gewissen. Die Angst, die "umschattete Königin unter den Stimmungen"⁴³, ist als Befindlichkeit, die das Dasein unverhofft überkommt, nicht auf dessen Eigeninitiative zum Ausbruch aus der Verfallenheit angewiesen. In der Angst wird Dasein allererst vor sich selbst gebracht, was merkwürdigerweise die Verfallenheit voraussetzt. Dasein kann nur vor sich selbst gebracht werden, wenn es zuvor verfallen, das heißt von sich abgefallen ist.⁴⁴ Wie der Angst das gelingt, lässt sich am einfachsten zeigen, indem man sie von der Furcht unterscheidet. In der Furcht fürchtet man sich vor etwas Bestimmtem, das in der Welt

⁴⁰ ebd., S. 175

⁴¹ s. Demmerling, Christoph, in: RMH, S. 106

⁴² s. SuZ, S. 176

⁴³ s. MaD, S. 183

⁴⁴ vgl. LMH, S. 80

begegnet. In der Angst aber ängstigt man sich vor der Welt als solcher. Man ängstigt sich also nicht vor etwas Bestimmtem, das auf einen zukommt und bedrohlich ist, sondern vor dem Unbestimmten der Welt, die in der Angst zurückweicht und fernrückt. In der Angst versinkt alles in völliger Bedeutungslosigkeit, nichts spricht einen mehr an, das zuhandene Zeug wird zum leblosen, unvertrauten Ding, es wird fremd und sinnlos, das Zuhause der Welt wird ein Un-Zuhause. Das eigentlich erschütternde daran ist, dass mit dem Entgleiten der Welt wir uns mit entgleiten, der Spiegel der Welt wird stumpf, wir erkennen uns nicht mehr darin wieder, es wird unheimlich, aber nicht dir oder mir, sondern einem wird unheimlich,⁴⁵ einem Niemand, der sich verloren hat. Nur noch das nackte Dass unserer Existenz bleibt übrig: Dass wir sind und zu sein haben. Das heißt aber im Grunde, übrig bleibt allein unser reines Seinkönnen, das jetzt aller festgelebten Bezüge zur Welt ledig ist, nur noch reines Freisein für sein Möglichsein. Nach dem ersten Schock der Angst, dem Verlust von Sinn und Bedeutung, dem Entgleiten der Welt, in dem wir uns mit entgleiten, können wir erkennen, dass die Welt bzw. das Leben mit den anderen inmitten der Dinge keinen Sinn an sich haben, dass nichts dahinter steckt⁴⁶, dass das Leben nur den Sinn hat und haben kann, den wir ihm verleihen. Wir können erkennen, dass es uns gegeben ist, aus dem Nichts der absoluten Sinnlosigkeit neuen Sinn und neue Bedeutung zu schaffen, das Verhältnis zur Welt neu einzuspielen, von uns aus und selbstbestimmt, nach den Vorgaben unserer Geworfenheit.

Demnach käme das Angsterlebnis beinahe einer Neugeburt gleich – gesetzt, dass man sich der Angst stellt, sie aushält und sein reines Seinkönnen in ihr findet. Doch fehlt uns zumeist der Mut zur Angst, wir fliehen vor ihr, verbarrikadieren unser Zuhause im Man und scheuen unsere Freiheit. So ist das Verfallen an die Welt nicht zuletzt auch eine Flucht vor der Angst, die uns strenggenommen nicht überkommt, sondern hervortritt, im Grunde also immer schon da ist. Was genau ihr Hervortreten veranlasst, kann, wie bei allen anderen Stimmungen auch, nicht gesagt werden. Es mag für jeden ganz eigene Situationen geben, in denen er anfällig wird für die Angst. Davon einmal abgesehen, scheint jedoch der ständig steigende Stresslevel das Hervortreten der Angst zu begünstigen. Es würde einer gewissen Logik nicht entbehren, wenn die Furcht davor, den unzähligen Anforderungen nicht mehr gewachsen zu sein irgendwann umschlüge in die Angst, in der all die hochwichtigen Aufgaben und Vorhaben bedeutungslos und nichtig werden und überdies auch niemand mehr da ist, der sich darum noch kümmern könnte. Der Aufruf zum Mut zur Angst erweist sich dabei vermutlich als wenig hilfreich für jemand, der gerade eine Depersonalisation erfährt und jeden Moment damit rechnet, Stimmen zu hören. Gleichwohl betont Heidegger den ausgezeichneten Erschließungscharakter der Angst, doch wird manch einer ein Exerzitium vorziehen, das selbstbestimmt ist und von daher vielleicht weniger dazu neigt, außer Kontrolle zu geraten. In

⁴⁵ s. Heidegger, Martin: Was ist Metaphysik?.- 14. Aufl.- Frankfurt/M., 1992, S. 32

⁴⁶ s. MaD, S. 195

unserem Zusammenhang wäre das eine Übung des Verstehens, der Entwurf auf eine Möglichkeit, die uns ebenso aus der Verfallenheit an die Welt und der Verlorenheit in das Man zurückholte wie die Angst, nur dass wir uns diesmal nicht selbst entglitten. In der Tat beschreibt Heidegger einen derartigen Entwurf, das Vorlaufen zum Tode. Was hat es damit auf sich? Das Vorlaufen zum Tode ist gleichsam die Antwort auf die Frage, wie sich Dasein seiner Ganzheit vergewissern kann. Denn Dasein lässt sich unter anderem auch deshalb nicht durch Dingkategorien bestimmen, weil es sozusagen niemals fertig in seinen Grenzen vorliegt, sondern sich verändert, solange es lebt und erst im Tod "fertig" wird. Nur ist es dann nicht mehr. Wie aber kann es sich unfertig, weil noch lebend, trotzdem als Ganzes erfahren? Indem es den Tod auf sich nimmt als eine ausgezeichnete Möglichkeit seiner selbst. Der Tod als Möglichkeit? Den Tod vermögen? Was soll das heißen? Soll man sich seinen eigenen Tod vorstellen? Aber wie kann man sich etwas vorstellen, was nicht ist? Denn der Tod ist nichts positives, sondern absolute Negation, die Verneinung von jeglichem Ist. Hier können wir nicht die gesamte Todesanalyse Heideggers wiedergeben, sondern lediglich versuchen, eine Abkürzung durch das komplexe Gedankengeflecht zu bahnen. Man sagt, der Tod ist gewiss, aber es ist unbestimmt, wann er kommt. Es hängt nun aber alles davon ab, wie wir uns zu dieser Gewissheit und Unbestimmtheit verhalten. Das Verhältnis des Man zum Tod lässt sich an beispielhaften Redewendungen verdeutlichen: Man "stirbt am Ende auch einmal..."⁴⁷ Das Man also stirbt, nicht ich selbst. Oder: Der "Tod kommt gewiss, aber vorläufig noch nicht."⁴⁸ Das ‚vorläufig noch nicht‘ verdeckt die Unbestimmtheit des Todes insofern, da er jederzeit möglich ist. Die Verdeckung der Unbestimmtheit wirkt sich aber auch auf seine Gewissheit aus, denn das Eigentümliche der Gewissheit des Todes ist gerade seine Unbestimmtheit.⁴⁹ Gewissheit als Für-wahr-halten ist dann zulänglich, wenn es in dem, was gewiss ist, selbst gründet und sich hinsichtlich seiner Angemessenheit an dieses durchsichtig ist.⁵⁰ Eine angemessene, eigentliche Gewissheit des Todes liegt dann vor, wenn die Möglichkeit des Todes ausgebildet wird durch das Vorlaufen zu dieser Möglichkeit als des immer reineren Verstehens dieser Möglichkeit als Unmöglichkeit der eigenen Existenz. Was heißt das? Das Vorlaufen eröffnet dem Dasein keine Möglichkeit, die es zu verwirklichen gälte, sondern „...die Möglichkeit der Unmöglichkeit jeglichen Verhaltens zu...jedes Existierens.“⁵¹ Das Vorlaufen entdeckt die Unmöglichkeit als maßlos, es gibt hier kein Gespanntsein auf etwas zu Verwirklichendes, das die Möglichkeit der Unmöglichkeit verdecken könnte. Der Tod erweist sich darüber hinaus nicht nur als gewiss und unbestimmt, sondern als eigenstes Seinkönnen des Daseins, das es einzig von ihm selbst her zu übernehmen hat. Denn den Tod gibt es nicht, jeder

⁴⁷ s. SuZ, S. 253

⁴⁸ ebd., S. 258

⁴⁹ ebd., S. 258

⁵⁰ ebd., S. 256

⁵¹ ebd., S. 262

stirbt seinen eigenen Tod. Damit beansprucht der Tod das Dasein als einzelnes, Dasein wird vereinzelt und so den Fesseln des Man entrissen.⁵² Derart auf sein eigenstes Seinkönnen zurückgebracht, kann Dasein alle dem Tod vorgelagerten Möglichkeiten allererst verstehen und jegliche Versteifung auf die je erreichte Existenz durchbrechen. Die Vorwegnahme des ganzen Daseins birgt die Möglichkeit in sich, als ganzes Seinkönnen zu existieren.⁵³

Das Vorlaufen zum Tode ist ein existenzialer Entwurf, die Konstruktion einer ausgezeichneten Möglichkeit des Daseins. Es ist aber vieles möglich, von dem wir nie etwas erfahren. Deshalb stellt sich die Frage, ob es im alltäglichen Dasein ein Phänomen gibt, welches diesen Entwurf veranlasst bzw. die Möglichkeit eines ganzen Seinkönnens bezeugt. Diese Frage kann positiv beantwortet werden, denn das gesuchte Phänomen ist das Gewissen. Wie das Gewissen veranlasst und bezeugt, lässt sich abermals am besten durch eine Unterscheidung verständlich machen, in diesem Fall durch die Abgrenzung gegenüber dem, was gemeinhin unter Gewissen verstanden wird. Das Gewissen, von dem Heidegger spricht, ist keine innere Stimme, die uns sagt, was wir tun oder lassen sollen, es ist also weder die Stimme Gottes, noch die Stimme der Gesellschaft, deren internalisierte Regeln und Glaubenssätze sich in uns verselbstständigt haben und plötzlich das Reden anfangen. Das Gewissen redet nicht, sondern unterbricht alles Gerede. Es tut dies, indem es uns etwas zuruft. Das, was es uns zuruft, ist strenggenommen nichts, denn der Ruf erfolgt schweigend. Der Ruf des Gewissens unterbricht das Gerede durch Schweigen.⁵⁴

Du sitzt in scheinbar fröhlicher Runde. Jeder produziert sich und stellt sich dar. Eine Gruppe von Menschen, nicht anders als die meisten: einige hast du gern, andere können dich gern haben. Du willst nicht zurückstehen und tust mit. Plötzlich überkommt es dich wie ein Tonausfall. Unversehens hörst du nichts mehr, hörst nicht mehr zu, ein Schweigen steigt auf und du fragst dich: Was zum Teufel mache ich hier? Schlagartig sehnst du dich danach, woanders zu sein, der zu sein, der du eigentlich bist, um das zu tun, was du immer schon tun wolltest, weil es das ist, weswegen du auf der Welt bist. Nur – stehst du jetzt auf und gehst?

Das Gewissen ruft uns vor in unser eigenstes Seinkönnen und zurück in unseren eigenen Grund, den wir zwar als in die Welt geworfene nicht selbst gelegt haben, den wir uns aber zu eigen machen können im eigentlichen Entwerfen. Das Gewissen spricht uns nicht schuldig, sondern ruft uns auf zum Schuldigwerden. Damit ist kein Aufruf zu Bosheit und Verbrechen gemeint. Schuldig werden bedeutet hier, unser endliches Seinkönnen anzunehmen, indem wir aus dem unverbindlichen Spiel mit unendlichen Möglichkeiten aussteigen und diejenigen ergreifen, die unsere ureigenen sind, was

⁵² ebd., S. 263 Zum Vorlaufen gehört mithin auch die Bereitschaft zur Angst vor dem Tod. In der passiven Angst verlieren wir unser Man-selbst, ohne dass sogleich etwas Neues an seine Stelle träte. Im aktiven Vorlaufen, das im Grunde bereits auf die Initiative des eigentlichen Selbst zurückgeht, wird das Man-selbst vom eigentlichen Selbst "abgeworfen".

⁵³ ebd., S. 264

⁵⁴ vgl. ebd., S. 273

immer auch heißt, die anderen zu verwerfen und insofern ihnen gegenüber schuldig zu werden. Die Endlichkeit des Daseins bedeutet nicht allein, dass es zeitlich begrenzt ist, sondern ebenso, dass es nicht all seine Möglichkeiten ergreifen kann. Ganzes Seinkönnen setzt die Beschränkung auf eine begrenzte Zahl an Möglichkeiten voraus.⁵⁵ Vollkommenheit als Ganzheit scheitert hier wie so oft nicht an einem Zuwenig, sondern einem Zuviel.

Abschließend wollen wir noch auf zwei Aspekte des Gewissens eingehen, deren Erörterung die Brisanz dieses Phänomens verdeutlichen soll. Für den ersten Aspekt steht die Frage, wer es denn ist, der da schweigend ruft. Für Heidegger ist der Ruf des Gewissens ein Ruf der Sorge⁵⁶, der Ruf unseres eigensten Seinkönnens, wir rufen uns also selbst, weshalb es hier auch nie einen Zweifel geben kann, wer gemeint ist. Gleichwohl kommt der Ruf zwar aus uns, aber zugleich auch über uns, er ergeht an uns, wir sind demnach nicht da, wo der Rufer ist, dieser befindet sich offenbar an einem anderen Ort. Wo ist dieser Ort? Und wo sind wir, wenn der Ruf uns trifft? Die letzte Frage ist leicht zu beantworten. Der Ruf trifft uns im Man, in dem wir uns scheinbar bei vollem Bewusstsein verlieren. Wo ist aber der Rufer bzw. woher kommt der Ruf? Wenn uns der Ruf dazu aufruft, unser eigenstes Seinkönnen zu ergreifen und dieses eigenste Seinkönnen zugleich der Rufer ist, dieses also dazu aufruft, dass es ergriffen werde, dann ist damit vorausgesetzt, dass dieses eigenste Seinkönnen einen Eigenwillen hat, eigenwillig und eigensinnig ist und unberührt von der Verlorenheit im Man, nicht mit verloren, sondern notfalls von jenseits des Alltagsbewusstseins, von der "Unheimlichkeit"⁵⁷ aus, dazu in der Lage, den verlorenen Teil seiner selbst zurückzurufen. Damit kommen wir zum zweiten Aspekt. Gewissen haben wollen als Bereitschaft, angerufen werden zu können und den Ruf zu verstehen, bedeutet in letzter Konsequenz, das eigenste Seinkönnen in sich handeln zu lassen.⁵⁸ Das aber heißt konkret, dass wir als angerufenes Man-selbst die Entscheidungsgewalt aus der Hand geben und uns der Führung einer Instanz überlassen müssen, die uns aus dem genormten Standard-Dasein des Man herausreißt.⁵⁹ Dieser Verzicht wird nur unwesentlich dadurch erleichtert, dass wir zugunsten unseres eigensten Seinkönnens zurücktreten. Denn dieses mag uns im wahrsten Sinne des Wortes im Grunde noch so sehr vertraut sein, es ist gegenüber dem Man-selbst das seltene, außergewöhnliche und damit nicht durchgehend wirkliche, was fast schon ebenso viel wie unwirklich bedeutet. Es geht hier um die Zumutung, unsere bewusste Routine aufzugeben für etwas, das uns durch einen Abgrund des Schweigens offenbart wird. Die Entscheidung, ob wir diesen Schritt tun sollen, kann nicht durch Nachdenken und Abwägen gefällt werden, sondern allein durch einen spontanen Willensakt, der aus dem Schritt einen Sprung macht, der einem Sprung in den Abgrund mitunter verdächtig ähnlich sieht.

⁵⁵ vgl. Luckner, Andreas, in: RMH, S. 155f.

⁵⁶ s. SuZ, S. 274ff.

⁵⁷ ebd., S. 276

⁵⁸ ebd., S. 287 f.

⁵⁹ bzw. uns im Anrufverstehen schon herausgerissen hat, wenn anders Verstehen bereits den Entwurf auf ein Seinkönnen bedeutet; doch wie oft ziehen wir diesen Entwurf wieder zurück?

Warum aber sollte hier kein rationales Entscheiden durch Abwägen der Für und Wider möglich sein? Weil dies sich an der Arithmetik des Man orientiert, die einem sagt, was geht und was nicht geht, wobei jenes honoriert, dieses sanktioniert und beides gegeneinander verrechnet wird.⁶⁰ Das Handeln lassen des eigensten Seinkönnens als Entscheidung für das eigene Selbst ist aber zugleich eine Entscheidung gegen die Rechenkünste des Man, hier heißt es entweder – oder, das eine wird vom jeweils anderen ausgeschlossen. Die Verantwortung für das eigenste Seinkönnen liegt allein bei einem selbst.⁶¹ Das heißt nun gerade nicht, dass das sich zu eigen gewordene, eigentliche Dasein völlig vom Man lossagt und in heroischer Einsamkeit sein Leben fristet. Es heißt lediglich, dass es sich von der Rolle des zufälligen Passagiers befreit und sich zum Kapitän des Schiffs ernennt, auf dem es den Ozean überquert. Nicht selten bleibt danach alles beim Alten. Die meisten von uns bringen es nur zum Kapitän inkognito, doch das reicht, um zu wissen, dass man jederzeit den Kurs ändern könnte. Dieses Wissen verschafft gegenüber dem Man den nötigen Abstand, in dem die Freiheit ihr Spiel hat.

Vermutlich klingt das für manch einen viel zu pathetisch und allzu sehr nach kleinbürgerlichem Kathederheroismus. Denen sei gesagt, dass es das Ganze auch eine Nummer kleiner gibt. Man kann, um eine schöne Wendung von Andreas Luckner zu zitieren, das Althochmartialische Heideggers auch ins Neuniederpragmatische übersetzen.⁶² Dann ist das Gewissen nichts anderes als ein Ausdruck potenter Lebensklugheit. Es meldet sich immer dann, wenn über das Ganze des Lebens eine Klarheit erforderlich ist.⁶³ Heidegger selbst hat diese Interpretation des Gewissens angestoßen, als er seinen Studenten gegenüber das Gewissen dem griechischen Begriff der Phronesis gleichsetzte.⁶⁴ Phronesis bedeutet so viel wie ein höchstes Hellsein und Wachsein, ein in höchstem Maße Bei-Sinnen-sein, ein Habitus, der in Fleisch und Blut übergegangen ist, eine Art, wie man sich hat, dies alles bezogen auf das praktische Handeln.⁶⁵ Dies gilt besonders für den Politiker.

„Die Phronesis ist der höchste politische Instinkt bei den Griechen, ein über das rational Erfassbare weit hinausgehendes, umfassendes Orientierungsvermögen des Menschen (...)⁶⁶

Dabei wollen wir es bewenden lassen. Die beiden Eingangsfragen sind vorerst beantwortet. Vorerst nur, weil es dazu noch viel zu sagen gäbe, nicht zuletzt deshalb, weil sich der vorliegende Versuch, wie eingangs erwähnt, auf Textstellen stützt, deren Auswahl, wenngleich durch konkrete Fragen orientiert, naturgemäß persönlich bedingt ist und damit zwangsläufig etwas Willkürliches hat.

Inwieweit aber diese Auswahl und ihre Interpretation der Sache gerecht werden, mögen andere

⁶⁰ vgl. SuZ, S. 288

⁶¹ Inwieweit diese scheinbar amoralische Position vielleicht nur den Ort markiert, an dem sich ethische Entscheidungen begründen lassen, dazu s. Luckner, Andreas, in: RMH, S. 142ff, 157f.

⁶² ebd., S. 156, Fn 18

⁶³ ebd., S. 153

⁶⁴ vgl. ebd., S. 158

⁶⁵ s. Schadewaldt, Wolfgang: Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen. - 7. Aufl. - Frankfurt/M., 1995, S.167

⁶⁶ ebd., S. 168

beurteilen. Darüber hinaus müssen wir feststellen, dass wir uns zwar seitenlang mit dem Sein des Daseins beschäftigt haben, dabei aber den durch den Buchtitel implizierten Zusammenhang mit der Zeit noch mit keinem Wort erwähnten. Das würde indes den schon bedenklich erweiterten Rahmen endgültig sprengen, deshalb müssen wir uns auf bloße Andeutungen begrenzen. Die Sorge als Sein des Daseins, das Besorgen des Unterhalts und Entwerfen von Möglichkeiten werden durch ein Sich vorweg sein des Daseins ermöglicht, gleichsam durch einen Blick in die Zukunft, von der aus wir auf die Gegenwart zurückkommen, die durch unsere Vergangenheit bestimmt ist, welche sich in jener weiter auswirkt, weshalb Heidegger sie auch nicht Vergangenheit, sondern Gewesenheit nennt. Das heißt, wir kommen vom Entwurf aus der Zukunft zurück auf die durch die Gewesenheit bestimmte Gegenwart, um von dort aus unser Sein zu besorgen. All unser Tun und Lassen bewegt sich in diesem Zeithorizont, ohne ihn gäbe es kein Verstehen von Sein und kein Entwerfen von Möglichkeiten. Nach Heidegger ist Sinn das, worin sich Verständnis von etwas hält⁶⁷, insofern wäre der Sinn von Sein die Zeit, aber, wie Safranski sagt: die Zeit ‚gibt‘ keinen Sinn⁶⁸, den müssen wir uns selber geben. Auf die Kritik an dieser oder jener Position von *Sein und Zeit* ist hier nicht weiter einzugehen. Stattdessen verweisen wir abschließend auf Heideggers bedeutendste Schülerin, Hannah Arendt, die dem Werk des Meisters ihr eigenes entgegengesetzte, nicht, um jenes zu bekämpfen, sondern wohl eher, um es zu ergänzen. Auf das Vorlaufen zum Tod antwortete sie mit der Geburtlichkeit des Menschen, seinem immer neu anfangen können; der, trotz aller gegenteiligen Aussagen, Herabsetzung des Man begegnete sie, indem sie die Öffentlichkeit als Ort der freien Meinungsäußerung adelte; statt radikaler Vereinzelung betonte sie die Bedeutung des Zwischenmenschlichen.⁶⁹ Inwieweit sich diese Positionen wirklich ergänzen können, oder ob sie sich nicht zwangsläufig ausschließen, sei einmal dahingestellt. Es liegt an jedem selbst, darauf eine Antwort zu geben.

P. Bröcher, Mai 2019

⁶⁷ s. SuZ, S. 153

⁶⁸ s. MaD, S. 185

⁶⁹ ebd., S. 437ff. sowie 439ff.