Heideggers Erfahrung von Sein und die Fragwürdigkeit einer "bonum"-Dimension

Autor(en): **Flüe, Bruno von**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **19 (1972)**

Heft 1

PDF erstellt am: **25.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-760922

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Bruno von Flüe

Heideggers Erfahrung von Sein und die Frag-würdigkeit einer «bonum»-Dimension

Gedanken zu M. Boss' Versuch, Heideggers Denkweg im Raume der Psychotherapie fruchtbar zu machen

Einleitung *

Mit dem unaufhörlichen Siegeszuge neuzeitlicher Naturwissenschaften ist seit geraumer Zeit ein Geschehen im Gang, dessen Tragweite und Konsequenzen immer mehr ins Unübersehbare und Überdimensionale zu wachsen scheinen. Zeitgenössische philosophische Interpretationen mögen in vielem selbst Ausdruck wildester Vielfalt und Widersprüche

* Sigel im folgenden Text für die Werke von Martin Heidegger:

SuZ	Sein und Zeit. Tübingen 1963[10]
WiM	Was ist Metaphysik? Frankfurt 1965[9]
WW	Vom Wesen der Wahrheit. Frankfurt 1954[3]
EH	Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung. Frankfurt 1963[3]
HU	Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den Humanismus. Bern 1954[2]
UdK	Der Ursprung des Kunstwerkes. Stuttgart 1960
HW	Holzwege. Frankfurt 1963[4]
VA I/II/III	Vorträge und Aufsätze. Pfullingen 1967[3]
SvG	Der Satz vom Grund. Pfullingen 1957
SP	Unterwegs zur Sprache. Pfullingen 1959
SdD	Zur Sache des Denkens. Tübingen 1969

für die Werke von Medard Boss:

TuA	Der Traum und seine Auslegung. Bern/Stuttgart 1953
EpsM	Einführung in die psychosomatische Medizin. Bern/Stuttgart 1954
PuD	Psychoanalyse und Daseinsanalytik. Bern/Stuttgart 1957
LSB	Lebensangst, Schuldgefühle und psychotherapeutische Befreiung. Bern/Stuttgart 1962

sein, in einem Punkte stimmen sie doch weitgehend überein: in der dominanten Stellung, welche sie diesem Geschehen einräumen, und vor allem in dessen Bewertung. Denn Stück für Stück mußten die letzten Reste jenes Fortschrittsglaubens abgebaut werden, welcher weite Teile des 19. Jahrhunderts noch bestimmte.

Man wird trotz des «sicheren Ganges» heutiger Einzelwissenschaften, ihrer vielgepriesenen Souveränität und Unbestechlichkeit, nicht verleugnen können, daß sich in jedem ihrer einzelnen Erfahrungsfelder – genügend ontologische Sorgfalt vorausgesetzt – eine spezifische Relativität ihrer Grundbegriffe aufzeigen ließe, eine Relativität, welche, je nach geschichtlichem Kontext, sich zu einer tiefgehenden Grundlagenkrise ausweiten könnte. Der Fall einer solchen Ausweitung ist nicht negativ zu bewerten. Er kann mit einem Schlage ein helles Licht auf tiefliegende Zusammenhänge werfen, welche im üblichen (philosophisch) sorglosen Wissenschaftsbetrieb immer wieder vergessen oder mit scheinbarem Erfolg hintangestellt werden. Er kann gar zu einem ontologischen Brennpunkt werden, in welchem die Umrisse jener Expansion neuzeitlich-technischer Subjektivität sich abzuheben beginnen und eine gewisse Transparenz erreichen.

Eine solche ontologische Brennpunktrolle könnte in heutiger geschichtlicher Situation dem Raum von Psychoanalyse und Psychotherapie zukommen. Denn in ihm prallen wie kaum irgendwo, neuzeitlicher technischer Wahn, Wirklichkeit ausschließlich in verfügender Bemächtigung (Vergegenständlichung) sicherzustellen, und die bestürzende Erfahrung der Bodenlosigkeit solchen Herrschaftsanspruches, mit unmittelbarer Schärfe aufeinander. In diesem Raum wird deutlich, wie sehr mit einzelwissenschaftlicher Wahrheitsfindung eine zunehmende Atomisierung und Pulverisierung d. h. aber eine zunehmende *Entwirklichung* am Werk ist; und technische Wahrheit weniger einem Klarwerden menschlicher Grundsituation, als einer radikalen *Reduktion* und Nivellierung von Wirklichkeit gleichkommt. Muß diese Entwirklichungsproblematik aber in einem Raum, wo es vorzüglich um Sinn-Eröffnung, vertrauendes Beanspruchen-lassen und unbedingtes Offensein geht, nicht zu einer grundlegenden *sachlichen*, und d. h. letztlich auch *ontologischen* Not werden [1]? Müßte dadurch nicht auch das Selbstverständnis heilender

[1] Hier läge gerade das Entscheidende der Brennpunktsituation: Daß nämlich *sachliche* Not (d. h. wissenschafts*interne* Problematik) notwendig als *ontologische* (d. h. ganzheitliche Problematik) erschiene. Daß also jene übliche Sorglosigkeit

Praxis erschüttert werden? *Woher* darf denn ein Anspruch auf heilendes Eröffnen erhoben werden, wenn nicht aus der *Erfahrung von Dichte* und *Vieldimensionalität* unausschöpfbarer Wirklichkeit, deren Weite und Uneinholbarkeit tragend offen hält?

Was aber ist heute schwieriger als *Nähe* und Wirklichkeits*dichte* (Unausschöpfbarkeit, Geheimnishaftigkeit, Vieldimensionalität) glaubwürdig in Erfahrung zu bringen? Kennzeichnet es heutige Situation nicht treffend, wenn ein Denker vom Range M. Horkheimers resignierend feststellt: «Je weiter der Fortschritt, desto gefährdeter wird nicht nur der Glaube, sondern die wahre Sehnsucht nach dem Anderen. Alles nicht rein positivistische Denken und Fühlen erscheint mehr und mehr als Phänomen der Kindheitsperiode der Menschheit, die, nicht weniger als die des Einzelnen, heute entschieden reduziert werden soll. Alter wie Kindheit werden zum Negativen gegenüber dem jugendfrisch Erwachsenen. Bewußt oder unbewußt erfährt er alles nicht strikt Sachliche, nicht tatsächlich zu Erweisende, ebenso wie das Denken, das nicht von vorneherein auf praktische Zwecke sich bezieht, als romantisch und sentimental» [2].

Hat irgendeine philosophische Weltdeutung dieser Problematik Entscheidendes entgegenzusetzen? Von welchem denkerischen Horizont her kann psychotherapeutische Heilung ihre ontologische Not angemessen

fortschreitender Spezialisierung und d. h. immer auch zunehmender Unverbindlichkeit und «Neutralität» einen mächtigen Gegenstoß erführe.

Ob jedoch der Schritt von der (isoliert einzelwissenschaftlichen) sachlichen Not zu deren Thematisierung als *ontologische* Not (welchem die vorliegende Arbeit nachdenkt) *genügt*, wenn diese ontologische Thematisierung *nicht fähig* ist, ein Instrumentarium bereitzustellen, der aufgewiesenen Not mit *praktischer* (d. h. heute aber wohl *gesellschaftlicher*) Veränderung entgegenzutreten, diese Frage sei zu Beginn doch wenigstens erwähnt. Wir wollen dabei nicht verleugnen, daß wir sie nur erwähnen, und nicht eigentlich stellen können. Dies ist ein wesentlicher Mangel des Denkraumes von Heidegger und Boss, ein Mangel, der vielleicht nie wirklich behoben werden kann, dem jedoch auf der Seite der gesellschaftskritischen und praktischen Philosophien ein ebenso spezifischer Mangel entspricht, wie das Zitat von Horkheimer beweist.

Man wird daher, was die Ganzheitlichkeit (von Problemstellungen) angeht, noch recht bescheiden sein müssen. Das darf jedoch kein Grund zu Resignation sein. Vielleicht lassen sich «ontologische Ganzheitlichkeit» und «gesellschaftsverändernde Ganzheitlichkeit» in einer gewissen Komplementarität sehen, *ohne* in den Fehler zu verfallen, die Möglichkeiten der einen Seite durch dogmatische Verfestigung der andern Seite aus dem Blick zu verlieren. Diese Möglichkeit berechtigt immerhin zu gewisser Hoffnung, auch wenn es die Philosophie, welche diese Komplementarität vereint, noch nicht gibt.

[2] M. Horkheimer, Die Zeitgemäßheit der Philosophie Schopenhauers, in: Neue Zürcher Zeitung, 192. Jg., 1971, Sonntagsausgabe No. 133, S. 52.

artikulieren? Muß nicht von diesem Zukunftsentwurf Horkheimers her die *Reduktion* auf die Freudsche «Leistungs- und Genußfähigkeit» einzig rationales und unsentimentales Ziel bleiben? Würde sich jedoch dann nicht, was zu Beginn des 20. Jahrhunderts als «Utopie einer Seelenphysik» noch einigermaßen «optimistische» Geltung beanspruchen durfte, als *erschreckende Realität* erweisen, eine Realität, in welcher nicht einmal mehr die «Sehnsucht nach einem Anderen» (Horkheimer) einen Sinn haben könnte?

Diese Fragen sind in dieser Form wohl zu entschieden, zu alternativ gestellt. Dennoch zeigen sie die Richtung einer wesentlichen Problematik an und stecken zugleich den Raum der vorliegenden Arbeit ab. Denn im Folgenden wird der Versuch gemacht, *Heideggers* Denkweg als eine Suche nach einer vieldimensionalen, unausschöpfbaren und in ihrer Geheimnishaftigkeit gehüteten Wirklichkeit sichtbar zu machen. Hierbei bewegen wir uns immer schon auf jenen Ort zu, von welchem her M. Boss es unternimmt, Heideggers Denken für ein neues psychotherapeutisches Verständnis fruchtbar zu machen. Kann jedoch Heideggers Denken den Anforderungen, welche Boss' psychotherapeutische Applikation mit sich bringt, gerecht werden? Ist die Erfahrung von Sein, wie sie Heidegger auf seinem Denkweg immer bestimmter zur Sprache bringt, genug universal, genug vieldimensional und weitreichend? Kann man, wie das Boss tut, menschliche Offenheit (Ek-sistenz) letztlich als *vertrauende* verstehen? Hat sich Heideggers Seinserfahrung tatsächlich so weit entschieden, daß die «Sterblichen im Geviert» auch die *Liebenden* genannt werden dürften?

Inwiefern in diesen Fragen überhaupt eine Relevanz, eine wirkliche Frag-würdigkeit sich verbirgt, und in welchem Zusammenhang diese mögliche Frag-würdigkeit mit dem (formal gekennzeichneten) Grundmotiv einer «Suche nach Wirklichkeit» steht, kann erst am Ende der Arbeit sich erweisen. Dennoch haben wir den Versuch unternommen, bereits SuZ, d. h. die fundamentalontologische Fragestellung nach dem Sein (qua existenziale Analytik) vom Blickwinkel dieser Frag-würdigkeit her zu beleuchten. Daß dadurch auch die ersten Teile der Arbeit erst vom Ende der Untersuchung her ihre zureichende Legitimation erfahren, sei nicht verschwiegen.

I. GESAMTAUFRISS DER FUNDAMENTALONTOLOGISCHEN FRAGESTELLUNG

«Die konkrete Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn von '*Sein*' ist die Absicht der folgenden Abhandlung» [3]. Mit diesen Worten umreißt M. Heidegger das Unternehmen, das seinen Anfang mit «Sein und Zeit» nimmt. Wir haben nicht nur keine Antwort, wenn es um die Frage nach dem Sinn von Sein geht, sondern selbst die Verlegenheit hinsichtlich dieser Frage ist uns abhanden gekommen. Es gilt allererst wieder, ein Verständnis für diese Frage zu wecken.

Diese unsere Bedürfnislosigkeit, unser Mangel an Verlegenheit kann erst die Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn von Sein zureichend erhellen. Und es wird sich zeigen, daß der Wandel, den das Denken Heideggers auf dem Weg der Ausarbeitung der Seinsfrage erfahren sollte, gerade auch unsere Bedürfnislosigkeit in neuem Licht sehen läßt. Es mutet, von diesem Wandel her gesehen, seltsam an, wenn Heidegger in der Einleitung zu SuZ die Notwendigkeit einer Wiederholung der Frage nach dem Sinn von Sein anhand von drei Vorurteilen einsichtig machen will. Er bemerkt zwar dazu, daß sich unsere Vorurteile zu Beginn der Untersuchung noch gar nicht richtig erörtern lassen, aber dies hindert ihn nicht daran, die Diskussion soweit zu führen, daß daraus die Notwendigkeit der Seinsfrage einsichtig werden soll [4]. Führen wir deshalb die drei Vorurteile an, welche die Seinsfrage in Vergessenheit geraten ließen. Der Begriff des Seins wurde einmal in seiner Allgemeinheit und seiner Eigenart, alle Kategorien zu übersteigen, bedacht. Damit kam die Frage in die Dimension der Problematik der Einheit der Analogie. Eine Folge davon war, daß solche Transzendentalität des Seinsbegriffes seine Undefinierbarkeit nahelegt. Wie sollte sich aber bedenken lassen, was nicht einmal definiert werden konnte? Und drittens berief man sich darauf, daß das Sein im Grunde genommen der selbstverständlichste aller Begriffe sei, da er doch in jedem konkreten Verstehen und Aussagen immer schon irgend-

[3] SuZ 1.

[4] Die mannigfachen «anthropologischen Mißdeutungen» von SuZ kurz nach seinem ersten Erscheinen deuten darauf hin, daß diese Diskussion der Vorurteile die Notwendigkeit einer Wiederholung der Seinsfrage wenig einsichtig machen konnte. Im letzten Paragraphen von SuZ heißt es bereits um einiges distanzierter: «Der *Streit* bezüglich der Interpretation des Seins kann nicht geschlichtet werden, *weil er noch nicht einmal entfacht ist*. Und am Ende läßt er sich nicht «vom Zaune brechen», sondern das Entfachen des Streites bedarf schon einer Zurüstung. Hierzu allein ist die vorliegende Untersuchung *unterwegs*» (SuZ 437).

wie mitverstanden sein muß. Diese Vorurteile machen deutlich, daß zunächst einmal die *Fragestellung* der Frage nach dem Sinn von Sein erarbeitet werden muß. Die formale Struktur dieser Fragestellung sieht Heidegger in der Dreiteilung Gefragtes - Befragtes - Erfragtes wesentlich erhellt. Das Gefragte ist das *Sein*. Das Erfragte, d. h. was im Fragen eigentlich intendiert wird, ist der *Sinn* von Sein. Das aber, bei welchem wir anfragen, ist das *Seiende* selbst. Innerhalb des Seienden aber kommt einem bestimmten Seienden, dem Dasein, das wir je schon sind, eine entscheidende Vorrangstellung als zu Befragendes zu. Erweist sich jedoch das Dasein als primär zu Befragendes, so muß gerade es in seinem Sein vorgängig expliziert werden. Hierbei ist entscheidend, das Dasein nicht als Seiendes zu deuten, welches unter anderem Seienden auch noch vorkommt, d. h. es nur in seiner Vorhandenheit unter anderem Seienden zu deuten. Denn das Dasein ist ontisch dadurch ausgezeichnet, «daß es diesem Seienden in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht» [5]. «Diesem Seienden eignet, daß mit und durch sein Sein dieses ihm selbst erschlossen ist» [6]. Dasein ist also nicht einfachhin ontisch seiend, unter anderem vorkommend, «sondern seiend in der Weise eines Verstehens von Sein» [7]. Deshalb kann man sagen: Dasein ist an ihm selbst ontologisch. Philosophisch-ontologisches Bemühen ist die Radikalisierung einer wesenhaft zum Dasein gehörenden Möglichkeit, die Radikalisierung eines vorontologischen Seinsverständnisses. «Das Sein selbst, zu dem das Dasein sich so oder so verhalten kann und immer irgendwie verhält, nennen wir *Existenz*» [8]. Ihr Charakter kann nicht durch die Angabe von Was-Bestimmungen wie etwa eine vorhandene Sache angegeben werden, sondern ihr Wesen kommt darin zum Ausdruck, daß das Dasein je sein Sein als seiniges zu sein hat. «Die Existenz wird in der Weise des Ergreifens oder Versäumens nur vom jeweiligen Dasein selbst entschieden. Die Frage der Existenz ist immer nur durch das Existieren selbst ins Reine zu bringen». Hierfür braucht es zwar ein *existenzielles* Verständnis, jedoch kein *existenziales*. Existenziales Verstehen geht auf die Freilegung ontologischer Strukturen, welche die Existenz allererst ermöglichen und findet seinen systematischen Ausdruck in der *existenzialen Analytik* des Daseins. Die vorgängige aber dennoch angemessene Explikation der Seinsart des zu Befragenden (des Daseins) legt nach dem Gesagten ihren Akzent auf die Existenzialität.

[5] SuZ 12.
[6] ebd.
[7] ebd.
[8] ebd.

Alle Ontologie bekommt nur durch eine zureichende Klärung der Frage nach dem Sinn von Sein ihre notwendige Durchsichtigkeit. Insofern kann die Seinsfrage eine *fundamentalontologische* genannt werden. Ihre Ausarbeitung legt gleichsam das Fundament jeglicher ontologischer Bemühung. Beachtet man, daß die Ausarbeitung der Seinsfrage in der existenzialen Analytik des Daseins ihren Anfang hat, so muß die Fundamentalontologie mit ebendieser Analytik des Daseins im wesentlichen zusammenfallen. Dieser Sachverhalt erhellt schon aus der Tatsache, daß sowohl Einzelwissenschaften wie auch die sie fundierenden Ontologien im Grunde Seinsweisen des Daseins sind und damit von der Klärung von dessen Seinsverfassung (seines Seinsverstehens) ihre Fundamente erhalten.

Die Analytik des Daseins darf keine beliebige Idee von Sein und Wirklichkeit an das Dasein herantragen. Das Problem der richtigen Zugangsart zum Dasein ist, kennt man den Stellenwert der Daseinsanalytik innerhalb der Seinsfrage, von entscheidender Bedeutung. «Die Zugangs- und Auslegungsart muß ... dergestalt gewählt sein, daß dieses Seiende sich an ihm selbst von ihm selbst her zeigen kann» [9]. Um dieser Forderung gerecht zu werden, legt Heidegger das Dasein in seiner *durchschnittlichen Alltäglichkeit,* in der es sich zunächst und zumeist aufhält, aus. Dennoch sollen «wesenhafte Strukturen herausgestellt werden, die in jeder Seinsart des faktischen Daseins sich als seinsbestimmende durchhalten» [10].

Der eigentliche Sinn der Analytik darf ob solchen Auslegungsbemühungen jedoch nicht vergessen werden. Es geht um die *vorbereitende* Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn von Sein, und keineswegs um eine philosophische Anthropologie. Erst eine zureichende Klärung des Sinnes von Sein überhaupt, kann die Dimensionen bereitstellen, in welchen eine gesicherte Hebung sämtlicher Strukturen des Daseins möglich wird [11].

[9] SuZ 16.

[10] SuZ 17.

[11] «Erst wenn die Grundstrukturen des Daseins in expliziter Orientierung am Seinsproblem selbst zureichend herausgearbeitet sind, wird der bisherige Gewinn der Daseinsauslegung seine existenziale Rechtfertigung erhalten» (SuZ 16). Von diesem Zitat her wird klar, daß mit dem Scheitern der Herausarbeitung der Grundstrukturen in expliziter Orientierung am Seinsproblem auch die Rechtfertigung *existenzialer* Daseinsauslegung mißglücken mußte. Daß Heidegger seine existenziale Daseinsauslegung nur als unzureichend und noch allzusehr der metaphysischen Sprache verhaftet deutet, und sie *nicht* als *ungerechtfertigt* hinstellt, wird noch näher betrachtet werden müssen.

In gewisser Hinsicht ist schon hier am Anfang in Heideggers Gesamtentwurf eine «Kehre» vorgesehen. Nachdem von der Zeitlichkeit als Sinn des Seins des Daseins der Schritt zur Temporalität des Seins überhaupt geglückt ist, sollten aus dem *freigelegten* Sinn von Sein überhaupt (der Temporalität) die einzelnen regionalen Ontologien entfaltet werden. Doch zu dieser entworfenen «Kehre» ist es nie gekommen.

Als wichtigstes Ergebnis der Daseinsanalytik erweist sich die Aufdeckung der Zeitlichkeit. Sie ist die Antwort auf die Frage nach dem Seinssinn des Daseins, die in der dreiteiligen Strukturgliederung der Sorge (Faktizität, Existenzialität, Verfallen) aufgewiesen ist. Die Zeitigung der Zeitlichkeit kann als das wesentlichste Grundgeschehen des endlichen Daseins angesehen werden. Von ihr her müßte, wenn überhaupt, der Schritt zur Einsicht in die Temporalität des Seins glücken.

Nach diesen kurz skizzierten Hauptlinien werden die programmatischen Titel verständlich, mit welchen Heidegger sein Unternehmen einer neuen Eröffnung der Frage nach dem Sinn von Sein umreißt. Im ersten Teil geht es um «die Interpretation des Daseins auf die Zeitlichkeit und die Explikation der Zeit als des transzendentalen Horizontes der Frage nach dem Sein». Von diesem Programm wurde nur die erste Hälfte wirklich erfüllt: die Interpretation des Daseins auf die Zeitlichkeit. Dieser Aufweis, der die Zeitlichkeit als Seinssinn des Daseins freilegt, geschieht in zwei Abschnitten. Der erste Abschnitt legt als «vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins» dessen Strukturen in den wesentlichsten Stücken frei. Als Grundstruktur des alltäglichen und durchschnittlichen Daseins wird das In-der-Welt-sein bestimmt. Diese Grundstruktur wird zuerst gemäß ihrer Gliederung in verschiedenen Zugängen angegangen. Die Weltlichkeit der Welt, welche über eine Analyse des Zeugs und seines Verweisungszusammenhanges aufscheint, bildet einen ersten Zugang zum In-der-Welt-sein. Eine Analyse des «Wer» des In-der-Welt-seins wirft ein Licht auf ein mögliches Selbstsein und dessen Gegensatz: das Verfallen in die Verlorenheit des «Man». Das In-Sein, das in der existenzialen Konstitution des Da und dessen defizienten Modus: der Verfallenheit (Gerede, Neugier, Zweideutigkeit) aufgewiesen wird, bildet den letzten besonderen Zugang zum In-der-Welt-sein. Zum Schluß gilt es, die ursprüngliche Ganzheit des gegliederten In-der-Welt-seins wieder in den Blick zu bekommen. Dies gelingt in der gesammelten Dreiheit von Existenzialität, Faktizität und Verfallensein, welche in ihrer Einheit als *Sorge* gefaßt wird.

Der zweite Abschnitt fragt unter dem Titel «Dasein und Zeitlichkeit»

eindringlich nach einem eigentlichen Ganzseinkönnen des Daseins. Die bis dahin durchgeführte existenziale Interpretation des Daseins als Sorge muß sich ausweisen, die Seinsverfassung des Daseins wirklich auch *ursprünglich*, d. h. ganzheitlich in den Blick zu bekommen. Ein mögliches Ganzseinkönnen wird im Vorlaufen zum Tode aufgezeigt und die *Eigentlichkeit* solchen Ganzseinkönnens in der vorlaufenden Entschlossenheit existenziell bezeugt und erhärtet. Was aber solch vorlaufende Entschlossenheit (und damit das Dasein in seiner Eigentlichkeit wie auch Uneigentlichkeit) allererst ermöglicht, ist die *Zeitlichkeit*. Sie ist somit das Grundgeschehen des Daseins. Mit dem wichtigen Aufweis, daß die Strukturen, welche schon im ersten Abschnitt freigelegt worden sind, alle ausnahmslos in der Zeitlichkeit gründen und nur durch sie ontologisch verständlich gemacht werden können, wird dieser zweite Abschnitt beschlossen.

Der veröffentlichte Teil von SuZ umfaßt diese zwei Abschnitte. Der dritte, im Entwurf vorgesehene Abschnitt hätte den Titel «Zeit und Sein» getragen. Die Interpretation des Daseins auf die Zeitlichkeit war in den beiden veröffentlichten Abschnitten geleistet. Von dieser Zeitlichkeit des Daseins her aber sollte nun die Explikation der Zeit als des transzendentalen Horizontes der Frage nach dem Sinn von Sein geschehen. Es sollte sich nun bewahrheiten, daß die fundamentale ontologische Aufgabe der Interpretation des Seins die Herausarbeitung seiner Temporalität, d. h. der ursprünglichen Sinnbestimmtheit des Seins und seiner Charaktere und Modi aus der *Zeit*, in sich begreift, und daß der *Zugang* zu dieser Temporalität des Seins von der freigelegten Zeitlichkeit des *Daseins* geschehen muß. Es sollte nun gezeigt werden können, daß «eine ursprüngliche Zeitigungsweise der ekstatischen Zeitlichkeit selbst den ekstatischen Entwurf von Sein überhaupt ermöglichen muß» [12]. Eben dieser Aufweis wäre die Aufgabe des dritten, unveröffentlichten Abschnittes gewesen, wie sein schon entworfener Titel «Zeit und Sein» deutlich anzeigt. Er ist nicht geglückt. Zum zweiten Teil, «den Grundzügen einer phänomenologischen Destruktion der Geschichte der Ontologie am Leitfaden der Problematik der Temporalität», ist Heidegger nie gekommen. Hierfür hätte die Freilegung der Temporalität des Seins gelingen müssen. Wie der Aufriß der Abhandlung in SuZ zeigt [13], hätte diese phänomenologische Destruktion über «*Kants* Lehre vom Schematismus und der Zeit als Vorstufe einer Problematik der Temporalität» zum ontologischen Fun-

[12] SuZ 437.
[13] SuZ 39.

dament Descartes in der mittelalterlichen Ontologie geführt und ihre Höhe in einer Abhandlung über die Zeit bei Aristoteles erreicht. Man kann in Heideggers «Kant und das Problem der Metaphysik» [14] einen ersten Anfang dieser phänomenologischen Destruktion sehen. Dies aber würde nur bedeuten, daß sich die Erfahrung der Ausweglosigkeit der existenzialen Daseinsauslegung erst später durchsetzte. Das ist auch nicht erstaunlich. Denn die Einsicht, daß von der existenzialen Analytik des Daseins kein gangbarer Weg zur Weite wirklicher Seinserfahrung führt, erwies ein Unternehmen als gescheitert, das in seiner systematischen Durchdringung und zielbewußten Ausführung seinesgleichen sucht.

II. EXISTENZIALE AUSLEGUNG IN HEIDEGGERS SPÄTERER SELBSTDEUTUNG

Wir haben bis dahin auf kurzen Seiten versucht, die Architektonik des Unterfangens zu umreißen, in welchem Heidegger es unternimmt, die Frage nach dem Sinn von Sein neu zu stellen. Im weiteren wird es darum gehen, die *Eigenart* dieser fundamentalontologischen Fragestellung sichtbar zu machen. Ist sie ein Fragen, das aus der Erfahrung des Seins spricht? Kann sich die Weite wirklicher Seinserfahrung in solcher Fragestellung aussprechen? Und wenn dem so wäre, warum ist der Übergang von der Zeitlichkeit des Daseins zur Temporalität als dem Horizont der Frage nach dem «Sinn von Sein überhaupt» nicht geglückt? Heidegger selbst hat sich wenig über diese Fragen ausgesprochen. Gerade dies aber könnte schon ein Hinweis darauf sein, daß der Denkende selbst, dessen Denken eine Wandlung erfährt, nicht fraglos einen unbeirrbaren Zugang hat zum Verständnis seines zurückgelegten Weges. Friedrich Wilhelm von Herrmann hat in seiner detaillierten Arbeit zur Selbstinterpretation Heideggers [15] die Probleme aufgehellt, welche eine Deutung der selbstinterpretierenden Textstellen Heideggers erschweren. Er unterscheidet innerhalb von Selbstinterpretationen eine erläuternde, verdeckende und umdeutende. Erläuternde Selbstdeutung spricht aus den gleichen Dimensionen, in welchen ein Werk auch geschaffen wurde. Verdeckende Selbstdeutung verbirgt und verschleiert eigentliche Intentionen eines Werkes. Umdeutende Selbstinterpretation hingegen geschieht aus *verwandelten*

[14] 1929 erschienen.

[15] Friedrich Wilhelm von HERRMANN, Die Selbstinterpretation Martin Heideggers. Meisenheim am Glan 1964.

denkerischen Dimensionen. Bei einem Denken wie dem von Heidegger, das sosehr von Weg und Wandlung gekennzeichnet ist, werden die selbstdeutenden Hinweise *umdeutenden* Charakter haben. Den Wandel kann man, wie F. W. von Herrmann, als Weg von einem frühen existenzial-transzendentalen zu einem späten aletheiologisch-kosmologisch-eksistenzialen Ansatz terminologisch festhalten. Dies würde bedeuten, daß Heidegger aus seinen späten aletheiologisch-kosmologisch-eksistenzialen Dimensionen heraus gerade bestimmten Strukturen von SuZ ihren existenzial-transzendentalen Charakter, den sie *vor* der Kehre noch ausschließlich besaßen, nimmt und sie damit aus ihrer Eigenart herausdreht. Dies geschieht, um ein Beispiel zu nennen, an jener Stelle, wo er über den Terminus «Dasein» (in SuZ) folgendes sagt [16]: «Um sowohl den Bezug des Seins zum Wesen des Menschen als auch das Wesensverhältnis des Menschen zur Offenheit ('Da') des Seins als solchen zugleich und in *einem* Wort zu treffen, wurde für den Wesensbereich, in dem der Mensch als Mensch steht, der Name 'Dasein' gewählt». Kann jedoch im Terminus «Dasein» der Bezug des Seins zum Wesen des Menschen wirklich enthalten sein (vorentworfen), da doch der Übergang in die Dimensionen, aus denen ein Bezug des Seins zum Menschenwesen bedacht werden könnte, gescheitert war? Geschieht hier nicht eine erweiternde Umdeutung? Ein weiteres Beispiel ist in diesem Sinne auch Heideggers Deutung der Existenz: «Was bedeutet 'Existenz' in S. u. Z.? Das Wort nennt eine Weise des Seins, und zwar das Sein desjenigen Seienden, das offen steht für die Offenheit des Seins, in der es steht, indem es sie aussteht. Dieses Ausstehen wird unter dem Namen 'Sorge' erfahren. Das ekstatische Wesen des Daseins ist von der Sorge her gedacht, so wie umgekehrt die Sorge nur in ihrem ekstatischen Wesen zureichend erfahren wird» [17]. Unter «ekstatischem Wesen der Sorge» meint Heidegger an dieser Stelle nichts anderes als «Offenstehen für die Offenheit des Seins». Der Sinn der Sorge aber wird in SuZ mit der Freilegung der Zeitlichkeit «hinreichend geklärt» [18]. Dies aber ist ebendiese Zeitlichkeit des *Daseins*, von der kein

[16] WiM 13/14.

[17] WiM 15.

[18] «Das dergestalt erst hinreichend geklärte Phänomen der Sorge befragen wir dann auf seinen ontologischen Sinn. Die Bestimmung dieses Sinnes wird zur Freilegung der Zeitlichkeit. Dieser Aufweis führt nicht in abgelegene, gesonderte Bezirke des Daseins, sondern er begreift nur den phänomenalen Gesamtbestand der existenzialen Grundverfassung des Daseins in den letzten Fundamenten seiner eigenen ontologischen Verständlichkeit» (SuZ 303/4).

gangbarer Übergang zur Temporalität des Seins gelang. Diese Zeitlichkeit ist somit kaum Thematisierung eines «Offenstehens für die Offenheit des Seins»; und wenn das Wesen der Sorge wirklich nur als *ekstatisches* (d. h. vom Sein her) zureichend erfahren wird, dann kann deren existenziale Auslegung nicht genügen, auch wenn sie im Nachhinein noch zu einer *ek*-sistenzialen umgedeutet wird. Von diesen Beispielen her wird deutlich, daß ein Verständnis des Wandels im Denken Heideggers nicht in erster Linie von seinen selbstinterpretierenden Aussagen ausgehen kann, weil diese dazu neigen, die Eigenart gewesener Dimensionen von gewandelter Sicht her zu deuten und damit zu verwischen. Warum eine existenziale Auslegung des Menschenwesens nicht genügen kann und welche spezifisch *nicht*-existenzialen Züge die «wohnenden Sterblichen» bestimmen, solche Fragen werden, mit ihrem *positiven* Ertrag für seinserfahrende Offenheit, von Heideggers Selbstdeutung her, nur spärlich fruchtbar gestellt werden können. Einen positiven Ertrag für die Dimensionen, in welchen sich eröffnende Weite wirklicher Seinserfahrung aussprechen kann, auch von dieser Seite her zu erreichen, scheint uns dennoch bedeutsam.

III. DIE ZWIESPÄLTIGKEIT DER EXISTENZIALEN AUSLEGUNG

Gelingt es, die Eigenart der Bestimmung des Seins des Menschen in SuZ herauszuarbeiten, so werden sich auch die Gründe zeigen, unter deren Zusammenspiel die Seinsfrage als fundamentalontologische zum Scheitern verurteilt war.

Diese Eigenart der Weise, *wie* in SuZ das Sein des Daseins bestimmt wird, ist in ihrer ganzen Zwiespältigkeit in einem neuerdings veröffentlichten Vortrag über «Phänomenologie und Theologie» sichtbar geworden [19]. Hier wird der Glaube als das Konstitutivum christlicher Existenz in seiner entscheidenden Rolle gesehen. Glaube aber ist Wiedergeburt; und in diesem Geschehen der Wiedergeburt als eines spezifischen Existenz-

[19] Phänomenologie und Theologie, in: Archives de philosophie, XXXII, (1969), 356–395. Dieser Text ist im wesentlichen der Inhalt des zweiten Teiles eines Vortrages mit gleichnamigem Titel, gehalten am 9. 7. 1927 in Tübingen. Was den Stellenwert dieses Textes innerhalb der Problematik der Selbstinterpretation angeht, handelt es sich hier ohne Zweifel um eine *erläuternde* Selbstdeutung, und nicht um eine umdeutende. Die Eigenart der Sprache ist im Großen gesehen die von SuZ. und bürgt somit für «gleiche Dimensionen» wie die der existenzialen Analytik,

überganges sind vorchristliche und christliche Existenz in eigener Weise einig. Die vorchristliche Existenz ist im Glauben *existenziell-ontisch* überwunden. «Diese zum Glauben als Wiedergeburt gehörige existenzielle Überwindung der vorchristlichen Existenz besagt aber gerade, daß in der gläubigen Existenz das überwundene vorchristliche Dasein existenzial-ontologisch mitbeschlossen liegt» [20]. Aus diesem Satz geht hervor, daß die Überwindung der vorchristlichen Existenz nur eine ontisch-existenzielle ist. Die ontologische Explikation des Daseins als vorchristliches unterläuft somit die gläubige Existenz. Dies aber ist nur vom Anspruch der Ontologie her zu verstehen, Auslegerin *desjenigen* Seinsverständnisses zu sein, welches das menschliche Dasein immer schon von sich aus hat. Besteht ein solch universaler Anspruch zu Recht, ist eine solche gleichsam souverän-neutrale Ontologie möglich, und gibt es auch ein Seinsverständnis, welches das Dasein *immer* schon von sich aus hat – dann ist es nur konsequent, daß solche Ontologie «das mögliche, formal anzeigende ontologische Korrektiv des ontischen und zwar vorchristlichen Gehaltes der theologischen Grundbegriffe ist». In solchem Falle wäre etwa der existenzial-ontologische Begriff der Schuld für den theologischen Begriff der Sünde formal bestimmend in der Weise, «daß er den ontologischen Charakter *der* Seinsregion anzeigt, in dem sich der Begriff der Sünde als *Existenz*begriff notwendig halten muß» [21]. Auch hier zeigt sich der ontologische Anspruch des legitimen Unterlaufens deutlich: Denn die Kennzeichnung und Hervorhebung der Sünde als eines *Existenz*begriffes bedeutet, daß existenziale Analytik, welche das menschliche Dasein am Leitfaden der *Existenz* auslegt, *die* Auslegung überhaupt zu sein beansprucht, so daß von einer spezifischen Eigenart dieser existenzialen Analytik gar nicht eigentlich gesprochen werden kann. Umso erstaunlicher mag es deshalb erscheinen, wenn Heidegger von eben dieser souverän-neutralen Ontologie sagen kann: «Dieses eigentümliche Verhältnis [22] schließt nicht aus, sondern eben ein, daß der *Glaube* in seinem innersten Kern als eine spezifische Existenzmöglichkeit gegenüber der wesenhaft zur *Philosophie* gehörigen und faktisch höchst veränderlichen *Existenzform*, der Todfeind bleibt. So schlechthin, daß die Philosophie gar nicht erst unternimmt, jenen Todfeind in irgend einer Weise bekämpfen zu

[20] a. a. O. 386.

[21] a. a. O. 388.

[22] Gemeint ist hier das oben beschriebene Verhältnis einer möglichen «formal-anzeigenden Korrektion» der Theologie durch die Philosophie.

wollen! Dieser existenzielle Gegensatz zwischen Gläubigkeit und freier Selbstübernahme des ganzen Daseins, der schon *vor* der Theologie und der Philosophie liegt, und nicht erst durch diese als Wissenschaften entsteht, dieser *Gegensatz* muß gerade die *mögliche Gemeinschaft* von Theologie und Philosophie als *Wissenschaften* tragen, wenn anders diese Kommunikation eine echte, von jeglicher Illusion und schwächlichen Vermittlungsversuchen freie soll bleiben können» [23]. Nach diesem Text gibt es somit eine Entscheidung, die *vor* jeglicher Theologie und Philosophie steht: die Entscheidung zwischen Gläubigkeit *oder* freier Selbstübernahme des ganzen Daseins. Und wenn es eine *wesenhaft* zur Philosophie gehörige (wenn auch faktisch höchst veränderliche) Existenzform gibt, so heißt dies doch auch: Philosophie (im Sinne von existenzialer Daseins-Analytik) ist existenziell verwurzelt in jener Existenzform, deren Wesen in der Entscheidung *zu freier Selbstübernahme des ganzen Daseins* liegt. Diese ihre Herkunft aus existenzieller Verwurzelung wird aber der ontologischen Auslegung ein spezifisches Gepräge geben, ihre Eigenart, die nicht in ein vorurteilsfreies und voraussetzungsloses Denken überstiegen werden will, aber dennoch nicht einfachhin verleugnet werden darf.

Heidegger merkt zu dem oben zitierten Text der Todfeindschaft noch folgendes an: «Daß es sich hier um die grundsätzliche (existenzielle) Gegenüberstellung zweier Existenzmöglichkeiten handelt, die ein je faktisches existenzielles gegenseitiges Ernstnehmen und Anerkennen nicht aus- sondern *einschließt*, sollte nicht erst weitläufig diskutiert werden müssen» [24].

Was die Anerkennung angeht, steht eine Diskussion tatsächlich nicht in Frage. Ob jedoch diese Gegenüberstellung grundsätzlich genug ist, wenn sie eine *existenziale* bleibt, darüber kann auch heute noch nicht weitläufig genug diskutiert werden. Wie kann eine grundsätzliche Gegenüberstellung statthaben, wenn die existenziale Analytik des Daseins der Horizont zu sein beansprucht, innerhalb dessen jenes «Gegen» überhaupt thematisiert werden kann? Warum ist denn die Wiedergeburt des Glaubens nur eine *ontisch-existenzielle*? Ist sie nicht vielmehr eine «ontologisch-existenziale», und zwar in *dem* Sinne, daß sie sich gerade auf derselben Ebene von der existenzialen Daseinsauslegung unterscheidet und abstößt, auf welcher sich ebendiese Analytik auch befindet? Was den Dimensionen

[23] a. a. O. 392.
[24] ebd.

der Gläubigkeit entspräche, wäre damit zwar nicht eine existenziale Auslegung, aber eine Auslegung, die «*gleichursprünglich* nichtexistenzial» wäre und jenem existenzialen Daseinsverständnis ein gläubiges entgegenstellte. Damit erst wäre gewährleistet, daß die eine Auslegung der anderen wirklich *gegenüber*gestellt, und ein Unterlaufen der einen durch die andere verunmöglicht wäre.

Die Spannung zwischen dem universalen Anspruch [25] der existenzialen Daseins-Auslegung und ihrer möglichen Eigenart, die sich nur vereinzelt zu melden vermag, ist auf vielerlei Weisen ungeklärt geblieben. Es werden sich im folgenden sogar Strukturen aufzeigen lassen, die recht eigentlich der Verwischung dieses Spannungsfeldes dienen. Wie weit diese Zwiespältigkeit im Ansatz von SuZ das Philosophieren von Heidegger überhaupt bestimmt, scheint uns eine sehr bedeutsame Frage zu sein, deren Klärung heute noch weitgehend aussteht.

An diesem Sachverhalt kann auch der Paragraph 63 in SuZ nichts ändern, obwohl er sich auf den ersten Blick einschlägig und umfassend mit unserer angedeuteten Spannung zu befassen scheint. Die Existenzidee, welche existenziale Analytik in ihrer Ausfaltung immer schon leitet, ist nach diesem Paragraphen ganz einfach die formale Struktur jeden Daseinsverständnisses überhaupt. «Ohne jede ontologische Durchsichtigkeit enthüllt es doch: das Seiende, das wir Dasein nennen, bin ich je selbst und zwar als Seinkönnen, dem es darum geht, dieses Seiende zu sein» [26]. Wer sich dieser Zirkel-Natur der hermeneutischen Situation verschließt, verkennt nichts Geringeres als die Grundstruktur der Sorge. Er setzt somit nicht zuviel, sondern zu wenig für die Ontologie des Daseins voraus. Daß man möglicherweise eine «Zirkel-Natur» menschlichen Verstehens voraussetzen kann *ohne* mit ihrer Fundierung in einer *existenzial* ausgelegten Sorgestruktur einverstanden zu sein, wird übergangen. Wenn es dem durch seine Zirkel-Natur gekennzeichneten Seinsverstehen gelungen wäre, etwas vom «Bezug des Seins zum Dasein» (dem Beanspruchtwerden)

[25] Wenn wir hier von «universalem Anspruch» sprechen, so haben wir keineswegs aus den Augen verloren, daß die in SuZ ausgefaltete Daseinsanalytik nur vorläufigen Stellenwert einnimmt und keine ausgearbeitete Anthropologie sein will. Universaler Anspruch wird insofern erhoben, als der Leitfaden der *Existenz* als ausschließlicher Zugang zum Sein des Daseins bestimmt wird, außerhalb dessen Dimensionen alle anderweitige Auslegung ganz einfach als Vorhandenheits-Ontologie qualifiziert wird; eine Ontologie, die entweder den Sinn des Seins des Daseins unterbestimmt beläßt, oder ihn unkritisch von nicht-daseinsmäßigem Seienden her auslegt.

[26] SuZ 313.

aufzuhellen (anstatt diesen Bezug in der Fundierung im «Vorweg» der Sorge zu *verdecken*), hätte das in SuZ begonnene Unternehmen sicheren Ganges seinem ersten Entwurf folgen können, und eines Wandels des Denkens hätte es nie bedurft.

IV. EXISTENZIALE AUSLEGUNG ALS FREIE SELBSTÜBERNAHME DES GANZEN DASEINS

Lassen wir uns von der Kennzeichnung der *wesenhaft* zum Philosophieren gehörigen Existenzform leiten. Heidegger selbst hat sie als die existenzielle Entscheidung zu freier Selbstübernahme des ganzen Daseins beschrieben. Was bedeutet diese Kennzeichnung? Läßt sie sich weiter verfolgen in den konkreten Strukturen von SuZ, so daß ihr Sinn erfüllter bestimmt werden kann? Und *welche* Strukturen sind es, die hier Wesentliches sehen lassen?

Will Dasein *selbst* übernommen werden, so wird die Krisis solcher Übernahme (und ebenso auch die Krisis des «Selbst») dort statthaben, wo *Grenzen* erfahren werden. Wie aber thematisiert das Dasein als existenzial ausgelegtes seine Grenzen? In welcher Weise geht es ihm um seine Endlichkeit? Das Wesen einer Selbstübernahme erhellt aus ihrer Krisis. Und ihre Krisis zeigt sich in der Weise, *wie* Grenzen (Begrenztheit) erfahren werden. Eine erste Explikation dieser Weise von Grenzerfahrung ist in SuZ in den Strukturen der *Geworfenheit* niedergelegt. Es wird daher in einem ersten Schritt um die Freilegung der Eigenart geworfener Grenzerfahrung gehen.

Dasein ist aber nicht nur geworfenes, sondern es ist in die Existenz geworfen. Es hat zu sein. Hier kommt seine Entwurfhaftigkeit ins Spiel. In den Dimensionen des «Zu-sein» (der Existenz) wird die Frage eines möglichen eigentlichen Ganzseins bedeutsam. Hier liegt der Kern der Krisis einer Selbstübernahme. Was steht dem Dasein je noch aus? Kann es dieses Ausstehende übernehmen? Scheint nicht der Tod jegliches Übernehmen-wollen zu einer Farce zu machen? Ist nicht das Dasein sich im Tode radikal genommen? Was bedeutet es, wenn die existenziale Auslegung das Phänomen des Todes in «vorlaufender Entschlossenheit» angeht? Wie ist in der Todesanalyse von SuZ Grenze erfahren? Die Beantwortung dieser Fragen wird uns die Möglichkeit geben, die Eigenart «freier Selbstübernahme des ganzen Daseins», d. h. die Eigenart der Daseinsauslegung als existenziale Analytik in ihrem Sinn zu profilieren.

Bevor wir jedoch diese Aufgabe im einzelnen in Angriff nehmen, sei ein kurzer Hinweis vorausgeschickt: Es gibt kaum einen Deutungsversuch von SuZ, dem nicht der Vorwurf gemacht wird, er nehme ontologische Bestimmungsbegriffe für ontische Beschreibung. Heidegger selbst hat an manchen Stellen auf diese «Gefahr ontischer Mißverständnisse» aufmerksam gemacht. Diese Stellen haben ein Gemeinsames: an ihnen könnte die Eigenart existenzialer Analytik auf Kosten ihrer Neutralität und ontologischen Souveränität sich bemerkbar machen. So will etwa das «Verfallen» streng als ontologischer Bewegungsbegriff gedeutet werden. «Ontisch wird nicht entschieden, ob der Mensch 'in der Sünde ersoffen', im status corruptionis ist, ob er im status integritatis wandelt oder sich in einem Zwischenstadium, dem status gratiae befindet» [27].

Diese Differenz, welche eine strenge Zäsur zwischen Ontisches und Ontologisches setzt, ist in der Tat ein geeignetes Mittel, die Ontologie als integres Reich der Bedingungen der Möglichkeit von ... in souveränen Grenzen zu halten. Sie hat sich damit ihre Unantastbarkeit gesichert, der nichts Ontisches zu widersprechen wagen darf. Und was ist nicht in seinen «ontischen» Grenzen befangen, außer die ontologische Interpretation? Heidegger hat diese Differenz mehr gehandhabt, als geklärt. Wie wirksam er sie einzusetzen wußte, zeigt schon sein (bereits angeführter) Vortrag über «Phänomenologie und Theologie». Denn schon dort ist doch die alles tragende Frage: warum ist die Wiedergeburt durch den Glauben «nur» eine ontisch-existenzielle? Mit diesem unterlaufenden Kunstgriff ist dort die Einträchtigkeit von Philosophie und Theologie geschaffen, welche dann recht ungeklärt in jene existenzielle Todfeindschaft übergleitet.

Karl Löwith hat in seinem hervorragenden Aufsatz «Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie» [28] diese ontisch-ontologische Differenz untersucht. Er glaubt aufweisen zu können, daß der Zusammenhang von ontischen und ontologischen Ursprünglichkeiten in SuZ *klargelegt* sei. Daß ihm dies kaum im Sinne von Heidegger gelungen ist, beweist sein Resultat, welches wohl zu den bedeutsamsten Infragestellungen des gesamten Denkens Heideggers zu zählen ist.

Wäre die ontisch-ontologische Differenz in SuZ wirklich geklärt, so hätte sie auch die transzendentale Fundierungsproblematik mit all ihren

[27] SuZ 180.

[28] Karl Löwith, Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche, N. F. 11 (1930) 365–399.

festfahrenden Konsequenzen aufweisen müssen. Wenn Heidegger gegenüber Kant, Husserl und Dilthey die ontologische Unbestimmtheit ihres «transzendentalen Subjektes» ins Feld führt, so tut er dies mit Recht, insofern er sein «Subjekt» (das Dasein) tatsächlich ontologisch sehr differenziert bestimmt. Zu einer hinreichenden ontologischen Bestimmung eines «transzendentalen Subjektes» gehört jedoch vorzüglich auch eine Erhellung des transzendentalen Unternehmens als solches. Mögliche Grenzen eines solchen Unternehmens müßten mit der Bestimmung seines Wesens aufgedeckt werden können. Daß solche Grenzen anfänglich doch noch recht unklar umrissen blieben, hierzu hat jene ontisch-ontologische Differenz (in ihrer unwahrscheinlich wirksamen Handhabung) das ihrige sicherlich beigetragen [29].

IV. A) GEWORFENHEIT ALS ERSTE EXISTENZIAL-ONTOLOGISCHE THEMATISIERUNG VON GRENZE

Dasein ist immer gestimmtes. Diese seine Gestimmtheit (Befindlichkeit) konstituiert gleichursprünglich mit Verstehen und Rede die Erschlossenheit seines «Da». «In der Gestimmtheit ist immer schon stimmungsmäßig das Dasein als *das* Seiende erschlossen, dem das Dasein in seinem Sein überantwortet wurde als dem Sein, das es existierend zu sein hat» [30]. Solche Überantwortung ist eine an das Sein, das das Dasein immer schon zu sein hat. Sie ist eine Überantwortung an ein Übernehmen, ein Zu-sein. Solches in der Befindlichkeit erschlossenes «daß es ist und zu sein hat», solche *Faktizität* der Überantwortung, wird *Geworfenheit* genannt. Das «Daß» der Faktizität ist keine vorfindliche Tatsache und noch weniger ein factum brutum. Um nichts weniger ist es aber erschlos-

[29] Wir glauben jedoch nicht, daß eine Kritik am transzendentalen Vorgehen als solchem (und der damit notwendig verbundene Versuch einer Klarstellung dieser ontisch-ontologischen Differenz) für das Verständnis des Wandels in Heideggers Denken eine entscheidende Bedeutung haben kann. Denn eine solche Kritik läuft Gefahr, transzendentales Vorgehen *verbessern* zu wollen und damit geradezu «noch gründlicher» sein zu wollen. Sie ergeht sich in Detail-Reformen und verliert die Distanz ganz aus dem Blick, aus welcher gerade die «Gründlichkeit» transzendentalen Denkens fragwürdig werden könnte. Ein geschichtliches Beispiel solch verbessernder Gründlichkeit ist etwa der Neukantianismus, dem es trotz der Vielzahl seiner Spielarten kaum gelungen ist, gewisse Mängel des Kantschen Denkansatzes wirklich zu beheben. Aus dieser Überlegung heraus lassen wir es bei dieser kurzen Bemerkung zu jener ontisch-ontologischen Differenz bewenden.

[30] SuZ 134.

sen, auch wenn dies meist in der Weise «ausweichender Abkehr» geschieht. «Als Seiendes, das seinem Sein überantwortet ist, bleibt es auch dem überantwortet, daß es sich immer schon gefunden haben muß – gefunden in einem Finden, das nicht so sehr einem direkten Suchen, sondern einem Fliehen entspringt» [31]. Die Geworfenheit enthüllt das Dasein in seiner «Woher- und Wohinlosigkeit». Das Daß seines «Da» starrt ihm in «unerbittlicher Rätselhaftigkeit» entgegen. Die Überantwortung an die Übernahme ist ein blindes «Daß». Deshalb spricht Heidegger auch von seinem Lastcharakter, der als existenziale Bestimmtheit sowohl gehobene wie überdrüssige Gestimmtheit fundiert.

In der Analyse der Angst als einer ausgezeichneten Befindlichkeit des Daseins, welche das «Un-zuhause» und die Unheimlichkeit als grundlegende (jegliches «Zu-hause» fundierende) Strukturen aufweist, rückt die Geworfenheit des Daseins in helles Licht. «Die Unheimlichkeit enthüllt sich eigentlich in der Grundbefindlichkeit der Angst und stellt als die elementarste Erschlossenheit des geworfenen Daseins dessen In-der-Weltsein vor das Nichts der Welt, vor dem es sich ängstet in der Angst um das eigenste Seinkönnen» [32]. Die Geworfenheit in ihrem Un-zuhause, in ihrer Unheimlichkeit, die den Überantwortungscharakter des Seins des Daseins erhellt, macht im Wesentlichen auch das aus, wodurch in der Gestimmtheit der Befindlichkeit *Weltoffenheit* konstituiert ist. Erst aus diesen Dimensionen ist die Angänglichkeit, d. h. die Möglichkeit, überhaupt von Seiendem angegangen, betroffen zu werden, verständlich. (Die Eigenart solcher Weltoffenheit wird im Zusammenhang mit M. Boss klarer zum Ausdruck kommen können. Denn wo Weltoffenheit als Gebrauchtwerden, als ein «in der Huld des Seins stehen» gedacht wird, ist sie letztlich auch ein *vertrauensvolles* Sich-Angehen-lassen, ein hingebendes Sich-Öffnen-lassen. In solcher Kennzeichnung stellt sie die Eigenart *existenzialer* Offenheit, welche durch das Un-zuhause der Geworfenheit ausgeräumt und durchgestanden wird, in die nötige Klarheit.)

Nach dieser ersten Erhellung der Geworfenheit als Faktizität der Überantwortung, muß die Weise, *wie* Dasein als geworfenes seine Begrenztheit, seine Endlichkeit erfährt, herausgearbeitet werden. Im Zuge der Frage nach der existenziellen Bezeugung eines eigentlichen Seinkönnens des Daseins analysiert Heidegger im Zusammenhang mit dem Gewissen als Ruf der Sorge die Möglichkeit eines Anrufverstehens. Ein

[31] SuZ 135.
[32] SuZ 276.

solches Anrufverstehen bekommt seinen möglichen Sinn nur, wenn es gelingt, in der Seinsverfassung des Daseins ein ursprüngliches Schuldigsein aufzuweisen. Hierbei müssen abkünftige Modi wie «Schulden» und «schuld sein an», welche im Umkreis des besorgenden Mitseins mit anderen vorkommen, wegfallen, geht es doch um eine formal existenziale Idee von Schuldig, welche der Seinsverfassung des Daseins ursprünglich zugehören soll. Die formal existenziale Struktur solch wesentlichen Schuldigseins hält Heidegger fürs erste in der Anzeige: «Grundsein für ein durch ein Nicht bestimmtes Sein – d. h. *Grundsein einer Nichtigkeit*» [33] fest. Der Sinn dieses ontologischen Gefüges wird im Rückgriff auf die Geworfenheit allererst näher bestimmt. Aber auch das Umgekehrte dieses Verhältnisses geschieht: das Dasein bekommt im Aufweis solcher Nichtigkeit seine Geworfenheit erst eigentlich im Wesentlichen vor Augen.

«Seiend ist das Dasein geworfenes, *nicht* von ihm selbst in sein Da gebracht. Seiend ist es als Seinkönnen bestimmt, das sich selbst gehört und doch *nicht* als es selbst sich zu eigen gegeben hat. Existierend kommt es nie hinter seine Geworfenheit zurück, so daß es dieses «daß es ist und zu sein hat» je eigens aus *seinem* Selbst-*sein* entlassen und in das Da führen könnte» [34]. Auf diese Weise ist Dasein existierend der Grund seines Seinkönnens. Es ist dies nur in ständiger existierender Überantwortung. Es hat seinen Grund nicht selbst gelegt. Insofern ist es seiner in keiner Weise mächtig. Dennoch ist es an es selbst entlassen aus dem Grunde, um als dieser zu sein. Gerade dieses Nicht-mächtig-sein ist ihm übergeben, ist ihm in seinem Zu-sein überantwortet. «Dieses *Nicht* gehört zum existenzialen Sinn der Geworfenheit» [35]. Dasein ist nicht selbst sein eigener Grund, hat aber dieses Nicht zu übernehmen, so daß es «als Selbstsein das *Sein* des Grundes ist» [36]. Solchermaßen «grundseiend *ist* es selbst eine Nichtigkeit seiner selbst» [37].

Die Geworfenheit, deren existenzialer Sinn durch das «Nicht» des Grundsein weiterbestimmt wurde, erlaubt uns nun einen Blick auf die Weise existenzialer Grenzerfahrung. Das existenzial ausgelegte Dasein nimmt sich als Begrenztes (Endliches) nicht an, seine Begrenztheit wird nicht entkrampft als Eröffnung in die Weite wirklicher Seinserfahrung, sondern es erfährt sich als *geworfenes*, dem nackten «Daß» seines Zu-seins überantwortet: Nichts nimmt dem Dasein radikaler die Möglichkeit, sich

[33] SuZ 283.
[34] SuZ 284.
[35] ebd.
[36] SuZ 285.
[37] SuZ 284.

anderswoher zu verstehen und zu begreifen, als diese seine «Verlassenheit in der Überlassenheit an es selbst». Seine natürliche Grenze der Geburt kann, in existenzialer Auslegung, nicht thematisiert werden auf ein mögliches Sich-Genommensein hin, sie ist ihm in keiner Weise ein Hinweis, daß es immer schon einer es weit übersteigenden und einbergenden Wirklichkeit angehört und von ihr getragen ist, sondern es erfährt seine Begrenzung als Außer-sich-sein, als Ohnmacht, deren Übernahme ihm überantwortet ist. Diese Ohnmacht ist kein factum brutum, sondern existenziale Faktizität, als Stein des Anstoßes ständig in das Existieren hereinstehend. «Als geworfenes ist es *in die Existenz* geworfen. Es existiert als Seiendes, das, was es ist und sein kann, zu sein hat» [38].

Grenzerfahrung kann eröffnen, *ermächtigen* – und sie kann verohnmächtigen. Wer in sich selbst stehen will, wird versuchen, seine Begrenztheit zu sprengen, aus seinen Grenzen gewaltsam auszubrechen. Gelingt solches nicht, steht die Erfahrung der eigenen Endlichkeit unübersehbar vor Augen, gibt es einen zweiten, nicht weniger insistenten Weg: den Weg existenzialer Auslegung: Dasein «anerkennt» seine Grenzen, sie sind ihm unübersteigbare Faktizität, so jedoch, daß es sich diese seine Begrenztheit an es selbst überantwortet, an es selbst entläßt als Zu-Übernehmende. Dasein ist *nicht* Grund seiner Existenz – dies seine unübersteigbare Grenze – aber es *übernimmt* dieses «Nicht», um wenigstens als nichtiger Grund seiner selbst zu existieren. Es kann seine Ohnmacht nicht belassen, ist es sich doch durch sie *genommen*. Genommen aber ist es sich durch sie, weil es sich in keiner Weise als *gegeben* [39] erfahren kann.

[38] SuZ 276.

[39] Es muß auffallen, wie fremd der Terminus «*gegeben*» (Gabe) sich hier ausmacht, obwohl er, grundlegend genug bedacht, ein Schlüsselbegriff dessen ist, was hier verständlich gemacht werden will. Daß er in diesem Kontext überhaupt keinen verständlichen Stellenwert zu haben scheint, weist auf eine Eigenart heideggerschen Denkens hin, welche im Ansatz von SuZ ihren Ursprung hat und möglicherweise sein ganzes späteres Denken noch bestimmt. Es ist dies die Eigenart, daß nur spurenweise und in verborgenen Andeutungen *jene* Dimension berührt wird, aus welcher waltendes *Zueinander* im ereignishaften Seinsgeschehen als ein Zueinander-*gegeben*-sein bedacht werden könnte. Sollte das Waltende des Zueinander, innerhalb dessen das Menschenwesen je schon vom ereignishaften Geschick in Anspruch genommen ist, *auch* als ein Zueinander-*gegeben*-sein erhellt werden, so müßte auf irgend eine Weise diejenige Dimension der Wirklichkeit aufscheinen, in welcher das Sein des Seienden als «gutes», «werthaftes» und «vertrauenswürdiges» das Menschenwesen eröffnet, beansprucht und damit seinen Lichtungsraum ausräumt.

So befremdlich dieser Anspruch einer möglichen «bonum»- Dimension im Waltenden des Seinsereignisses vorerst auch noch sein mag, haben wir dennoch den Versuch unternommen, von ihm her die Seinserfahrung existenzialer Daseinsaus-

Anderswoher als aus sich selbst verstanden, kann es sich nur mißverstehen. Bedingungsdimensionen sind zwar erfahren, aber gelangen in den Sog jenes «Zu-sein», das den Sinn existenzialer Daseinsanalytik ausmacht. Sie können nicht als Über-macht thematisiert werden, weil sie damit existenziale Überantwortung sprengen müßten. So ist es mit der Übermacht nichts – und an ihrer Stelle starrt dem Dasein sein «Daß» in «unerbittlicher Rätselhaftigkeit» entgegen.

IV. B) VORLAUFENDE ENTSCHLOSSENHEIT ALS ZWEITE EXISTENZIAL-ONTOLOGISCHE THEMATISIERUNG VON GRENZE

Das Wesen von Selbstübernahme erhellt aus ihrer möglichen Krisis. Ihre Krisis aber hat dort statt, *wo* Grenzen sich zeigen und zugleich in der Weise, *wie* diese Grenzen erfahren werden. Dieser methodische Leitfaden, der unserer Herausarbeitung der Eigenart existenzialer Analytik zu grunde liegt, ist keineswegs ein beliebiger. Er erhält seine Legitimation aus der Weise, wie Heidegger selbst die hermeneutische Situation existenzialer Auslegung vorzeichnet. Nachdem die Seinsverfassung des Daseins in der dreigliederigen Sorgestruktur ihre Bestimmung gefunden hat, stellt Heidegger seine bisherigen Analysen unter ein strenges Gericht. Das Resultat ist eindeutig: die schon geleistete Auslegung kann keinen Anspruch auf Ursprünglichkeit erheben, weil sie bis zu diesem Punkte das Dasein nur als uneigentliches und unganzes in den Blick bekommen hat. Erst der Aufweis eines *eigentlichen Ganzseinkönnens* kann existenzialer Analytik ihre methodische Sicherung bringen. Die Interpretation des Seins zum Tode steht immer schon unter der Frage eines möglichen Ganzseins. Und die Entschlossenheit hat keinen anderen Sinn, als diesem Ganzsein seine Eigentlichkeit zu sichern. Denn soll das Dasein als dasjenige Seiende ausgelegt werden, dessen Sein in der Überantwortung an es selbst liegt, so muß es sich versichern können, daß es sich sowohl als Eigentliches wie

legung zu erhellen. Daß wir uns dafür möglicherweise den Vorwurf einhandeln, Heidegger «überhaupt nicht verstanden zu haben», sind wir uns durchaus bewußt. Unser Versuch beansprucht keine Monopolstellung in Heidegger-Interpretation, sondern möchte als Versuch verstanden werden. Dieser Versuchscharakter erweist sich als angemessen schon durch die Einsicht, daß eine Dimension, welche im Denken Heideggers möglicherweise unausgesprochen geblieben ist, nicht einfach nachgeholt oder angefügt werden kann, sondern vielmehr in einer Art Befremdlichkeit fruchtbar werden soll.

auch als Ganzes wirklich übernehmen kann. Selbstübernahme muß sich ihrer Reichweite versichern können. Es darf ihr nichts *vorenthalten* bleiben. Sie kann weder uneigentliche noch nicht-ganze sein, will sie nicht hinter ihrem Wesen und Anspruch zurückbleiben. Die wesendliche Fragerichtung ist deshalb von Anfang an schon gegeben, wenn Heidegger seine Todesanalyse mit dem Problem eines möglichen *Ausstandes*, eines vorenthaltenen «Noch-nicht» eröffnet. (Daß dieses Problem in den Dimensionen einer Kritik an Vorhandenheitsontologie abgehandelt wird, soll später noch näher betrachtet werden.) Es gilt, diesen Ausstand genuin daseinsmäßig zu deuten, d. h. jegliche Modi des Endens, welche sich von Zuhandenem und Vorhandenem her aufdrängen, als unangemessene abzuweisen. Hierbei ist bemerkenswert, daß die Weise, wie eine Frucht in ihrer Reife ihre Vollendung findet, geradezu ein Gegenmodell existenzialer Klärung des «Noch-nicht» abgibt, obwohl Heidegger anmerkt, daß schon bei einer Frucht jenes «Noch-nicht» ihrer Reife für ihr Sein konstitutiv ist, d. h. ihr nicht vollkommen äußerlich ist. Einer anderen als existenzialen Auslegung des Todes hätte die Vollendung reifender Frucht wohl Bedeutsameres zu sagen. Ihr wäre sie mehr als ein «fundierter Modus von Fertigkeit». Die Frucht bemächtigt sich nicht ihrer Reife. Ihre Vollendung ist ihr je schon *gegeben*, weil sie nie als vorenthaltene übernommen werden will. Einfaches Reifen als Gegenmodell jeglichen Bemächtigungswillens.

Genuin existenziale Auslegung jedoch bestimmt vermeintliches Zu-Ende-sein des Daseins als *Sein zum Ende*. «Der Tod ist eine Weise zu sein, die das Dasein übernimmt, sobald es ist» [40]. Er ist die äußerste Seinsmöglichkeit, die «Möglichkeit der maßlosen Unmöglichkeit», in welcher Dasein *völlig* auf sein eigenstes Seinkönnen verwiesen ist. Er ist als «*Ende* des Daseins die eigenste, *unbezügliche, gewisse und als solche unbestimmte, unüberholbare Möglichkeit des Daseins*. Der Tod *ist* als Ende des *Daseins* im Sein dieses Seienden *zu* seinem Ende» [41]. Solche Kennzeichnung des Vorlaufens in den Tod ist jedoch erst die existenzialontologische *Konstruktion* eines möglichen Ganzseinkönnens. Ob dieses Ganzseinkönnen wirklich die Beseitigung jeglichen vorenthaltenden Ausstandes ist, wird von seiner möglichen Eigentlichkeit und deren existenziellen Sicherung abhängen. Insofern jedoch die Entschlossenheit als ein sich-Angst-zumutendes, verschwiegenes Sichentwerfen auf das eigenste Schuldigsein in ihrem Wesen zu Ende gedacht wird, enthüllt sie sich recht eigentlich als

[40] SuZ 245.
[41] SuZ 258/59.

vorlaufende. Die Entschlossenheit ist somit als vorlaufende in ihr Eigentliches gelangt, und das Sein zum Tode (Vorlaufen) hat seine existenzielle Sicherung und Konkretion in der erwähnten Entschlossenheit gefunden.

Das Ergebnis dieser Synthese: die vorlaufende Entschlossenheit als existentiell eigentliches Ganzseinkönnen. Versuchen wir, das Zueinander dieser Synthese noch etwas deutlicher zu machen: Entschlossenheit bedeutet existierende Übernahme dessen, daß Dasein als nichtiger Grund seiner Nichtigkeit zu sein hat. Was spricht jedoch das existenziale Wesen des Todes als Möglichkeit schlechthinniger Unmöglichkeit des Daseins besser aus als «schlechthinnige Nichtigkeit des Daseins» [42]? «Die das Sein des Daseins ursprünglich durchherrschende Nichtigkeit enthüllt sich ihm selbst im eigentlichen Sein zum Tode» [43]. Entschlossenheit als *vorlaufende* versteht daher erst das Schuldigseinkönnen eigentlich und ganz, d. h. aber: ursprünglich. Aus diesem Zusammenhang wird auch klar, wie sehr die Grenzerfahrung der Geworfenheit, in welcher Dasein sein unübersteigbares «Nicht» an sich selbst überantwortet, um doch noch wenigstens als nichtiger Grund seiner selbst existierend zu sein, wie sehr aus solchem Selbstübernehmen um jeden Preis für Heidegger ein *eigentliches* Sein zum Ende gerade erst ermöglicht wird. Könnte Dasein sich nicht die Übernahme seines eigensten Schuldigseins (das Konstitutivum der Geworfenheit) in verschwiegener Vereinzelung zumuten, könnte es nicht auf diese Weise *entschlossen* sich seine Geworfenheit, seine Nichtigkeit überantworten, es müßte den Tod als einen *gegebenen* ganz einfach auf sich zukommen lassen, ihn ohne jegliche Veranstaltung der Übernahme sich *geben* lassen. Die Entschlossenheit als Selbstübernahme der Geworfenheit setzt ihre Linie konsequent fort, wenn sie sich an den Tod, als zweite mögliche Begrenzung, entschlossen heranmacht, um auch noch ihn in vorlaufendem Sein zum Ende sich selbst zu überantworten. Deshalb will Dasein den Tod als *Existenz*-Möglichkeit, d. h. als *seinen* Tod, und nicht als Grenze, an welcher es sich als gegeben erfährt. Erführe sich Dasein in der Gewißheit des Todes als *so* radikal genommen, daß es sich, insofern es dennoch existiert, ganz einfach nur als gegeben aufscheinen könnte – sein Sein müßte in solchem Falle gleichsam als Überantwortung an ein Sein-*lassen*, als Überantwortung, sich sein zu lassen, bestimmt werden, und nicht, wie das in existenzialer Auslegung so zwingend erscheint, als Selbstübernahme seines ganzen

[42] SuZ 306.
[43] ebd.

Seins. Will aber eigenes Sein so entschlossen selbst übernommen werden, so entscheidet sich tatsächlich Bedeutsames an der Weise, *wie* Dasein den Tod als seinen *eigenen* sein kann. Ist doch der Tod nicht irgendeine Existenzmöglichkeit unter vielen, sondern die schlechthin *unüberholbare*. Gelingt es, diese schlechthin unüberholbare Möglichkeit gar als die eigenste zu erweisen, so hat sich existenziale Auslegung ihres größten Triumphes versichert: «Wenn die Entschlossenheit vorlaufend die Möglichkeit des Todes in ihr Seinkönnen *eingeholt* hat, kann die eigentliche Existenz durch nichts mehr *überholt* werden» [44]. Die Analyse des Todes in SuZ hat damit ihr Wesentliches erreicht: der Ort, an welchem jegliches Selbstübernehmen und Überantworten zu bloßer Farce zu werden scheint, wo ein «Sich-immer-schon-genommen-sein» so grundsätzlich auftritt, daß es möglicherweise, Erfahrung *verwandelnd*, ein ebenso grundsätzliches «Sich-je-schon-gegeben-sein» aufweisen könnte, dieser Ort hat sich als Nahtstelle der Sicherung existenzialer Auslegung «bewährt», weil in seinen Dimensionen ein schlechthin Unüberholbares als «eigenste, unbezügliche, gewisse und als solche unbestimmte Möglichkeit des Daseins» eingeholt werden konnte. So unbestimmt das «Wann» des Todes auch sein mag, seine sprichwörtlich gewordene Todsicherheit ist doch der entscheidende Punkt, an welchem ein Einholen und Bemächtigen seinen Halt suchen kann [45]. Die Endlichkeit des Daseins ist von solcher Art, daß es ihm doch immer noch *um* diese Endlichkeit als *seinige* gehen kann [46]. Die Unerbittlichkeit des Todes ist keine Daseinsmöglichkeit, sondern die Möglichkeit der maßlosen Unmöglichkeit. Maßlos aber ist der existenzial ausgelegte Tod gerade nicht, weil auf seine Todsicherheit doch noch irgendwie gezählt werden kann, sei es auch nur hinsichtlich einer Selbstübernahme. Diese Bemerkung trifft auch dann zu, wenn die Sicherheit des Todes nicht ein umsichtig zu Besorgendes ist, welches verwirklicht werden könnte, und auch nicht etwas, was im strengen Sinne erwartet werden kann. Denn das Vorlaufen in die Möglichkeit als Möglichkeit ist doch noch ein Sein-*können*, sogar das eigentlicher Existenz.

[44] SuZ 307.

[45] Die Vereinzelung des Todes «macht offenbar, daß alles Sein bei dem Besorgten und jedes Mitsein mit Anderen versagt, wenn es um das eigenste Seinkönnen geht. Dasein kann nur dann *eigentlich es selbst* sein, wenn es sich von ihm selbst her dazu ermöglicht» (SuZ 263).

[46] «Der Tod ist *eigenste* Möglichkeit des Daseins. Das Sein zu ihr erschließt dem Dasein sein *eigenstes* Seinkönnen, darin es um das Sein des Daseins schlechthin geht» (SuZ 263).

V. DIE VERUNKLÄRTE EIGENART EXISTENZIALER AUSLEGUNG

Es gibt verschiedene Strukturen in SuZ, die periodisch angetroffen werden können und auf sehr unauffällige Weise einer Klärung der möglichen Eigenart existenzialer Auslegung immer wieder neu im Wege stehen. Eine von ihnen haben wir bereits kurz erwähnt: es ist dies die in ihrem Wesen recht ungeklärte, aber umso wirksamere Zäsur zwischen ontischen und ontologischen Ursprünglichkeiten und die in ihr fundierten «ontischen Mißverständnisse» ontologischer Zusammenhänge. Eine zweite Struktur, die vielleicht noch häufiger auftritt als jene Gefahr ontischer Mißverständnisse, ist eine Argumentation, welche wir fürs erste einmal mit dem Terminus «Vorhandenheitsontologie» anzeigen wollen. Was steckt hinter diesem Terminus? Hierfür muß zuerst die einfachere Frage gestellt werden: welcher Sinn kommt dem Begriff «Vorhandenheit, Vorhandenes» in SuZ zu? Eine erste Klärung erhalten wir aus der Absetzung der Vorhandenheit von Zuhandenem. Zuhandenheit kennzeichnet das Sein desjenigen Seienden, welches als Innerweltliches dem Dasein zuerst und zunächst einmal begegnet: das *Zeug*. Vorhandenheit hingegen ist «das Sein *des* Seienden ..., das in einem eigenständig entdeckenden Durchgang durch das zunächst begegnende Seiende vorfindlich und bestimmbar wird» [47]. Heidegger hat diesen eigenständig entdeckenden Durchgang als ein «Nur-noch-verweilen-bei ...», in welchem nur noch hingesehen und vernommen wird, beschrieben. Es ist ein Umschlag des Seinsverständnisses, oder genauer gesagt: ein Abblenden von besorgendem Umgang und umsichtiger Auslegung zu bloßem Aussagen über ...; eine Nivellierung. Obwohl sogar der zeitliche Sinn dieser Modifikation des Verstehens herausgearbeitet wird, hält Heidegger daran fest, daß sowohl über den Zusammenhang zwischen Zuhandenheit und Vorhandenheit, wie auch über den Bezug von Existenzialien zu kategorial bestimmtem Seienden (welches beides, Vorhandenes und Zuhandenes umfaßt) noch nichts Endgültiges ausgemacht werden kann, da diese Problematik erst aus dem geklärten Sinn von Sein überhaupt zureichend erhellt werden könne. Eine weitgehende und positive Bestimmung dieses Sinnes von Vorhandenheit ist somit in SuZ nicht gegeben. Wir sprechen betont von *diesem* Sinne, weil der Begriff «Vorhandenes» noch in einer zweiten

[47] SuZ 88.

Bedeutung seine Verwendung findet. Diese zweite Verwendung ist eher eine kritisch-polemische und zielt auf eine Ontologie ab, welche den Sinn von Sein vorschnell und ungeklärt von Vorhandenheit oder Realität her bestimmt. Hierbei meint diese Kritik ein Zweifaches: 1. meistens überspringt ontologische Auslegung das Sein des zunächst Zuhandenen und begreift Seiendes primär aus vorhandenem Dingzusammenhang. Realität und Substanzialität werden dabei die dominierenden Züge, und die übrigen Seinsmodi werden privativ und negativ mit Rücksicht auf jene Dominanzen bestimmt. In solcher Deutung ist Ontologie grundsätzlich falsch orientiert. 2. diese falsche Orientierung ist aber oft ganz einfach eine zu wenig bestimmende Auslegung. Sie bestimmt etwa den Menschen als «animal rationale», beläßt aber den Sinn sowohl der Animalität wie auch der Rationalität im Indifferenten eines Vorkommens und Zusammenvorhandenseins. Aus solcher Unterbestimmung ergeben sich ontologische Fragestellungen, die selbst schon in ihrem Fragecharakter einen Skandal der Ontologie bedeuten. Heidegger führt als Beispiel die «Problematik» der Beweisbarkeit der Außenwelt an, die etwa Kants Denken noch beschäftigte.

Diese zweifache polemisch-kritische Verwendung des Terminus «Vorhandenheit» (Vorhandenheitsontologie) besteht insofern zu Recht, als es Heidegger tatsächlich auf außerordentliche Weise gelingt, Phänomene vor seinen ontologischen Blick zu zwingen. Was die Reichhaltigkeit [48] der Auslegung angeht, ist SuZ kaum schnell zu übertreffen. Im weiteren versucht Heidegger auch zu zeigen, warum ontologische Interpretation so oft von Vorhandenheit ausgeht. Es liegt dies in der Richtung der Verfallensbewegung, daß Dasein sich zunächst einmal von dem her versteht, bei dem es sich zumeist aufhält: das innerweltlich Seiende; wobei mit dem Überspringen von Welt auch meist die Zuhandenheit übersehen wird.

Nicht mehr ohne Schwierigkeiten zu rechtfertigen ist diese polemisch-kritische Verwendung von «Vorhandenheit» jedoch, wenn man überlegt, welche Funktion ihr hinsichtlich der Eigenart existenzialer Analytik zukommt. Hier wird sie ganz einfach zu einer ernsthaften Quelle

[48] Es ist von dieser Reichhaltigkeit her verständlich, daß SuZ über lange Zeit so etwas wie eine «ontologische Fundgrube» bedeutete. Diese seine Rolle hat wenig dazu beigetragen, die eigentliche Absicht (Erneuerung der Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt) verständlich zu machen. Die Herausarbeitung einer möglichen Eigenart existenzialer Analytik hätte diese Fundgrube in manchen Fällen etwas zum Versiegen gebracht.

der Verunklärung. Mit großer Regelmäßigkeit bekommt die Unterscheidung «existenziale Analytik – Vorhandenheitsontologie» den Charakter einer vermeintlich zwingenden Alternative, als ob die (berechtigte) Kritik an einer Ontologie, welche den Sinn von Sein mangelhaft von Vorhandenheit her denkt, auch schon eine positive Sicherung existenzialer Auslegung bedeuten könnte. Belegen wir diesen Sachverhalt mit einigen Beispielen: schon kurz nach der ersten vorläufigen Bestimmung des Daseins durch die Momente Zu-sein, Jemeinigkeit, Eigentlichkeit/Uneigentlichkeit, welche bereits die charakteristische Überantwortung des Seins an das Zu-sein und damit das Wesentliche existenzialer Deutung ausmachen, kommt der Hinweis, daß Dasein «nicht und nie die Seinsart des innerhalb der Welt nur Vorhandenen hat» [49]. So richtig diese Aussage ist, so verwirrend ist ihre Rolle, was existenziale Auslegung angeht. Sie sagt etwa soviel wie, daß eine unterbestimmende Ontologie nicht genügen kann.

Nachdem die Geworfenheit ihre existenziale Eigenart als «Faktizität der Überantwortung» recht deutlich bekundet, folgt die nivellierende Bemerkung: «Faktizität ist nicht die Tatsächlichkeit des factum brutum eines Vorhandenen, sondern ein in die Existenz aufgenommener, wenngleich zunächst abgedrängter Seinscharakter des Daseins» [50].

Den deutlichsten und fragwürdigsten Charakter bekommt diese Weise der Argumentation jedoch an jener Stelle, wo die existenzialontologische Konstruktion eines Vorlaufens und Ganzseinkönnens zur Frage steht. Dort wird die Fragestellung mit dem Problem eines möglichen Ausstandes, eines vorenthaltenden «Noch-nicht» eröffnet. Kann das Dasein wirklich ganz sein, das Entscheidende seiner Existenz wirklich auch existierend sein, da ihm doch mit dem vorausliegenden Tod diese letzte Existenzmöglichkeit genommen zu sein scheint? Dieses entscheidende Problem des Ausstandes wird jedoch gänzlich in die Ontologie des Zuhandenen verwiesen. Ausstand ist damit seiner Möglichkeit verlustig gegangen, als existenzial zu deutendes Phänomen wesentliche Bedeutung zu erlangen. Das daseinsangemessene «Sein zum Ende» kann gar nicht mehr in den gewichtigen Verdacht kommen, das Ende des Daseins eben doch noch als ein «Ausstehendes» zu denken, insofern es ihm um die Überantwortung und Bemächtigung dieses Endes geht. Es ist damit die Frage immer schon übersprungen, inwieweit der Tod dem Dasein seine

[49] SuZ 43.
[50] SuZ 135.

Ganzheit geradezu *gibt*, und in der weiteren Konsequenz: inwieweit Dasein sich in seiner Existenz überhaupt als gegeben (nicht überantwortet an sein eigenes Zu-sein) erfahren kann. Indem bedeutsame Gegenmodelle zu existenzialer Analytik in der Versenkung der Vorhandenheit und Zuhandenheit und in der Kritik an Vorhandenheitsontologie verschwinden, sichert sich die existenziale Interpretation ihre ontologische Monopolstellung. Läge nicht gerade in der Weise, wie die Frucht reifend sich vollendet, ein Gegenmodell, von dem her eine «Gelassenheit gegenüber eigener Ganzheit» zum Ausdruck kommen könnte? Warum wird das Phänomen des Ausstandes nur als «Nochnichtbeisammensein des Zusammengehörigen», dessen Unzusammen durch anhäufende Zusammenstükkung getilgt und aufsummiert werden kann, ontologisch thematisiert, anstatt es in seiner daseinsmäßigen Relevanz als *Vorenthaltung* (Vorenthaltenheit) fruchtbar zu machen? Wir meinen, daß mit der ontologischen Nivellierung der Vorenthaltenheit ein wesentliches Stück beiseite geschafft ist, die Eigenart existenzialer Auslegung (Bemächtigungswille) zu profilieren.

Daß die Alternative «existenziale Auslegung – Vorhandenheitsontologie» nur eine vermeintliche ist, hat Heidegger mit seinem späteren Denken eindrücklich genug aufgewiesen. Denn die Fassung des Menschenwesens als Lichtungsraum des Seins oder die Welt als Geviert ist ohne Zweifel keine Deutung, welche den Sinn von Sein unterbestimmt beläßt oder gar von Vorhandenheit herleitet, aber ebenso wenig ist sie existenziale Interpretation. Ist diese Alternative aber nur eine vermeintliche, so müßten sich die Argumentationen zur Sicherung existenzialer Auslegung nicht so sehr auf Ontologie der Vorhandenheit beziehen, sondern gleichursprünglich-nichtexistenziale Auslegung widerlegen. Dies wäre umso mehr geboten, als der *Sinn* von Vorhandenheit und der Bezug zwischen daseinsmäßigem Seienden und kategorial bestimmtem Seienden (nach SuZ-Entwurf) erst mit der zureichenden Klärung des Sinnes von Sein überhaupt, herausgestellt werden kann [51].

Zum Ende dieses Kapitels bedarf es noch einer kurzen Bemerkung zur «alltäglichen Durchschnittlichkeit»: «Das Dasein soll im Ausgang der Analyse gerade nicht in der Differenz eines bestimmten Existierens interpretiert, sondern in seinem indifferenten Zunächst und Zumeist aufge-

[51] «Seiendes ist ein *Wer* (Existenz) oder ein *Was* (Vorhandenheit im weitesten Sinne). Über den Zusammenhang der beiden Modi von Seinscharakteren kann erst aus dem geklärten Horizont der Seinsfrage gehandelt werden» (SuZ 45).

deckt werden. Diese Indifferenz der Alltäglichkeit des Daseins ist *nicht nichts*, sondern ein positiver phänomenaler Charakter dieses Seienden» [52]. Daß diese alltägliche Durchschnittlichkeit nicht außerhalb existenzialer Auslegung liegt, ist klar. Auch in ihr läßt sich existenziale Eigenart verfolgen. Daß sie nur als Uneigentlichkeit in die Dimensionen der Existenzialität eingeordnet werden kann, scheint zunächst wenig Gewicht zu haben; vor allem, wenn Heidegger von dieser sagt: «Die Uneigentlichkeit des Daseins bedeutet aber nicht etwa ein «weniger» Sein oder einen «niedrigeren» Seinsgrad» [53]. Sie bestimmt das Dasein hinsichtlich seiner Geschäftigkeit, Angeregtheit, Interessiertheit und Genußfähigkeit. Dem gegenüber bleibt jedoch zu fragen: Besitzt existenziale Interpretation tatsächlich die Möglichkeit, Phänomene des durchschnittlichen Dahinlebens *positiv* und in ihrem Eigenen in den Blick zu bekommen? Müssen sie nicht schon von der existenzialen Blickrichtung her abseits zu liegen kommen? Es fällt dann auch auf, daß jede Art von Ruhe und Gelassenheit nur als bloße *Beruhigung* aufgefaßt werden kann; eine Beruhigung höchst zweideutiger Art. Die Verfallensbewegung weist ein Absturzgefälle auf, an dessen Ende die versuchend-beruhigende Entfremdung in der Bodenlosigkeit des Man steht. Sobald Dasein sich sein Sein nicht von ihm selbst her auf sein eigenes Zusein hin überantwortet, verfängt es sich in entfremdender Bodenlosigkeit. Jegliches Loslassen und Belassen des eigenen Seins bedeutet auch schon Abfall, Absturz. Lägen nicht gerade in jenem durchschnittlichen Dahinleben bedeutsame Hinweise dafür, daß die Seinsverfassung des Daseins vielmehr vertrauende Offenheit ist, welche im Sich-loslassen, Sich-eröffnen gerade nicht abstürzt; und welcher eine Bodenlosigkeit vielmehr dann zu Erfahrung kommt, wenn sie sich einrollend absichert, um sich ihres Seins, es an eigene Überantwortung entlassend, zu versichern? Warum soll das alltägliche Sein zum Tode nur eine entfremdende Gleichgültigkeit sein, die durch vermeintliche Überlegenheit ständig vor dem Tode ausweicht? Könnte dies nicht auch eine Weise höchster Sorgfalt dem Tod gegenüber sein, eine Sorgfalt, die ihn als Gegebenen zu hüten versucht, und von hier her jegliches Selbstübernehmen und Überantworten zur Entscheidung bringt? Wäre von solchen Dimensionen her gesehen der Tod nicht gerade der Ort, an welchem sich entscheiden müßte, *wie* Dasein der Erfahrung begegnet, daß es sich letztlich immer schon genommen ist? Bedeutet ihm solches Genommen-

[52] SuZ 43.
[53] SuZ 43.

sein Eröffnung, Möglichkeit, von Wirklichkeit beansprucht zu werden, d. h. aber letztlich: Sich-*gegeben*-sein, aufbrechende Existenzfülle – oder wird solches «Genommen» als «Nicht» erfahren, dessen Entzugcharakter jenen Überantwortungswillen entfacht, aus dem heraus dieses «Nicht» zu existierender Nichtigkeit werden muß?

Eine solche Sorgfalt als Sein zum Tode wäre keineswegs ontologische Bestimmung, welche der Seinsverfassung des Daseins nicht ihre Eigenart beließe und sie von Vorhandenheit her deutete. Sie wäre sowenig vorhandenheitsontologisch wie sie in den Dimensionen existenzialer Auslegung Platz finden könnte. Diese Sorgfalt verlegt den Tod nicht als «Aufhören und Enden» an den Rand der Existenz, auch in ihr bleibt das Dasein von seinem Tod ständig bestimmt. Er tritt nicht «dann einmal» ein. Dennoch ist diese angedeutete Sorgfalt als Sein zum Tode ein mögliches Phänomen menschlichen Daseins; und zwar eines, das existenzialer Ausdeutung so sehr zuwiderläuft, daß es von ihr her in keiner Weise in seiner Bedeutung in den Blick kommen kann, weder eigentlich noch uneigentlich.

VI. EIGENART EXISTENZIALER AUSLEGUNG UND SEINSERFAHRUNG

Versuchen wir, den bis dahin beschrittenen Weg in einem Ergebnis zu versammeln, und der Formel «freie Selbstübernahme des ganzen Daseins», welche uns Heidegger selbst zugespielt hat, ein profiliertes Gesicht zu geben. Unser methodischer Leitfaden, dessen Legitimation in SuZ vorgezeichnet ist [54], führte über eine zweifache Thematisierung existenzial-ontologischer Grenzerfahrung. Es mag jedoch aufgefallen sein, daß wir die Weise, wie Grenzen in SuZ erfahren werden, bereits aus Dimensionen heraus beleuchtet haben, welche im Zuge der methodischen Versicherung Heideggers in SuZ selbst nicht gegeben waren und welchen eine gewisse Befremdlichkeit anzuhaften schien. Wir haben eine verborgene Vieldeutigkeit des Sinnes von Übernahme (übernehmen) spielen lassen und dies auf eine bestimmte Weise. Aus dem Wort «Übernahme» läßt sich ein zweifacher Sinn heraushören. An zwei Beispielen soll dies kurz verdeutlicht werden: Es läßt sich etwa sagen: Der König hat seine Macht übernommen. In solchem Kontext spricht aus dem Übernehmen

[54] «Mit der Aufweisung eines *eigentlichen Ganzseinkönnens* des Daseins versichert sich die existenziale Analytik der Verfassung des *ursprünglichen* Seins des Daseins ...» (SuZ 234).

der Sinn heraus: der König hat seine Macht anderswoher bekommen, sie ist ihm gegeben. Er hat sie daher übernommen und nicht selbst begründet. Ein Anderes aber meint das nächste Beispiel: Die Römer haben seit einigen Tagen den Befehl über die Stadt selbst übernommen. Hier kommt vor allem zum Ausdruck, daß der Befehl über die Stadt nun im *Besitze* der Römer ist. Bei diesem Sinn spielt eine mögliche Herkunft des Besitzes eine geringfügige Rolle, und wenn doch, dann spricht sich hier aus, daß diese Art des Übernehmens auch noch seine Herkunft übernimmt, in der Weise, daß es gegen sie gleichgültig ist, sie für sich entscheidet oder ganz einfach verleugnet.

Diese zwei Sinndimensionen von Übernahme (Über-nehmen und Übernehmen) [55] sind keineswegs voneinander unabhängig. Sie spielen vielmehr ineinander und ergeben eine Vielfalt bedeutsamer Weisen eines Zueinander von Über-nehmen und Übergabe, von Übernehmen und Nicht-Gegebensein-lassen, von Übernehmenwollen eines Anheimgegebenen und von Sichgebenlassen eines Über-gebenen. Hinter dieser Art des Sprechens steht der Gedanke, daß, wo Weisen eines Zueinander in einem bestimmten Zueinandergehören bedacht werden, jegliches Lassen und Belassen auch ein Anheim-*gegeben*-seinlassen bedeutet. Wo diese Dimension eines Zueinander*gegeben* fehlt, wird das *Zueinander* eines Gehörens nicht über eine grundlegende Zwiespältigkeit hinaus kommen. Läßt sich denn ein eröffnendes Beanspruchenlassen zureichend denken ohne daß solche Eröffnung auf ihre Weise *Vertrauende* ist? Und woher ist Eröffnung als vertrauende zu denken, wenn nicht aus jener Dimension, aus welcher im Zueinander eines Gehörens immer auch ein Zueinander-*gegeben* waltet?

Die Weisen aber eines Zusammenspiels von Über-nehmen und Übernehmen beleuchten nicht irgendwelche Handlungen, Zuständlichkeiten und zufällige Haltungen, sondern es ist versucht, in ihnen Weisen von Seinserfahrung sich aussprechen zu lassen. Erfahrung von Sein ist nicht etwas, was zuweilen abhanden kommt und zu der man sich eines Tages wieder entschließt, sich aufzumachen, sondern ihre vermeintliche Abwesenheit ist positiv zu begreifen als eine besondere Weise von Anwesen-

[55] Wir kennzeichnen diese zwei Sinndimensionen durch eine unterscheidende Schreibweise: Über-nehmen (Bindestrich!) meint das Geschehen, in welchem etwas als Gegebenes erfahren und insofern eben übernommen (bekommen) ist. Die zweiteilige Schreibweise symbolisiert hier eine gewisse Polarität. Übernehmen (ohne Bindestrich) bedeutet hingegen das seine Herkunft verwischende Inbesitzgenommenhaben und Ingewalthaben.

heit. Aus diesem Grunde ist es kein zufälliger oder auch nur interessanter Bezug, welcher zwischen existenzialer Daseinsauslegung und Erfahrung von Sein, beides zueinander vergleichend, aufgerichtet werden kann, sondern es spricht sich hier ein Einheitliches aus, dessen Einheitlichkeit jedoch durch die strenge Methodik fundamentalontologischer Fragestellung, welche sich gleichsam Schritt für Schritt auf ihrem Weg vom Dasein zum Sein überhaupt voranarbeitet, vielleicht weniger in den Blick zu gelangen vermag. Versuchen wir trotzdem, dieses Einheitliche von existenzialer Daseinsauslegung und Weisen von Seinserfahrung aufzuzeigen. Wie spielt das Zueinander eines «Gegeben» in der Weise *geworfener* Grenzerfahrung zusammen? Geraten hier nicht jegliche Bedingungs- und Ermächtigungsdimensionen in den Sog einer Überantwortung, eines Entlassens an existierendes Zu-sein, so daß sie nur noch als Rätselhaftigkeit und leere Bodenlosigkeit in ihrer Unerbittlichkeit erfahren werden, deren Übernahme Austrag eigentlicher Existenz bedeutet? Dasein scheint sich seiner Grenzen und seines Seins bemächtigen zu müssen; eine Bemächtigung, die zu *nichts* ermächtigt, es sei denn zu ohnmächtiger Weise existierender Nichtigkeit seiner selbst. Solche Übernahme des eigenen Seins ringt letztlich um das Geschehen eines gegebenen Seins, in welchem Sein anheim-gegeben ist. Übernehmenwollen, Bemächtigungswille und Erfahrung von Vorenthaltenheit (Nicht-gegeben) spielen zusammen. Eine alles umgreifende Verlassenheit spricht sich in der Überlassenheit an sich selbst aus. In dieser Überlassenheit seiner an sich selbst geht es um vorenthaltenes «Sich-anheim-gegebensein», wobei die Bemächtigung dieses «Gegeben» gerade *nicht* über-nimmt, d. h. aber: *nichts* übernimmt. Übernehmen und Bemächtigung sind in ihrem Wesen Verweigerung eines Gegebenen. Überantwortung ist Verweigerung oder das Geschehen eines mißglückenden Zueinander. Geschieht nicht auf irgend eine Weise ein Annehmen, so ist es nichts mit Gegebenem. Mißglückendes Annehmen ist zugleich mißglückendes Überantworten. Existenz in diesem Sinne ist ganz eigentlich existierende Nichtigkeit ihrer selbst. Eröffnung zu vertrauender Offenheit und Hüten des Gegebenen in einem Annehmen gehören zueinander. Wo nicht auf seine Weise ein Annehmen glückt, ist *nichts* gegeben. Offenheit kann deshalb in der ausgeräumten Leere einer bodenlosen Unheimlichkeit bedacht werden, und Sich-eröffnen wird dann zu ausstehender Bereitschaft für Angst. Diese Angst zwar soll Dasein überkommen, befallen, aber in der rätselhaften Unheimlichkeit enthüllt sich *nichts* einer Übermacht. Wo in einem Zueinander nicht auf irgend eine Weise ein Gegeben waltet, ist nichts. Von da her wäre weiter zu

fragen: hat sich das «Nichten des Nichts» *ergeben*? Oder verbirgt sich hinter dieser Großschreibung und jener seltsamen Verbalform das Geschehen einer Hypostasierung von Leere? Kündet sich hier eine Weise von gelingendem Annehmen an, noch sehr zaghaft, ein Annehmen, welches weder von Vertrauen noch von Verweigern zu sprechen wagt, um die Dimension des Zueinander-*gegeben*-sein in ihrem Waltenden zu wahren? Diese Fragen sind Fragen an das Denken des späten Heideggers und dessen «andenkende Gelassenheit». Sie sind im Gang unserer Untersuchung noch verfrüht. Wir meinen, daß sie gerade auch im Zusammenhang mit M. Boss etwas von ihrer Befremdlichkeit verlieren können, ungeachtet dessen, wie «unheideggerisch» sie sich vielleicht auch dann noch ausmachen werden.

Auch die zweite existenzialontologische Grenzerfahrung, das entschlossene Vorlaufen in den Tod, spricht aus derselben Seinserfahrung wie die Geworfenheit. Sie ist der Ort, wo sich die Krisis des Selbstbemächtigungswillens ins Höchste steigert. Die Erfahrung des Todes spricht immer schon von einem «Sich-genommensein», und der Wille zum Selbstübernehmen scheint über sich hinaus wachsen zu müssen, angesichts jener aufscheinenden Möglichkeit wirklicher *Über-nahme* aus der Erfahrung, daß, was ist, auf irgend eine Weise *gegeben* ist. Hier enthüllt sich existenzial ausgelegtes Dasein recht eigentlich als verweigernde *Leerstelle* des Seins. Denn wo das Unüberholbarste zur eigensten Existenzmöglichkeit geworden ist, dem eigensten Zu-sein überantwortet ist, hat die Selbstbemächtigung den letzten Rest von «Anheim-gegeben-sein-lassen» getilgt, um konsequent dieses «nichts» existierend auszutragen. Die Weigerung, sich anderswoher zu verstehen, als von sich selbst und aus sich selbst her, tritt deutlich hervor. Jegliche Ermächtigung im Sinne eines Gegebenseinlassens ist verweigert. Daß aber Ermächtigung, welche gerade subjektivistische Züge eines Insichstehens überwinden will, *auch* in der Problematik eines *Gegeben*-seinlassens bedacht werden muß, und ermächtigende Über-nahme letztlich auch aus der Dimension von Über*gabe* erhellt, aus diesen Zusammenhängen heraus bestimmt sich der Blickwinkel unserer Interpretation. Von diesem Blickwinkel aber wird verständlich, daß Dasein in existenzialer Auslegung vor allem ein «nichts von Über-nahme» bedeutet, d. h. nichts sich ihm ergibt. Selbstbemächtigung entspricht einem Übernehmen-wollen um jeden Preis. Insofern aber die Krisis jenes Überantwortungswillens in das Existieren als Nichtigkeit seiner selbst ausmündet, hat sich Existenz in Verweigerung verhärtet. Dahinter aber steht vielleicht doch noch der Versuch eigentlicher Über-nahme.

Der Versuch der Selbstbemächtigung läßt sich nicht vom Ereignis wirklicher Ermächtigung abschnüren. Das aber bedeutet: die Dimension, in welcher sich die Existenz als Versuch einer radikalen Selbstüberantwortung hält, ist gerade von demjenigen durchwaltet, was das Geschehen wirklicher Ermächtigung ausmacht. Die Krisis versuchter Selbstüberantwortung ist deshalb nicht einfachhin eingrenzbar, sondern sie bleibt auf ihre Weise auf Dimensionen hin offen, von welchen sie nichts oder nur andeutungsweise etwas auszusprechen vermag. Es ist dies somit eine Art verborgene Offenheit, welche gerade in ihrer Verborgenheit letztlich auch Offenheit auf ein Kehre-Geschehen hin bleibt; offen auf ein Kehre-Geschehen, in welchem sich *ergibt*, was im Raume von Überantwortung und versuchter Selbstübernahme vorenthalten und unentborgen waltete.

Walter Schulz hat in seiner Bestimmung des philosophiegeschichtlichen Ortes Heideggers Entscheidendes herausgearbeitet. «Das Selbstverständnis des Daseins vor der Kehre ist die Selbstbehauptung in der Ohnmacht und Endlichkeit des Daseins, auf die am Ende die Metaphysik selbst hintreibt» [56]. Diese Stellung ist unter anderem aus der geschichtlichen Entwicklung des «Deutschen Idealismus» und seiner Nachfolger verständlich. Während sich bei Hegel der Geist zu sich selbst vermittelt und seine Unendlichkeit in der Integration jeglicher Andersheit enthüllt, erfährt er sich bei Schelling als dieser Vermittlung nicht mächtig. Hier geschieht ein Umschwung zur endlichen Faktizität, in welchem die Nachidealisten (etwa Marx und Kierkegaard) stehen. Das Subjekt erfährt sich zwar noch als Selbstvollzug (Vermittlung), aber seine Faktizität ist nicht zu überspringen. Der Versuch einer *faktischen Selbstvermittlung* ist die folgerichtige Weiterentwicklung; und sie ist in SuZ versucht. Ein Bedeutsames für das Kehregeschehen ist nach Schulz die Tatsache, daß sich Dasein konsequent ausschließlich aus sich selbst her auslegt und auf jegliches Gegründetsein in anderem *Seienden* verzichtet. Hieraus ist der Umschwung von der «Hineingehaltenheit» in das Nichts zum Wahrheitsgeschehen des Seins möglich. Schulz bemerkt jedoch dazu, daß der Schritt vom Nichts zum Sein viel schwerer ist als derjenige ins Nichts hinein. Denn wir vermögen es noch kaum, uns als Macht im Sinne der *Ermächtigung* zu verstehen, weil wir, aus der Philosophie der Subjektivität herkommend, Ermächtigung meist «als Ermächtigung des Daseins durch sich selbst gegenüber dem Seienden oder als Sich-anhalten an ein 'zu-

[56] Walter Schulz, Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers, in: Philosophische Rundschau, 1 (1953/54) 65–93 und 211–232.

höchst-Seiendes' deuten». Dieser schwere Schritt ist derjenige zum Verzicht, der nicht nimmt, sondern gibt [57].

Was Schulz, in gut heideggerscher Manier und ohne jedes Risiko einer unangemessenen Interpretation, mit diesem kleinen «Feldweg-Zitat» nur noch andeutungsweise vermerkt, gerade von dem her haben wir versucht, die Eigenart existenzialer Auslegung und ihre Weise von Seinserfahrung zu deuten. Wer in der Tatsache, daß sich Dasein konsequent nur aus sich selbst auslegt und auf jegliches Gründenwollen in Seiendem verzichtet, gerade die bedeutsame Möglichkeit zum Umschwung der Kehre sieht, argumentiert zwar nicht «unangemessen», aber dennoch formal [58]. Denn dadurch wird gerade jenes Gebende und Anheimgegebensein im Walten der Ermächtigung zu sehr abgeblendet; als Folge dieser Formalität, die sich von den Texten Heideggers her nur zu mühelos rechtfertigen läßt, kann dann weder ein Selbstbehauptungswille noch ein «Sich-Versteifen in seiner Ohnmacht» als Eigenart existenzialer Auslegung zureichend erhellt werden, weil immer schon im Dunkeln bleibt, inwieweit Selbstbehauptung *Verweigerung* eines Anheim-*gegeben*-seinlassens ist. Ebenso formal ist die dialektische Argumentation: «Weil von Anfang an das Dasein als seiner nicht mächtig bestimmt wird, kann es *sodann* als ausgesetzt vom Sein verstanden werden». Diese Formalität ist legitim, sofern sie nichts Wesentliches über das Kehre-Geschehen auszusagen vermeint. Will jedoch der Umschwung von da her begründet werden, ist Bedeutsames verdunkelt.

VII. DAS ZEUG

Versuchen wir nun, auf dem Hintergrund des bisher Gesagten, die Weisen etwas näher zu betrachten, in welchen sich existenzial ausgelegtes Dasein in der Welt bewegt, und bei den Dingen aufhält. Es genügt nicht,

[57] «Alles spricht den Verzicht in das Selbe. Der Verzicht nimmt nicht. Der Verzicht gibt. Er gibt die unerschöpfliche Kraft des Einfachen. Der Zuspruch macht heimisch in der langen Herkunft» (Der Feldweg 7).

[58] Selbst der Hinweis, daß jenes konsequente Aus-sich-selbst-Auslegen ein durchgehendes Scheitern erfährt, ist noch nicht eine Argumentation, die aus jener Formalität herauskommt. Denn: woher ergibt sich, daß solches Scheitern aufgefangen werden soll, von mächtigerer Wirklichkeit einbergend getragen sein soll? Könnte scheiternde Endlichkeit nicht auch ganz einfach unüberholt stehen gelassen werden? Woher darf sich dieses Geschehen als Selbstbehauptung und Versteifen deuten, wenn nicht von einem umgreifenden Walten her, das uns auf ein *Gegeben*-seinlassen beansprucht?

die Eigenart existenzialer Analytik und die in ihr sich aussprechende Seinserfahrung umrissen zu haben, sondern wir müssen noch im Besonderen aufzeigen, welcher Art die Wirklichkeit ist, in der sich Dasein zunächst und zumeist aufhält und von welcher es umgeben ist. Wie konkretisiert sich existenziale Seinserfahrung in den nächsten Dingen? Welcher Art ist die *Nähe* von Wirklichkeit für das Dasein als In-der-Welt-sein? In welcher Art von Welt bewegt sich Dasein?

Alle diese Fragen münden ein in die Frage nach dem *Zeug*. Es gilt, nach den ontologischen Zusammenhängen, in welchen Dinge als Zeug erscheinen und aus einer besorgten Umwelt freigegeben sind, zu fragen. Mit diesem Ort, an welchen unsere Überlegungen nun zusammen führten, haben wir auch die erste von drei Stationen erreicht, anhand derer wir Heideggers Weg auf der Suche nach einer einbergend-beanspruchenden Wirklichkeit, deren Weite und Unausschöpflichkeit eröffnet und tragend offen hält, exemplarisch beleuchten wollen.

VII. A) EXPLIKATION DER ONTOLOGISCHEN ZUSAMMENHÄNGE IM UMKREIS VON ZEUG

In welchen Zusammenhängen wird in SuZ das zunächst und zumeist Begegnende als Zeug bestimmt? Welchen Stellenwert hat die Analyse der Zuhandenheit? Das Dasein ist In-der-Welt-sein. Die Analyse dieser gegliederten Fundamentalstruktur in ihren gleichursprünglichen Momenten geht über drei Phasen, bis sie in der Frage nach ihrer Einheit mit der Explikation der dreigliedrigen Sorge ihren vorläufigen Abschluß findet. Für uns ist die erste dieser drei Phasen die bedeutsamste [59]. In ihr wird das In-der-Welt-sein vom Moment der *Welt* her aufgehellt. Wie ist die Weltlichkeit der Welt phänomenal zugänglich? Sie ist es keineswegs unmittelbar. Es bedarf eines längeren Vermittlungsweges; und ebendieser Weg führt über den Aufweis des Zeuges und seiner Seinsverfassung: der Zuhandenheit. Wenn wir nun diesen Weg in kurzen Zügen aufzeigen, geht es uns nicht primär um die Weltlichkeit der Welt, sondern vielmehr um die Art des Aufenthaltes bei Zeug, um eine mögliche *Nähe*.

[59] Die zwei anderen Phasen bestehen in der Analyse des «Wer» des In-der-Welt-seins (Mit- und Selbstsein, Man; § 25–27) und in der Analyse der Konstitution des In-Seins als Sein des Da (§ 28–38).

Das In-der-Welt-sein ist, seinem formalen existenzialen Ausdruck nach, einmal eine gewisse Art von «In-Sein». Wie aber ist dieses In-Sein zu kennzeichnen? Bereits an dieser Stelle geschieht etwas, was die Schärfe von Heideggers phänomenologischem Blick bezeugt. Dieses In-Sein wird bereits am Anfang nicht als ein unbestimmtes Zusammenvorhandensein eines «Menschendinges» in einer Realität bestimmt [60], sondern als eine Mannigfaltigkeit von Weisen wie etwa bestellen, pflegen, verwenden von etwas, zu tun haben mit, unternehmen, befragen, besprechen, durchsetzen usw. Der ontologische Terminus, in welchem sich diese Mannigfaltigkeit sammelt, ist: Besorgen. Das In-Sein des Daseins ist als Besorgen genuin erfaßt, ein Besorgen, dessen Grundzug als ein Wohnen und Aufhalten bei ... der Welt als dem so und so Vertrauten und Besorgten erhellt. Es muß hier eine Kluft zwischen weltlosem Subjekt und transzendenten Objekten weder übersprungen werden, noch kann daraus eine spezifische Problematik erkenntnistheoretischer Art entstehen. Jedes philosophische Bemühen, welches sich auf irgend eine Weise von der traditionellen Subjekt-Objekt-Spaltung bezw. ihrer Überwindung leiten läßt, hat den unterlaufenden Sinn des In-der-Welt-seins als Fundamentalstruktur übersprungen und mißverstanden. Es ist damit noch in einer Art «Inwendigkeit» orientiert, deren Sinn unbestimmt genug von Vorhandenem her kommt. Mit dieser grundsätzlichen Kritik an einer Subjekt-Objekt-Trennung kann jedoch nicht gemeint sein, daß die Frage nach der ontologischen Erhellung von Nähe und Vertrautheit im besorgenden Umgang mit Zeug ihrer Intentionen nach unangemessen ist. Sie ist im Gegenteil eine bedeutsame Klärung und Präzisierung des In-der-Welt-seins selbst.

Wird nun aber das In-Sein als Besorgen bestimmt, so kann das «An-sich» desjenigen Seienden, welches im besorgenden Zu-tun-haben und Umgehen begegnet, nicht einfach in Dinghaftigkeit, Ausgedehntheit und Substanzialität bestehen, sondern es muß der Tatsache Rechnung getragen werden, daß es als Zu-Besorgendes im Besorgen allererst begegnet und nicht im Nachhinein «auch noch» umsichtig angegangen wird. Deshalb sagt Heidegger grundsätzlich: «Wir nennen das im Besorgen begegnende Seiende das *Zeug*» [61]. Dies will eine grundsätzliche ontolo-

[60] «Das Vorhandensein» in «einem Vorhandenen, das Mitvorhandensein mit etwas von derselben Seinsart im Sinne eines bestimmten Ortsverhältnisses sind ontologische Charaktere, die wir *kategoriale* nennen, solche, die zu Seiendem von nicht daseinsmäßiger Seinsart gehören» (SuZ 54).

[61] SuZ 68.

gische Bestimmung des Seins des umweltlich begegnenden Seienden sein. Das «An-sich» des zunächst Begegnenden ist die «Zuhandenheit», und nicht bloße Dinghaftigkeit, Materialität oder ähnliches. Diese Zuhandenheit wird durch Strukturen wie «um-zu», «Verweisung», «Zeugganzheit» und «Umsicht» ontologisch fundiert und weiterbestimmt. Zeug ist wesenhaft «etwas, um zu ...» und darin liegt eine Verweisung «auf etwas, wozu». Verweisung aber kommt nicht isoliert vor, sondern besteht in Verweisungszusammenhängen, d. h. in einer Zeugganzheit. Der Umgang mit Zeug unterstellt sich der Verweisungsmannigfaltigkeit des «Um-zu». Die Sicht eines solchen Sichfügens ist die «Umsicht» [62]. Es kann vorkommen, daß die Zuhandenheit unterbrochen und gestört wird, sei es durch ein Auffallen des Ungeeigneten oder durch die Aufdringlichkeit eines Unzuhandenen, das möglicherweise überhaupt nicht zur Hand ist, d. h. fehlt, oder sei es durch eine Aufsässigkeit eines «Zunahen» und damit ebenfalls Unhandlichen. Tritt eine solche Störung auf, so wird der Verweisungszusammenhang als Werkzusammenhang in seiner meist recht großen Umfänglichkeit *ausdrücklich*. Es zeigt sich hierbei, was alles in der Umsicht schon bedeutet und unthematisch mitverstanden sein muß, um ein einfaches Umgehen mit diesem und jenem in seiner Selbstverständlichkeit verständlich zu machen. Um jedoch dieses Mitverstandenhaben und Bedeuten noch weiter zu erhellen, bedarf es einer Analyse eines ausgezeichneten Zeuges: des Zeig-Zeuges. Erst das besondere Eingehen auf den Umgang mit Zeig-Zeug «wendet sich an die Umsicht des besorgenden Umgangs, so zwar, daß die seiner Weisung folgende Umsicht in solchem Mitgehen das jeweilige Umhafte der Umwelt in eine ausdrückliche 'Übersicht' bringt' [63]. Im Anschluß an diese Analyse kann sich die Verweisungsmannigfaltigkeit als Verwiesenheit, Bewandtnisganzheit und Bedeutsamkeit weiterbestimmen. Das «Um-zu» ist demnach ein «Wobei von Bewandtnis». Jedes Bewendenlassen ist in einer Bewandtnisganzheit fundiert, und diese selbst geht auf ein letztes «Wozu» zurück, bei welchem es keine Bewandtnis mehr hat. Dieses letzte «Wozu» fällt mit dem «Umwillen» des Daseins selbst zusammen. Die Zuhandenheit ist somit in einem daseinsmäßigen Bewendenlassen, in einer apriorischen Vorentdecktheit von Bewandtnisganzheit ermöglicht. Diese vorgängige Erschlossenheit von Bedeutsamkeit ist nichts anderes als Verstehen von Welt. Im Aufgehen in der Vertrautheit mit der Bedeutsamkeit, in wel-

[62] SuZ 69.
[63] SuZ 79.

chem sich Dasein immer schon sein Seinkönnen in diesem oder jenem bedeutet hat, ist so etwas wie Zeug (Zuhandenes) grundsätzlich ermöglicht. Diese Bezüge von Bedeutsamkeit, Bewandtnis und Vertrautheit lassen sich um ein Wichtiges weiterbestimmen in der angemessen gedeuteten Räumlichkeit des innerweltlich Zuhandenen und des In-der-Weltseins.

Gerade die spezifische Räumlichkeit des Zuhandenen läßt einen besonderen Blick auf die Art der Nähe von Zeug zu. In diesem Zusammenhang sagt Heidegger auch ausdrücklich: «Das Zuhandene des alltäglichen Umgangs hat den Charakter der *Nähe*» [64]. «Zur Hand» bedeutet bereits eine Weise von Nähe. Diese Nähe aber hat wenig zu tun mit «objektiver Distanz» berechenbarer Strecken und bloßer Ausmessung. Wenn wir mit solchem Messen beginnen, haben wir das Zumessende bereits auf eine bloße Stellenmannigfaltigkeit abgeblendet, deren Beieinander bloßes Nebeneinander-Vorkommen und Vorhandensein bedeutet. Erst die Nivellierung von Bedeutsamkeit läßt Gleiches mit Gleichem summieren. Demgegenüber besteht die Nähe des Zuhandenen vielmehr in der Weise, *wie* es zur Hand ist, d. h. auch eingeordnet und zurechtgelegt. Vielleicht liegt es auch nur herum; jedenfalls gehört es irgendwo hin. Dieses Hingehören bestimmt sich aus dem Zeugzusammenhang. Das Worin und Wohin solch möglichen Hingehörens ist die *Gegend*. Gegend ist bedeutsame und vertraute Orientierung. «Alle Wo sind durch die Gänge und Wege des alltäglichen Umgangs entdeckt und umsichtig ausgelegt ...» [65] Diese umsichtige Auslegung geht aber weiter als bloßes Werken und Zu-tunhaben. Oder anders gesagt: Man muß gerade hier die Weite des Terminus «Besorgen» beachten. Insofern das Sein des Daseins überhaupt als «Sorge» festgelegt ist, rechtfertigt sich das In-Sein als Besorgen. In die Weite des Besorgens gehört deshalb auch höchst Bedeutsames und Entscheidendes, und nicht nur diese und jene alltäglichen Geschäfte und Umtriebe. «Das Besorgen des Daseins, dem es in seinem Sein um dieses Sein selbst geht, entdeckt vorgängig die Gegenden, bei denen es ein entscheidendes Bewenden hat» [66].

So werden etwa Kirchen nicht auf irgendeine Weise gebaut, sondern ihr Grundriß folgt bedeutsamen Richtungen. Das Umhafte der Umwelt ist *artikuliert*. Es hat gleichsam ein Bewandtnis-Profil. Die Gegend des

[64] SuZ 102.
[65] SuZ 103.
[66] SuZ 104.

täglichen Sonnenaufganges ist nicht einfach Osten, d. h. eine geographische Bestimmung der Himmelsrichtung, sondern in ihrer Bedeutsamkeit spricht sich Leben, Aufgang und Hoffnung aus. Das artikulierte Umhafte weltlicher Bewandtnis zeigt damit Weisen von *Nähe* des In-Seins auf. Daß umweltlich Seiendes überhaupt begegnet, daß überhaupt Nähe und Vertrautheit statt hat, ist keineswegs eine ontologische Selbstverständlichkeit. Die oben beschriebenen Strukturen, insbesondere jene apriorische Vorentdecktheit und Erschlossenheit von Welt, fundieren im *Besonderen* dieses Zueinander, welches im Terminus «In-der-Welt-sein» nur formal angezeigt ist.

Dasein ist «in» der Welt, und zwar in dem Sinne, daß im besorgend-vertrauten Umgang innerweltlich Seiendes begegnet. Haben wir bis dahin mehr die Räumlichkeit des Zuhandenen aufgezeigt, so geht es nun vielmehr um die Strukturen der daseinsmäßigen Räumlichkeit. Heidegger nennt im Wesentlichen deren zwei: Ent-fernung und Ausrichtung. Das Wesen der Ent-fernung darf nicht in irgendwelchen Tätigkeiten oder Gewohnheit, Hang zu Tätigkeiten mißverstanden werden. Hier besonders kommt es darauf an, die Struktur der Ent-fernung als Existenzial zu verstehen, welches zur Seinsverfassung des Daseins gehört und damit grundlegend jegliche Handlungen und Verhaltensweisen «ent-fernender» Art erst ermöglicht. «Dasein ist wesenhaft ent-fernend, es läßt als das Seiende, das es ist, je Seiendes in die Nähe begegnen» [67]. «*Im Dasein liegt eine wesenhafte Tendenz auf Nähe*» [68]. Solches Ent-fernen bedeutet die Möglichkeit aller Arten von Näherung. Dabei konstituiert sich von diesen Bezügen her das «An-sich-sein» des umweltlich zunächst Begegnenden: des Zuhandenen. Dies kann nicht genug betont werden. Es handelt sich keineswegs um eine besonders «liebevolle» Weise des Daseins, den Dingen freundlich zu begegnen, etwa in «gehobener Stimmung». Was man so gemeinhin in einer «neutralen und sachlichen» Ontologie für das An-sich der umweltlichen Dinge hält, im Bestreben, ja nichts hinzu zu dichten und getreu nur Vorhandenes zu beschreiben, ist oft von einer Abstraktheit und Formalität, deren «Natürlichkeit» nichts weniger als eine schlimme Konstruktion darstellt. Dieser weit verbreiteten Optik ist mit aller Deutlichkeit entgegen zu stellen: «Das umsichtige Ent-fernen der Alltäglichkeit des Daseins entdeckt das An-sich-sein der «wahren Welt», des Seienden, bei dem Dasein als existierendes je schon ist» [69].

[67] SuZ 105.
[68] ebd.
[69] SuZ 106.

Das bedeutet aber: Dasein ist als In-der-Welt-sein immer schon von einer umgreifenden und tragenden, weil bedeutsamen und vertrauten Umwelt umgeben. Nähe ist vielleicht der wesentlichste Grundzug des gegliederten In-der-Welt-seins. Daher ist jene erste Kennzeichnung des In-Seins als Wohnen und Aufhalten bei so und so Vertrautem wohl zutreffend.

Wir haben diese erste Phase, in welcher die Welt des In-der-Welt-seins als Umwelt, als Bedeutsamkeit und vorentdeckte Bewandtnisganzheit erhellt, mit Absicht so kompakt vorgetragen. Heidegger selbst hat wohl mit großer Wahrscheinlichkeit dieses Stück recht einheitlich gedacht und niedergeschrieben. Die Grenzen dieser Einheitlichkeit liegen zwischen der Bestimmung des «Wer des In-der-Welt-seins» und der Konstitution des «Seins des Da» [70]. Mit der Analyse der Konstitution des «Seins des Da» hebt ein überaus schwieriges und wichtiges Stück an. Wichtig ist dieses Stück deshalb, weil in ihm das Verstehen von Welt als bedeutsamer Bewandtnisganzheit näher bestimmt wird. Es geschieht somit nichts Geringeres als eine noch tiefere Fundierung aller jener Strukturen, die wir in jenem kompakten Stück der Welt als bedeutsamer Umwelt vorgefunden haben. (Wir wollen die in jenem kompakten Stück aufgezeigte Welt terminologisch mit «Welt als bedeutsame Umwelt» festhalten und vor allem die Momente von Nähe, Vertrautheit, Zu-hause, und habitare als In-Sein nicht vergessen.) Die Welt als bedeutsame Umwelt wird mit der Konstitution des Seins des Da tiefer fundiert, insofern gerade die wesenhafte Erschlossenheit des Daseins (Vorentdecktheit von Bedeutsamkeit) als Befindlichkeit [71], als Verstehen [72] und als Rede [73] weiterbestimmt wird. Eine kurze Explikation des Seins des Da zeigt, daß es hier wirklich um eine nähere Bestimmung und Fundierung des In-Seins geht. Dasein ist in der Weise, *sein Da* zu sein. Das heißt: es ist Unverschlossenheit, *gelichtet;* erst in solch wesenhafter Erschlossenheit ist ein In-der-Welt-sein möglich. in welchem zugleich und in eins Umwelt von Bewandtnis und Bedeutsamkeit her verstanden werden kann.

Die erste Struktur, in welcher das Sein des Da, die wesenhafte Erschlossenheit des Daseins, näher geklärt wird, ist die Befindlichkeit. Sie besagt: Dasein ist je schon gestimmtes. In seinem Gestimmtsein bringt sich Dasein vor sein Sein. Es gibt sich zu bedeuten, wie ihm ist. In der

[70] In unserer früheren Terminologie bedeutet das: die Grenzen liegen zwischen der zweiten und dritten Phase der Analyse des In-der-Welt-seins.

[71] SuZ § 29.

[72] SuZ § 31.

[73] SuZ § 34.

Befindlichkeit aber enthüllte sich Dasein als Faktizität der Überantwortung, als Geworfenes, dem sein Zu-sein überantwortet ist. Das Sein des Daseins bricht als nacktes «daß es ist und zu sein hat» auf, und dies oft mitten in harmlosester Alltäglichkeit. Zugleich ist in der Gestimmtheit das In-der-Welt-sein als *Ganzes* je schon erschlossen. Von dieser gestimmten Erschlossenheit her ist ein Ent-fernen und Ausrichten, ein umsichtiges Besorgen und Bewendenlassen erst verständlich. Und noch ein dritter Fundierungszusammenhang situiert sich in der gestimmten Erschlossenheit: von ihr her zeigt sich eine *Angänglichkeit,* d. h. die Möglichkeit, überhaupt von etwas betroffen zu werden. Ohne solche Betroffenheit wäre das umsichtig besorgende Bewendenlassen von Zuhandenem nicht zu begreifen [74]. Weltoffenheit bedeutet die Möglichkeit von Betroffenheit.

In der Analyse der Angst als einer ausgezeichneten Befindlichkeit zeigen sich die eben erwähnten Fundierungszusammenhänge in größerer Deutlichkeit. Die Analyse der Angst ist ja nicht irgendein Ort, sondern derjenige, wo das In-der-Welt-sein so gründlich in den Blick kommt, daß sich seine gegliederte Vielfalt von Momenten in der dreigliedrigen Sorgestruktur sammeln läßt. Die Bestimmung des Seins des Daseins als Sorge ist ein erster Höhepunkt der existenzialen Analytik. Deshalb sind die ontologischen Strukturen im Umkreis der Angstanalyse von grundlegender Bedeutung. In ihnen spricht sich das Zentrale existenzialer Seinserfahrung aus. Wie zeigt sich nun die Welt in der ausgezeichneten Befindlichkeit der Angst? Wenn die Erschlossenheit von Welt schon in der Befindlichkeit eine wichtige Fundierung erlangt, wie sehr muß dann erst Angst, als ausgezeichnete Befindlichkeit, das Wesen von Welt als bedeutsamer Umwelt klären? Nachdem sich das «Wovor» der Angst und ihr «Warum» nicht von innerweltlich Begegnendem her verstehen ließ (dem innerweltlich Begegnenden entspricht vielmehr die *Furcht*), zeigt Heidegger, daß es das In-der-Welt-sein selbst ist, wovor und worum sich Dasein ängstet. Für die Angst ist «die innerweltlich entdeckte Bewandtnisganzheit des Zuhandenen und Vorhandenen als solche überhaupt ohne Belang» [75]. Welt als bedeutsame Umwelt ist mit einem Mal völlig unbedeutsam. Es ist vielmehr die *Möglichkeit* von Zuhandenem überhaupt, worum und wovor sich Dasein ängstet. «Möglichkeit überhaupt» aber

[74] «Die Betroffenheit aber durch die Undienlichkeit, Widerständigkeit, Bedrohlichkeit des Zuhandenen wird ontologisch nur so möglich, daß das In-Sein als solches existenzial vorgängig so bestimmt ist, daß es in dieser Weise von innerweltlich Begegnendem *angegangen* werden kann» (SuZ 137).

[75] SuZ 186.

besagt: *Welt* selbst. Dies wurde schon dort klar, wo Welt (d. h. Bewandtnisganzheit) als Bedingung der Möglichkeit des innerweltlich Zuhandenen erhellte. In der Angst zeigt sich gleichsam das «Welten von Welt»; und dies in der Form des «Nichts» von Bedeutsamkeit. Daß einem in der Angst *unheimlich* ist, weist schon auf dieses «Nichts und Nirgends» von Bedeutsamkeit hin. «Unheimlichkeit meint aber dabei zugleich das Nicht-zuhause-sein» [76]. Die Angst holt Dasein zurück aus seiner Benommenheit im besorgenden Umgang mit den Dingen in der alltäglichen Welt, um es auf sich selbst, auf seine eigenste Überantwortung hin zu vereinzeln. Angst enthüllt dem Dasein seine eigensten Dimensionen, aus denen her sich seine Existenz, sein Seinkönnen bestimmt. In ihr wird dem Dasein offenbar, daß es um sein Zu-sein nicht herumkommen kann. «Die verfallende Flucht *in* das Zuhause der Öffentlichkeit ist Flucht *vor* dem Unzuhause, das heißt der Unheimlichkeit, die im Dasein als geworfenen, ihm selbst in seinem Sein überantworteten In-der-Welt-sein liegt» [77]. Dieses Unzuhause, diese Unheimlichkeit machen den Raum existenzialen Seinkönnens in seinem Überantwortungscharakter aus. Im Nichts von Bedeutsamkeit bestimmt sich Dasein aus seinen eigensten Dimensionen. Angst ist daher mit Recht ausgezeichnete Befindlichkeit, Grundbefindlichkeit genannt. In ihr enthüllen sich die «Gründe» der existenzialen Seinsverfassung. Hier zeigt sich ihre unheimliche Bodenlosigkeit, in welcher Überantwortung sich zu existierender Nichtigkeit entscheidet. Daher ist es nur konsequent, wenn Heidegger sagt: «Das beruhigt-vertraute In-der-Welt-sein ist ein Modus der Unheimlichkeit des Daseins, nicht umgekehrt» [78]. Das Unzuhause ist somit existenzial-ontologisch das ursprünglichere Phänomen.

VII. B) DAS PROBLEM EXISTENZIAL-ONTOLOGISCHER FUNDIERUNG VON NÄHE

Mit den geleisteten Explikationen sind die Elemente soweit beieinander, um die Richtung der Problematik erkennen zu lassen. Die Dimensionen der Welt als bedeutsame Umwelt machen auf ihre Weise ein Einheitliches aus, innerhalb dessen In-der-Welt-sein als umsichtig-besorgendes In-Sein in vertrauter Nähe mit Zeug steht. In den Bezügen

[76] SuZ 188.
[77] SuZ 189.
[78] ebd.

von Verweisung und Bedeutsamkeit hat es mit allem sein Bewenden. Das In-Sein ist als Wohnen und Aufhalten bei so und so Vertrautem gekennzeichnet. Dieser Welt als bedeutsamer Umwelt aber steht der Verlauf der weiteren Fundierung in manchem befremdlich entgegen. Dabei handelt es sich hierbei nicht um irgendeine Fundierung, sondern die Explikation des Seins des Da ist nichts anderes als die nähere und weitergehende Fundierung dessen, was in der Welt als bedeutsamer Umwelt an ontologischen Strukturen ans Licht gehoben wurde. In der Konstitution des «Seins des Da» und in der Analyse der Angst brechen die Dimensionen durch, welche Dasein in seiner Vereinzelung, im Lastcharakter der Überantwortung von seinen tieferen Grundzügen her zeigt. Nicht von ungefähr gelingt nach dem Aufweis dieser Grundzüge eine erste einheitliche Fassung des Seins des Daseins als Sorge. Diese Analysen eröffnen auch die bis dahin gründlichste Erhellung von Welt. «Das Sichängsten erschließt ursprünglich und direkt die Welt als Welt» [79]. Was im gestörten Verweisungszusammenhang erreicht wurde, war erst ein «Melden von so etwas wie Welt». Das Phänomen der Welt, wie es als Worin von Verweisungen und Woraufhin des Begegnenlassens von Bedeutsamem sichtbar wird, scheint ebenfalls mehr eine Art alltäglicher Zugang zu sein, welchem das «Weltende von Welt» verschlossen bleibt, oder jedenfalls nicht ausdrücklich erschlossen ist. Es mag vielleicht auf den ersten Blick erstaunen, daß in der Angst, welcher das «Welten von Welt» am ausdrücklichsten zugänglich wird, Welt gerade als Nichts von Bedeutsamkeit, als Unzuhause und Unheimlichkeit erscheint. Erinnert man sich jedoch der Ergebnisse unserer Untersuchung über die Eigenart existenzialer Analytik, so sind diese Leerdimensionen nicht mehr so befremdlich. Die Eigenart existenzialer Grenzerfahrung, deren konsequente Durchführung die Übernahme der Nichtigkeit als eine «seiner selbst» ist, hat dieselben Bedingungsdimensionen in einem etwas anderen Zugang ebenfalls als Leerdimensionen aufgewiesen. Bedingungsdimensionen sind zwar erfahren, aber im Raume des Soges jenes Zu-sein, das existenziale Überantwortung ausmacht. Sie können sich auf keine Weise als Übermacht aussprechen, weil sie damit jenes existenziale Selbstübernehmen ganz einfach sprengen müßten. So ist es mit der Übermacht nichts, und an ihrer Stelle starrt dem Dasein die Welt als Nichts von Bedeutsamkeit, als rätselhaftes «Daß» der Existenz entgegen. Es ist deshalb nur konsequent, wenn die Erfahrung eines grundlegenden Unzuhause existenzial-ontolo-

[79] SuZ 187.

gisch ein ursprünglicheres Phänomen darstellt als jede Weise von «Zuhause».

Diese Konsequenz ist angemessen und stichhaltig. Umsomehr aber wird uns die Umkehrung der Problematik Sorgen bereiten müssen. Wie ist es ontologisch überhaupt möglich, *Dimensionen von Bedeutsamkeit, Vertrautheit und Nähe zum innerweltlich Begegnenden, von einem grundlegenden Unzuhause her zu fundieren*? Wie ist das eine vom anderen her verständlich zu machen? Klafft nicht ein seltsamer Riß zwischen der Welt als Nichts von Bedeutsamkeit, als Unzuhause – und jener Explikation bedeutsamer Welt- und Gegenddimensionen? Wie ist die Nähe des Zuhause, in welcher Dasein je schon im besorgenden Umgang mit Zeug aufgegangen ist, aus jener grundlegenden Unheimlichkeit her zu begreifen?

Es kann sich hier keineswegs um ontologische Gleichursprünglichkeit handeln, ist doch die Erschlossenheit von Welt (als bedeutsamer) entscheidend fundiert in der Konstitution des Seins des Da. Und selbst wenn von einer Gleichursprünglichkeit her argumentiert werden könnte, müßte doch wenigstens die Möglichkeit einer Verträglichkeit, eines angemessenen Nebeneinander bestehen. Die Intention unserer Frage ist mit dem Hinweis auf Gleichursprünglichkeit nicht zufrieden zu stellen. Die Fragwürdigkeit bleibt bestehen.

Möglicherweise kann die Analyse der Angst und jenes Unzuhause Strukturen von Undienlichkeit, Widerständigkeit und Bedrohlichkeit des umweltlich Begegnenden begreiflich machen. Auch das Fürchten mag in diese Reihe gehören und durch eine Art Angänglichkeit zu verstehen sein. Dennoch liegt allen diesen Phänomenen bereits eine Art *Nähe* zugrunde. Das *Zueinander*, welches in jedem Begegnen und Begegnenlassen waltet, ist primär einmal *Nähe*, welche Eröffnung ermöglicht. Weltoffenheit, die von Betroffenheit und Angänglichkeit her konstituiert wird, gleicht gewissermaßen der Aufgerissenheit und Weitung der Augen, die im Augenblick eines Erschrecktwerdens beobachtet werden kann. Solche Weitung ist auch eine Weise von Öffnung. Sie kennzeichnet sich jedoch treffend durch das Abschließen und Einrollen der Verängstigung, welches nach dem Schreckerlebnis meist eintritt. Es erhellt daraus, daß dies nicht wirkliche Eröffnung sein kann. In solcher muß letztlich eine Dimension von vertrauender Nähe zu Grunde liegen. *Dies* ist gemeint, wenn wir sagen: im Zueinander eines Freigebens und Begegnenlassens waltet primär einmal *Nähe*. Diese Nähe ist nicht erst Resultat von Begegnung; sie ist auch nicht durch Gefühle und Affekte erst ermöglicht. Nicht die Sinne und deren Organe stellen Kontakt her. In diesem Sinne folgen wir

den ontologischen Hinweisen Heideggers. Was wir mit «Nähe» meinen, *ermöglicht* all dies erst. Sie müßte daher auf transzendentale Weise erläutert werden, wollte sie entsprechende Antithese zu Heideggers Fundierung im Unzuhause sein. Dies jedoch ist nicht beabsichtigt. Heidegger hat selbst, durch seinen späteren Denkweg, implizite die Grenzen transzendentaler Denkweise erwiesen [80]. Ohne somit gründlicher sein zu wollen als SuZ, gilt es dennoch, auf die Fragwürdigkeit jener Fundierung im Unzuhause hinzuweisen.

Daß Heidegger das In-Sein nicht als Inwendigkeit, sondern als Wohnen und Aufhalten, Pflegen und Besorgen kennzeichnet, weist auf «Nähe» hin. Vielleicht liegen in der Vertrautheit des Zeuges sogar Andeutungen von «Vertrauen» drin. Daß diese Dimension, welche in echt phänomenologischem Blick nicht einfach unter den Tisch gewischt werden kann, ontologisch nicht aufgenommen wird, gehört, wie bereits gesagt, zu einer seltsamen Eigenart heideggerscher Ontologie. Hier darf man sicher von einer gewissen Formalität des Blickes sprechen, dem sich *diese* Dimension nicht zeigt. Heidegger spricht von ihr nur im Zusammenhang mit seiner Kritik an Vorhandenheitsontologie [81]. Zweifellos kann es ontologischen Ansprüchen nicht genügen, von vorhandenen Dingen zu sprechen, an welchen auch noch «Werte» haften, wobei dieses Haften oft genug sogar «eigenschaftlich» gedeutet wird. Wer bezweifelt das? Wenn sich Heidegger von der Unbestimmtheit und Vagheit mancher ontologischer Vorstellungen, in *allen* Problemen so beeinflussen lassen hätte, der ontologische Reichtum von SuZ wäre mit Sicherheit sehr viel

[80] Es läßt sich kaum verleugnen, daß transzendentales Vorgehen die Zusammenhänge eines Einbegriffenseins in ein umgreifendes und überholendes Geschehen nicht angemessen auszufalten vermag. Es scheint, daß in der Methodik des transzendentalen Denkens immer schon eine Art «Souveränität», ein ganz kleines Fleckchen «archimedischer Punktualität» unvermeidlich ist. Geht es aber einem Denken gerade darum, jegliche «Souveränität» von *Ermächtigung* her zu begreifen, d. h. von einem übergreifenden Geschehen her zu deuten, muß es wohl auch noch auf die letzten Reste von «Fundierung» und «wissenschaftlicher Gesichertheit» (vgl. etwa E. Husserl) verzichten. Dann ist selbst der Titel «Ontologie» möglicherweise mißverständlich, weil er den Anschein erweckt, es handle sich hierbei um eine besondere Dignität des Denkens. Die ontologische Differenz sagt, sorgfältig verstanden, Wichtiges aus. Dennoch eröffnet sie *nicht* einen Raum, innerhalb dessen sich philosophisches Denken etablieren könnte. Obwohl philosophisches Denken zweifellos nie «ausschließlich ontisch», d. h. im Seienden (und *nur* in ihm) befangen ist, ist es deswegen noch nicht «rein ontologisch».

[81] «Oder ... man charakterisiert diese 'Dinge' als 'wertbehaftete' Dinge. Was besagt ontologisch Wert? Wie ist dieses 'Haften' und 'Behaftetsein' kategorial zu fassen?» (SuZ 68). Vgl. auch SuZ 99, 150, 286, 293.

dürftiger ausgefallen! Es geht ja weder um «Werte», noch um eine Ethik und zureichende Kriterien zur Scheidung von «höheren und niedrigeren» Werten. Es geht vielmehr um eine bedeutsame Dimension im Sein des Seienden, von welcher her so etwas wie «Nähe überhaupt», vertrauende Offenheit, Vertrautheit, Eröffnung, Sich-Einschließen, Abweisung, Verweigerung und viele andere Phänomene erst zureichend erhellt werden können. So zufällig diese Aufzählung sein mag, so bedeutsam kann dennoch das in ihr Angerührte sein. Es ist nicht *ausschließlich* bedeutsam. Von der angedeuteten Dimension *allein* kann Wirklichkeit keineswegs zureichend bedacht werden; aber wo sie fehlt, fehlt zweifellos Wesentliches.

Die Problematik einer möglichen Fundierung von Nähe der zunächst begegnenden Dinge muß noch in einer etwas anderen Richtung aufgenommen werden. Daß sich in der Welt als bedeutsamer Umwelt Züge von Nähe und Vertrautheit zeigen, ist unverkennbar. Alle diese Züge sind jedoch von Bedeutsamkeit, Verstehen und Vorentdecktheit her grundgelegt. Die Dinge als Zeug erschöpfen sich in der Helle der Bedeutsamkeit. Durch diesen transzendentalen Zug zur Helle daseinsmäßigen Bewendenlassens ergibt sich eine Verklammerung an das Dasein *und* eine Fixierung auf jene bewandtnishafte *Helle*. In dieser Verklammerung kann sich eine *Dichte* und *Unausschöpflichkeit* im Zeug gar nicht aussprechen. Das Zeug hat keine Eigenbedeutsamkeit, keine Dichte, von der her Eröffnung des Daseins verständlich würde. Vielmehr ist das Zeug durch das «apriorische Je-schon-haben-bewenden-lassen» in seinem Eigenen unterlaufen. Der Ort, an welchem sich spurenweise eine Art *Dichte* des Zeuges meldet, ist die Störung der Verweisungen. Hier deutet sie sich an; jedoch nur in der Form von Auffälligkeit, Aufsässigkeit und Aufdringlichkeit. Es ist gar nicht unwichtig, auch noch festzuhalten, daß mit dieser Störung der Zuhandenheit die bloße «Nur-noch-Vorhandenheit» auftaucht. Anstatt von den Dingen *mehr* zu erfahren in der gestörten Zuhandenheit als in ihrer unauffälligen Dienlichkeit, ergibt sich nichts als ihr bloßes Vorhandensein, in welchem letztlich überhaupt nichts mehr von ihnen selbst verstanden werden kann [82].

[82] Diese Behauptung kann differenzierter verstanden werden: Daß Seiendes als Vorhandenes begegnet, ist in einem Umschlag des Seinsverständnisses begründet. Dieses ist meist schon näher bestimmt, etwa als «mathematischer Entwurf der Natur selbst». Von ihm her wird selbstverständlich eine ganze Menge von diesem Seienden verstanden. Nähe in unserem spezifischen Sinne aber kann in solchem Entwurf nicht einmal mehr Problem werden.

Wie ist nun aber in SuZ diese befremdliche Kluft zwischen Welt als «Nichts von Bedeutsamkeit», als Unzuhause und jener Explikation der Welt als bedeutsame Umwelt überdeckt und zusammengehalten? Wie kommt es, daß das Dasein in seiner grundlegenden Unheimlichkeit dennoch auf Zeug hin offen ist und in besorgendem Umgang sich in seiner Welt aufhält? Hier zeigt sich nun, warum neben der «reinen Konstitution des Seins des Da» noch eine Explikation des *alltäglichen* Sein des Da nötig ist. Ihr nämlich kommt die Aufgabe zu, die ontologischen Strukturen des alltäglichen In-der-Welt-seins aufzudecken. Etwas vereinfacht gesagt sind es deren drei: Gerede, Neugier und Zweideutigkeit. Dasein hat sich je schon ausgesprochen. Es bewegt sich in öffentlicher Ausgelegtheit des Man, in welcher sich die Möglichkeiten des In-der-Welt-sein-könnens herumgesprochen haben und im Weiter- und Nachreden ständig «in der Luft» liegen. Vor allem die unersättliche Neugier (als Existenzial gedacht) findet hierin immer wieder neue Zerstreuung. Ihre Unfähigkeit, bei einer Sache sachlich zu verweilen, wird mit großer Betriebsamkeit überdeckt. Dasein hat sich in dieser Ausgelegtheit des Man immer schon verstanden; aber gerade in dieser Art «Sonnenklarheit» liegt eine Zweideutigkeit. Die Entwurzelung der Existenz wird im Gerede und der Neugier überspielt. Heidegger nennt den Kreis dieser Phänomene die «Verfallensbewegung» und kennzeichnet sie mit den Momenten «Versuchung, wachsende Beruhigung, Entfremdung und Verfängnis». Das Ganze dieses «Absturzes» ist im Wurf- und Bewegtheitscharakter der Geworfenheit fundiert.

Mit dieser Verfallensbewegung haben wir einen möglichen ontologischen Bezug von Welt als grundlegendes Unzuhause und der Welt als bedeutsamer Umwelt gefunden. Er ist allerdings eine seltsame Fundierung: *Nähe* zum innerweltlich Begegnenden, expliziert als verfallende *Beruhigung*. Nichts weiter als ein zweideutiges Überdecken einer grundlegenden Bodenlosigkeit. Daher kann die alltägliche Vertrautheit ganz einfach in sich zusammenbrechen. Sie enthüllt damit nur ihr Wesen als «beruhigte Selbstsicherheit» [83]. «Die Angst kann in den harmlosesten Situationen aufsteigen» [84]. Wen erstaunt dies, wenn jegliche Nähe und Vertrautheit nichts weiter als entfremdete Verlorenheit in das «Man» sein soll?

Ohne Zweifel drängt sich an dieser Stelle eine Bemerkung zur Eigentlichkeit der Existenz auf, in welcher Dasein *entschlossen* seine Umwelt als

[83] SuZ 188.
[84] SuZ 189.

Situation ergreift. Situation ist nur im Entschluß zu eigentlicher faktischer Existenz möglich. In ihr erschließt sich der jeweilige faktische Bewandtnischarakter der Umstände. In ihr wird somit Umwelt als Bedeutsamkeit und Bewandtnis *eigentlich*. Was bedeutet aber diese entschlossene Situation? Bricht in ihr ermächtigende Existenzfülle durch? Zeigt sich in ihr die Existenz als ermächtigte Eigentlichkeit? Keineswegs. Die Entschlossenheit der Situation ist vielmehr eine «Sternstunde existierender Nichtigkeit». In ihr ist die Existenz aus ihrer Bodenlosigkeit ganz in sich versammelt und hat als vorlaufende Entschlossenheit sowohl ihre Geworfenheit (Herkunftslosigkeit) wie auch ihren Tod (grundlegenstes Konstitutivum ihrer Endlichkeit) im faktischen Entschluß eigentlich und radikal übernommen. Dies heißt aber: Dasein ist im «Augenblick» der Situation seiner Existenz *mächtig* geworden. Es übernimmt entschlossen, «daß es der nichtige Grund seiner Nichtigkeit *ist*» [85]. Wie es aber dazu kommt, daß in einer solchen Sternstunde existierender Nichtigkeit nicht einfach nur eine «Zelebration eigener Nichtigkeit» stattfindet, wie sich hieraus etwas *er-geben* kann, welches gar noch *eröffnet* und eigentlich frei macht für besorgende Fürsorge – diese Frage muß ein ontologisches Rätsel bleiben [86]. Denn wenn die Mächtigkeit eigentlicher Existenz in der entschlossenen Überantwortung der Nichtigkeit ihrer selbst besteht, hat sich der Kreis der Insistenz geschlossen.

Von diesem Ergebnis her zeigt sich, daß das Problem existenzialer Fundierung von Nähe bestehen bleibt. Sorgfältig genug verstanden, läßt sich sogar sagen: existenziale Analytik erfährt gerade an diesem Problem ihre entscheidenden Grenzen [87]. Und sollte sich erweisen, daß das Problem

[85] SuZ 306.

[86] Wir glauben nicht, daß dieses ontologische Rätsel mit dem Hinweis auf die «notwendige Unbestimmtheit» des Entschlusses gelöst werden kann. Vielmehr erhellt aus der Seinserfahrung existenzialer Analytik die Notwendigkeit, «augenblickliche Situation» vom Entschluß her zu denken. Denn: «Ihrer selbst sicher ist die Entschlossenheit nur als Entschluß» (SuZ 298). Aus der Überantwortungstendenz heraus erweist es sich als wichtig, eigentliche Existenz als «augenblickliches Ergreifen der Situation» zu verstehen, weil nur in ihm Herkunft und Zukunft in radikale Unzurückführbarkeit gezwungen werden kann. Die Notwendigkeit dieser radikalen Eigenständigkeit ist begreiflich, wenn Dasein eigentlich es selbst nur dann sein kann, «wenn es sich von ihm selbst her dazu ermöglicht» (SuZ 263).

[87] Wir erheben keinen Anspruch, das Problem existenzial-ontologischer Fundierung von Nähe erschöpfend behandelt zu haben. Dazu ist die Problematik zu umfassend. Sie wäre z. B. noch in der existenzialen Grundlegung von «Vergessen» weiterzuführen. Was bedeutet es, wenn Heidegger das «Vergessen» in «uneigentlicher Gewesenheit» fundiert? (Vgl. SuZ 345). Wie weit besteht überhaupt noch die Möglichkeit, davon «Gleichmut» zu unterscheiden und ihn im Gefüge der «augen-

der «Nähe überhaupt» in wesentlichen Bezügen mit der Problematik von Offenheit und Eröffnung verbunden ist, und letztlich das eine nicht ohne das andere bedacht werden kann, dann haben wir mit der Explikation der Eigenart existenzialer Auslegung sogar bedeutsame Hinweise für den Fortgang unserer Untersuchung gewonnen, auch wenn diese Hinweise «nur» negative Leitlinien sein können.

VIII. ÜBERLEITENDE BEMERKUNGEN ZUM FORTGANG DER UNTERSUCHUNG

Bevor wir weitere Schritte unternehmen, geht es darum, in kurzen Zügen das Wegstück zu umreißen, das wir bis dahin zurückgelegt haben. Wo stehen wir auf unserem Weg der philosophischen Suche nach einer einbergend-beanspruchenden Wirklichkeit? Diese Frage ist an dieser Stelle vor allem eine Frage nach der Seinserfahrung existenzialer Analytik. Kann sich in ihr eine Wirklichkeit aussprechen, deren Weite und Unausschöpflichkeit eröffnet und tragend offen hält?

Wir haben diese Frage im Wesentlichen beantwortet. Die erste Kennzeichnung der Eigenart existenzialer Auslegung als «freie Selbstübernahme des ganzen Daseins» ließ sich in den Strukturen von SuZ vielfach weiterverfolgen und näher bestimmen. Das Resultat davon: Wir haben es hier ganz eigentlich mit einer Ontologie ohne Wirklichkeit und dem großangelegten Versuch einer Bewältigung dieser Leerdimensionen zu tun. So phänomengetreu die ontologische Explikation der «Welt als bedeutsamer Umwelt», deren wichtigster Charakter wohl in der bewandtnishaften Nähe und Vertrautheit von artikuliert-bedeutsamen Umweltdimensionen besteht, auch sein mag, so sicher mußte die weitere Fundierung dieses Zu-hause in den grundlegenden Leerstrukturen jener Unheimlichkeit, jener «Welt als Nichts von Bedeutsamkeit» und jenes «Un-zuhause» scheitern. Das Problem der Fundierung von «Nähe überhaupt» bleibt als ontologisches Skandalon bestehen, an welchem existenziale Analytik ihre Glaubwürdigkeit einbüßt. Zweifellos hat diese Ontolo-

blicklichen Entschlossenheit» zu situieren? Ist nicht das grundlegendste Geschehen des Daseins, die zeitigende Zeitlichkeit (in welcher das Sein des Daseins letztlich bestimmt wird) selbst schon bodenlos, gerade weil von ihr her der Sprung (oder besser die Eröffnung!) zur «Temporalität des Seins überhaupt», nicht gelingen konnte? Wie aber sollte er gelingen, solange sich Dasein, *anderswoher* verstanden, nur mißverstehen kann?

gie in vielen Strukturen ihre Leerdimensionen konsequent durchgehalten. So etwa in der Offenheit als Angänglichkeit und ausgeräumter Bedeutsamkeit; oder in der ontologischen Artikulation ihrer Grenzerfahrung als Geworfenheit und vorlaufende Entschlossenheit. Dennoch ist sie gezwungen, eine ganz entscheidende Frage ontologisch im Vagen zu belassen, die Frage nämlich, *woher sich für das Dasein durch den Austrag jener Leerdimensionen als «existierende Nichtigkeit seiner selbst» irgend etwas Ermächtigendes und Eröffnendes er-geben kann.* In der Ungeklärtheit dieser Frage ist jener seltsame Kreis daseinsmäßiger Insistenz erst möglich, nach welchem die *Mächtigkeit* eigentlicher Existenz in der entschlossenen Überantwortung der *Nichtigkeit* ihrer selbst besteht [88]. Der Dunkelheit dieser ontologischen Konstellation ist es zu verdanken, daß Phänomene wie Nähe von innerweltlich Begegnendem, bewandtnishafte Vertrautheit, Besorgen als Aufhalten bei so und so vertrautem oder Mitsein als vorspringende Fürsorge innerhalb dieser existenzialen Analytik überhaupt Platz finden konnten.

Wir sehen das Wesentliche im Denkweg Heideggers nach SuZ vor allem in seinem Versuch, Wirklichkeit gerade von ihrem Eröffnungs- und Ermächtigungscharakter her in Erfahrung kommen zu lassen. Dies ist es offenbar, was der fundamentalontologischen Fragestellung nicht gelingen konnte [89]. Und hier liegt auch die entscheidende Bedeutung des sogenannten späten Heideggers, insofern er das Menschenwesen als Lichtungsraum und Versammlungsort von Welt denkt. In solcher Interpretation muß jedoch klargestellt werden, daß der Weg zu Eröffnung und Ermächtigung nicht vor allem etwas ist, was ein bestimmter Denker hinter sich gebracht hat, sondern vielmehr als *Anspruch* das heute Entscheidende des Menschenwesens ausmacht. In diesem Anspruch liegt die Bewegung einer Kehre; eine Bewegung aber, die ihrem Wesen nach gerade nicht eingeholt und hinter sich gebracht werden kann. In diesem spezifischen Sinne geht es uns um die Bewegung einer Kehre und damit zugleich um Erfahrung von eröffnender Wirklichkeit. Daraus wird klar, daß es uns in keiner Weise um die Aufzeichnung des historischen Denkweges Heideggers geht. Für diese Aufgabe ist die Zeit noch nicht gekommen. Und was wäre mit einer historischen Monographie auch geleistet?

[88] Die Problematik dieses existenzial-ontologischen Kreises wird im Zusammenhang mit M. Boss noch näher zur Sprache kommen.

[89] Insofern wir existenziale Auslegung als verweigernde Leerstelle von Wirklichkeit sichtbar machten, haben wir gewisse Züge dieses Scheiterns aufzuhellen versucht.

Dennoch bleibt der Denkweg Heideggers für unsere Problematik bestimmend. Wir werden im weiteren Verlauf die Explikation des Zeuges, wie sie Heidegger vom Werk (Kunstwerk) her durchführt, nachzeichnen, um danach über das Werk selbst und dessen Wahrheitsgeschehen zu den bedingenden Dingen zu gelangen. Eine Frage drängt sich vor diesem Programm jedoch noch auf: Warum sind es gerade die Dinge (Zeug – Werk – Ding), welche für unsere Untersuchung so bedeutsam sind? Gibt es hierzu nicht wichtigere Bereiche, wie etwa die ontologische Problematik der «Intersubjektivität»? So unscheinbar und nebensächlich Dinge auf den ersten Blick auch erscheinen mögen, sind sie doch der Ort, an welchem sich vorzüglich zeigt, *wie* Wirklichkeit erfahren wird. Ein Verlust der nächsten Dinge bedeutet zugleich Verlust von Nähe überhaupt. Erfahrung von Dingen ist Erfahrung von Wirklichkeit, ist Offenheit. Es entscheidet sich nicht zuletzt an der Weise, wie Dinge in ihrem Eigenen zur Sprache kommen können und gehütet werden, ob Wirklichkeit in ihrem eröffnenden Anspruch noch *tragend* in Erfahrung gelangt.

Ein Ähnliches läßt sich auch hinsichtlich des philosophischen Bemühens feststellen: Ist es Ort, wo Wirklichkeit in ihrem geschichtlich Eigenen Sprache wird, wird die Kraft solch neuer Erfahrung gerade die Dinge verwandeln. Solange Heideggers Denken vorwiegend um den Abstoß vom metaphysisch Seienden, dem ontotheologisch Gegründeten und Verklammerten, rang, um in einem Sprung in die Nähe des Seins zu gelangen, entbehrte es nicht einer gewissen Abstraktheit. Sein kam vorzüglich in seiner «Abgründigkeit» in Erfahrung. Damit ist die Gefahr einer hypostasierenden Vergegenständlichung trotz aller Abgründigkeit sehr groß; Heideggers Denken hat diese Schwierigkeit in dem Maße zu bewältigen vermocht, wie es gelang, die *Dinge* als Versammlungsort der vielfachen Weltdimensionen aufzuzeigen. Hierfür reichte es allerdings nicht aus, die gängigen metaphysischen Dingexplikationen für unzureichend zu erklären. Es half nichts, diese früheren Auslegungen als «Hypokeimenon», als «Einheit einer Mannigfaltigkeit» oder als «geformter Stoff» in ihrem Eigenen zu sehen. Von ihnen her ließ sich wenig über das Be-dingungsgeschehen der Dinge und ihren Anspruchscharakter ausmachen. Es mußte vielmehr vom Werkhaften des Kunstwerkes und seinem Wahrheitsgeschehen her der Versuch einer neuen Artikulation von Wirklichkeit gewagt werden. Es ist dann auch der Kunstwerk-Aufsatz [90],

[90] Der Ursprung des Kunstwerkes. Stuttgart 1960. (Reclams Universal-Bibliothek, Nr. 8446/47.)

in welchem sich eine große Zahl jener gewandelten ontologischen Strukturen finden läßt. Was später an anderem Ort noch eigens über die Dinge ausgefaltet ist, ist hier implizit im Wesentlichen bereits da. Selbst der kurze Versuch, das Zeug von den gewandelten Dimensionen her zu umreißen, zeigt deutlich die Züge, um die es im Weiteren geht. Deshalb beginnen wir unseren zweiten Teil mit Heideggers Text einer gewandelten Zeug-Erfahrung. Damit haben wir den Gedankengang an den Ausgang des ersten Teiles angeschlossen. Die Problematik der existenzialontologischen Fundierung von Nähe (des Zeug) erhält in der «versammelnden Verläßlichkeit», die in der neuen Zeug-Erfahrung das Zentrale ausmacht, eine bedeutsame Weiterführung.

IX. DIE GEWANDELTE PROBLEMATIK VON NÄHE

Zur Ausfaltung des gewandelten Wesens vom Zeug dient Heidegger das berühmte Bild von van Gogh: ein Paar Bauernschuhe. Nach einer kurzen unmittelbaren Beschreibung läßt sich vorerst nicht mehr sagen als längst Bekanntes: «Das Zeugsein des Zeuges besteht in seiner Dienlichkeit» [91]. Was bedeutet hier jedoch Dienlichkeit? Wie erfahren wir das Zeughafte? Auf dem Gemälde von van Gogh ist wenig an Einzelheiten zu sehen. Nichts weiter als ein Paar Bauernschuhe. Und dennoch:

> «Aus der dunklen Öffnung des ausgetretenen Inwendigen des Schuhzeuges starrt die Mühsal der Arbeitsschritte. In der derbgediegenen Schwere des Schuhzeuges ist aufgestaut die Zähigkeit des langsamen Ganges durch die weithin gestreckten und immergleichen Furchen des Ackers, über dem ein rauher Wind steht. Auf dem Leder liegt das Feuchte und Satte des Bodens. Unter den Sohlen schiebt sich hin die Einsamkeit des Feldweges durch den sinkenden Abend. In dem Schuhzeug schwingt der verschwiegene Zuruf der Erde, ihr stilles Verschenken des reifenden Korns und ihr unerklärtes Sichversagen in der öden Brache des winterlichen Feldes. Durch dieses Zeug zieht das klaglose Bangen um die Sicherheit des Brotes, die wortlose Freude des Wiederüberstehens der Not, das Beben in der Ankunft der Geburt und das Zittern in der Umdrohung des Todes. Zur *Erde* gehört dieses Zeug und in der *Welt* der Bäuerin ist es behütet. Aus diesem behüteten Zugehören ersteht das Zeug selbst zu seinem Insichruhen.
> Aber all dieses sehen wir vielleicht nur dem Schuhzeug im Bilde an. Die Bäuerin dagegen trägt einfach die Schuhe. Wenn dieses einfache Tragen so einfach wäre. So oft die Bäuerin am späten Abend in einer

[91] UdK 29.

harten, aber gesunden Müdigkeit die Schuhe wegstellt und im noch dunklen Morgendämmern schon wieder nach ihnen greift, oder am Feiertag an ihnen vorbeikommt, dann weiß sie ohne Beobachten und Betrachten all jenes. Das Zeugsein des Zeuges besteht zwar in seiner Dienlichkeit. Aber diese selbst ruht in der Fülle eines wesentlichen Seins des Zeuges. Wir nennen es die Verläßlichkeit. Kraft ihrer ist die Bäuerin durch dieses Zeug eingelassen in den schweigenden Zuruf der Erde, kraft der Verläßlichkeit des Zeuges ist sie ihrer Welt gewiß. Welt und Erde sind ihr und denen, die mit ihr in ihrer Weise sind, nur so da: im Zeug. Wir sagen «nur» und irren dabei; denn die Verläßlichkeit des Zeuges gibt erst der einfachen Welt ihre Geborgenheit und sichert der Erde die Freiheit ihres ständigen Andranges.
Das Zeugsein des Zeuges, die Verläßlichkeit, hält alle Dinge je nach ihrer Weise und Weite in sich gesammelt» [92].

Dieser Text steht auf seltsame Weise in sich selbst. Er liest sich keineswegs selbstverständlich, aber man wird sich hüten müssen, ihn mit vielen einzelnen Bemerkungen erklären zu wollen. Die Gefahr hierzu ist nicht klein, weil sich Vergleiche mit den Strukturen von SuZ bis ins Endlose anstellen ließen. Wir werden um einige vergleichende Bemerkungen nicht herumkommen. Denn unser Zugang zu diesem späten Text geht über die Aufdeckung der *Wandlung* und Akzentverlagerung in der Problematik einer «Fundierung» von Nähe. Hierbei geht es mehr um die gewandelte Problem-*Richtung* als um neue Lösungen.

Diese neue Zeug-Erfahrung stellt jegliche Fundierungsversuche immer schon in Frage. Und von einer Fundierung im transzendentalen Sinne kann gar nicht mehr die Rede sein. Das Zeug ist dadurch jedoch keineswegs *herkunftslos* [93]. Es hat auf ganz neue Weise seine «Hintergründe». Es *versammelt* sie. Es versammelt Herkunft in allergrößte Einfachheit und Unauffälligkeit. Es versammelt Herkunftsdimensionen auf *tragend*-einbergende Einfachheit hin. Dies ist seine Verläßlichkeit. Kraft ihrer ist der Mensch eingelassen in den Zuruf der Erde und seiner Welt gewiß. Kraft ihrer ist ihm seine Herkunft tragend. Jegliche transzendentale Einholungsversuche sind grundlegend unterlaufen und ad absurdum geführt. Es geht nicht mehr um apriorische Bedeutsamkeitsbezüge, innerhalb deren es allererst mit jedem sein Bewenden haben kann. Die einseitige Helle des Verstehens (von Bedeutsamkeit) ist *zurückgestellt* in die Verläßlichkeit, in welcher sich Welt *und Erde* versammeln. Die im Zeug

[92] UdK 29 ff.

[93] «Gleichwohl *kommt* das Zeug in seinem echten Zeugsein *weiter her*» (UdK 31). (Hervorhebung von uns.)

ankommende Wirklichkeit ist nicht von einem fundamentalen «Un-zuhause» unterlaufen, dessen Ausstand und Austrag Dasein sich in Angstzumutender Existenz selbst überantwortet. Selbstübernahme und vorlaufend entschlossene Existenz haben ihren spezifischen Sinn verloren. Es geht nicht mehr um Einholen, sondern um Eingeholtwerden. Dies will jedoch nicht heißen, daß wir es nun mit einer naiv-idyllischen Geborgenheit zu tun haben. Die Problematik der Nähe ist nicht einfach verdrängt und beiseite geschoben worden, sondern vielmehr in den Strukturen von *Versammlung* und *Verdichtung* auf ganz neue Weise ausgesprochen. Was ist und da ist, hat sich auf seine Weise *er-geben*; und wo sich nichts ergeben hat, ist nichts. Nähe ist Er-gebnis. Deshalb ist nun nicht mehr leere Bodenlosigkeit, ein Nichts an Bedeutsamkeit und Unheimlichkeit das Gegenstück zu Nähe, sondern *Verödung*. Ein einzelnes Zeug oder ganze Bereiche desselben können abgenützt und verbraucht werden. Ja selbst der Gebrauch ist vor Vernutzung nicht sicher. Er wird gewöhnlich. «So kommt das Zeugsein in die Verödung, sinkt zum bloßen Zeug herab» [94]. Nur noch blanke Dienlichkeit ist nun erfahrbar. Die weite Herkunft ist abgesagt und an ihrer Stelle herrscht herkunftslose Aufdringlichkeit. Die Fülle seines wesentlichen Seins, seine Verläßlichkeit, ist geschwunden. Die weiten Herkunftsdimensionen können nun in den Verdacht kommen, nichts weiter als subjektives Tun und bodenlose Beschreibung zu sein. Die Einfachheit wird nicht mehr als *Versammlung* erfahren. Ihr *Anspruch* ist verhallt. «Ein Paar Bauernschuhe und nichts weiter». Und das Entscheidende «Und dennoch» [95] bleibt aus.

Solche Verödung aber, und das ist entscheidend anzumerken, kann nicht als «existierende Nichtigkeit seiner selbst» vom Menschen übernommen werden. Sie läßt sich keineswegs in ein ontologisches Gefüge von Geworfenheit und vorlaufender Entschlossenheit bannen. Dadurch müßte sie in ihrer Herkunft verstellt bleiben und könnte gar nicht in ihrem Eigenen erfahren werden. Von ihrer Herkunft isoliert, müßte sie in sich fixiert bleiben, d. h. bedeutungslose Leere ausmachen.

Mit diesen Hinweisen um eine neue Zeug-Erfahrung ist sichtbar geworden, wie sehr sich unsere Problematik von «Nähe überhaupt» gewandelt hat. Wir haben damit wenigstens die Richtung eines Weges angezeigt bekommen, den es noch weiterzuverfolgen gilt. Wir werden im folgenden auch dem Umstand Rechnung tragen, daß es ein *Gemälde*

[94] UdK 31.

[95] «Ein Paar Bauernschuhe und nichts weiter. Und dennoch» (UdK 29).

van Goghs war, welches uns das Zeugsein des Zeuges näher brachte. Vielleicht bringt uns die Frage nach dem, was «im Werk am Werk ist», dem *Geschehen* näher, von dem her das Zeug seine in sich ruhende Verläßlichkeit bekommt.

X. ERFAHRUNG VON WELT UND ERDE IM WERKGESCHEHEN. IHR ZUEINANDER ALS URSTREIT DER UNVERBORGENHEIT.

Das ganze Verdichtungs- und Versammlungsgeschehen, von welchem her das Zeug seine in sich ruhende Verläßlichkeit erhält, haben wir nicht ohne Absicht innerhalb der Wandlung der Problematik von «Nähe überhaupt» ein erstes Mal anzugehen versucht. Es ist wichtig, diese neue Artikulation von Wirklichkeit in ihrem Versuchscharakter, d. h. aber von einem denkerischen Anliegen her zu verstehen. Es geht hier um etwas, auch wenn die Termini «Nähe», «Versammlung» bezw. «Verödung» noch recht vag sein mögen. Und vielleicht erweist es sich, daß diese Vagheit einen ganz spezifischen Sinn hat, einen Sinn, der gerade zu dieser neuen Weise, Wirklichkeit zu erfahren, wesentlich dazu gehört? Dann wäre es gerade nicht eine immer komplexer und differenzierter gehandhabte Fundierungsproblematik, welche der Sache einer Ontologie dienen könnte, sondern unsere Termini müßten sich gleichsam verhalten lassen und bescheiden.

Das Zeugsein des Zeuges kam im Gemälde van Goghs zum Vorschein. Es geschah in diesem Werk eine Eröffnung. Die Frage nach dem, was «im Werk am Werk ist», ist deshalb zugleich eine Frage nach den Herkunftsdimensionen der Verläßlichkeit von Zeug. Die Ausfaltung des Wahrheitsgeschehnisses im Werk brachte Heidegger in seinen Versuchen einer neuen Wirklichkeitsartikulation um wesentliches weiter. Deshalb führen wir seinen Text über einen griechischen Tempel in den wichtigsten Stücken an:

> «Ein Bauwerk, ein griechischer Tempel, bildet nichts ab. Er steht einfach da inmitten des zerklüfteten Felsentales. Das Bauwerk umschließt die Gestalt des Gottes und läßt sie in dieser Verbergung durch die offene Säulenhalle hinausstehen in den heiligen Bezirk. Durch den Tempel west der Gott im Tempel an. Dieses Anwesen des Gottes ist in sich die Ausbreitung und Ausgrenzung des Bezirkes als eines heiligen. Der Tempel und sein Bezirk verschweben aber nicht in das Unbestimmte. Das Tempelwerk fügt erst und sammelt zugleich die Einheit jener Bahnen und Bezüge um sich, in denen Geburt und Tod, Unheil

> und Segen, Sieg und Schmach, Ausharren und Verfall – dem Menschenwesen die Gestalt seines Geschickes gewinnen. Die waltende Weite dieser offenen Bezüge ist die Welt dieses geschichtlichen Volkes. Aus ihr und in ihr kommt es erst auf sich selbst zum Vollbringen seiner Bestimmung zurück. Dastehend ruht das Bauwerk auf dem Felsgrund. Dies Aufruhen des Werkes holt aus dem Fels das Dunkle seines ungefügen und doch zu nichts gedrängten Tragens heraus. Dastehend hält das Bauwerk dem über es wegrasenden Sturm stand und zeigt so erst den Sturm selbst in seiner Gewalt. Der Glanz und das Leuchten des Gesteins, anscheinend selbst nur von Gnaden der Sonne, bringt doch erst das Lichte des Tages, die Weite des Himmels, die Finsternis der Nacht zum Vor-schein. Das sichere Ragen macht den unsichtbaren Raum der Luft sichtbar. Das Unerschütterte des Werkes steht ab gegen das Wogen der Meerflut und läßt aus seiner Ruhe deren Toben erscheinen. Der Baum und das Gras, der Adler und der Stier, die Schlange und die Grille gehen erst in ihre abgehobene Gestalt ein und kommen so als das zum Vorschein, was sie sind» [96].

In diesem Text ist das Eröffnungsgeschehen, die Welt in ihrem Aufgehen, und zugleich in ihm sein Gegenwendiges, das Bergend-Undurchdringliche der Erde, zu sagen versucht. In dieser seiner Unmittelbarkeit mag er für uns eine arge Zumutung sein, und man ist versucht, alles ganz einfach ins Übliche und Gewohnte zu kehren: Vorhandenes Bauwerk, situiert in bestimmter Geographie, in welcher verschiedene Tierarten und eine Bevölkerung vorkommen – und alles «Zusätzliche» nichts als «dichterische», d. h. halbpoetische Beschreibung. Mit diesem scheinbar so zwingenden Realismus aber hätten wir uns jeglichen Zugang verstellt.

Im Werk des Tempels geschieht Eröffnung von Welt, gehen die Bezüge und Dimensionen eines je geschichtlichen Raumes einem bestimmten Volke auf. «In-sich-aufragend eröffnet das Werk eine *Welt* und hält diese im waltenden Verbleib» [97]. Für das Werk ist solches Aufstellen ebensosehr Weihen und Rühmen. In ihm wird der Raum des Heiligen ausgeräumt und «der Gott in das Offene seiner Anwesenheit hereingerufen» [98]. Welt weltet in den Entscheidungen eines Volkes, seine Geschichte entscheidend. Unter ihren Dimensionen ergibt sich ihm «das Rechte im Sinne des entlang weisenden Maßes» [99]. In der Verläßlichkeit des Zeuges ist Welt ins Einfache versammelt. Deshalb bekommen alle Dinge auch vom Zeug her ihre Ferne und Nähe, ihre Weile und Eile. Aufstellen von Welt bedeutet auch Einräumen von Geräumigkeit,

[96] UdK 41/42.
[97] UdK 44.
[98] ebd.
[99] ebd.

d. h. Freigabe des Lichten von Offenheit. Im Gezüge dieses Raumes ist ein Zum-Vorschein-kommen, ein Erscheinen und in die Helle gelangen allererst möglich. Dieser erste Wesenszug des Werkgeschehens, das Aufstellen von Welt, wäre nicht, was er ist, ohne einen zweiten, ebenso wesentlichen: das Herstellen von Erde.

Um zu verstehen, was mit diesem zweiten Wesenszug gemeint ist, müssen wir auf den Werkstoff und seine Rolle achten. Ein Werk ist aus einem bestimmten Stoff, sei es Stein, Erz, Holz, Farbe, Sprache oder Ton – hergestellt. Dieser Stoff verschwindet nicht, wie etwa beim Zeug, in der Dienlichkeit. Vielmehr kommt er im Geschehen des Werkes allererst hervor. Der Fels kommt in den lichten Weltdimensionen zum Tragen und Ruhen. Erst so kommt das Undurchdringlich-Tragende des Felsigen in seine volle Geltung. Das Tempelwerk stellt sich je schon zurück in das Massige und Schwere des Steines und läßt damit Erde als Erde hervorkommen. Die Dimensionen der Erde aber sind das Gegenwendige in jedem Lichtungsgeschehen, ohne welches welthafte Helle und Offenheit nicht denkbar wäre. «Auf die Erde und in sie gründet der geschichtliche Mensch sein Wohnen in der Welt» [100]. In allem Aufgang west sie als Bergende. Daher «läßt sie jedes Eindringen in sie an ihr selbst zerschellen» [101]. Fels und Stein bekunden ihre Schwere; man wird sie zerteilen und in Stücke schlagen können und doch nie ein Inneres und Geöffnetes erreichen. Keine technisch-wissenschaftliche Vergegenständlichung kann sie in ihrem Eigenen zeigen. «Offen gelichtet als sie selbst erscheint die Erde nur, wo sie als die wesenhaft Unerschließbare gewahrt und bewahrt wird, die vor jeder Erschließung zurückweicht und d. h. ständig sich verschlossen hält» [102]. So bewahrt, entfaltet sie sich «in eine unerschöpfliche Fülle einfacher Weisen und Gestalten». Das Werk stellt Erde her, indem es sie ins Offene bringt als die wesenhaft sich Verschließende. Deshalb kann Heidegger im oben zitierten Text sagen: «Dastehend ruht das Bauwerk auf dem Felsgrund. Dies Aufruhen des Werkes holt aus dem Fels das Dunkle seines ungefügen und doch zu nichts gedrängten Tragens heraus».

An dieser Stelle nun sei eine vergleichende Bemerkung erlaubt: Mit dem Verschließend-Tragenden der Erde haben wir uns bis anhin wohl am weitesten von der existenzial-ontologischen Seinserfahrung und deren

[100] UdK 47.
[101] UdK 48.
[102] ebd.

Eigenart entfernt. Die bergende Dimension der Erde, welche nur in der *Bewahrung* ihrer machtenden Verschlossenheit tragend erfahren wird, will in keiner Weise existierend eingeholt werden. Sie ist weder eine Möglichkeit der Existenz noch ein möglicher Grenzfall von Existenz. Existenzialer Auslegung müßte es konsequent um die Eröffnung des wesenhaft Verschlossenen gehen [103]. Und so erfahrene Verschlossenheit könnte sich nie als «unerschöpfliche Fülle einfacher Weisen und Gestalten» entfalten. Sie käme vielmehr vor allem als *Entzug* in Erfahrung. Solche «Erde» käme zum Tragen erst durch die existierende Übernahme von Ungetragenheit. Nur auf diese Weise könnte existenziale Auslegung eine Verschlossenheit dulden. Denn eine Ermächtigung von Dimensionen her, deren es grundlegend nicht mächtig ist und welche auch jeder noch so subtilen Überantwortung (d. h. Bemächtigung) widerstreben, ist für ein existenzial ausgelegtes Dasein vollkommen ausgeschlossen. Denn «Dasein kann nur dann *eigentlich es selbst* sein, wenn es sich von ihm selbst her dazu ermöglicht» [104]. Der geschichtlich wohnende Mensch, der seinen Aufenthalt auf die Erde gründet und in ihrem Tragenden sich niederläßt, hat kaum etwas Gemeinsames mit dem Dasein, welches seine Bodenlosigkeit in existierender Überantwortung einzuholen versucht. Wer diese grundlegenden Wandlungen und Unterschiede nicht beachtet, wird zwar in den umdeutenden Selbstinterpretationen Heideggers seine Belege finden, aber das Wesentliche von Mächtigkeit durch Ermächtigung und Be-dingung nicht mehr in den Blick bekommen.

Die zwei Wesenzüge des Werkgeschehens, das Aufstellen von Welt und das Herstellen von Erde, haben die neu versuchte Artikulation von Wirklichkeit bereits um Bedeutsames weiterbestimmt. Was jedoch in unserer Ausfaltung bis jetzt nicht eigens zur Sprache gekommen ist, ist die Frage der *Einheit* der Welt- und Erddimensionen. Wie ist ihr Zueinander zu begreifen? War unsere Trennung mehr nur eine Not der Beschreibung? Es steht nichts Geringeres als die Einheit des Werkgeschehens selbst in Frage. Wir sagen mit Bedacht Werk*geschehen*. Das Insichstehen und Aufsichberuhen des Werkes wird nicht eine Ruhe außerhalb von Bewegung sein. Es ist vielmehr Ruhe durch höchste *Versammlung*, bewegteste Verdichtung.

[103] Dabei würde dies terminologisch allerdings nicht so klar eingestanden werden. Es ginge dann vielmehr um den Austrag der Verschlossenheit *als* Verschlossenheit, dergestalt, daß deren tragende Fülle *als Verschlossenheit* in existierender Überantwortung auszutragen ist.

[104] SuZ 263.

«Die Welt gründet sich auf die Erde, und Erde durchragt die Welt»[105]. So sehr das Durchragen die Erde als Erde hervorkommen läßt, so sehr ist der Welt ein Gegründetsein wesentlich. Welt ist in sich selbst auf Erde angewiesen. Und Erde wird erst durch den Einbezug in Welt zu dem, was sie ist. Das Gegeneinander von Welt und Erde ist nicht eine abstrakte Einheit von Unterschiedenen, sondern ein *Streit*, in welchem beide ihr Wesen in gegenseitiger Angewiesenheit erstreiten. Die Erde kommt erst in der Helle der Welt in ihr bergendes Verschließen. Die Welt wiederum muß sich als waltende Weite alles wesentlichen Geschickes auf ein Entschiedenes gründen. Ist nun aber das Geschehen des Werkes das Aufstellen von Welt ebensosehr wie das Herstellen von Erde, so ist es in einem auch Anstiftung und Bestreitung des Streites zwischen Welt und Erde. Die ruhende Einheit des Werkes geschieht in der höchsten Verdichtung des Streites im Einfachen innigster Bewegtheit. Nicht ein Schlichten und Niederhalten des Streites ist im Werk am Werk, sondern Sammlung von Welt und Erde in ihrem gegenwendigen Zueinander.

Im Geschehen des Werkes als Bestreitung des Streites gelangen Welt und Erde in das Eigene ihres Wesens. Welt geht auf und läßt erscheinen. Erde kommt zum Tragen. Im Weltenden der Welt und Bergend-Tragenden der Erde aber geschieht *Unverborgenheit* des Seienden im Ganzen, geschieht Wahrheit. Was kann jedoch hier mit Wahrheit gemeint sein? Wissen wir um Wahrheit als ein Geschehen oder erfahren wir nicht vielmehr ihren Ereignischarakter in der Nähe des Werkes und seinen Wesenszügen? Warum jedoch sollten wir das Wesen der Wahrheit neu erfahren? Genügt es nicht, Wahrheit als «Übereinstimmung der Erkenntnis mit der Sache» zu begreifen, wie dies seit langem im abendländischen Denken üblich ist? Was bedeutet denn «Übereinstimmung der Erkenntnis mit der Sache»? Hält sich solche Wahrheit nicht ausschließlich im Hellen des Erscheinenden, im augenscheinlich Umrissenen dessen, was zum Vorschein kommt? Bleibt bei ihr nicht ein Wesentliches unbedacht und vergessen, was im griechischen Grundwort «aletheia» d. h. Un-verborgenheit ungehört noch mitklingt? Gibt es nicht *vor* jedem umrissenen Hellen das Geschehen einer *Lichtung*, dank welcher Seiendes «in gewissen und wechselnden Maßen unverborgen ist»? Das Lichtende solcher Lichtung kann jedoch nicht als stetig Offenes gedacht werden; sie geschieht vielmehr als das zwiefache Verbergen eines Versagens und Verstellens. Mit diesem zwiefachen Verbergen ist jenes Gegenwendige gemeint, von

[105] UdK 50.

welchem her Wahrheit als das Widerspiel von Lichtung und Verbergung geschieht. «Das Wesen der Wahrheit ist in sich selbst der Urstreit, in dem jene offene Mitte erstritten wird, in die das Seiende hereinsteht und aus der es sich in sich selbst zurückstellt» [106]. Sofern dieser Streit geschieht, durchragt Erde die Welt und gründet Welt sich auf die Erde. Beide aber sind *in sich selbst* gegenwendig. Weder ist die Welt nur das Helle, Offene, noch die Erde ausschließlich Verbergende. In aller Entscheidung liegt Verborgenes, Versagtes und Beirrendes beschlossen. Und die Erde geht als bergend-Tragende auf erst im offen Gelichteten von Welt.

XI. WOHNEN DER STERBLICHEN IM GEVIERT

Was wir unter der Formel «Problematik von Nähe überhaupt» gegen Ende unserer Analyse der Eigenart existenzial-ontologischer Auslegung nur andeutungsweise zusammenfaßten, hat sich im Raume des Werkgeschehens als eine Art Leitfaden durchgehalten. Die Verläßlichkeit der «neuen» Zeug-Erfahrung, ihre Versammlung von Herkunftsdimensionen und deren nähere Bestimmung als streitende Gegenwendigkeit von Welt und Erde, lassen sich als bedeutsame Wandlung jener Problematik von Nähe kennzeichnen, an welcher existenziale Analytik scheitern mußte. Nähe ist bereits von Versammlung und Verdichtung her gedacht, und damit wesentlich *Er-gebnis*. Die Richtung, in welche spätere Denk- und Ausfaltungsversuche gehen, ist, was das Problem von Nähe angeht, damit bereits deutlich umrissen. Aus diesem Grunde lassen wir unseren Versuch, die Grundworte von Welt als Geviert in kurzen Zügen zu nennen, unmittelbar auf das Erde-Welt-Gefüge des Werkgeschehens folgen [107].

In den Ausfaltungen der Welt als Geviert kommt die Problematik von Nähe in ihre differenzierteste Reichhaltigkeit. Dies erhellt schon aus der Tatsache, daß als Grundzug der Sterblichen «das *Wohnen*» genannt

[106] UdK 59.

[107] Zweifellos müßte eine historische Monographie dem Übergang vom «Gezweit» (Erde-Welt) zum Geviert eine detaillierte Analyse widmen. Aber einmal würde auch eine solche Untersuchung ihre Grenzen anerkennen müssen, nämlich dort, wo die wesentliche Mehrdeutigkeit und das spezifisch *Experimentierende* jeglichen Sagens seinen Spielraum fordert. Wir glauben nicht, daß man dem Denken Heideggers vorzüglich dann gerecht wird, wenn man jedes seiner Worte als «unverrückbare Seinsoffenbarung» empfängt. Vielmehr geht es darum, seinem Denken eine gewisse «experimentierende Bescheidenheit» zuzugestehen.

wird [108]. Versuchen wir dieses Wohnen in einem ersten Durchgang durch den Kreis seiner Grundworte etwas aufzuhellen.

Soll Wohnen nichts Geringeres als der Grundzug der Sterblichen sein, so wird mit ihm kaum eine Tätigkeit unter anderen oder auch nur eine Haltung gemeint sein. Die Weite und Vieldimensionalität des Wesens von Wohnen ist uns so sehr abhanden gekommen, daß wir den Zuspruch der Sprache, die weit herkommenden Bedeutungen des Wortes «Wohnen» kaum mehr verstehen. In seiner ursprünglichen Fülle liegt ein *Bauen* darin, welches Heidegger als Pflegen und Errichten ausfaltet. Der Mensch wohnt bauend-pflegend (das Wachsende und Frucht Bringende); er wohnt auch bauend-errichtend, d. h. er umgibt sich mit gefügten Bauten. Diese Dimensionen sind alle im Grundzug des Wohnens einbehalten. In ihnen aber liegt, je auf eigene Weise, ein *Schonen*. Was kann damit gedacht sein? Die wohnenden Sterblichen halten sich auf im Tragenden der Erde. Damit klingt auch schon ihr Gegenwendiges, die lichtende Weite des Himmels, an. Beides aber sagt mit ein Walten des Heiligen, aus welchem den Sterblichen Nähe und Ferne des Gottes wird. «Aus einer *ursprünglichen* Einheit gehören die Vier: Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen in eins» [109]. Das Wohnen der Sterblichen geschieht als vierfältiges Schonen des Gevierts: «Im Retten der Erde, im Empfangen des Himmels, im Erwarten der Göttlichen, im Geleiten der Sterblichen» wird das Geviert in seinem Wesen gehütet, d. h. geschont. Die Sterblichen vermöchten dies vierfältige Schonen jedoch niemals als *Unmittelbares*, so wenig wie sie die Einfalt der Vier als solche je bedenken könnten. Das Wohnen als Schonen geschieht im *Aufenthalt* bei den *Dingen*. Damit hat sich der Kreis der Grundworte geschlossen: Denn im Pflegen der wachstümlichen Dinge und im Errichten von Bauten gelingt den Sterblichen das Wohnen als Aufenthalt im Geviert.

Damit ist unser Fragen um Nähe zu einem Fragen nach dem Wesen des Nächsten, was uns umgibt, den *Dingen* geworden. Wissen wir um unser Nächstes, die Dinge? Heideggers Antwort ist unzweideutig: «Der Mensch hat bisher das Ding als Ding so wenig bedacht wie die Nähe» [110]. Weder von der Gegenständlichkeit des Gegenstandes noch von jener vermeintlichen Herkunft des Hergestelltseins führt ein Weg zum Dinghaften der Dinge. Es war vielmehr die Erfahrung des Werkes, welche uns

[108] «Das Wohnen aber ist *der Grundzug* des Seins, demgemäß die Sterblichen sind» (VA II 35).

[109] VA II 23.

[110] VA II 38.

den bisher besten Zugang eröffnete [111]. Deshalb wird der bedeutsamste Wink wohl sein, das Ding in seinen vielfachen Herkunftsdimensionen nicht zu *dürftig* zu erfahren. Es geht um seine «Welttiefe» [112]. Heidegger hat den Versuch einer wesentlichen Dingerfahrung unter anderem am Beispiel eines errichteten Dinges, einer Brücke, umrissen:

> «Die Brücke schwingt sich 'leicht und kräftig' über den Strom. Sie verbindet nicht nur schon vorhandene Ufer. Im Übergang der Brücke treten die Ufer erst als Ufer hervor. Die Brücke läßt sie eigens gegeneinander über liegen. Die andere Seite ist durch die Brücke gegen die eine abgesetzt. Die Ufer ziehen auch nicht als gleichgültige Grenzstreifen des festen Landes den Strom entlang. Die Brücke bringt mit den Ufern jeweils die eine und die andere Weite der rückwärtigen Uferlandschaft an den Strom. Sie bringt Strom und Ufer und Land in die wechselseitige Nachbarschaft. Die Brücke *versammelt* die Erde als Landschaft um den Strom. So geleitet sie ihn durch die Auen. Die Brückenpfeiler tragen, aufruhend im Strombett, den Schwung der Bogen, die den Wassern des Stromes ihre Bahn lassen. Mögen die Wasser ruhig und munter fortwandern, mögen die Fluten des Himmels beim Gewittersturm oder der Schneeschmelze in reißenden Wogen um die Pfeilerbogen schießen, die Brücke ist bereit für die Wetter des Himmels und deren wendisches Wesen. Auch dort, wo die Brücke den Strom überdeckt, hält sie sein Strömen dadurch dem Himmel zu, daß sie es für Augenblicke in das Bogentor aufnimmt und daraus wieder frei gibt.
> Die Brücke läßt dem Strom seine Bahn und gewährt zugleich den Sterblichen ihren Weg, daß sie von Land zu Land gehen und fahren. Brücken geleiten auf mannigfache Weise. ... Immer und je anders geleitet die Brücke hin und her die zögernden und die hastigen Wege der Menschen, daß sie zu anderen Ufern und zuletzt als die Sterblichen auf die andere Seite kommen. Die Brücke überschwingt bald in hohen, bald in flachen Bogen Fluß und Schlucht; ob die Sterblichen das Überschwingende der Brückenbahn in der Acht behalten oder vergessen, daß sie, immer schon unterwegs zur letzten Brücke, im Grunde danach trachten, ihr Gewöhnliches und Unheiles zu übersteigen, um

[111] «Zwar läßt sich aus dem Dinghaften nicht das Werkhafte bestimmen, dagegen kann aus dem Wissen vom Werkhaften des Werkes die Frage nach dem Dinghaften des Dinges auf den rechten Weg gebracht werden» (UdK 79). Es war somit die Sache selbst, die uns der Ding-Erfahrung die Werk-Erfahrung voranstellen ließ, und nicht ein Motiv historischer Beschreibung.

[112] Eugen Fink hat das Versammlungsgeschehen als ein «Welttiefwerden» der Dinge beschrieben, in welchem «der ursprünglichste Zauber, die unnennbare Macht des Alls erscheint». «Das Aufglänzen des Weltlichts auf den binnenweltlichen Dingen kommt ungerufen – wie ein Überfall». E. Fink, Spiel als Weltsymbol. Stuttgart 1960, 121.

sich vor das Heile des Göttlichen zu bringen. Die Brücke *sammelt* als der überschwingende Übergang vor die Göttlichen. Mag deren Anwesen eigens bedacht und sichtbarlich *bedankt* sein wie in der Figur des Brückenheiligen, mag es verstellt oder gar weggeschoben bleiben» [113].

Dieser Text weist erstaunliche Ähnlichkeit mit jenem der Verläßlichkeit (der späten Zeug-Erfahrung) auf. Auch hier ist am Ende versucht, das Ganze und Wesentliche in einem Satz noch einmal auszusrücken: «Die Brücke *versammelt* auf *ihre* Weise Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen bei sich» [114]. Und ebenso folgt als Nächstes der Hinweis, jegliche platonisierenden Dingvorstellungen abzuwehren, d. h. nicht zuerst eine Art vorhandene greifbar-dingliche Realität vorzustellen, zu welcher dann noch ein «Anderes» als Zutat hinzukommt (Symbol, Allegorie) [115].

Heidegger nennt die Brücke einen *Ort*. Nicht alle Dinge sind Orte. Aber die Weise, wie die Brücke das Geviert versammelt, kennzeichnet sie als Ort: sie versammelt, dem Geviert eine *Stätte verstattend*. Stätte bedeutet hier der versammelnde Grundriß, von welchem her allererst Raum freigegeben, eingeräumt wird. Von diesem aussparenden Durchriß her wird so etwas wie Richtung, und damit Plätze, Wege, Grenzen, Umrisse möglich. Mit der verstatteten Stätte sind auch schon Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen in Raum eingelassen.

Der von Dingen wie eine Brücke eingeräumte Raum kann im nachhinein als bloße Stellenmannigfaltigkeit angesetzt werden. So ergeben sich Nähe und Ferne als bloße Abstände des Zwischenraumes. Selbst diese können noch auf rein dimensionale Ausgedehntheit abgeblendet werden, um endlich in analytisch-algebraischen Relationen auch noch die extensio zu verlieren. Man wird sich jedoch davor hüten müssen, diese «mathematischen Elemente» als letzten Grund der Wirklichkeit zu denken, nur weil offenbar alles Wirkliche auf diese Weise abgeblendet werden kann.

Im strengen Sinne sind die Sterblichen die «Beraumten». «Die Sterblichen *sind*, das sagt: *wohnend* durchstehen sie Räume auf Grund ihres

[113] VA II 26/27.

[114] VA II 27.

[115] Symbol und Allegorie sind die weitverbreiteten Denkmodelle, mit welchen im kentaurischen Grundriß aller platonisierenden Ontologie die Ganzheit und ursprüngliche Fülle der Dinge in Erfahrung gebracht werden will.

Aufenthaltes bei Dingen und Orten» [116]. Nie ist Raum ein ihnen Gegenüberliegendes oder «außer» ihnen. Wesentlich gedachtes Wohnen ist immer schon räumlich. Selbst der Verlust der nächsten Dinge, d. h. leere Bezugslosigkeit, ist nicht einfach unräumlich, weil «seelisch bedingt».

Die Brücke als ein Ort verstattet dem Geviert eine Stätte. Dies ist ein Einräumen als Zulassen und Einrichten. Als «Hut des Gevierts» *behausen* Dinge als Orte den Aufenthalt der Sterblichen. Das Bauen solcher Orte empfängt als ein Stiften und Fügen von Räumen seine Weisung aus dem Geviert. Wesentliches Bauen ist zugleich wohnender Aufenthalt und Schonen des Gevierts [117]. «*Nur wenn wir das Wohnen vermögen, können wir bauen*» [118]. Dieser Satz könnte eine konzentrierte Zusammenfassung dessen sein, bei welchem unsere Problematik von Nähe an ihrem Ende und Höhepunkt angelangt ist. Was bedeutet es denn, etwas «zu vermögen»? Von woher bestimmt sich das für uns «Mögliche»? Das «Mögliche» ist, was wir einlassen und inständig hüten. Aber nicht wir sind aus uns selbst die Hütenden, sondern wir vermögen das Hüten nur, wenn wir dem Einzulassenden zugetan sind, es «mögen». Wahrhaft mögen wir jedoch nur jenes, «was je zuvor von sich aus uns mag ...», indem es sich uns zuneigt. Durch diese Zuneigung sind wir die Beanspruchten. «Die Zuneigung ist Zuspruch» [119]. Die wohnenden Sterblichen bekommen ihr Wesen zugesprochen. Aus diesem zuneigenden Zuspruch vermögen sie bauend zu errichten, gelingt ihnen der Aufenthalt auf der Erde, dürfen sie aufgehen im besorgenden Umgang mit diesem und jenem, kommen sie in ihr Miteinander und fürsorgendes Geleiten [120].

Ein Hüten des Zugesprochenen geschieht im Schonen des Geviert,

[116] VA II 32.

[117] Zur Frage des *hervorbringenden* Momentes des Bauens (Errichtens) greift Heidegger auf den griechischen «techne»-Begriff zurück, der nicht so sehr ein *Machen* als vielmehr ein Hervorbringen des Seienden aus der Verborgenheit her eigens in die Unverborgenheit seines Aussehens, ist.

[118] VA II 35.

[119] VA II 3.

[120] Was wir am Ende unserer Analyse der existenzialen Analytik von SuZ als ein «ontologisches Rätsel» kennzeichneten, hat sich nun aufgehellt. Das «zugesprochene Mögliche» ist zwar in keiner Weise eine *Fundierung* des Wohnens der Sterblichen (der Anspruch auf ein fundierendes Gründenwollen ist verwunden), aber ebensowenig ist dieses Wohnen reine Geworfenheit (Wohin- und Woherlosigkeit), deren radikale Überantwortung der Existenz ihre Eigentlichkeit einbringt. Das «Woher» des Möglichen ergibt sich aus dem Zuspruch. Und obgleich dieser Zuspruch nie einem vorliegenden Grunde gleichkommt, sondern sich jäh aus dem Ereignis zuschickt, kann auch seinem geschickthaften Schweigen nicht in «existierender Nichtigkeit» entsprochen werden.

d. h. im Aufenthalt bei den Dingen. Dinge *versammeln*, «das Geviert ereignend, dessen Weile in ein je Weiliges: in dieses, in jenes Ding» [121]. Sie bringen die Vier in ihren Fernen einander nahe. Das Ding *dingt*, d. h. es *nähert* versammelnd. In solch genäherter Nähe ist die Ferne als Ferne *gewahrt*. Niemals versammeln Dinge die Fernen der Vier in ausschließliches Anwesen. Das wäre nichts als in sich zusammenfallende Abstandlosigkeit. Im Dingen der Dinge geschieht ein Nähern des Verborgenen, spielt das ereignende Spiegel-Spiel der Vier in ein Einfaches. Der Reigen des Gevierts ereignet sich als spiegelndes Spiel. Jegliches Anwesen und Erscheinen ist in Verbergung *gebrochen*. «Erglänzend vereignet der Ring die Vier überallhin *offen* in das *Rätsel* ihres Wesens» [122]. Mit der Artikulation von Welt als ereignendes Spiegel-Spiel der Vier versucht Heidegger bis in die letzte Konsequenz, das Geheimnis des Seinsereignisses von seinem Geheimnischarakter her zu denken, d. h. die Un-verborgenheit in ihrem *Gegenwendigen* von Lichtung und Verbergung zu behalten und zu hüten [123]. Deshalb ist dann auch die Geheimnislosigkeit die höchste Form von Seinsvergessenheit. Im Dingen des Dinges ereignet sich Nähe. Nähe aber als *gegenwendiges* Geschehen: «Solchermaßen nähernd, verbirgt die Nähe sich selber und bleibt nach ihrer Weise am nächsten» [124]. Die Sterblichen, in ihrer Achtsamkeit im Aufenthalt bei den Dingen, vermögen diese ins Einfache geborgene Nähe zu bewohnen. Solchermaßen ins Wohnen gerufen, sind sie «– im strengen Sinne des Wortes – die Be-dingten» [125]. Dies ist ihnen ein «Mögliches», nicht vor allem deshalb, weil sie die Anmassung alles Unbedingten hinter sich gelassen haben, sondern weil im Zuspruch die Erfahrung mitbeschlossen liegt, daß «das Nähern von Nähe die eigentliche und einzige Dimension des Spiegel-Spiels der Welt ist» [126].

[121] VA II 46.

[122] VA II 53. (Sperrung von uns.)

[123] D. Sinn hat in detaillierten Ausführungen nachgewiesen, daß sowohl das Erde-Welt-Gefüge des Werkgeschehens wie auch sämtliche Strukturen der Welt als Geviert diese grundlegende Gegenwendigkeit aufweisen. Sowohl die Vier des Gevierts «einzeln», wie auch ihre Vierung im Spiegel-Spiel, das Geschehen des Entbergens als Gleich-Zeitigkeit (Zeit-Spiel-Raum) ebenso wie dessen Räumlichkeit, und vor allem auch jegliches Sagen (bezw. Schweigen), alle diese Strukturen sind «Verhältnisse» (dynamischer Gegenwendigkeit von Lichtung und Verbergung). «Wenn es überhaupt eine Grundstruktur im Denken Heideggers gibt, so allein die des Verhältnisses der Wahrheit des Seins» (D. Sinn, Heideggers Spätphilosophie, in: Philosophische Rundschau, Tübingen 1967, 81 ff., 172).

[124] VA II 50.

[125] VA II 53.

[126] VA II 54.

XII. DER RAUM VON PSYCHOANALYSE UND PSYCHOTHERAPIE ALS BRENNPUNKT DER PROBLEMATIK VON NÄHE

Das Grundanliegen unserer Untersuchung haben wir bereits in der Einleitung *formal* gekennzeichnet mit: Suche nach Wirklichkeit. Inzwischen hat sich manches geklärt und weiterbestimmt. Die Problematik von Nähe erwies sich auf unserem Weg als eine Art Leitfaden. So wenig existenziale Analytik Erfahrung von Nähe in ihren *Fundierungs*versuchen zu bewältigen vermochte, so sehr zeigte die weitere Entwicklung von Heideggers Denkweg gerade in dieser Frage wesentliche Wandlung: Was sich innerhalb der Strukturen von SuZ eher wie eine unbedeutende Spezialfrage ausmachte, an welcher allerletztens die Glaubwürdigkeit des fundamentalontologischen Unternehmens als Ganzes gemessen werden könnte, gewann immer mehr an Gewicht, beherrschte immer eindeutiger die einzelnen ontologischen Strukturen (vgl. Versammlung, Verdichtung, Wahren der Gegenwendigkeit von Lichtung und Verbergung, Wohnen, Schonen, Mögliches als Zugesprochenes u. a.) und erwies sich am Ende als «eigentliche und einzige Dimension des Spiegel-Spiels der Welt». Damit hat sich unser Leitfaden als angemessene Führung bewährt.

Ist jedoch mit diesem Ergebnis unsere Suche nach einer einbergendbeanspruchenden Wirklichkeit bereits an ihr Ende gelangt? Können wir uns beruhigt zur Ruhe setzen? Keineswegs. Wir haben zwar auf dem zurückgelegten Weg eine ganze Anzahl entscheidender Winke bekommen und sind so zumindest auf eine Richtung gebracht. Das für uns Fragwürdige jedoch ist, obwohl es die vorangehende SuZ-Auslegung bereits mitbestimmte, bisher kaum mehr als gleichsam in «voreiligen» Andeutungen zur Sprache gekommen. Um aber diese Fragwürdigkeit mit zureichender Intensität zu fragen, bedarf es noch einiger Vorbereitung.

Es gibt wohl kaum einen Raum innerhalb der bald unübersehbar gewordenen Vielfalt wissenschaftlicher Betriebsamkeit, in welchem sich die Frage nach Wirklichkeit radikaler und dringender stellt, als der Raum von Psychoanalyse und Psychotherapie [127]. Hier nämlich begegnen sich

[127] Wenn wir von einem Raume der Psychoanalyse und Psychotherapie sprechen, sind wir uns der Vagheit dieser Termini bewußt. Es besteht jedoch ein denkerisches Anliegen, gerade hier diese überkommenen Termini nicht in möglichst klar umrissener Bedeutung zu gebrauchen, als ob deren Umgrenzung nur gerade eine Sache begrifflicher Genauigkeit wäre und durch das Geschäft eindeutigen Definierens behoben werden könnte. Es ist keineswegs Zufall, daß S. Freud seine

in aller Schärfe einerseits unser technischer *Wahn*, Wirklichkeit in verfügender Bemächtigung sicherzustellen, und andererseits die bestürzende Erfahrung der *Bodenlosigkeit* solchen Herrschaftsanspruches.

Man wird der ontologischen Hervorhebung gerade dieses Raumes einzelwissenschaftlicher Erfahrung entgegenhalten, daß ja auch z. B. die Physik ein sehr wichtiger Ort ontologischer Fragestellung werden kann und doch meist als grundlegende Wissenschaft gelte. Zweifellos, meinen wir, kann jede Wissenschaft Ausgangsort ontologischer Fragwürdigkeit werden. Aber spielt die Aufdeckung der ontologischen Verfassung letzter physikalischer Grundbegriffe (vgl. etwa Raum, Zeit, Energie, Masse u. a.) heute [128] eine so entscheidende Rolle? Läßt sich die Physik nicht weiterhin anwenden? Drohen die Brücken, Hochhauskonstruktionen und Glasstädte zusammenzubrechen? Dürfen wir im Falle der Physik nicht getrost auf jenes «kleine ontologische Wunder» bauen, daß ebendiese Brücken und Hochhäuser erstaunlicherweise dennoch halten und nicht in sich zusammenstürzen, trotz der Ungeklärtheit letzter Grundbegriffe der Physik? Und ist es nicht ziemlich belanglos, wenn ein Physiker (in ontologischer Gutwilligkeit und wohl auch etwas Naivität) den physikalischen Weltenwurf für *die* Wirklichkeit hält, solange er dies letztlich doch nicht ernst nimmt, d. h. munter und erfüllt sich weiterhin am Leben und dessen reicher Vielfalt erfreut?

Von Grund auf ändern müßte sich jedoch die Situation, wenn dieser unser lebenslustiger Physiker mit einem Male vor die Aufgabe gestellt würde, sich eines krankhaft verängstigten und in seiner Entwicklung

Tätigkeit «Psychoanalyse» nannte, und damit jegliche psychotherapeutische Bemühung eben in der Form einer Analyse des «Psychischen» ihre ersten Gehversuche machte. Dieser ontologischen Situation entsprechend versuchte sich die Medizin von einer anderen Seite her als eine «psycho-somatische» und kennt Symptomkonstellationen «psychogener» Art. Wollte man diese recht konfusen Unterscheidungen, die genauer besehen eher Überschneidungen der mannigfachsten Bemühungen verschiedenster Herkunft sind, einfach durch Definitionen entwirren, würde man nichts Geringeres als die ganze abendländische Herkunft und Geschichtlichkeit der neuzeitlichen Einzelwissenschaften verleugnen. Zweifellos bestimmt sich das *Niveau* einer Wissenschaft immer noch aus ihrer *Fähigkeit* zu einer *Krisis* ihrer Grundbegriffe, wie dies Heidegger bereits in SuZ feststellt (SuZ 9). Deshalb geht es uns mehr um die Fragwürdigkeit dieser meist selbstverständlich gebrauchten Gebietsabgrenzungen als um deren vermeintlich exaktes Unterscheiden.

[128] Wir sagen «heute», weil es Zeiten gab, in welchen die Physik durch ihre Grundlagenkrisen zu «ontologischer Avantgarde» gehörte. Wir denken dabei etwa an die Umwälzungen, welche sich mit Namen wie Einstein, Planck und Heisenberg verbinden, und in welchen die naturwissenschaftliche Sicherheit und positivistische Simplizität großer Teile des 19. Jahrhunderts ihr Ende nahm.

ungereiften Menschen helfend anzunehmen. Gesetzt der unwahrscheinliche Fall, sie würden sich überhaupt verstehen: müßte hier nicht die vielfach reduzierte Eindimensionalität physikalischer Weltoptik eine Bodenlosigkeit geradezu aufreißen? Könnte sie ein Hintergrund sein, von dem her Wirklichkeit *tragend* in Erfahrung gebracht werden könnte?

Mit diesen Fragen aber stehen wir bereits mitten in der spezifischen ontologischen *Not* (und damit auch Relevanz) psychotherapeutischer Dimensionen. In diesem Raum müssen sich mit geradezu handgreiflicher Folgerichtigkeit die Konsequenzen eines umsichgreifenden Wirklichkeitsverlustes widerspiegeln. Anzeichen dafür müssen wir nicht erst lange suchen. Wenn es eine Schwierigkeit bei dieser Suche gibt, dann eher die, daß besagte Anzeichen uns zu *nahe* bereits auf den *Leib* gerückt sind [129] und wir Gefahr laufen, ihre eigentliche Herkunft zu verkennen. Wachsende Unruhe, aufkommender Verdacht von Sinnlosigkeit, Lebensangst aller Art, Schuldgefühle und immer öfters auftretende Langeweile deuten auf dieses Geschehen hin.

Was aber gibt diesen Phänomenen ihre ontologische Relevanz? Warum sprechen wir gar von einer ontologischen Not? Hat sich unsere Wissenschaftlichkeit nicht seit langem dieser Phänomene mit sehr viel Akribie angenommen? Füllen psychologische Abhandlungen nicht bereits ganze Bibliotheken? Ohne Zweifel. Es bleibt jedoch die alles entscheidende Frage: mit welchem Erfolg? Denn der Verdacht liegt nahe, daß die mannigfachen Spielarten wissenschaftlicher Psychologie trotz ihrer Wissenschaftlichkeit ebensosehr ein Kind jener abendländischen Geschichte sind, deren wachsende Bodenlosigkeit sie zu bekämpfen unternehmen. Und welche Möglichkeiten hat diese Psychologie bisher entwickelt, diese ihre Herkunft zu bedenken? Läuft die Betonung der (an sich berechtigten) experimentellen Dimension nicht Gefahr, dieser grundsätzlichen und keineswegs bequemen Problematik aus dem Weg zu gehen in einer Flucht in «handgreiflichere» Einzelheiten?

Sinnlosigkeit, Leere, Angst, Schuld, aber ebenso Vertrauen, Liebe, Offenheit – sind Phänomene, die uns immer schon angehen, gleichsam unmittelbar betreffen, Phänomene aber, welchen niemals dadurch entsprochen werden kann, daß sie «erklärt» werden. Mit Erklären meinen wir jenes selbstverständliche wissenschaftliche Vorgehen, in welchem

[129] Dieser Ausdruck ist unbedingt wörtlich zu nehmen. M. Boss bemerkt hierzu treffend, daß z. B. Angst- und Schuldgefühle immer mehr «die Fremdsprache der sogenannten funktionellen Herz- und Magen-Darmstörungen oder anderer Organneurosen sprechen» (LSB 16).

Phänomene ihrer unmittelbaren Bedeutung beraubt werden, indem sie auf «anderes», Dahinter- oder Darunterstehendes zurückgeführt (reduziert) werden.

Diese auf den ersten Blick recht gewagte Behauptung wird vor allem dann zwingend, wenn man bedenkt, daß sowohl vertrauende Offenheit wie auch jene mannigfachen Weisen von Lebensangst, Langeweile und Leereerscheinungen primär einmal *Nähe* (erfüllende *Dichte*) von Wirklichkeit bezw. deren *Verlust* bedeuten. Geht es aber im Raume von Psychoanalyse und Psychotherapie vorzüglich um Sinn-Eröffnung und damit um Offenheit als vertrauendes Beanspruchenlassen – und wir meinen, daß mit dieser Kennzeichnung ein Grundlegendes jeglicher Heilung ausgesprochen ist – dann ist ein solches Ziel nicht in einem technischen *Eingriff* zu erzwingen, sondern kann letztlich allein in der *Erfahrung* der *Dichte* unausschöpfbarer Wirklichkeit geschehen.

Wenn es aber um die Psychotherapie so steht, möchte man vielleicht einwenden, genügt doch der selbstverständliche Hinweis, daß jedermann je schon wirklich ist, d. h. von Wirklichkeit umgeben und durchzogen ist. Was ist somit leichter, als Wirklichkeit in Erfahrung zu bringen? Und doch trügt diese Notlosigkeit. Vielleicht ist gerade diese Art Selbstverständlichkeit die größte Not. Nichts scheint heute schwieriger zu sein, als Wirklichkeit in ihrer geheimnisvollen Dichte tragend zu erfahren. Denn mit dem Siegeszug der neuzeitlichen Naturwissenschaften und deren alles verwandelnder Applikation, der Technik, ist ein *Entwirklichungsgeschehen* im Gange, dessen Herkunft und Tragweite wir erst zu ahnen beginnen. Im gleichen Maße wie sich der Mensch als technische Subjektivität immer weitgehender zu universalem Herrschaftsgemächte unbedingter Effektivität aufspreizt, schreitet auch der Verlust tragender Dichte von Wirklichkeit unaufhaltsam voran. Es hat den Anschein, daß technische Effektivität nur über eine *Reduktion* der Dinge auf verfügbare Gegenständlichkeit erreicht werden kann. Haben wir jedoch mit einer Reduktion nicht bereits die Fülle und Reichhaltigkeit ebendieser Dinge nivelliert und abgesagt? Stehen wir zu diesem Vorgang der Reduktion in kritischer Distanz, oder beherrscht er nicht vielmehr grundlegend unsere Erfahrungsdimensionen? Scheint sich nicht bereits ein bodenloser Zirkel abzuzeichnen, nach welchem jeglichem Versuch einer Bescheidung nur durch *zunehmende* Technisierung eine mögliche Effektivität zukommen kann? Woher aber soll Bescheidung möglich sein, wenn nicht aus der Erfahrung erfüllender Wirklichkeit, deren *Nähe* uns *verhält*, d. h. aber: bescheidet? Solche Dimensionen ließen sich allerdings nicht mehr ver-

sichern, beweisend feststellen und auf ihre «reale Vorhandenheit» hin prüfen. Genügt es, diesen Bereichen Wahrscheinlichkeit zuzubilligen, oder reichen unsere technischen Kategorien hier ganz einfach nicht mehr aus? Ist mit der einschränkenden Bemerkung, naturwissenschaftliche Weltentwürfe und ihre Gegenständlichkeit umfaßten nur eine bestimmte Dimension von Seiendem und darüber hinaus gäbe es «selbstverständlich» noch in mannigfacher Weise «Anderes», jenem Entwirklichungsgeschehen bereits Halt geboten? Keineswegs. Damit ist sowenig getan wie mit den vielzitierten «Kompetenzbegrenzungen», mit welchen Wissenschaftlichkeit ihre Unverbindlichkeit zu verteidigen pflegt.

Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß sich diese ganze Problematik einer Expansion neuzeitlich technischer Subjektivität und deren wachsender Wirklichkeitsverlust in den Dimensionen der Psychotherapie mit ausgezeichneter Dringlichkeit stellt. Hier begegnen sich tatsächlich technischer Wahn *und* in eins die Erfahrung seiner Bodenlosigkeit. Aus dieser Begegnung ergibt sich, was wir oben als spezifische ontologische Not gekennzeichnet haben. Was sich bei manchen anderen Einzelwissenschaften vorzüglich «nur» als Ungeklärtheit ihrer Grundbegriffe zeigt, und in weitläufigen Meta-Diskussionen teils mehr teils weniger in das Selbstverständnis jener Wissenschaften einfließt, steigert sich im Raume der Psychotherapie zur zentralen Problematik um Erfahrungsmöglichkeiten von Nähe und Dichte unverfügbarer Wirklichkeit.

XIII. EIN BLICK AUF S. FREUDS ONTOLOGISCHE VORAUSSETZUNGEN. KLÄRUNG DREI WEITERER FRAGEN

Nachdem der Raum der Psychotherapie sich als nichts Geringeres erwies, denn als ein Brennpunkt unserer ontologischen Grundfrage, wird eine kurze Besinnung auf ihre Kindheit angezeigt sein [130]. Obwohl sicher bereits vor S. Freud diese oder jene Fragestellung als psychotherapeutische gelten kann, darf man doch als ihren Geburtsort und ihre erste eigenständige Erscheinungsform Freuds Psychoanalyse bezeichnen. Wie artikuliert sich unsere Problematik bei Freud? Was bedeutet es, daß er

[130] Diese Besinnung ist ontologischer Art. Hierbei sei festgehalten, daß das, was Freud in seiner therapeutischen Praxis unternahm, und die Weise, wie er es theoretisch untermauerte, recht verschiedener Art ist. Seine Praxis war um vieles revolutionärer als seine theoretischen Annahmen, welche, ontologisch besehen, in manchem ein gutgläubiges Kind des 19. Jahrhunderts waren.

seiner neuartigen Praxis den Namen «Psychoanalyse» gab? Welche ontologischen Dimensionen machen den Raum aus, in welchem Freud seine Tätigkeit theoretisch erörterte? Der folgende Satz darf als eine Kurzformel von Freuds Ontologie gelten [131]: «Wir wollen die Erscheinungen nicht bloß beschreiben und klassifizieren, sondern sie als Anzeichen eines Kräftespiels in der Seele begreifen, als Äußerungen von zielstrebigen Tendenzen, die zusammen oder gegeneinander arbeiten. Wir bemühen uns um eine dynamische Auffassung der seelischen Erscheinungen. Die wahrgenommenen Phänomene müssen in unserer Auffassung gegen die nur angenommenen Strebungen zurücktreten» [132].

In diesem Text sehen wir Atomisierungs- und Reduktionsbestrebungen exemplarisch durchgeführt. Die ganzheitlich wahrgenommenen Phänomene werden immer schon auf eine Art «seelischer Apparat» von räumlicher Ausdehnung und Zusammensetzung aus mehreren Stücken, einem Fernrohr oder Mikroskop und dgl. ähnlich, zurückbezogen. Damit folgt Freud konsequent jener Utopie, irgend einmal «die Psychologie auf einer ähnlichen Grundlage aufzurichten wie jede andere Naturwissenschaft, z. B. wie die Physik». Dahinter aber steht die weitverbreitete ontologische Voraussetzung, Phänomene als *reale* nur dann anzuerkennen, wenn sie (in meist völlig vager Art) irgendwie in dinglich vorgestellte Kausalzusammenhänge einreihbar sind. Wie aber sollen sich auf dieser Grundkonzeption überhaupt so etwas wie Es-Triebe, hemmendes Über-Ich und vermittelnde Ich-Instanz aufstocken und, was wohl das Unwahrscheinlichste ist, wie sollen diese Elemente in ihrem Zusammenspiel je Phänomene wie Lebensangst, Schuldgefühle, Gewissenskonflikte, aber auch vertrauende Offenheit und Welt-Begegnung in ihrer lebensgeschichtlichen Konstellation und Relevanz *erklären* können? Sind denn diese vielfältigen menschlichen Verhaltensweisen nicht gerade alles andere, vor allem in einer Psychotherapie, als Funktionieren bezw. Nichtfunktionieren? Wie zum Beispiel will das Gegeneinander von Es-Trieben und Über-Ich verstanden werden von ontologischen Vorstellungen her, die kaum mehr als ein mechanisches Stoß-Gegenstoß-Modell erlauben? Es zeigt sich an vielen Stellen der Theorien Freuds, daß er zwar mit ontologisch äußerst simplen und vergegenständlichten Elementen «erklärend» vorgeht und dabei wohl naturwissenschaftliche Evidenz anstrebt, daß

[131] Bereits M. Boss zitiert diese Stelle Freuds als dessen beste Manifestation seines Denkprinzips.

[132] S. Freud, Ges. Schr., Leipzig, Wien, Zürich, Bd. VII, 62.

er aber diese Elemente auf eine *Weise* zusammenspielen läßt, welche letztlich sehr subtilen und komplexen Vorgängen entspricht. Ist es denn nicht reine «Mystik», von den funktionierenden Elementen her gesehen, daß ein «Vorstellungsding» als *unangenehmes verdrängt* wird? Können denn Phänomene wie etwa Angst und Bodenlosigkeit überhaupt möglich sein, da doch das Gewirk der Kausalzusammenhänge per definitionem lückenlos durchgehend ist? Hat aber je ein verängstigter Mensch sich beruhigt bei der Erklärung, was er empfinde, *gebe es gar nicht*? Kann eine solche ontologische *Anihilisationspraxis* überhaupt je einmal *heilen*? Vielleicht hat Freud selbst diese Spannung zwischen seiner ärztlichen Praxis und den Theorien gespürt, wenn er bemerkt, daß diese «rationelle Grundlage» nichts weiter ist als ein «spekulativer Überbau der Psychoanalyse», welcher nach Erweis von Unzulänglichkeiten, «ohne Schaden und Bedauern geopfert werden kann» [133].

Fassen wir die kurze Kennzeichnung Freudscher Stellung in unserer Problematik zusammen: Freuds ontologische Grundkonzeptionen bewegen sich im Annäherungsfeld zu naturwissenschaftlichen Kategorien und sind dadurch kaum imstande, die ontologische *Not* psychotherapeutischer Heilungsversuche, d. h. die Problematik um Erfahrungsmöglichkeiten von Nähe und Dichte (von Wirklichkeit) angemessen auszusprechen [134].

Bevor wir zu M. Boss und dessen Applikation von Heideggerscher Ontologie kommen, muß noch auf drei bedeutsame Fragen hingewiesen werden. Welchen Erfordernissen muß eine Ontologie genügen, um die Problematik von Nähe und Wirklichkeitsdichte überhaupt zur Sprache zu bringen? Hierzu zuerst ein Wort zu dem, was wir unter dem Terminus «substrukturale Ontologie» zusammenfassen. Als Beispiel solcher Ontologie kann in neuester Zeit etwa N. Hartmanns Ansatzweise, welche ihren markanten Anfang mit «Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis» nimmt, gelten. Ebenso X. Zubiris «Realitätsphilosophie» und, wenn wir weiter zurückblicken, weite Teile aristotelisch orientierter Ontologie. Was haben diese recht unterschiedlichen Beispiele gemeinsam? Sie alle

[133] S. Freud, Ges. Schr., Bd. XI, 144.

[134] Ohne Zweifel würde eine detaillierte Erforschung von Freuds Ontologie manche «Nahtstellen» aufdecken können, an welchen die revolutionären Strukturen seiner Praxis den theoretischen Überbau sprengen müßten. M. Boss weist auf eine dieser Stellen hin, wenn er festhält, daß für Freud die moralische Einstellung (oder das Selbstgefühl des Patienten) Motiv einer Verdrängung sein kann. Damit hat Freud das neuzeitlich-naturalistische Krankheitsverständnis bereits zugunsten einer spezifisch «menschlichen» Betrachtungsweise durchbrochen.

beginnen ihre Artikulation von Wirklichkeit in einer *Tiefe*, in welcher nicht die geringsten Anzeichen *menschlicher* Existenz und Erfahrungsweise zu finden sind. Sie beginnen daher ihre ontologische Bestimmung mit elementarsten Strukturen, welche ihre ontologische Eigenart besitzen und zwar vollkommen *gleichgültig* gegenüber der Tatsache, daß es irgendwo in ihrem ontologischen Kosmos menschliche Existenz gibt. Damit bekommen sie meist ein ganzes Spektrum verschiedenster Seinsschichten (hierarchisch aufsteigend und komplexer werdend) in eine *unproblematische* Gegenständigkeit. Ihre Anthropologie ist ein *Spezialfall* ihrer universalen substrukturalen Ontologie (sub = relativ auf den Menschen). Man betont zwar jeweils explizit, daß im Bereich menschlicher Existenz ontologische Strukturen ganz *neue* und spezifisch menschliche Artung aufweisen müssen. Aber bis heute ist noch keiner dieser Ontologien eine zureichende Spezifizierung auf menschliche Existenz hin gelungen. Wie sollten z. B. so spezifische Phänomene wie Bodenlosigkeit und Heimatlosigkeit – aber ebenso Nähe und vertrauende Offenheit, thematisiert werden können, wenn menschliche Existenz zuvor bereits in vielfacher Weise substruktural unterlaufen ist und damit immer schon in einem Gewirk dieser einfacheren (d. h. elementareren) Strukturen eingebettet ist? So selbstverständlich dieser Unterbau auch ist, so nichtssagend und bedeutungslos erweist er sich, wenn es darum geht, Phänomene wie *Verlust* bezw. *Nähe* von Wirklichkeit ontologisch zu klären. Eine Ontologie, welche diesen spezifisch menschlichen Phänomenen gerecht werden will, wird zwar diesen vielfältigen Unterbau niemals leugnen, das wäre vollkommen sinnlos, sie wird ihn aber auch niemals zum *Sprechen* bringen können [135].

[135] Was jegliche substrukturale Ontologie ganz einfach nur im Vagen lassen kann, ist die *Weise* der Gegenständigkeit ihrer Strukturen. Deshalb sprechen wir oben von «unproblematischer Gegenständigkeit». Damit aber läßt sie genau das im Dunkeln, was etwa bei Heidegger in vielfacher Differenzierung ausgefaltet ist (vgl. Zuspruch, Zuneigung, Nähern, Be-dingende Dinge, Versammlung, Verödung, Geschick, u. a.). Die größte Ungereimtheit wäre es jedoch, wenn diese substrukturalen Ontologien noch eine eigentliche «Erkenntnistheorie» enthielten. Bei N. Hartmann zeigt sich das klar, insofern er Erkenntnistheorie immer schon von einer substrukturalen ontologischen Bestimmung *grundgelegt* wissen will.

Wir glauben nicht, daß zwischen substrukturalen Ontologien und etwa Heideggers Ontologie eine einfache Entscheidung getroffen werden kann. Es handelt sich hier um grundlegend verschiedene Ansatzweisen, welche allenfalls komplementär genannt werden können. Keinesfalls aber kann diese Komplementarität von einer dritten, gleichsam «transzendentalen» Ontologie wiederum näher bestimmt werden. Sie zeigt sich nur – und dies meist in Mißverständnissen. Man muß zugeben, daß es äußerst schwierig sein dürfte, von einer Ontologie im Sinne Heideggers in tiefere

Eine weitere, ontologisch bedeutsame Frage haben wir bereits kurz gestreift. Genügt es, wissenschaftliche Weltentwürfe als «bloße Annahmen» zu kennzeichnen, d. h. ihren «Modellcharakter» hervorzuheben, und die Wirklichkeit in jenseitiger Irrationalität als ein «An-sich» (unbekanntes X) stehen zu lassen? Ist damit Wirklichkeit in ihrer Fülle «gerettet»? Es muß mit aller Deutlichkeit festgehalten werden, daß solcher Irrationalismus nur die letzte Konsequenz eines ebenso blinden Rationalismus ist. Wer Wirklichkeit als jenseitiges «An-sich» statuiert, hat ebensosehr über sie verfügt, wie bodenloser Rationalismus es tut. Diese unfruchtbaren Extreme können nur in einem «ontologischen Wagemut» verwunden werden, welcher es unternimmt, die Geheimnishaftigkeit von Wirklichkeit *ins Spiel zu bringen*. Dies bedeutet gerade nicht ein Aussagen in banale Offenheit, sondern ein Einbeziehen des Geheimnisses in die ontologische Artikulation als solche. Läßt man es als «irrationalen Rest» stehen, hat man es gerade «draußen» gelassen. Erst eine *ins Spiel* gebrachte Geheimnishaftigkeit kann uns *ansprechen*. Und nur in einem Ansprechen kann ein *Anspruch* an uns ergehen; der Anspruch nämlich, Wirklichkeit zu hüten und in ihrer Dichte sein zu lassen. Was geht uns ein jenseitiges «An-sich» an? Es sinkt zu leerer Bedeutungslosigkeit herab und *räumt* einer Geheimnislosigkeit allererst ihren Raum ein. Aus diesem Grunde ist das Problem von Wirklichkeits*dichte* immer auch eines von *Nähe* überhaupt.

Mit diesen Ausführungen sind wir bereits mitten in einer dritten Frage. Eine Ontologie, welche unserer Problematik von Wirklichkeitsdichte und Nähe gerecht werden will, muß zuerst einmal eine Ontologie der *Not* sein können. Es geht gerade nicht darum, diese Not zu etwas Sekundärem zu machen, indem ein sicherer Grund, ein vorliegendes Fundament aufgezeigt wird. Ein solcher Aufweis wäre, ganz abgesehen von seiner Glaubwürdigkeit, ein Rückfall in Vorhandenheitsontologie. Eine Ontologie der Not wird aber eine Ontologie der *Kehre* [136] sein, und

Seinsbereiche wie etwa Organisches oder Anorganisches hinabzugelangen. Die Methode solchen Hinabsteigens hat Heidegger bereits in SuZ vorgezeichnet, wenn er bemerkt: «Leben ist eine eigene Seinsart, aber wesenhaft nur zugänglich im Dasein. Die Ontologie des Lebens vollzieht sich auf dem Wege einer *privativen Interpretation*» (SuZ 50). (Hervorhebung von uns.) Diese «privative Interpretation» dürfte wohl ebensosehr eine bloße Versicherung sein wie jene «Modifikation auf spezifisch menschliche Eigenart», welche substrukturale Ontologie jeweils verspricht.

[136] In diesem Zusammenhange zeigt sich nun deutlicher, inwieweit wir «Kehre» *nicht* als Terminus für den historischen Gang des Denkens eines einzelnen Philosophen verstehen. Mit «Kehre» ist vielmehr der *dynamische Grundriß* einer Ontologie gemeint, welche heutigen Erfordernissen genügen soll.

zwar einer Kehre, welche nicht eines Tages hinter sich gebracht werden kann, sondern welche ebenso wesentlich wie die Not ein entscheidender *Anspruch* (eine Herausforderung) an das heutige Wesen des Menschen darstellt.

XIV. M. BOSS' GRUNDLINIEN EINES NEUEN PSYCHOTHERAPEUTISCHEN VERSTÄNDNISSES

Daß der Raum von Psychoanalyse und Psychotherapie wirklich mit Recht ein Brennpunkt unserer grundlegenden Problematik von Nähe und Wirklichkeitsdichte genannt wird, mag mit den bisherigen Ausführungen zureichend belegt sein. Wieweit aber mit dieser Brennpunktsdiskussion dem *ontologischen* Anliegen gedient ist, muß sich erst noch erweisen. Diesen Erweis werden wir in einer Auseinandersetzung mit M. Boss erbringen.

M. Boss hat den bedeutsamen Versuch gewagt, Heideggers Denken für psychotherapeutische Dimensionen fruchtbar zu machen. Er hat zwar in L. Binswanger einen Vorgänger; aber man darf sich nicht darüber hinwegtäuschen, daß beide recht wenig gemeinsam haben [137]. Unsere Darstellung beschränkt sich auf Boss; und auch bei ihm zeigen wir nur einige Grundlinien auf, welche für den Fortgang des Gedankenganges eine Rolle spielen [138].

Wie ist nun die Boss'sche Applikation von Heideggers Denken näher zu kennzeichnen? Welche Strukturen kommen bei Boss zu tragender Bedeutung? Grundlegend ist ohne Zweifel Heideggers Bestimmung des

[137] Ohne die Verdienste L. Binswangers mindern zu wollen, muß doch festgehalten werden, daß seine Applikation Heideggers fast ausschließlich von SuZ ausgeht, dieses in recht eigener Art ergänzt und vor allem Heideggers Weiterentwicklung nicht mehr umfaßt. Die Boss'sche Applikation hingegen erfaßt vorwiegend den späten Heidegger, oder, wie Boss sich ausdrücken würde, den ganzen Heidegger.

[138] Diese methodische Bemerkung zeigt an, daß wir nicht den Anspruch erheben können, Boss in allen Teilen gerecht zu werden. Hierfür gibt es allerdings noch zwei weitere Gründe: a) In nächster Zeit wird von Boss eine umfängliche Abhandlung («Grundriß der Medizin») erscheinen, welche seine bis dahin eher knapp gehaltenen Veröffentlichungen ergänzen wird. b) Unsere Interpretation von SuZ unterscheidet sich recht deutlich von der Boss'schen. Aus seiner Terminologie geht hervor, daß er Heideggers Denkweg als eine gradlinige Fortsetzung (oder höchstens eine geringfügige Akzentverschiebung) der in SuZ gelegten Fundamente interpretiert. Für den Gang unserer Untersuchung spielt diese Differenz jedoch kaum eine entscheidende Rolle.

Menschenwesens als *Lichtungsraum* des Seins, als primäre Offenheit und geschehendes Seinsverständnis. In diesem Raum versammelt sich Wirklichkeit, gelangt Seiendes in seine gegenwendige Helle, spricht sich in vielfacher Weise ereignende Wahrheit als Unverborgenheit zu. *Verdichtet* sich im Menschen als Lichtungsraum Wirklichkeit zu unverfügbarer Nähe und Fülle, ist er von diesem Zuspruch in *Anspruch* genommen. Als Platzhalter ist er auf ein Hüten und Schonen hin beansprucht. Dieses Hirtenamt ist *lebensgeschichtlicher* Auftrag und damit nichts anderes als «ein einziger Dienst an jener Wahrheit, die alles, was ist, nach Möglichkeit in seinem vollen Wesen aufgehen und es lieben läßt» [139]. Lebensgeschichtliche Entfaltung und Reifung ist je neu verantwortlich übernommene Aneignung aller zugeschickten Lebensmöglichkeiten, ein Sorgen um Mitmenschen und Dinge in ihrer vielfältigen Eigenart.

Was hier in kurzen Sätzen über das Menschenwesen ausgesagt ist, ist zwar von Heidegger aus gesehen nicht neu. Wenn man es jedoch so konsequent wie Boss innerhalb eines einzelwissenschaftlichen Bereiches durchführt, kommt seine verwandelnde Bedeutung (und ontologische Relevanz) eindrücklich zum Vorschein. Die üblichen Vorstellungen von einem Subjekt, welches von einer Außenwelt umgeben ist und aus seiner «Innerlichkeit» den umgebenden Objekten mannigfache Bedeutung überwirft und auf diese Weise letztlich auch seine «seelische Situation» manifestiert, welcher in der Außenwelt «eigentlich nichts» entspricht – diese vorhandenheitsontologischen Vorstellungen werden einer grundlegenden Kritik unterzogen. Was Heidegger bereits in SuZ mit dem In-der-Welt-sein statuiert, daß nämlich der Mensch nicht vor allem ein substanzielles Subjekt (als ein Aktzentrum) ist [140], sondern seine Substanz in nichts anderem besteht als in den vielfachen Weisen, zu sein (Existenz), d. h. aber immer schon in der Welt zu sein, in diesen oder jenen Bezügen aufzugehen – dieses ontologische Programm führt Boss durch, wenn er festhält, daß der Mensch nur in seinen je faktischen Verhaltensmöglichkeiten und Verhaltensweisen zu sich selbst, zu den ihm begegnenden Mitmenschen und zu den Dingen, als der *Helligkeitsbereich* all dessen, was ist, in Anspruch genommen wird, d. h. dem Zuspruch der in ihm aufleuchtenden Erscheinungen entspricht. Wenn diese faktischen Verhaltensweisen und Möglichkeiten immer schon von einer dynamisch

[139] PuD 85.

[140] «Allein die 'Substanz' des Menschen ist nicht der Geist als die Synthese von Seele und Leib, sondern die *Existenz*» (SuZ 117).

artikulierten vieldimensionalen Welt und ihren mannigfachen Bezügen her zugesprochen sind, dann ist der Mensch als Beanspruchter je schon be-raumt und in ein Räumlichkeitsgeschehen eingelassen. Ebenso grundlegend ist er geschichtlich *bewegt*, d. h. seine «Zeitlichkeit» zeitigt sich dauernd im Spiel der drei Ekstasen. So erst kann er als der vom Sein in Anspruch genommene Helligkeitsbereich seinen Wahrheitsdienst *lebensgeschichtlich* austragen.

Mit dieser neuen ontologischen Konzeption gelingt es Boss, oft auf erstaunlich einfache Weise Phänomene zu deuten, welche meist von einem ganzen Kreis recht künstlicher Hypothesen umgeben sind. So etwa im Beispiel der sogenannten «psychischen Projektionen» (alltäglicher oder krankhafter Art), welche er als *Erfahrungen* eines Menschen interpretiert, der «bestimmte ihm mögliche Beziehungen zu den Dingen und Mitmenschen noch gar nicht wissentlich als die seinen annahm, sie noch nicht als ein verantwortliches Selbst übernahm und in dieses Selbstseinkönnen hinein versammelte, sondern sie gleichsam außerhalb seiner selbst liegen ließ» [141]. Aus diesem Beispiel wird deutlich, wie grundlegend sämtliche Phänomene von Offenheit und Erschließung her gedacht sind (vgl. Helligkeitsbereich, in welchem Wirklichkeit sich versammelt). Es geht damit um Offenstehen für ..., um Zulassen und Belassen, aber auch um Eröffnung auf noch nicht genügend Zugelassenes, bisher Unterdrücktes und Verweigertes. Dieser ontologische Grundriß erlaubt es, selbst weit fortgeschrittene krankhafte Fixierungen und Verbiegungen als bedeutsame, d. h. *sinnvolle Erfahrungen* eines kranken Menschen *ernstzunehmen*, ohne ihre phänomenalen Gehalte als «etwas ganz anderes» *entlarven* zu müssen und zugunsten irgendwelcher angenommener Triebmechanismen zu entwirklichen. Auch die Träume und ihre Auslegung, welche bei Freud eine Schlüsselstellung einnahmen und gleichsam «Renommierstücke» seiner psychoanalytischen Theorien waren, erfahren bei Boss eine ontologisch konsequente Behandlung [142]. Sie werden nicht primär als «Wunscherfüllungen» irrealer Art interpretiert, sondern es wird mit Nachdruck betont, daß Träumen ebensosehr *Weltverfaßtheit* bedeutet wie jegliche Weisen von Wachzustand auch. Man kann sogar sagen, daß träumender Existenzaustrag noch viel deutlicher unter Beweis stellt, wie sehr lebensgeschichtliche *Offenheit* (bezw. Verschlossenheit) und *Erscheinungsweise* von Welt (Dinge, Menschen, Göttliches, Tiere, Pflanzen u. a.) einander

[141] PuD 124/5.
[142] Vor allem in TuA.

bedingen. Deshalb bietet die existenzielle Traumverfaßtheit eines Menschen oft mehr Aufschluß über dessen tatsächliche Reife und «Wirklichkeitskapazität» in einer lebensgeschichtlichen Situation, als sein Wachverhalten [143].

Die ontologisch bedeutsamste Leistung aus diesem neuen Blickwinkel ist jedoch zweifellos die Tatsache, daß es Boss gelingt, psychotherapeutisch zentrale Phänomene wie etwa Offenheit, Vertrauen, Lebensmut, aber auch Langeweile, Angst und Schuldgefühle u. a. *primär einmal von Wirklichkeitsnähe* (erfüllende *Dichte*) bezw. *deren Verlust* her zu deuten. Damit ist die Psychotherapie eindrücklich aus ihrer Subjekt-Isolation herausgekommen und instand gesetzt, die *Problematik* neuzeitlicher Subjektivität (ihre Expansion in der Technik) angemessen in den Blick zu bekommen. Durch diese ihre ontologische *Reichweite* vermag sie die geschichtliche Not des heutigen Menschen tiefgehend zu thematisieren. Ontologische Postulate wie Auflehnung gegen Reduktionen, Hüten von Geheimnishaftigkeit, Wahren der Vieldimensionalität von Wirklichkeit, werden in lebensgeschichtliche Dynamik (Auftrag) übersetzt. Damit ist wesentlich heutige *Not*, aber auch die geschichtliche Möglichkeit einer Kehre, zum *dynamischen* Grundriß der Psychotherapie geworden [144].

[143] Boss geht in seinem «Traumdeutungsbuch» vor allem die platonisierenden Ontologien kritisch an, welche meist über das Modell der *Symbol-Bildung* (sei es auf Subjekt- oder Objektstufe) ihre auf bloße Vorhandenheit reduzierte «Realität» *anzureichern* gezwungen sind. Es ist nicht zufällig, daß er in der Problematik von Traumdeutung gegen die gleichen ontologischen Vorstellungen ankämpft, wie Heidegger in seinen Versuchen einer erfüllten (d. h. *nicht* zu dürftig angesetzten) Ding- bezw. Zeug-Erfahrung. Die vielfältigen Existenzweisen träumenden Daseins aber belegen besonders gut, wie weit unsere Wacherfahrung Wirklichkeit zu *nivellieren* imstande ist. Es ist erstaunlich zu sehen, wie *wenig* neuzeitlich-technische Subjektivität dem wachsenden *Verlust* ihrer *Erfahrungskapazität* entgegenzusetzen hat. Es wird wenig helfen, das Problem einer technischen Bescheidung über Erhöhung einer subjektiven Verantwortlichkeit und Selbstdisziplin anzugehen, wenn diese größere Verantwortlichkeit nicht eine Verantwortlichkeit *vor* einer übersteigenden *Wirklichkeit* ist. Es ist klar, daß wir damit wieder vor dem grundlegenden Problem der Erfahrungsmöglichkeiten von Nähe und Wirklichkeitsdichte stehen.

[144] Es gibt Anzeichen dafür, daß sich innerhalb einzelwissenschaftlicher Praxis ein Unbehagen, d. h. das Bewußtsein möglicher Bodenlosigkeit, vermehrt durchzusetzen beginnt. Dies führt jedoch häufig zu ontologisch recht undifferenzierten und hilflosen «Rettungsversuchen». Wir glauben nicht, daß viel getan ist, indem der Not unserer Zeit «die Gegenwart einer Wirklichkeit» entgegengestellt wird, und dies mit ontologisch so abgegriffenen Termini wie Absolutes – Relatives; Unbedingtes, Unzerstörbares, Ewiges – Bedingtes, Raumzeitliches, Vergehendes; erstes – zweites Seinsverständnis; *Sein – Haben*. Wie seit eh und je wird dann auch der Vernunft als Rationalität eine «subjektive innere Erfahrung» entgegengehalten, und wenn wir nur genug «Mystiker» sind, werden wir bestimmt einmal der Tatsache

XV. PSYCHOTHERAPEUTISCHES GESCHEHEN – DIESSEITS VON GUT UND BÖS, WAHR UND VERLOGEN

Wir haben bis dahin die wichtigsten ontologischen Grundlinien des Boss'schen psychotherapeutischen Verständnisses aufzuzeigen versucht. Ohne Zweifel liegt in ihnen eine Sprengkraft, und Relevanz, welche eine weit ausführlichere Würdigung und Detaildurchführung verdiente. In unserem Zusammenhang geht es jedoch nicht mehr um weitere einzelwissenschaftliche Erhellung, sondern darum, nach dem zu fragen, was in dieser Boss'schen Applikation *ontologisch* das Zentrale ausmacht. Wie finden wir jedoch dieses «spezifisch Psychotherapeutische»? Achten wir einmal ganz besonders darauf, *wie* Boss die Phänomene des Gesundseins, Heilens und Krankseins beschreibt. Heilung ist für ihn nicht einfach nur die Herstellung der freien Leistungs- und Genußfähigkeit innerhalb einer bestimmten Umwelt, sondern sie bedeutet vor allem, daß «sich ein bisher kranker Mensch gleichsam als ein Licht aus der Unverborgenheit des Seins zu begreifen vermag, in dessen Schein sich alle Dinge und Mitmenschen ihrem eigenen Wesen nach entfalten dürfen» [145]. Die Bestimmung des Menschenwesens als Helligkeitsbereich von Wirklichkeit bedeutet psychotherapeutisch vor allem: *angesprochen sein* (beansprucht sein) auf ein *Sich-gebrauchen-lassen*, und dies als lebensgeschichtlicher Auftrag. Dem Menschen obliegt es, «daß alles, was ist, und sein darf, zu seiner bestmöglichen Entfaltung gelangen kann» [146]. Dieser Anspruch macht des Menschen wesentliche *Schuldigkeit* aus [147]. Er macht aber ebensosehr seine Freiheit aus. Denn es gibt die Möglichkeit des *Verweigerns*, d. h. eines Nicht-zulassens und Verschließens. Es gibt die Flucht vor verantwortlicher und ehrlicher Aneignung seines je eigenen «Ganzseinkönnens». Und nicht selten resultiert daraus ein verkümmerter und steckengebliebener Austrag zugesprochener Lebensmöglichkeiten. Ein «Steckenbleiben und Zurückbleiben auf dem Weg zu solcher Reifung und

auf die Spur kommen, daß «*jeder Mensch immer und in allem Alltag und Ewigkeit zugleich ist*» (Balthasar Staehelin, «Haben und Sein». Editio academica, Zürich 1969, 100).

[145] TuA 135.

[146] PuD 72.

[147] «In diesem Schuldigsein gründen zutiefst alle Schuldgefühle, in welch tausenderlei konkreten Gestalten und Mißgestalten sie sich immer faktisch zeigen mögen» (PuD 147).

Entfaltung führt (jedoch) unweigerlich zu Kranksein und seelischem oder leiblichem Siechtum» [148]. Damit stehen wir mitten in der Boss'schen Bestimmung von Kranksein. Es ist nicht vor allem ein bestimmter somatischer Zustand, sondern vielmehr ein ganzheitliches spezifisch menschliches *Geschehen*, d. h. aber: eine *Weise zu sein*. Getreu dem Geschehen des Menschenwesens überhaupt (Helligkeitsraum, Versammlungsbereich, Wahrheitsdienst) wird Kranksein als *verkümmerter* und ungereifter Austrag menschlicher *Offenheit* und Entfaltung interpretiert. Verkümmerung bedeutet immer auch *mißglücktes Annehmen*, d. h. auf irgend eine Weise Unterdrückung und Unterschlagung von Wirklichkeit. Unterschlagung aber geht meist mit übermäßiger Betonung und Fixierung auf einzelne Seinsbereiche [149] Hand in Hand. Menschliche Offenheit wird zu vielfach befangener und verzerrter «Transparenz». Darum geht es in psychotherapeutischer Heilung um ein «wissentliches, freies und verantwortliches Annehmen und Sich-Aneignen sämtlicher bisher abgewehrter oder überhaupt noch nicht entdeckter Lebensmöglichkeiten» [150]. Das bedeutet ein Wiedergewinnen wesentlicher Transparenz, innerhalb welcher alles, was ist, sich in seinem vollen Wesen *auszusprechen* vermag. *Wahrhaftigkeit* kann daher als grundlegende Voraussetzung jeglichen gesunden Existierens angesehen werden; sie ist es auch, welche letztlich über weitere Entfaltung (Reifung) oder mögliche Verirrung in verkümmerte Lebensformen entscheidet [151].

Mit dieser Kennzeichnung des psychotherapeutischen Geschehens hat Boss ohne Zweifel ein zentrales Anliegen Freudscher Psychoanalyse wiedergewonnen. Denn Freuds Praxis war vor allem einmal *Widerstandsanalyse*. Damit hat er, wie Boss bemerkt, den entscheidenden

[148] PuD 73.

[149] Weltbezüge.

[150] PuD 51.

[151] Wenn Boss das Menschenwesen als Helligkeitsraum und Versammlungsort von Sein denkt, und hieraus einen lebensgeschichtlichen Anspruch und Auftrag gewinnt, folgt daraus vor allem auch eine je geschichtliche *Weise* des Austragens dieses Wahrheitsdienstes. Boss lehnt mit Recht das ontologisch primitive Modell einer linear zeitlichen Kausalkette ab für die sich «zeitigende Zeitlichkeit» menschlichen Offenheitsgeschehens. Was «früher» geschah, ist deshalb nicht schon *primär*, wie das ein Ursache-Folge-Schema vielleicht nahelegt. Dennoch kann ein «früher» sehr relevant werden, und zwar in dem Falle, wo der Austrag des Offenheitsgeschehens in noch kindlichen und unreifen Formen steckengeblieben ist. Dann nämlich kann nur über eine Aneignung von Wirklichkeit in dieser *kindlichen* Form eine Heilung geschehen. Aus diesem Grunde ist Wahrhaftigkeit (innerhalb jeder Entfaltungsphase) wesentliche Voraussetzung für weitere Reifung.

Schritt *weg* von einer «rein naturhaft sachlichen, jenseits von Gut und Bös, Wahr und Verlogen liegenden, rein biologischen Verdrängungstheorie» [152] gemacht. Positiv gesagt bedeutet dies: Das für Psychoanalyse und auch Psychotherapie relevante Geschehen liegt wesenhaft *diesseits von Gut und Bös, Wahr und Verlogen.* Mit diesen Termini wird sogar eine wesentliche *Dimension* des Raumes abgesteckt, innerhalb dessen lebensgeschichtliche Offenheit als Lichtungsraum und Versammlungsort von Wirklichkeit ihrem Hüteramte entspricht. Das beweist mit aller Deutlichkeit bereits die Sprache von Boss. Neben den Heideggerschen Termini – wie etwa Lichtungsraum, Offenheit, Versammlungsort, Hirt und Hüter, Anspruch, Zuspruch, Andenken, Gelassenheit – werden von Boss noch ganz spezifische Termini verwendet: Annehmen, Vertrauen, Lieben, Verweigern, Verleugnen, Unterschlagen, Wahrhaftigkeit, Verlogenheit. Diese Termini entstammen bei Boss keineswegs einer Beschreibung isolierter subjektiver Verhaltensweisen, sondern es ist mit ihnen ein ganz Spezifisches im lebensgeschichtlichen Offenheitsgeschehen des Menschen ausgesagt [153]. In ihnen sind *Weisen von Seinserfahrung* thematisiert. Offenheit ist auf ihre Weise *vertrauende.* In ihr geschieht ein Annehmen des Zugesprochenen. Der Anspruch des Zugesprochenen kann so eindeutig sein, daß er als unterschlagener in Verlogenheit treibt. Wahrhaftigkeit ist daher nicht minder eine Dimension im Geschehen der Offenheit als etwa «Andenken» oder «Gelassenheit». Der wirklich Wahrhafte aber ist für Boss der *Liebende.* Er ist daher auch der eigentlich Offene [154]. Und konsequenterweise ist dann das «höchste Ziel aller Psychotherapie» die «Eröffnung unserer Kranken zu einem Lieben- und Vertrauen-Können» [155].

[152] PuD 79.

[153] Den Vorwurf, wieder vor allem subjektive Verhaltensweisen eines isolierten «Subjektes» zu beschreiben, wird man Boss bestimmt nicht machen können. Jegliche Fallbeschreibungen sind bei Boss Beschreibungen von *Welt*bezügen, d. h. Schilderung einer bestimmten *Weltverfaßtheit.*

[154] «Wie nun, wenn der Liebende und Vertrauende noch ganz anderes und viel mehr vom menschlichen Sein-Können zu vernehmen, des Menschen Möglichkeiten noch anders und reicher zu erfahren wüßte als der Ängstliche, der heutzutage mehr als je um sein Leben, um das Fortbestehen-Können seines Ichs, seiner Subjektivität, seiner Persönlichkeit hangt und bangt?» (LSB 40).

[155] LSB 56.

XVI. HEIDEGGERS GRUNDERFAHRUNG VON SEIN UND DIE FRAG-WÜRDIGKEIT EINER BONUM-DIMENSION

Ein näheres Eingehen auf das ontologisch Zentrale im Verständnis von Boss, hat ein recht erstaunliches Ergebnis gezeitigt. Das psychotherapeutische Geschehen ist sehr konsequent mit den Grundlinien Heideggerscher (Spät) Ontologie interpretiert. Tragend wird damit die philosophische Konzeption des Menschenwesens als Lichtungsraum von Wirklichkeit, als Helligkeitsbereich und Versammlungsort von Welt, wo sich Wirklichkeit unverfügbar *verdichtet* und in ihrer unausschöpfbaren Dichte gehütet werden will. Die ontologische Strenge, mit welcher Boss psychotherapeutische Phänomene von diesem Heideggerschen Grundriß her beschreibt, läßt nichts zu wünschen übrig. Und gerade deshalb müssen manche Termini seiner Sprache erstaunen. Sie werden, recht besehen, sogar zu bedeutsamer ontologischer Fragwürdigkeit [156]. Seine Sprache liegt deutlich *diesseits* von Gut und Bös, Wahr und Verlogen. Annehmen, Vertrauen, Lieben, Verweigern, Verleugnen, Unterschlagen, wahrhaft, verlogen – dies sind die «Zusatz-Termini», mit welchen er innerhalb Heideggerscher Terminologie die Phänomene seines Erfahrungsfeldes beschreibt. Es kann für uns kein Zweifel aufkommen, daß diese Sprache auf eminente Weise *sachgerecht* ist. Sie ist Boss gleichsam «gegen» seine Heideggersche Herkunft von den Phänomenen selbst abgefordert worden. Wir sagen «gegen», und zwar vorderhand nur deshalb, weil diese Termini mit *diesem* Stellenwert bei Heidegger nicht vorkommen [157].

Auf welche Weise aber soll diese Boss'sche «Zusatz-Terminologie» ontologische Fragwürdigkeit werden? Genügt es nicht, daß wir sie in ihrer Sachangemessenheit anerkennen? Was ist das ontologisch Rele-

[156] Was hier geschieht, ist der Versuch, einzelwissenschaftliche Applikation und ihre Erfahrung für ontologische Fragestellung wieder, gleichsam in einem Rückstoß, fruchtbar zu machen. Wir meinen, daß jede wissenschaftliche Applikation einer Ontologie diese auf *fruchtbare* Weise «überfordert». In solchem «Überforderungsgeschehen» gelangen Grenzen, aber auch Eigenart der applizierten Ontologie in helles Licht.

[157] Bereits dieses bloße «Nicht-Vorkommen» ist aber, im Falle Heideggers, ein nicht zu unterschätzender Wink. Man wird kaum auf die primitive Argumentation verfallen, Heidegger könne «dasselbe», was mit diesen Termini angerührt wird, mit anderen «auch gemeint» haben. Der Stellenwert der Sprache «als Haus des Seins» darf vor allem bei Heideggers Sprechen ernst genommen werden: «Unter allen Zusprüchen, die wir Menschen von uns her *mit* zum Sprechen bringen können, ist die Sprache der höchste und der überall erste» (VA II 20).

vante, welches sich in dieser Weise zu sprechen und Phänomene zu beschreiben, ankündigt? Annehmen, Vertrauen, Lieben, Verweigern, Verleugnen, Unterschlagen, oder kurz: wahr oder verlogen – alle diese Grundworte haben eine gemeinsame verborgene *Herkunft*. Sie alle bekommen ihren tiefsten Sinn erst aus *jener Dimension, aus welcher das Sein des Seienden als «gutes» und «vertrauenswürdiges»* das Menschenwesen als seinen Lichtungsraum beansprucht und offen hält. Wir wollen diese Dimension vorerst einmal nur einfach «bonum-Dimension» nennen. Dieser Terminus ist wesenhaft ein «Notwort», d. h. ein Wort zur Not. Er läßt längst Vergangenes anklingen; aber damit ist dieses Vergangene nicht schon wieder gegenwärtig. Es kann nicht durch eine unkritische Restauration gewesener Metaphysik zurückgewonnen werden. Unser «Wort zur Not» rührt aber auch eine mögliche Richtung eines neu *Fragwürdigen* an und vielleicht sogar die Richtung zukünftigen Wandels. Mit ihm ist versucht, nach jener Dimension im Waltenden des Seinsereignisses zu fragen, aus welcher das Geschehen des Zueinander von Geschick und beanspruchtem Menschenwesen sich als ein Zueinander-*gegeben*-sein, ein Anheim-*gegeben*-sein, *entschiede*. Im Sprechen Heideggers klingt wenig, ja wohl nur hie und da eine Spur von dieser Dimension an. Wie aber darf dann die Offenheit des Menschenwesens eine *liebende* und *vertrauende* genannt werden? Wie kann Zugesprochenes *verweigert* und damit verleugnet werden, wenn dieses Zugesprochene nicht auch auf irgend eine Weise als «gutes» aufscheint? Warum darf jener Zuspruch das Menschenwesen auf *Wahrhaftigkeit* hin beanspruchen? Ereignet sich das Geschickhafte des Seins ohne diese «bonum-Entschiedenheit» nicht ausschließlich als blinde Übermacht, als gewalttätiger Einbruch? Wie kann sich aus dem ereignishaften Walten eine Ermächtigung *ergeben*, ohne eine Entschiedenheit auf *Be-gabung*? Wie darf überhaupt ein Anspruch auf Entsprechen, Hirt- und Hüteramt erhoben werden, ohne jene Dimension, von welcher her Wirklichkeit in ihrem *Güte*-Charakter sich zuspricht? Kann ohne diese Dimension die Unverfügbarkeit des Ereignisses aus jener Zweideutigkeit herausgehoben werden, nach welcher sie vor allem durch *Entzug* erfahren wird? Und letzten Endes entscheidet sich in all diesen Fragen, ob wir wirklich nur *vor* und nicht auch *für* zugesprochene Wirklichkeit Verantwortung tragen [158]. Der Raum des psychotherapeutischen Geschehens

[158] Diese Frage hat bereits R. Schaeffler gestellt. Bezeichnenderweise möchte er die Gefahr einer Ontologie blinder Geschichtlichkeit mit einem «dialogischen Verständnis» des Ereignisses der Wahrheit abwehren (R. SCHAEFFLER, M. Heidegger

weist deutlich auf das Zweite hin. Wie sonst könnte es eine sinnvolle Wahrhaftigkeit geben, einen Anspruch von der Wirklichkeit her, *zu ihr zu stehen*, sie in ihrem Eigenen zur Sprache kommen zu lassen, und dies nicht nur in einem gleichsam neutralen Nicht-Unterschlagen, in einem bloßen Platz-Einräumen, sondern von der unbedingtesten Wahrhaftigkeit her: der Liebe?

Es gibt in Heideggers Denken eine Dimension, welche unserem Erfragten näher kommt als alle anderen Bereiche seiner Artikulation von Seinserfahrung. Es ist das der Bereich des *Heiligen*. Es ist fraglich, ob über diese Dimension bei Heidegger bereits Gültiges und Sicheres ausgemacht werden kann. Heidegger selbst hält diese Fragen gleichsam noch im Zukünftigen: «Erst aus dem Wesen des Heiligen ist das Wesen von Gottheit zu denken. Erst im Lichte des Wesens von Gottheit kann gedacht und gesagt werden, was das Wort 'Gott' nennen soll» [159]. Vorerst tut es not, noch bestimmter dem «Gott der Metaphysik», dem «Ort der verursachenden Bewirkung und Erhaltung des Seienden als eines Geschaffenen» [160] den metaphysischen Dienst abzusagen. Hölderlin ist der Dichter dieser «dürftigen Zeit». In ihr gilt es auszuharren. Nur so ist sie «die Zeit der entflohenen Götter *und* des kommenden Gottes» [161]. Aber selbst das Ausharren hilft wenig, wenn sich nicht aus dem Ereignis ein Göttliches zuschickt. Den Dichtern hat Heidegger das «Nennen des Heiligen» zugetraut; sie vermögen vielleicht jenen Raum offen zu halten, in den hinein eine Ankunft des Gottes geschieht. Je tiefer der Denker sich in diese Dimension vorwagt (Heidegger nennt eine ganze Reihe von «Abstufungen»: Heiliges, Göttliches, Gottheit, Gott), umso verborgener wird es, umso mehr verliert er sich im Weglosen. Es scheint, daß die Entscheidung über die Versammlung des Heiligen als allesdurchdringender und *verwandelnder* Zuspruch noch nicht gefallen ist, die Not noch nicht groß genug geworden ist [162]. Harren auf den kommenden Gott, den göttlichen Gott. Ob dann wohl das Waltende *mehr* aus dem Wesen des Heiligen gedacht werden darf, das Geschick des Seins selbst «anfänglicher» noch geschieht? Ob dann das Heilige als ebenso Alles-Durchwaltendes

und die Frage nach der Technik, in: Zeitschrift f. philosoph. Forschung, 9 (1955) 116–127.

[159] HU 102.

[160] HW 255.

[161] EH 44.

[162] «Die Zeit der Gott-losigkeit enthält das Unentschiedene des erst Sichentscheidenden» (EH 104).

erfahren wird wie etwa die Gegenwendigkeit von Lichtung und Verbergung im Ereignis als Unverborgenheit? Ob es dann als das zur Sprache zu kommen vermag, was «über die Götter» und die Menschen, «älter denn die Zeiten» ist? Das Einstige, allem zuvor das Erste und allem nachher das Letzte, ... , das allem Voraufgehende und alles in sich Einbehaltende: das Anfängliche und als dieses das Bleibende» [163]? Werden dann die Sterblichen zu «Begeisterten» werden, und sich die «Liebenden» nennen dürfen?

Diese Fragen mögen vielleicht eine Richtung aufzeigen, eine Richtung, in welche Heideggers Hoffnungen [164] gehen. Wir dürfen darob jedoch ein Wesentliches nicht vergessen: Sämtliche Bereiche Heideggerscher Artikulation von Seinserfahrung zeigen durchgehend eine «Gegenwendigkeit von Lichtung und Verbergung», d. h. sind aus dem Ereignis als *Unverborgenheit* gedacht. Dies gilt auch für jede einzelne «Stufung» innerhalb des Bereiches des Heiligen. Diese «Gegenwendigkeit» ist letztlich die alles durchwaltende Erfahrung. Von ihr her bestimmt sich die Vierung des Spiegel-Spiels wie auch jede «einzelne» Dimension des Gevierts; von ihr her ist die ursprüngliche Zeitlichkeit als Zeit-Spiel-Raum bedacht; und sie beherrscht auch jede Struktur der Erfahrung von Nähe. Es bleibt fraglich, wieweit bei dieser Dominanz der Gegenwendigkeit von Lichtung und Verbergung überhaupt noch eine Möglichkeit besteht, jene Dimension zur Sprache zu bringen, nach welcher wir hier fragen. Ganz besonders deutlich kommt dies zum Ausdruck in jenem Vortrag «Zeit und Sein» [165], in welchem Heidegger auf den ersten Blick recht überraschende Leitworte gebraucht: Es gibt, Geben, Reichen, Gewähren, Empfänger der Gabe, von einem Geben erreicht werden u. a. Was geschieht in diesem Vortrag? Heidegger macht in ihm den Versuch, Zeit und Sein aus ihrem ursprünglichsten Zusammengehören, aus dem Ereignis zu denken. Weder Sein «ist», noch Zeit «ist», sondern *Es gibt* Sein, *Es gibt* Zeit. Wie aber gibt Es Sein? «Sein gibt Es als das Entbergen von Anwesen» [166], welches Geben als *Schicken* bestimmt wird, d. h. als ein Geben, welches sich selbst im Geben seiner Gabe *zurückhält* und entzieht. Mit dieser Kennzeichnung des Gebens als Schicken ist jene waltende Gegenwendigkeit wieder durchgebrochen. Dies zeigt auch der weitere Verlauf, in welchem Heidegger nach der Weise, wie Es Zeit gibt,

[163] EH 71.

[164] Dieses Wort ist mit Bedacht gewählt. Es soll befremden. Denn zweifellos liegt es nicht in der Sprache Heideggers, von Hoffnung zu sprechen.

[165] In SdD 1–25.

[166] SdD 6.

fragt. Als Zukunft, als Gegenwart und als Gewesen spielt ein Reichen von Anwesen sich zu. In diesem vielfachen Reichen lichtet sich das Offene des Zeit-Raumes. Als ursprüngliche Einheit, welche im voraus die Weisen des Reichens von Gewesenheit, Ankunft und Gegenwart zueinanderhält, nennt Heidegger die «nähernde Nähe». Diese aber ist wesentlich gegenwendig: Sie «hat den Charakter der Verweigerung und des Vorenthaltes»[167]. Aus ihrem *gegenwendigen* Walten ergibt sich erst das Gereichte. Das Gewesen wird offen gehalten, indem jene (entfernend-nähernde) Nähe seine Ankunft als Gegenwart verweigert. Ebenso hält sie das Ankommen aus der Zukunft offen, indem sie «im Kommen die Gegenwart vorenthält». Was jedoch sämtliche Dimensionen, das Schicken des Geschickes (von Sein) und das Reichen von Anwesen im Durchmessen des Offenen (Zeit-Raum) in ihr Zusammengehören einbehält und verwahrt, nennt Heidegger: das *Ereignis*. «Sein, Anwesenlassen geschickt im Ereignen, Zeit gereicht im Ereignen»[168]. Mit dieser letzten Er-örterung von Zeit und Sein ins Ereignen bricht Heidegger seinen vorgetragenen Gedankengang ab. In aller Kürze (und das betont ganz besonders die Wichtigkeit des noch zu Sagenden) wird nun noch sämtliche «Gegenwendigkeit» versammelt: Ansichhalten, Verweigerung, Vorenthalt – all dies weist auf *Entzug* hin. «Zum Ereignis als solchem gehört die Enteignis»[169]. Durch sie erst bewahrt es sein «Eigentum». Mit dieser «Enteignis» in allem Ereignen ist die Dominanz dessen, was wir «Gegenwendigkeit» nannten und als die Grunderfahrung Heideggers bezeichnen, bestätigt[170]. Es wird daher kaum möglich sein, diesen Vortrag als jenen Ort zu bezeichnen, an welchem sich tatsächlich in gewisser Weise eine «bonum-Dimension» auszusprechen vermag. Vielmehr zeigt er deutlicher als andere Texte, welche Schwierigkeiten einem Anklingen unseres Erfragten entgegenstehen. Es bleibt damit aber auch fraglich, ob innerhalb so gearteter Dimensionen von Heideggers Seinserfahrung ein verwandelnder Einbruch des Heiligen wirklich auch Platz fände, sich aussprechen könnte.

Es gibt noch einen Ort, an welchem sich Heideggersche Seinserfahrung in ihrem Eigenen verdeutlichen läßt: der Raum seiner Geschichtsinterpretation. Ist es nicht erstaunlich, wie Heidegger das platonische

[167] SdD 16.
[168] SdD 22/23.
[169] ebd.
[170] Vgl. Kapitel XI (Ende), vor allem Anmerkung zu D. Sinn, dessen Ausführungen wir, was diese «Gegenwendigkeit» angeht (er spricht von Verhältnisstruktur), ganz zustimmen.

«Agathon», die «Idee aller Ideen» griechisch denkt? Er deutet sie ausschließlich im Horizont von Lichtung und Verbergung: Die Idee gewährt wesenhaft eine «Sicht des Aussehens» (des Seienden). Dies ist ihre «Tauglichkeit». Die Idee aller Ideen ist daher «das Tauglichmachende schlechthin» [171], d. h. ermöglicht «das Erscheinen alles Anwesenden in all seiner Sichtsamkeit» [172]. Auf die verbreitete Übersetzung des «Agathon» als «das Gute» geht Heidegger nur in wenigen Zeilen ein. Diese Zeilen aber sind repräsentativ für seine «Assoziationsfolge» beim Terminus «das Gute»: Gutes – sittlich Gutes – Verrechnung in einer Werthierarchie – Nietzsches Metaphysik einer Umwertung aller Werte und zügellosester Platonismus – Höhepunkt von Seinsvergessenheit [173]. So berechtigt und stichhaltig gewisse Züge dieser geschichtlichen Interpretation, isoliert besehen, auch sein mögen, was die Reichweite von Heideggers Denken angeht, spielen sie eine zweifelhafte Rolle. Es scheint, daß mit dieser Interpretation bereits auch schon eine *Fragwürdigkeit* dessen, was mit dem Terminus «bonum-Dimension» angezeigt werden will, nicht mehr in den Bereich des zu Denkenden gehören kann [174].

Die Frage nach jener Dimension, aus welcher die Wirklichkeit auf irgend eine Weise als «gute» und «vertrauenswürdige» aufscheint, ist das entscheidende Anliegen, in welches der Gang der vorliegenden Untersuchung einmündet. Wir haben versucht, den Denkweg Heideggers als eine exemplarische Suche darzustellen, eine Suche nach einer einbergendbeanspruchenden Wirklichkeit, deren Weite und Unausschöpflichkeit eröffnet und tragend offenhält. Der Raum von Psychoanalyse und Psychotherapie, den wir als Brennpunkt ontologischer Not auslegten, wurde seiner bedeutsamen Rolle ohne Zweifel gerecht. Denn in ihm läßt sich

[171] HU 38.

[172] ebd.

[173] «Wenn das Sein des Seienden zum Wert gestempelt... ist ... jeder Weg zur Erfahrung des Seins selbst ausgelöscht» (HW 238).

[174] In diesem Zusammenhang müßte einmal die grundsätzliche Frage aufgeworfen werden, wie *weit* es für den *einzelnen* Denkenden überhaupt möglich ist, eine Aufgabe, wie sie Heidegger umreißt, auch umfänglich genug zu bewältigen. So sehr sich ein Denken auch als Andenken, Vorbereitung und Vorläufigkeit versteht, es wird seine Bestimmtheit und Entschiedenheit (Endlichkeit) nur scheinbar erweitern können. Deshalb wohl spricht Heidegger vom «liebenden Streit der Sache selbst» (HU 82). Gerade aber in der jeweiligen Geschichtsinterpretation eines Denkers, zeigt sich die Bestimmtheit seiner Grunderfahrung. Die Vieldimensionalität dieser seiner Grunderfahrung erweist sich als endlich (begrenzt) gerade in den enger oder weiter gezogenen Kreisen möglicher geschichtlicher Ansprechbarkeit. Daß weite Teile mittelalterlicher Metaphysik von Heidegger her in keiner Weise zum *Sprechen* gelangen können, liegt gewiß nicht nur an ihrer «Seinsvergessenheit».

diese ontologische Not auf überraschende Weise konkretisieren: Nicht nur die Grundlinien Heideggerscher «Kehre-Ontologie» bekommen hier eine ausgezeichnete Bedeutung, sondern der Blickwinkel einer bonum-Dimension, von welchem her wir bereits SuZ und sein Anliegen untersuchten, gelangt von psychotherapeutischen Phänomenen her in immer deutlichere Umrisse und gewinnt als *Rückfrage* an Heideggers (Spät) Ontologie seine philosophische Relevanz. Denn innerhalb des psychotherapeutischen Raumes können so entscheidende Phänomene wie Wahrhaftigkeit und Verlogenheit (mit ihren weitreichenden Folgen) in keiner Weise übersehen werden. Es gibt offenbar eine Verantwortung *für* zugesprochene Wirklichkeit, einen Anspruch, *zu ihr zu stehen*. Dies aber bedeutet, daß menschliche Existenz sich immer schon irgendwie von einer grundlegenden bonum-*Entschiedenheit* her versteht. Darf die Selbstverständlichkeit dieses stillschweigenden Verstehens dazu verführen, es in ontologischer Thematisierung unausgesprochen zu lassen? Menschliche *Einheit* ist ontologisch nicht vor allem eine Frage der «Substanzialität» (eines Aktzentrums, eines Substrates), sondern wesentlich eine Frage *ganzheitlicher Wahrhaftigkeit*, integraler Echtheit. Menschliche Einheit entscheidet sich in der Möglichkeit, vollumfänglich zu sich selbst zu stehen, d. h. aber letztlich in einer *Bejahung* [175] zugesprochener Lebensmöglichkeiten. Die Bedrohung von Einheitlichkeit ist daher nicht im Horizont substanzieller Entzweiung ontologisch zu artikulieren, sondern als eine Frage *verweigerter* Dimensionen, *uneingestandener* Wirklichkeit, unterdrückter Möglichkeiten, sichtbar zu machen. Hier liegen die Wurzeln möglicher Spaltungen und Entzweiung. Wie aber ist dieser gewichtige Stellenwert von Wahrhaftigkeit (d. h. integrale Bejahung) im menschlichen Offenheitsgeschehen und dessen Einheitlichkeit ontologisch angemessen zu «fundieren», wenn nicht durch eine radikale bonum-Entschiedenheit der sich zusprechenden Wirklichkeit? Müßte eine *Unentschiedenheit* in *dieser* Dimension nicht verheerende Folgen haben?

[175] Wenn wir von Bejahen, Annehmen, Vertrauen bezw. Verweigern, Verleugnen, Unterschlagen u. a. sprechen, sind damit nicht einzelne Akte eines Subjektes (oder dessen Willen) gemeint. Auch geht es nicht um die Frage einer «Bewußtheit» bezw. «Unbewußtheit» solcher Akte. Dieses verbale Sprechen bezieht sich immer schon auf *Weltbezüge*, d. h. Erfahrung (bezw. Erfahrungsmöglichkeiten) innerhalb einer bestimmten *Weltverfaßtheit*. Ein Eingehen auf diese jeweils lebensgeschichtlich bestimmte Weltverfaßtheit (Offenheitsverfaßtheit) kann dann vielleicht unerschlossene, verborgen gebliebene (aus irgend einem Grunde unterschlagene) Weltbezüge, aber auch übermäßig betonte oder in bestimmter Weise verkümmerte Bereiche aufweisen.

Müßte menschliche Existenz nicht in ihrem Innersten erschüttert werden, in ihrem tiefsten Wesensgrund *irre werden*? Müßte dies nicht einer totalen Desorganisation und Destruktion gleichkommen, in welcher weder ein Gebrauchtwerden noch ein Ausstehen von Not überhaupt noch möglich wäre?

Es scheint, daß Boss nicht zu weit geht, aber auch nicht irgend eine Selbstverständlichkeit ausspricht, wenn er die explizit entschiedene Wahrhaftigkeit als Offenheit der Liebe charakterisiert. Offenbar ist gerade die Unbedingtheit der Liebe der einzig angemessene Ausdruck für diese bonum-Entschiedenheit, jenseits jeglicher Zweideutigkeiten. Ihr Ausdruck mag unscheinbar und selbstverständlich sein, menschliche Existenz mag sich implizit immer schon aus solcher Entschiedenheit verstehen; dennoch ist gerade eine *Explikation* dieses Sachverhaltes von Bedeutung, sowohl ontologisch wie auch im Raume des mehr oder weniger «unreflektierten» Existierens. Denn in jeder Existenz geht es offenbar um «Aussprechen, um Zursprache-Kommenlassen, d. h. um Explikation im weiten Sinne, wenn diese Existenz mit Recht Lichtungsraum und Helligkeitsbereich von Wirklichkeit genannt wird. Und dies gilt, vielleicht sogar in erhöhtem Maße, auch von einer bonum-Entschiedenheit. Sie ist nichts weniger als ein Grundzug dessen, was sich beanspruchend zuspricht. Als solcher Grundzug spricht sie sich aus, will sie zur Sprache kommen. Und wo sie verdeckt und nicht mehr erfahren wird, sprechen die Folgen (solchen Irrewerdens) eine umso beredtere Sprache.

Unser Gedankengang muß als Frage enden und möchte auch in dieser Weise verstanden werden. Wir glauben aufgezeigt zu haben, daß die Frage nach einer möglichen «bonum-Entschiedenheit» tatsächlich sich stellt, und zwar nicht irgendwo und irgendwann, sondern ganz besonders *innerhalb* des Heideggerschen Denkweges, insofern dieser eine angemessene Artikulation unserer «dürftigen Zeit» und deren Not sein will [176]. Läßt sich diese Frage jedoch schon zureichend stellen, und dürfen wir uns bereits auf Antworten einlassen? Stehen wir nicht in gewisser *Verlegenheit*, vor allem wenn wir auf die Tatsache achten, daß es offenbar sehr schwierig ist, von der Grunderfahrung Heideggers her *jene* Bereiche abendländischen Denkens auf ihre verborgene Wahrheit hin anzuspre-

[176] Wir mißdeuten Heideggers Denken keinesfalls als «Heilsweg» oder «neue Weisheit» (vgl. VA II 57). Vielmehr gilt es einzusehen, daß ohne jene bonum-Dimension eine ganze Reihe von Phänomenen im Umkreis menschlichen Offenheitsgeschehens ontologisch gar nicht zureichend beschrieben werden können.

chen, in welchen das, was wir unbestimmt genug mit «bonum»-Dimension bezeichnen, sich in gewisser Weise auszusprechen vermochte [177]. Von dieser Verlegenheit her ist es zu verstehen, daß in dieser Arbeit Heideggers Denken nicht vor allem im (metaphysischen) Horizont von Sein und Nichts hinsichtlich seiner Eigenart bestimmt wurde. Denn was kann es schon helfen, etwa aus dem Horizont einer Metaphysik des «esse subsistens» auf die «absolut gesetzte ontologische Differenz» zu sprechen zu kommen, welche bei Heidegger zum geschickhaften Walten des Ereignisses «umfunktioniert» worden sei, und daher nicht mehr in ein «esse subsistens» überstiegen werde? Solche «Kritiken» sind vor allem Anzeichen dafür, daß bis heute weder Grenzen noch Möglichkeiten von Heideggers Denken auch nur annähernd zureichend aufgewiesen sind. Das darf jedoch nicht erstaunen. Vielleicht aber kann die Frage nach einer möglichen bonum-Entschiedenheit das Gespräch um Grenzen *und* Möglichkeiten von Heideggers Seinserfahrung in diesem oder jenem befruchten. Könnte nicht von ihr her mit größerer Ernsthaftigkeit gefragt werden, auf welche Weise Aussagen um «Durchnichtung» und wesenhafte «Irre» [178], um das «Strittige» [179] und das «Bösartige des Grimmes» [180] zu verstehen sind? Müßte nicht ihnerhalb *dieses* Fragehorizontes sich erweisen, inwieweit Heideggers Seinserfahrung mehr- und vieldimensionaler ist als ein bloß «naturhaftes» Walten? Man wird sich jedoch vor allem darüber im Klaren sein müssen, daß die Bestimmung dieses Fragehorizontes selbst schon ein großes Stück sorgfältiger Arbeit verlangt und nicht einfach von einer gewesenen Metaphysik der Geschöpflichkeit her «übertragen» werden kann. Sind die Dimensionen von Geschöpflichkeit und absoluter Dominanz des Göttlichen (meist in Form einer «Subsistenz» und Verursachung) tatsächlich der einzige Raum, in welchem sich eine «bonum-Entschiedenheit» aussprechen kann? Muß Heideggers Kritik der Onto-theo-logik nicht ernst genommen werden? Wie steht es mit der weitverbreiteten Verflechtung einer «bonum-Dimension» mit «Sittlichkeit», «Ethik» und «Moral»? Es scheint, daß sich hier ein ganzes Labyrinth ontologischer Irrwege auftut. Wie sonst wäre ein Nietzsche möglich gewesen, welcher von den «Guten und Gerechten» spricht als «Ohnmacht

[177] In diese Bereiche gehört wohl auch Thomas von Aquin und seine Metaphysik der Geschöpflichkeit.

[178] «Im Zugleich der Entbergung und Verbergung waltet die Irre» (WiM 25).

[179] HU 112.

[180] ebd.

zur Macht» [181] und von der «*widernatürlichen* Kastration eines Gottes zu einem Gotte des bloßen Guten ...» [182]? Ist Nietzsches Denken bestanden mit der Versicherung «höchster Seinsvergessenheit»? Hat man damit sein Denken bereits abgehorcht auf seine *Wahrheit* im Raume von «Gut und Bös»?

Diese Fragen machen deutlich, daß die vorliegende Arbeit nur ein bescheidener Schritt in eine noch recht unbestimmte Richtung ist. Mehr kann sie, um der Sache willen, nicht sein wollen.

[181] «Die Guten *müssen* den kreuzigen, der sich seine eigene Tugend erfindet» F. Nietzsche, WW hrsg. von K. Schlechta, II, 458.

[182] a. a. O. II, 1176.