



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

DER TOD BEI MARTIN HEIDEGGER

EINE ANALYSE DES TODESBEGRIFFS IN *SEIN UND ZEIT* MIT
EINBEZIEHUNG DER PHILOSOPHIE EMMANUEL LEVINAS`

Verfasserin

Doris Ginzl

Angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, September 2008

Studienkennzahl lt. Studienbuchblatt

A 299 313

Studienrichtung lt. Studienbuchblatt

LA Philosophie, Pädagogik, Psychologie LA Geschichte, Sozialkunde

Betreuer

Univ. Prof. Dr. Günther Pöltner

INHALTSVERZEICHNIS

VORWORT.....	4
EINLEITUNG	5
SEIN UND ZEIT	6
I. Der Sinn von Sein	8
Die Seinsvergessenheit.....	9
Die Methode.....	12
II. Das Dasein.....	20
Das In-der-Welt-sein	22
Die <i>Welt</i>	24
Das In-Sein.....	31
Das Man	38
Die Angst.....	44
Das mögliche Ganzseinkönnen	47
III. Das Sein zum Tode	49
Der Bevorstand.....	50
Das Vorlaufen	54
Die Ur-Möglichkeit	56
Die Zeitlichkeit.....	59
TOTALITÄT UND UNENDLICHKEIT.....	61
I. Der Selbe.....	64
Die Totalität.....	64
Der Genuss	67
Die Bleibe.....	69
II. Der Andere	72
Das Antlitz.....	73
Der discours.....	77
Die Unendlichkeit	81
III. Das Sein gegen den Tod.....	85
Der Tod des Anderen	86
Der Tod und das Nichts.....	89
Die Dauer der Zeit.....	92
GEGENÜBERSTELLUNG	95
BIBLIOGRAPHIE	99

VORWORT

Das Interesse an Martin Heidegger und im Speziellen an *Sein und Zeit* entstand nicht plötzlich, sondern ist aufgrund verschiedenster universitärer Lehrveranstaltungen und im Zuge dieser, verschiedenster gelesener Lektüre entstanden. Den ersten Berührungspunkt mit der Existenzphilosophie, wenngleich sich Heidegger selbst nicht in die Reihe der Existenzphilosophen einreihen würde, ergab sich über Sören Kierkegaards „Begriff der Angst“. Nachdem ich im Laufe der Zeit immer wieder mit Themen wie Zukunftsangst und Verlust beziehungsweise Suche eines Lebensplanes konfrontiert wurde – sei es nun aufgrund meiner eigenen Lebensgeschichte, aber auch aufgrund von vertrauten Gesprächen mit Studienkollegen und Freunden – begann sich ein Thema für meine Diplomarbeit herauszukristallisieren. Angst, Tod und Zukunft waren die ersten Schlagworte, welche mich umgehend zu Martin Heideggers *Sein und Zeit* brachten.

EINLEITUNG

Für die Erörterung des Todesbegriffs bei Martin Heidegger ist es erforderlich, zu erläutern wo und wie Heidegger den Begriff selbst innerhalb seiner Philosophie ansiedelt. Dabei soll im Wesentlichen das Hauptaugenmerk auf seine frühe Philosophie und sein Hauptwerk „Sein und Zeit“¹ gelegt werden. Innerhalb von SZ nimmt der Todesbegriff einen besonderen Stellenwert ein, wenngleich die Frage, der sich Heidegger in SZ stellt, eine scheinbar gänzlich andere ist, nämlich die Frage nach dem Sinn von Sein.

Die Paragraphen, in denen sich Heidegger explizit dem Thema ‚Tod‘ zuwendet, befinden sich im 2. Abschnitt von SZ „Dasein und Zeitlichkeit“, in welchem er versucht, dem Verhältnis zwischen Sein und Zeit über eine Analyse des Daseins näher zu kommen. Die für das Thema ‚Tod‘ bedeutsamen Passagen sind im 1. Kapitel des 2. Abschnitts zu finden, in welchem Heidegger „Das mögliche Ganzsein des Daseins und das Sein zum Tode“ behandelt. Hier verrät der Titel bereits die Richtung, welcher Heidegger bei der Nachzeichnung seines Todesbegriffes zu folgen ist. Es wird sich herausstellen, dass das Ende des Daseins als Seinsmöglichkeit des Daseins gesehen werden muss, womit der Tod scheinbar paradoxerweise als *Möglichkeit* und nicht als Unmöglichkeit verstanden werden muss. Im zweiten Abschnitt dieser Arbeit wird diese Bestimmung des Todes mithilfe Emmanuel Levinas gegengelesen, welcher in *Totalität und Unendlichkeit* eine scheinbar völlig konträre Facette des Todes ans Licht bringt. In der abschließenden Gegenüberstellung wird der Versuch gewagt, diese beiden Positionen zusammen zu lesen, indem etwaige Missinterpretationen aufgedeckt werden, die Levinas fälschlicherweise zur Annahme der Unvereinbarkeit mit der Heidegger’schen Auffassung brachten.

¹ Heidegger, Martin: Sein und Zeit (Tübingen ¹⁹2006). Im Folgenden wird *Sein und Zeit* mit SZ abgekürzt.

SEIN UND ZEIT

Das 1927 publizierte Hauptwerk Martin Heideggers *Sein und Zeit* sollte ursprünglich zwei Teile und diese wiederum jeweils drei Abschnitte umfassen. Planmäßig sollte SZ dann folgendermaßen gegliedert sein:²

1. Teil „Die Interpretation des Daseins auf die Zeitlichkeit und die Explikation der Zeit als des transzendentalen Horizontes der Frage nach dem Sein.
 1. Abschnitt „Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins“
 2. Abschnitt „Dasein und Zeitlichkeit“
 3. Abschnitt „Zeit und Sein“
2. Teil „Grundzüge einer phänomenologischen Destruktion der Geschichte der Ontologie am Leitfaden der Problematik der Temporalität.“
 1. Abschnitt „Kants Lehre vom Schematismus und der Zeit als Vorstufe einer Problematik der Temporalität.“
 2. Abschnitt „Das ontologische Fundament des »cogito sum« *Descartes*’ und die Übernahme der mittelalterlichen Ontologie in die Problematik der »res cogitans«.“
 3. Abschnitt „Die Abhandlung des *Aristoteles* über die Zeit als Diskriminierung der phänomenalen Basis und der Grenzen der antiken Ontologie.“

Doch zur Ausarbeitung des zweiten Teiles sollte es erst gar nicht kommen, das Werk endet nach dem zweiten Abschnitt des ersten Teiles abrupt. Heidegger selbst nimmt in folgenderweise Stellung zu seinem Entschluss, SZ unvollendet zu veröffentlichen:

Außerdem wird das Verständnis des in »Sein und Zeit« gebrauchten »Existenzbegriffes« dadurch erschwert, daß der »Sein und Zeit« gemäß existenziale Existenzbegriff erst voll entwickelt war in dem Abschnitt, der infolge des Abbruchs der Veröffentlichung nicht mitgeteilt wurde; denn der dritte Abschnitt des 1. Teils »Sein und Zeit« erwies sich während der Drucklegung als unzureichend. (Der Entschluß zum Abbruch wurde gefaßt in den letzten Dezembertagen 1926 während eines Aufenthaltes in Heidelberg bei K. Jaspers, wo mir

² SZ 39-40. Den planmäßigen Aufbau von SZ erläutert Heidegger in seiner Einleitung. Bemerkenswerterweise fand diese keine Überarbeitung, nachdem Heidegger sich zum Abbruch von SZ entschlossen hatte.

aus lebhaften freundschaftlichen Auseinandersetzungen an Hand der Korrekturbögen von »Sein und Zeit« klar wurde, daß die bis dahin erreichte Ausarbeitung dieses wichtigsten Abschnittes (I,3) unveröffentlicht bleiben müsse. Der Entschluß zum Abbruch der Veröffentlichung wurde gefasst an dem Tage, als uns die Nachricht vom Tode R.M. Rilkes traf.)³

Heidegger entschied demnach Anfang Jänner 1927, dass sein Vorhaben nicht fortzusetzen sei, da seine Darlegung unverständlich bleiben müsse. Doch welches Ziel verfolgt Heidegger eigentlich in *Sein und Zeit*? In seiner Einleitung erläutert Heidegger, dass der zugrundeliegende Richtungspunkt seiner Arbeit darin liege, die Frage nach dem Sein neu zu stellen. Man könnte annehmen, dass das Forschungsinteresse immer darin liegt, eine Antwort auf eine Frage zu finden. Doch gerade das Antworten auf die Seinsfrage will Heidegger beiseite lassen, da diese nicht gefunden werden kann, solange die Frage selbst noch im Dunkeln liegt.⁴

³ Heidegger, Martin: Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809); hrsg. v. Seubold, Günter (=GA 49, Freiburger Vorlesung I. Trimester 1941; Frankfurt/Main 1991), 39-40.

⁴ Vgl. SZ 4.

I. Der Sinn von Sein

In der Einleitung von SZ legt Heidegger ausführlich dar, inwiefern sein Werk von Bedeutung für ein erneutes Stellen der Seinsfrage ist, beziehungsweise, welche Relevanz jener Frage überhaupt zukommt. Zunächst widmet er sich den Schwierigkeiten, welche sich aus der Frage nach dem Sein ergeben können, um dann einen und somit *seinen* Weg aufzuzeigen, wie der Seinsfrage auf die Spur zu kommen sei. Doch beginnen wir am Anfang und vergegenwärtigen uns jenes Zitat aus Platons Dialog *Sophistes*, welches Heidegger wohl aus ganz bestimmten Gründen an den Anfang seines Werkes stellte.

»Denn offenbar seid ihr doch schon lange mit dem vertraut, was ihr eigentlich meint, wenn ihr den Ausdruck ‚seiend‘ gebraucht, wir jedoch glaubten es einst zwar zu verstehen, jetzt aber sind wir in Verlegenheit gekommen«⁵.

Plato spricht hier in der Rolle eines Fremden über seine eigene Verlegenheit bezüglich der Wesensbestimmung des Seienden und des Nichtseienden und so sagt er mittels der Stimme des Fremden, dass er selbst in früheren Jahren meinte, das Nichtseiende zu verstehen, nun aber zu dem Schluss kommen musste, dass das Wesen des Seienden und des Nichtseienden in Dunkel gehüllt ist. Plato kritisiert mit dieser Stelle des Dialogs *Sophistes* aber zugleich seine Vorgänger, allen voran Parmenides, dessen strikte Gegenüberstellung von Seiendem und Nichtseiendem nach Plato aufzuheben sei. Ähnlich wie Plato mag Heidegger seine Situation empfunden haben, als er daran ging SZ zu schreiben. Mit diesem Zitat möchte Heidegger nun ebenfalls seinen Zeitgenossen entgegenhalten, dass sie unreflektiert mit Begrifflichkeiten und allem voran mit dem Sinn von Sein jonglieren, ohne über die gesicherte Bedeutung jener Begrifflichkeiten zu verfügen. So beschäftigen sich die positiven Wissenschaften mit Formeln und verwenden Begriffe, ohne sich mit dem auseinanderzusetzen, was gänzlich vor jeder positiven Wissenschaft liegen muss: der Ontologie.⁶ Denn die mathematisch richtige Aussage

⁵ Heidegger zitiert im Vorspann zu SZ wenngleich in ein wenig abgeänderter Form eine Stelle aus Plato: *Sophistes* 244a-b1. Heideggers einleitende Worte zu SZ finden sich in der 1949 erschienenen Einleitung zur fünften Auflage der 1929 gehaltenen Antrittsvorlesung *Was ist Metaphysik?* wieder. Vgl. Herrmann, Friedrich-Wilhelm: *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von „Sein und Zeit“* 1. Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein (Frankfurt/Main 1987), 1.

⁶ Vgl. SZ 10.

„2 mal 2 ist gleich 4“ muss völlig leer bleiben, wenn dieses ‚ist‘ nicht zuvor klar definiert wurde.⁷

Dieses Zitat birgt aber noch einen weiteren Aspekt, den es zu erwähnen gilt. Warum Heidegger gerade dieses Zitat wählt, scheint aus einem weiteren Grund auf der Hand zu liegen. Indem er seinen Standpunkt, sich der Wichtigkeit der Seinsfrage gewahr zu werden, mit diesem Zitat einleitet, legt er sogleich die lange Tradition der Seinsfrage dar, wodurch zugleich deren Relevanz auch schon in der Vergangenheit belegt wäre. Mehr noch: In dem ersten Aufkommen der Frage nach dem Sein überhaupt ist der Ursprung der Philosophie zu sehen, so Heidegger.⁸ Für ihn besitzt keine andere Frage mehr an Bedeutung, als die nach dem Seinssinn und dies wäre bereits Plato und Aristoteles in den Anfängen der Philosophie bewusst gewesen. Doch wenn bereits die großen Philosophen der Antike sich mit der Seinsfrage beschäftigten, könnte man fragen, aus welchem Grund diese im 20. Jahrhundert neu gestellt werden müsste. Nach all dieser Zeit müsste die Philosophie doch mittlerweile eine Antwort auf diese Frage parat haben. Heidegger antwortet auf diesen berechtigten Einwand einsilbig: „Keineswegs.“⁹

Bereits Plato hatte im Dialog *Sophistes* die Frage nach dem Sinn von Sein gestellt, jedoch stellte auch er sie im Horizont der Seinsvergessenheit.

Die Seinsvergessenheit

*Die Seinsvergessenheit ist die Vergessenheit des Unterschiedes des Seins zum Seinenden.*¹⁰

Platon hält im Fragen nach dem Seinssinn an den ontologischen Kategorien des gegenständlich Vorhandenen fest, weshalb Plato auch die Seinsvergessenheit nicht zu überwinden vermochte, so Heidegger.¹¹ Wenngleich Heideggers Interesse der *ontologischen*

⁷ Vgl. Herrmann 1987, 4 – 5.

⁸ Heidegger bezeichnet „das Sein als Grundthema der Philosophie“. SZ 39.

⁹ SZ Vorspann.

¹⁰ Heidegger, Martin: Holzwege (Frankfurt/Main ⁴1963), 336.

¹¹ Vgl. Plato: *Sophistes*; übers. v. Friedrich Schleiermacher. Kommentar von Christian Iber (=Suhrkamp Studienbibliothek 4; Frankfurt am Main 2007); S. 388 – 392. Iber bezieht sich hier auf das zweite Kapitel des zweiten Abschnitts von Heideggers *Sophistes* Interpretation. Vgl. Heidegger, Martin: *Platon. Sophistes*; hrsg. v. Schüßler, Ingeborg (=GA 19, Marburger Vorlesung Wintersemester 1924/1925; Frankfurt/Main 1992), 435ff.

*Differenz*¹² und der Überwindung der Seinsvergessenheit gilt, so erachtet er die Seinsvergessenheit zugleich als notwendiges Moment innerhalb der Geschichte des Seins. Der Unterschied zwischen Sein und Seiendem sei nicht irgendwann einfach vergessen worden, sondern die Seinsvergessenheit selbst gehört zum Wesen des Seins, ja die Geschichte des Seins würde überhaupt erst mit der Seinsvergessenheit beginnen.¹³ Auf seinem Weg der Überwindung dieser ontologischen Differenz sieht sich Heidegger nun mit Voreingenommenheiten dem Sein gegenüber konfrontiert, welche „die Bedürfnislosigkeit eines Fragens nach dem Sein pflanzen und hegen“¹⁴, weshalb auch jedes weitere Fragen nach dem Sinn von Sein im Keim erstickt wird.

Heidegger zitiert hier Thomas von Aquin, der im ersten Teil des zweiten Buches von *Summa theologiae* schreibt, dass „das Verständnis des Seins ... je schon mit inbegriffen [ist] in allem, was einer am Seienden erfasst.“¹⁵ „Die »Allgemeinheit« des Seins »übersteigt« alle gattungsmäßige Allgemeinheit“¹⁶, weshalb der Seinsbegriff der dunkelste überhaupt sei. Im Unterschied zum einzelnen Seienden, kann das ‚Sein‘ nicht aus höheren Begriffen abgeleitet und nicht durch niedere dargestellt werden, woraus die Undefinierbarkeit des Seins folgt. Dennoch verfügen wir alle über ein gewisses Seinsverständnis und gehen mit einer Selbstverständlichkeit mit dem Seinssinn um.¹⁷ Doch gerade „daß wir je schon in einem Seinsverständnis leben und der Sinn von Sein zugleich in Dunkel gehüllt ist, beweist, die grundsätzliche Notwendigkeit, die Frage nach dem Sinn von »Sein« zu wiederholen.“¹⁸ Die positiven Wissenschaften würden völlig unreflektiert Seiendes auf die Grundverfassung seines Seins hin auslegen, ohne den Seinssinn selbst jemals in Frage gestellt zu haben. Heidegger erachtet die Seinsfrage als „die prinzipiellste und konkreteste Frage zugleich“¹⁹, wodurch er die Seinsfrage als *die* Fundamentalfrage schlechthin bezeichnen kann.

Wie soll aber nun eine Antwort auf die Seinsfrage gefunden werden, wenn das ‚Sein‘ selbst als undefinierbar zu gelten hat. Wie bereits eingangs erwähnt, gilt Heideggers Interesse nicht

¹² Die Bezeichnung der ontologischen Differenz für die Unterscheidung von Sein und Seiendem ist in SZ nicht zu finden, da die ausdrückliche Thematisierung der ontologischen Differenz für den dritten Abschnitt vorgesehen war. Erstmals verwendet Heidegger diese Bezeichnung in seiner Marburger Vorlesung *Die Grundprobleme der Phänomenologie* vom SS 1927, welche auch als Ausarbeitung des dritten Abschnittes gelten sollte. Vgl. Herrmann 1987, 61.

¹³ Vgl. Heidegger 1963, 336.

¹⁴ SZ 2.

¹⁵ Thomas von Aquin S.th. II qu. 94 a2, zitiert nach SZ 3.

¹⁶ SZ 3.

¹⁷ Vgl. SZ 2-3.

¹⁸ SZ 4.

¹⁹ SZ 9.

unbedingt einer Beantwortung der Seinsfrage. Vielmehr möchte er seine ganze Aufmerksamkeit auf die Frage selbst richten. „Jedes Fragen ist ein Suchen. Jedes Suchen hat sein vorgängiges Geleit aus dem Gesuchten her.“²⁰ Damit ist das ‚Fragen‘ selbst niemals nur ein so Dahingefragtes, sondern hat immer schon eine Fragerichtung und eine Richtung impliziert eine – wenngleich nur vage – Vorstellung von dem Gesuchten, in unserem Fall, dem Seinssinn. Nun skizziert Heidegger die dreigliedrige Konstellation zwischen dem Gefragten, dem Befragten und dem Erfragten.

Das *Gefragte* entspricht im Wesentlichen der Fragerichtung, welche in diesem Fall das Sein darstellt. Problematisch an der Seinsfrage ist aber, dass das Sein des Seienden nicht *ist* und somit kein Seiendes selbst sein kann.²¹ So hält er ausdrücklich fest, dass „das Sein des Seienden [...] nicht selbst ein Seiendes [»ist«]“, weshalb das Sein eine eigene Aufweisungsart erfordert.²² Nach Heideggers Verständnis muss das *Befragte* das Seiende selbst sein. Denn „sofern das Sein das Gefragte ausmacht, und Sein besagt Sein von Seiendem, ergibt sich als das Befragte der Seinsfrage das Seiende selbst.“²³ Nun stellt sich Heidegger die Frage, inwieweit an einem bestimmten Seienden der Sinn von Sein abgelesen werden kann und welchem Seienden hierbei der Vorzug zu geben ist. Natürlich kann nur jenes Seiende für die Explikation des Seins in Frage kommen, welches über den Seinsmodus des Fragens verfügt. Der Mensch als fragendes, forschendes und suchendes Seiendes ist der Schlüssel zum Problem der Seinsfrage und somit „[besagt] die Ausarbeitung der Seinsfrage [...] demnach: Durchsichtigmachen eines Seienden – des fragenden – in seinem Sein.“²⁴ Nur wenn das Sein des Seienden ‚Mensch‘ eine entsprechende Explikation findet, kann die Frage nach dem Sinn von Sein gestellt werden.

*Die ausdrückliche und durchsichtige Fragestellung nach dem Sinn von Sein verlangt eine vorgängige angemessene Explikation eines Seienden (Dasein) hinsichtlich seines Seins.*²⁵

²⁰ SZ 5.

²¹ Heidegger spricht später davon, dass das Sein *west*, um dem Problem sprachlichen Ausdruck zu verleihen, dass das Sein nicht *ist*, da es als Nicht-Seiendes gar nicht *sein* kann.

²² SZ 6.

²³ SZ 6.

²⁴ SZ 7.

²⁵ SZ 7.

Heidegger begründet nun seine Verwendung des Terminus *Dasein* für den Menschen damit, dass der Mensch *die* Stätte sei, wo sich Sein lichtet. Mit anderen Worten – einzig für den Menschen ist das Sein *da*, weshalb Heidegger in Bezug auf den Menschen vom *Da des Seins* beziehungsweise vom *Dasein* spricht.²⁶ Das *Erfragte* schließlich ist „das eigentlich Intendierte“, nämlich die Antwort auf die Frage nach dem Sinn von Sein. In welcher Richtung man zu suchen beginnt, um das Erfragte zu finden, ergibt sich bereits zu Beginn der Fragestellung aus dem Gefragten selbst. Dieses Gefragte grenzt den Bereich der Antwort ein und gibt dem Fragen eine Richtung. Wenn der Fragende also seine Frage formuliert, dann hat auch dieser zumindest eine Vorstellung von der möglichen Antwort und somit ein Vorverständnis vom Fraglichen. Auch könnte der Fragende seine Frage nicht stellen, wäre er sich nicht darüber bewusst, dass Etwas *fraglich* ist.

Genau um dieses Vorverständnis geht es Heidegger, wenn er die Seinsfrage neu aufrollen will. Wie kann das ‚Sein‘ undefinierbar sein, wenn doch der Sinn des Seins zumindest in gewisser Weise verfügbar sein muss. Andernfalls könnte gar nicht danach gefragt werden. Doch ebenso, wie das Gefragte eine eigene Aufweisungsart erfordert, verlangt das Erfragte, nämlich der Sinn von Sein, eine eigene Begrifflichkeit, welche Heidegger mit Sein und Zeit nachliefern will.²⁷

Die Methode

Wenn die Methode Heideggers ins Licht gestellt werden soll, lohnt sich ein kleiner Umweg zur Begriffsbedeutung dieses Wortes selbst. So bezeichnet *μεθοδος*²⁸ nicht bloß eine Anweisung, wie hinsichtlich einer Fragestellung zu einem Ergebnis zu kommen ist, sondern die Methode meint eine Verhaltung des Daseins selbst, auf dem Weg zu den Sachen selbst zu bleiben und sich nicht durch falsche Vorbegrifflichkeiten irreführen zu lassen.

²⁶ Heidegger bezeichnet das Dasein als Lichtung des Seins, da es jener Ort ist, einer Waldlichtung gleich, wo die Bäume Platz machend Raum gebend sind, an welchem sich das Sein von sich selbst her zu zeigen vermag. Generell lässt sich in Bezug auf Heideggers Formulierungen eine starke Affinität zur Natur und insbesondere zu den Wäldern erkennen, welche ihn in seiner Kindheit in Messkirch umgaben. Mittels Wortentlehnungen flocht er diese Erinnerungen an seine unbeschwerte Jugend in sein Denken ein. Allen voran an „die vertrauten Orte in Messkirch und Göggingen, die Wälder der Umgebung mit ihren Lichtungen und Holzwegen, Feldweg und Glockenturm [...]“. Geier, Manfred: Martin Heidegger (=Rowohlts Monografien 50665; Reinbek bei Hamburg 2005), 18.

²⁷ Vgl. SZ 5.

²⁸ Bei Pape findet sich *μεθοδος* mit Nachgehen beziehungsweise Verfolgen übersetzt. Vgl. Pape, Wilhelm: Griechisch-Deutsches Handwörterbuch 2 (Graz ³1954), s.v. *μεθοδος*, 113.

Wenn Heidegger nun die Frage nach dem Sinn von Sein neu stellen will, geht es ihm natürlich nicht um eine mystische Suche nach einem etwaigen Sinn des Lebens oder des Daseins im herkömmlichen Verständnis. Seine Frage lautet auch nicht ‚Was ist Sein?‘, denn das ‚Sein‘ ist als das Gefragte ausgewiesen worden. Das Erfragte ist der Sinn von Sein und daher lautet Heideggers Frage: „Was meinen wir, wenn wir von Sein sprechen?“. Die Seinsfrage entspricht damit schlichtweg einer phänomenologischen Fragestellung.²⁹ Dies ist auch genau die methodische Vorgangsweise, die Heidegger für seine Untersuchung einzig in Betracht zieht. Diesen Vorrang, den Heidegger der Phänomenologie einräumt, deren Credo „Zu den Sachen selbst“ lautet, hat Heidegger von seinem Lehrer Edmund Husserl³⁰ übernommen, wenngleich er danach trachtete sich in gewissen Punkten von diesem zu distanzieren. Edmund Husserl veränderte im 20. Jahrhundert den Phänomenologiebegriff grundlegend, indem er der Phänomenologie eine neue Aufgabe zuschrieb. Die Phänomenologie solle die bisher als „fraglos gültig angenommenen Vorstellungen der Welt“ hinterfragen, um sie auf ihre Rechtmäßigkeit hin zu überprüfen, bis die „dafür grundlegenden allgemeinen Sinnkonstitutionsleistungen des Bewußtseins aufgezeigt sind.“³¹

„Wir wollen uns schlechterdings nicht mit „bloßen Worten“, das ist mit einem bloß symbolischen Wortverständnis, zufrieden geben [...] Bedeutungen, die nur von entfernten, verschwommenen, uneigentlichen Anschauungen [...] belebt sind, können uns nicht genügen. Wir wollen auf die „Sachen selbst“ zurückgehen. An vollentwickelten Anschauungen wollen wir uns zur Evidenz bringen, dies hier in aktuell vollzogener Abstraktion Gegebene sei wahrhaft und wirklich das, was die Wortbedeutungen im Gesetzesausdruck meinen [...].“³²

²⁹ Vgl. Demske, James Michael: Sein, Mensch und Tod. Das Todesproblem bei Martin Heidegger (=Symposion 12; Freiburg im Breisgau et.al. 1963), 21.

³⁰ Edmund Husserl (1859 – 1938) gilt als der Begründer der Phänomenologie, die er als eine, die Sachverhalte objektiv beschreibende Methode konzipierte. Husserl konzentrierte sich auf die rein theoretische Begegnungsweise des Menschen mit der Wirklichkeit mit gleichzeitiger Ausklammerung der alltäglichen Lebenswelt. Diesen Zugang kritisierte neben Heidegger auch Jean-Paul Sartre. Vgl. Helferich, Christoph: Geschichte der Philosophie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart und Östliches Denken (Weimar ³2001), 400-401.

³¹ Precht, Peter u. Burkard, Franz-Peter (Hrsg.): Metzlers Philosophie Lexikon. Begriffe und Definitionen (Weimar ²1999), s.v. Phänomenologie, 435-436.

³² Husserl, Edmund: Logische Untersuchungen 2 Untersuchungen zur Phänomenologie und der Theorie der Erkenntnis 1 (Tübingen ⁷1993), 5-6.

Der Ausgangspunkt für den Phänomenologiebegriff nach Heideggers Verständnis ist die Herleitung des Wortes Phänomen vom griechischen φαίνεσθαι, *sich zeigen*. Im weiteren Rückgang auf den Begriff φαίνω, gelangt Heidegger zu der Übersetzung *in die Helle stellen*.³³

*Die φαινόμενα, »Phänomene«, sind dann die Gesamtheit dessen, was am Tage liegt oder ans Licht gebracht werden kann, was die Griechen zuweilen mit τα ὄντα (das Seiende) identifizieren.*³⁴

Im Weiteren wird diese Definition des Phänomenbegriffes konkretisiert, indem er das Phänomen als das *Sich-an-ihm-selbst-zeigende* versteht.³⁵ Nun verhält es sich aber beispielsweise bei der Krankheitserscheinung gerade so, dass sich das Phänomen selbst, nämlich die Krankheit, nicht selbst zeigt. Eine Krankheit meldet sich, wie Heidegger bemerkt, immer über ein Symptom und damit handele es sich hier um ein „Sichmelden von etwas, das sich nicht zeigt, durch etwas, was sich zeigt.“³⁶ Die Erscheinung als Verweisung auf... ist demnach immer angewiesen auf ein Phänomen, während das Phänomen selbst keinen darauf rückführbaren Grund benötigt.³⁷ In Folge unterscheidet Heidegger drei verschiedene Phänomenbegriffe. Formal verstanden, gilt *alles* Sichzeigende als Phänomen, ganz gleich, ob es sich tatsächlich um ein Seiendes selbst handelt oder aber um einen Seinscharakter eines Seienden, wobei der vulgären Bedeutung nach, all jenes als Phänomen gilt, was durch die empirische Anschauung zugänglich ist.³⁸ Dem formalen und dem vulgären Phänomenbegriff stellt Heidegger einen weiteren zur Seite, den phänomenologischen.

Im traditionellen Verständnis sind die Formen der Anschauung keine eigentlichen Phänomene, da sie selbst nicht angeschaut werden können. Diese konstituieren jedoch die jeweiligen Phänomene mit und zwar in vorgängiger, mitgängiger und unthematischer Weise.

³³ Vgl. SZ 28. Siehe auch Griechisch-Deutsches Handwörterbuch 2, s.v. φαίνω, 1250-1251.

³⁴ SZ 28. Hier haben wir bereits einen Verweis zur Ontologie, um hervorzuheben, dass die Ontologie auf die phänomenologische Methode angewiesen sei, um ihrer Aufgabe, das Sein aufzuweisen und vom Seienden abzuheben, nachkommen zu können.

³⁵ Vgl. SZ 31.

³⁶ SZ 29.

³⁷ Vgl. Becke, Andreas: Der Weg der Phänomenologie. Husserl, Heidegger, Rombach (=Boethiana 36; Hamburg 1999), 79-80.

³⁸ Vgl. SZ 31. Das Phänomen als das Sich-an-ihm-selbst-zeigende konnte Heidegger gegen den Schein und die Erscheinung abgrenzen, wenngleich beide Termini im Phänomen fundiert sind. Damit weist er alle Kritik an einer Phänomenologie zurück, die das Phänomen fälschlicherweise als bloße Erscheinung deutet. Vgl. Becke 1999, 81.

Weil sie die angeschauten Gegenstände *vorgängig und mitgängig*, obzwar *unthematisch* mitbestimmen, seien sie die eigentlichen und ursprünglichen Phänomene, so Heidegger.³⁹

Im Horizont der Kantischen Problematik kann das, was phänomenologisch unter Phänomen begriffen wird, vorbehaltlich anderer Unterschiede, so illustriert werden, daß wir sagen: was in den Erscheinungen, dem vulgär verstandenen Phänomen je vorgängig und mitgängig, obzwar unthematisch, sich schon zeigt, kann thematisch zum Sichzeigen gebracht werden und dieses Sich-so-an-ihm-selbst-zeigende (»Formen der Anschauung«) sind Phänomene der Phänomenologie.⁴⁰

Ebenso vieldeutig, wie der Phänomenbegriff ist der Begriff Logos, da λόγος stellenweise mit Vernunft, Urteil, Begriff oder aber auch mit Definition und Grund übersetzt wird. All diese Bedeutungen weisen scheinbar nur spärliche Gemeinsamkeiten auf. Doch wenn eine Interpretation die Grundbedeutung von Logos, nämlich ‚Rede‘, erst einmal angemessen erfasst, so Heidegger, würden alle weiteren Bedeutungen sich ohne weiteres miteinander in Verbindung bringen lassen.⁴¹ „λόγος als Rede besagt vielmehr soviel wie δηλούν, offenbar machen das, wovon in der Rede, »die Rede« ist“⁴², womit hier erneut auf den Charakter des ‚Offenbarmachens‘ zu verweisen ist, der bereits bei der Begriffserklärung des Phänomens heraus gestellt wurde, denn „in der Rede [...] soll [...] das, was geredet ist, aus dem, worüber geredet wird, geschöpft sein, so daß die redende Mitteilung [...] das, worüber sie redet, offenbar und sie dem anderen zugänglich macht.“⁴³ Die Rede erhält aus diesem Verständnis heraus den Charakter des Sehenlassens, da das Seiende, von welchem in der Rede *die Rede ist*, aus der Verborgenheit hervor geholt wird.⁴⁴ Heidegger sieht die Ursache für den missverständlichen Gebrauch von *logos* in einer falschen Übersetzung. Im antiken Verständnis entspräche der Terminus *logos* einem Sehenlassen und von dieser Interpretation aus, hätten alle gemeinhin bekannten Übersetzungen, wie Wort, Ausdruck, Ausspruch, Behauptung, Rede, Redewendung, Sprichwort, Unterredung, Darlegung, Verhandlung,

³⁹ Vgl. Cosmus, Oliver: Anonyme Phänomenologie. Die Einheit von Heideggers Denkweg (Würzburg 2001), 42.

⁴⁰ SZ 31.

⁴¹ Vgl. SZ 32.

⁴² SZ 32.

⁴³ SZ 32.

⁴⁴ Den Begriff der Wahrheit setzt Heidegger mit der Unverborgenheit von Seiendem gleich, womit sich Heideggers Wahrheitsbegriff von der scholastischen Definition von Wahrheit abhebt, welche Wahrheit nach dem Übereinstimmungsprinzip bestimmt. Vgl. Becke 1999, 85.

Gespräch, Geschichte, Definition, Lehrsatz, Denkkraft, Vernunft und Verstand⁴⁵ einen gemeinsamen Bedeutungszusammenhang – nämlich die Rede als Sehenlassen.⁴⁶

Zusammen ergeben die beiden Übersetzungen Heideggers von φαίνω und λόγος eine Definition, nach der die Phänomenologie „das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen [lässt].“⁴⁷ Diese Beschreibung der phänomenologischen Methode scheint auf den ersten Blick eine verwirrende Wortwiederholung zu sein. Doch genau diesen Zusammenhang zwischen Phänomen und Logos wollte Heidegger hervorheben. Indem Heidegger festlegt, dass es sich bei der Phänomenologie um ein Sehenlassen vom Seienden selbst her handeln müsse, verweist er auf die Notwendigkeit der direkten Auf- und Ausweisung des Phänomens und damit auf das *Wie* der Aufweisung, nämlich der deskriptiven. Das *Was*, der Gegenstand der Forschung, ist damit jedoch nicht mitgenannt, weshalb lediglich „der formale Sinn der Forschung, die sich den Namen Phänomenologie gibt“⁴⁸ aufgezeigt ist. Im vulgären Phänomenologiebegriff wäre nun zwar das *Was* mitgesagt, jedoch berechtige dieser, „jede Aufweisung von Seiendem [...] Phänomenologie zu nennen“⁴⁹. Heidegger stellt sich nun die Frage *Was seinem Wesen nach notwendig Thema einer ausdrücklichen Aufweisung sei.*

*Offenbar solches, was sich zunächst und zumeist gerade nicht zeigt,
was gegenüber dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, verborgen
ist, aber zugleich etwas ist, was wesenhaft zu dem, was sich zunächst
und zumeist zeigt, gehört, so zwar, daß es seinen Sinn und Grund
ausmacht.*⁵⁰

Damit kann in Bezug auf die Exposition von Phänomenen in ausgezeichnetem Sinne nicht die Rede von diesem oder jenem konkreten Seienden sein, sondern nur vom *Sein* des Seienden selbst. Folglich bestimmt Heidegger die Phänomenologie als jene „Zugangsart zu dem und die ausweisende Bestimmungsart dessen, was Thema der Ontologie werden soll“, weshalb die „Ontologie [...] nur als Phänomenologie möglich [ist].“⁵¹ Aus diesen Überlegungen kommt

⁴⁵ Vgl. Griechisch-Deutsches Handwörterbuch 2, s.v. λόγος, 58 – 61.

⁴⁶ Vgl. SZ 32.

⁴⁷ SZ 34.

⁴⁸ SZ 34.

⁴⁹ SZ 35.

⁵⁰ SZ 35.

⁵¹ SZ 35.

Heidegger zu dem Schluss, dass die Philosophie als „universale phänomenologische Ontologie“ zu bezeichnen ist, „die als Analytik der Existenz das Ende des Leitfadens allen philosophischen Fragens dort festgemacht hat, woraus es *entspringt* und wohin es *zurückschlägt*.“⁵², weshalb die Daseinsanalyse jeder Fundamentalontologie vorausgehen muss. Die Phänomenologie ist *die* Methode der Philosophie, deren Fundamentalfrage die Frage nach dem Sinn von Sein darstellt. In diesem Zusammenhang ist Heideggers Verständnis des Begriffes *Sinn* aus phänomenologischer Sicht verständlich, nach welcher „der Sinn von etwas [...] sein Sein als sein ermöglichender Grund [ist], insofern dieses selbst unthematisch bleibt und dennoch das betreffende Seiende für das Verstehen zugänglich macht.“⁵³ Es geht ihm also nicht um eine Aufweisung eines außerhalb liegenden Sinnes, wie beispielsweise der Sinn und Grund eines Krieges in der Wiederherstellung des Friedens liegen kann. Heidegger geht es um die Frage nach dem „inneren, ermöglichenden und verständlich-machenden Grund“.⁵⁴

Nun führt uns die Frage nach dem Sinn und Grund unweigerlich auf das Dasein zurück, jener Stätte, wo sich das Sein lichtet. Das Dasein ist die Lichtung des Seins, da es mit dem Dasein in der Frage steht und in der Frage stehend ist. Der innere, ermöglichende Grund, der Sinn von Sein, kann nur gefunden werden, „wenn das fragende und seinsverstehende Dasein selbst in seinem Sein verstanden ist.“⁵⁵ Das Fragen nach dem Sinn von Sein muss daher „ein Fragen [sein], in dem wir in das Ganze des Seienden hineinfragen und so fragen, daß wir selbst, die Fragenden, dabei mit in die Frage gestellt, in Frage gestellt werden.“⁵⁶ Die Frage nach dem Sinn von Sein als der Fundamentalfrage der Philosophie überhaupt führt also unweigerlich zu einer Analyse des Seinsverstehenden, des Daseins selbst, wobei das Dasein Sein nur vor dem Hintergrund der Zeit – dem Fortschreiten der Zeit, dem Werden und Vergehen – verstanden hat.

Dasein ist in der Weise, seiend so etwas wie Sein zu verstehen. Unter Festhaltung dieses Zusammenhangs soll gezeigt werden, daß das, von wo aus Dasein überhaupt so etwas wie Sein unausdrücklich versteht und auslegt, die Zeit ist. Diese muß als der Horizont alles Seins

⁵² SZ 38.

⁵³ Demske 1963, 51.

⁵⁴ Demske 1963, 51. Vgl. SZ 324 – 325.

⁵⁵ Vgl. Cosmus 2001, 29.

⁵⁶ Heidegger, Martin: Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit; hrsg. v. Herrmann, Friedrich-Wilhelm (Frankfurt/Main 2004), 13.

*Verständnisses und jeder Seinsauslegung ans Licht gebracht und
genuin begriffen werden.⁵⁷*

Problematisch daran erweist sich bei genauerer Überlegung, dass das Verständnis des Seins zwar auf die Zeit als dessen inneren verständlich-machenden Grund zurückgeführt ist, dabei aber die Zeitlichkeit wiederum *in der Zeit seiend* besagt.

*Zeit, im Sinne von »in der Zeit sein«, fungiert als Kriterium der
Scheidung von Seinsregionen. Wie die Zeit zu dieser ausgezeichneten
ontologischen Funktion kommt und gar mit welchem Recht gerade so
etwas wie Zeit als solches Kriterium fungiert und vollends, ob in
dieser naiv ontologischen Verwendung der Zeit ihre eigentliche
mögliche ontologische Relevanz zum Ausdruck kommt, ist bislang
weder gefragt, noch untersucht worden. Die »Zeit« ist, und zwar im
Horizont des vulgären Zeitverständnisses, gleichsam »von selbst« in
diese »selbstverständliche« ontologische Funktion geraten und hat
sich bis heute darin gehalten. Demgegenüber ist auf dem Boden der
ausgearbeiteten Frage nach dem Sinn von Sein zu zeigen, daß und wie
im rechtgesehenen und rechtexplizierten Phänomen der Zeit die
zentrale Problematik aller Ontologie verwurzelt ist. Wenn Sein aus der
Zeit begriffen werden soll und die verschiedenen Modi und Derivate
von Sein in ihren Modifikationen und Derivationen in der Tat aus dem
Hinblick auf Zeit verständlich werden, dann ist damit das Sein selbst –
nicht etwa nur Seiendes als »in der Zeit« Seiendes, in seinem
»zeitlichen« Charakter sichtbar gemacht. »Zeitlich« kann aber dann
nicht mehr nur besagen »in der Zeit seiend«.⁵⁸*

„Weil das Sein je nur aus dem Hinblick auf Zeit faßbar wird“⁵⁹ und das Sein zugleich nur mithilfe des Daseins in die Frage gestellt werden kann, erweist es sich als notwendig, das Dasein selbst hinsichtlich seiner Zeitlichkeit zu untersuchen. In diesem Zusammenhang erhält die Analyse des Todesbegriffes in SZ einen besonderen Stellenwert, da dieser für die gesamte

⁵⁷ SZ 17.

⁵⁸ SZ 18.

⁵⁹ SZ 19.

Aufgabe, welcher sich Heidegger zu widmen trachtete, nämlich die Frage nach dem Sinn von Sein erneut zu stellen, eine Schlüsselrolle einnimmt.

Heideggers *Phänomenologie* geht sichtlich weit über jenes hinaus, was Husserl ursprünglich als deren Aufgabe angesehen hat, da Heideggers Phänomenologiebegriff das Sein als Gegenstand der Ausweisung benennt. Das *Sein* selbst soll mit der phänomenologischen Methode zum Sich-an-ihm-selbst-zeigen gebracht werden und dieses Vorhaben führt an einer Analyse des Daseins nicht vorbei. „Das, was gegenüber dem zunächst und zumeist sich zeigenden Seienden als dessen Sinn und Grund verborgen ist und als solcher ausdrücklich phänomenologisch aufgewiesen werden muss, ist die Erschlossenheit des Seins im Ganzen“⁶⁰, womit Heideggers phänomenologische Phänomenologie als Fundamentalontologie zu verstehen ist, welcher wiederum eine existenziale Analytik des Daseins vorausgehen muss.⁶¹

⁶⁰ Herrmann 1987, 348.

⁶¹ Vgl. Herrmann 1987, 335ff sowie SZ 13.

II. Das Dasein

Um nun dem, was sich zumeist und zunächst *nicht* zeigt - dem Sein – auf die Spur zu kommen, muss jenes Seiende durchsichtig gemacht werden, welches einzig als jener Ort gilt, an welchem sich Sein von sich selbst her zeigen kann. Dieser Ort, den Heidegger als Lichtung des Seins bezeichnet, ist das Dasein, der Mensch selbst. Aus diesem Grund muss die Fundamentalontologie auch im Sinne einer Daseinsanalyse betrieben werden. Die Analyse des Daseins als jenem Ort, an welchem das Sein gleichsam in eine Lichtung hervortritt, muss der Ontologie als notwendig einzuschlagender Weg gelten. Ohne zuvor den Fragenden selbst unter die Lupe zu nehmen, um zu sehen, wer oder was jenes Seiende ist, welches da fragt, hat es keinerlei Sinn sich darüber Gedanken zu machen, was eben das fragende Dasein damit meint, wenn es von Sein spricht. Jeher lebt das Dasein in einem Seinsverständnis, oder anders formuliert: das Sein lichtet sich im Dasein. Das Dasein entspricht damit einer Lichtung, da es als In-Frage-stellendes und -stehendes Seiendes das Sein in die Helle stellt. In diesem Sinne bezeichnet Heidegger das Dasein als Ek-sistenz, da sich „die Ek-sistenz [...] nur vom Wesen des Menschen, das heißt, nur von der menschlichen Weise zu »sein« sagen [lässt]; denn der Mensch allein ist [...] in das Geschick der Ek-sistenz eingelassen.“⁶²

*Das Sein selbst, zu dem das Dasein sich so oder so verhalten kann und immer irgendwie verhält, nennen wir Existenz. Und weil die Wesensbestimmung dieses Seienden nicht durch Angabe eines sachhaltigen Was vollzogen werden kann, sein Wesen vielmehr darin liegt, daß es je sein Sein als seiniges zu sein hat, ist der Titel Dasein als reiner Seinsausdruck zur Bezeichnung dieses Seienden gewählt.*⁶³

Die Existenz muss nach Heidegger verstanden werden als das Hinausstehen in die Wahrheit des Seins, welche sich im Seinsvollzug des Daseins ereignet, weshalb hier eine scharfe

⁶² Heidegger, Martin: Über den Humanismus (Frankfurt/Main ⁹1991), 15. Der Begriff der Existenz unterläuft bei Heidegger im Laufe der Zeit einer Wandlung. „Während Heidegger in »Sein und Zeit« von der Existenz spricht, nennt er diese auf der gewandelten Besinnungsebene Ek-sistenz. Das, was den immanenten Wandel von der Existenz zur Ek-sistenz ausmacht, ist nicht das Ekstatische, das von vornherein als das Auszeichnende der Existenz gesehen wurde. [...] Der immanente Wandel [...] beruht vielmehr darin, wie der Mensch ek-sistiert, wie er darin ekstatisch offensteht. Dieses Wie zeigt sich insofern in gewandelter Weise, als die Ek-sistenz in ihrer Herkunft erfahren wird, als welche sich die Lichtung oder Wahrheit des Seins selbst in ihrem ereignenden Zuwurf zeigt. Die Herkunft aus der Lichtung und Wahrheit des Seins wird sprachlich gefaßt als das ekstatische Innestehen in der Wahrheit des Seins.“ Herrmann, Friedrich-Wilhelm: Wege ins Ereignis. Zu Heideggers »Beiträgen zur Philosophie« (Frankfurt/Main 1994), 340.

⁶³ SZ 12.

Trennung zu jener Begriffsbestimmung notwendig ist, welche Existenz mit Vorhandenheit gleichsetzt.⁶⁴ Dass es sich beim Dasein auch nicht um ein bloßes Vorhandenes handelt, wird deutlich durch den Umstand, dass es dem Dasein in seinem Sein immer um dieses selbst geht, weshalb das Dasein, *das wir je selbst sind*, Gegenstand jener Analyse sein muss, welche den Weg der Seinsfrage ebnet. Das Dasein kann in ontologischer Hinsicht niemals Exemplar einer Gattung sein, da „das Ansprechen von Dasein [...] gemäß dem Charakter der Jemeinigkeit dieses Seienden stets das Personalpronomen mitsagen [muss]: »ich bin«, »du bist«.“⁶⁵ Die Jemeinigkeit schließt damit aus, dass Dasein als bloßes Vorhandenes verkannt wird. Da es dem Dasein in seinem Sein immer um dieses selbst geht, hat es sich notwendigerweise immer schon entschieden, in welcher Weise es sein Sein übernimmt. Weil das Dasein in der Möglichkeit steht, sich zu seinem Sein zu verhalten, ist das „Dasein [...] je seine Möglichkeit und es »hat« sie nicht nur noch eigenschaftlich als ein Vorhandenes.“⁶⁶ „Und weil Dasein wesenhaft seine Möglichkeit ist, kann dieses Seiende in seinem Sein sich selbst »wählen«“⁶⁷, womit die Jemeinigkeit die Bedingung der Möglichkeit dafür darstellt, dass das Dasein sein Sein eigentlich, also im Sinne seines eigensten Umwillen, oder uneigentlich übernimmt.⁶⁸

Aufgrund der Möglichkeit des Daseins, sich so oder so zu seinem Sein zu verhalten, muss das „Was-sein (essentia) dieses [daseinsmäßigen] Seienden [...] aus seinem Sein (existentia) begriffen werden“ und nicht umgekehrt, weshalb „*das »Wesen« des Daseins [...] in seiner Existenz [liegt].*“⁶⁹ Dem Wesen des Daseins entspricht ein „ekstatisches Innestehen in der Wahrheit des Seins“⁷⁰, weshalb alle „an diesem Seienden herausstellbaren Charaktere“ keine Eigenschaften im herkömmlichen Verständnis, sondern verschiedene Seinsweisen des Daseins sind, wodurch „alles Sosein dieses Seienden [...] primär Sein [ist]“.⁷¹

⁶⁴ Heideggers Existenz sei aber unbedingt von dem der *existentia* zu unterscheiden, denn Letzterer besagt lediglich Vorhandensein und entspricht damit nicht der Seinsart des Daseins. Vgl. SZ 42 sowie Heidegger⁹1991, 17. Der Begriff *existentia* wird erst seit Scotus einheitlich als Vorhandensein eines Seienden gefasst und kann im Unterschied zum ‚was etwas ist‘ als bloßes ‚dass etwas ist‘ erstanden werden. Vgl. Wucherer-Huldenfeld, Augustinus Karl: Zu Heideggers Verständnis des Seins bei Johannes Duns Scotus und im Skotismus sowie im Thomismus und bei Thomas von Aquin, in: Heidegger und das Mittelalter. Wiener Tagungen zur Phänomenologie 1997; hrsg. v. Vetter, Helmuth (=Reihe der Österreichischen Gesellschaft für Phänomenologie 2; Wien et.al. 1999), 48.

⁶⁵ Vgl. SZ 42.

⁶⁶ SZ 42.

⁶⁷ SZ 42.

⁶⁸ Zum Seinsmodus der Eigentlichkeit und der Uneigentlichkeit, in welchem sich das Dasein aufgrund der Jemeinigkeit halten kann, erfolgt im Späteren eine genauere Erläuterung. Vorweggeschickt muss lediglich werden, dass „die Uneigentlichkeit des Daseins [...] aber nicht etwa ein »weniger« Sein oder einen »niedrigeren« Seinsgrad“ darstellt. SZ 43.

⁶⁹ SZ 42.

⁷⁰ Heidegger⁹1991, 17.

⁷¹ SZ 42.

Um nun jenem Umstand Ausdruck zu verleihen, dass die Seinscharaktere des daseinsmäßigen Seins gänzlich von den Kategorien des nicht-daseinsmäßigen Seienden abzugrenzen sind, benennt Heidegger die daseinsmäßigen Seinsweisen Existenzialien, welche es herauszustellen gilt. Mithilfe der Existenzialanalyse sollen die Seinsweisen des Daseins ans Licht gebracht werden, da ein Antworten auf die Seinsfrage nur bei hinreichender Explikation aller Existenzialien möglich ist. Die Herausarbeitung der Existenzialien muss sich nun aber als unzureichend erweisen, da mit der bloßen Aufzählung und Beschreibung aller einzelnen Seinsweisen das Wesen des Daseins nicht eingefangen werden kann, so als ob das Dasein der Summe seiner Verhaltungen entspräche. Das Dasein selbst versteht sich ja auch nicht als Konglomerat einzelner Seinsfragmente, weshalb Heidegger eine dem Dasein zu Grunde gelegte ganzheitliche Fundamentalstruktur ausmacht - das In-der-Welt-sein. Aus dem Blickwinkel des In-der-Welt-seins können dann im weiteren Verlauf die einzelnen, diese Fundamentalstruktur konstituierenden Momente voneinander abgehoben werden.

Das In-der-Welt-sein

Heidegger hat den Begriff *Dasein* als Synonym für den *Menschen* nicht aus einer Laune heraus gewählt. Vielmehr soll im Begriff *Dasein* jener Umstand zum Ausdruck kommen, dass das „Dasein [...] Seiendes [ist], das sich in seinem Sein verstehend zu diesem Sein verhält.“⁷² Das Wesen des Daseins liegt in seiner Existenz, also im Hinausgehaltensein in die Wahrheit des Seins. Indem es sein Sein vollzieht, ist es aufgrund seines Seinsverständnisses als Lichtung des Seins, als Ort, an welchem sich Sein ereignet, *da*. Der Daseinsvollzug spielt sich nun aber nicht isoliert und unabhängig von Alterität ab, sondern das Dasein findet sich jeher in einer *Welt* vor, in welcher es seine Existenz vollzieht. Das Dasein ist immer schon in *Welt* eingebettet, weshalb Heidegger die Grundverfassung des Daseins das *In-der-Welt-sein* nennt. Das *In-der-Welt-sein* birgt dreierlei Strukturmomente, die von Heidegger bewusst in ein und demselben Ausdruck zusammengefasst werden, um damit zu unterstreichen, dass es sich dennoch um ein einheitliches Phänomen handelt. So ist erstens der *Welt* beziehungsweise der Idee der *Weltlichkeit* auf den Grund zu gehen, zweitens dem *Seienden*, welches *in* dieser *Welt* ist und drittens muss die Präposition *in* unter die Lupe genommen werden, welche das Verhältnis zwischen Welt und Seiendem festlegt.⁷³

⁷² SZ 53.

⁷³ Vgl. SZ 53.

Das Seinsverhältnis *in* ist scheinbar ein simples, denn wenn man das *in* rein räumlich versteht, besagt es lediglich, dass sich ein ausgedehnter Körper in einem anderen befindet. Demnach müssten alle Seienden in genau diesem Seinsverhältnis zur Welt stehen und doch betont Heidegger, dass das *In-der-Welt-sein* ausschließlich der Seinsverfassung des Daseins entspricht. Denn das *In-Sein* ist ein Existenzial und somit nicht als räumliches Vorhandensein eines Seienden, in einem anderen zu verstehen. Heidegger begründet dies mit einer etymologischen Herleitung, wonach *in* von „vertraut sein mit“ oder auch „gewohnt sein“ bedeutet.⁷⁴ Heidegger möchte aber dem Dasein dessen Räumlichkeit nicht absprechen. Vielmehr verwehrt er sich dagegen, das Dasein in erster Linie als geistiges und erst in zweiter Linie als ausgedehntes Wesen aufzufassen.⁷⁵ So könne man das Dasein „mit einem gewissen Recht in gewissen Grenzen als nur Vorhandenes [*auffassen*]“, wobei dies keine eigene, andersartige Vorhandenheit sei, die sich von der Vorhandenheit eines Tisches unterscheidet.⁷⁶ Natürlich *ist* Dasein faktisch vorhanden und „doch ist die »Tatsächlichkeit« der Tatsache des eigenen Daseins ontologisch grundverschieden vom tatsächlichen Vorkommen einer Gesteinsart.“⁷⁷

Um diesen Unterschied sprachlich festzuhalten, nennt Heidegger die Tatsächlichkeit des Faktums Dasein *Faktizität*.⁷⁸ Der grundlegende Unterschied zwischen der Vorhandenheit des nicht-daseinsmäßigen Seienden und der *Tatsächlichkeit* der Tatsache des Daseins ist rückführbar auf den ontologischen Unterschied, der zwischen dem Existenzial *In-Sein*, welches ausschließlich dem Dasein zukommt, und der *Inwendigkeit* von Vorhandenem besteht. Damit ist an der daseinsmäßigen Räumlichkeit eine Besonderheit ausgewiesen worden, mit welcher es gelingt, die Leiblichkeit und die geistigen Eigenschaften des Daseins

⁷⁴ Vgl. SZ 54. Heidegger führt hier Grimms Übersetzung von *In und Bei* in den Kleineren Schriften VII an. Grimm übersetzt *innan* zunächst mit „habitare, domi esse, oder recipere in domum“. Diesem stellt er ein „sinnliches praeteritum“ zur Seite, wonach *ann* auch auf die Gunst und das Vertrauen zurückzuführen sei, welche man jemandem entgegenbringt, wenn man ihm Unterkunft gewährt. Somit sei *innan* letztendlich mit „ich bin eingewohnt“ zu übersetzen. Im selben Abschnitt erläutert Grimm den Zusammenhang zwischen *bei* und *bin*, wonach *ich wohne* aus der Vorstellung des Wohnens aufgestiegen sei, in die des Wesens und des Seins und somit *bei* ebenso einem *ich bin* entspräche. Vgl. Grimm, Jacob: Kleinere Schriften 7. Recensionen und vermischte Aufsätze 4 (1884); nach d. Ausg. v. 1884 neu hrsg. v. Ehrismann, Otfried (=Jacob Grimm und Wilhelm Grimm. Werke. Forschungsausgabe; hrsg. v. Schmitt, Ludwig Erich; Hildesheim et.al. 1991), S. 247-250.

⁷⁵ Vgl. SZ 56.

⁷⁶ SZ 55.

⁷⁷ SZ 56.

⁷⁸ Einerseits betont Heidegger, dass auch das Dasein als Vorhandenheit aufgefasst werden kann, wenn auch nur unter bestimmten Umständen. Doch worin dieser ontologische Unterschied genau besteht, bleibt offen. Denn wenn es sich, wie Heidegger sagt, um keine *eigene* Weise von Vorhandenheit handelt und dennoch die Vorhandenheit des Daseins ontologisch völlig verschieden von der Dingvorhandenheit ist, wird eine präzise Beschreibung der „Daseinsvorhandenheit“ umgangen.

als ein ganzheitliches Phänomen zu sehen, das Heidegger mit dem *In-der-Welt-sein* zu beschreiben beabsichtigte. Damit sei man davor gefeit, dass Dasein nicht fälschlicherweise als ein Körperding zu betrachten, dem etwaige geistige Fähigkeiten zukommen, oder umgekehrt. Dieses *In-der-Welt-sein* als Grundverfassung des Daseins zeige sich nun in verschiedenen Weisen des *In-Seins*, wie beispielsweise „zutunhaben mit etwas, herstellen von etwas, [...] erkunden, befragen, betrachten, besprechen, bestimmen...“⁷⁹. Das Existenzial In-Sein ist in allen verschiedenen Ausformungen immer ein Sein bei der Welt, womit es sich bei allen Weisen des In-Seins um die Seinsweise des Besorgen handelt. Das Besorgen bringt zum Ausdruck, dass das Dasein als In-der-Welt-sein immer schon einen Bezug zum innerweltlich vorhandenen Seienden beziehungsweise zur *Welt* im Generellen hat. Sobald Dasein *ist*, steht es als In-der-Welt-sein immer schon in einem Verhältnis zur *Welt* und somit ist nicht die *Welt*, sondern das Dasein weltlich.⁸⁰ Heideggers These vom *weltlichen* Dasein steht jedoch unweigerlich mit jener Erkenntnistheorie in Widerspruch, welcher die Begriffe „Subjekt“ und „Objekt“ zugrunde gelegt sind und damit am Weltphänomen vorbeigehe. Da das erkennende Dasein ohnehin als In-der-Welt-sein draußen bei den Dingen sei, bedürfe es keines Verlassens der „inneren Sphäre“, um zu erkennen. Beim Erkennen handle es sich also lediglich um eine *andere* Seinsweise des Besorgens, welche im In-der-Welt-sein fundiert ist.⁸¹

Die *Welt*

Das In-der-Welt-sein als Grundverfassung des Daseins verlangt nun nach einer Exposition der *Welt*⁸² beziehungsweise der Idee der *Weltlichkeit*. Zunächst muss die Frage beantwortet werden, was eine phänomenologische Untersuchung des Begriffes *Welt* überhaupt zum Vorschein bringen soll. Die Antwort ist ausnahmsweise eine simple – „das Sein des innerhalb der *Welt* vorhandenem Seienden [soll die Phänomenologie] aufweisen und begrifflich-kategorial fixieren.“⁸³ Doch greift diese Antwort wohl zu kurz, wenn man bedenkt, dass selbst, wenn alles innerhalb der *Welt* vorhandene Seiende aufgewiesen wurde, nach wie vor das Phänomen der *Welt* damit nicht beschrieben werden kann.

⁷⁹ SZ 56-57.

⁸⁰ Vgl. SZ 57. Heidegger greift an dieser Stelle auf das Phänomen der *Sorge* vor, welches Luckner auch als Träger der vielfältigen Weisen des In-der-Welt-seins bezeichnet. Vgl. Luckner, Andreas: Martin Heidegger: „Sein und Zeit“. Ein einführender Kommentar (=UTB für Wissenschaft 1975; Paderborn et.al. 1997), 35.

⁸¹ Vgl. SZ 61-62. Heidegger führt hier das Erkennen weiter aus, als ein bewusstes „Sichenthalten von allem Herstellen und Hantieren“, um so das Besorgen in ein „Nur-noch-verweilen bei...“ zu verlegen, wodurch das „innerweltlich begegnende Seiende nur noch in seinem reinen Aussehen“ begegnet.

⁸² Heidegger setzt *Welt* unter Anführungszeichen, um dessen vorerst unbestimmte Bedeutung hervor zu heben.

⁸³ SZ 63.

Weder die ontische Abschilderung des innerweltlichen Seienden, noch die ontologische Interpretation des Seins dieses Seienden treffen als solche auf das Phänomen »Welt«.⁸⁴

Heidegger stößt hier auf ein Problem, das er nur mit dem ontologischen Begriff der *Weltlichkeit* lösen kann. Die *Weltlichkeit* als Strukturmoment des In-der-Welt-seins ist ein Existenzial, welches in den Blickpunkt gerät, wenn die Frage nach dem Weltphänomen gestellt wird. Um weitere Verwirrung vorzubeugen, erläutert Heidegger im Folgenden die verschiedenen Verwendungsmöglichkeiten des Begriffes *Welt*, wobei explizit vier zu unterscheiden sind.⁸⁵ Einer dieser Verwendungsmöglichkeiten entspricht das Existenzial der *Weltlichkeit*. Wie bereits zuvor erwähnt, ist die *Weltlichkeit* ausschließlich ein Seinsmodus des Daseins.⁸⁶ Dem Phänomen möchte Heidegger auf die Spur kommen, indem er die *Weltlichkeit* in der nächsten Seinsart des Daseins, der Alltäglichkeit, untersucht. Die dem alltäglichen Dasein nächste Welt, die *Umwelt*⁸⁷, enthält bereits einen Hinweis auf die für das Phänomen *Weltlichkeit* essentielle Struktur. Das *um* verweist einerseits auf den *Umgang in der Welt mit* innerweltlichen Seienden und damit auf alle Weisen des Besorgens, welcher dem alltäglichen In-der-Welt-sein als Leitfaden dient. Andererseits drückt dieses *um* jenen Umstand der Verwiesenheit von der Tätigkeit auf die Zweckmäßigkeit aus. So gebrauchen wir den Hammer, um einen Nagel einzuschlagen oder ein Buch, um uns Wissen zu einem bestimmten Thema anzueignen.

Doch was macht konkret den Hammer oder das Buch aus? Was ist ein Hammer, mit welchem nicht gehämmert wird, und was ist ein Buch, welches nie gelesen wird? Erst im gebrauchenden Umgang zeigt sich das Sein dieses Seienden. Denn erst im gebrauchenden Umgang wird eine Verbindung des Hammers mit dem Nagel, sowie mit dem Holzbrett, in welches der Nagel eingeschlagen werden soll, und dem in Bau befindlichem Tisch,

⁸⁴ SZ 64.

⁸⁵ Welt als ontischer Begriff bedeutet das All des Seienden, welches innerhalb der Welt vorhanden ist, als ontologischer Begriff ist er hingegen auf das Sein dieses Seienden zu beziehen. Heidegger nennt als Beispiel die Welt des Mathematikers, als die Region der möglichen Gegenstände der Mathematik. Neben der ontologisch-existenzialen Verwendung von *Welt* als *Weltlichkeit*, nennt Heidegger eine weitere ontische Verwendung des Begriffes *Welt*, die wohl der herkömmlichen Bedeutung am nächsten kommt und auch vorontologische Bedeutung hat – das *Worin*, in welchem Dasein lebt. Heidegger verwendet »Welt« in Folge für erstere und *Welt* für letztere Bedeutung, wobei beide Verwendungsmöglichkeiten weitgehend dem gängigen Verständnis von Welt entsprechen. Vgl. SZ 64-65.

⁸⁶ Die weltliche Seinsart entspricht jener des Daseins, während die Innerweltlichkeit eine Seinsart des ‚in der Welt vorhandenen Seienden‘ darstellt. Vgl. SZ 64.

⁸⁷ Im Zusammenhang wird hier auch auf die Räumlichkeit hingewiesen, welche mit dem *um* der Umwelt mitschwingt. Vgl. SZ 66.

hergestellt. In dieser Art und Weise spannt sich um jedes Werkzeug⁸⁸ ein *Zeugganzes* auf, wenngleich auch erst im Umgang mit diesem. Daher bezeichnet Heidegger die Seinsart von *Zeug* als Zuhandenheit, da erst im Hantieren das Sein von *Zeug* zum Vorschein kommt. Nicht im Ansehen des Hammers wird dieser zu dem, was ihn ausmacht, sondern erst beim In-die-Hand-Nehmen, also beim gebrauchenden-hantierenden Umgang.⁸⁹ Die Spannweite des oben erwähnten Zeugganzes, welche sich über die *um-zu*-Struktur aufspannt, ist unendlich, denn ebenso wie der Hammer auf den Tisch verweist, verweist der Tisch auf den Studenten, der seine Diplomarbeit auf diesem Tisch schreiben oder auf den Bäcker, der das Brot auf diesem Tisch herstellen wird. Das im gebrauchenden Besorgen begegnende Seiende verweist also mit der *um-zu*-Struktur sowohl auf das *Woraus* als auch auf das *Wozu* und somit in weiterer Folge auf den Benutzer des hergestellten Werkstückes. Hier schafft das Werk den Brückenschlag zwischen der *Umweltnatur* und der *öffentlichen Welt*.⁹⁰

Nun ist nach wie vor nicht geklärt, was *Welt* ist und welches deren Seinsart ausmacht? Fest steht, dass es sich bei dem Phänomen *Welt* nicht um ein innerweltliches Seiendes handelt, dennoch bedarf es *Welt*, in welcher sich dieses begegnen kann – also muss es *Welt geben*. Der besorgende Umgang mit Zuhandenem könne nun den richtigen Zugang zum Weltphänomen auf tun. Doch wie soll *Welt* als nicht-innerweltliches Seiendes zur Darstellung gebracht werden? Heidegger gelingt dies über einen Bruch, welchen er mit Hilfe der Unzuhandenheit vollzieht.

Ein kaputter Hammer ist zwar noch zuhanden, jedoch *fällt* der Hammer nun in seiner Unbrauchbarkeit *auf*, wodurch eine gewisse Unzuhandenheit vorliegt. Wenn der Hammer, welcher gewöhnlich in einer bestimmten Schublade verwahrt wird, nicht an seinem Platz ist, dann ist er ‚nicht zu Hand‘ und diese Unzuhandenheit *drängt* sich förmlich *auf*. Am stärksten aber begegnet dem Dasein die Unzuhandenheit, wenn etwas nicht Gebrauchtes *aufsässig* im Weg liegt und so dem Besorgen im Weg steht.⁹¹ In allen drei Fällen von Unzuhandenheit –

⁸⁸ Heidegger bezeichnet das im Besorgen begegnende Seiende als *Zeug*, da der Begriff *Ding* zuwenig bis gar nicht den besorgenden „pragmatischen“ Charakter betont. Vgl. SZ 68.

⁸⁹ Wenn nun Heidegger die Seinsart des *Zeugs* als Zuhandenheit definiert - somit ein Hammer Zuhandenes ist, und die Seinsart des Hammers, also sein »an sich« erst über den gebrauchenden Umgang zu Tage tritt - dann muss sich Heidegger die Frage stellen, wie dies vereinbar ist, mit der logischen Prämisse, dass Zuhandenheit nur auf der Grundlage von Vorhandenheit „sein“ kann. Vgl. SZ 71 bzw. SZ 106. Heidegger stellt dazu fest, dass es *nicht* im Zuge einer nachträglichen Reflexion aus Vorhandenheit Zuhandenheit *wird*. Vielmehr bedarf es zuerst einer Annäherung des Zeugs, eines Zur-Hand-bringens, und „erst danach kann das genäherte Zuhandene aufgrund Thematisierung zum distanzierten Vorhandenen, zum Objekt, werden.“ Luckner 1997, 51.

⁹⁰ Vgl. SZ 70-71.

⁹¹ Vgl. SZ 73.

Auffälligkeit, Aufdringlichkeit und Aufsässigkeit – zeigt sich am Zuhandenen dessen Vorhandenheitscharakter, da das *Zeug* nicht gebraucht wird oder nicht brauchbar ist und dem Dasein somit lediglich vorhanden erscheint. Die Verweisungszusammenhänge zwischen *Werkzeug*, *Werk* und dem benutzenden beziehungsweise herstellendem Dasein erleiden einen Bruch, aber gerade in diesem Bruch melden sich eben diese Verweisungen. Erst wenn der Hammer nicht an seinem gewohnten Platz ist, verweist der Hammer lautstark auf den Tisch.

In einer Störung der Verweisung [...] wird aber die Verweisung ausdrücklich. [...] Mit diesem umsichtigen Wecken der Verweisung auf das jeweilige Dazu kommt dieses selbst und mit ihm der Werkzusammenhang, die ganze »Werkstatt«, und zwar als das, worin das Besorgen immer schon aufhält, in die Sicht. Der Zeugzusammenhang leuchtet auf nicht als ein noch nie gesehenes, sondern in der Umsicht ständig im vorhinein schon gesichtetes Ganzes. Mit diesem Ganzen aber meldet sich die Welt.⁹²

Mit der Unzuhandenheit melden sich die Zusammenhänge und werden phänomenal sichtbar, wenngleich nur negativ. Es gibt jedoch auch die Möglichkeit, diese Verweisungszusammenhänge phänomenal positiv auszuweisen und zwar anhand eines bestimmten Zeuges, dem *Zeigzeug* oder auch *Zeichen*⁹³. Zeichen machen Unzuhandenes stellvertretend sichtbar, wodurch sie gemäß ihrer Funktion den Verweisungszusammenhang zwischen *Zeigzeug* und Unzuhandenem aufscheinen lassen.

Diese sichtbar gewordenen Verweisungszusammenhänge zentrieren sich als ein Verweisungsganzes im Dasein. Doch mit der bloßen Verweisung des Hammers auf den zu bauenden Tisch und den späteren Benutzer des Tisches, ist noch keine Aussage über die Art und Weise getätigt, wie der Hammer als Zuhandenes dem Dasein erschlossen ist. Das Wie der Erschlossenheit wird erst mit der Bewandnis konstituiert, welche der Hammer für das Dasein hat, wobei diese Bewandnis erst mit der Inblicknahme der Bewandnisganzheit ausgesagt werden kann. Mit dem Zuhandenen hat es immer eine Bewandnis⁹⁴, welche erst in der Bewandnisganzheit hervorgeht und durch ein Wozu seine Bestimmung findet. Der Hammer

⁹² SZ 74-75.

⁹³ Vgl. SZ 76-83, §17.

⁹⁴ Der Paragraph über die Bewandnis und die Bedeutsamkeit wird von Luckner als der „unklarste [...] des ganzen Werkes“ bezeichnet, wobei er die Einführung unterschiedlichster Begriffe kritisiert, welche im Folgenden nie mehr vorkommen. Vgl. Luckner 1997, 45.

hat eine Bewandnis, weil das Dasein mit diesem einen Tisch bauen kann, auf welchem es weiteren Arbeiten nachgehen kann. Das Brot des Bäckers, welches auf jenem Tisch hergestellt wurde, sichert dem Bäcker sein finanzielles Auskommen und somit seine Existenz im herkömmlichen Sinn. Das einzelne innerweltlich Seiende steht in Beziehung zu einem Worumwillen, welches ihm Sinn verleiht – es ist *Umwillen* des Seins des Daseins. Alles Besorgen verweist auf ein Wozu und letzten Endes auf ein *Umwillen*, welches immer das Sein des Daseins betrifft. Im *Umwillen* findet das Wesen des Daseins seinen adäquaten Ausdruck, welches dadurch bestimmt ist, dass es dem Dasein in seinem Sein immer *um* dieses selbst geht. Die Bewandnis des dem Dasein Zuhandenen wird konstituiert durch eine Bewandnisganzheit, mit welcher es selbst wiederum keine Bewandnis mehr hat, „weil sie ‚umwille‘ des Seins des Daseins ist“⁹⁵, wobei dieses *Umwille* die Welt konstituierende Bewandnisganzheit umklammert. Das Dasein befindet sich immer schon *in der Welt* und als solches In-der-Welt-sein muss dem Dasein *Welt* je schon erschlossen sein, da ihm sein eigenes Sein ebenfalls erschlossen ist. Doch wie ist nun dem Dasein *Welt* erschlossen?

Das Dasein ist Seiendes, welchem sein eigenes Sein erschlossen ist, da es ihm in seinem Sein *um* dieses selbst geht. Alle Bewandnis, welche Zuhandenem zukommt, rührt vom Sein des Daseins her. Erst mit dem Dasein wird Zuhandenes, als etwas, mit dem es eine Bewandnis hat, erschlossen. Indem das Dasein das Zuhandene so sein lässt, wie es ist, es also mit dem Zuhandenen *bewenden lässt*, wird die Bedingung der Möglichkeit geschaffen, dass das Zuhandene als ein Element der Bewandnisganzheit begegnet und als Zuhandenes gebraucht wird.⁹⁶ Im Verstehen all dieser Bezüge, die somit hergestellt werden konnten, ist *Welt* erschlossen. Damit ist das Erschlössensein der Welt nichts anderes, als ein „Verstehen jenes Bezugszusammenhangs, durch den das Erschließen des innerweltlichen Seienden erfolgt“⁹⁷. Die *Welt* muss damit als Moment der Seinsstruktur des Daseins gesehen werden. Da sich das Dasein in ständigem Vollzug befindet, ist die Struktur des bezügeumklammernden *Umwille*ns und damit *Welt* dynamisch zu sehen, wobei die Richtung immer vom Dasein selbst gesteuert wird. Denn indem sich das Dasein als In-der-Welt-sein im Daseinsvollzug seine Möglichkeiten selbst „bedeutet“, werden manche Bezüge stärker betont, als andere. Durch die *Bedeutsamkeit* wird *Welt* aufgespannt und sie ist als Weltlichkeit ein Seinscharakter des Daseins, da nur Dasein über *Welt* verfügt.⁹⁸

⁹⁵ Santos de Ihlau, Rosa Helena: Der Begriff der Welt bei Heidegger und Sartre (Tübingen, Diss. 1970), 44.

⁹⁶ Vgl. Luckner 1997, 45.

⁹⁷ Santos 1970, 48.

⁹⁸ Vgl. Luckner 1997, 46 sowie Santos 1970, 52-53.

In der Vertrautheit mit diesen Bezügen »bedeutet« das Dasein ihm selbst, es gibt sich ursprünglich sein Sein und Seinkönnen zu verstehen hinsichtlich seines In-der-Welt-seins. Das Worumwillen bedeutet ein Um-zu, dieses ein Dazu, dieses ein Wobei des Bewendenlassens, dieses ein Womit der Bewandtnis. Diese Bezüge sind unter sich selbst als ursprüngliche Ganzheit verklammert, sie sind, was sie sind, als dieses Be-deuten, darin das Dasein ihm selbst vorgängig sein In-der-Welt-sein zu verstehen gibt.⁹⁹

Indem das Dasein sich seine Möglichkeiten selbst *be-deutet*, wird Welt aufgespannt, weshalb *Welt* nicht ein im Raum Vorhandenes, sondern ein Moment des Daseins selbst ist. Dass damit *Welt* nicht gleichsam in das „reine Denken des Daseins aufgelöst“¹⁰⁰ ist, zeigt sich, indem auf die Relevanz dieser Bezüge für das einzelne Dasein selbst verwiesen sei. Die tatsächliche, messbare Distanz spielt nun einmal für das Dasein in seiner Alltäglichkeit nur eine geringe, bis überhaupt keine Rolle. Ob ein Ort weit weg, ja unerreichbar ist, hat unter Umständen ausschließlich mit finanziellen Mitteln und nichts mit einer messbaren Entfernung zu tun. Wenngleich diese individuelle Entfernung für *den Anderen* keine Relevanz hat, so ist es für das jeweilige Dasein von weit größerer Bedeutung, als die bloße Angabe einer Entfernung in Kilometern. Diese „»Subjektivität«, [...] [entdeckt] vielleicht das Realste der »Realität« der Welt“¹⁰¹ und als solche widerstreben „diese »Relationen« und »Relate« des Um-zu, des Umwillen, des Womit einer Bewandtnis [...] jeder mathematischen Funktionalisierung; sie sind auch nichts Gedachtes [...], sondern Bezüge, darin besorgende Umsicht als solche je schon sich aufhält.“¹⁰²

In diesem Sinne ist Dasein *in der Welt*, da es sich in den eigens gesetzten Bezügen aufhält, welche die Bewandtnisganzheit aufspannen und insofern „ist das Hier des Daseins immer von der Welt her bestimmbar, gleichsam als der Ort, an dem die Fäden zusammenlaufen. Diesen Ort nimmt das Dasein überall hin mit.“¹⁰³ Von diesem Ort aus werden Fäden zu allem innerweltlich Begegnenden gespannt, gleich einem Spinnennetz, in dessen Mittelpunkt sich das Dasein findet. In dieses Netz wird alles eingewoben, wodurch die Weltlichkeit der Welt unaufhaltsam anschwillt, was jedoch „auf dem Wege einer Erweiterung und Zerstörung der

⁹⁹ SZ 87.

¹⁰⁰ SZ 88.

¹⁰¹ SZ 106.

¹⁰² SZ 88.

¹⁰³ Luckner 1997, 52.

alltäglichen Umwelt“¹⁰⁴ geschieht.¹⁰⁵ In diesem Sinne konstatiert Heidegger dem Dasein eine Neigung zur Nähe, welche über Näherung, Entfernung der Ferne oder auch Ent-fernung von Zuhandenem, sowie Ausrichtung an Bewandtnis ihren Ausdruck findet. Das Dasein selbst ist Mittelpunkt *seiner* Welt und diesen Mittelpunkt nimmt das Dasein überall hin mit. Dieser ist auch Ausgangspunkt für jede weitere Ausrichtung. Aufgrund der Räumlichkeit des Daseins, welche über Ent-fernung und Ausrichtung sich entspinnt, ist überhaupt erst eine Begegnung innerweltlichem Seienden möglich.

*Das Begegnenlassen von Zuhandenem in seinem umweltlichen Raum bleibt ontisch nur deshalb möglich, weil das Dasein selbst hinsichtlich seines In-der-Welt-seins »räumlich« ist.*¹⁰⁶

Das Dasein ist es, welches einzig Raum gebend und somit räumlich ist. Weil es ihm allein in seinem Sein *um* dieses selbst geht, ist es ausgerichtet-auf und ent-fernt, überbrückt Ferne-zu. In Zuge des Ausrichtens und Ent-fernens *räumt* das Dasein *ein*, *gibt* also *Raum*.¹⁰⁷ Somit ist Abstand zu nehmen, von der Vorstellung, *Raum* sei ein Behältnis, in welchem sich das Dasein zusammen mit dem Zuhandenen aufhält. Raum ist vielmehr ein Strukturmoment der Weltlichkeit, womit Raum in dieser, ja im Dasein selbst fundiert ist.¹⁰⁸ Dieser Raumbegriff, welcher erst im Rückgang auf die Welt begriffen werden kann, ist völlig von dem herkömmlichen mathematischen Raumverständnis abzuheben. Vielmehr ist erst ausgehend von der Räumlichkeit des Daseins, welche sich über Ent-fernung und Ausrichtung charakterisiert, ein schlichtweg dreidimensionaler Raum als Gegenstand der Wissenschaft denkbar. Nur auf Grundlage dieses Raumverständnisses, welches sich über die *Welt* im hier erläuterten Sinne konstituiert, ist es möglich den Raum als eigene Thematik in den Blick zu nehmen, wie es die Landvermessung oder der Bau eines Hauses erfordert. So ist „Räumlichkeit [...] überhaupt nur auf dem Grunde der Welt entdeckbar, so zwar, daß der

¹⁰⁴ SZ 105.

¹⁰⁵ Als Beispiel dafür nennt Heidegger den Rundfunk und die Überwindung von Distanzen mit schnelleren und besseren Transportmitteln. An dieser Stelle schwingt unübersehbar eine Kritik an der Globalisierung und der Verweltlichung der Welt mit, die sich zum damaligen Zeitpunkt bereits abzuzeichnen begann. Hier muss Heideggers biographischer Hintergrund mitbedacht werden, um die negative Konnotation dieses Prozesses verstehen zu können. Siehe dazu: Safranski, Rüdiger: Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit (München 1995).

¹⁰⁶ SZ 104.

¹⁰⁷ Vgl. SZ 111.

¹⁰⁸ Vgl. Luckner 1997, 52-53.

Raum die Welt mitkonstituiert, entsprechend der wesenhaften Räumlichkeit des Daseins selbst hinsichtlich seiner Grundverfassung des In-der-Welt-seins.“¹⁰⁹

Das In-Sein

Das In-Sein ist nach dem Gesagten keine »Eigenschaft«, [...] ohne die es sein könnte so gut wie mit ihr. Der Mensch »ist« nicht und hat überdies noch ein Seinsverhältnis zur »Welt«, die er sich gelegentlich zulegt. Dasein ist nie »zunächst« ein gleichsam in-seins-freies Seiendes, das zuweilen die Laune hat, eine »Beziehung« zur Welt aufzunehmen. Solches Aufnehmen von Beziehungen zur Welt ist nur möglich, weil Dasein als In-der-Welt-sein ist, wie es ist.¹¹⁰

Dem Dasein ist sein eigenes Sein und somit sein In-der-Welt-sein erschlossen oder anders formuliert: es ist *da* und zwar nicht in räumlichem Sinne, sondern im Sinne einer geistigen Anwesenheit.¹¹¹ Das Dasein nimmt sich als In-der-Welt-sein wahr und so ist ihm sein In-Sein und mit diesem seine Bezüge zu innerweltlich Begegnendem damit *Welt* als solche je schon erschlossen. Heidegger bringt an dieser Stelle die Rede vom *lumen naturale*¹¹² im Menschen ins Spiel, welche genau jene Erschlossenheit des Daseins ausspricht. So ist das Dasein tatsächlich erleuchtet, weil es „als In-der-Welt-sein gelichtet“ ist und zwar „nicht durch ein anderes, sondern so, daß es selbst die Lichtung ist. [...] Das Dasein bringt sein Da von Hause aus mit, seiner entbehrend ist es nicht faktisch, sondern überhaupt nicht das Seiende dieses Wesens. *Das Dasein ist seine Erschlossenheit.*“¹¹³

Das Dasein befindet sich *in der Welt*¹¹⁴, es *ist da*, es befindet sich da. Es ist sich selbst erschlossen und erschließend, da es dem Seienden Lichtung ist, in welche dieses zu treten vermag. In dieser Lichtung kann es sich dann so zeigen, wie es von sich selbst her ist. Das

¹⁰⁹ SZ 113.

¹¹⁰ SZ 57.

¹¹¹ Vgl. Luckner 1997, 61. Luckner vergleicht das *da-sein* mit jener umgangssprachlichen Rede, in welcher jemand sein Aufmerksamkeit bekundet.

¹¹² Darunter ist das natürliche Erkenntnisvermögen der menschlichen Vernunft zu verstehen, welches bei den Scholastikern vom *lumen gratiae*, der Erleuchtung durch eine göttliche Offenbarung unterschieden wird. Vgl. Eisler, Rudolf: Wörterbuch der philosophischen Begriffe 2. L – Sch (Berlin ⁴1929), s.v. Lumen, 67.

¹¹³ SZ 133.

¹¹⁴ Welt soll auch hier als, die vom Umwillen des Seins des Daseins umklammernde Bewandtnisganzheit verstanden sein.

Dasein ist als Lichtung auch jener Ort, an welchem sich das Sein zu zeigen vermag, womit im Menschen das Sein *da* ist. Mit diesem *da-sein*, dem *Befinden*, spricht sich nun nicht nur eine räumliche, sondern auch auf eine emotive Bedeutung aus. Die *Befindlichkeit*¹¹⁵ des Daseins in der Welt oder auch die Art der Gestimmtheit des Daseins ist jenes Konstitutivum, welches dem Dasein das Phänomen *Welt* in einer Ganzheit gewahr werden lässt. So leuchtet die *Welt* als ganzheitliches Phänomen immer dann auf, wenn sich das Dasein damit zu trösten sucht, dass die *Welt* am nächsten Tag bestimmt anders aussehen werde. Damit ist natürlich nicht gemeint, dass sich das Erscheinungsbild der Welt ändere. Vielmehr kann die Welt scheinbar von einem Moment auf den anderen eine gänzlich andere Tönung bekommen, wie es beispielsweise die sprichwörtliche rosarote Brille vermag. Dies zeigt nicht nur auf, in welchem Ausmaß die jeweilige Gestimmtheit Einfluss auf die Art und Weise hat, wie uns *Welt* und damit die Bezüge erschlossen sind. Die Befindlichkeit selbst erschließt dem Dasein neben *Welt* auch dessen In-der-Welt-sein als solches, womit im gleichen Atemzug das Worumwillen als Knotenpunkt aller Bewandtniszusammenhänge aufbricht. In dieses Umwillen seines Seins ist das Dasein geworfen und diesem kann sich das Dasein auch nicht entziehen, weshalb die Befindlichkeit dem Dasein seine Geworfenheit in das *Da* erschließt. Die Befindlichkeit offenbart dem Dasein, dass es seinem Sein überantwortet ist und zwar gerade in jenen Momenten, in welchen das Dasein den Wunsch verspürt, vor seinem Sein zu flüchten, ist ihm vor Augen geführt, dass die Flucht unmöglich ist. Gerade in dieser ausweichenden Abkehr erschließt die Befindlichkeit das Dasein in seiner Geworfenheit und lässt ihm gewahr werden, „daß es ist und zu sein hat“^{116 117}.

*Der Ausdruck Geworfenheit soll die Faktizität der Überantwortung andeuten. Die Faktizität ist nicht die Tatsächlichkeit des factum brutum eines Vorhandenen, sondern ein in die Existenz aufgenommener [...] Seinscharakter des Daseins.*¹¹⁸

Dass das Dasein ist und zu sein hat, besagt nun aber nicht, dass das Dasein ein Spielball des Seins sei. Die Verfügungsgewalt der Geworfenheit ist nämlich dahingehend begrenzt, dass sie

¹¹⁵ Die Befindlichkeit als Existenzial zeigt sich existentiell-ontisch in der Stimmung des Daseins.

¹¹⁶ SZ 134.

¹¹⁷ Vgl. Luckner 1997, 62-63 sowie SZ 135 - 136. Der herausgearbeitete Erschließungscharakter der Befindlichkeit bringt eine *Entsubjektivierung der Stimmungen* mit sich, womit das Dasein nicht mehr als Bewusstsein mit subjektiven Stimmungszuständen beschrieben werden kann, sondern als *befindliches Verstehen* gedacht werden muss. Vgl. Unterthurner, Gerhard: Unterthurner, Gerhard: Bemerkungen zu Heideggers Analyse der Stimmungen (Wien, Dipl. 1993), 33.

¹¹⁸ SZ 135.

lediglich eine Art perspektivische Gebundenheit über die Stimmung und die Geschichtlichkeit des Daseins vorgibt, indem „die Stimmung [...] je schon das In-der-Welt-sein erschlossen [hat] und ein Sichrichten auf... allererst möglich [macht]“¹¹⁹. Doch das Wohin des Sichrichtens ist dem Dasein als Ek-sistenz selbst überantwortet.

Das Sichrichten auf... im Hinblick auf das Umwillen seines eigenen Seins verlangt nach einem Verstehen, welches dem Dasein sein Sein als Sein offenbart, nach welchem es ihm um dieses selbst geht. Deshalb muss der Befindlichkeit als gleichursprünglicher Seinscharakter des Daseins das Verstehen zur Seite gestellt werden, wobei sowohl das Verstehen immer *gestimmt* und die Befindlichkeit immer auch *verstehend* ist.¹²⁰ Dieses Verstehen ist jedoch abzugrenzen von einem herkömmlichen Begriff des Verstehens, der Ausdruck dafür ist, etwas geistig nachvollziehen zu können. Das Verstehen als Existenzial muss als „Grundmodus des Seins des Dasein“ verstanden werden und sei damit dem Verstehen „im Sinne einer möglichen Erkenntnisart unter anderen, etwa unterschieden von »Erklären«, [...]“¹²¹ vorgelagert. Somit setzt Heidegger den daseinsmäßigen Grundmodus des Verstehen einem *Sich-auf-etwas-verstehen* gleich, wobei hier nicht die Rede von einer spezifischen Fähigkeit ist, über welche das Dasein verfügt, sondern von der Erschlossenheit des Worumwillen und dem darin gründenden Bewandtniszusammenhang, welche damit das volle In-der-Welt-sein betrifft.¹²²

*Das im Verstehen als Existenzial Gekonnte ist kein Was, sondern das Sein als Existieren. Im Verstehen liegt existenzial die Seinsart des Daseins als Sein-können. Dasein ist nicht ein Vorhandenes, das als Zugabe noch besitzt, etwas zu können, sondern es ist primär Möglichsein. Dasein ist je das, was es sein kann und wie es seine Möglichkeit ist. Das wesenhafte Möglichsein des Daseins betrifft die charakterisierten Weisen des Besorgens der »Welt«, der Fürsorge für die anderen und in all dem und immer schon das Seinkönnen zu ihm selbst, umwillen seiner.*¹²³

¹¹⁹ SZ 137.

¹²⁰ Vgl. SZ 142.

¹²¹ SZ 143.

¹²² Vgl. SZ 143.

¹²³ SZ 143.

Hervorzuheben ist hier, dass es nicht um eine etwaige faktische Möglichkeit geht, dies oder jenes zu tun. Da „das Dasein *ist* [...], was es je *sein kann*“¹²⁴, realisiert das Dasein nicht bloß die in ihm angelegten Möglichkeiten, sondern es ist sein Möglichsein selbst. Die einzige Eingrenzung des Seinkönnens ergibt sich durch die Geworfenheit in sein *Da*, welche eine Gebundenheit an einen Standort erfordert, von welchem aus, sich das Dasein auf seine faktischen Möglichkeiten hin *ent-wirft*. Standortloses Werfen ist nicht möglich. Dieser Standort ist nun aber nichts anderes als das Dasein selbst, zumal das Dasein als jenes Seiende, „das wesenhaft durch das In-der-Welt-sein konstituiert wird, [...] selbst je sein »Da« [*ist*]. Der vertrauten Wortbedeutung nach deutet das »Da« auf »hier« und »dort«. Das »Hier« eines »Ich-Hier« versteht sich immer aus einem zuhandenen »Dort« im Sinne des entfernend-ausrichtend-besorgenden Seins zu diesem.“¹²⁵ Somit findet sich das Dasein aufgrund seiner Befindlichkeit auf seine faktischen Möglichkeiten, somit auf sich selbst und seine Faktizität zurückgeworfen. Von sich selbst aus steht es aber aufgrund seiner Existenzialität immer in der Möglichkeit, sich auf diese faktischen Möglichkeiten hin zu entwerfen, weshalb das Dasein selbst Möglichsein *ist*. Wenn Heidegger das Dasein also als Seinkönnen beziehungsweise als Möglichsein bezeichnet, dann bezieht sich das auf jenen Umstand, dass das Dasein als Existenz in der Möglichkeit steht, sich seiner *realen* Möglichkeiten bewusst zu werden und sich auf diese hin zu entwerfen.

*Das Entwerfen hat nichts zu tun mit einem Sichverhalten zu einem ausgedachten Plan, gemäß dem das Dasein sein Sein einrichtet, sondern als Dasein hat es sich je schon entworfen und ist, solange es ist, entwerfend. Dasein versteht sich immer schon und immer noch, solange es ist, aus Möglichkeiten.*¹²⁶

Im Vollzug des eigenen Seins hat sich das Dasein schon je her auf seine Möglichkeiten hin entworfen und wird solange es ist entwerfend sein. Der Entwurf ist also nichts anderes als der Spielraum des Daseins, in welchem sich das Dasein bewegt und welchen das Dasein auch stetig neu abstecken *muss*. Der Notwendigkeit des permanenten Entwurfs ist das Dasein ausgeliefert und es kann sich diesem nicht entziehen. Das Dasein *ist* nur, solange es entwirft und sobald das Dasein *ist*, entwirft es. Das Dasein ist als Seinkönnen schon je her in seine Möglichkeiten hineingeworfen und damit konfrontiert, sich zu seinen Möglichkeiten

¹²⁴ Luckner 1997, 67.

¹²⁵ SZ 132.

¹²⁶ SZ 145.

verhalten zu müssen, welche das Dasein entweder vorbeiziehen lässt oder aber ergreift und sich dabei womöglich vergreift. Nur weil das Dasein Möglichsein *ist* und der Entwurf immer die volle Erschlossenheit des In-der-Welt-seins betrifft, besteht auch die Gefahr, dass sich das Dasein in seiner Existenz verläuft. Hieraus ergibt sich zugleich eine, dem Dasein auferlegte Verantwortung, aus dieser Verirrung herauszufinden. So ist das Dasein „in seinem Seinkönnen [...] der Möglichkeit überantwortet, sich in seinen Möglichkeiten erst wieder zu finden.“¹²⁷

Auf der Grundlage der Existenzialien Verstehen und Befindlichkeit, welche das Da oder die Erschlossenheit konstituieren, „kann es sich [das Dasein] verlaufen und verkennen. Und sofern Verstehen befindliches ist und als dieses existenzial der Geworfenheit ausgeliefertes, hat das Dasein sich je schon verlaufen und verkannt.“¹²⁸ Zunächst und zumeist versteht sich das Dasein von der *Welt* her, und damit hat sich Dasein in ein *uneigentliches* Verstehen verlagert. Dies bedeutet nicht, dass das Dasein nur noch ausschließlich die *Welt* verstehe und den Blick auf sein eigenes Selbst vollständig verloren habe. Lediglich die, den Entwurf leitende Perspektive, die *Hinsicht*, ist verschoben.

Denn im *eigentlichen* Verstehen wird anstelle der *Welt* das Worumwillen fokussiert und dieses entspringt somit aus dem eigenen Selbst, wodurch das Dasein als es selbst existiert.¹²⁹ Das eigene Sein ist dem Dasein jedoch nur dann *durchsichtig*, „sofern es sich gleichursprünglich in seinem Sein bei der Welt, im Mitsein mit Anderen als der konstitutiven Momente seiner Existenz durchsichtig geworden ist.“¹³⁰ Dementsprechend sind für das eigentliche Verstehen die *Umsicht* des Besorgens, welche das Dasein als In-der-Welt-sein aufbringt, wie auch die *Rücksicht* in Form der Fürsorge jene konstitutiven Momente, welche das Dasein sich selbst durchsichtig werden lässt. Eine explizite Selbstthematisierung des Daseins ist demnach für die *Durchsicht* überhaupt nicht notwendig, da sich das Dasein nur durch und über die Welt nahe kommt.¹³¹

¹²⁷ SZ 144.

¹²⁸ SZ 144.

¹²⁹ Vgl. SZ 146.

¹³⁰ SZ 147. Diese Stelle ist in Zusammenhang mit jenem sehr populären Vorwurf hervorzuheben, welcher eine vermeintliche Außenvorhaltung des Daseins als Mitsein thematisiert. Diesem ist entgegen zu halten, dass Heidegger die Seinsweise des Mitseins im Worumwillen des Daseins selbst verankert. Die Anderen als Mitdaseiende sind dem Dasein immer schon erschlossen und da diese Erschlossenheit „auch die Bedeutsamkeit, d.h. die Weltlichkeit mit aus[macht], als welche sie im existenzialen Worum-willen festgemacht ist“, *ist* das Dasein wesenhaft umwillen anderer. SZ 123.

¹³¹ Vgl. Luckner 1997, 69.

Nachdem das Dasein seine Möglichkeiten als Möglichkeit ausgewiesen hat, stellt sich nun die Frage, auf welcher Grundlage das Dasein sich für oder gegen das Ergreifen der jeweiligen Möglichkeit entscheidet. Das Dasein *ist* seine Möglichkeiten. Doch ob sich dem Dasein eine Möglichkeit überhaupt auftut, ist abhängig davon, ob diese vom Dasein als Möglichkeit ausgelegt wird. In ein anderes Land auszuwandern, wäre zwar prinzipiell realisierbar, doch kommt mir dies nur *in den Sinn*, wenn diese Überlegung für mich *Sinn macht*. Sinn machend ist das Dasein, in jenem Moment, in welchem es etwas als etwas ausgelegt hat. Erst wenn das Dasein ein innerweltliches Seiendes ausgelegt hat, sagen wir umgangssprachlich, dass es Sinn macht. Wobei „Sinn »hat« nur das Dasein, sofern die Erschlossenheit des In-der-Welt-seins durch das in ihr entdeckbare Seiende »erfüllbar« ist. *Nur Dasein kann daher sinnvoll oder sinnlos sein.*“¹³²

Sinn ist das [...] Woraufhin des Entwurfs, aus dem her etwas als etwas verständlich wird.¹³³

Die Auslegung von etwas *als* etwas ist es also, welche das Verstandene, das immer schon irgendwie Bekannte, ausdrücklich macht. Erst durch diese *als*-Struktur ergibt sich eine Richtung im Lebensentwurf des jeweiligen Daseins und die Auslegung ist es auch, welche einen Brückenschlag zwischen der Faktizität des Daseins als Geworfenens und der Existenzialität des Daseins in seiner Zukünftigkeit bewerkstelligt. Nur im Gewahrwerden der Faktizität des Daseins, dass es also immer schon ist und zu sein hat, macht eine Auslegung von etwas als etwas möglich. Die Interpretation von Zeug als beispielsweise Werkzeug, mit welchem man einen Nagel einschlagen kann, ist nur auf der Grundlage von Erfahrungen mit solch einem Werkzeug möglich. Selbst mir bisher Unbekanntes wird ausgelegt *als etwas*, eben *als* etwas mir Unbekanntes. Zugleich ist aber nicht nur der Rückblick, sondern auch der Vorblick für die Auslegung notwendig. Das Dasein ist immer schon und solange es ist entwerfend, wobei der Entwurf der Auslegung voranzustellen ist. Ohne ein Woraufhin des Entwurf ist eine Auslegung von etwas *als* etwas nicht denkbar.¹³⁴

¹³² SZ 151.

¹³³ SZ 151.

¹³⁴ Selbst wenn der Hammer als Werkzeug erkannt ist, mit welchem Nägel einzuschlagen sind, wird dieser eher als momentan unbrauchbares Werkzeug ausgelegt werden, wenn im jeweiligen Moment ausgerechnet eine Zange benötigt wird. Anhand solcher Situationen wird deutlich, wie starr die Ausgelegtheit von Dingen sein kann. Eventuell ist der Hammer im gegebenen Fall auch im Sinne einer Zange zu verwenden, doch die bisherige Auslegung wird nur schwer revidiert. Die Auslegung lässt die Faktizität des Daseins und dessen Geschichtlichkeit aufbrechen.

Der Befindlichkeit und dem Verstehen stellt Heidegger als drittes konstituierendes Moment der Erschlossenheit des In-der-Welt-seins die Rede beziehungsweise der Sprachfähigkeit im Generellen zur Seite. Zusammen geben diese drei Strukturmomente Aufschluss darüber, wie das Dasein seine Erschlossenheit ist. Die Rede gehört insofern als konstituierendes Moment dazu, als dass neben der gesprochenen Rede ebenso das Hören und das Schweigen Modi der Rede sind. Anhand einer Analyse des Hörens kann Heidegger den Zusammenhang zwischen der Rede und dem Verstehen aufzeigen und somit neuerlich die *als*-Struktur der Auslegung darlegen.¹³⁵

¹³⁵ Heidegger lehnt eine Sprachphilosophie und auch Sprachwissenschaft ab, da diese in ihren reduktionistischen Auffassungen von Sprache völlig zu kurz griffen. Zum rechten Zugang zum Wesen der Sprache müsse die Ontologie herangezogen werden. Vgl. SZ 160-166. „Heidegger gewinnt in *Sein und Zeit* einen neuen Ansatz für die Problematik von Logik und Sprache, indem er Logik und Sprache von der Rede her, die Rede als Artikulation des befindlich-verstehenden und damit letztlich zeithaft-geschichtlichen In-der-Welt-seins versteht, so daß Sprache zur Artikulation der je und je aufbrechenden Welt wird. Heidegger fordert auch, die Grammatik, die ihr Fundament in der Logik der Aussage und somit in der Ontologie des Vorhandenen suche, auf neue Fundamente umzulegen. Er fordert eine andere als die überlieferte Logik, ohne in *Sein und Zeit* das Problem dieser anderen, der »hermeneutischen« Logik, zu entfalten.“ Pöggeler, Otto: Der Denkweg Martin Heideggers (Pfullingen ⁴1994), 271.

Das Man

Mittels der Befindlichkeit erschließt sich dem Dasein, dass es ist und zu sein hat, womit es sich als geworfenes Dasein begriffen hat. Das Verstehen erschließt dem Dasein, dass es sich umwillen und auf Grund seines Seins auf seine Möglichkeiten hin entwerfen muss, womit es sich als existierendes Dasein verstanden hat. Nun ist das Dasein als In-der-Welt-sein immer schon bei den Dingen der Welt. Aufgegangen im Besorgen und Fürsorgen ist der Entwurf *zunächst und zumeist* geleitet von der Welt, in welcher das Dasein sich *be-findet*. Aufgrund seines So-Seins ist die Erschlossenheit des Daseins zunächst und zumeist konstituiert durch Gerede, Neugier und Zweideutigkeit, womit diese die Strukturmomente des alltäglichen In-seins ausmachen. In der Alltäglichkeit ist das Dasein aufgegangen in den Dingen der *Welt* und abgefallen von seinem Worumwillen. Der Begriff des Verfallens soll jedoch in keinsten Weise eine Anlehnung an den biblischen Sündenfall oder den Verfall eines Körpers darstellen. Vielmehr meint das Verfallensein das Sein des Daseins in der Alltäglichkeit, in welcher „das Dasein [...] zunächst und zumeist *bei* der besorgten »Welt« [ist]. Dieses Aufgehen bei... hat meist den Charakter des Verlorenseins in die Öffentlichkeit des Man. Das Dasein ist von ihm selbst als eigentlichem Selbstseinkönnen zunächst immer schon abgefallen und an die »Welt« verfallen.“¹³⁶

Mit dem Gerede, der Neugier und der Zweideutigkeit, den drei Strukturmomenten des Verfallens, erfährt die Uneigentlichkeit des Daseins, welche Heidegger bereits zu Beginn von SZ als Begrifflichkeit eingeführt hat, eine erste Konkretion. Doch verweist dieses *Un* der Uneigentlichkeit nun nicht auf ein scheinbar abgeschwächtes Sein des Daseins, welches sich mittels des Geredes, der Neugier und der Zweideutigkeit von seinem Selbst abschneidet. Vielmehr hat sich das Dasein lediglich in einen anderen Seinsmodus – den, der Uneigentlichkeit – seiner selbst verlegt. Die „Uneigentlichkeit meint [...] ein ausgezeichnetes In-der-Welt-sein [...], das von der »Welt« und dem Mitdasein Anderer im Man völlig benommen ist.“¹³⁷

»Die Anderen«, die man so nennt, um die eigene wesenhafte Zugehörigkeit zu ihnen zu verdecken, sind die, die im alltäglichen Miteinandersein zunächst und zumeist »da sind«. Das Wer ist nicht

¹³⁶ SZ 175.

¹³⁷ SZ 176.

*dieser und nicht jener, nicht man selbst und nicht einige und nicht die Summe Aller. Das »Wer« ist das Neutrum, das Man.*¹³⁸

In dieses Man ist das Dasein aufgrund seines Mitseins mit den Anderen immer schon eingelassen. Es hat sich auf das Man eingelassen, in welchem sich das Dasein vorrangig mit den Anderen in einer gewissen Art und Weise *mit-bewegt*.¹³⁹ In dieser *Mit-bewegung* scheint das eigenste Seinkönnen des Daseins an den Rand gedrängt, da sich das Dasein in der Alltäglichkeit von der *Welt* her versteht. Als „»Subjekt« der Alltäglichkeit“¹⁴⁰ hat das Dasein seine Wurzeln im *Mitsein* und *Mitdasein*. Doch „wer ist es, der in der Alltäglichkeit das Dasein ist?“¹⁴¹

Die Antwort auf die Frage nach dem Wer des Daseins scheint einfach, hat Heidegger doch bereits in den einleitenden Paragraphen das Dasein als dasjenige Seiende bestimmt, welches je ich selbst bin. Und doch beginge man einen Fehler, führte man diesen Ansatz weiter aus und bestimmte das Dasein als ein Selbst oder ein *Ich*. Das Dasein wäre dann bloßes Vorhandenes, doch die Seinsart der Vorhandenheit ist dem nicht-daseinsmäßigen Seienden zu Grunde gelegt. Wieso scheint diese Schlussfolgerung, dass das Wer des Daseins das *Ich*, das *Selbst* ist, dermaßen auf der Hand liegend und ist dennoch falsch? Weil dieses Wer es ist, welches „im Wechsel der Verhaltungen und Erlebnisse als Identisches durchhält“¹⁴² und das Dasein dadurch auf einer ontischen Ebene als das vorhandene *Subjekt* erscheint. Vielmehr hat aber gerade *nur* das Dasein die Möglichkeit, sich seiner selbst nicht bewusst und nicht es selbst zu sein. Das Dasein steht also in der Möglichkeit nicht-bewusst und nicht es selbst zu sein, wie es in Situationen, in welchen sich das Dasein verleugnet, seine Prinzipien missachtet oder aber im Zustand des Gedächtnisverlustes, der Fall ist. Doch müssen erst gar nicht solche Extremsituationen genannt werden, da das Dasein *zunächst* und *zumeist* nicht es selbst ist, nämlich in seinem alltäglichen Besorgen und Fürsorgen. Somit steht das Dasein in der ausgezeichneten Möglichkeit, zugleich Ich sowie Nicht-Ich sein zu können.

¹³⁸ SZ 126.

¹³⁹ „»Die Anderen« besagt nicht soviel wie: der ganze Rest der Übrigen außer mir, aus dem sich das Ich heraushebt, die Anderen sind vielmehr die, von denen man selbst sich zumeist *nicht* unterscheidet, unter denen man auch ist.“ SZ 118.

¹⁴⁰ SZ 114.

¹⁴¹ SZ 114.

¹⁴² SZ 114.

Das »Ich« darf nur verstanden werden im Sinne einer unverbindlichen formalen Anzeige von etwas, das im jeweiligen phänomenologischen Seinszusammenhang vielleicht sich als sein »Gegenteil« enthüllt.¹⁴³

Dies steht nun aber nicht im Widerspruch zum Ansatz der Jemeinigkeit, welche das Dasein immer als das je meine Sein festlegt. Die Jemeinigkeit ist vielmehr sogar die Bedingung der Möglichkeit, dass das Dasein auch nicht es selbst sein kann. Die Jemeinigkeit besagt lediglich, dass das Dasein immer schon sein Sein so oder so zu übernehmen hat. Somit kann es sich im Entwerfen auf seine Möglichkeiten hin entweder vom Umwillen seines Seins oder aber von der *Welt* her leiten lassen. Da das Wesen des Daseins erst im konkreten Seinsvollzug bestimmt wird und in diesem konkreten Vollzug dieses *Wer* durchgängig ist, erlebt sich das Dasein als *Selbst* und als vorhandenes *Ich*. Ontologisch jedoch, ist das Dasein de facto in seiner Alltäglichkeit zunächst und zumeist nicht es selbst, wobei dieses Nicht-Selbst-Sein nicht besagt, dass das Selbst verlustig gegangen wäre. Dieses Nicht-Ich entspricht lediglich einer Seinsart des Daseins.

Dabei besagt dann »Nicht-Ich« keineswegs so viel wie Seiendes, das wesenhaft der »Ichheit« entbehrt, sondern meint eine bestimmte Seinsart des »Ich« selbst, zum Beispiel die Selbstverlorenheit.¹⁴⁴

Als In-der-Welt-sein ist das Dasein in einer Welt mit Anderen mit *da*, so zwar, dass es seine Welt aufgrund der eigens gesetzten Bezüge versteht. Aufgrund dieser Bezüge verweist alles innerweltlich Begegnende stetig und meist völlig unaufdringlich, ja unbewusst, auf den Anderen. Im Unterschied zu nicht-daseinsmäßigem Seiendem ist der Andere aber nicht zuhanden und auch nicht vorhanden, sondern der Andere ist eben mit *da*.

Auf dem Grunde dieses mithaften In-der-Welt-seins ist die Welt je schon immer die, die ich mit den Anderen teile. Die Welt des Daseins ist Mitwelt. Das In-Sein ist Mitsein mit Anderen. Das innerweltliche Ansichsein dieser ist Mitdasein.¹⁴⁵

¹⁴³ SZ 116.

¹⁴⁴ SZ 116

¹⁴⁵ SZ 118.

Dieser Seinsmodus des Mitseins entspricht demnach einer grundsätzlichen Verhaltung des Daseins, welche völlig unabhängig davon, ob ein Anderer *tatsächlich* da ist, im Dasein verankert ist. Gerade wenn das Dasein nicht vom Anderen umgeben ist, scheint dieser Seinsmodus des Mitseins über dem Dasein hereinzubrechen, bietet sich ihm aufdringlich dar. Nur weil das Dasein immer auch Mitsein ist, kann Dasein einsam sein. Damit sei eine mögliche Isolierung des Daseins nicht bestritten, jedoch entspräche diese einem defizienten Modus des Mitseins. Denn „die Weltlichkeit des Daseins [ist] nicht die eines solipsistischen Ichs [...], das erst hernach in seinem Weltaufenthalt feststellt, daß es auch noch andere gibt, sondern daß Dasein als In-der-Welt-sein [ist] immer schon das Mitsein mit den Anderen und [schließt] daher das Mitdasein Anderer [ein].“¹⁴⁶

Das *Wer* des Daseins ist damit immer noch nicht gefunden. Nun ist zwar offengelegt, dass das *Wer*, also der „»Subjektcharakter« des eigenen Daseins und der Anderen sich existenzial bestimmt, das heißt aus gewissen Weisen zu sein“¹⁴⁷, doch wird ein Großteil dessen, was dieses *Wer* ausmacht aus der Alltäglichkeit bestimmt, in welcher sich das Dasein *zunächst* und *zumeist* aufhält. Alle Verhaltensweisen und Einstellungen, welche das Dasein letztendlich leiten, fasst Heidegger mit dem Begriff des *Man* zusammen. Dieses *Man* stellt die schlichte Durchschnittlichkeit dar, wobei der jeweilige Abstand von diesem Durchschnitt dasjenige ist, welches für das Dasein von Interesse ist. Heidegger beschreibt das Miteinandersein als Sorge um diesen Abstand, welche sich darin ausdrückt, dass der „Unterschied gegen die Anderen“ entweder aufgeholt und somit nivelliert werden will oder aber vergrößert, um zwischen das *Man* und das eigene Selbst einen größeren Abstand zu bringen. Diese Formulierung darf aber nicht dazu verleiten, das *Man* als etwas zu betrachten, was außerhalb des Daseins liegt, oder gar am Dasein eine Schizophrenie zu diagnostizieren, so als wäre das Dasein in zwei sauber von einander getrennte Bereiche, das Es-Selbst und das Man-Selbst, aufgespalten.

*Das Man ist ein Existenzial und gehört als ursprüngliches Phänomen zur positiven Verfassung des Daseins. Es hat selbst wieder verschiedene Möglichkeiten seiner daseinsmäßigen Konkretion.*¹⁴⁸

Sowohl das Selbst des alltäglichen Daseins, das Man-Selbst, als auch das eigentliche Selbst, das Es-Selbst, sind Seinsweisen des Daseins. Zunächst und zumeist ist das Dasein in der

¹⁴⁶ Luckner 1997, 57.

¹⁴⁷ SZ 126.

¹⁴⁸ SZ 129.

Alltäglichkeit und somit im *Man* zerstreut. Das Man-Selbst greift auf die zur Verfügung stehenden Normen und Werte zurück, anstatt dem eigentlichen Selbst jede einzelne Entscheidung aufzubürden. Somit übernimmt das *Man* die Funktion der Seinsentlastung, und zwar indem es die verschiedenen Seinsmöglichkeiten in eine Durchschnittlichkeit herab nivelliert. Zwar muss das Dasein somit nicht in jeder einzelnen Situation überlegen, welches Verhalten angebracht wäre, sondern kann ohne Weiteres auf altbewährte, in der Gesellschaft anerkannte Verhaltensmuster zurückgreifen. Dies gestaltet sich für das Dasein natürlich äußerst angenehm und nimmt einigen Druck von dessen Schultern. Dadurch, dass dem *Man* nur allzu gern Entscheidungen zugeschoben werden, kann das Man eine starke Herrschaft aufbauen, die sich äußerst hartnäckig zu halten vermag. Erstens weil das Dasein die angebotene Seinsentlastung freudig annimmt und zweitens weil das *Man* es versteht seine Herrschaft zu verschleiern, indem es die Ablehnung aller Durchschnittlichkeit und die Individualität propagiert.¹⁴⁹ In dieser Art und Weise hat das *Man* eine fast unerschütterliche Macht übernommen.

Im versuchten Erwehren gegen ein Verfallensein an die *Welt* und an das *Man* kann das Dasein nun aber seine *eigentliche* Seinsweise überhaupt erst finden. Das Man, die Welt oder aber das uneigentliche Sein des Daseins sind das notwendige Gegenüber, welchem sich das Dasein allererst zu entziehen trachten muss. Dieser permanente Entzugsversuch ist es, über welchen das Dasein seine Eigentlichkeit erreichen kann. Das Dasein ist ständig dazu aufgefordert, sich der Uneigentlichkeit zu entziehen, wenngleich es *zunächst* und *zumeist bei* der besorgten *Welt* und von dieser benommen ist. Nun ist *Welt* aber kein Seiendes, in welches das Dasein eintaucht, ganz so als handle es sich dabei um ein Meer voller Farben, Klänge und Gerüche, welche das Dasein berauschen und in die Tiefen der Uneigentlichkeit hinabziehen. *Welt* wurde bereits als ein Moment des Daseins dargestellt und so ist das Dasein „nicht an etwas Seiendes [verfallen], [...] sondern an die *Welt*, die selbst zu seinem Sein gehört.“¹⁵⁰ Das Dasein ist also berauscht und benebelt von einem Seinsmoment, welcher in ihm selbst zu finden ist und welcher dennoch erst entstehen kann, weil das Dasein als In-der-Welt-sein immer schon bei den Dingen und mit Anderen im Man mit da ist. Als In-der-Welt-sein hält sich das Dasein aufgrund seines Seins immer schon offen für Alterität und tut dies solange es

¹⁴⁹ Vermeintlich lassen wir nichts unversucht, aus der Masse herauszustechen und doch tun wir dies immer nur im Schutze des Man. Der eigene Individualismus in puncto Lebensführung ist zwar erwünscht, jedoch muss dieser ebenso vom Man abgesegnet sein. Andernfalls gilt der Individualismus als befremdliche Seltsamkeit, wie es die Mode und deren Erscheinungen besonders deutlich zeigen.

¹⁵⁰ SZ 176.

ist. Abgefallen von sich selbst, ist Raum geschaffen und mit dem Verfallen ist die Tür dieses Raumes für Alterität aufgetan.

*Das Gerede erschließt dem Dasein das verstehende Sein zu seiner Welt, zu Anderen und zu ihm selbst, doch so, daß dieses Sein zu... den Modus eines bodenlosen Schwebens hat. Die Neugier erschließt alles und jedes, so jedoch, dass das In-Sein überall und nirgends ist. Die Zweideutigkeit verbirgt dem Daseinsverständnis nichts, aber nur um das In-der-Welt-sein in dem entwurzelten Überall-und-nirgends niederzuhalten.*¹⁵¹

Es ist dieser Schwebezustand zwischen Überall und Nirgends, in welchen sich das Dasein selbst verführt – die Instrumente der Verführung sind Gerede, Neugier und Zweideutigkeit und diese sind es auch, welche das Dasein in seiner Verfallenheit festhält. Mit Hilfe des Geredes, der Neugier und der Zweideutigkeit gaukelt sich das Dasein gekonnt vor, das Erschlossene garantiere alle Möglichkeiten seines Seins in einer Echtheit und Fülle. Denn „die Vermeintlichkeit des Man, das volle und echte »Leben« zu nähren und zu führen, bringt eine Beruhigung in das Dasein, für die alles »in bester Ordnung« ist, und der alle Türen offen stehen.“¹⁵² Doch anstatt stillzustehen und in der Beruhigung zu verweilen, stellt sich mit dem immer tiefergehenden Sich-Einlassen im *Man* eine Entfremdung ein. Das Dasein scheint fest umschlossen vom Man, gleich einem Moor verschließt es ihm sein eigentliches Seinkönnen und lässt es nicht mehr los.

*Das Dasein stürzt aus ihm selbst in es selbst, in die Bodenlosigkeit und Nichtigkeit der uneigentlichen Alltäglichkeit.*¹⁵³

Zunächst und Zumeist stürzt das Dasein in die Uneigentlichkeit des Man, welches zwar die Möglichkeit des *eigentlichen* Selbstseins überhaupt erst bedingt. Doch an dieser Stelle scheint eine Realisation des *eigentlichen* Selbstseins noch nicht möglich und doch muss dieses *eigentliche* Sein realisierbar sein, denn notwendigerweise hat „Uneigentlichkeit [...] mögliche Eigentlichkeit zum Grunde.“¹⁵⁴ An diesem Punkt ist das stetig im Absturz befindliche Dasein

¹⁵¹ SZ 177.

¹⁵² SZ 177.

¹⁵³ SZ 178.

¹⁵⁴ SZ 259.

noch nicht aufzuhalten, vom Man noch nicht abzuhalten, um sich in sein eigenstes Selbstsein hineinzuhalten. Um die Mechanismen des Verfallens zu unterbinden, bedarf es eines Limes, welcher an dieser Stelle noch ausständig ist. Jener Limes, die äußerste Grenze des Daseins ist ausständig, auf welche sich das Dasein hin-entwirft, um sich zugleich auf sein eigentliches Selbst zu werfen, sein *eigentliches* Selbstsein zu entwerfen.

Die Angst

Nachdem Heidegger die durchschnittliche Alltäglichkeit des Daseins charakterisiert hat als „das verfallend-erschlossene, geworfen-entwerfende In-der-Welt-sein, dem es in seinem Sein bei der »Welt« und im Mitsein mit Anderen um das eigenste Seinkönnen geht“¹⁵⁵, muss er sich die Frage stellen, welches Phänomen diese einzelnen Strukturmomente in einer Ganzheit fasst. Es gilt dieses *eine* Phänomen aufzuspüren, welches die vielfältigen konstitutiven Momente des Daseins einheitlich beschreibt, bevor jene äußerste Grenze des Daseins lokalisiert werden kann, welche die Bedingung der Möglichkeit für dessen *eigentliches* Seinkönnen darstellt.

Heidegger hat nun derart viele verschiedene Strukturmomente des Daseins beschrieben, weshalb sich die Frage aufdrängt, ob sich „das Sein des Daseins einheitlich so herausheben [läßt], daß aus ihm die wesenhafte Gleichursprünglichkeit der aufgezeigten Strukturen verständlich wird“¹⁵⁶. Das Dasein ist der Ort, an welchem das Sein *da* ist und als solches ist es befindliches Sein. Über die Befindlichkeit erschließt sich dem Dasein sein Sein. Von Zeit zu Zeit ist das Dasein von einer bestimmten Stimmung befallen, welche den Wunsch nach Rückzug aus dem Befinden in der Welt aufkommen lässt. In dieser Stimmung schließen wir uns in unserer anvertrauten Umgebung ein und reduzieren so die Weite der Welt weitestgehend auf ein Minimum. Zugleich ist es diese Befindlichkeit, welche dem Dasein überhaupt erst den Umstand vor Augen führt, dass eine Flucht vor der *Welt* nicht möglich ist. Das Dasein kann sich seinem In-der-Welt-sein nicht entziehen. Als immer schon in der Welt befindliches Sein ist es in die Welt und sein eigenstes Seinkönnen hineingeworfen. Damit konfrontiert wird ihm gewahr, „daß es ist und zu sein hat.“¹⁵⁷ Nicht nur seine Geworfenheit und damit die Faktizität seines Seins, sondern auch seine *Welt* erschließt sich dem Dasein

¹⁵⁵ SZ 181.

¹⁵⁶ SZ 181.

¹⁵⁷ SZ 134.

über dessen Befindlichkeit. Welches ist nun aber die Befindlichkeit, welches dem Dasein sein Sein in dieser umfassenden Weise erschließt? Welche Befindlichkeit ist dem Dasein zu Grunde gelegt? Heidegger benennt die Grundbefindlichkeit des Daseins – es ist die *Angst*.

Im Befinden der Angst steht das Dasein vor dem Abgrund. Das *Wovor* der Angst kann das Dasein dabei nicht benennen, denn dieses *Wovor* entzieht sich ihm. Demnach ist es kein Fürchten, denn das Fürchten hat immer einen *Wovor*. Nicht so die Angst, welche kein Ängsten *vor* einem Seienden ist. Das *Wovor* der Angst ist kein innerweltliches Seiendes, sondern die *Welt* als solche und somit das In-der-Welt-sein selbst. In der Befindlichkeit der Angst gibt es keine Haltegriffe mehr, an denen man sich festhalten könnte. Die Angst offenbart dem Dasein seine eigenste Existenz, gerade weil das *Wovor* nicht greifbar ist. Nach Seiendem kann das Dasein nicht greifen, denn dieses entzieht sich in der Angst. Das innerweltliche Seiende ist von der Unbedeutsamkeit verschluckt worden und alle Bewandnis ist in sich zusammengesunken. Die fehlenden vertrauten Bezüge der *Welt* haben einen Abgrund aufgerissen, an dessen Rand das Dasein nun steht. „Daß das Bedrohende nirgends ist, charakterisiert das *Wovor* der Angst. [...] Das Drohende [...] ist schon »da« - und doch nirgends, es ist so nah, dass es beenzt und einem den Atem verschlägt - und doch nirgends.“¹⁵⁸ In dieser Situation sind dem Dasein alle bekannten Bezugsmöglichkeiten entzogen, die *Welt* ist zusammengebrochen und die Unheimlichkeit eröffnet dem Dasein ein Unzu Hause. In diesem Unzu Hause, in welchem alle Bewandnis zerschmettert wurde, kann auch das Mitdasein Anderer nicht mehr trösten.

*Diese Unheimlichkeit setzt dem Dasein ständig nach und bedroht, wengleich unausdrücklich, seine alltägliche Verlorenheit in das Man. [...] Die Angst kann in den harmlosesten Situationen aufsteigen.*¹⁵⁹

Die Angst hat das Dasein aus dem Sturz des Verfallens gerissen, indem es ihm jede Vertrautheit entrissen hat. Das Dasein ist ohne Entwurf vereinzelt zurückgelassen. Als Vereinzelter ist es plötzlich auf seine eigensten Möglichkeiten angewiesen, auf welche hin sich das Dasein entwirft. Somit ist das Dasein vor sein eigenstes Seinkönnen gebracht, da die Angst ihm "das *Freisein für* die Freiheit des Sich-selbst-wählens und -ergreifens [offenbart

¹⁵⁸ SZ 186.

¹⁵⁹ SZ 189.

hat].“¹⁶⁰ In seiner Vereinzelung wird dem Dasein gewahr, dass es seinem eigensten Seinkönnen, also der Realisation *seiner* Möglichkeiten überantwortet ist. Diese Überantwortung – diese Last – muss das Dasein alleine tragen. Dies ist es auch, worum sich das Dasein ängstet – es ist das eigentliche In-der-Welt-sein-können selbst und „mit dem Worum [...] erschließt daher die Angst das Dasein *als Möglichsein* und zwar als das, das es einzig von ihm selbst her als Vereinzelt in der Vereinzelung sein kann.“¹⁶¹

Wenn das *Wovor* der Angst dem geworfenen In-der-Welt-sein und das *Worum* der Angst dem In-der-Welt-sein-können entspricht, so zeigt „das volle Phänomen der Angst demnach [...] das Dasein als faktisch existierendes In-der-Welt-sein.“¹⁶² Hinter diesem Satz verbirgt sich nun nichts anderes als die Grundstruktur des Daseins, welche Heidegger in die folgende Formel verpackt hat: *Das Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt-) als Sein bei (innerweltlich begehendem Seienden)*. Die Angst konnte damit als jene Befindlichkeit herausgestellt werden, welche die Grundstruktur des Daseins freilegt, welche Heidegger als Sorgestruktur bezeichnet.¹⁶³ Das Dasein ist sich immer schon vorweg, indem es sich auf seine eigentlichen Möglichkeiten hin entwirft. Dieses Sichentwerfen hat seinen Ankerpunkt im *Worumwillen* des Daseins, im *Umwillen* seiner selbst, denn alles Entwerfen kann nur im Hinblick auf sein eigenes Seinkönnen *Sinn* machen.¹⁶⁴ Das Dasein legt etwas *als* etwas aus und entwirft immer in Sichtnahme des eigenen In-der-Welt-sein, weshalb das Dasein nur aufgrund des eigenen *Woraufhin* seines Entwurfs *Sinn macht*. Das *Worum* der Angst entspricht somit dem Sichentwerfen auf das Umwillen seiner selbst, was den Wesenscharakter der Existenzialität ausmacht.¹⁶⁵ Das Dasein ist immer schon in der Welt, wobei dieses *immer schon*, nicht so zu verstehen ist, als wäre das Dasein bereits ewig in der Welt. Diese Interpretation würde das Dasein als bloßes Vorhandenes verstanden haben. Das *immer schon* in der Welt *sein* besagt, dass dem Dasein sobald es *ist* und solange es *ist*, sein Sein erschlossen ist und zwar hinsichtlich seines *da-seins*. Nachdem dem Dasein sein *Woher* verschlossen bleibt, muss das Dasein als in sein *Da* geworfen verstanden werden - als je schon Geworfenes weiß es

¹⁶⁰ SZ 188.

¹⁶¹ SZ 188.

¹⁶² SZ 191.

¹⁶³ „Der Ausdruck hat nichts zu tun mit »Mühsal«, »Trübsinn« und »Lebenssorge«, die ontisch in jedem Dasein vorfindlich sind. Dergleichen ist ontisch nur möglich ebenso wie »Sorglosigkeit« und »Heiterkeit«, weil Dasein *ontologisch* verstanden Sorge ist. Weil zu Dasein wesenhaft das In-der-Welt-sein gehört, ist sein Sein zur Welt wesenhaft Besorgen.“ SZ 57.

¹⁶⁴ Das Umwillen seiner selbst klammert jedoch nicht das Umwillen der Anderen aus, denn Dasein ist immer schon zugleich Mitsein und als dieses geht es ihm auch um die Anderen. Vgl. SZ 123.

¹⁶⁵ Vgl. SZ 327.

lediglich, dass es ist, womit die Faktizität des Daseins konstituiert wäre.¹⁶⁶ Als *Sich-vorweg-schon-sein-in-der-Welt* ist das Dasein zugleich *zunächst* und *zumeist* im *Sein-bei* innerweltlich begegnenden Seienden aufgegangen. Es ist in seiner Alltäglichkeit verfallen an die Welt und von sich selbst abgefallen, womit nun das Verfallensein des Daseins als letzter der drei fundamentalen existenzial-ontologischen Charaktere des Daseins genannt wäre, welche alle anhand der Grundbefindlichkeit des Daseins – der Angst – aufgewiesen werden konnten.

Mit der Ausweisung der Angst als der Grundbefindlichkeit des Daseins, kommen wir nun dem Todesphänomen und dessen Rolle innerhalb von Sein und Zeit einen Schritt näher. Heidegger verfolgt mit SZ, wie bereits an mehreren Stellen erwähnt, das Ziel, der Frage nach dem Sinn von Sein nachzugehen, was gelingen soll, indem er eine Daseinsanalyse vornimmt, denn es ist einzig das Dasein, welchem sein eigenes Sein erschlossen ist. Heidegger hat sich aus diesem Grund auf die Suche nach dem Sinn von daseinsmäßigem Sein gemacht und konnte im ersten Abschnitt von SZ bereits zahlreiche Phänomene aufweisen, wobei er mit der Herausarbeitung der Grundbefindlichkeit des Daseins, dem Phänomen der Angst zu einem vorläufigen Abschluss gekommen ist. Im zweiten Abschnitt von SZ muss sich Heidegger mit dem Problem auseinandersetzen, dass bis dato die Grundstruktur¹⁶⁷ des Daseins nicht erfasst werden konnte, wobei gerade die Ausweisung dieser, notwenige Voraussetzung dafür ist, dass eine Exposition des Sinns von daseinsmäßigem Sein erfolgen kann. Die Suche nach der Grundstruktur des Daseins setzt voraus, dass das Dasein als Ganzes in den Blick genommen werden kann. Damit wäre nun die nächste Hürde auf dem Weg zum Seinssinn erreicht. Wie kann sich das Dasein als Ganzes erfahren?¹⁶⁸

Das mögliche Ganzseinkönnen¹⁶⁹

Bevor die Frage nach dem Wie der Erfahrbarkeit gestellt werden kann, muss vorerst festgestellt werden, ob sich das Dasein überhaupt als Ganzes erfahren kann? Dies scheint nämlich im Anbetracht seines primären Wesenscharakters, der Existenzialität, gar nicht möglich. Solange das Dasein existiert, ist es *sich* zugleich *vorweg*, weil es sich als

¹⁶⁶ Vgl. SZ 348.

¹⁶⁷ Heidegger hat bereits im 6. Kapitel des 1. Abschnittes die Sorge als die Grundstruktur des Daseins, welche die drei existenzial-ontologischen Charaktere des Daseins Existenzialität, Faktizität und Verfallenheit umfasst, ausgewiesen, wobei zunächst weitere Erläuterungen dazu ausständig bleiben. Erst mit dem 1. und 2. Kapitel des 2. Abschnittes wird deutlich, wieso Heidegger die Sorge als die daseinsmäßige Grundstruktur ausweisen kann.

¹⁶⁸ Vgl. Luckner 1997, 99 – 102.

¹⁶⁹ Siehe SZ 235 – 267; 2.Abschnitt 1.Kapitel „Das ‚mögliche Ganzsein des Daseins und das Sein zum Tode“.

Seinkönnen zu seinen Möglichkeiten verhalten und sich damit eine selbst entworfene Richtung geben muss. Diesem *Sich-vorweg* kann sich das Dasein nicht entziehen und als Seinkönnen trägt es, solange es ist, seine noch ausstehenden Möglichkeiten vor sich her.

Dieses Strukturmoment [das Sich-vorweg] [...] sagt doch unzweideutig, daß im Dasein immer noch etwas aussteht, was als Seinkönnen seiner selbst noch nicht »wirklich« geworden ist. Im Wesen der Grundverfassung des Daseins liegt demnach eine ständige Unabgeschlossenheit. Die Unganzheit bedeutet einen Ausstand an Seinkönnen.¹⁷⁰

Scheinbar herrscht, solange das Dasein *ist*, ein ewiger Ausstand an Möglichkeiten, welche das Dasein als Seinkönnen verwirklichen kann. Erlischt dieser Ausstand an Möglichkeiten, wodurch das Dasein seine *Gänze* erreicht hätte, wird aus dem Dasein jedoch unweigerlich ein Nicht-mehr-da-sein. Auf ontischer Ebene kann sich das Dasein als Ganzes demnach nicht erfahren. Bedeutet dies nun, dass eine „Ablesung der ontologischen Seinsganzheit am Dasein“¹⁷¹ unmöglich sei? Die Beantwortung dieser Frage bedarf allererst einer Überprüfung der rechten ontologischen Herausstellung der relevanten Begrifflichkeiten.

War von »Ende« und »Ganzheit« die Rede in phänomenaler Anmessung an das Dasein? Hatte der Ausdruck »Tod« eine biologische oder existenzial-ontologische, ja überhaupt eine zureichend sicher umgrenzte Bedeutung?¹⁷²

An diesem Punkt der Daseinsanalyse muss Heidegger zunächst den *Tod* – das Daseinsende – phänomenologisch freilegen, um das Dasein als *Ganzes* einer ontologischen Interpretation unterziehen zu können und um letzten Endes einer Exposition des Seinssinns näher zu kommen.

¹⁷⁰ SZ 236.

¹⁷¹ SZ 236.

¹⁷² SZ 237.

III. Das Sein zum Tode¹⁷³

Den ewigen Ausstand trägt das Dasein vor sich her solange es existiert. In jenem Moment, in welchem aus dem Da-sein ein Nicht-mehr-da-sein wird, geht der Ausstand verloren. Das Dasein ist kein Seinkönnen mehr. Gemeinhin spricht man davon, dass ein Mensch verschieden ist, oder aber von uns gegangen ist. Doch wo genau ist jener Übergang vom Da-sein zum Nicht-mehr-da-sein auszumachen? Ist dieser Übergang überhaupt lokalisierbar? Das Dasein selbst hat keine Möglichkeit seinen Übergang von dem einen in den anderen Zustand mitzuverfolgen. Als Nicht-mehr-da-sein *ist* es nicht mehr *da*. Die Erschlossenheit ist erloschen. Die Lichtung ist verschwunden.

Wenn das Dasein seinen eigenen Übergang nicht erfahren kann, ist damit nicht ausgeschlossen, dass dem Dasein das Todesphänomen im Generellen unerschlossen bleiben muss. Vielmehr bezeugt das Bewusstsein über die eigene Sterblichkeit, dass dem Dasein der Tod sehr wohl in einer Art und Weise erschlossen sein muss. Manchmal kann der Gedanke an den eigenen Tod das Dasein regelrecht heimsuchen. Doch woher bezieht das Dasein die Gewissheit seines bevorstehenden Todes?

Das Wissen um die Unabwendbarkeit des eigenen Todes beziehen wir daraus, dass wir zeitlebens Erfahrungen mit dem Ableben Anderer machen, möchte man darauf antworten. Aus dem Fernsehen und aus Zeitungen begegnet uns der Tod täglich. Um uns herum sterben Menschen. Aber der Tod als alltägliches Ereignis berührt nicht. Der Tod Anderer *berührt* das Dasein nicht und kann es auch gar nicht. Der Tod des Mitdaseins als erfahrbares Ereignis ist zwar unter Umständen eine dramatische Erfahrung des Verlustes in unserer Welt, doch letztendlich bleibt die Welt der Hinterbliebenen bestehen. Der eigene Tod hingegen bedroht des Daseins eigenstes In-der-Welt-sein-können selbst. Solange das Dasein *ist*, droht der Tod mit dem Entzug des eigenen In-der-Welt-seins. Dann und wann überkommt das Dasein die Angst *vor* dem In-der-Welt-sein-müssen und *um* das eigenste In-der-Welt-sein-können und die Flucht in das alltägliche Schaffen und Besorgen ist seine Antwort auf das Rufen der Angst. In der Angst offenbart sich dem Dasein somit die Gewissheit des eigenen Todes.

¹⁷³ Jener Abschnitt bezieht sich auf die Paragraphen § 47 Die Erfahrbarkeit des Todes der Anderen und die Erfassungsmöglichkeit eines ganzen Daseins, § 48 Ausstand, Ende und Ganzheit des Daseins, § 49 Die Abgrenzung der existenzialen Analyse gegenüber möglichen anderen Interpretationen des Phänomens, § 50 Die Vorzeichnung der existenzial-ontologischen Struktur des Todes, § 51 Das Sein zum Tode und die Alltäglichkeit des Daseins, § 52 Das alltägliche Sein zum Ende und der volle existenziale Begriff des Todes, § 53 Existenzialer Entwurf eines eigentlichen Seins zum Tode. SZ 237 – 267.

*Der Tod [des Anderen] enthüllt sich zwar als Verlust, aber mehr als solcher, den die Verbleibenden erfahren. Im Erleiden des Verlustes wird jedoch nicht der Seinsverlust als solcher zugänglich, den der Sterbende »erleidet«. Wir erfahren nicht im genuinen Sinne das Sterben der Anderen, sondern sind höchstens immer nur »dabei«.*¹⁷⁴

Die eigene Sterblichkeit hingegen *berührt* das Dasein, da es dabei um den eigenen Seinsverlust geht, welcher immer schon in das In-der-Welt-sein hereinsteht. Somit wird das Dasein nur von seinem eigenen Tod *berührt* und in dieser *Berührung* liegt der Ursprung für die Unvertretbarkeit des Daseins, wenn es um sein Sterben geht. Scheinbar spricht hier Heidegger eine blanke Banalität aus, wenn er feststellt, dass dem Dasein von Niemandem das Sterben abgenommen werden kann. Doch seine Unvertretbarkeitsthese hat tatsächlich dahingehend eine außerordentliche Bedeutung, dass „das Dasein seine Ganzheit nur durch die Beziehung auf den eigenen, unvertretbaren Tod gewinnen“¹⁷⁵ kann, weshalb Heidegger das Phänomen des Todes der Anderen hier nicht weiterführt.¹⁷⁶

Der Bevorstand

Wie kann das Dasein seine Ganzheit nun gewinnen, wenn es sich gerade durch den ewigen Ausstand an Seinsmöglichkeiten auszeichnet und sein Ende einem Nicht-mehr-da-sein entspricht? Nun ist der Ausstand an daseinsmäßigen Seinsmöglichkeiten grundlegend zu unterscheiden von einem Ausstand im Sinne des Fehlens eines prinzipiell zu einem Ganzen gehörenden Teiles. Heidegger nennt an dieser Stelle als Beispiel eine ausständige Geldschuld, welche solange ausständig bleibt, bis der geliehene Betrag zur Gänze zurückbezahlt wurde.¹⁷⁷ Der Ausstand, welcher das Dasein als Seinkönnen auszeichnet, ist in vollkommen anderer Weise zu verstehen. Das Dasein trägt zwar seine *noch nicht* wirklich gewordenen Seinsmöglichkeiten vor sich her und dementsprechend gehört zum Dasein immer schon ein *Noch-nicht* an Möglichkeiten. Doch wäre es völlig verkehrt zu sagen, dass das Dasein erst mit der Verwirklichung dieser oder jener Möglichkeit ganz werde, denn „das Dasein ist nicht erst

¹⁷⁴ SZ 239.

¹⁷⁵ Luckner 1997, 104.

¹⁷⁶ Vgl. SZ 237 – 241. Heidegger räumt dem Verlust des Mitdaseins innerhalb Sein und Zeit zwar zu wenig Stellenwert ein, da mit dem Verlust eines geliebten Menschen unter Umständen auch die Vernichtung der Welt des Hinterbliebenen und damit der Tod des Anderen sehr wohl eine zerstörerische Auswirkung auf das eigene In-der-Welt-sein haben kann. Nichtsdestotrotz trennt Heidegger zu Recht den Tod des Anderen und dessen Bedeutung für das Dasein von der Bedrohung des eigenen Seins.

¹⁷⁷ Vgl. SZ 242.

zusammen, wenn sein Noch-nicht sich aufgefüllt hat, so wenig, daß es dann gerade nicht mehr ist.“¹⁷⁸ Vielmehr ist das Dasein immer schon und solange es ist sein *Noch-nicht* und damit sein Ende. Dementsprechend darf das Enden des Daseins nicht als dessen Zu-Ende-sein verstanden werden, sondern das mit dem Tod gemeinte Enden ist dessen Sein zum Ende.¹⁷⁹

*Der Tod ist eine Weise zu sein, die das Dasein übernimmt, sobald es ist.*¹⁸⁰

Wie kann der Tod als Seinsweise des Daseins verstanden werden, ist er doch der Schlusspunkt jedes Lebens, welcher dem Dasein gerade jede Seinsmöglichkeit entreißt, möchte man fragen? Und doch darf die Frage so nicht gestellt werden. Die Auffassung vom Tod als Ereignis, welches das Leben beendet, greift nun einmal völlig zu kurz. Das Ende ist immer ein Ende *von Etwas*. Das Ende kann den Übergang von *Etwas* in die Unvorhandenheit, in ein *Nichts* darstellen. Ist der Tod der Übergang von Etwas in ein Nichts? Ein Toter kann mit Sicherheit nicht Nichts sein. Das Ende kann die *Beendigung* von Etwas im Sinne einer *Vollendung* sein. Ist der Tod die Vollendung des Lebens? Kann der Tod als die Vollendung eines Prozesses – des Lebensprozesses – gesehen werden? Den Tod als die Vollendung des Lebens zu verstehen, mutet ebenso seltsam an.¹⁸¹

Durch keinen dieser Modi des Endens läßt sich der Tod als Ende des Daseins angemessen charakterisieren. *Würde das Sterben als Zu-Ende-sein im Sinne eines Endens der besprochenen Art verstanden, dann wäre das Dasein hiermit als Vorhandenes bzw. Zuhandenes gesetzt. Im Tod ist das Dasein weder vollendet, noch einfach verschwunden, noch gar fertig geworden oder als Zuhandenes ganz verfügbar.*¹⁸²

¹⁷⁸ SZ 243.

¹⁷⁹ Vgl. SZ 245. In diesem Absatz des § 48 gelingt es Heidegger, aus dem Tod als das Ende von Sein das Sein zum Ende zu machen.

¹⁸⁰ SZ 245.

¹⁸¹ Dieses Bild findet sich in der christlichen Tradition und so ist in der Offenbarung des Johannes an einer Stelle vom Tod als Krone beziehungsweise als Kranz des Lebens zu lesen, womit auf das ewige Leben Bezug genommen wird, welches als Belohnung für den unbeirrbaren Glauben dem irdischen Leben folgt. „Sei getreu bis in den Tod; dann werde ich dir den Kranz des Lebens geben.“ Offb 2,10.

¹⁸² SZ 245.

Dementsprechend kann der Tod kein *Ausstand* sein, welcher in irgendeiner Art und Weise getilgt werden kann, sondern das, dem Dasein immer schon angehörende *Noch-nicht* an Seinsmöglichkeiten entspricht vielmehr einem *Bevorstand*, welcher die Bedingung der Möglichkeiten zu seinem Ganzseinkönnen bildet. Denn das Dasein erreicht seine Ganzheit nicht im Moment seines Zu-Ende-kommens, sondern im Sein zu seinem Ende. Das äußerste *Noch-nicht* als das Ende seines Seins steht dem Dasein bevor, solange es *ist* und zu diesem äußersten *Bevorstand*, seinem Seinsende, muss sich das Dasein auch verhalten. Damit wird der Tod als Sein zum Ende verstanden zu einer Seinsmöglichkeit des Daseins, welche das Dasein selbst übernehmen muss, sobald und solange es existiert. Im Sein zum Tode sind alle Bezüge zur Welt aufgelöst, wodurch das Dasein vollkommen auf sein *eigenstes* Seinkönnen verwiesen ist. Da der Tod zugleich die Unmöglichkeit des Seinkönnens darstellt, kann das Dasein das äußerste *Noch-nicht* des Todes niemals überholen. Der Tod stellt damit die *eigenste, unbezügliche, unüberholbare Seinsmöglichkeit* des Daseins dar.¹⁸³

Das Dasein muss sich *sobald es ist* und *solange es ist* zu seinem Ende verhalten. Dieser Überantwortung an den Tod, also an das Sein zu seinem Ende, ist sich das Dasein *zunächst* und *zumeist* nicht explizit bewusst und doch ist ihm die Überantwortung *immer schon* über die Grundbefindlichkeit der Angst zugänglich. Die Angst wurde bereits an anderer Stelle als jene Befindlichkeit beschrieben, welche aufgrund des *Wovor* und des *Worum* der Angst – nämlich des In-der-Welt-seins selbst – das Dasein vor sein eigenstes Seinkönnen bringt, indem es das Dasein vereinzelt. Dementsprechend eröffnet die Angst dem Dasein, „daß das Dasein als geworfenes Sein *zu* seinem Ende existiert.“¹⁸⁴ Sobald es *existiert*, ist es bereits dazu aufgefordert, sich zu seiner Sterblichkeit zu verhalten. Nun darf die Angst vor dem Tode nicht mit einer Furcht vor dem Sterben verwechselt werden. In der Furcht ist das Dasein erstarrt, seiner Seinsmöglichkeiten beschnitten und damit hat sich das Dasein selbst um sein eigenstes Seinkönnen gebracht. In der Angst hingegen enthüllt sich dem Dasein sein Seinsende als *die* eigenste, unbezügliche, unüberholbare Möglichkeit schlechthin, womit ihm seine *Existenz* als geworfenes Sein zum Ende gewahr wird.¹⁸⁵

Doch das Dasein ist nun einmal *zunächst* und *zumeist* im Sein-bei den Dingen gänzlich im Man aufgegangen und anstatt sich der Angst zu stellen, befindet sich das Dasein auf einer ständigen Flucht vor dem Tode, denn „*das Man lässt den Mut zur Angst vor dem Tode nicht*

¹⁸³ Vgl. SZ 250 sowie Luckner 1997, 107.

¹⁸⁴ SZ 251.

¹⁸⁵ Vgl. SZ 251.

aufkommen.“¹⁸⁶ Mit allen Mitteln wird der Tod aus der Alltäglichkeit ausgesperrt und erhält wenn, dann nur als Maskierter Einlass in unsere *Welt*. Daher maskiert sich der Tod – er maskiert sich als *Ereignis*. Der, als Ereignis maskierte Tod kann nun entweder gleichgültiges Zur-Kennntnis-nehmen hervorrufen oder aber pure Faszination erwecken, wie es ein fernes Land vermag, in welchem die wundersamsten Tiere leben und die exotischsten Früchte wachsen, welches wir aber nie bereisen werden, *weil wir meinen*, es nie zu bereisen. Das bedeutet nun nicht, dass das Dasein nicht um seine Sterblichkeit weiß. Selbstverständlich ist sich das Dasein seines bevorstehenden Zu-Ende-kommens gewiss. Doch wenn nun der Tod in der Alltäglichkeit als seinsbeendendes Ereignis erscheint, bezieht sich die besagte Gewissheit anstatt auf das Sein zum Ende, auf ein umweltlich begegnendes Ereignis, welches nach unseren Erfahrungen scheinbar alle Menschen betrifft.

Diese Gewissheit des Todes, welche das Dasein empirisch zu belegen trachtet, lässt nun eine Lücke für ein *Aber* offen. Der Tod kommt scheinbar gewiss, betraf er doch bisher alle Menschen, *aber* einstweilen kommt er nicht. Damit wird das „Eigentümliche der Gewißheit des Todes, *daß er jeden Augenblick möglich ist*“¹⁸⁷, verdrängt. Das Selbst der Alltäglichkeit, das *Man*, sorgt erfolgreich für eine „ständige Beruhigung über den Tod.“¹⁸⁸, indem es die Gewissheit des Todes und die Unbestimmtheit bezüglich seines Wann verdeckt. Diese Beruhigung über den Tod macht das Dasein gleichgültig gegenüber seinem Sein zum Tode, womit es sich letztendlich auch von seinem eigensten, unbezüglichen, unüberholbare Seinkönnen entfremdet. Vor diesem Seinkönnen flieht das Dasein *ständig* in das geschäftige Treiben einer *Welt* voller scheinbar *unaufschiebbarer* Besorgungen, dabei umringt von Mitdaseienden, vergisst es sich und seine eigenste, unbezügliche, unüberholbare, jedoch gewisse und damit unbestimmte Seinsmöglichkeit.

Das Dasein ist als geworfenes Sein ständig auf der Flucht vor dem Tod, welcher als das eigenste, unbezügliche und unüberholbare *Noch-nicht* immer schon bevorsteht. Damit konnten auch am Phänomen des Todes die drei Daseinscharaktere Existenz, Faktizität und Verfallenheit nachgewiesen werden. *Das Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt-) als Sein bei (innerweltlich begegnendem Seienden)* findet sich dementsprechend auch im Todesphänomen wieder. Die Angst konnte bereits als jenes Instrument ausgewiesen werden, welches die Grundstruktur des Daseins freilegt, indem es die drei Strukturmomente des Daseins – die

¹⁸⁶ SZ 254.

¹⁸⁷ SZ 258.

¹⁸⁸ SZ 253.

Existenz, die Faktizität und die Verfallenheit – offenbart. Doch erst im Hinblick auf den Tod, vor welchem sich das Dasein als dem In-der-Welt-sein ängstet, ist die Inblicknahme des Daseins als Ganzes möglich. Erst mit dem Einbeziehen der äußersten, unüberholbaren Grenze erscheint das Dasein als ganzheitliches Phänomen, welchem niemals und zu keinem Zeitpunkt etwas abgängig ist. Das Dasein ist damit sobald es existiert *ganz*, da es immer schon *ist*, was es *werden kann*.

Dass das Dasein aufgrund seines ständig hereinstehenden Todes immer schon *ganz* ist, bedeutet zugleich, dass das Ausweichen vor dem Tode kein Entrinnen vor dem Sein zum Tode bedeutet. Die Fluchtversuche bezeugen vielmehr, dass es dem Dasein *„auch in der durchschnittlichen Alltäglichkeit ständig um dieses eigenste, unbezügliche und unüberholbare Seinkönnen, wenn auch nur im Modus des Besorgens einer unbehelligten Gleichgültigkeit gegen die äußerste Möglichkeit seiner Existenz“*¹⁸⁹ geht. Nun hat sich das Dasein zwar *zunächst* und *zumeist* in den Seinsmodus der Uneigentlichkeit verlegt, welcher in der Flucht vor dem Tode zum Ausdruck kommt. Doch *„Uneigentlichkeit hat mögliche Eigentlichkeit zum Grunde“*¹⁹⁰, weshalb ein *„existenzialer Entwurf eines eigentlichen Seins zum Tode“*¹⁹¹ noch ausständig ist.

Das Vorlaufen

Daher muss sich nun die Frage gestellt werden, wie *eigentliches* Verhalten zu der Seinsmöglichkeit des Todes gestaltet sein könnte? Entspricht es einem Herbeisehnen des Todes oder eher einem Warten auf den Tod? Trifft es ein Aus-sein-auf den Tod oder doch mehr einem Verfügen-wollen über den Tod, indem man den Zeitpunkt seines Eintretens zu berechnen versucht. All jene Umgangsweisen mit dem Tod können nicht gemeint sein, wenn Heidegger von einem eigentlichen Sein zum Tode spricht. Doch in welcher Form bezieht das Dasein seinen eigenen Tod in rechter Weise ein? Wie gestaltet sich eine rechte Beziehung zwischen dem Dasein und dessen Seinsende?

Das Sein zur Möglichkeit als Sein zum Tode soll aber zu ihm sich so verhalten, daß er sich in diesem Sein und für es als Möglichkeit

¹⁸⁹ SZ 255.

¹⁹⁰ SZ 259.

¹⁹¹ SZ § 53, 260 – 267.

*enthüllt. Solches Sein zur Möglichkeit fassen wir terminologisch als Vorlaufen in die Möglichkeit*¹⁹².

Im Moment des Vorlaufens, erkennt das Dasein seinen Tod als eigenste, unbezügliche, unüberholbare, gewisse und unbestimmte Möglichkeit und erschließt sich damit sein eigenstes Seinkönnen. Daher verbirgt sich hinter dem Vorlaufen zum Tode die Möglichkeit eigentlicher Existenz. Das Vorlaufen zum Tode ist *eine* Verhaltung des Daseins. Da das Vorlaufen zum Tode dem Dasein seine Möglichkeit *eigentlich* erschließen lässt, handelt es sich bei dieser Verhaltung zwar um die ausgezeichnete Seinsmöglichkeit zum Tode, doch *zunächst* und *zumeist* ist das Dasein aus Furcht vor seinem Tod auf der Flucht. Das Dasein flieht vor dem Tod, weil das Dasein im Alltäglichen aus dem Tod ein Ereignis macht. Man spricht vom Todesfall, vom Tod als einer unleugbaren Erfahrungstatsache und vom Tod, der einen eines Tages überfällt und vom Leben beraubt. In dieser Weise bleibt der Tod stetig unverstanden. Der Möglichkeitscharakter des Todes ist so sehr geschwächt, dass er dem Dasein seine faktischen Möglichkeiten nicht zu erschließen vermag. Doch es gibt einen Weg, wie der Tod dem Dasein seine faktischen Möglichkeiten erschließen kann. Der Tod selbst muss als Möglichkeit ausgehalten werden. Zum Tode muss das Dasein vorlaufen, um so in seine Möglichkeiten hineinlaufen zu können.

Im Vorlaufen versteht das Dasein den Tod als *eigenste* Möglichkeit, weil er es sein eigenstes Seinkönnen erschließen lässt und in diesem Sinne dem Man entrissen bleibt. Im Vorlaufen versteht das Dasein den Tod als *unbezügliche* Möglichkeit, da der Tod es als Einzelnes beansprucht, indem er alle Bezüge zur Welt auflöst. Als *unüberholbare* Möglichkeit ist der Tod im Vorlaufen verstanden, weil er als äußerstes *Noch-nicht* immer schon bevorsteht, solange das Dasein *ist* und diesen Bevorstand vermag es nicht einzuholen. Im Vorlaufen erschließt sich der Tod aber auch als *gewisse* und *unbestimmte* Möglichkeit, weil der Tod unausweichlich und jederzeit möglich *ist*.¹⁹³ nachgehen

¹⁹² SZ 262.

¹⁹³ Nach Scheler wurde diese „fortwährend in unserm Bewußtsein gegenwärtige intuitive Tatsache, daß uns der Tod gewiß ist“, in ein „bloßes urteilsmäßiges Wissen, er werde sterben“ verkehrt. Der moderne Mensch leugne den Kern und das Wesen des Todes, welchem Scheler in *Tod und Fortleben* gerade nachzugehen suchte. In dieser zwischen 1911 und 1914 entstandenen Schrift widmet sich Scheler der Frage, woher der Mensch seine Gewissheit über den Tod bezieht. Nach Scheler kann die Todesgewissheit nicht eine induktive oder empirische Schlussfolgerung sein, sondern eine intuitiv-immanente Gewissheit, welche unsere Lebensvollzüge stets begleite. Vgl. Scheler, Max: *Tod und Fortleben. Zum Phänomen des Tragischen*, in: *Zur Ethik und Erkenntnislehre. Schriften aus dem Nachlaß 1*; hrsg. v. Scheler, Maria (=Gesammelte Werke 10; Bern ²1957), 14.

*Das Vorlaufen enthüllt dem Dasein die Verlorenheit in das Man-selbst und bringt es vor die Möglichkeit, auf die besorgende Fürsorge primär ungestützt, es selbst zu sein, selbst aber in der leidenschaftlichen, von den Illusionen des Man gelösten, faktischen, ihrer selbst gewissen und sich ängstenden Freiheit zum Tode.*¹⁹⁴

Damit ist das Vorlaufen zum Tode nicht nur eine Möglichkeit des Daseins, sondern die *eigentliche* Möglichkeit, wie sich das Dasein zu seinem Tode verhalten kann, da im Vorlaufen der Tod als Möglichkeit rechtverstanden ist. Doch wie kann nun genau der Tod eine Möglichkeit des Daseins sein, wenn er doch zugleich die Nichtung aller Möglichkeit darstellt?

Die Ur-Möglichkeit¹⁹⁵

Hierzu ist vorerst der Möglichkeitsbegriff im Horizont der Vorhandenheit gegenüber der existenzialen Möglichkeit abzugrenzen. In Bezug auf Vorhandenheit lässt sich Möglichkeit nur als „das *noch nicht* Wirkliche und das *nicht jemals* Notwendige“¹⁹⁶ fassen und ist damit das „*nur* Mögliche“, womit die Möglichkeit im Horizont der Vorhandenheit „ontologisch niedriger als Wirklichkeit und Notwendigkeit“¹⁹⁷ einzureihen ist. Demgegenüber steht aber die *existenziale* Möglichkeit ontologisch über jeder Wirklichkeit und Notwendigkeit. Die existenziale Möglichkeit muss sogar als „die ursprünglichste und letzte positive ontologische Bestimmtheit des Daseins“¹⁹⁸ angesehen werden. Diese Behauptung ist erst verständlich, wenn die Grundverfassung des Daseins als In-der-Welt-sein erneut in den Blick genommen wird. Als In-der-Welt-sein ist das Dasein, sobald es ist und solange es ist, in eine einzigartige Bewandnisganzheit eingebettet. Die einzelnen Bewandniszusammenhänge werden durch das *Worumwillen* konstituiert, womit sie also im *Umwillen* des Daseins selbst gründen. Dementsprechend ist die Bewandnisganzheit, welche vom *Umwillen* des Daseins umklammert ist, „das kategoriale Ganze einer *Möglichkeit* des Zusammenhangs von Zuhandenem“¹⁹⁹. Auf dieses kategoriale Ganze hin entwirft es sich stetig und der Horizont des stetigen Entwurfes ist damit das eigenste Seinkönnen selbst, welches die „Bedingung der

¹⁹⁴ SZ 266.

¹⁹⁵ Vgl. Müller-Lauter, Wolfgang: Möglichkeit und Wirklichkeit bei Martin Heidegger (Berlin 1960), 24ff.

¹⁹⁶ SZ 143.

¹⁹⁷ SZ 143.

¹⁹⁸ SZ 143.

¹⁹⁹ SZ 144.

Möglichkeit des Freiseins *für* [...] Möglichkeiten“²⁰⁰ darstellt. Nun wird deutlich, warum das Dasein seine Möglichkeit nicht hat, sondern Möglichkeit *ist*. Als verstehendes und ständig entwerfendes, welchem es in *seinem* Sein immer um dieses selbst geht, ist „das Dasein [...] es selbst aus seinem wesenhaften Bezug zum Sein überhaupt. Dies meint der in »Sein und Zeit« oft gesagte Satz: Zum Dasein gehört Seinsverständnis.“²⁰¹

Es ist also sein eigener Bezug zum Sein, welches das Dasein als das was es ist, konstituiert. Vor diesem Hintergrund rückt die Jemeinigkeit des Daseins erneut ins Licht. Als Dasein, welchem es in *seinem* Sein um dieses Sein selbst geht, kommt die Jemeinigkeit über das Possessivpronomen *sein* zu Wort. Nun drängt sich die Frage auf, weshalb das Dasein nicht durch eine Jeseinigkeit konstituiert ist. Heidegger muss ihm die Jemeinigkeit zusprechen, da erst durch diese die Bestimmung des Daseins ausreichend verschärft wird. Als das *je seine* wäre Dasein miteinander vergleichbar und von außen objektiv zugänglich. Indem es als das *je meine* verstanden wird, zeichnet es eine Unvergleichbarkeit aus, da es sich bei den Verhaltungen des Daseins um Seinsweisen handelt, welche letzten Endes immer nur introspektiv ‚Sinn‘ machen. Der Bezug des Daseins zum Sein ist es, welcher es selbst ausmacht und dieser Bezug wird konstituiert durch das Sein zum Tode dieses einen Daseins. Die Jemeinigkeit ist die Bedingung der Möglichkeit für Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit und damit die Bedingung der Freiheit für das eigenste Sein zum Tode. Nun ist aber auch der Andere nur dann als Dasein rechtverstanden, wenn auch diesem die Jemeinigkeit zugesprochen wird. Denn „wenn das Dasein je meines ist, dann muß auch das Sein der Anderen unter sie gebracht, es muß ‚von innen‘, von ‚seiner‘ Jemeinigkeit begriffen werden.“²⁰² Die Jemeinigkeit hat nun für die Bestimmung des Todes eine ausgezeichnete Relevanz, da der Tod nur unter dem Aspekt der Jemeinigkeit tatsächlich als *Möglichkeit* und nicht als Wirklichkeit, als Tatsache begreifbar ist. Mit Inblicknahme der Jemeinigkeit ist dem Tod nun endgültig jede Wirklichkeitsbestimmung entzogen. Den Anderen von seiner Jemeinigkeit zu verstehen, bedeutet diesen ebenfalls als Dasein zu verstehen, welches durch sein Ende und somit durch die Seinsmöglichkeit des Todes konstituiert ist.

„Erst als wesentlich je meiner ist der Tod reine Möglichkeit.“²⁰³

²⁰⁰ SZ 193.

²⁰¹ Heidegger, Martin: Einführung in die Metaphysik (Tübingen ⁵1987), 22.

²⁰² Müller-Lauter 1960, 36.

²⁰³ Vgl. Müller Lauter 1960, 34-37; 36.

Den Tod als reine Möglichkeit zu verstehen, gelingt somit nur auf Grundlage der Jemeinigkeit, welche Heidegger der Existenz als zusätzliche Bestimmung des Daseins zur Seite stellt. Doch die Jemeinigkeit stellt keine frei schwebende Eigenschaft des Daseins dar, sondern muss selbst wiederum durch das Ende des Daseins und damit durch das Sein zum Ende konstituiert sein. Erst durch den Tod, also im Sein zum Ende, reißt im Dasein die Möglichkeit von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit und damit die Jemeinigkeit auf. Da das Dasein seinen Tod als den je ‚meinen‘ übernehmen muss, ist es gleichzeitig frei für die Möglichkeit von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit. Der Tod ist damit nicht nur Seinsmöglichkeit, sondern *ausgezeichnete* Möglichkeit, da sich an ihm „der Möglichkeitscharakter des Daseins am schärfsten enthüllen läßt“²⁰⁴. Als ausgezeichneter Möglichkeit muss der Tod nun näher analysiert werden, wobei er bisher als eigenster, unbezüglicher, äußerster, gewisser und unbestimmter Möglichkeit beschrieben werden konnte. Doch inwiefern ist damit gesichert, dass der Tod ausgezeichnete Möglichkeit also *Ur-Möglichkeit* ist?

Die Grundverfassung des Daseins wurde gefasst als *Sich-vorweg-schon-sein-in (der Welt) als Sein-bei (innerweltlich) belegendem Seienden*, welche mit Hilfe der Grundbefindlichkeit der Angst aufgezeigt werden konnte. Die Reihung der einzelnen Strukturmomente ist nun nicht zufällig, sondern Heidegger unterstreicht hier den Vorrang, welchem er dem *Sich-vorweg* einräumt. Wenngleich alle drei Momente gleichursprünglich anzusehen sind, ist das Dasein zunächst Ek-sistenz, welche sich ständig im Wurf auf Möglichkeiten befindet. Dieses Geworfensein soll nun nicht als zweitrangige Charakterisierung des Daseins gelten – und doch: die Gestrecktheit nach vorne ist richtungsweisend und zwar auch für die Geworfenheit, welche ihren Sinn in der Gewesenheit hat.²⁰⁵ Aufgrund des Nach-vorne-gestreckt-Seins lässt sich alles Gewesene umfärben, indem dieses in eine neue Relation zu dem Woraufhin des Entwurfs gebracht wird. So kann eine Entscheidung in einem Moment als Fehlentscheidung gelten, doch mit einer Verschiebung der Perspektive kann dieselbe Entscheidung sich plötzlich als vollkommen *richtige* Entscheidung darstellen. Wenn nun das Dasein in seinem Sein immer schon nach vorne auf seine faktischen Möglichkeiten hin gerichtet ist, dann bedarf es eines Bezugspunktes, auf welchen sich das Dasein hin orientiert. Der Tod ist nun als letzter auch der einzig mögliche *echte* Bezugspunkt, da er als Ende des Daseins einerseits

²⁰⁴ SZ 248.

²⁰⁵ Heidegger definiert Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als Begrifflichkeiten, welche aus einem uneigentlichen Zeitverständnis erwachsen sind. Vgl. SZ 326. „»Solange« das Dasein faktisch existiert, ist es nie vergangen, wohl aber immer schon gewesen im Sinne des »ich-bin-gewesen«.“ SZ 328.

Begrenzung des eigensten Seinkönnens darstellt, über welche nicht hinauszukommen ist, andererseits als äußerster Bezugspunkt des Entwurfs gleichzeitig den Rahmen darstellt, innerhalb dessen überhaupt erst Möglichkeiten eröffnet sind. Ohne den Tod als *mögliche* Nichtung aller Möglichkeiten, sind die Seinsmöglichkeiten des Daseins selbst nicht denkbar. „Das Dasein ist die Möglichkeit des Freiseins für das eigenste Seinkönnen“²⁰⁶ nur aufgrund der *möglichen* Nichtung, die jedoch dergestaltet sein muss, dass sich ihm *diese Möglichkeit* durch die Angst in seiner Existenz entgegenhält. Die Grundbefindlichkeit des Daseins ist Angst *vor* dem und *um* das In-der-Welt-sein selbst. Da es sich immer schon ängstet, ist sein Sein auf seine äußerste Grenze hin gerichtet jeher Sein zum Tode. Erst mit der Einbeziehung des Todes als *äußerste Möglichkeit* gelingt die Aufweisung des daseinsmäßigen Seins als ein *ganzheitliches* Phänomen und zugleich wird das Sein des Daseins durch dessen eigenstes Ende überhaupt erst konstituiert.

Die Zeitlichkeit

Der Tod und damit das Sein zum Tode konstituiert das Sein des Daseins, da das Dasein erst aufgrund seines Seins zum Tode in seiner ganzheitlichen Seinsweise als *Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt-) als Sein bei (innerweltlich begegnendem Seienden)* seiner selbst und seinen eigensten Möglichkeiten gewahr wird. Zugleich aber kann das Dasein nur aufgrund dieser Struktur, welche Heidegger wie bereits erwähnt mit dem Begriff der Sorge abkürzt, und deren einzelner Seinsweisen sein eigentliches Sein zum Tode vollziehen. Insofern muss zwischen der aufgewiesenen Struktur der Sorge und dem Sein zum Tode ein gegenseitiger Wirkungszusammenhang bestehen.

Die Sorgestruktur zeichnet ein zeitliches Moment aus. Als nach vorne gestrecktes, immer schon in der Welt befindliches und damit bei innerweltlich Begegnendem, ist das Dasein zukünftiges, gewesenes und gegenwärtiges und damit zeitliches Seiendes. „Dies dergestalt als gewesend-gegenwärtige Zukunft einheitliche Phänomen nennen wir die Zeitlichkeit“²⁰⁷, wobei diese „nicht eine Struktur neben der Sorge [ist], sondern der innerste Grund der selben, die fundamentalste Struktur, welche die Sorge ermöglicht und verständlich macht.“²⁰⁸ So kann das Dasein nur in seinen Tod vorlaufen, sich somit selbst vor sein eigenstes Seinkönnen bringen, weil es zu-künftig „in seiner eigensten Möglichkeit auf sich

²⁰⁶ SZ 144.

²⁰⁷ SZ 326.

²⁰⁸ Demske 1963, 52.

zukommen *kann* und die Möglichkeit in diesem Sich-auf-sichzukommenlassen als Möglichkeit aushält, das heißt existiert.“²⁰⁹ Ebenso wird aber das Dasein erst eigentlich zukünftig, indem es im Vorlaufen den Tod als eigenste Zukünftigkeit übernimmt. Insofern lässt sich eine eigentümliche Wechselwirkung zwischen der Zeitlichkeit und dem Sein zum Tode feststellen.

*Nur insofern Dasein im Grunde seines Seins gewesend-gegenwärtigende Zukunft ist, kann es vorlaufend sich in seiner eigensten Möglichkeit auf sich zukommen lassen [...]. Andererseits erweist sich der [...] Vollzug des eigentlichen Seins zum Tode als die Kraft, welche die Eigentlichkeit der Zeitlichkeit zu erwirken vermag [...].*²¹⁰

Heidegger findet die eigentliche Zeitlichkeit in der uneigentlichen zeitlichen Seinsweise des Daseins bestätigt. Es verdecke dabei zwar seine eigentliche Zeitlichkeit durch die alltägliche Zeitinterpretation, jedoch verweise die Rede von der vergehenden Zeit darauf, dass das Dasein sehr wohl um sein Endlichsein und seinen Tod weiß. In der alltäglichen Rede bezeuge somit das Dasein, dass die Zeit nicht eine Ansammlung von richtungslosen Jetztpunkten ist, welche irgendwo zwischen der Vergangenheit und der Zukunft liegen. Die Zeit ist gerichtet auf ihr Ende und damit ist die primäre Zeitigung der Zeit zukünftig auf. Zeit ist damit endlich.²¹¹

²⁰⁹ SZ 325.

²¹⁰ Demske 1963, 53. Diese gegenseitige Bedingung der existenzial-ontologischen und der existenziell-ontischen Ebene ist an dieser Stelle explizit zu Tage getreten. Sie ist jedoch eine Wechselbewegung, welche im Gesamtwerk eine zentrale Rolle spielt und auf eine fundamentale Zirkelstruktur des Daseins verweist. Für Wiplinger stellt diese Wechselbewegung die *Einheit von existenzial-ontologischer Konstruktion und die existenziell-ontische Konkretion* dar. Vgl. Wiplinger, Fridolin: Wahrheit und Geschichtlichkeit. Eine Untersuchung über die Frage nach dem Wesen der Wahrheit im Denken Martin Heideggers (Freiburg u. München 1961), 289.

²¹¹ Vgl. Demske 1963, 54 – 55 sowie SZ 424 – 426.

TOTALITÄT UND UNENDLICHKEIT

Heideggers Darstellung und Analyse des Todes in SZ soll nun auf etwaige Schwachstellen oder Lücken hin überprüft werden. Als geeigneter Gegenentwurf, an welchem sich der Heideggersche Todesbegriff reiben soll, bietet sich Emmanuel Levinas²¹² Konzeption vom Tod als der Unmöglichkeit der Möglichkeit an. Dieser stellt den Bezug des Daseins zum Tod über den Fremdtod, den Tod des Anderen her, während der Tod des Anderen bei Heidegger nicht nur eine nachrangige Rolle spielt, sondern diesem wird vielmehr jeder erkenntnistheoretische Wert hinsichtlich der Beleuchtung des eigentlichen Todesphänomens abgesprochen. Die Erfahrung des Ablebens eines Anderen gelte dem Dasein als innerweltliches Ereignis, weshalb der Tod des Anderen völlig das eigentliche Wesen des Phänomens verfehle, so Heidegger. Für Levinas ist jedoch gerade der Tod in Bezug zum Anderen von Interesse. Sein Blickwinkel sucht den Tod aus der ontologischen Zange ‚Sein und Nichts‘ zu befreien und den Fokus auf eine ethische Fragestellung zu lenken. Heidegger kann das Phänomen des Todes nur zwischen dem Sein und dem Nichts ansiedeln, da der ontologische Zugang überhaupt keine Alternative neben dem Sein-Nichts-Gegenpaar kennt. Gerade hier attestiert Levinas der Heidegger’schen Auffassung, wie der Ontologie überhaupt, eine Kurzsichtigkeit, da diese im Rahmen des Endlichkeitsdenkens verhaftet bleiben müssen. Levinas aber geht es gerade um das Denken der Unendlichkeit und die Bedeutung des Todes hinsichtlich einer Beziehung zum Unendlichen.²¹³

Levinas’ Ansatz selbst ist jedoch ohne Heideggers Werk in dieser Form nicht denkbar – er ist vielmehr Weiterführung und Ausbau einer, nach Levinas, unvollständigen, zugleich aber bahnbrechenden Daseinsanalyse, wenngleich er selbst durch seine eigentümliche Terminologie die Distanz zu Heidegger und die Selbständigkeit seiner Philosophie versprachlichen wollte. Die vorliegende Arbeit versucht die Lektüre Levinas als Erweiterung

²¹² Emmanuel Levinas, geboren 1906 in Litauen, entstammt einer strenggläubigen jüdischen Familie. 1923 nimmt er sein Studium zunächst in Straßburg, dann in Freiburg auf, um dieses später in Paris fortzusetzen. Mit Frankreich fühlt er sich rasch stark verbunden, weshalb er die Staatsbürgerschaft beantragt. Die Zeit des Zweiten Weltkrieges hat Levinas in mehrfacher Hinsicht schwer getroffen, was ihn hinsichtlich seines Glaubens an Gott und an einen Humanismus in eine Krise gestürzt haben mag. Schlussendlich jedoch „entscheidet sich [Levinas] aber für einen ethisch-religiös fundierten »Humansimus des anderen Menschen«“. Vgl. Strasser, Stephan.: Emmanuel Levinas. Ethik als Erste Phänomenologie, in: Waldenfels, Bernhard: Phänomenologie in Frankreich (Frankfurt/ Main 1983), 219.

²¹³ Für Emmanuel Levinas gilt die Ethik als *prima philosophia* und in dieses ethische Grundverständnis sind alle Überlegungen Levinas’ eingebettet, so auch die Frage nach dem Todesphänomen, sein Verständnis der Zeit, wie auch die Frage nach der Unendlichkeit. Vgl. Bauer, Günther: Die Begegnung mit dem Anderen. Le regard – Le visage. Eine vergleichende Darstellung der Intersubjektivitätsphilosophie von Jean-Paul Sartre und Emmanuel Levinas (Wien Dipl. 1999), 17.

Heideggers *Sein und Zeit* zu lesen, weshalb auch im zweiten Teil weiterhin vom Dasein die Rede sein wird, obzwar Levinas diese Begrifflichkeit nicht von Heidegger übernommen hat.

So wird bei Levinas aus dem Tod als Möglichkeit das Unbekannte schlechthin, denn der Tod muss Frage-Ohne-Antwort bleiben.²¹⁴ Die Beziehung des Daseins zum Tod kann demzufolge nicht einem Wissen über... entsprechen und doch stehen wir in einer intensiven Beziehung zu unserem Tod, wie auch zum Tod des Anderen, des uns Nächsten. Die Intensität der Affektivität, welche der Tod auslöst, wird von Heidegger auf die Angst um das Sein reduziert – zu Unrecht, so Levinas. Ist nicht die Affektivität im Zusammenhang mit dem Tod eines von uns geliebten Anderen stärker als jede Angst vor unserem eigenen bevorstehenden Tod? Zerbricht nicht mit dem Tod des Anderen eine sprichwörtliche Welt, unser Ich selbst?

Die Reduktion auf ein bloßes innerweltliches Ereignis kann der Erfahrung, welche der Mensch im Zusammenhang mit dem Zurückgelassensein als Überlebender macht, nicht gerecht werden. Bei Heidegger wird aus der Trauer der Hinterbliebenen *ehrende Fürsorge*, welche sich im *Besorgen der Totenfeier und des Begräbnisses* bekundet.²¹⁵ Doch diese Formulierung scheint völlig an jener Emotion, an jenem *Betroffensein*, jenem *Berührtsein* durch den Tod des nächsten Anderen vorbeizugehen, wenngleich der ehrende Totenkult Bestandteil und damit auch Ausdruck jener Emotion ist. Doch vor jedem Besorgen steht die Fassungslosigkeit angesichts des Zurückgelassen-worden-sein, die Sprachlosigkeit angesichts dieses *Skandals* der herrschenden Ausdruckslosigkeit des toten Anderen. Wo nun Ausdruckslosigkeit herrschte, war gerade eben noch Ausdruck. Im Tod ist der Ausdruck verschwunden – einer *Maske* gleicht nun das Antlitz des Anderen.²¹⁶

Letztendlich mündet eine Auseinandersetzung mit den Konzeptionen des Todesbegriffes von Levinas und Heidegger in der Frage, ob eine grundsätzliche Rückführung auf das Sein, welches Heidegger zum absoluten Prinzip erklärt²¹⁷, die Antwort allen Fragens sein kann. Während für Heidegger die Ontologie den alleinig gültigen Horizont darstellt, geht es Levinas gerade um eine Überwindung dieser, keine Alternative zulassenden, Sein-Nichts-

²¹⁴ Vgl. Levinas, Emmanuel: Gott, der Tod und die Zeit; übers. v. Nettling, Astrid u. Wasel, Ulrike, hrsg. v. Engelmann, Peter (Wien 1996), 19.

²¹⁵ SZ 238.

²¹⁶ Vgl. Levinas 1996, 21.

²¹⁷ Nach Veröffentlichung von SZ widmet sich Heidegger verstärkt der Seinsfrage, da er, wie er selbst meint, zwar über den Weg einer Daseinsanalyse sich dieser widmen wollte, sich jedoch im Sein des Daseins verloren habe. Mit der Kehre rückt das Sein somit in das Zentrum seines Denkens. Vgl. Geier 2005, 69.

Gegenüberstellung. Levinas will das Unbekannte, das Nicht-Wissen denken und sich der Möglichkeit einer Nicht-Antwort aussetzen. Er will die Ketten der Endlichkeit sprengen, das Sein als auch das Nichts abschütteln und eine Unendlichkeit denken, welche in der Begegnung mit dem Anderen aufbreche.

I. Der Selbe

Bevor der Todesbegriff bei Levinas in den Blick genommen werden kann, müssen zunächst andere Begriffsklärungen vorangestellt werden. So gilt es in Anlehnung an Heideggers Vorgehen eine Art Daseinsanalyse vorzunehmen, wobei Levinas hier völlig andere Akzente setzt. Levinas bestimmt das *Ich* als „ein Seiendes, dessen Begriff die strikteste Identität zum Inhalt hat“²¹⁸.

*Das Ich ist nicht ein Wesen, das immer dasselbe bleibt, sondern dasjenige Seiende, dessen Existieren darin besteht, sich zu identifizieren, seine Identität durch alle Begegnisse hindurch wiederzufinden.*²¹⁹

Aus diesem Grund spricht Levinas auch vom Selben und dem Anderen, wobei das Selbe eben nicht immer dasselbe bleibt, sondern als „Ich ist [es] identisch bis in seine Veränderungen hinein.“²²⁰ Im Ausgang dieser Definition muss sich Levinas der Frage stellen, wie das Ich seine Identität innerhalb Welt behaupten kann, wenn es sich dieser doch nicht entziehen kann? Wie kann es seine *verlorene* Identität wieder finden und der Entfremdung, der Reduktion auf eine bloße Funktion innerhalb der Totalität Einhalt gebieten?

Die Totalität

Für Levinas ist die Beziehung zwischen dem Dasein als das Selbe und dem Anderen als sein Gegenüber die ursprünglichste überhaupt. Sie ist sogar ursprünglicher als die ontologische Beziehung des Daseins zu sich selbst.²²¹ Um zu verstehen, wieso Levinas die Ethik der

²¹⁸ Strasser 1983, 227.

²¹⁹ Levinas, Emmanuel: Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität; übers. v. Krewani, Wolfgang Nikolaus (Freiburg ²1993), 40.

²²⁰ Levinas ²1993, 40.

²²¹ Bernhardt, Uwe: Vom Anderen zum Selben. Für eine anthropologische Lektüre von Emmanuel Levinas (= Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik 243; Bonn 1996), 32. Beobachtet man Kleinkinder vor dem eigenen Spiegelbild, so lässt sich feststellen, dass die Zuschreibung des entgegengeworfenen Blickes als Reflexion des eigenen Gesichtes erst ab einer gewissen Entwicklungsstufe möglich ist. Lacan bezeichnet diese Entwicklungsstufe als Spiegelstadium, welches etwa vom sechsten Monat bis zum achtzehnten Monat andauert und die Funktion hat, „eine Beziehung [...] zwischen dem Organismus und der Realität – oder, wie man zu sagen pflegt, zwischen der *Innenwelt* und der *Umwelt* [herzustellen].“ Vgl. Jacques Lacan: Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion, wie sie uns in der psychoanalytischen Erfahrung erscheint, in: Schriften 1 (Weinheim u. Berlin 1986), 61-70, 66.

Ontologie vorzieht und sie sogar als Erste Philosophie bezeichnet, muss zunächst Levinas' Seinsbegriff in den Blick genommen werden – die *essence*.

*Die »essence« ist [...] der Hervorgang des Seins, dem es zu verdanken ist, daß Seiende in ihrer Wahrheit hervortreten. Dieser Hervorgang spielt sich nicht in der objektiven Zeit [...] ab, sondern ist Zeit.*²²²

Die *essence* gibt es Levinas zu Folge zunächst in einer unpersönlichen Weise, also *ohne* konkretes Seiendes.²²³ Dieses anonyme Sein wäre beispielsweise im Zustand der Schlaflosigkeit zugänglich, wenn das Dasein ruhelos und dennoch verharrend in der Dunkelheit *ist*. Ganz so als ob die Zeit still steht, ist man der Schlaflosigkeit ausgeliefert. Das Dasein hat sein Sein abgegeben und doch *gibt es* Sein, nur ist dieses *es-gibt* subjektlos, es ist unpersönlich.²²⁴ Dieses *es-gibt* des anonymen Seins ist als das bloße sich ereignende Sein völlig gestaltlos, formlos und frei von jeder ethischen Bedeutung, weshalb Levinas das Sein ohne Seiendes als *das von sich aus völlig Sinnlose* bezeichnet. Es ist Sein, welches niemand übernommen hat, es ist ohne Inter-esse. Diesem stellt er das Sein des Seienden gegenüber, welches ein *Inter-esse* auszeichnet. Dieses Interesse entspricht nun weniger einer Anteilnahme beziehungsweise einer Aufmerksamkeit, als mehr einem rücksichtslosen Durchsetzen, einem *selbstsüchtigen Verweilen bei den Dingen*.²²⁵ Dieser Trieb, sich im Sein zu halten und sich durchzusetzen, der notwendigerweise nur auf Kosten anderer befriedigt werden kann, führe nun zu einem Zusammenprall antagonistischer Egoismen und letztendlich zu Krieg – „der krieglerische Konflikt erwächst aus dem »Wesen«“. ²²⁶

Der Krieg errichtet eine Ordnung, zu der niemand Abstand wahren kann. So gibt es nichts Äußeres. Der Krieg zeigt nicht die Exteriorität und das Andere als anders; er zerstört die Identität des Selben. Das

²²² Strasser 1983, 239. Bei Heidegger entspricht die *essence* dem Ausdruck *Wesen*, welches in Zusammenhang mit dem griechischen Begriff der *aletheia*, der Wahrheit als Unverborgenheit, zu bringen ist.

²²³ Damit distanziert sich Levinas grundlegend von Heidegger, bei welchem Sein immer Sein von Seiendem ist. Vgl. SZ 9.

²²⁴ Vgl. Levinas: Emmanuel: Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo; übers. v. Schmidt, Dorothea, hrsg. v. Engelmann, Peter (Wien 42008), 36.

²²⁵ Vgl. Strasser 1983, 240. An dieser Stelle scheint der Hinweis angebracht, dass der englische Begriff *concern* sowohl für Interesse als auch für Sorge stehen kann. In Anbetracht dessen, dass Heidegger das Sein des Daseins als Sorge bezeichnet, scheint sich nun eine zu beachtende Entsprechung aufzutun.

²²⁶ Strasser 1983, 240.

*Gesicht des Seins, das sich im Krieg zeigt, konkretisiert sich im Begriff der Totalität.*²²⁷

Selbstverständlich ist Levinas' Krieg ein ontologischer Krieg, welcher zum Ziel hat, sich im Sein zu halten und sich im seinem Sein zu behaupten. Dieses Sich-Behaupten ist dementsprechend eine Frage der Macht. In diesem Machtspiel der Seienden wird über die Wirklichkeit entschieden, weshalb Levinas den Krieg als die *Wahrheit der Realität* bezeichnet. Wirklichkeit ist eine Frage der Macht und so zeigt sich auch die Geschichte als „zu eilig, um gerecht zu sein, sie dient immer nur dem Erfolg. Nur die Leistung rühmt sie, die glorreich vollendete, nicht aber den kühnen, den mit Unmut und Undank verfolgten Versuch. Nur den Beender preist sie, nicht die Beginner, einzig den Sieger hebt sie ins Licht, die Kämpfer wirft sie ins Dunkel.“²²⁸

Die Verlierer aber sind dazu verdammt, ihre Wahrheit zu verleugnen, denn die Sieger dieses Machtspiels haben sich bereits auf eine gültige Version der Wirklichkeit geeinigt. Nur innerhalb dieser durch den Krieg gestifteten Ordnung hat das Dasein einen Platz. Dieser Krieg und dessen Ausgang stiftet eine totalitäre Ordnung, in welcher das Dasein seinen Platz nur aufgrund seiner Funktion erhält. Das Dasein erhält seinen Sinn von der Totalität, welcher es angehört und damit wird die Frage nach der Identität des Daseins von der Totalität entschieden.²²⁹ Das Ich muss seine Identität beugen, ist eingeschnürt von den straffen Strukturen der Totalität, wobei es nicht zwingendermaßen ein militärischer Konflikt sein muss, welcher die Identität des Ich ignoriert und es in eine Knechtschaft zwingt. Auch latent wirkt die Macht des Krieges und schafft totalitäre Strukturen, sei es diejenige der Wirtschaft oder des Staates, oder aber eben die der Geschichte.

Im *Kommerzium* kommt die Entfremdung durch die Totalität besonders deutlich zum Ausdruck, da die Identität des Herstellers im Werkstück niemals ausdrücklich werden kann, so Levinas.²³⁰ Das Hergestellte war soeben noch Ausdruck des Ich, welcher jedoch in der Anonymität des Marktes nicht mittransportiert werden kann. In der Totalität ist das Dasein von sich selbst entfremdet, da es seinen Sinn von der Totalität erhält. Da das Ich seinen Sinn

²²⁷ Levinas 1993, 20.

²²⁸ Zweig, Stefan: Die Heilung durch den Geist (=Gesammelte Werke in Einzelbänden; hrsg. v. Knut Beck; Frankfurt/Main 1982), 123.

²²⁹ Vgl. Strasser, Stephan: Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in Emmanuel Levinas' Philosophie (Den Haag 1978), 2.

²³⁰ Vgl. Strasser 1983, 222 – 223.

nicht aufgrund seines eigenen Seins aus sich selbst heraus hervorbringt, ist sein Sinn immer auch gefährdet. Über die verschiedenen Kulturkreise hinweg gelten nicht dieselben Regeln und Werte, weshalb die von der Totalität bestimmte Identität einer Person zerbrechlich und die totale Identifikation mit seiner von der Gesellschaft zugeschriebenen Rolle gefährlich ist. „In der Totalität reduzieren sich die Individuen darauf, Träger von Kräften zu sein, die die Individuen ohne ihr Wissen steuern“²³¹, weshalb das einzelne Individuum seine Identität, eine *Bedeutung ohne Kontext*, nur aufgrund „einer ursprünglichen und eigentümlichen Beziehung zum Sein“²³² finden kann und muss.

Der Genuss

In der Totalität geht es um ein Spiel der Kräfte, um das Halten im Sein und um die Macht des Seins. Doch darin erschöpft sich das menschliche Leben nicht, vielmehr gestaltet sich der Vollzug des Lebens als ein Schöpfen von Inhalten, als ein Leben von... Inhalten und den Genuss dieser Inhalte.

*Genießen ohne Zweck, ohne allen Nutzen, grundlos, ohne auf etwas anderes zu verweisen, reine Ausgabe – das ist das Menschliche.*²³³

Selbstverständlich benötigt der Mensch für den Erhalt seines Seins Nahrung, Schlaf und Luft. Dieser Dinge *bedarf* der Mensch zwar, um sich im Sein zu halten, doch zugleich ist die Befriedigung eines Bedürfnisses immer auch Genuss. So werden die einzelnen Zutaten für eine Mahlzeit sorgsam ausgewählt, mit Bedacht anhand eines bereits erprobten Rezeptes zubereitet und auserwählten Gästen auf einem hübsch gedeckten Tisch vorgesetzt. Dies als bloßen Akt der Nahrungsaufnahme zu bezeichnen, würde diesem Essen nicht gerecht werden. Wenngleich das Leben von Nahrung, Luft und Schlaf abhängig ist, bedeutet dies nun nicht, dass sich das Wesen von all jenem, von dem der Mensch lebt, darin erschöpft. Notwendigkeit zu sein - zugleich sind diese Notwendigkeiten immer auch Gegenstände des Genusses. Der Mensch lebt von seiner Arbeit und doch muss diese nicht bloße Bürde sein, sondern er kann sogar in seiner Tätigkeit aufgehen, sich mit ihr identifizieren. Dass der Mensch sich ernähren *muss*, bedeutet nicht, dass ihm der Verzehr von Lebensmitteln in irgendeiner Form als Pflicht erscheint. Vielmehr hat das Nahrungsbedürfnis nicht den Erhalt der Existenz zum primären

²³¹ Levinas ²1993, 20.

²³² Levinas ²1993, 21.

²³³ Levinas ²1993, 189.

Ziel, sondern der Genuss der Nahrung selbst ist das Ziel. Ein Bedürfnis befriedigen, bedeutet sein Leben zu vollziehen und es mit Inhalten füllen.

*Das Leben ist Liebe des Lebens, Beziehung zu Inhalten, die nicht mein Sein sind, sondern teurer als mein Sein: denken, essen, schlafen, lesen, arbeiten, sich an der Sonne wärmen. [...] Das Leben ist eine Existenz, die ihrer Essenz nicht vorausgeht. Die Essenz macht den Wert des Lebens aus; und hier konstituiert der Wert das Sein.*²³⁴

Die Befriedigung der Bedürfnisse, welche zwar dem Willen, sich im Sein zu halten entspringen, ist zugleich Genuss, womit sich das Wesen des Daseins nicht mehr in der bloßen Seinsorge erfüllen kann. Die Möglichkeit, der Bedürfnisbefriedigung Genuss abzugewinnen und dementsprechend mit seinen Bedürfnissen glücklich sein zu können, spricht für die eigentliche und absolute Unabhängigkeit des Ich und gegen die Vorstellung einer nackten Existenz des Daseins.²³⁵ Somit stellt Levinas dieses Leben von... jener Vorstellung der nackten Existenz entgegen, die sich in einen bloßen Seinswillen und in der Sorge um sein Seinkönnen ergießt. Das Leben könne niemals bloße ontologische Sorge sein, so Levinas, da das Leben von... verschiedenen Inhalten ein nacktes Sein ausschließe. Dementsprechend wird das Ich nicht „dadurch zum Subjekt des Seins, daß es die Last des Seins auf sich nimmt, sondern dadurch, daß es sich als Innerlichkeit, und zwar als glückliche Innerlichkeit über das Sein erhoben weiß.“²³⁶ In dieser Innerlichkeit kann das Ich es selbst sein. Das Dasein steht in einer genussvollen Beziehung zu den Inhalten seines Lebens, da diese den Wert seines Lebens überhaupt erst ausmachen. Insofern die Essenz den Wert des Lebens ausmacht, kann die Existenz der Essenz nicht vorausgehen, so Levinas.²³⁷ Die Beziehung zu den Inhalten, von welchen das Dasein abhängig ist, entspricht damit einer genussvollen Beziehung. In diesem Sinne kommt Levinas zu dem Schluss, dass sich das Ich „als *Egoismus des Besitzens und Genießens* [ereignet]“. ²³⁸

²³⁴ Levinas ²1993, 155.

²³⁵ Vgl. Askani, Thomas: Die Frage nach dem Anderen. Im Ausgang von Emmanuel Levinas und Jaques Derrida (Wien 2002), 100.

²³⁶ Levinas ²1993, 167.

²³⁷ Vgl. Levinas ²1993, 155. An diesem Punkt wird deutlich, wie sehr sich Levinas von Heidegger zu distanzieren trachtet, ja sich gleichsam gegen seine Existenzphilosophie stellt, nach welcher das Wesen des Daseins in seiner Existenz, also in seinem Bezug zum Sein, liege.

²³⁸ Strasser 1983, 228.

Im unmittelbaren Genuss erfolgt eine *Umwandlung des Anderen in das Selbe*.²³⁹ Das relativ Andere wird vom Selben einverleibt, es befriedigt sein Bedürfnis, stillt seinen Hunger nach der Andersheit, die in meiner Identität aufgeht. Indem das Ich danach trachtet, die Andersheit des *relativ* Anderen aufzuheben, um es sich einzuverleiben, kann es seine Identität behaupten.²⁴⁰ Im Genuss ist das Dasein absolut für sich und völlig bei sich, weshalb die Totalität an dieser Stelle einen Bruch erleidet und die Selbstheit des Ich hervortritt, es ist egoistisch ohne Bezug auf die Anderen. In diesem Egoismus ist es taub für Andere, „allein ohne Einsamkeit, unschuldig egoistisch und allein.“²⁴¹ Das Ich ist damit keine Substanz, sondern es ist Ereignis des Egoismus.²⁴² Der Bruch mit der Totalität erfolgt, wenn sich das Dasein als Egoismus ereignet, es sich auf sich selbst konzentriert und somit bei sich ist. In dieser Innerlichkeit ist das Ich Geheimnis und als solches der Totalität entzogen. Dies ist das Dasein im Moment des Genusses, denn „die Nicht-Teilhabe des einzigartigen Ich an dem Sein der Spezies [...] ereignet sich als egoistisches Glück“.²⁴³ Der Genuss als egoistisches Glück verstanden, meint nun keineswegs eine moralinsäuerliche Kritik am Menschen, sondern bezieht sich einzig darauf, dass das Glück des Daseins von der Befriedigung seiner Bedürfnisse abhängt.

Die Bleibe

Da die Gleichzeitigkeit von Bedürfnis und Bedürfnisbefriedigung nicht prinzipiell gewährleistet werden kann, keimt im Genuss immer auch die Sorge um die Zukunft, die dem Menschen den Genuss verdirbt. In dieser Sorge wird sich das Dasein sehr wohl über dessen Abhängigkeit bewusst und erfährt sich selbst als schutzbedürftiges, da in seiner Existenz bedrohtes Seiendes. Aufgrund dieses Bedrohtseins schafft sich das Ich einen Aufenthaltsort in der Welt, von welchem es in Beziehung mit der Welt und den Dingen in der Welt treten kann. Es schafft sich mit anderen Worten eine Schaltstelle zwischen sich und den Dingen. Die Wohnstätte eröffnet dem Dasein die Möglichkeit sein Können zu entfalten. *La demeure*²⁴⁴, die Bleibe, bietet nun nicht nur Schutz vor dem Wetter und vor Feinden. Sie ist nicht nur bloßer „Zweck der menschlichen Tätigkeit“ – sie ist „ihre Bedingung und in diesem Sinne ihr

²³⁹ Vgl. Levinas ²1993, 153.

²⁴⁰ Vgl. Strasser 1983, 227.

²⁴¹ Levinas ²1993, 190. Levinas spricht daher vom einsamen Genuss, welcher damit der Heidegger'schen unbezüglichen Möglichkeit des Todes entgegenzustellen ist.

²⁴² Vgl. Strasser 1978, 21.

²⁴³ Strasser 1978, 73.

²⁴⁴ Sachs, Karl (Begr.): Langenscheidts Großwörterbuch Französisch 1; nach d. Ausg. v. 1979 neu hrsg. v. Weis, Erich (Berlin et.al. ⁹1996), s.v. *demeure*, 266.

Anfang“²⁴⁵ überhaupt. Von der Bleibe aus kann sich das Dasein draußen bei den Dingen befinden, welche sich im Verhältnis zu diesem Zu-Hause situieren, während es zugleich bei sich bleibt. Die Bleibe in der Welt ist Voraussetzung dafür, dass die Identität des Daseins aufrechterhalten bleibt, es also bei sich bleibt, während es gleichzeitig in etwas ist, was es selbst nicht ist, indem es von etwas anderem lebt, als es selbst ist.²⁴⁶ Diese Eigentümlichkeit macht den Leib aus. Es entspricht der Eigentümlichkeit eines Hauses, sowohl über eine Straßenseite als auch über eine Hofseite zu verfügen. Dem Dasein ist die Bleibe zugleich Empfangsräumlichkeit und Rückzugsmöglichkeit. Das Ich ist zugleich nach außen gewandt, wie auch innen bei sich und als solches ist es getrenntes Seiendes. Erst in der Bleibe sind die Dinge zum Dasein in Distanz gebracht und damit kann sich „das Ich als ein durch die reine Innerlichkeit des Selbstverhältnisses definiertes Subjekt“ – „als ein Ich also, das *getrennt* ist“²⁴⁷ ereignen. Levinas spricht daher vom Menschen als getrenntem Seienden, welches die Tür nach außen zugleich offen und geschlossen halten muss, wobei die Öffnung sich erst im Angesicht des Anderen ereignet.²⁴⁸

In der Bleibe kann das Dasein sich sammeln, indem es innehält, im alltäglichen Schaffen in der Welt innehält, und seine Aufmerksamkeit auf *sich* selbst und seine eigenen Möglichkeiten lenkt. Die Bleibe bietet dem Dasein einen Ort, an welchem das Dasein bei sich sein kann und in dieser Zurückgezogenheit ist das Dasein Geheimnis, existiert als Innerlichkeit. Als getrenntes Seiendes ist das Ich nun aber nicht isoliert von der Welt und den Dingen der Welt, sondern das Bleiben²⁴⁹ ist überhaupt erst die Bedingung dafür, dass sich das Ich den Dingen zuwenden kann, da der Genuss in der Bleibe aufgeschoben wird.

*Die Vertagung des Genusses macht eine Welt zugänglich – d.h. macht das Sein zugänglich, das herrenlos ist, aber dem zur Verfügung steht, der es in Besitz nehmen will.*²⁵⁰

²⁴⁵ Levinas ²1993, 217.

²⁴⁶ Vgl. Levinas ²1993, 237.

²⁴⁷ Askani 2002, 103.

²⁴⁸ „So fordert die Idee des Unendlichen – die sich im Antlitz offenbart – nicht nur ein getrenntes Seiendes. Das Licht des Antlitzes ist notwendig für die Trennung.“ Levinas ²1993, 216. Die Idee der Unendlichkeit und des absolut und daher unverleibbaren Anderen wird im Weiteren noch ausführlich behandelt.

²⁴⁹ *Demeurer* kann je nach Kontext sowohl *bleiben* als auch *wohnen* bedeuten. Vgl. Langenscheidts Großwörterbuch Französisch 1, s.v. *demeurer*, 267.

²⁵⁰ Levinas ²1993, 225.

Indem das Dasein von der Bleibe aus mittels der Arbeit von Seiendem Besitz ergreift, wird das Sein des relativ Anderen gleichsam aufgehoben. Das gehabte Seiende ist seines Seins verlustig, da das Sein dieses Seienden im Besitz *begriffen* ist, weshalb Levinas von einer vortheoretischen Leistung des Daseins in Bezug auf das Besitzen spricht.²⁵¹ Beim In-Besitznehmen spielt die Hand die zentrale Rolle, da sie es ist, welche ergreift, in der Bleibe hortet und somit Hab und Gut ansammelt. Die Hand vollzieht die Arbeit, die eigentliche *Energie* und macht auf diese Weise aus der Welt *meine* Welt. Levinas unterscheidet von dieser Inbesitznahme der Dinge von der Bleibe aus die unmittelbare Beziehung des bloß genießenden Ichs zu den Dingen, in welcher das Ich auf Besitz ohne Erwerb aus ist, da das Ich im Genuss bei den Dingen ist, ohne dabei zu *ergreifen*. Die mit der Hand soeben gepflückte Frucht wird nicht in der Bleibe gehortet, womit sein Sein zu meinem Haben werden würde, sondern ihre Süße wird unmittelbar genossen, verzehrt und in buchstäblich von mir als der Selbe absorbiert. Die Bleibe ist daher notwendiger Ort der Sammlung, des Rückzugs und als Bedingung des Besitzes ermöglicht sie überhaupt erst Innerlichkeit und damit Identität. Erst wenn das Ich wohnt, ist es trotz bestehender Abhängigkeit von einer Realität frei.

*Die Wesensmöglichkeit zu besitzen, d.h. die Alterität von allem zu suspendieren – von allem, was nur relativ zu mir das andere ist – macht die konkrete Seinsweise des identischen Ich aus.*²⁵²

Nachdem Levinas das Ich als ein getrenntes Seiendes darstellen konnte, welches sich in seiner Innerlichkeit verharrend im Egoismus des Besitzens und Genießens ergeht, kann von diesem Punkt aus der absolut Andere in Erscheinung treten, welcher aufgrund seiner Transzendenz die Totalität des egoistischen Für-sich des eigenen Selbst sprengt, indem er dieses hinterfragt.

²⁵¹ Levinas ²1993, 227.

²⁵² Strasser 1978, 21.

II. Der Andere

Das getrennte Seiende absorbiert alles relativ Andere, indem es im Genuss dessen Alterität aufhebt, oder aber diese von der Bleibe aus in Besitz umwandelt. Mit dem relativ Anderen befriedigt das Dasein seine Bedürfnisse, während das absolut Andere in Form des Anderen das egoistische Ich in Frage stellt, indem es sich weigert vom Ich vergegenständlicht zu werden. Dem Bedürfnis, welches das Dasein zu befriedigen vermag, stellt Levinas nun also das metaphysische Verlangen zur Seite, welches ausschließlich auf den Anderen als der *absolut* Andere gerichtet ist. Dieser Andere ist niemals Objekt, welchem sich das Ich zu bemächtigen vermag, ja bemächtigen *will*. Das absolut Andere erweckt ein unersättliches Verlangen, weil es gerade nicht auf Sättigung aus ist. Sättigung des Verlangens würde bedeuten, dass die Trennung zwischen dem Selben und dem Anderen aufgehoben werden würde. Doch „dieses Verlangen strebt nicht danach, den »Abstand« abzulegen, der es von dem Ersehnten trennt; denn das Getrenntsein von dem Ersehnten gehört zum Wesen des Verlangens.“²⁵³ Das metaphysische Verlangen, das Begehren²⁵⁴ des Anderen ist nicht auf Befriedigung aus, da das Begehren nicht einem Bedürfnis entspringt, wie etwa das Bedürfnis nach Nahrung, welches das Dasein zu befriedigen vermag.

*Es ist kein Hunger, den man stillt, kein Durst, den man löscht, keine Erregung der Sinne, die man befriedigt. Keine Gebärde ist denkbar, keine Liebkosung möglich, die den Abstand zwischen dem Sich-sehnenden und dem Ersehnten überbrückt.*²⁵⁵

Der absolut Andere bleibt vom Ich getrennt, da er als das Absolute losgelöst ist, von der Beziehung, in welcher er erscheint.²⁵⁶ Losgelöst und damit absolut kann der Andere jedoch nur sein, wenn sich die Beziehung zum Selben in Form eines Begehrens ereignet. Das Absolute kann kein Gedankeninhalt sein, es muss außerhalb des Denkens bleiben, um nicht

²⁵³ Strasser 1983, 225.

²⁵⁴ Je nach Autor wird das französische *désir* mit Verlangen oder Begehren übersetzt. Nachdem der Begriff des Verlangens mit einem vermeintlichen Anspruch auf das Verlangte einhergeht, welches eingefordert wird, dieser aber dem Levinas'schen *dèsir* nicht eigen ist, wird hier prinzipiell die Übersetzung des Begehrens verwendet.

²⁵⁵ Strasser 1978, 17.

²⁵⁶ Vgl. Strasser 1978, 30. Das Absolute leitet sich vom lateinischen Begriff *absolvere* ab, welcher abgelöst bzw. losgelöst bedeutet. Je nach Kontext ist die Loslösung von verschiedenen Beziehungen gemeint. Vgl. Kirchner, Friedrich (Begr.): Wörterbuch der philosophischen Begriffe; neu hrsg. v. Regenbogen, Arnim u. Meyer, Uwe (Hamburg 1998), s.v. absolut, 6. Siehe auch: Georges, Karl Ernst: Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch; verb. Aufl. v. Heinrich Georges (Hannover ⁸1995), s.v. ab-solvo, 33 – 34.

innerhalb dieser Beziehung einer Relativierung zum Opfer zu fallen. Dass das Absolute sich nur als Begehren ereignen kann, da nur das Ersehnte Exteriorität bleibt, bedeutet demnach, dass sich die Frage aufdrängt, wie sich diese metaphysische Beziehung konkret vollziehen kann.²⁵⁷

Das Antlitz

Das Dasein begegnet dem Anderen von Angesicht zu Angesicht. Dieses Angesicht, dem das Ich begegnet, meint nun nicht die objektiv wahrnehmbare Mimik und Gestik eines Menschen, sondern der Begriff des Angesichts impliziert, dass die Vorstellung, die Idee, welche das Ich von dem Menschen hat, permanent vom lebendigen Ausdruck des Anderen in Frage gestellt wird.

*In jedem Augenblick zerstört und überflutet das Antlitz des Anderen
das plastische Bild, das er in mir hinterläßt, überschreitet er die Idee
[...]“²⁵⁸*

Das Ich hat keine Möglichkeit das Wesen des Anderen zu erfassen, da keine Vorstellung vom Anderen an sein Wesen heranreicht. Der Andere bleibt dem Ich in seinem Wesen unsichtbar, denn „keine Ahnung, keine Antizipation, kein „Vorlaufen“ sagen ihm, was der Ersehnte ist und wie er ist.“²⁵⁹ Das Wesen des Anderen ist unsichtbar. Somit steht das Ich in einer Beziehung zu etwas, wovon es keine Vorstellung hat, eben weil das Antlitz jeden Augenblick diese zerstört und überflügelt. Wenn Levinas von der Unsichtbarkeit des absolut Anderen spricht, ist eben jener Umstand gemeint, dass keine Idee die das Ich vom Anderen hat an das Wesen des Anderen heranreicht, weshalb das Ich den Anderen als erhaben begreift. Diese Unsichtbarkeit bedeutet somit eine Innerlichkeit²⁶⁰ des Anderen, welche dem Ich verborgen bleiben muss, wenngleich es dieses Unsichtbare begehrt. Das Begehren ist überhaupt nicht darauf aus, das Wesen des Anderen ins Licht zu stellen und damit die Trennung zum Anderen aufzuheben. Das Begehren ist ein Begehren der Ferne und erschließt die Unüberbrückbarkeit der Trennung zum Anderen und dessen Erhabenheit, womit es zugleich die Asymmetrie der

²⁵⁷ Vgl. Strasser 1978, 30.

²⁵⁸ Levinas ²1993, 63.

²⁵⁹ Strasser, 1978, 16.

²⁶⁰ Strasser 1978, 36. Der Begriff Innerlichkeit wird bewusst von Levinas gewählt, um nicht mit Begriffen wie Psyche oder Innenwelt falsche Vorstellungen zu vermitteln. Intériorité soll nicht auf die Psyche des Menschen verweisen, sondern meint die Seinsweise des Daseins, welche am ehesten mit „Widerstand gegen die Totalität“ beschrieben werden kann. Vgl. Levinas ²1993, 68.

Beziehung zwischen dem Ich und dem Anderen als dessen Gegenüber deutlich macht. Die Trennung des Ich vom Anderen kann nicht der Trennung des Anderen vom Ich entsprechen, sondern der Abstand zwischen dem Selben und dem Anderen ist vielmehr objektiv überhaupt nicht fixierbar. Somit muss die metaphysische Beziehung zwischen dem Ich und seinem Gegenüber asymmetrisch gedacht werden, da bei einer Übereinstimmung des Abstandes der Andere nicht transzendent wäre. Nur weil die Beziehung zwischen dem Selben und dem Anderen asymmetrisch ist, kann der Andere transzendent sein, denn „die Transzendenz entsteht [...] erst durch das „Denken“, das eine Kluft in dem geschlossenen System der Seienden hervorruft. Die transzendierende Bewegung des Geistes ist nur in dem Maße erkennbar, als Ich sie hervorrufe; sie ist daher nur von Mir aus erkennbar.“²⁶¹

*„Das Denken“, die „Innerlichkeit“ sind die eigentliche Zertrümmerung des Seins; sie sind das Ereignis der Transzendenz (nicht der Widerschein). Wir kennen diese Beziehung nur [...] in dem Maße, in dem wir sie ausführen. Die Andersheit ist nur möglich im Ausgang von mir.“*²⁶²

Insofern ist der Andere nicht lediglich ein Mitdaseiender an der Seite des Daseins als In-der-Welt-sein, sondern steht dem Dasein Angesicht zu Angesicht gegenüber.²⁶³ Von der Innerlichkeit dieses transzendenten Anderen, welcher dem Ich gegenüber steht, kann das Ich nicht in der gleichen Weise sprechen, wie von seiner eigenen Innerlichkeit. Dieser Umstand ist mir jedoch immer schon bewusst, wenn ich von dem Anderen spreche. Ich erfahre den Anderen als von mir getrenntes, transzendentes Gegenüber, weil sein an mich gerichteter Ausdruck, die Idee, die ich von ihm habe, immer schon überstiegen hat. In diesem Sinne ist der absolut Andere der transzendent Andere, da sein Antlitz meine Vorstellung von ihm zerstört und immer wieder aufs Neue übersteigt.

*Die Weise des Anderen, sich darzustellen, indem er die Idee des Anderen in mir überschreitet, nennen wir nun Antlitz.“*²⁶⁴

²⁶¹ Strasser 1978, 24.

²⁶² Levinas ²1993, 45.

²⁶³ Vgl. Strasser 1978, 36.

²⁶⁴ Levinas ²1993, 63.

Wenn nun das Dasein den Anderen niemals erfassen kann, sondern die Beziehung zu ihm gerade durch eine unüberwindbare Entfernung ausgezeichnet ist, dann stellt sich für Levinas die Frage, wie die Beziehung zum Anderen zu denken ist. Die Beziehung zwischen dem Dasein und dem Anderen, zwischen dem Selben und dem Anderen kann nun keinesfalls eine von außen bestimmbare Beziehung sein. Wäre sie von außen bestimmbar, entspräche sie einem System, welches sowohl das Dasein als auch den Anderen umfasste, womit die radikale Alterität des Anderen zerstört wäre.²⁶⁵

*Wenn sich dieses Band zwischen mir und dem Anderen vollständig von außen fassen ließe, so würde es in dem Blick, der es umgreift, gerade die Mannigfaltigkeit aufheben, die durch dieses Band gebunden ist.*²⁶⁶

In diesem Sinne muss der Andere dem Selben unendlich transzendent, unendlich fremd bleiben, weshalb Levinas den Anderen als ein Gegenüber innerhalb einer Angesicht-zu-Angesicht-Beziehung definiert. Daher „[begreife ich] den Anderen [...] nicht einfach im Verhältnis zu mir, sondern ich stehe ihm im Ausgang von meinem Egoismus *gegenüber*. Die Andersheit des Anderen ist in ihm und nicht in dem Verhältnis zu mir, sie *offenbart* sich; aber ich habe Zugang zu ihr von mir aus und nicht durch einen Vergleich des Ich mit dem Anderen.“²⁶⁷ Dieses In-Beziehung-stehen kann damit aber nur ‚von innen‘, nur als Ich erfahren werden, womit die Beziehung zur Exteriorität sich als unumkehrbar gestalten muss. Wäre die Beziehung von außen, von einem Dritten zu betrachten, würde sich die metaphysische Ferne aufheben und mit ihr jede Alterität. Wenn nun dieses In-Beziehung-stehen nur von innen erfahren werden kann, impliziert dies nicht, dass das Andere das Selbe begrenzt, ganz so als ob mein Körper einer Kammer gleicht, die mich vor dem Anderen abschottet und die bloße Beobachtung zuließe. Vielmehr bedeutet mir der transzendente Andere eine Idee der Unendlichkeit.

Die Unendlichkeit ist das Eigentümliche eines transzendenten Wesens als transzendenten, das Unendliche ist absolut anders. Das Transzendente ist das einzige ideatum, von dem es in uns nur eine

²⁶⁵ Vgl. Bernhardt 1996, 35.

²⁶⁶ Levinas ²1993, 169.

²⁶⁷ Levians ²1993, 170.

*Idee geben kann; es ist von seiner Idee unendlich weit entfernt – es ist also außerhalb -, weil es unendlich ist.*²⁶⁸

Die Idee der Unendlichkeit meint die Beziehung des Selben zum Anderen, welche sich als metaphysische Beziehung gestaltet, als ein Begehren des Anderen, welches die Andersheit des Anderen nicht aufzuheben vermag, sondern die Trennung zwischen den beiden bestehen lässt. Das Unendliche hinterlässt eine Spur im Antlitz des Anderen, jedoch kann diese Spur, nur erahnt werden, da sie sich auch schon wieder aufgelöst hat. Das Antlitz, welches sich mir präsentiert, entzieht sich damit bereits immer schon jedem Versuch der Verobjektivierung, widersetzt sich Inhalt zu sein, ist nicht begreifbar, nicht einverleibbar, kann nicht erfasst werden, „weder gesehen noch berührt – denn in der visuellen oder taktilen Empfindung wickelt die Identität des Ich die Andersheit des Gegenstandes ein, der ebendadurch zum Inhalt wird.“²⁶⁹ Dem Anderen gelingt es, sich einer Verobjektivierung durch das Selbe, seinem egoistischen Übergriff zu entziehen nicht indem er physischen Widerstand leistet, sondern der Widerstand gestaltet sich als ein In-Frage-Stellen der Besitzansprüche und damit ein In-Frage-Stellen des Ich.

*Der Widerstand, der aus einem »Gegebenen« ein nicht gänzlich Erfassbares macht, ist von sehr besonderer Art; er ist nicht mit der Härte eines Felsens oder dem Anstand eines Himmelskörpers vergleichbar; er fordert nicht mein Können heraus, sondern lähmt mein Können zu können!*²⁷⁰

Der Widerstand lähmt mein Können, nicht aufgrund einer Stärke, einer Macht, sondern aufgrund der Schutzlosigkeit, die sich mir im Antlitz darbietet, weshalb Levinas ihn als ethischen Widerstand bezeichnet. Der Ausdruck des Anderen ist zugleich Apell an mich, mit ihm in Beziehung zu treten. Der Andere kann weder gesehen, begriffen, noch berührt werden, da dessen Ausdruck zugleich immer ein Infragestellen meiner selbst ist und mich verpflichtet am Diskurs teilzunehmen, „denn das Antlitz eröffnet ein ursprüngliches Gespräch, dessen erstes Wort bereits verpflichtet.“²⁷¹

²⁶⁸ Levinas ²1993, 61.

²⁶⁹ Vgl. Levinas ²1993, 168.

²⁷⁰ Strasser 1983, 229.

²⁷¹ Strasser 1978, 105.

Der discours

Das Antlitz des Anderen ist jener Ort, an welchem die Beziehung zwischen dem Selben und dem Anderen aufleuchtet. Der Andere steht dem Dasein gegenüber, Angesicht zu Angesicht drückt er sich dem Dasein gegenüber aus, indem er das Wort an das Dasein richtet. Das Antlitz drückt sich aus, wobei dieser Ausdruck, *le expression*, bei Levinas konkret sprachlicher Ausdruck ist. Vom Antlitz des Anderen ist das Dasein immer schon angesprochen. In der Begegnung mit dem Anderen ist es das Antlitz, welches als Allererstes hervortritt, gerade so, als ob der Andere auf mich zutritt, sich mir in den Weg stellt. Das Antlitz, welches sich mit dem Wort auszudrücken vermag, ist nackt und offenbart sich *mir*, indem es spricht. Dadurch, dass sich das Antlitz aussprechen kann, das Wort an den Anderen richten kann, stellt es seiner Erscheinung die Selbstmitteilung zur Seite.²⁷² Daher ist es auch nicht mein Antlitz, welches mir im Spiegel begegnet, sondern es ist lediglich mein Gesicht, welches ich sehe. Mit dem Begriff *le visage* ist nicht das Gesicht als wahrnehmbares Objekt meiner Anschauung gemeint, sondern das Antlitz, welches sich ausdrückt. Daher kann ich mir selbst kein Antlitz bedeuten, nur für den Anderen kann ich Antlitz sein.²⁷³ Durch das Antlitz, durch „diese Expressivität des Verhaltens – die das biologische Sein einkleidet und es jenseits aller Nacktheit entblößt, bis es schließlich Angesicht wird – drückt sich jemand aus, ein Anderer als ich, von mir unterschieden, ein Anderer, der sich derart ausdrückt, daß er mir nicht mehr gleichgültig ist, einer, der mich angeht.“²⁷⁴

*Jemand, der sich durch seine Nacktheit – das Angesicht – ausdrückt, ist jemand, der dadurch an mich appelliert, jemand, der sich in meine Verantwortung begibt: Von nun ab bin ich für ihn verantwortlich. All die Gesten des Anderen waren an mich gerichtete Zeichen.*²⁷⁵

Das Wort ist immer schon an jemanden gerichtet, da es seinen Sinn überhaupt erst in Bezug auf einen Adressaten erhält. Was ist ein Wort, welches im Nichts verhallt? Möglicherweise ein Schrei der Verzweiflung? Doch dieser einsame Schrei impliziert doch immer auch die Hoffnung, dass mein Schrei doch noch jemandes Ohr erreicht. Daher ist jeder Ruf immer

²⁷² Vgl. Strasser 1978, 43.

²⁷³ Daher ist die Übersetzung von *visage* mit Antlitz auch treffender, da der Begriff auf eine abstraktere Ebene verweist als der Ausdruck Gesicht.

²⁷⁴ Levinas 1996, 21.

²⁷⁵ Levinas 1996, 22.

auch Anruf. Der Anrufende tritt mit dem Angerufenen in eine Beziehung, ohne dabei seine Unabhängigkeit einzubüßen, da der Andere seinen Sinn nicht vom Selben erhält, sondern *selbst Quelle von Sinn* ist.²⁷⁶ Indem ich mich dem Anderen gegenüber ausdrücke, ist er schon dazu aufgefordert, das Wort zu ergreifen und sich mit mir in einen Diskurs einzulassen. Im Diskurs tritt das Selbe mit dem Anderen in Beziehung, womit der Andere dem Selben gegenwärtig ist. „Seine Gegenwart [...] ereignet sich [...] als ein immer erneutes Wiederaufnehmen verfließender Augenblicke“²⁷⁷, womit der Diskurs jener Ort ist, an welchem sich der Andere stetig gegenwärtigt, indem er sich dem Selben offenbart. Selbstverständlich ist es denkbar, dass das an mich gerichtete Wort mit der Intention der Täuschung und Manipulation ausgesprochen wurde. Jedoch setzt die Rede zuallererst eine prinzipielle Verpflichtung zur Wahrheit voraus, da das Wort „nur dann sinnvoll ist, wenn Jemand einem Anderen etwas zu verstehen geben will.“²⁷⁸ Ohne jene Übereinkunft hat der Diskurs von Grund auf keinen Sinn, womit das Antlitz als gesprochenes Wort nicht zwischen Wahrheit und Unwahrheit steht, sondern der Zweideutigkeit des Wahren und Falschen zuvorkommt. So gesehen setzt der Diskurs die Ursprünglichkeit des Antlitzes voraus.²⁷⁹

Da der Diskurs die Authentizität des Antlitzes voraussetzt, ist das gerichtete Wort, der Anruf, das Unmittelbare schlechthin ist. Das Unmittelbare ereignet sich nach Levinas gerade nicht als Gleichzeitigkeit von Sinnesempfindung und Realität. Für Levinas ist das ursprünglich Unmittelbare „der Imperativ des gesprochenen Wortes“, da nur das Seiende, welches sich auszudrücken vermag, nicht erst beleuchtet werden muss, um zu erscheinen. Der Andere tut sich mir selbst kund, womit sich mir ein anderer Standpunkt als der meine offenbart. Der Ausdruck des Anderen – und zwar der sprachliche Ausdruck – ist damit einzig unabhängig von meinem Horizont, da die Anschauung ihrerseits eine Erfahrung aus meinem Blickwinkel heraus darstellt.²⁸⁰ Dadurch, dass sich das Antlitz einzig auszudrücken vermag, ist es einzigartig, da „nur im Rahmen der offenbaren Mitteilung [...] der Sichausdrückende mit seinem Ausdruck zusammen[fällt].“²⁸¹

²⁷⁶ Vgl. Strasser 1978, 43.

²⁷⁷ Strasser 1978, 44 – 45.

²⁷⁸ Strasser 1978, 107.

²⁷⁹ Levinas 1993, 290 - 291.

²⁸⁰ Vgl. Strasser 1978, 43. Levinas wendet sich somit von einer Philosophie der Anschauung ab und hin zur Sprachphilosophie. Vgl. Strasser 1978, 32.

²⁸¹ Strasser 1978, 43.

Die Besonderheit des sprachlichen Austausches zwischen zwei Personen ist, dass sie obwohl sie miteinander in Beziehung treten, dennoch voneinander getrennt bleiben. Der Abstand zwischen dem Selben und dem Anderen bleibt bestehen, der Andere ist weiterhin der absolut Fremde, der transzendent Andere, womit Ich mit dem Anderen in eine metaphysische Beziehung trete. In der Gesprächssituation begegne ich dem Anderen von Angesicht zu Angesicht, stehe ihm in einem gewissen Abstand gegenüber, wobei das Gespräch zugleich eine *Nähe*²⁸² zum Anderen verlangt. Inmitten dieser trete ich in Beziehung mit dem Anderen, welche ich überwinden will, da ich dem Anderen nie nahe genug sein kann. Die Nähe beschreibt Levinas an anderer Stelle als „Differenz, die Nicht-Indifferenz ist“²⁸³, womit er darauf anspielt, dass der Andere für mich immer transzendent bleibt, wenngleich er mich angeht und an mich appelliert. Levinas geht sogar noch einen Schritt weiter, wenn er das Ich als vom Anderen obsidiert beschreibt. Ich stehe dem Anderen nicht mehr in einer gewissen Distanz emotionslos gegenüber, sondern ich bin mit meinem ganzen Sein in den Anderen verstrickt, ganz so, als ob Ich vom Anderen besessen wäre, ohne jedoch dabei tatsächlich in seinen Besitz überzugehen. Der Andere lässt mich nicht zur Ruhe kommen, da ich ihm gegenüber niemals indifferent sein kann.²⁸⁴

*Nähe ist nicht Beziehung zwischen zwei Seienden, die gleichzeitig bestehen. Derselbe ist vom Anderen getrennt, doch gerade diese Trennung ist der Grund für die „Nicht-Indifferenz“, d.h. für die brennende Sorge um den Anderen, die sich bis zur Besessenheit steigern kann.*²⁸⁵

Die Besonderheit an der Gesprächssituation ist es, dass sie dem Dasein nicht lediglich ein Gerichtetsein auf einen Gegenstand abverlangt, gleich einem Subjekt-Objekt Verhältnis. In der Gesprächssituation mit dem absolut Anderen nimmt der Andere Einfluss auf mich, da er zu mir spricht, sich damit mir öffnet und mich angeht. Insofern besteht zwischen mir und dem Anderen ein Abstand, eine Differenz, welche jedoch nicht einer Nicht-Indifferenz entspricht.

²⁸² Der Begriff der Nähe erhält bei Levinas eine tiefere ursprünglichere Bedeutung, als bloße Entfertheit zwischen zwei Seienden. In dieser Hinsicht muss Levinas Verständnis des Begriffes im Ausgang von Heidegger Verständnis des Raumbegriffes zu sehen sein, wenngleich er sich zugleich von diesem absetzt. Sowohl bei Heidegger ist die ursprüngliche Räumlichkeit eine ausschließlich daseinsmäßige Seinsweise, die das Dasein von Haus aus mit bringt. Doch ist bei Levinas der Bezugspunkt nicht die Welt und das In-der-Welt-sein als solches, sondern der Andere, der mich immer schon angeht. Vgl. Strasser 1978, 286 – 287 bzw. 291.

²⁸³ Levinas, Emmanuel: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*; übers. v. Thomas Wiemer (Freiburg 1998), 187.

²⁸⁴ Vgl. Strasser 1978, 289.

²⁸⁵ Strasser 1978, 291.

Einzig das Gespräch bietet die Möglichkeit, mit einem von mir absolut getrennten Anderen, und damit einer Sinnquelle außerhalb meiner selbst, in Beziehung zu treten. Dieser Andere ist von sich selbst aus von Bedeutung; er ist *für sich* und nicht für mich, weshalb der Andere in keinem meiner Kategorie- und Begriffssysteme Platz findet. Nur Seiendes, welches für mich ist, kann ich anhand seiner Form *als* etwas erkennen.²⁸⁶ Der absolut Andere hingegen ist formlos und, da er sich nicht in eine Form pressen lässt, ist sein Antlitz nackt. Die Nacktheit des Anderen spielt nun nicht lediglich auf die Unbedecktheit des Gesichtes an, sondern meint vielmehr die Unabhängigkeit des Antitzes von jeglichem Kontext.²⁸⁷ Der Diskurs ist daher ausgezeichneter Weg, welcher zum nackten formlosen Antlitz, zur Nacktheit des Anderen, führt, welche „aber durch sich selbst einen Sinn hat, καθ αὐτό; noch bevor wir das Licht auf sie [die Nacktheit] werfen, bedeutet sie [...]“.²⁸⁸

Die Nacktheit des Antlitzes, die völlige Erhabenheit über jedes meiner Bezugssysteme, macht nun aus dem Fremden, dem Heimatlosen und dem Waisen einen Anderen par excellence. Dieser Fremde und Schutzbedürftige stellt nun mich selbst und meinen Egoismus wie niemand Anderer in Frage. Der Schutzbedürftige, der sich mir im Gespräch offenbart, trübt meinen Genuss, und „unter dem flehenden und doch befehlenden Blick des Ausgestoßenen fühle ich den Drang, meinen Weltbesitz wegzuschenken.“²⁸⁹ Damit eröffnet der Diskurs einen ethischen Moment, da er mit dem egoistischen Wesen des Daseins und damit mit der Totalität des Seins bricht. Das Seiende, welches einzig nicht für mich, sondern ausschließlich für sich ist, da es sich seinen Sinn unabhängig von mir selbst bedeutet, bricht in *meine* Welt ein, es ereignet sich die Epiphanie des Antlitzes, wie Levinas dieses Hereinstehen des Anderen in das Dasein nennt. Aus diesem Gesichtspunkt erscheint der Diskurs als jener gemeinschaftstiftende Moment, welcher das Selbe mit dem Anderen in Beziehung bringt – Verbindungsglied ist ausschließlich die Verantwortung für den Anderen.

*Denn Ich und der Nächste gehören nicht derselben Sorte an. Die
Gemeinschaft mit ihm besteht ausschließlich in meiner Verantwortung*

²⁸⁶ Bei Heidegger ist einzig das Dasein selbst „sinnvoll“, welches aufgrund für sich etwas als etwas auslegt. Der Andere erscheint dabei nicht als eigenständige vom Dasein getrennte Sinnquelle. Vgl. Abschnitt „Das In-Sein in der Welt“, 32 – 33.

²⁸⁷ Vgl. Strasser 1978, 50. Dazu ist anzumerken, dass das Gesicht eines Menschen sehr wohl auf einen Kontext schließen lässt, wenngleich sich diese Kontextbezogenheit auf den Kulturkreis, dem der Andere angehört, beschränkt. Die Hautfarbe eines Menschen ist nun einmal auch Kontext, jedoch bedeutet le visage bei Levinas gerade eben kein Objekt der Erkenntnis, an welchem verschiedene Merkmale feststellbar wären, sondern Objekt der Anerkennung. „Das Antlitz ist Bedeutung, und zwar Bedeutung ohne Kontext.“ Levinas ⁴2008, 64.

²⁸⁸ Levinas ²1993, 101.

²⁸⁹ Strasser 1978, 51.

*für ihn. Und die Nähe des Anderen bei mir ist nichts anderes als meine Unmöglichkeit, mich dieser Verantwortung zu entziehen [...].*²⁹⁰

In dieser Verantwortung für den Anderen gelingt es mir zwar nicht den Abstand zum Anderen zu überwinden, jedoch stiftet die Verantwortung eine Gemeinschaft. Der Abstand, das Unendliche, wie Levinas sagt, bleibt auch in der Gemeinschaft mit dem Anderen bestehen, denn so sehr ich mich auch dem Anderen zu nähern suche, bleibt er mir doch immer entfernt. Die Beziehung zum absolut Anderen verlangt mir äußerste Passivität ab, „denn je spontaner ich mich mit dem Anderen einlasse, desto verantwortlicher bin ich für ihn; je mehr ich mich ihm zu nähern suche, desto ferner weiß ich mich von ihm.“²⁹¹

Die Unendlichkeit

Der Andere ist sich selbst Sinnquelle und diese leuchtet in dessen Antlitz auch auf, weshalb mir zu Bewusstsein kommt, dass die Macht meiner Innerlichkeit in Bezug auf den absolut Anderen an ihre Grenzen stößt. Die Innerlichkeit meines Gegenübers kann ich nicht zum Gegenstand meines Denkens machen, kann ihn nicht zum Gegenstand meines Denkens erklären, wenngleich ich eine Idee davon habe, dass hier ein Anderer als ich es bin, *für sich* ist. Im Diskurs mit dem Anderen, im Ausdruck des Antlitzes wird mir gewahr, dass ich nicht Urheber aller geistigen Intentionen bin. Ich kann also mehr denken, als ich von mir aus denken kann, da ich mir im Angesicht des Anderen bewusst bin, dass er selbst Quelle von Sinn ist, welche ich aber niemals einzuholen vermag. Mit dem Anderen kommt eine Idee ins Denken, welche ich nicht einholen kann und damit unendlich über mein Denken hinausgeht.²⁹² Indem ich mit dem Anderen im Diskurs in Beziehung trete, denke ich die Idee der Unendlichkeit, wobei die Idee selbst das Denken immer schon überschritten hat. In diesem Überschreiten liegt die Seinsweise der Unendlichkeit, „die Infinition, die Unendlichkeit des Unendlichen selbst“²⁹³. Indem sich der Andere mir offenbart, sein Antlitz als Ausdruck mir etwas zu verstehen gibt, ereignet sich die Infinition des Unendlichen, das Überschreiten des Denkens durch die Idee der Unendlichkeit.

²⁹⁰ Strasser 1978, 292.

²⁹¹ Strasser 1978, 295.

²⁹² Vgl. Wenzler, Ludwig: Einleitung. Menschsein vom Anderen her, in: Levinas, Emmanuel: Humanismus des anderen Menschen, übers. v. Ludwig Wenzler (Hamburg 1989), XI - XIV.

²⁹³ Levinas ²1993, 26.

Dadurch ergibt sich jene eigentümliche Doppelsinnigkeit der Beziehung zum Anderen, da der Ausdruck, der freie Entschluss zur Offenbarung, zwar auf den Empfang dieses Ausdrucks angewiesen ist, doch zugleich auch immer schon Aufforderung zur Antwort und damit zur Achtung der Alterität des Anderen ist. Der Andere offenbart sich, legt sein Antlitz bloß und liefert sich mir folglich aus. Doch zugleich widersetzt er sich mir, da ich dem Anderen zwar den Empfang seines Ausdrucks verweigern kann, ihn jedoch nicht mehr negieren kann, sobald er das Wort an mich gerichtet hat.²⁹⁴

„[...] der Widerstand, hart und unüberwindbar, leuchtet im Antlitz des Anderen, in der vollständigen Blöße seiner Augen ohne Verteidigung, in der Blöße der absoluten Offenheit des Transzendenten. Hier liegt nicht eine Beziehung mit einem sehr großen Widerstand vor, sondern mit etwas absolut Anderem: der Widerstand dessen, was keinen Widerstand leistet - der ethische Widerstand.“²⁹⁵

Im an mich gerichteten Wort ist damit der Widerstand des Anderen gegen jegliche Assimilation seiner Andersheit inbegriffen, wobei die Transzendenz des Anderen erst *entsteht* – sie entsteht in mir, in meinem Denken, meiner Innerlichkeit. Die Transzendenz ist kein Zustand, sondern Ereignis, welche hervorgebracht wird, wenn die Idee der Unendlichkeit am Antlitz des Anderen erahnt wird und damit in mein Denken fällt.²⁹⁶ Damit bereitet das Antlitz des Anderen der Totalisierung ein Ende, da sich im Antlitz des Anderen das Unendliche abzeichnet, wobei jedoch erst mit dem Einfall des Unendlichen in mein Denken, die enge Begrenzung meiner Totalität gesprengt wird, weshalb die Andersheit des Anderen überhaupt nur im Ausgang von mir, von meiner Innerlichkeit, möglich ist, da sie die Transzendenz hervorbringt.²⁹⁷ Ich, welches das Unendliche denkt, vermag nun nicht in derselben Weise das Unendliche zu denken, so als ob das Unendliche irgendein x-beliebiges Objekt meiner Erkenntnis wäre. Das Unendliche ereignet sich vielmehr als Begehren, entspricht demjenigen, dem sich mein Denken nähern kann, welches in jedem Augenblick *mehr denkt als es denkt*, weshalb das Unendliche Begehrtes darstellt, da ich das Unendliche als absolut Anderes

²⁹⁴ Vgl. Askani 2002, 108.

²⁹⁵ Levinas ²1993, 285 - 286.

²⁹⁶ Vgl. Strasser 1978, 24.

²⁹⁷ Vgl. Levinas ²1993, 45.

niemals einzuholen vermag.²⁹⁸ Die Eigentümlichkeit des Begehrens beruht darin, dass die unüberbrückbare Kluft zum Anderen überhaupt nicht überwunden werden soll, da der Abstand zum Anderen selbst das Begehren ausmacht. Der Andere soll in seiner Andersheit *für sich* unverfügbare Sinnquelle bleiben, da der Andere gerade aufgrund seiner Andersheit Begehrenswertes ist und ich ihn daher *sein lassen will*. Mit der Aufhebung der Kluft zwischen dem Anderen und mir, wäre auch das Andere im absolut Anderen zerstört. Somit bringt das Begehren Güte hervor, da es im Begehren nicht um das Auffüllen einer Lehre im Sein geht, sondern um die Beziehung zwischen dem Selben und dem Anderen, als einer Beziehung zwischen zwei Seienden, die *sich selbst genug und damit getrennt sind*.²⁹⁹

Den Anderen sein lassen, auf Abstand bleiben, erfordert vom getrennten Seienden, dass es „sich nicht ins Sein verstrickt, [...] im Verhältnis zum Sein Abstand wahren kann, während es doch gleichzeitig an das Sein gebunden bleibt“.³⁰⁰ Scheinbar ist diese Forderung uneinlösbar und doch ist sie es nicht. Die Infinition, die Unendlichung, ereignet sich in der Beziehung mit dem absolut Anderen, welcher sich nicht verobjektivieren lässt, weil er die Idee, die ich von ihm habe immer schon überschritten hat. Damit bleibt der Andere absolut, also radikal von mir getrennt, wodurch er sich der Totalisierung widersetzt. Da die Trennung des Selben vom Anderen Voraussetzung für die Unendlichung ist, die Trennung selbst wiederum voraussetzt, dass jeder seine eigene Innerlichkeit, seine eigene *Zeit hat*, in welcher es *für sich* ist, ereignet sich der Abstand zum Sein als Zeit und als Bewusstsein.³⁰¹

*Die Trennung ist nur radikal, wenn jedes Wesen seine eigene Zeit, d.h. seine Innerlichkeit hat, wenn die Zeit eines jeden von der universalen Zeit unabhängig bleibt. Dank der Dimension der Innerlichkeit verweigert sich das Seiende dem Begriff und widersteht der Totalisierung.*³⁰²

Der Beziehung zum Anderen entspringt die Zeit, wobei sie ihrem Wesen nach als Transzendenz, als Öffnung zum Anderen erscheint, da dem Ich bei der Begegnung mit dem Anderen dessen Zeit aufleuchtet, ohne dass diese dabei vom Ich antizipiert werden zu können. Damit muss die Zeit als Dia-Chronie verstanden werden, so als ob eine einzelne Uhr nicht

²⁹⁸ Vgl. Levinas ²1993, 81.

²⁹⁹ Vgl. Levinas ²1993, 147.

³⁰⁰ Levinas ²1993, 410.

³⁰¹ Vgl. Levinas ²1993, 66 und 410.

³⁰² Levinas ²1993, 74.

ticken könnte, da sie einer zweiten Uhr bedarf, welche jedoch eine andere Uhrzeit aufzeigt.³⁰³ Den Anderen empfangen, welcher sich mir als Antlitz offenbart, bedeutet mir Bewusstsein und Zeit. Das Bewusstsein, *mein* Bewusstsein darüber, dass ich selbst *Zeit habe*, ermöglicht es mir auf Abstand zum Sein zu gehen, womit es hier um ein Entwerfen auf Zukunft hin, auf ein Noch-Nicht, um eine Vergegenwärtigung meiner - noch nicht definitiven – Möglichkeiten geht. Die Zeit bringt die Dinge in einen Abstand, in eine Schweben, womit sie jeden Augenblick möglich werden *können*.³⁰⁴ Der Tod bedroht dieses Können, da er den Abstand vernichtet und das Leben ist bloßer Aufschub. Solange der Mensch lebt, widersetzt es sich der Totalisierung und hält sich in einem Abstand zum Sein. Mit dem Tod kann es diesen Abstand nicht mehr halten, womit das Leben einem Aufschub entspricht. *In seiner Zeit* hält sich der Mensch in einem Bezug zu sich selbst.³⁰⁵ Damit begrenzt nicht die Zeit mein Sein, sondern die Dauer der Zeit selbst ermöglicht dem Dasein seine Innerlichkeit, indem sie das Selbe in Beziehung zum Unendlichen bringt.³⁰⁶ In der Beziehung zum Unendlichen ist das Selbe durch das Andere in Unruhe versetzt, da das Andere zwar in das Selbe herein steht, dem Selben aber dennoch entzogen bleibt. Damit entspricht der Andere als mein Gegenüber der Bedingung der Möglichkeit meiner Innerlichkeit, meines Selbstbezuges und somit meines Könnens. Dieses Können wird nur vom Tod als dem absolut Unbekannten bedroht, wobei er im Eigentlichen keine Vernichtung darstellt, sondern vielmehr „notwendige Frage [ist], damit diese Beziehung zum Unendlichen oder die Zeit entsteht.“³⁰⁷

³⁰³ „Die These über die Transzendenz – als Dia-Chronie gedacht – wo das Selbe bezüglich des Anderen nicht-indifferent ist, ohne es in irgendeiner Weise einzuschließen, nicht einmal durch eine im höchsten Maße formale Übereinstimmung innerhalb einer schlichten Gleichzeitigkeit [...]“. Vgl. Levinas ⁴2008, 42.

³⁰⁴ Vgl. Levinas ²1993, 410.

³⁰⁵ Levinas ²1993, 70.

³⁰⁶ Levinas unterscheidet ebenso wie Heidegger zwischen einer eigentlichen und einer uneigentlichen Zeit, wobei letztere jenem entspricht, was in der Zeit verrinnt und damit messbar ist. Die eigentliche Zeit hingegen muss als Dauer der Zeit verstanden werden, so Levinas, wobei er seinen Begriff als Pendant zur Zeitigung bei Heidegger versteht. Der Begriff der *Dauer* soll der falschen Vorstellung des Fließens und Verrinnens ein Ende setzen, die darauf schließen lässt, Zeit wäre eine Art flüssige Substanz, ein Seiendes. Vgl. Levinas 1996, 17.

³⁰⁷ Vgl. Levinas 1996, 29.

III. Das Sein gegen den Tod

Beim Gedanken an den Tod läuft uns ein kalter Schauer über den Rücken. Keine andere Gefühlsregung versetzt uns dermaßen in Unruhe, reißt uns aus unserem alltäglichen Treiben, wie es der Gedanke an den Tod – sei es nun unser eigener oder der unseres Nächsten – aufkommen lässt. Der Angst vor dem eigenen Tod sind wir scheinbar in unserem Leben nicht oft, oder unter Umständen noch gar nicht ausgesetzt gewesen. Doch die Angst, die Sorge um den uns Nächsten ereilt uns dagegen gleichwohl viel öfter. Der Gedanke an ein Unglück, welches unseren Liebsten zustoßen könnte, drängt sich auf, sobald diese nicht mit Gewissheit in Sicherheit gewusst werden. Unsere ureigene Erfahrung mit dem Tod des Anderen lässt die Reduktion des Fremdtodes als bloßen Verlust, den der Hinterbliebene erleidet, nicht zu, denn „das Sterben als das Sterben des Anderen betrifft meine Identität als Ich, es hat seinen Sinn in dem Zerschneiden des Selben, dem Zerschneiden meines Ichs, dem Zerschneiden des Selben in meinem *Ich*.“³⁰⁸ Das absolut Andere als der Andere stellt meine Identität in Frage, indem er das Wort an mich richtet und dieses Wort ist Aufforderung zur Rechtfertigung. Ich kann zwar die Rechtfertigung verweigern, nicht aber mich der Aufforderung entziehen, weshalb ich mit dem Ausdruck des Anderen in die Verantwortung gezogen bin. Der Tod als die Erfahrung des Todes meines Gegenübers, der mich mit seinem Wort gerade eben noch in die Verantwortung genommen hat, lässt mich als schuldigen Überlebenden zurück. Gerade diese Verantwortung ist es, welche mich als Ich identifiziert hat, denn in meiner Verantwortung für den Anderen kann ich nicht ersetzt werden. Die Unmöglichkeit, dieser Pflicht dem Anderen gegenüber enthoben zu werden, resultiert aus der immerwährenden Aufforderung des sich ausdrückenden Antlitzes zur eigenen Rechtfertigung. Er nimmt mich in die Verantwortung. Die Einzigartigkeit meines Wesens liegt in der Geduld dem Anderen gegenüber.³⁰⁹ Geduld, da mein Handeln *für* den Anderen per definitionem ohne Erwartung einer Belohnung oder einer Erwidern gesetzt werden muss.³¹⁰

Das Sich-wegschenken ist Passivität [...]: Der eine opfert sich, ohne zu wissen, ob sein Opfer Sinn hat. Solch ein Opfer kann nur in einer Haltung von „Ge-duld“ gebracht werden.“³¹¹

³⁰⁸ Levinas 1996, 23.

³⁰⁹ Vgl. Levinas 1996, 30.

³¹⁰ Vgl. Strasser 1978, 407.

³¹¹ Strasser 1978, 274.

Der Andere bedeutet mir aufgrund dieser Verpflichtung zur Antwort, Verantwortung, die ich erdulden muss, meine Identität, aber auch meine Freiheit. In der Verantwortung für ihn bin ich als unvertretbares Subjekt gefordert, da ich in der Art der Antwort frei bin und damit *mein Ich selbst setze*.

Mit dem Weggang des Anderen in das Unbekannte bin ich als Überlebender mit meiner Verantwortung für ihn zurückgelassen. Der Andere aber ist aufgebrochen und als Aufbruch lässt der Tod etwas aufbrechen - die Möglichkeit eines Nicht-Sinns. Der Tod ist damit *Stachel*, der mich nicht mehr zur Ruhe kommen lässt, denn „er ist das wahrhaft ‚Entsetzliche‘, - das, was unser Hiersein verstört und uns ins Nichts entsetzt, er trifft das Menschenwesen im Herzgrund und ist die Provokation der Kulte, der Mythen und Religionen.“³¹²

Der Tod des Anderen

Im Tod ist der Ausdruck des Anderen verschwunden, sein Gesicht erstarrt und kein Wort ist mehr an mich gerichtet. „Der Tod ist Ohne-Antwort“³¹³, nicht nur weil der Andere auf keinen meiner Rufe mehr reagiert. Er ist Ohne-Antwort, weil er mich mit der Frage ohne Antwort zurück lässt, denn der „Tod ist Aufbruch, Hinscheiden, Negativität, deren Bestimmung unbekannt ist“, er ist „Aufbruch ohne Wiederkehr, Frage ohne Gegebenes, reines Fragezeichen“.³¹⁴ Der Tod nimmt jeden Ausdruck vom Antlitz des Anderen. Wo zuvor ein auffordernder Blick mich in die Verantwortung gezogen hat, hinterlässt der Tod lediglich eine Maske mit einem leeren Blick. Diese Wandlung des Angesichts zur Maske kann natürlich Gegenstand der Wahrnehmung sein, indem ich dem Dahinscheiden des Anderen beiwohne, doch der Tod ist kein Gegenstand meiner Wahrnehmung, erschöpft sich nicht darin, beobachtbarer Stillstand zu sein, sondern vielmehr entspringt der Beziehung zum Tod eine eigentümliche Emotionalität, welche Levinas als *Unruhe im Unbekannten* bezeichnet.³¹⁵

*Emotion als Sich-Beugen vor dem Tod, das heißt Emotion als Frage,
die in ihrer Fragestellung nicht die Elemente ihrer Antwort enthält.*

³¹² Fink, Eugen: *Metaphysik und Tod* (Stuttgart et.al. 1969), 59.

³¹³ Levinas 1996, 19.

³¹⁴ Vgl. Levinas 1996, 24.

³¹⁵ Vgl. Levinas 1996, 26.

*Frage, die auf jenen tieferen Bezug zum Unendlichen, der die Zeit ist
[...] gleichsam aufgepfroft ist.³¹⁶*

Der Tod als reines Fragezeichen zwingt mich in eine Passivität, da ich der Frage mit keiner Antwort Herr werden kann. Angesichts dessen erscheint der Tod als möglicher Nicht-Sinn, als Öffnung innerhalb der Beziehung zum Unendlichen, wobei es gerade diese Möglichkeit des Nicht-Sinns ist, welcher für die Einzigkeit des Ichs unentbehrlich ist. Ohne diese „Öffnung auf das, was keinerlei Möglichkeit zur Antwort bietet“³¹⁷, wäre das Einlassen auf die Passivität kein Wagnis mehr. Die Geduld verlöre ihre Passivität, so Levinas, womit die Verantwortung für den Anderen keiner Verpflichtung mehr entspricht, der ich nachzukommen habe, „also muß in der Egoität des Ichs das Wagnis eines Nicht-Sinns, eines Wahnsinns stecken“.³¹⁸ Insofern muss die Rolle des Todes des Anderen in Bezug auf mein Sein von größerer Relevanz sein, als bloßes Ereignis des Verlustes zu sein, mit welchem das Ich zu ringen hat. Der Skandal des Todes ist der Garant für das Wachgehaltene im Ich, für die Verantwortung für den Anderen. Die Unruhe des Todes komme daher noch vor jeder Angst um das eigene Seinkönnen, welche aus dem Nichts entspringt. Das Antlitz des Anderen hat mich bereits vor jeder Zerrissenheit meinerseits im Angesicht meines Todes in Frage gestellt, weshalb mich sein Tod dermaßen betroffen macht. Er macht mich über die Maßen betroffen, denn er ist „Betroffensein durch das Un-maß“³¹⁹, durch die Unendlichkeit des Anderen, welche erwachen lässt. Es immerwährendes Erwachen durch das Unendliche, welches sich in Form des appellierenden Ausdrucks seitens des Anderen ereignet.

*Erwachen, wo das Unbekannte oder der Nicht-Sinn des Todes
jedwedes Sich-Einrichten in irgendeiner Tugend der Geduld
verhindert und wo das Gefürchtete plötzlich als das Mißverhältnis
zwischen mir und dem Unendlichen auftaucht [...].³²⁰*

Der Tod des Anderen ist damit jenes Moment, welches die zwei Gesichter des Todes aufzuzeigen vermag. Er ist Aufbruch ins Ungewisse und damit Anfang und Ende zugleich. Der Tod bedeutet der Affektivität des Anderen ein Ende, ist Stillstand des Ausdrucks und Zerfall des Antlitzes, Aufbruch ohne Wiederkehr, reines Fragezeichen. Den Tod so zu

³¹⁶ Levinas 1996, 27.

³¹⁷ Levinas 1996, 31.

³¹⁸ Levinas 1996, 30.

³¹⁹ Levinas 1996, 24 – 25.

³²⁰ Levinas 1996, 33.

verstehen, bedeutet aber eben auch, ihn als gesetztes Zeichen zu verstehen, welches uns als Wegweiser zur Idee der Unendlichkeit führt. Ebenso wie der Andere ist der Tod absolut, in diesem Sinne losgelöst und niemals einzuholen. Gerade die Nichteinholbarkeit lässt Erwachen, lässt mich niemals ruhen. Es ist „ein Erwachen des Für-sich, das sich in seiner Identität genügt, durch die nicht absorbierbare Anderheit des Anderen, unaufhörliche Ernüchterung des Selben, das sich an sich selbst berauscht.“³²¹

Die Alterität des absolut Anderen ist nicht zu absorbieren und gerade darin liegt sein Wesen – im Entzug. Der Entzug verhindert ein In-sich-Ruhen meiner selbst, denn vom absolut Anderen durchzogen, kann ich nie für mich alleine sein. Damit ist der Tod „eine Frage, die eher durch ihre Ruhelosigkeit als durch ihre Problemstellung beunruhigt. Unruhe: das Nicht-Ausgeruhte.“³²² In der Unruhe der Frage bin ich in Geiselschaft, so Levinas, da auch der meinige Entzug vor der Verantwortung für den Anderen nicht möglich ist. Ich bin Geisel und es ist meine Verantwortung für den Anderen, die mich mit dem Anderen verbindet. Die Geiselschaft hat ihren Grund in der Nähe zum getrennten Anderen, in der Nicht-Indifferenz trotz und gerade aufgrund der Differenz zum Anderen. Der Andere geht mich an, durchflutet mein Ich durch eine Öffnung, welche er selbst in mir angelegt hat und die ich selbst nicht mehr zu schließen vermag.

*Obwohl mir diese Verfaßtheit der Passivität ohne meinen Willen auferlegt ist, macht sie mir gegenüber dem anderen Menschen doch eine Beziehung der Freiheit möglich. Sie verpflichtet mich unausweichbar zum Antworten, aber wie ich antworte das ist meine Sache.*³²³

Das durchflutete Ich bleibt also dennoch frei – die Differenz ist ja überhaupt erst die Voraussetzung für die Nicht-Indifferenz. Der Andere geht mich an, ohne mich jemals zu berühren, entzieht sich fortwährend, um letzten Endes im Tod seinen eigenen Entzug zu vollziehen, gar so als ob ich der Trennung vom Anderen nur durch seinen endgültigen Fortgang gewahr werden würde.

³²¹ Levinas 1996, 32.

³²² Levinas 1996, 32.

³²³ Wenzler 1989, XIX.

Der Tod und das Nichts

Der Tod ist das Unbekannte schlechthin, da er außerhalb der menschlichen Reichweite jeder Erfassbarkeit entzogen bleiben muss. In diesem Sinne ist der Tod Frage ohne Möglichkeit einer absolut gewissen Antwort.³²⁴ Als absolut Unbekannter ist er auch unbekannter, als es das Nichts jemals sein kann, denn im Nichts muss das Sein mitkonstituiert sein, will aus dem Nichts jemals wieder ein Sein aufsteigen. An dieser Stelle ist ein Rückgang auf die philosophische Tradition notwendig, welche mit Bezug auf Aristoteles die Möglichkeit des Denkens eines *absoluten* Nichts ablehnt. Das Nichts wäre nur als Übergang im Sinne von Aristoteles' μεταβολή³²⁵ zu denken, als Vernichtung, als Negation des Seins, womit es nicht als absolutes Nichts gedacht wäre. Damit kann der Tod nicht mit dem Nichts zusammenfallen, denn der Tod ist der absolut Fremde, während das Nichts das Sein seinerseits immer mitkonstituieren muss, da es als Übergang verstanden potenzielles Sein enthalten muss.³²⁶ Indem Levinas den Tod vom Nichts unterscheidet, den Tod sogar als die „Unmöglichkeit des Nichts“³²⁷ bezeichnet, stellt er sich ganz konkret gegen Heideggers Postulat, nach welchem der Tod mit dem Nichts zusammenfällt. Das Nichts sei über die Angst vor dem und um das eigene Seinkönnen zugänglich, denn eben in der Angst befände sich „das Dasein vor dem Nichts der möglichen Unmöglichkeit seiner Existenz“³²⁸, so Heidegger.³²⁹ Für Levinas macht die Identität des Todes mit dem Nichts keinen Sinn, denn „der Tod ist das Ende dessen, welches das Denkbare denkbar macht“³³⁰. Da er das Seinsverständnis selbst betrifft, muss der Tod unbegreiflich bleiben.³³¹

³²⁴ Vgl. Kernic, Franz: Tod und Unendlichkeit. Über das Phänomen des Todes bei Emmanuel Lévinas (=Boethiana 55; Hamburg 2002), 36.

³²⁵ Der Begriff μεταβολή meint Veränderung, wie beispielsweise die Veränderung des Wetters bei einem Wetterumschwung. Vgl. Griechisch-Deutsches Handwörterbuch 2, s.v. μεταβολή, 145. So ist bei Aristoteles die Veränderung als *Umschlag von etwas in etwas* beschrieben, bei welchem sich das Verändernde dem Zu-Verändernden entzieht. Da nun jede Veränderung nicht nur von etwas ausgeht, sondern auch auf etwas *hin* geht, beinhaltet der Begriff der μεταβολή immer auch ein Noch-nicht. So verstanden, bedeutet Veränderung Kontinuität und Bruch gleichermaßen. Vgl. Brogan, Walter: Aristoteles' doppelte ἀρχή: φύσις und κίνησις, in: Heidegger und die Griechen, hrsg. v. Steinmann, Michael (=Martin-Heidegger-Gesellschaft, Schriftenreihe 8; Frankfurt/Main 2007), 123 – 140, 130.

³²⁶ Vgl. Kernic 2002, 39.

³²⁷ Levinas, Emmanuel: Die Zeit und der Andere, übers. u. Nachw. v. Ludwig Wenzler (Hamburg 1984), 42.

³²⁸ SZ 266.

³²⁹ „Im Wovor der Angst wird das »Nichts ist es und nirgends« offenbar.“ SZ 186. „Wenn sich demnach als das Wovor der Angst das Nichts, das heißt die Welt als solche herausstellt, dann besagt das: *wovor die Angst sich ängstet, ist das In-der-Welt-sein selbst.*“ SZ 187. Vgl. Kernic 2002, 43 – 44.

³³⁰ Levinas 1996, 101.

³³¹ Vgl. Levinas 1996, 102.

Wenn der Tod unbegreiflich bleiben muss, so stellt sich die Frage, welche Bedeutung ihm eigentlich zukommt? In Anlehnung an Hegels Philosophie nimmt Levinas den Tod auf eine andere Weise in den Blick, bei welcher die Beziehung zum Anderen die entscheidende Rolle spielt, womit die Frage nach dem Tod außerhalb der üblichen Gegenüberstellung diskutiert wird.³³² Der Tod ist der absolut fremde Andere, welcher dem Dasein im Dunkel der Nacht begegnet und gleich einem Überfall sich dessen Seinkönnens bemächtigt. Der Tod ist immer Mord – ganz gleich ob das Seinkönnen meines Nächsten oder mein eigenes Seinkönnen betrifft. Er ist immer mordender Fremder, der von meinem Seinkönnen Besitz er-greift. Somit ist das Dasein durch eine unbedingte Passivität bestimmt, denn nicht es begreift den Tod, sondern der Tod ergreift das da-Sein. Der Tod ist der Er-Greifende, während das Dasein sich in der Rolle des Er-Griffenen wiederfindet. Ergriffen vom Tod ist das Dasein, da ihm sein eigener Seinsverlust bevorsteht. Der Tod ist als Verlust des Könnens schlechthin zu bestimmen und stellt damit die absolute Unmöglichkeit jeglicher Möglichkeit dar. Nicht ein Vorlaufen in den Tod, den Heidegger als die eigenste, unbezügliche und unüberholbare Möglichkeit bestimmt, stellt die rechte Verhaltung des Daseins gegenüber seinem eigenen Tod dar. Nicht das Vorlaufen birgt die Möglichkeit einer eigentlichen Seinsübernahme, so Levinas. Vielmehr birgt die Geduld der Zeit jenes Moment, welches aus dem Dasein einen „Handelnden par excellence“ macht.³³³

Der Tod hat solange ich bin noch nicht zugeschlagen, womit ich Zeit habe, jedoch darf dieses Zeithaben nicht als ein Noch-Zeit-haben missverstanden werden. Das Dasein geht zwar auf den Tod zu, aber dieser Tod ist immer nur künftiger Tod, womit ich erst durch meinen Tod und meiner Beziehung zu ihm *Zeit habe*. Wenngleich ich angesichts des Todes einem fremden Willen ausgeliefert bin, so vernichtet dieser Fremde nicht meinen eigenen Willen, sondern aufgrund der Beziehung zu ihm wird mein eigener Wille verwandelt. Mein Blick wird im Angesicht des Todes frei für das Angesicht des Anderen, denn im Angesicht des Todes habe ich *Zeit für* den Anderen. Damit kann der Tod nicht als Zerstörer meines Willens gelten, sondern er ist Schöpfer eines Sinnes, eines Sinnes der außerhalb meiner selbst liegt. Der Tod stellt die Geduld der Zeit dar, welche die Grundlage für eine Überwindung der Egologie bedeutet und eine Hinwendung zum Anderen möglich macht, denn „der geduldige

³³² Vgl. Kernic 2002, 46.

³³³ Strasser 1978, 132.

Wille ringt sich auf diese Weise zu einem neuen Sinn durch, zu einem Leben für Jemanden, das trotz der Sterblichkeit nicht einer Sinnlosigkeit anheimfällt.“³³⁴

*Das Wesen [der Tod, als der absolut Andere], das mir Leid antut, hat mich noch nicht völlig zerschmettert; das weiß ich, wenn ich ein geduldig Leidender bin [...]. Da aber der Tod noch nicht zugeschlagen hat, kann sich meine Passivität in eine neue Meisterschaft verwandeln: Ich kann für einen Anderen leiden.*³³⁵

Während der Tod bei Heidegger das Dasein vor seine eigenste und unbezüglichste Möglichkeit bringt, gelingt es Levinas mithilfe des geduldigen Willens den Begriff des Todes seines *existenzialistischen Pathos zu entkleiden*. Der Tod ist damit nicht der einsame Tod, vor welchem jedes Mitsein versagt, sondern der Tod ist Geduld aufgrund derer mein Wollen über die Grenzen meiner Existenz hinausgehend sein Zentrum nach außen verlegt. So nimmt „er [der Wille] dann die Gestalt eines Verlangens an und einer Güte, die durch nichts mehr begrenzt wird.“³³⁶ Das Begehren des Anderen ist dem Selben eingeschrieben, da es in der Beziehung mit dem Anderen seine eigene Grenze seiner Existenz zu überwinden vermag. In Anbetracht seines eigenen auf ihn wartenden Todes allein kann sich das Dasein seiner Passivität nicht entziehen und dem Tod die Stirn bieten. Doch im Angesicht des Anderen gebe es einen Grund sich gegen den Tod zu wehren, weshalb Levinas die Beziehung zum eigenen Tod als ein Sein-gegen-den-Tod beschreibt. Das Dasein ringt mit dem Tod, bekämpft ihn, da es die Gewalt fürchtet, welche ihm in dieser „letzten Begegnung“ droht. Somit ist es bei Levinas nicht das Nichts, vor welchem sich das Dasein bei Heidegger ängstet, sondern es ist die „Gewalt, die sich meiner Vorstellung und meinem Vorhersehen entzieht, aber mir dennoch widerfährt“³³⁷, vor welchem sich das Dasein fürchtet.³³⁸ Das bevorstehende grausame Ende muss geduldig abgewartet werden und gleich einer Geisel, welche auf ihre unheilvolle Erlösung wartet, entspräche das Leben ohne den Anderen einem Warten auf das Nichts. Denn mit meinem Tod hinterlasse ich meinen Körper und mit ihm auch meine Werke ihrem Schicksal, über welches dann nur mehr die Anderen entscheiden können. Ich habe dann keinerlei Einfluss mehr, bin völlig ausgeliefert. Mit dem Tod ist es den Überlebenden

³³⁴ Kernic 2002, 53.

³³⁵ Strasser 1978, 132.

³³⁶ Vgl. Strasser 1978, 133.

³³⁷ Kernic 2002, 42.

³³⁸ Eine Unterscheidung zwischen Furcht und Angst, wie sie bei Heidegger zu finden ist, wird von Levinas scheinbar nicht getroffen.

überlassen, ein Urteil über den Toten und seine Werke zu fällen, womit er zur Gänze zum Objekt fremder Sinngebung wurde.³³⁹

Aus der ontologischen Sicht allein, so Levinas, könne dem Sein des Daseins kein eigentlicher Sinn abgerungen werden, könne das Dasein selbst nicht Quelle seines Sinnes sein. Das Dasein könne durch das Vorlaufen zum Tode kein eigentliches Seinkönnen erlangen – das Sein zum Tode erfülle nicht seinen Sinn. Es ist hingegen der Andere, der mich in Frage stellt, welcher mich vor mein eigentliches Seinkönnen bringt, welcher mich dazu veranlasst, meinem Wesen treu zu sein und den Verrat an meinem Selbst möglichst selten zu begehen. Denn auch für Levinas gibt es zwei Wesensmöglichkeiten, zwischen denen das Dasein schwanken kann – dem Verrat und der Treue dem eigenen Selbst, wobei die Möglichkeit der Treue nur in der Beziehung mit dem transzendenten Anderen gegeben ist. Die Beziehung zum Anderen, den ich begehre, mit welchem ich im Diskurs in Beziehung treten will, welcher dabei dennoch unerreichbar bleibt. Dieser Andere, welcher mir immer transzendent bleibt, ebnet mir den Weg aus der Sinnlosigkeit, da in der Beziehung zu ihm die Idee der Unendlichkeit aufleuchtet. Diese Spur der Unendlichkeit im Antlitz des Anderen birgt die Möglichkeit meinem Sein einen unendlichen, da außerhalb von mir liegenden Sinn zu verleihen. *Ich kann für den Anderen sein.* Indem ich für den Anderen bin, kann ich der Verfremdung meines Willens zuvor kommen und sie damit unterbinden.³⁴⁰

Die Dauer der Zeit

Die Beziehung zum Anderen, als jener der mich, mir gegenüberstehend, in die Verantwortung zieht, verlangt mir absolute Passivität ab – Passivität, welche ihren Grund in der Uneinfordbarkeit einer Erwiderung meiner Hingabe an den Anderen hat. Die Geduld, *le patience*, geht einher mit einer Aufgabe des *conatus*, dem Seinsgehorsam³⁴¹, mit welchem das Streben des Daseins, sich im Sein zu halten und sich als Seiendes gemeint ist. Mit der Preisgabe des *conatus* vollzieht sich im selben Augenblick eine Hinwendung zum Anderen, welcher mir, ganz gleich, wie sehr ich diesen Anderen auch begehren mag, immer entzogen

³³⁹ Die Verfremdung des Willens ereilt nicht nur den Toten, denn auch im Handel, dem Kommerzium und im Krieg, wie er bereits beschrieben wurde, wird der Mensch zum Objekt und sein Wille wird Sache der Anderen. Vgl. Kernic 2002, 54.

³⁴⁰ Vgl. Kernic 2002, 55.

³⁴¹ „Der *conatus* mißt den Seinsgehorsam, die Vollständigkeit dieses Im-Dienste-des-Seins-Stehens, das dem Menschen auferlegt ist [...]. Die Angelegenheit des Seins ist so sehr die seine, daß die Bedeutung dieses Seins seine Angelegenheit ist.“ Levinas 1996, 35.

bleibt. Indem ich mich auf den Anderen einlasse, öffne ich gleichsam meine Häfen, so als ob sich eine bis dato isolierte Insel den ankommenden Schiffen öffnete. Diese Öffnung entspricht nun aber nicht einem Akt der Freiwilligkeit, da ich mich bereits in dem Moment, in dem der Andere zu mir spricht und sich mir ausdrückt, sich mir offenbart, dem Anderen geöffnet habe. Eine Offenbarung verlangt und impliziert zugleich Jemanden, welchem die Offenbarung gilt. Somit kann nicht ich diese Öffnung und Hinwendung zur Alterität bewirken, sondern das absolut Andere, welches in mir die Idee der Unendlichkeit aufkeimen lässt, sorgt für den Bruch mit der Totalität meines Seins sobald er sich mit seinem Wort an mich wendet. Wenngleich hier von einem Akt der Unfreiwilligkeit die Rede ist, so darf dieser nicht vorgestellt werden, als würde sich ein Fremder mittels einer Brechstange gewaltsam Zutritt zu mir verschaffen wollen. Ich unterliege hier nicht einem Zwang, welcher von einer fremden Macht ausgeht, sondern das ausschlaggebende Moment für diesen Sinneswandel, welcher als Verschiebung meiner Priorität in Richtung des Anderen beschrieben werden muss, liegt in der *Ge-duld des Lebens selbst*.³⁴²

*Daher die Passivität: Ich kann nicht einen Augenblick ruhig für mich sein. Passivität oder Geduld, die sich als Ausdauer der Zeit dehnt. Die Zeit wäre eine Weise, sich dem Unendlichen zu beugen, ohne es jemals erfassen oder verstehen zu können. Dieses Niemals wäre das Immer der Zeit, die Dauer der Zeit.*³⁴³

In Bezug auf die eigene Sterblichkeit und damit auf die eigene Zeitlichkeit bricht die ursprünglichste Passivität als Wesensmoment des Daseins auf, welche sich an der Leiblichkeit selbst enthüllt. Krankheit und Altern verweisen Zeit Lebens auf den eigenen bevorstehenden Tod, welcher mir die größte Geduld abverlangt, da ich im Tod die höchste Form des Leides zu erdulden habe. Das Leid, welches mir im Schmerz der Krankheit widerfährt, ist Vorbote jenes Moments, in welchem meine Intentionalität und Aktivität in reine Passivität umgewandelt wird, wobei „die ganze Schärfe des Schmerzes [...] in der Unmöglichkeit [liegt], zu fliehen, in der Unmöglichkeit, in sich selbst gegen sich selbst einen Schutz zu finden [...]“. Sie ist die Unmöglichkeit, zurückzuweichen. Hier wird die bloß künftige Negation des Willens, wie sie in der Furcht statthat, hier wird das unmittelbare Bevorstehen dessen, was sich dem Können entzieht, gegenwärtig; hier ergreift mich der Andere; die Welt

³⁴² Vgl. Strasser 1978, 274 – 275.

³⁴³ Levinas 1996, 32 – 33.

affiziert den Willen, sie hat Berührung mit dem Willen.“³⁴⁴ Der Tod selbst stellt die höchste Form des Leidens dar, da der Tod als die Vernichtung jeglichen Könnens absolute Passivität bedeutet, wobei diese überhaupt erst Grund und Ursache für jede Intentionalität ist, denn erst im Angesicht meines künftigen Todes habe ich *Zeit – Zeit für... den Anderen* und diese ist Quelle meines freien Willens.

*Diese äußerste Passivität, die sich indes verzweifelt in Handlung und Hoffnung verwandelt – ist die Geduld – die Passivität des Duldens und gleichwohl die eigentliche Meisterschaft.*³⁴⁵

Damit wird der Leib selbst zum Schauplatz jenes Wechselspiels zwischen einem Des-Todes-sein und Gegen-den-Tod-sein, zwischen Aktivität und Passivität, beziehungsweise zwischen Er-Leben und Leben. Die Ambiguität des Leibes bedeutet *trotz und wegen* der eigenen Sterblichkeit, welche sich als Sein-gegen-den-Tod ausdrückt, über einen freien Willen zu verfügen.³⁴⁶ Die Geduld als ein Sich-Beugen vor dem Unendlichen ist Wesensgrund des Willens. Das mir nächste absolut Andere – mein Gegenüber – und das mir fernste absolut Andere – mein Tod – spannen mir die Dauer der Zeit auf, innerhalb dessen ich erst *eigentlich sein kann*, da mir mein bevorstehendes Ende zugleich bedeutet, dass *meine Zeit* durch keinen Anderen nachvollziehbar sein wird. Der Tod als Zerfall meiner Identität meint eine Unmöglichkeit zu mir selbst zurückzukehren, weshalb ich meinem Sein nur Bedeutung abgewinnen kann, indem ich die Totalität meines Sein überwinde und meinen Blick auf den Anderen richte, für welchen ich in Folge Verantwortung übernehme.³⁴⁷

*Die Priorität des Anderen vor dem Ich, durch die das menschliche Da-sein erwählt und einzig ist, ist genau seine Antwort auf die Nacktheit des Antlitzes und seine Sterblichkeit.*³⁴⁸

³⁴⁴ Levinas ²1993, 349.

³⁴⁵ Levinas ²1993, 350.

³⁴⁶ Vgl. Strasser 1978, 124.

³⁴⁷ Vgl. Strasser 1978, 276.

³⁴⁸ Levinas, Emmanuel: „Sterben für...“, in: Ders.: Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen; übers. v. Miething, Frank (München u. Wien 1995), 239 – 251, 251.

GEGENÜBERSTELLUNG

*Genauso besteht bei Heidegger das grundlegende Verhältnis zum Sein nicht in der Beziehung zum Anderen, sondern in der zum Tod, wo alles Nicht-Authentische in der Beziehung zum Anderen aufgegeben wird, da man alleine stirbt.*³⁴⁹

In seinem Hauptwerk *Sein und Zeit* gelang es Heidegger, die Zeit als Wesensmoment des Seins zu bestimmen und damit die Zeit mit dem Sein zusammen zu denken. Der eigene Tod – die eigenste, unbezügliche und unüberholbare Möglichkeit des Daseins – stellt dabei die Nabe dar. Das Sein des Daseins zeigt sich als Sein zum Tode, immer nach vorne gerichtet auf dieses letzte und einsame Moment. Die Zeit als Wesensmoment des Seins entspricht damit dem Vollzug des Seins, welches seinen Horizont im Tode findet. Die Existenz zeitigt sich, indem sie aufgrund des eigenen künftigen Todes immer wieder auf sich selbst zurückgeworfen wird. Zurückgeworfen auf sich selbst, ist das Dasein vor sein eigenes Sein gestellt - es ist mit dem Sein in Beziehung getreten. Dieses stetige Vorlaufen zum Tod und das Zurückkommen zu sich selbst bedeutet dem Dasein ein Seinsverhältnis, jedoch schließt diese Beziehung jegliche Alterität von vorne herein aus. Wie benommen ist es auf sein eigenes Seinkönnen fixiert, kann seinen Blick nicht freimachen für das absolut Andere, den Anderen. Die Totalität des Seins erstickt die Idee der Unendlichkeit bereits im Keim. Das Dasein hat nur Augen für das Endliche.

Das Vorlaufen und Zurückgeworfensein offenbart sich als Endlosschleife, aufgrund welcher das Dasein im Bann der Totalität des Seins steht. Diese kann das Dasein nicht überwinden, da ein Ausbrechen ohne den Anderen unmöglich bleiben muss. Das Dasein kann nicht aus sich hinaustreten, kann seinen Tod nicht überwinden, kann die Macht der Totalität nicht brechen, solange der absolut Andere nicht am Horizont des Seins erscheint, auf welchen das Ich in einer begehrenden Bewegung zusteuert. Die Überwindung des Todes ist es jedoch, was Heidegger in *Sein und Zeit* im Sinn hatte, denn in Anbetracht des Todes, welcher von jeher mein Sein bedroht und dieses letztendlich mit absoluter Gewissheit zerstören wird, stellt sich aufdringlich die Frage nach dem Sinn.³⁵⁰ Mit dem *Sein zum Tode* kann Heidegger die Frage

³⁴⁹ Levinas ⁴2008, 44.

³⁵⁰ *Sinn* meint hier nicht, nach Heideggers Auffassung, den phänomenologischen Begriff, sondern ist im Sinne Levinas' als existenzialphilosophischer Begriff aufzufassen, welcher die Frage nach der Bedeutung der menschlichen Existenz betrifft.

aber nur unzureichend beantworten, da das auf sich selbst zurückgeworfene Dasein keine Idee der Unendlichkeit haben kann. Diese hinterlässt ihre Spur ausschließlich im Antlitz des Anderen, der sich mir ausdrückt und die Totalität meines Seins in Frage stellt, weshalb ich dazu aufgefordert bin, mich immer wieder zu aktualisieren, mich zu rechtfertigen. Während bei Heidegger der Tod als Überwunden gilt, wenn sich das Dasein in der Angst zum Tode hält, indem es dem Tode furchtlos entgegenträuft, setzt Levinas in Bezug auf das *Sichentwerfen auf den Tod* bei der Begegnung mit dem Anderen an.³⁵¹ In der Beziehung zum Anderen öffnet sich das Dasein einer Alterität, einer außerhalb seiner selbst liegenden Sinnquelle, einer Idee der Unendlichkeit, welche dem ewigen Kreislauf des Vorlaufens und Zurückgeworfenseins ein Ende bereitet. Mit dem Erscheinen des Anderen bricht der geschlossene Kreis und ein Sichentwerfen scheint allererst möglich. Ohne den absolut Anderen wäre die Existenz ein bloßes Sich-im-Kreis-drehen und zwar um die eigene Achse, welche das eigene Sein darstellt. Mit Öffnung des Selben für den absolut und damit unerreichbar Anderen formte sich aus dem geschlossenen Kreis eine Spirale – und tatsächlich kommt das Selbe, denkt man es mit dem Anderen zusammen, einer Spirale gleich. Das Zentrum ist nach wie vor das eigene Sein, das eigene Seinkönnen, jedoch entspricht das Selbe nunmehr keiner einsamen Insel, welche autark im Ozean der Alterität schwimmt. Das Dasein ist als das Selbe immer schon vom Anderen durchflutet. Eine Öffnung auftuend, muss die Begegnung mit dem Anderen als jenes Moment gelten, welches dem Dasein die Ur-Möglichkeit bedeutet.

An die Stelle des Todes tritt bei Levinas der Andere. Damit wird nicht „das Faktum des Todes geleugnet, es bekommt in der ethischen Konfiguration aber einen ganz neuen Sinn. Die *Unabwendbarkeit* und *Ungewißheit* des ‚wann‘ werden ethisch konnotiert.“³⁵² Energisch stellt sich Levinas gegen die Auffassung vom Tod als Möglichkeit, da für ihn das Wesen des Todes gerade in der Unmöglichkeit des Entwurfes liegt.³⁵³ Doch gerade hier scheint er an Heidegger vorbei zu denken, denn Heidegger bestreitet keineswegs, dass der Tod das Ende des Könnens ist, sondern aus diesem Zu-Ende-kommen ergebe sich eine Öffnung für die faktischen Möglichkeiten, welche das Dasein tatsächlich verwirklichen kann und in diesem Punkt sind sich Levinas und Heidegger gerade einig, denn der jeden Moment eintretende Tod eröffnet

³⁵¹ Vgl. Kernic 2002, 85.

³⁵² Huizing, Klaas: Das Sein und der Andere. Levinas' Auseinandersetzung mit Heidegger (Frankfurt/Main 1988), 106.

³⁵³ „Der Tod ist die Unmöglichkeit, einen Entwurf zu haben.“ Levinas 1984, 47.

auch bei Levinas eine Möglichkeit –, „die Möglichkeit, seine ‚Zeit zum Tode‘ für den Anderen einzusetzen.“³⁵⁴

Das eigentliche Sein zum Tode als rechte Verhaltung soll – und dies betont Heidegger an mehreren Stellen³⁵⁵ – eben keine Huldigung einer Todessehnsucht besagen, sondern dem Dasein ein Wachrütteln bedeuten. Denn nur wach und mit offenen Augen kann es seine faktischen Möglichkeiten in den Blick nehmen. Dennoch fehlt bei Heideggers Analyse des daseinsmäßigen Seins die Rolle des Anderen. Als wachgerütteltes Dasein ist es zwar nun offen, jedoch ist jede Öffnung sinnlos, ohne ein *für*.... Im Sein gegen den Tod verlegt sich das Ich außerhalb seiner selbst, denn mit dem Tod hat das Ich Zeit und im Angesicht des Anderen nutzt es diese *für* den Anderen. Der Andere ist ein Geheimnis – begehrtes Geheimnis, welches sich mir im Ausdruck offenbart, ohne dabei sein Geheimnis zu lüften.

*Die Zeit als Beziehung zur unerreichbaren Andersheit und somit als Unterbrechung des Rhythmus und seiner Wiederkehr.*³⁵⁶

Die Zeit entspringt bei Levinas also nicht der Beziehung zum eigenen Tode, sondern ist nur in der Beziehung zum Anderen zu verstehen, womit sich auch das Sein und die Frage nach dem Sinn von Sein in einem anderen Licht zeigen. Für die Seinsfrage müsste demnach auch die Beziehung zum Anderen eine Rolle spielen, welcher von Heidegger gerade keine Relevanz zugeschrieben hat. Tatsächlich erscheint nach einer Gegenüberstellung die Frage nach der Ursprünglichkeit jener beiden Beziehungen ins Leere zu laufen, da sowohl der Andere als auch der Tod dem Dasein als absolut Anderer erscheinen, da sie sich beide meiner Verfügung entziehen und zugleich mein Sein überhaupt erst konstituieren. Das Sein zum Anderen mag zwar notwendiger Bezugspunkt außerhalb meiner selbst sein, auf welchen sich das Dasein richten kann, doch wird erst mit dem Sein zum *eigenen* Tod jener Möglichkeitsraum geschaffen, in welchen ich den Anderen als Idee der Unendlichkeit einlassen kann.

Levinas hat in gewissen Punkten geradewegs an Heidegger vorbeigedacht und dessen *Sein zum Tode* damit in ein missverständliches Licht gerückt. Die Kritik daran und sein

³⁵⁴ Huizing 1988, 106.

³⁵⁵ Mit dem Vorlaufen ist nicht ein Aussein-auf Verwirklichung oder ein Sich-Aufhalten bei der Möglichkeit des Todes, als ein Denken an den Tod gemeint, sondern im Vorlaufen in die Möglichkeit des Todes muss „die Möglichkeit ungeschwächt *als Möglichkeit* verstanden, *als Möglichkeit* ausgebildet und im Verhalten zu ihr *als Möglichkeit ausgehalten* werden.“ SZ 261.

³⁵⁶ Levinas ⁴2008, 47.

Gegenentwurf eines *Seins gegen den Tode* müssen damit zurückgewiesen werden. Dennoch hat Levinas mit seiner Weiterführung der Heideggers'schen Philosophie einen wichtigen Beitrag geleistet, da er dem Anderen in Bezug auf die Daseinsanalyse seinen rechtmäßigen Platz eingeräumt hat. Dieser ist auch nicht mit dem Einwand zu entgegnen, dass es sich bei Heidegger nicht um eine ethische Fragestellung, sondern um eine fundamentalontologische handelt. Wie Heidegger gezeigt hat, führt der Weg der Fundamentalontologie zur Existenzanalyse, welche das Seinsverhältnis des Daseins zum Vorschein bringen solle. Indem Levinas die Beziehung zum Anderen als Konstitutivum des Seinsverhältnisses ausweist, lässt sich diese nicht mehr bloß unter einem ethischen Aspekt diskutieren. Levinas kann damit nicht als Überwinder Heideggers gelten, denn er hat lediglich *Sein und Zeit* um einen Aspekt erweitert und damit die darin verfolgte Daseinsanalyse um etwas bereichert – die Bereicherung ist der Andere.

BIBLIOGRAPHIE

Martin Heidegger

Heidegger, Martin: Einführung in die Metaphysik (Tübingen ⁵1987).

Heidegger, Martin: Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit; hrsg. v. Herrmann, Friedrich-Wilhelm (Frankfurt/Main 2004).

Heidegger, Martin: Holzwege (Frankfurt/Main ⁴1963).

Heidegger, Martin: Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling; Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809); hrsg. v. Seubold, Günter (=GA 49, Freiburger Vorlesung I. Trimester 1941; Frankfurt/Main 1991).

Heidegger, Martin: Platon. Sophistes; hrsg. v. Schüßler, Ingeborg (=GA 19, Marburger Vorlesung Wintersemester 1924/1925; Frankfurt/Main 1992).

Heidegger, Martin: Sein und Zeit (Tübingen ¹⁹2006).

Heidegger, Martin: Über den Humanismus (Frankfurt/Main ⁹1991).

Emmanuel Levinas

Levinas, Emmanuel: Die Zeit und der Andere; übers. u. Nachw. v. Wenzler, Ludwig (Hamburg 1984).

Levinas, Emmanuel: Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo; übers. v. Schmidt, Dorothea, hrsg. v. Engelmann, Peter (Wien ⁴2008).

Levinas, Emmanuel: Gott, der Tod und die Zeit; übers. v. Nettlein, Astrid u. Wasel, Ulrike, hrsg. v. Engelmann, Peter (Wien 1996).

Levinas, Emmanuel: Humanismus des anderen Menschen; übers. u. Einl. v. Wenzler, Ludwig (Hamburg 1989).

Levinas, Emmanuel: Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht; übers. v. Wiemer, Thomas (Freiburg ²1998).

Levinas, Emmanuel: „Sterben für...“, in: Ders.: Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen; übers. v. Miething, Frank (München u. Wien 1995), 239 – 251.

Levinas, Emmanuel: Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität; übers. v. Krewani, Wolfgang Nikolaus (Freiburg ²1993).

Sonstige Literatur

Askani, Thomas: Die Frage nach dem Anderen. Im Ausgang von Emmanuel Levinas und Jaques Derrida (Wien 2002).

Bauer, Günther: Die Begegnung mit dem Anderen. Le regard – Le visage. Eine vergleichende Darstellung der Intersubjektivitätsphilosophie von Jean-Paul Sartre und Emmanuel Levinas (Wien, Dipl. 1999).

Bernhardt, Uwe: Vom Anderen zum Selben. Für eine anthropologische Lektüre von Emmanuel Levinas (=Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik 243; Bonn 1996).

Becke, Andreas: Der Weg der Phänomenologie. Husserl, Heidegger, Rombach (=Boethiana 36; Hamburg 1999).

Brogan, Walter: Aristoteles' doppelte ἀρχή: φύσις und κίνησις, in: Heidegger und die Griechen, hrsg. v. Steinmann, Michael (=Martin-Heidegger-Gesellschaft: Schriftenreihe 8; Frankfurt/Main 2007), 123 – 140.

Cosmus, Oliver: Anonyme Phänomenologie. Die Einheit von Heideggers Denkweg (=Epistemata: Reihe Philosophie 296; Würzburg 2001).

Demske, James Michael: Sein, Mensch und Tod. Das Todesproblem bei Martin Heidegger (=Symposion 12; Freiburg im Breisgau et.al. 1963).

Fink, Eugen: Metaphysik und Tod (Stuttgart et.al. 1969).

Geier, Manfred: Martin Heidegger (=Rowohlts Monografien 50665; Reinbek bei Hamburg 2005).

Grimm, Jacob: Kleinere Schriften 7. Recensionen und vermischte Aufsätze 4 (1884); nach d. Ausg. v. 1884 neu hrsg. v. Ehrismann, Otfried (=Jacob Grimm und Wilhelm Grimm. Werke. Forschungsausgabe; hrsg. v. Schmitt, Ludwig Erich; Hildesheim et.al. 1991).

Herrmann, Friedrich-Wilhelm: Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von „Sein und Zeit“ 1. Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein (Frankfurt/Main 1987).

Herrmann, Friedrich-Wilhelm: Wege ins Ereignis. Zu Heideggers »Beiträgen zur Philosophie« (Frankfurt/Main 1994).

Huizing, Klaas: Das Sein und der Andere. Levinas' Auseinandersetzung mit Heidegger (Frankfurt/Main 1988).

Husserl, Edmund: Logische Untersuchungen 2. Untersuchungen zur Phänomenologie und der Theorie der Erkenntnis 1 (Tübingen ⁷1993).

Kernic, Franz: Tod und Unendlichkeit. Über das Phänomen des Todes bei Emmanuel Lévinas (=Boethiana 55; Hamburg 2002).

Lacan, Jacques: Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion, wie sie uns in der psychoanalytischen Erfahrung erscheint, in: Ders.: Schriften 1 (Weinheim u. Berlin 1986), 61-70.

Luckner, Andreas: Martin Heidegger: „Sein und Zeit“. Ein einführender Kommentar (=UTB für Wissenschaft 1975; Paderborn et.al. 1997).

Müller-Lauter, Wolfgang: Möglichkeit und Wirklichkeit bei Martin Heidegger (Berlin 1960).

Plato: Sophistes; übers. v. Friedrich Schleiermacher. Kommentar von Christian Iber (=Suhrkamp Studienbibliothek 4; Frankfurt/Main 2007).

Pöggeler, Otto: Der Denkweg Martin Heideggers (Pfullingen ⁴1994).

Safranski, Rüdiger: Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit (München 1995).

Santos de Ihlau, Rosa Helena: Der Begriff der Welt bei Heidegger und Sartre (Tübingen, Diss. 1970).

Scheler, Max: Tod und Fortleben. Zum Phänomen des Tragischen, in: Zur Ethik und Erkenntnislehre. Schriften aus dem Nachlaß 1; hrsg. v. Scheler, Maria (=Gesammelte Werke 10; Bern ²1957).

Strasser, Stephan.: Emmanuel Levinas. Ethik als Erste Phänomenologie, in: Waldenfels, Bernhard: Phänomenologie in Frankreich (Frankfurt/Main 1983), 218 – 265.

Strasser, Stephan: Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in Emmanuel Levinas` Philosophie (Den Haag 1978).

Unterthurner, Gerhard: Bemerkungen zu Heideggers Analyse der Stimmungen (Wien, Dipl. 1993).

Wenzler, Ludwig: Einleitung. Menschsein vom Anderen her, in: Levinas, Emmanuel: Humanismus des anderen Menschen; übers. v. Ludwig Wenzler (Hamburg 1989), VII – XXVII.

Wiplinger, Fridolin: Wahrheit und Geschichtlichkeit. Eine Untersuchung über die Frage nach dem Wesen der Wahrheit im Denken Martin Heideggers (Freiburg u. München 1961).

Wucherer-Huldenfeld, Augustinus Karl: Zu Heideggers Verständnis des Seins bei Johannes Duns Scotus und im Skotismus sowie im Thomismus und bei Thomas von Aquin, in:

Heidegger und das Mittelalter. Wiener Tagungen zur Phänomenologie 1997; hrsg. v. Vetter, Helmuth (=Reihe der Österreichischen Gesellschaft für Phänomenologie 2; Wien et.al. 1999), 41-61.

Zweig, Stefan: Die Heilung durch den Geist (=Gesammelte Werke in Einzelbänden; hrsg. v. Beck, Knut; Frankfurt/Main 1982).

Lexika und Nachschlagewerke

Eisler, Rudolf: Wörterbuch der philosophischen Begriffe 2. L - Sch (Berlin ⁴1929).

Georges, Karl Ernst: Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch; verb. Aufl. v. Heinrich Georges (Hannover ⁸1995).

Pape, Wilhelm: Griechisch-Deutsches Handwörterbuch 2 (Graz ³1954).

Helferich, Christoph: Geschichte der Philosophie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart und Östliches Denken (Weimar ³2001).

Kirchner, Friedrich (Begr.): Wörterbuch der philosophischen Begriffe; neu hrsg. v. Regenbogen, Arnim u. Meyer, Uwe (Hamburg 1998).

Precht, Peter u. Burkard, Franz-Peter (Hrsg.): Metzlers Philosophie Lexikon. Begriffe und Definitionen (Weimar ²1999).

Sachs, Karl (Begr.): Langenscheidts Großwörterbuch Französisch 1; nach d. Ausg. v. 1979 neu hrsg. v. Weis, Erich (Berlin et.al. ⁹1996).

ABRISS

Die vorliegende Arbeit rollt die wesentlichen Thesen Martin Heideggers *Sein und Zeit* auf, wobei dies unter dem Gesichtspunkt des darin entfalteten Begriffes des Todes erfolgt. Heideggers Ausgangspunkt bildet die Frage nach dem Sinn von Sein, wobei die Zeit als dessen Horizont interpretiert werde. Seine Konzeption des Todes fügt sich in diese Darstellung ein, indem sie die Endlichkeit des Daseins und dessen Todesgewissheit als Bedingung verlangt. Nachdem Heideggers Konzeption des Todes mit Emmanuel Levinas gegen gelesen wurde, wird deutlich, dass der Dreh- und Angelpunkt der absolut Andere ist. Während bei Heidegger ausschließlich der eigene Tod dem Dasein dessen Perspektive auftut, ist es bei Levinas der absolut Andere als der Andere, welcher sich mir von Angesicht zu Angesicht ausdrückt, ohne den ein *Sich-Richten-auf* unmöglich bleiben muss. Bei Heidegger ist der Tod Ermöglichungsgrund, er ist Ur-Möglichkeit, auf welche es vorzulaufen gilt, ohne jedoch danach zu trachten, die Möglichkeit in Wirklichkeit zu verwandeln. Im Angesicht meines Todes brechen meine faktischen Möglichkeiten auf und mit diesen, mein eigentliches Seinkönnen. Bei Levinas hingegen ist der eigene Tod allein nicht Grund und Ursache genug, da es des Anderen bedarf, um ein *Sich-Richten-auf* überhaupt erst möglich zu machen. Der Andere ist mein Ermöglichungsgrund, da er die Totalität meines Seins bricht und als Idee der Unendlichkeit Sinn schafft. Jedoch schafft das Sein zum *eigenen* Tod überhaupt erst jenen Möglichkeitsraum, in welchen ich den Anderen einlassen kann. Dementsprechend kann Levinas nicht als der Überwinder Heideggers gelten, sondern seine Philosophie muss als Ergänzung zu Heideggers Daseinsanalyse verstanden werden.

Lebenslauf

Ich wurde am 19.02.1982 in Mistelbach als Tochter von Franz Ginzel jun. und Anneliese Putzenlechner geboren. Meine Reifeprüfung absolvierte ich 2000 am BRG XX Wien mit gutem Erfolg, nach welcher ich an der Universität Wien das Studium der Publizistik und Kommunikationswissenschaft und der Theater-, Film- und Medienwissenschaft inskribierte. Bereits nach zwei Semestern erkannte ich meine eigentliche Berufung zur Lehrerin und wechselte im WS 2001 zum Lehramtsstudium in den Fächern Philosophie, Pädagogik, Psychologie sowie Geschichte und Sozialkunde.