

Klaus Scherzinger

Der andere Anfang. Zur Seinsfrage bei Martin Heidegger



Als Thales, den man traditionell für den ersten in einer langen Reihe abendländischer Philosophen hält, beim Beobachten der Sterne in den Brunnen fiel, wurde er von seiner thrakischen Magd ausgelacht. Nicht selten wird noch heute belächelt, wer philosophiert und sich damit einer scheinbar nutzlosen, wenn nicht gar gefährlichen Beschäftigung hingibt. Wozu also Philosophie?

Eine mögliche Antwort hat damit zu tun, dass Philosophie auch Dialektik, d. i. Gedankenarbeit zur Klärung von Begriffen ist und dass die Resultate solcher Arbeit unser Geistesleben intensivieren und bereichern. Philosophie vermag zu erheben, das ist eine der einfachsten und zugleich ehrlichsten Antworten auf die Frage nach ihrem Wozu.

Dass sie dabei nicht abheben muss und einen Erhabenheitsgewinn auch erzielen kann, ohne mit ihrer Denkarbeit in den Bereich der Transzendenz zu wechseln, und dass sie auch Begriffe problematisiert, mit denen wir im vorwissenschaftlichen und alltäglichen Sprachgebrauch keine Probleme haben, weil ihr Bedeutungsgehalt scheinbar auf der Hand liegt, das lehren Martin Heideggers Überlegungen zum Begriff „Sein“ auf besonders eindrückliche Weise. Der vorliegende Aufsatz möchte wesentliche Ergebnisse dieser Überlegungen verständlich darlegen und damit zugleich in Heideggers Denken einführen.

1. Das In-der-Welt-sein

Heidegger bezeichnet mit dem Terminus „In-der-Welt-sein“ auf ganz formale Weise die phänomenale Grundverfasstheit unserer Existenz. Schlagen wir nach einem traumlosen Schlaf die Augen auf, sind wir sogleich in der Welt. Aus dem Nichts in die Wirklichkeit unseres Erfahrens. Wir treten ein ins Licht. Ein Augenaufschlag und die Welt ist da. Sie eröffnet sich. Was es streng genommen nicht „gibt“ – das Nichts – ist plötzlich nicht mehr. Stattdessen ist unser Selbst da und mit ihm unsere Wertschätzungen, unsere Vorstellungen von Glück, unsere Ängste, unser Hoffen, Vergangenheit und Zukunft. Auch die Dinge, die uns umgeben, sind da, ihre Bedeutung, ihre Geschichten. Aus dem Dunkel ins Hell der Bewusstheit. Aus der Nacht des

Nichts in den Tag des In-der-Welt-sein. Mit dem Erwachen betreten wir die Bühne unseres Lebens – ein erstes mal zum Anfang – immer wieder, solange wir mit Bewusstsein leben – und ein letztes mal zum Schluss.

Wer zweiundachtzig bis dreiundachtzig Jahre alt wird, erwacht ca. dreißigtausend Mal. Dreißigtausend Mal hebt sich der Vorhang. Dreißigtausend Mal kommen wir zur Welt. Dreißigtausend Szenenglieder zu unserer eigenen Geschichte verknüpft. Dreißigtausend Mal begegnen uns Dinge und Sachverhalte – bekannte und neue – dreißigtausend Mal werden wir mit uns selbst konfrontiert. Dreißigtausend Mal stehen wir in der jeweiligen Zeit unserer biologischen und geistigen Entwicklungsstufen und dreißigtausend Mal stehen wir in der Zeit einer geschichtlichen Epoche. Auf dreißigtausend Tage verteilt, bilden wir unendlich viele Male das Jetzt einer Gegenwart, die sich nicht fassen lässt und jedem Versuch sie zu halten, in ein neues Jetzt entwischt. Dreißigtausend Auftritte in einem Stück, das unsere Geschichte sein wird, eine Geschichte, die zu erfinden uns aufgegeben ist – dreißigtausend Mal – bis zum Ende. Das In-der-Welt-sein – ein Wunder, das als Banalität daherkommt!

2. Die Phänomenologie

Wir wollen uns diesem Wunder auf phänomenologische Weise nähern: Die Begründer der Phänomenologie – an erster Stelle Edmund Husserl, der 1916 nach Freiburg kam und dessen Assistent Heidegger 1918 wurde – *hielten Ausschau nach einer neuen Art, die Dinge an sich herankommen zu lassen*¹. Rüdiger Safranski charakterisiert die Phänomenologie als eine Methode, die *auf Strenge, Zucht und Reinheit* setzt. Phänomenologisches Denken übt *Epoche*, d.h. es hält an sich, hält sich zurück mit vorgefertigten, tradierten und vermeintlich wohl bekannten Meinungen über den Gegenstand der Betrachtung. Phänomenologisches Denken will den Dingen die Chance einräumen, sich so zu zeigen, wie sie von sich aus sind. *Zu den Sachen selbst*, sich öffnen für die Evidenz der Dinge, darum geht es.

Gut möglich, dass Sie selbst schon einmal den Versuch unternommen haben, eine phänomenologische Haltung einzunehmen. Waren Sie schon einmal bei einem Therapeuten, um über ihre problematisch gewordene Ehe zu sprechen? Gab dieser Ihnen vielleicht den Tipp, mal wieder so auf Ihren Partner zuzugehen, als sähen Sie

¹ R. Safranski, Ein Meister aus Deutschland, Heidegger und seine Zeit, München 1994, S. 94

ihn, als begegneten Sie ihm zum ersten Mal? Wenn ja, so war das die Aufforderung zu einer im einfachsten Sinne phänomenologischen Achtsamkeitshaltung.

3. Phänomenologische Befunde zum „alltäglichen“ In-der-Welt-sein

Zwei allererste, inhaltlich noch kaum gefasste (Teil-) Phänomene des In-der-Welt-seins haben wir schon genannt: Das „Selbst“ und die „Dinge“. Letztere sind um uns und als Gesehene, Geschmeckte, Gehörte usw. für uns da. Wir selbst dagegen sind als In-Beziehung-Stehende, als intentional Verfasste, d.h., als „Sehen von etwas Gesehenem“, als „Schmecken von etwas Geschmecktem“ usw. für uns da. Wenn wir vorschnelle Meinungen über das, was es bedeutet, ein Selbst zu sein, weglassen, so zeigt sich der phänomenologischen Analyse, dass wir ganz ursprünglich für uns da sind als ein Seiendes, das immer schon zu tun hat mit Seiendem, das immer schon – mit dem ersten Augenaufschlag – eine Beziehung aufgenommen hat zu Seiendem und dieses Seiende in seinem Sein, in seinem „ist“ irgendwie (z.B. als etwas Vertrautes, etwas Kaltes oder etwas Helles usw.) versteht und auch sich selbst in seinem Bezogen-sein jederzeit irgendwie versteht.

Es ist also gerade nicht so, wie das Sprechen vom so genannten „Welterkennen“ nahe legt, dass eigens ein Erkenntnisakt des Subjekts bzw. ein Angegangenwerden durch das Objekt nötig wird, um einen Bezug zwischen Selbst und Welt zu schaffen. Nein, vielmehr ist der Bezug das primäre.² Wir sind immer schon bei der Welt, wir haben immer schon zu tun mit den Dingen. Das „Zu-tun-haben-mit“, bzw. das „Sein-bei-der-Welt“ kann aber auf die unterschiedlichsten Arten geschehen. Das alltägliche In-der-Welt-sein etwa ist nicht die wissenschaftliche Art und Weise des In-der-Welt-seins. Über letztere werden wir gleich noch sprechen. Zunächst aber wollen wir den phänomenologischen Blick auf das In-der-Welt-sein richten, wie es *zunächst* (für ein „normales“ und gewöhnliches Erwachen aus einem traumlosen Schlaf) und *zumeist* (in unseren alltäglichen und routinemäßig durchgeführten Verrichtungen) phänomenale Grundverfasstheit unseres Existierens ist und danach fragen, wie es die Dinge entdeckt. Wie begegnen uns die Dinge, wenn wir auf eine

² Vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, 16. Auflage von 1986, S.62. Zitat: „Das Erkennen schafft aber weder allererst ein ‚commercium‘ des Subjekts mit einer Welt, noch entsteht dieses aus einer Einwirkung der Welt auf das Subjekt.“

gewöhnliche Weise in die Welt erwachen und auf eine durchschnittliche und „normale“ Weise in der Welt sind?

Wir thematisieren und bedenken sie nicht als Erkenntnisobjekte, auf jeden Fall nicht *zunächst* und *zumeist*. Sind wir gerade aus einem traumlosen Schlaf erwacht, so fällt unser Blick vielleicht auf die Bettdecke, auf die Nachttischlampe oder die gestapelten Hemden auf der Kommode. Worauf auch immer wir uns zunächst beziehen, wir sprechen es nicht eigens an, wir erfassen es nicht mit Begriffen. Es ist da, aber kaum abgehoben von anderem. Es ist auf eine unaufdringliche und unauffällige Weise gegenwärtig, bereit für unseren alltäglichen Umgang damit. Dieser Umgang – etwa wenn wir den Knopf der Nachttischlampe drücken oder ein Hemd anziehen – entdeckt das Sein der Dinge auf eine ganz eigene Weise, er versteht sie in ihrer Dienlichkeit und *Zuhandenheit*. Was *Zuhandenheit* meint, veranschaulicht Heidegger am Beispiel eines Hammers, den wir benutzen, um einen Nagel in die Wand zu schlagen. Bei dieser alltäglichen Verrichtung kommt der Hammer nicht „als Hammer“ in den Blick, d.h. wir halten nicht inne, betrachten ihn nicht herausgelöst aus dem Handlungszusammenhang in dem er steht, wir analysieren ihn nicht und sprechen ihn auch nicht „als Hammer“ an, wir benutzen ihn einfach, er ist für uns da als etwas „zum Hämmern“.

4. Phänomenologische Befunde zum „wissenschaftlichen“ In-der-Welt-sein und die traditionelle und zugleich erstanfängliche Weise der Frage nach dem Sein

Die Art, wie der Hammer im alltäglich gebrauchenden Umgang mit ihm entdeckt und verstanden ist, ändert sich jedoch, wenn wir ihn greifen wollen und der Kopf fällt vom Stiel. Oder wenn unsere noch verschlafenen, im Zimmer planlos umher-schweifenden Blicke auf die Schlafstätte neben uns fallen und dort ein kleines grünes Männchen sitzt. Im zweiten Fall erschrecken wir vermutlich. Wir fahren hoch, nehmen – auch innerlich – Abstand. Wir beginnen uns zu konzentrieren. Wir fokussieren nur diese eine Sache. Alle anderen Dinge treten in den Hintergrund, werden unwichtig. Unsere Selbstgegebenheit ändert sich. Wir sind plötzlich anders als noch kurz zuvor für uns selbst da. Das unverständene oder nicht mehr auf gewohnte Weise verstandene und in diesem Sinne störende und aufsässige Ding fordert uns

heraus, zwingt uns in eine Aufmerksamkeitshaltung und drängt uns in die Rolle eines Problemlösers. Karen Gloy schreibt über diesen Zustand: Es geht um *die Konzentration auf die kognitiven, intellektuellen Vermögen des Subjekts bei gleichzeitiger Degradierung und Subordination der sensitiven, emotionalen, stimmungsmäßigen Erlebnisweisen*³. Moderne bildgebende Verfahren der Hirnforschung wie etwa die Positronenemissionstomographie (PET) können für diese nun nicht mehr alltägliche Weise des In-der-Welt-seins die Aktivität bestimmter, neuronaler Aufmerksamkeitsnetzwerke nachweisen. Auch wenn wir uns dessen nicht bewusst werden, wir sind in eine im weitesten Sinne wissenschaftliche Haltung versetzt.

Was ist es, das uns aus einer alltäglichen Haltung heraus in eine wissenschaftliche Haltung treibt? Wie können wir diesen Übergang zusammenfassend beschreiben? Heidegger kennzeichnet das, was zum Anlass für Wissenschaft werden kann, als *defiziente Modi des besorgenden Umgangs mit der Welt*⁴. Gemeint sind kaputte Werkzeuge, unbekannte Widerstände, kleine grüne Männchen oder Probleme mit uns selbst. Etwas läuft nicht rund, soll anders laufen, ist neu oder einfach nur auffällig. Was immer es ist, es irritiert und ruft jene Gefühle hervor, die seit jeher im Gespräch sind, wenn es darum geht, den Anfang von Philosophie und Wissenschaft zu markieren: Erschrecken, Neugier, Staunen, usw. Wenn man den „gefühlsmäßigen“ Anfang von Wissenschaft bedenkt, dann wundert man sich ein wenig über den „gefühlskalten“ und stiefmütterlichen Umgang, den sie den Gefühlen und deren möglichem Erkenntnisbeitrag traditionell hat angedeihen lassen.

Wenn Philosophie über die wissenschaftliche Haltung, die ja über weite Strecken der abendländischen Tradition ihre eigene ist, nachdenkt, darf sie sich philosophische Erkenntnistheorie nennen. Die Erkenntnistheorie hat zwar die Terminologie hervorgebracht, die wir heute so selbstverständlich nutzen, um diese besondere Haltung zur Welt zu charakterisieren – wir sprechen von Subjekt-Objekt-Haltung und von wissenschaftlicher Erkenntnishaltung – hat aber die Abkünstigkeit des wissenschaftlichen aus dem alltäglichen In-der-Welt-sein nur am Rande zur Kenntnis genommen. Die wissenschaftliche Weise des In-der-Welt-seins ist so alt wie die Menschheit, *mit dieser Art der theoretischen Einstellung haben die Menschen schon vor langer Zeit begonnen, das Leben, das eigene und das der Natur, in einem*

³ K. Gloy, *Das Verständnis der Natur*, München 1996, S.7

⁴ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, §16, S.72 f

*nutzbringenden, aber auch gefährlichen Ausmaß zu verändern*⁵, aber sie ist nicht die ursprünglichste Art, wie wir in der Welt sind. In der wissenschaftlichen Erkenntnishaltung geht es nicht mehr, wie zunächst und zumeist, um einen Umgang mit den Dingen, der von einem vertraut gewordenen Wissen um das, was sie sind, geführt wird, sondern um einen Umgang, der solch ein Wissen allererst schaffen will. Dabei meint Schaffen nicht nur „Beschaffen“ im Sinne von Sammeln und Zusammentragen neuer und alter Informationen bzw. Beobachtungen und auch nicht nur, dass Wissenschaft anstrengend ist, den Gehirnstoffwechsel erhöht und dem Wissenschaftler „zu schaffen macht“, sondern ausdrücklich auch „Erschaffen“ im Sinne der Konstruktion von Erklärungsmodellen. All dieses Schaffen zielt auf einen systematischen Zusammenhang von Kenntnissen und Aussagen über die Erfahrungswirklichkeit und kommt in Gang, wann immer der Mensch aus einem wesentlich zur wissenschaftlichen Erkenntnishaltung gehörenden Erkenntnisinteresse heraus theoretische (Was ist das? Wie funktioniert das?) und praktische (Was kann ich damit anfangen? Wie soll ich handeln?) Fragen stellt. Er tut dies unabhängig davon, ob er nun Naturwissenschaft oder Philosophie betreibt.

Schon in ihren Anfängen – beginnend mit Parmenides - hat letztere die theoretische Frage nach dem Sein des Seienden zu beantworten versucht. Ganz formal gesehen, *ist Sein in Bezug auf Seiendes das, was das Seiende ein Seiendes sein und als Seiendes sich zeigen lässt*⁶. Aristoteles' hat der Frage nach dem Sein die erstanfängliche Form gegeben, eine Form, die die Art, wie Antwort gegeben wurde, für zweitausend Jahre geprägt hat: Aristoteles Frageform bekommt das Sein als Seiendheit in den Blick. Als Seiendheit gedacht, ist Sein der Inbegriff der Prinzipien (Substanz, Stoff, Form), die denotwendig zugrunde liegen bzw. zusammenkommen müssen, damit Seiendes ist. Die philosophische Reflexion kann diese Prinzipien auffinden und benennen: Das wichtigste dieser Prinzipien ist die Substanz. Das Sein des Seienden ist diesem Prinzip gemäß Substanz-sein. Wenn sich unser Vernunftvermögen aus der wissenschaftlichen Grundhaltung heraus mit der Frage nach der Substanz (ousia) einem realen, dinghaft vorhandenen Seienden zuwendet, mit der Frage also nach dem, was das Seiende zu einem in sich selbst stehenden Seienden macht, zu etwas, das sich in dem, was es ist, auch durchhält, wenn akzidentielle Bestimmungen an ihm wechseln, dann lässt sich durch Angabe des *genus proximum*

⁵ R. Safranski, Ein Meister aus Deutschland, S.122.

⁶ F.-W. v. Herrmann, Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl, Frankfurt a. M. 1988, S. 27

und der *differentia specifica* die Sachhaltigkeit (Was-heit) des (Substanz-) Seins dieses Seienden mit der Nennung seines Artwesens bestimmen. Auf diese Weise und ebenfalls im Horizont eines Seinsverständnisses, das mit Blick auf das vorhandene Seiende ... geschöpft ist, wurde das Seiende, das wir selbst sind, in seinem Artwesen als „animal rationale“ bestimmt.

5. Auslegungskunst (Hermeneutik) und der andere Anfang der Frage nach dem Sein

Auch Heidegger stellt die Frage nach dem Sein. Seine phänomenologischen Analysen haben gezeigt, dass wir Seiendes immer schon irgendwie, wenn auch zunächst und zumeist auf eine alltägliche Weise, verstehen. Folgt daraus nicht, dass wir schon irgendwie im Bunde sein müssen mit dem, worauf die Frage nach dem Sein zielt? Mit Sokrates wird Heidegger sagen: *Denn offenbar seid ihr doch schon lange mit dem vertraut, was ihr eigentlich meint, wenn ihr den Ausdruck „seiend“ gebraucht...⁷* Es ist die Vertrautheit mit einem Bereich, von dem her wir immer schon verstehen und immer schon verstanden haben, dass und wie etwas ist.

Weil uns ein Verständnis für das Sein des Seienden nicht erst durch das Einnehmen der wissenschaftlichen, bzw. aristotelischen Fragehaltung zuwächst, sondern wir immer schon ein – wenn auch ein zunächst noch *in Dunkel gehülltes* – Verständnis von Sein eröffnet haben, wird Heidegger mit seiner Frage nach dem Sein anders anfangen als die mit Aristoteles beginnende Tradition es getan hat. Er wird an diese Tradition anknüpfen, aber nicht, um sich an sie zu binden, sondern, um deutlich zu machen, dass sie die Frage nach dem Sein nicht radikal genug und nicht ursprünglich genug gestellt hat. Heideggers Seinsphilosophie *fordert die Tradition heraus*⁸. Heidegger wird dem, was „Sein“ ursprünglich meint, nicht nachgehen, indem er seinen Blick auf Seiendes richtet, das als Vorhandenes verstanden wird. Er wird Sein nicht als Seiendheit bestimmen. Er wird versuchen, Sein als das zu denken, was uns das Denken und Verstehen ermöglicht. Wenn dieses Ermöglichende das Gefragte ist, so müssen wir ihm dort nachfragen, wo es als Ermöglichung des Verstehens von Seiendem für ein Verstehen von Seiendem immer schon beigebracht, immer schon in Anschlag gebracht ist – im Menschen.

⁷ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1986, S.1

⁸ W. Biemel, *Heidegger*, 12. Auflage, Hamburg 1993, S.39

War die Frage danach, wie Seiendes auf alltägliche Weises verstanden wird, eine phänomenologische, so wird die Frage nach der Ermöglichung dieses Verstehens eine hermeneutische sein. Hermeneutik, „Auslegungskunst“, in der Übersetzung des griechischen Wortes (in der griechischen Mythologie ist Hermes der Vermittler zwischen den Göttern und den Menschen), ist die Lehre vom Verstehen. Ein kleines Beispiel macht deutlich, was uns die Hermeneutik über Verstehensvorgänge zu sagen weiß:

Lesen wir ein Buch, etwa einen ganz bestimmten Roman, verstehen wir die darin gezeichneten Charaktere und behandelten Situationen auf eine ganz bestimmte Weise, eine Weise, die damit zu tun hat, wer wir selbst sind, welche persönliche Geschichte und welche Erwartungen wir haben, kurz, welchen Interpretationshorizont für das Textverständnis wir mitbringen. Haben wir das Buch zu Ende gelesen – egal ob es uns beeindruckt hat oder eher langweilig war – so hat sich damit zugleich auch der Interpretationshorizont für das Verständnis des nächsten Buches verändert.

Die hermeneutische Analyse der Ermöglichung des Verstehens von Seiendem, eines Verstehens, mit dem sich das In-der-Welt-sein und damit die Art und Weise, wie das Seiende in ihm entdeckt und verstanden wird, konstituiert, wird zeigen, dass es sich mit einem Buch, an dem wir im Vollzug unseres Existierens ständig selbst schreiben – mit dem Buch unseres eigenen Lebens – ganz ähnlich verhält. Wir verstehen die Menschen und die Dinge, mit denen wir es zu tun haben und auch uns selbst jederzeit auf eine ganz bestimmte je eigene Weise, weil wir für jedes neue Kapitel unserer eigenen Geschichte die Erfahrungen früherer Kapitel, als eine Art Interpretations- bzw. Deutungshorizont für das neue Kapitel mitbringen und weil wir auf der Grundlage dieser mitgebrachten Deutungshorizonte neue Verstehensweisen ausprobieren und wagen. Schon auf den ersten Seiten des Buches unserer eigenen Geschichte ist dies so. Angeborene oder noch im Mutterleib erworbene Verständniskategorien ermöglichen dem Kleinkind ein erstes, noch sehr einfaches Entdecken der Welt. Stimme und Geruch der Mutter, Hell und Dunkel, Hunger und Durst, mehr ist da zunächst nicht. Doch mit jedem neuen Tag werden Erfahrungen gesammelt, vor deren Hintergrund in den Tagen darauf die Welt ein bisschen reichhaltiger und bunter wird.

6. Erster hermeneutischer Befund: Das Verstehen der Dinge vor dem „horizonthaften“ Hintergrund erworbener und neu erdachter Verstehenshorizonte

Kehren wir noch einmal gedanklich zum Erwachen und zum plötzlich entdeckten, kleinen grünen Männchen zurück und beginnen unsere hermeneutische Analyse mit der Frage nach der Ermöglichung des Dingverstehens: Wieso erschrecken wir, wenn unser Blick auf das kleine grüne Männchen fällt, und wieso erschrecken wir nicht bei den vertrauten und unauffällig bereiten Dingen? Versuchen wir zunächst einmal, die zuletzt genannte Frage zu beantworten: Der Anblick der Hemden, der Nachttischlampe und all der anderen Dinge, die für gewöhnlich in unserem Zimmer zu finden sind, verursacht keinerlei Aufregung, weil wir in das Erwachen bzw. für das Erwachen etwas mit- und in Anschlag bringen, was man als einen im Hintergrund unseres Dingverständnisses bleibenden Verstehenshorizont ansprechen kann, und weil dieser Horizont es ermöglicht, dass wir die Dinge – weil wir sie in diesen stets präsenten Horizont einordnen können – verstehen. Dieser Horizont enthält Geschichten, Erinnerungen, Bedeutungszusammenhänge, erlernte und angeborene Kategorien des Verstehens und ist immer schon „horizonthaft“ in Anschlag gebracht, um Verstehen von Dinghaftem und Welthaftem, von etwas also, worauf wir uns verstehend beziehen, zu ermöglichen.

Greifen wir uns einmal ein Ding des Zimmers heraus – etwa die Nachttischlampe – um diesen „horizonthaften“ Horizont näher zu beleuchten. Würden wir uns Zeit nehmen, um uns über die Nachttischlampe Gedanken zu machen, würden wir sogleich verstehen, was es mit ihr auf sich hat. Es würde uns leicht fallen uns ihre Bedeutung – die Bedeutung, die sie für uns hat – ins Gedächtnis zu rufen. Würden wir über sie nachdenken, würde uns vielleicht einfallen, wie wir die Lampe in einem Baumarkt gekauft haben, dass es ein sehr heißer Tag war, wie wir mit der Kassiererin in Streit gerieten, weil wir mit dem Hinweis auf offensichtliche Verarbeitungsmängel einen günstigeren Preis für die Lampe aushandeln wollten und wie wir bei dieser Gelegenheit einen Men-



Klaus Scherzinger

schen kennen gelernt haben, der mit uns in der Schlange vor der Kasse stand, für unsere Sache Partei ergriffen hat und den wir mittlerweile zu unseren Freunden zählen. Würden wir über die Lampe nachdenken, würde sich eine ganze Geschichte auftun. Die Lampe „weltet“, so können wir mit Heidegger sagen. Sie verwahrt und verbirgt eine Geschichte, die die Erinnerung „entbergen“, d.h. ihr entlocken kann, eine Geschichte, die zu uns gehört, die es „gibt“, auch wenn wir sie vielleicht nie mehr eigens bedenken. *Schläft ein Lied in allen Dingen, / Die da träumen fort und fort, / Und die Welt hebt an zu singen, / Triffst du nur das Zauberwort.* Dieser Vierzeiler Eichendorffs bringt zum Ausdruck, was der hermeneutische Blick zu leisten vermag: Er zeigt und macht uns sensibel dafür, dass es Welten von Bedeutungen und Geschichten gibt, die in den Dingen „geborgen“ sein können und vermittelt uns auf diese Weise eine Ahnung davon, wieso Menschen unter Lebensgefahr in brennende Häuser laufen, um eine Taschenuhr oder eine Brosche aus den Flammen zu retten. Sie retten nicht die Uhr und auch nicht die Brosche, sie laufen für ihre Welt, für den ganzen Kosmos ihrer Erinnerungen, sie laufen für das, was ihre eigene unverwechselbare und individuelle Geschichte ausmacht.

Nun wird auch klar, wieso wir beim Anblick eines kleinen grünen Männchens erschrecken: Für dieses „Ding“ haben wir keinen Verstehenshorizont, keine Geschichte parat. Würde uns plötzlich einfallen, dass das Männchen nur eine Puppe und Überbleibsel einer ausgelassenen Faschingsfeier am Vorabend ist, eine Puppe, von der wir zwar nicht mehr wissen, wer sie in unserem Zimmer deponiert hat, an deren Requisitenfunktion im Rahmen eine Spielveranstaltung wir uns aber wieder erinnern, so würde einiges an Anspannung von uns abfallen und wir würden uns vermutlich nochmals zurücklehnen, um uns von diesem Schrecken zu erholen. Das Gesagte erhellt auch die Gründe für den ständigen Stress, den Menschen empfinden müssen, die an Amnesie leiden: *Das Gedächtnis ist unser wichtigstes Sinnesorgan*, so überschreibt der renommierte deutsche Hirnforscher Gerhard Roth ein Kapitel seines Buches *„Das Gehirn und seine Wirklichkeit“*⁹. Ohne unser Gedächtnis verstehen wir nichts. Die Welt wäre voller kleiner grüner Männchen, ja selbst „grün“ und „Männchen“ gäbe es nicht, denn auch was grün meint und was Männchen meint, müssen wir – denken sie an Kleinkinder – allererst lernen, d.h. einen Verstehenshorizont dafür entwickeln.

⁹ G. Roth, *Das Gehirn und seine Wirklichkeit*, Frankfurt a.M., 3. Aufl. von 1999, S.261

Natürlich sind es nicht nur für den Verstehensprozess schon bereitliegende und mitgebrachte Verstehenshorizonte, die uns ein Ding- bzw. Weltverständnis ermöglichen. Im Vollzug unserer Existenz greifen wir immer auch mit neuen, noch ungeprüften Hypothesen in die Welt aus. Wir spielen und forschen und entdecken so neue und andere Welten.

Was wir mit Bezug auf das Verstehen zunächst das „Ermöglichende“ genannt haben und jetzt „Verstehenshorizont“ nennen, kennzeichnet die neue und gegenüber der Tradition verwandelte Bedeutung von „Sein“ bei Heidegger. Für das Verstehen der Dinge ist es in einer „horizonthaften“ Weise eröffnet. Jedem Dingverständnis geht ein zumeist nicht bewusst gemachter Vorgriff auf diesen Horizont voraus. Von ihm her und auf ihn hin verstehen wir die Dinge in dem, was sie für uns sind. Es begegnen uns Dinge in der Erfahrungswirklichkeit, weil eröffnete Verstehenshorizonte eine Lichtung in den Wald des Nichts schlagen. In diesem Wald mögen Bäume „an sich“ sein, wie Kant sagen würde, aber sie sind nicht sichtbar, nicht verstehbar, nicht da, solange keine Verstehenshorizonte eröffnet sind, die es uns ermöglichen, sie „als Bäume“ entdecken zu können.

7. Vorblick auf das Sein in seiner Strukturganzheit. Das Sein als „horizonthafte“ und zugleich „selbsthaft-existenziale“ Erschlossenheit

Sein ermöglicht die Erfahrungswirklichkeit. *Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?*¹⁰ Diese große Frage der Philosophie lässt sich vor dem Hintergrund von Heideggers Einsichten so beantworten: Es gibt etwas, die Natur schlägt im Menschen ihre Augen auf (Schelling), weil sich mit und durch die Weise, wie der Mensch ist, Sein eröffnet.

In den Jahren vor der Veröffentlichung von „*Sein und Zeit*“ 1927 beginnt Heidegger mit der hermeneutischen Phänomenologie des In-der-Welt-seins. Erste Ergebnisse seiner Analyse haben wir oben schon besprochen. Ob in alltäglicher oder in wissenschaftlicher Haltung, Dinge können nur begegnen, weil Sein als Verstehenshorizont „horizonthaft“ eröffnet ist.

¹⁰ M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt a. M., 1975, S.23

Doch Sein im Sinne Heideggers ermöglicht das In-der-Welt-sein, die Erfahrungswirklichkeit im ganzen und ist deshalb nicht nur „horizonthaft“ eröffnet, sondern jederzeit auch zugleich auf eine Weise, die wir als „selbsthaft-existenziale“ Eröffnungsweise ansprechen werden und die es ermöglicht, dass zugleich mit den Dingen auch unser Selbst als ein intentional auf die Dinge bezogenes für uns da ist, d.h. Teil der Erfahrungswirklichkeit ist, in der wir leben.

Sein ist der immer schon vorgängig eröffnete, d.h. jedem konkreten Lebensschritt immer schon vorausgehende Verstehenshorizont für unser Selbst- und Weltverständnis. Sein gibt es nur als dieses jederzeit schon Eröffnete. Wenn Heidegger das menschliche Selbst, das Wesen des Menschen gegen die Tradition des „animal rationale“ als „Dasein“ bezeichnen wird, so hat dies mit dieser Eröffnungsfunktion zu tun und damit, dass mit ihr die Welt und unser Selbst immer schon irgendwie erschlossen sind. *Der Wortbestandteil, 'sein' in dem Titel 'Dasein' meint Sein als Existenz, während der Wortbestandteil 'Da-' die ganzheitliche Erschlossenheit bedeutet, nicht nur die Erschlossenheit des Seins als Existenz, sondern mit ihr die Erschlossenheit der Seinsweise alles nichtdaseinsmäßigen Seienden.*¹¹ *Heidegger selbst drückt es so aus: Der Ausdruck 'Da' meint diese wesenhafte Erschlossenheit. Durch sie ist dieses Seiende (das Dasein) in eins mit dem Da-sein von Welt für es selbst 'da'.*¹²

Im Sein (im Vollzug des Existierens) des Daseins, das sich in all seinen möglichen Verhaltungen zu nichtdaseinsmäßigem Seienden als „Selbst“ dieser Verhaltungen verstehen kann, ist immer das Sein im Ganzen erschlossen. Nur weil im Sein des Daseins das Sein als Horizont von Welt für das verstehende Verhalten zu darin begegnenden Seienden vorgängig schon aufgeschlossen ist, kann sich das Dasein zu solchem Seienden überhaupt verhalten. Und nur weil im Sein des Daseins das Sein in unzerreißbarer Einheit mit der horizontalen Erschlossenheit in selbsthaft-existenzialer Weise erschlossen ist, kann es sich in seinen Verhaltungen zu begegnendem Seienden immer auch als selbsthaft Seiendes verstehen. Heidegger drückt diesen Grundsachverhalt auch einfacher aus: Der Mensch – so sagt er sinngemäß – ist in seinem Wesen seins-verstehende Existenz. Was heißt das? Was versteht der Mensch, wenn er „Sein“ versteht? Er versteht sich auf das Verstehen. Er eröffnet

¹¹ F.- W. v. Herrmann, Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl, Frankfurt a. M., 1988, S.33

¹² M. Heidegger, Sein und Zeit, S.132

immer schon einen Verstehenshorizont für die Begegnung mit sich selbst und der Welt. Im Vollzug seines Existierens eröffnet er den „raumhaften“ Horizont, den „Raum“ (später wird Heidegger diesen „raumhaften“ Horizont die Unverborgenheit, die Gelichtetheit, bzw. die Wahrheit nennen) in dem die Wirklichkeit, das subjektive, selbstbewusste Erleben unserer geistigen und seelischen Zustände stattfindet.

Die Seinseröffnung lässt sich mit einer für das Schauspiel freigegebene Theaterbühne vergleichen. Mit den Verstehenshorizonten, die den konkreten Weisen des In-der-Welt-seins jederzeit vorausgehen, ist immer schon die Bühne für die Geschichte unseres Lebens freigegeben. Und mit dem In-der-Welt-sein ist unser Leben auf dieser freigegebenen, aufgeschlagenen und eröffneten Bühne in der formal immer gleichen Grundverfasstheit in Szene gesetzt. In jeder Szene des Stückes, das mein Leben ist, stehe ich selbst auf der Bühne. Jede Szene muss ich selbst (als Selbst) spielen und in jeder Szene bin ich umgeben von Dingen und Menschen, auf die ich handelnd Bezug nehme.

8. Zweiter hermeneutischer Befund: Das Verstehen des Selbst als ein zu übernehmendes vor dem „selbsthaft-existenzialen“ Hintergrund erworbener (und deshalb schon „stimmungs-“, bzw. „gefühlsmäßig“ bewerteter) Verstehenshorizonte

War die bisher besprochene Analyse vor allem auf die Dinge und auf die ihrem Verständnis vorausgehende „horizonthafte“ Eröffnung des Verstehens- bzw. Seinshorizontes gerichtet, so soll jetzt verstärkt auf die phänomenologische Hermeneutik des Selbst eingegangen werden. Damit wird auch mein Versuch, in das Zentrum von Heideggers Denken einzuführen, einen Abschluss finden.

Schon zum Beginn dieser Ausführungen haben wir eine erste phänomenologische Charakterisierung des Selbst vorgenommen: Wir stehen in den vielfältigsten Verhältnissen zu dem, was uns umgibt, zu dem, was wir nicht selbst sind, und – indem wir dies tun – haben wir uns immer schon als dieses „Im-Verhältnis-stehen“ entdeckt.

Nehmen wir die Theaterbühnenanalogie zu Hilfe, so lässt sich sagen: In jeder (Bühnen-) Szene bin ich, der Protagonist meiner Lebensgeschichte, auch selbst da als jemand, der immerzu in die eröffnete Szenerie hineinhandelt, immerzu mit etwas umgeht, etwas besorgt, wie Heidegger sagen würde.

Ohne die jederzeit vorgängige Seinseröffnung zu berücksichtigen, hat schon Kierkegaard – und deshalb nennt man ihn zurecht den Stammvater des Existenzialismus – über die wechselseitige Bedingtheit zwischen dem Selbst und seinem Verhältnis zum mannigfaltig Seienden nachgedacht. Kierkegaard bestimmte das Wesen des Menschen als „Selbst“. *Was aber ist das Selbst? Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, oder ist das an dem Verhältnis, dass das Verhältnis sich zu sich selbst verhält; das Selbst ist nicht das Verhältnis, sondern dass das Verhältnis sich zu sich selbst verhält.*¹³ Indem ich mich zum mannigfaltig Seienden verhalte – und der Mensch existiert immer schon als vollzugshaftes Verhältnis zu den Dingen und Menschen, die ihn umgeben – verhalte ich mich zugleich zu mir selbst. Das menschliche Selbst ist ein Verhältnis, das im Vollzug seines Verhältnis-seins (hier ist das Im-Verhältnis-sein zunächst noch unbewusst) immer zugleich auf dieses Im-Verhältnis-stehen Bezug nimmt und sich somit als Selbst dieses Verhältnisses erschafft, bzw. bewusst wird.

Was jetzt zunächst über das Selbstverstehen und seine Ermöglichung zu sagen ist, hat mit dem „horizonthaft“ eröffneten Verstehenshorizont zu tun, sofern er einer ist, der aus erfahrenen, erlernten, angeborenen und deshalb für ein konkretes Verstehen schon bereitliegenden und abrufbaren Verstehensmöglichkeiten besteht. Dieser für jedes Weltverstehen mitgebrachte „horizonthafte“ Horizont ist gleichursprünglich ein „selbsthaft-existenzialer“ Horizont. Weil dies so ist, verstehen wir uns, wenn wir Welt verstehen, immer zugleich auch selbst, als ein Seiendes, das auf der Grundlage gegebener Verstehensmöglichkeiten bei der Welt ist.

Phylogenetisch bzw. ontogenetisch überkommene Horizonte des Weltverstehens, insofern sie zugleich ein selbsthaft-existenziales Verstehen ermöglichen, führen dazu, dass wir uns selbst (das Verhältnis, das wir sind) als ein geworfenes Selbst erfahren, als ein Selbst, das sein Sein, das „sich“ zu übernehmen hat.

¹³ Sören Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, Gütersloh 3. Aufl. 1985, S.8

Überkommene und deshalb für das Verstehen von Welt mehr oder weniger bereitliegende Verstehenshorizonte sind im Hinblick auf das mit ihrer Hilfe jederzeit mitentdeckte Selbst dieses Verstehens schon bewertet worden. Biologisch gesehen, hat dies damit zu tun, dass jeder Umweltkontakt des Organismus mit Hinblick auf sein höchstes Ziel, die stetige Selbstintegration, bewertet werden muss. Bewusstseinsfähige Organismen wie der Mensch erleben diese ständige Bewertung als Gefühl. Dass die Emergenz eines Gefühls eine primäre und die wohl einfachste Weise unserer Selbstgegebenheit darstellt, bestätigen auch die Naturwissenschaftler, die sich mit den neurologischen Bedingungen der Entstehung von Bewusstsein befassen. Einer der namhaftesten ist A. Damasio. In seinem Buch mit dem vielsagenden Titel *„Ich fühle, also bin ich“* heißt es: *Die erste Grundlage des bewussten Sie ist ein Gefühl. Es entsteht, wenn die Repräsentationsmechanismen des Gehirns einen vorgestellten, nicht sprachlichen Bericht erzeugen, in dem niedergelegt ist, wie der eigene Zustand des Organismus davon beeinflusst wird, dass er ein Objekt verarbeitet.*¹⁴

Weil die in Rede stehenden Verstehenshorizonte im Hinblick auf das Selbst schon bewertet wurden und mit jeder weiteren „Bereitstellung“ wieder bewertet werden und weil diese Bewertungen als Gefühl erlebt wird, deshalb sind wir nie gefühllos. Wir erfahren die Geworfenheit unseres Selbst als eine immer irgendwie sich anfühlende bzw. eine immer irgendwie gestimmte. *Die Befindlichkeit* (Befindlichkeit ist Heideggers ontologischer Titel für das Gestimmt-sein; Anm. d. V.) *erschließt das Dasein in seiner Geworfenheit.*...¹⁵

Ob angeboren oder ersonnen, bereits erprobt oder vielleicht nur ausprobiert und dann verworfen, zur Anwendung gekommene Verstehensweisen und deren gefühlte Bewertungen gehen nicht verloren. Sie können aus dem Blickfeld rücken, bilden aber doch den chronisch mitgebrachten Boden für unsere aktuellen Welt- und Selbsterfahrungen. Dieser Boden unterliegt nur bedingt und in unterschiedlichem Maße der Kontrolle unseres Bewusstseins. In den berühmten *„Tavistock Lectures“* von 1935 sagt C.G. Jung: *Was wir Gedächtnis oder Erinnerung nennen, ist die Fähigkeit, unbewusst gewordenen Inhalte zu reproduzieren. Diese Fähigkeit ist die erste Funktion, die wir in ihrer Beziehung zwischen unserem Bewusstsein und jenen*

¹⁴ A. Damasio, *Ich fühle also bin ich*, München 2002, S. 208 und 205

¹⁵ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1986, S. 136

Inhalten, die momentan nicht im Bewusstseinsfeld liegen, klar herausheben können. Anders verhält es sich mit dem Abrufen von gefühlsmäßig erlebten Bewertungen. Sie, die in Jungs Lesart als subjektive Komponenten der bewussten Funktionen, als Emotionen und Affekte für unser aktuelles Verstehen zum Vorschein kommen, ereilen uns wie Ereignisse.¹⁶ Die Geschichte unserer erworbenen Verstehensweisen können wir schönen, wir können manche Verstehensweisen zu unseren bevorzugten machen, andere verdrängen, die Geschichte der Bewertungen dieser Verstehensweisen jedoch bleibt ungeschminkt und bildet das autobiographisch gewordene Wie-es-sich-anfühlt-mich-selbst-zu-sein.

Gedanken, die das eben Gesagte bestätigen, finden sich auch in Marcel Prousts Roman „Auf der Suche nach der verlorenen Zeit“. An einer Stelle, die R. Safranski eine *unübertreffliche phänomenologische Beschreibung der allmorgendlichen Wiedergeburt des Ichs* nennt, heißt es: *Aber es genügte, dass in meinem eigenen Bett mein Schlaf besonders tief war und meinen Geist völlig entspannte; dann ließ dieser den Lageplan des Ortes fahren, an dem ich eingeschlafen war, und wenn ich mitten in der Nacht erwachte, wusste ich nicht, wo ich mich befand, ja im ersten Augenblick nicht einmal, wer ich war: ich hatte nur in primitiver Form das bloße Seinsgefühl, das ein Tier im Inneren spüren mag: ich war hilfloser ausgesetzt als ein Höhlenmensch; dann aber kam mir die Erinnerung – noch nicht an den Ort an dem ich mich befand, aber an einige andere Stätten, die ich bewohnt hatte und an denen ich hätte sein können – gleichsam von oben her zu Hilfe, um mich aus dem Nichts zu ziehen, aus dem ich mir selbst nicht hätte heraushelfen können; in einer Sekunde durchlief ich Jahrhunderte der Zivilisation, und aus vagen Bildern von Petroleumlampen und Hemden mit offenen Kragen setzte sich allmählich mein Ich in seinen originalen Zügen zusammen...¹⁷*

In Analogie zum Auftritt auf einer Theaterbühne können wir den zweiten hermeneutischen Analysebefund wie folgt zusammenfassen: Weil wir in jeder Szene des Stückes, das das unsere ist, erinnerte und für die Erinnerung bereitliegende Verstehenshorizonte mitbringen und weil wir mit diesen zugleich die Stimmungs- und Gefühlslagen mitbringen, die der bewusst gewordene Ausdruck der Bewertungen dieser Verstehenshorizonte waren und weil natürlich auch der verstehende Welt-

¹⁶ C.G. Jung, Über Grundlagen der analytischen Psychologie, Die Tavistock Lectures 1935, Frankfurt a. M. 1980, S. 29 f.

¹⁷ Vgl. R. Safranski, Ein Meister aus Deutschland, S. 104

und Selbstzugang, in dem wir ganz aktuell stehen, gefühlsmäßig bewertet wird – im ersten Fall, dürfen wir von Grundstimmungen und im zweiten von aktuellen Gefühlslagen sprechen –, deshalb sind wir nie ohne Stimmungen und Gefühle.

Sie geben uns zu verstehen, wie wir für die Szene, in der wir stehen, angelegt sind. Stimmungen und Gefühle lehren uns, dass wir den jederzeit – von Szene zu Szene – zu übernehmenden Vollzug unseres Existierens immer auch auf eine nicht mehr von uns selbst zu beeinflussenden Weise zu übernehmen haben, dass wir in unser Da-sein, das wir von Szene zu Szene in konkreten Möglichkeiten des In-der-Welt-sein leben, auf eine unverfügbare Weise geworfen sind. Das Gestimmt-sein ist die Verstehensweise, mit der uns unser Selbst als ein zu übernehmendes ent-deckt ist. Aber Stimmungen, diese Grundweise der Entdecktheit unseres Geworfen-seins entscheiden auch mit darüber, wie das nichtdaseinsmäßige Seiende begegnet. Die Stimmung der Furcht etwa, in der ich auf eine bestimmte – mich fürchtende – Weise mein Selbst zu sein habe, erschließt die Welt auf Bedrohlichkeit hin. Nur weil dies so ist, ist es möglich, dass Innerweltliches als Bedrohliches begegnet. Die Angänglichkeit durch ein Bedrohliches gründet in der Befindlichkeit des Fürchtens, wie Heidegger sagen würde. Das Gestimmt-sein ist also die Grundweise der Erschlossenheit unseres Selbst-seins, die uns verstehen lässt, dass wir in unser Sein, unsere Existenz geworfen sind, sie zu übernehmen haben. Sie ist aber auch und zugleich eine Grundweise der ganzheitlichen Erschlossenheit von Sein. Es ist die Grundweise, die uns verstehen lässt, dass mit unserem Selbst, das uns stimmungs-mäßig auf eine ganz bestimmte Weise aufgegeben ist, zugleich die Welt in eine bestimmte Stimmung getaucht ist.

9. Dritter hermeneutischer Befund: Das Verstehen des Selbst als ein zu entwerfendes vor dem „selbsthaft-existenzialen“ Hintergrund neu erdachter (und deshalb noch nicht bewerteter, bzw. von einem Freiheitsgefühl begleiteter) Verstehenshorizonte

Was jetzt im weiteren über das Selbstverstehen und seine Ermöglichung zu sagen ist, hat mit „horizonthaft“ eröffneten Verstehenshorizonten zu tun, die wir noch nicht ausprobiert haben, aber vielleicht ausprobieren wollen und mit solchen, die

wir neu erfinden, um uns eine noch unbekannte Welt (z.B. das kleine grüne Männchen) bekannt zu machen und irgendwie zu erschließen.

Natürlich sind auch solche Horizonte des Weltverstehens gleichursprünglich „selbsthaft-existenzial. Auch wenn wir die Welt vor dem Hintergrund eines eben erst erfundenen und erstmalig gewagten Verstehenshorizontes entdecken, verstehen wir uns zugleich als das Seiende, das auf der Grundlage dieser erdachten Verstehensmöglichkeiten in und bei der Welt ist.

Gewagte Horizonte des Weltverstehens, insofern sie zugleich ein selbsthaft-existenziales Verstehen ermöglichen, führen dazu, dass wir uns selbst (das Verhältnis, das wir sind) als ein Selbst erfahren, das sich entwerfen muss, sich zu erfinden hat.

Weil solche Horizonte noch nicht im Hinblick auf das Selbst, das sie jederzeit mitentdecken, bewertet wurden und diese Nicht-Bewertung als Spontanitäts- und Wagnisgefühl erlebt wird, deshalb fühlen wir uns als Entwerfende frei.

Das Gesagte nimmt auf hermeneutische Weise in den Blick, was Sartre in seinem berühmten Vortrag von 1946 „*Ist der Existenzialismus ein Humanismus*“ mit Blick auf moralische und künstlerische Entscheidungen behauptet: *Sie sind frei, wählen Sie, das heißt: erfinden Sie. Keine allgemeine Moral kann Ihnen angeben, was Sie zu tun haben ... Hat man je einem Künstler, der ein Bild malt, zum Vorwurf gemacht, dass er sich nicht von a priori festgesetzten Regeln leiten lasse? Hat man je gesagt, welches das Bild ist, das er machen muss? Es versteht sich von selbst, dass es kein bestimmtes Bild zu machen gibt...; es ist selbstverständlich, dass es keine ästhetischen Werte a priori gibt; aber dass es Werte gibt, die sich nachträglich aus dem Zusammenhang des Bildes herausstellen, aus der Beziehung, die zwischen dem Schöpferwillen und dem Ergebnis besteht. Niemand kann sagen, was die Malerei von morgen sein wird; beurteilen kann man die Malerei nur, wenn sie einmal erschaffen ist. ... Ebenso ist es auf dem Gebiet der Moral. Was Kunst und Moral gemeinsam haben, ist, dass wir in beiden Fällen Schöpfung und Erfindung vor uns haben*¹⁸.

Wir sind zur Freiheit verurteilt! Im Vollzug unserer Existenz entwerfen wir immer auch Weisen der Welt- und Selbstentdeckung, von denen wir noch nicht wissen, ob

¹⁸ J.-P. Sartre, Die existenzialistische Ethik, in: Sartre: Drei Essays, Frankfurt a. M. 1975, S. 17-30

sie sich mit Blick auf unser Selbst und seine moralische, künstlerische, usw. Verwirklichung bewähren.

Begeben wir uns gedanklich noch einmal auf die Theaterbühne: Die Geschichte, die die meine ist und die ich mit jeder Szene fortzuschreiben habe, ist – insofern sie eine bereits gewesene und damit unverfügbare ist – schon beschlossen. Als solche nimmt sie entscheidenden Einfluss auf die Möglichkeiten, die mir in der aktuell gespielten Szene zur Verfügung stehen. Sie ist aber auch – und jetzt kommt das neue – offen, weil ich als Protagonist jeder Szene, den konkreten Szenenverlauf und damit auch das Geschehen in späteren Szenen in einer Art Eigenregie selbst bestimmen kann. Wir schnüren das berühmte Päckchen, das wir zu tragen haben, jederzeit auch selbst. In jeder Szene des Stückes, das wir selbst sind, sind wir mit bestimmten Möglichkeiten des In-der-Welt-seins konfrontiert. Wir treffen eine Wahl, wir ergreifen manche dieser Möglichkeiten und verwerfen andere und wir erproben neue, noch nie gegangene Wege.

Im wählenden und erfindenden Ergreifen bestimmter, konkreter Möglichkeiten des In-der-Welt-seins verstehen wir uns selbst als diese Möglichkeit. Wir sind für uns da als der Projektleiter des Projekts, das wir mit dem Ergreifen dieser Möglichkeit verfolgen und das sich mit dem Ergreifen dieser Möglichkeit allererst eröffnet. Im Ergreifen von Möglichkeiten des In-der-Welt-seins entwerfen wir uns selbst und bestimmen, wer wir sein wollen. Damit legen wir auch die Maßstäbe fest, die darüber befinden, ob unser Leben scheitert oder gelingt. Wenn wir ein Haus bauen, verstehen wir uns als jemand, der ein Haus baut, wir sind Hausbauer. Wenn wir in Ausübung unseres Berufes einen Staudamm bauen, verstehen wir uns als Staudammbauer, als Ingenieur. Wer sich künstlerisch versucht, der entdeckt sich oder will sich als Künstler entdecken. Ob es nun alltägliche oder herausgehobene Weisen sind, in denen der Mensch sich selbst auf ein bestimmtes Verständnis seiner selbst hin entwirft, *er bringt die Geschichte hervor*, in der er sich allmählich verfertigt, ohne jemals vollkommen zu werden¹⁹.

Auch für die entworfenen Weisen des Selbstverstehens gilt, was wir für die zu übernehmenden schon bemerkt haben: Sie entscheiden mit darüber, wie die Dinge uns begegnen. Wer sich als Staudamm bauender Ingenieur versteht, der versteht auch die Dinge, die ihm in Ausübung seiner Arbeit (im Vollzug seines Existierens als Inge-

¹⁹ V. Gerhardt, Friedrich Nietzsche, München 1999, S. 100

nieur) begegnen auf eine ganz besondere Art. Das Wasser des Flusses kommt als Energiequelle zur Erzeugung von Elektrizität in den Blick, die umgebende Landschaft wird zur Herausforderung für das Herbeibringen von Baumaterial bzw. für die Verankerung einer notwendigen Staumauer. Ein kleines Dorf, das der Stromerzeugung für die Großstadt nicht im Wege stehen darf, wird nicht mehr als Chance begriffen, überkommene Formen menschlicher Gemeinschaft zu bewahren, sondern wird als Hindernis gesehen. Das alles sind nur Beispiele dafür, wie Lebensentwürfe unser Selbstverständnis und damit zugleich unser Verständnis der Welt prägen. Das mag trivial erscheinen, aber Philosophie hat es oft mit Trivialitäten zu tun. Und wenn man es recht bedenkt, so sind die meisten Trivialitäten in Wahrheit große Geheimnisse.

10. Die Zeitlichkeit des Seins

Wenn wir die einzelnen Befunde der hermeneutischen Analyse unseres Welt- und zugleich Selbstverstehens nun zusammenschauen und uns auch die eigentümliche

Bewegtheit dieses Zusammengeschautes vergegenwärtigen, so kommt in den Blick, was Heidegger die „Zeitlichkeit“ des im Vollzug unseres Existierens jederzeit auf eine ganzheitliche („selbsthaft-existenzial“ und zugleich „horizontal“) Weise eröffneten Seins nennt.

Versuchen Sie einmal an Seil springende Kinder zu denken, um sich das, was mit Zeitlichkeit des Seins gemeint, ist ein wenig anschaulicher zu machen. Nicht selten kann man sehen, wie sie Springen und Laufen zugleich. Diese vorgestellte Beobachtung gibt ein gutes Bild für das sich zeitigende Sein ab. Solange wir spielen, werfen wir das Seil, den Verstehenshorizont für den nächsten Sprung aus und springen mutig hinein. Und solange wir spielen, bringen wir das Seil auch immer wieder hinter uns, wird das mutig Erlebte und Ersprungene zum Erfahrungsschwung für einen neuen Auswurf des Seils. Solange wir spielen, sammelt unser Verstehen neue Erfahrung und gebiert

Erfahrung neue Verstehenshorizonte. Und solange wir spielen, verstehen wir uns selbst und die jeweiligen Dinge, mit denen wir es in jedem Augenblick zu tun

Klaus Scherzinger



haben, auf eine Weise, die abhängt, vom jeweils erreichten Stand im ständigen Fortgang des rotierenden Seils. Gleich dem vom Seil der spielenden Kinder geformten Seilkranz sind wir, solange wir existieren, vom sich zeitigenden Sein raumhaft umgeben. Wenn Sie sich nun noch vorstellen, dass die Weite der Seilauswürfe (Entwurf) in dem Maße abnimmt, in dem die Ausholweite der Schwünge, mit denen das Seil hinter den Körper gebracht wird (Geworfenheit) zunimmt, so erhalten Sie noch zusätzlich eine Anschauung für die besondere Endlichkeitsform des sich zeitigenden Seinsgeschehens, für das, was Heidegger das *Vorlaufen in den Tod und das Vorlaufen in die (äußerste) Möglichkeit der Unmöglichkeit des Verstehens* nennt²⁰.

*Wir sind kleine lebendige Wirbel in einem toten Meer aus Nacht und Vergessen, sagt Nietzsche*²¹. Doch solange wir wirbeln, solange wir Seil springen, solange wir existieren, schlagen wir die Lichtung (Sein), die dem Nichts und der Vergessenheit das In-der-Welt-sein abtrotzt!

²⁰ Vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 53

²¹ F. Nietzsche, 2. Unzeitgemäße Betrachtung 1; 1, 253, in: *Kritische Gesamtausgabe*, Berlin 1967