



universität
wien

Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

»Wozu Philosophie?«

Zur Eigenart, dem Vermögen, den Grenzen sowie der Relevanz der Philosophie. Ausgearbeitet an der Daseinsanalyse.

Verfasser

Bakk. phil. Florian Schmitsberger

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, im Juni 2010

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 296

Studienrichtung lt. Studienblatt: Philosophie

Betreuer: Univ.-Prof. Dr. Günther Pöltner

gewidmet
meinem Vater
in tiefer Liebe und beständiger Erinnerung
† 09. 09. 1994

VORWORT

Zu Beginn möchte ich gerne das persönliche Vorhaben dieser Arbeit darlegen. Die vorliegende Untersuchung findet ihren Ausgangspunkt in zwei grundlegenden Erfahrungen, die mich seit meinen ersten Studienjahren entscheidend prägten:

Zum einen waren es die Fragen von gleichaltrigen Kollegen und Bekannten aus technischen wie wirtschaftsbezogenen Studienrichtungen, die gleichermaßen interessiert wie skeptisch die Fragen an mich richteten: »Warum studierst du eigentlich Philosophie?« »Was kann man damit eigentlich machen?« gar: »Was kann man mit der Philosophie in der Privatwirtschaft anfangen?« bis hin zu Fragen: »Wozu eigentlich Philosophie?« »Wofür braucht man die überhaupt?« Es waren Fragen, die oftmals skeptisch, nicht immer unterlegt von Achtung und Wertschätzung, die *Sinnhaftigkeit der Philosophie sowie des Philosophierens überhaupt in Zweifel stellten, teils der Philosophie im Subtilen gar ihre Berechtigung absprachen*.

Zum anderen fand ich in der Philosophie in einer einzigartigen Weise beständig eine Aufklärung über das Mensch-Sein sowie über Wissenschaft insgesamt. Die Philosophie vermochte es, mir gleichermaßen das Mensch-Sein in einer unverstellten, nicht-reduktionistischen, wie ungekannt menschlichen Weise näher zu bringen. Sowie sie mir gleichermaßen ein Verständnis der Eigenart und des Charakters wissenschaftlichen Denkens überhaupt ermöglichte. Eine solche anthropologische wie wissenschaftstheoretische Aufklärung erlebte ich dabei als *einzigartig. Denn in keiner Wissenschaft, die ich während meines Studiums kennen lernte, fand ich eine solche Aufklärung wie in der Philosophie*.

In diesen beiden kontrastierenden Erfahrungen gründen sich die grundlegenden Intentionen, eigentlich das Gesamtvorhaben dieser Untersuchung. Zum einen geht es mir – in durchaus streitbarer Weise – darum, all jenen, die interessiert wie skeptisch nach der Bedeutung, dem Vermögen sowie den Grenzen der Philosophie fragen, eine umfassende wie fundierte Antwort entgegen zu halten. Zum anderen gleichermaßen mich selbst über jene Grundmomente philosophischen Denkens aufzuklären, um auf diese Weise ein elaboriertes Selbstverständnis als Philosoph zu gewinnen. – Die folgende Arbeit beabsichtigt somit insgesamt eine *Aufklärung über die Eigenart philosophischen Denkens* sowie eine *Verteidigung der Philosophie* in Zeiten der Dominanz eines technikbezogenen, an Nützlichkeit sowie Gewinn orientierten Denkens.

Florian Schmidberger

31. Mai 2010

INHALTSVERZEICHNIS

I. EINLEITUNG: ZUR LEITENDEN FRAGESTELLUNG	1
1. Methodisches Leitkonzept: Systematik eines Fragens.....	1
2. Ausarbeitung der Fragestellung: »Wozu Philosophie?«	3
II. HAUPTTEIL: ERÖRTERUNG DER LEITFRAGE	11
1. Zugangsweise: Naturwissenschaftliches und phänomenologisches Denken.....	11
1.0. Erläuterung des argumentativen Vorgehens	11
1.1. Verortung naturwissenschaftlichen sowie philosophischen Denkens	13
1.2. Ad) Naturwissenschaft: Grundzüge jenes Denkens.....	20
1.3. Ad) Philosophie-Phänomenologie: Charakter jener Annäherungsweise	31
1.3.1. Rahmen und Ausrichtung philosophisch phänomenologischen Denkens.....	31
1.3.2. Grundbegriffe der Methode der Phänomenologie.....	45
1.3.3. Zusammenfassung: Grundzüge eines phänomenologischen Denkens.....	51
1.4. Naturwissenschaftliches und philosophisches Denken in der Daseinsanalyse.....	52
2. Menschenverständnis der Daseinsanalyse: Anthropologische Grundlegung.....	64
2.1. Erläuterung des argumentativen Vorgehens	64
2.2. Charakter der Wesenszüge des Mensch-Seins und Status der Ausführungen.....	67
2.3. Wesenszüge des Mensch-Seins	72
2.3.1. Die Offenheit, das In-der-Welt-Sein, das Da-Sein als fundamentaler Grundzug	72
2.3.2. Die Räumlichkeit des Menschen.....	80
2.3.3. Die Zeitlichkeit des menschlichen Weltbezugs	85
2.3.4. Die Leiblichkeit des Menschen.....	92
2.3.5. Das Mit-Sein des Menschen als gemeinsamer Weltbezug.....	102
2.3.6. Befindlichkeit und Gestimmt-Sein der Weltoffenheit	106
2.3.7. Die Geschichtlichkeit des Menschen	110
2.3.8. Tod und Sterblichkeit des Menschen	111
3. Psychotherapeutische Grundkonzepte der Daseinsanalyse	117
3.0. Erläuterung des argumentativen Vorgehens	117
3.1. Krankheitsverständnis der Daseinsanalyse.....	118
3.1.1. Ansatz der allgemeinen Krankheitslehre	118
3.1.2. Zu den Grundweisen des Krank-Seins in der Daseinsanalyse	127
3.2. Therapiekonzept der Daseinsanalyse.....	134
3.3. Verhältnis von Philosophie und Daseinsanalyse	143

III. BEANTWORTUNG DER LEITFRAGE	147
--	------------

SIGLEN- UND LITERATURVERZEICHNIS	154
---	------------

1. Siglen	154
2. Verwendete Primärliteratur	154
3. Verwendete Sekundärliteratur	155
4. Verwendete Nachschlagewerke	156

ANHANG	157
---------------------	------------

1. Danksagung	157
2. Wissenschaftlicher Lebenslauf.....	161
3. Zusammenfassung (Deutsch)	163
4. Abstract (English)	164

I. EINLEITUNG: ZUR LEITENDEN FRAGESTELLUNG

Zu Beginn soll die leitende Aufgabe der Einleitung dargelegt werden: So folgt diese der grundlegenden Zielsetzung, **den Rahmen und die Strukturen der vorzunehmenden Auseinandersetzung zu explizieren**. Auf diese Weise sei das Gesamtvorhaben der folgenden Untersuchung systematisch wie umfassend ausgearbeitet. Um einer solchen Grundintention dieses Abschnittes nachzukommen, sollen zwei Schritte vorgenommen werden:

1. In einem ersten Schritt gilt es, *ein methodisches Konzept zu formulieren*, welches sich als dazu imstande erweist, den Rahmen und die Fundamente einer philosophischen Untersuchung gebündelt auszuarbeiten.
2. In einem zweiten Schritt soll entsprechend des zuvor profilierten methodischen Konzeptes *die leitende Fragestellung dieser Arbeit entlang der aufgezeigten Struktur entfaltet werden*. Hierin seien alle strukturellen Leitmomente sowie zentralen Ansprüche der Auseinandersetzung zusammengefasst.

1. Methodisches Leitkonzept: Systematik eines Fragens

Um nun der genannten leitenden Aufgabe der Einleitung nachzukommen, soll *ein methodisches Vorgehen formuliert werden, welches sich als dazu imstande erweist, den genannten Ansprüchen gerecht zu werden*. In diesem Sinne sei das gesamte Denkvorhaben dieser Arbeit ausgerichtet an einer *Fragestellung, welche entlang einer bestimmten Struktur* entfaltet werden soll. Um ein solches methodisches Konzept zu profilieren und um eine derartige Orientierung zu begründen, seien die folgenden zwei Schritte unternommen: 1) in einem ersten Schritt wird es darum gehen, die *Struktur jenes methodischen Konzeptes* darzulegen, während 2) vor jenem Hintergrund eine *Begründung* für ein solches Vorgehen ausgeführt werden kann.

(1) Zunächst zur Struktur jenes methodischen Konzeptes: Damit eine Fragestellung die formulierten Ansprüche erfüllen kann, umfassend den Ansatz sowie Ansprüche einer philosophischen Auseinandersetzung zu erläutern, erweist es sich als erforderlich, eine Reihe verschiedener Strukturmomente des Fragens hervorzuheben.¹

- Ausgangserfahrung: Bei jeder Fragestellung lässt sich die Anfrage formulieren: »Was stößt denn eigentlich zu jener Fragestellung an?« – Demnach findet eine jede Fragestellung ihre Anfangsimpulse in bestimmten Erfahrungen. Etwa kann einen das Erleben eines Konfliktes mit dem eigenen Beziehungspartner zur Frage anstoßen: »Wie soll man in einem Konflikt mit Zorn umgehen?« In

¹ Die anstoßende Grundidee hierzu findet sich in *Sein und Zeit* (SZ 5 (§2)), wenngleich diese Arbeit hierbei anders verfährt.

jenen Erfahrungen formieren sich die leitenden Stoßrichtungen des Fragens, vielfach wird die Frage aus den Ausgangserfahrungen verständlicher.

- Gehalt der Frage: Gleichmaßen drängt sich bei leitenden Fragestellungen eines Denkvorhabens immer wieder ein Nachfragen auf: »Was meint jene Frage eigentlich?« – Eine solche Anfrage nimmt Bezug auf den Gehalt und die Bedeutung von Begriffen sowie den leitenden Motiven, die es für ein besseres Verständnis zu erläutern gilt.
- Allgemeine Zielsetzung: Ebenso lässt sich bei jeder Fragestellung die Anfrage stellen: »Worauf läuft jene Frage denn hinaus?« – Einer jeden Fragestellung ist genau genommen stets schon eine Zielrichtung zu eigen, eine allgemeine Stoßrichtung ihres Fragens. Jene Richtungsimpulse eines nachfragenden Denkens finden ihre Grundlage vor allem in den Ausgangserfahrungen, die zu einer Frage anstoßen. Die ausdrückliche Verdeutlichung der vagen Zielsetzung eines Fragens ermöglicht es einem Denken, sich zielgerichtet mit einer Thematik auseinanderzusetzen anstatt taumelnd, ziellos und ohne größeren Zusammenhang herumzuirren.

Um Missverständnisse zu vermeiden: Durch eine Vergegenwärtigung des Richtungsimpulses eines Fragens ist jedoch nicht die Vorwegnahme einer Antwort gemeint, die man durch eine Auseinandersetzung irgendwie zu »begründen« sucht. Gleichmaßen verneint solches nicht die Bereitschaft, sich unvoreingenommen auf eine Sache einzulassen oder im Zuge dessen gar das gesamte Denkvorhaben (Erfahrung, Ziel, Grundverständnis der Sache, etc.) radikal in Frage zu stellen.

- Vorgehen: Bei jeder Fragestellung lässt sich nachfragen: »Wie wird bzw. soll vorgegangen werden, um die Fragestellung sachgemäß zu beantworten?« – Solches Fragen zum Vorgehen umfasst dabei mehrere Elemente: Einerseits den *Ansatz*, jenes, was – mit Heidegger gesprochen – befragt werden soll, um die Frage zu erörtern; damit einhergehend die *Begründung* für die Auswahl eines Befragten. Ebenso gehört hierzu die Bestimmung der *Betrachtungshinsichten*, worauf am zu Befragenden Bezug genommen werden soll. Ebenso zählt hier die Vorgehensweise einer Erörterung einer Frage das *methodische Vorgehen* dazu, mit welcher Zugangsweise eine Themenstellung ergründet sei.
- Relevanz: Bei Fragen, deren Dringlichkeit nicht auf der Hand liegt bzw. ein Verständnis hierfür fehlt, lässt sich die Anfrage formulieren: »Warum ist es wichtig, eine solche Frage zu stellen?« – Die Erläuterung jener Anfrage legt allesamt Rechenschaft über das Erfordernis eines Fragens ab. Entlang dessen kann aber auch entschieden werden, ob und wann man ein bestimmtes Fragen ernst nehmen kann. Zugleich kann die Ausarbeitung jener Anfrage zugleich aufzeigen, was »Relevanz« im Falle eines bestimmten Fragens eigentlich meint.

(2) Nunmehr zur Begründung für die Wahl eines solchen methodischen Konzeptes: Warum das Gesamtvorhaben der Untersuchung an einer derart strukturierten Fragestellung ausrichten? – Der Grund hierfür bietet eine grundlegende *Systematisierungs-* und *Ordnungsleistung*, welche eine solcherart strukturierte Fragestellung in sich birgt. So erfüllt ein solches Methodenkonzept mehrere Leistungen: *Erstens* vermag es, all jene strukturellen Gedanken systematisch und umfassend zu bündeln (etwa

Ausgangsimpuls, Ziel, Relevanz, Charakter, etc.), welche sich für die Ausarbeitung eines umfassenden Denkvorhabens als erforderlich erweisen. *Zweitens* bietet die Fragestellung hierin zugleich einen Maßstab dafür, zu entscheiden, welche in der Literatur vorgefundenen Gedanken für die eigene Auseinandersetzung relevant werden und welche nicht, womit sie folglich ein Selektionskriterium bereitstellt. *Drittens* bereitet sie ebenso für die weitere Argumentation ein Ordnungsprinzip und stiftet somit eine Kohärenz für den weiteren Gang der Auseinandersetzung, orientieren sich doch letztlich alle Ausführungen an der Beantwortung der Leitfrage.

2. Ausarbeitung der Fragestellung: »Wozu Philosophie?«

Im Anschluss an die dargelegte Erläuterung einer Methodik zur systematischen Ausarbeitung des Rahmens eines Denkvorhabens soll *hierauf aufbauend nunmehr die leitende Fragestellung der vorliegenden Untersuchung ausgearbeitet werden*. Diese lautet:

»Wozu Philosophie?«

Um die leitenden Impulse solchen Fragens und dessen Stoßrichtungen umfassend und systematisch zu erörtern, sei im Folgenden auf die genannten Strukturmomente eingegangen: 1) die *Ausgangserfahrung* einer solchen Frage, 2) deren *Gehalt*, 3) deren *allgemeine Zielsetzung*, 4) das *Vorgehen zur Erörterung und Beantwortung* ihrer, sowie 5) die *Relevanz* solchen Fragens.

(1) Die Ausgangsimpulse zur genannten Frage finden sich, wie bereits im Vorwort erwähnt, in zwei persönlichen, prägenden Erfahrungen mit der Philosophie im Rahmen der ersten Studiensemester. Aus jenen bzw. aus ihrem Kontrast zu einander formulierte sich die obige Fragestellung. Es handelt sich hierbei a) zum einen um ein *kritisches Infragestellen der Philosophie*, b) zum anderen um eine *bemerkenswerte Aufklärung durch die Philosophie*.

(a) Die erste prägende Erfahrung findet sich im Zusammen-Sein mit Studienkollegen aus technischen wie wirtschaftsbezogenen Studienrichtungen. Im Zuge jenes Miteinanders wurden von jenen Kollegen vielfach Fragen zur Philosophie gestellt, welche nach *Eigenart*, ihrer *Sinnhaftigkeit* sowie *Berechtigung* fragten: »Warum studierst du Philosophie?«, »Was kann man mit einem Philosophiestudium eigentlich anfangen?«, »Wozu braucht man Philosophie in der Privatwirtschaft?«, »Was kann die Philosophie zu den Errungenschaften und Lebenserleichterungen der Einzelwissenschaften beitragen?«, »Wofür überhaupt Philosophie betreiben?« – Jene Fragen wurden gleichermaßen von einem Interesse für das Fach getragen, wie einer immer wieder abwertenden Haltung. Allesamt ging es dabei um das Ansehen des Faches in der Gegenwart jenseits der Grenzen der akademischen Disziplin und die verschieden ausgeprägten Vorbehalte.

(b) Die andere, etwas positivere Erfahrung bot das Studium der Philosophie selbst. In den Lehrveranstaltungen der Universität sowie den Gesprächen mit Fachkollegen zeigte sich die Philosophie von jener Seite, dass sie einen in einer *ungekannten wie einzigartigen Weise aufklärte über dergleichen wie Mensch-Sein, Wissenschaft sowie das menschliche Denkvermögen*. Um dies zu erläutern: So arbeitet das philosophische Denken die Grundverfasstheit des Menschen² und seine Eigentümlichkeit auf (etwa Freiheit, Verantwortung, Weltbezug, etc.). Das Besondere hierbei ist, dass das Mensch-Sein stets als Ganzes thematisiert wird und nicht im Rahmen einzelner, konkreter Betrachtungshinsichten, wie in den anderen Einzelwissenschaften. Nicht geht es hierbei um den Menschen als Mediennutzenden, Wirtschaftsakteur, Kostenfaktoren oder Organkomplex, sondern stets um den Menschen als Ganzes – jenseits einer empirischen Teilbetrachtung oder einer vorweg eingeschränkten Perspektive. Die Philosophie bietet hierin ein Verständnis des Mensch-Seins, wie es sich in keiner anderen Disziplin findet.

Gleiches gilt für ein Verständnis von Wissenschaft sowie dem menschlichen Denkvermögen. Die Philosophie setzt sich in prinzipieller Weise und im Ganzen mit solchem auseinander. So findet sich in der Philosophie eine Aufklärung über das Verhältnis der Wissenschaften zu einander, die fundamentalen Methodologien und ihre Bedeutung für das empirische Forschen, den Charakter menschlichen Denkens insgesamt, dessen prinzipielles Vermögen sowie Grenzen. Hier geht es aber nicht um einzelne empirische Forschungen, sondern um grundsätzliche Fragen, was Wissenschaft ist, was die Einzelwissenschaften können und wo sie – aufgrund des menschlichen Denkvermögens – ihre Zuständigkeitsbereiche überschreiten.

Eine solche Aufklärung über das Mensch-Sein, Wissenschaft sowie Denken erweist sich gegenüber den anderen Einzelwissenschaften, die kennenzulernen, das eigene Universitätsstudium einlud, als *einzigartig*. In keiner anderen Wissenschaft findet sich eine solche ganzheitliche, nicht-reduktive sowie grundsätzliche Bezugnahme auf jene Sachbereiche. Insofern weist der aufklärende Charakter philosophischen Denkens eigens den Zug des Besonderen auf.

(2) Zum Gehalt der Leitfrage: Was die Leitfrage nun mit ihren beiden Elementen »Philosophie« und »Wozu« meint, sei im Lichte der genannten Ausgangserfahrungen zu verstehen: »Philosophie« gerät weniger in Bezug auf Teilfragen, einzelne Autoren, Werke oder bestimmte Positionen in den Blick, als vielmehr als »Ganzes«. Vor allem sind es die Bereiche Mensch-Sein, der Wissenschaft und des Denken insgesamt, von denen her hier »Philosophie« verstanden wird. Dabei kommt sie besonders in der Hinsicht ihrer Eigentümlichkeit gegenüber anderen Wissenschaft, ihrem Vermögen sowie Grenzen in den Blick. Zugegebenermaßen ist jene Erfahrung mit der Philosophie historisch und gesellschaftlich bedingt, gründet sie doch vor allem in den persönlichen Erlebnissen des Autors sowie einem starken Bezug zur Wiener Universität.

² Anmerkung zur Diktion: Wenn im Rahmen dieser Untersuchung von »Mensch«, »Person«, »Therapeut« oder »Krankem« gesprochen wird, so umfassen jene Begriffe beständig beide Geschlechter, gleichermaßen sind hiermit Frauen, als auch Männer gemeint.

Das »Wozu« der Fragestellung sei verstanden aus einer ausdrücklichen Thematisierung der Betrachtungshinsicht von Vermögen, Grenzen und Relevanz der Philosophie. Diese Motive »Vermögen«, »Grenzen« sowie »Relevanz« werden dabei vor-verstanden aus den Bereichen der technischen Nützlichkeit, der ökonomischen Effizienz und Rentabilität sowie der Aufklärung. Also einerseits aus dem Horizont eines technischen und ökonomischen Denkens, welches unsere Gegenwart bestimmt, andererseits aus einer Erfahrung mit der Philosophie selbst. – Jenes sind die Bedeutungsgehalte, welche in der genannten Leitfrage »mitschwingen« und von welchen aus sie zu verstehen ist.

(3) Zur Zielsetzung der Leitfrage: Die Stoßrichtung der Frage lässt sich am umrissenen Verständnishorizont herausarbeiten. Wie bereits in der Formulierung der Frage anklingt, geht es dem Fragen darum, aufzuzeigen, warum es wichtig ist, Philosophie zu betreiben. Ein solcher Aufweis ist jedoch gebunden an ein bestimmtes Verständnis von Philosophie. Im umrissenen Horizont nimmt ein solches Fragen nach einem Begriff von Philosophie nicht nur Bezug auf deren Eigentümlichkeit, sondern ebenso auf ihr Vermögen, also ihre Fähigkeit. Gleichermäßen klingt in der genannten Frage: »Was kann man mit der Philosophie in der Privatwirtschaft anfangen?« an, dass Philosophie in ihrer Eigentümlichkeit ebenso Grenzen hat. Etwa darin, dass die philosophische Tätigkeit ein Handeln, welches sich an den Leitwerten der Ökonomie orientiert, nicht gerade begünstigt.

Fragt man nun nach Eigentümlichkeit, Vermögen und Grenzen der Philosophie, um damit ihre Relevanz aufzeigen zu können, muss jedoch zugleich erläutert werden, was »Relevanz« denn aber überhaupt bedeutet? Dabei macht es zudem einen Unterschied, ob ein Begriff von Relevanz von außen an die Philosophie herangetragen (etwa aus einem Bereich der Technik oder der Ökonomie her), oder von ihr selbst her bezogen wird. Zielt die Frage, wie angeführt, jedoch auf die Eigentümlichkeit der Philosophie, ist ein Begriff von Relevanz ihr selbst zu entnehmen.

Durch eine solche Verdeutlichung der Leitfrage sowie der zugrunde liegenden Ausgangserfahrungen ergibt sich auch die folgende ausdrückliche Richtung des Fragens: *Die Leitfrage zielt darauf ab, Eigenart, Vermögen und Grenzen sowie die Relevanz der Philosophie aufzuweisen, wobei es gelten soll, jene aus der Philosophie heraus zu bestimmen, um sie in ihrer Eigentümlichkeit zu fassen.*

(4) Wie soll nun aber vorgegangen werden, um die genannte Leitfrage zu erörtern? – Zur Klärung des Vorgehens, des Ansatzes sowie der Richtungen der Auseinandersetzung mit der genannten Fragestellung, sei auf die folgenden Momente eingegangen: a) den *Ansatz des Fragens*, also was befragt werden soll, um zu einer Antwort zu gelangen sowie die *Begründung für die Auswahl* jenes zu Befragenden. b) Weiters die *Betrachtungshinsichten* sowie c) das *methodische Vorgehen* in der Auseinandersetzung mit dem Befragten.

(a) Zunächst zum Ansatz des Fragens: *Die Frage soll festgemacht werden an der »Daseinsanalyse« in der Prägung von Medard Boss.* Was ist nun aber die Daseinsanalyse und warum wird sie zur Beantwortung ausgewählt?

Bei einer ersten Betrachtung und einem ersten vagen Verständnis der Daseinsanalyse handelt es sich um eine eigene Denkweise im Feld der Psychotherapie, welche vielfache und starke Bezüge zu einer phänomenologischen Philosophie aufweist. Die Daseinsanalyse hat mehrere Vertreter (Binswanger, Boss, Condrau), wobei für die vorliegende Untersuchung der Ansatz von Medard Boss, einem Arzt und Therapeuten, ausgewählt sei. Dieser Fokus gründet sich vor allem darin, dass die Daseinsanalyse in der Prägung von Medard Boss aus der gemeinsamen Zusammenarbeit mit dem Philosophen Martin Heidegger hervorgegangen ist – vor allem vor dem Hintergrund gemeinsamer Seminare, welche über ein Jahrzehnt (1960er) abgehalten wurden.

Zugegebenermaßen erweist sich eine Verknüpfung, wie sie hier vorgenommen wird, Eigentümlichkeit, Vermögen und Grenzen von Philosophie an einem philosophisch motivierten psychotherapeutischen Ansatz auszuarbeiten, nicht unmittelbar als nachvollziehbar. Um aber eine solche Bezugnahme zu rechtfertigen, seien die Konturen des Ansatzes der Daseinsanalyse bei Boss stärker herausgearbeitet: Eine maßgebliche Grunderfahrung für Boss sowie das daseinsanalytische Vorhaben ist die Feststellung, wonach sich das naturwissenschaftliche Denken in der Medizin und Psychologie, gleichermaßen wie das psychoanalytische Denken als unangemessen erweisen, das Menschliche am Krank-Sein sachgemäß in den Blick zu bringen. Das naturwissenschaftliche Denken in der Medizin ermögliche zwar allerlei bedeutsame »Manipulationen« des menschlichen Körpers, führe aber letztlich zu einem »Verstehensverlust«. Ein solcher gründet sich darin, dass Teile am Menschen betrachtet werden, der Mensch als Ganzes jedoch übergangen wird. Die Psychoanalyse in der Prägung Freuds hingegen fasse den Menschen entgegen der Phänomene sowie entgegen der Weise, wie sich das Mensch-Sein von ihm selbst her zeigt. – Es handelt sich hierbei um eine Grunderfahrung, die aus der ärztlichen Praxis von Medard Boss hervorgeht.

Von jener Erfahrung ausgehend formiert sich der Impuls, nach einem anderen Horizont, einem anderen Fundament für das heilende, therapeutische Denken zu fragen, welches den Menschen zum einen als Ganzes, zum anderen gemäß der Weise, wie wir uns alltäglich erfahren, ausdrücklich zu fassen vermag. In der Philosophie Heideggers findet Boss Bezugspunkte für ein solches Vorhaben. Die gemeinsame Auseinandersetzung mit Heidegger schlägt sich in mehreren Publikationen nieder, wie etwa den *Zollikoner Seminaren* (Schriftstücke zu den Seminaren), dem *Grundriss der Medizin und Psychologie* (systematische Ausarbeitung des Gesamtvorhabens von Boss) sowie verschiedenen Aufsatzsammlungen von Boss. Diese bieten umfassende Auseinandersetzungen mit der Grundverfasstheit des Mensch-Seins, von denen her ein neuer Horizont eines Verständnisses von Krank-Sein sowie der Heilung gefasst wird. Gleichmaßen aber auch Analysen zur Charakterisierung der Eigenart des naturwissenschaftlichen Denkens, seiner Vermögen und Grenzen.

Eine Antwort auf die Frage, warum die Daseinsanalyse gewählt wird, wird deutlicher, wenn man die Weise hervorhebt, in welcher die Philosophie in einem solchen Vorhaben enthalten ist – also wenn man die Struktur einer solchen Zusammenarbeit von Philosophie und Psychotherapie untersucht: Die Philosophie ist dabei beteiligt *erstens* an den *Analysen zur Charakterisierung* der Eigenart, des Vermögens sowie den Unzulänglichkeiten des naturwissenschaftlichen Denkens gegenüber dem Mensch-

lichen; *zweitens* an der Ausarbeitung eines alternativen Zuganges sowie Horizontes der Therapie, welche das Menschliche gegenüber dem naturwissenschaftlichen Denken angemessener in den Blick bringen sollen; sowie *drittens* an der Heilung kranker Menschen. Letzteres mag nunmehr überraschen, eine konkrete Erläuterung einer solchen Beteiligung sei noch unbestimmt gelassen – Faktum bleibt zumindest, dass die Philosophie *irgendwie* hieran beteiligt ist.

Allesamt ist die Philosophie damit am Vorhaben von Boss beteiligt, das heilend therapeutische Denken auf eine andere Grundlage zu stellen sowie in einen »menschengemäßer« Horizont zu rücken. In der Art und Weise einer solchen Beteiligung, an der Struktur jenes wissenschaftlichen Austausches findet sich somit ein Gefüge, welches eine Vielzahl an Anhaltspunkten bietet, um die Leitfrage in der genannten Stoßrichtung auszuarbeiten.

Mit jener Charakterisierung der Struktur der Zusammenarbeit von Boss und Heidegger – von wissenschaftlich begründetem Heilen kranker Menschen und Philosophie – sei auch begründet, warum die Daseinsanalyse einbezogen wird, um nach Eigenart, Grenzen und Vermögen sowie der Relevanz von Philosophie zu fragen. Hierin konkretisiert sich auch die Stoßrichtung der Leitfrage.

(b) Nunmehr zu den Betrachtungshinsichten: Welche Themenfelder an der Daseinsanalyse sollen aber erörtert werden? Welche Bereiche an ihr bieten Aufschluss über die genannten Grundzüge der Philosophie? – Lässt man sich auf die Daseinsanalyse, das Vorhaben von Boss sowie dessen Zusammenarbeit mit Heidegger ein, finden sich die folgenden Betrachtungshinsichten:

- Zugangsweise zur Sache der Psychotherapie: Hierbei geht es um die allgemeine Denkweise, den Horizont, innerhalb dessen das Krank-Sein von Menschen begrifflich verstanden, erforscht sowie behandelt wird. Zugleich geht es damit um die Positionierung der Daseinsanalyse im Gesamtgefüge der Wissenschaften. Jenes findet sich etwa dort, wo sich die Daseinsanalyse von der naturwissenschaftlichen Denkweise abwendet und sich einer philosophisch phänomenologischen Zugangsweise verpflichtet.
- Psychotherapeutische Konzepte: Hiermit sind die allgemeinen Konzepte der daseinsanalytischen Pathologie sowie Therapie gemeint. Dabei geht es um das allgemeine Verständnis, was Krank-Sein eigentlich heißt; sowie was »Heilen«, »Behandlung« und »Therapie« vor einem solchen Hintergrund eigentlich bedeutet. Es liegt auf der Hand, dass es sich dabei um Grundkonzepte des heilend therapeutischen Bemühens handelt, auf welchen die Erforschung sowie Behandlung bestimmter Weisen des Krank-Seins sowie konkreter kranker Menschen aufbaut. Im Falle der Daseinsanalyse lässt sich auch zeigen, dass diese Grundkonzepte stark von einer phänomenologischen Philosophie geprägt sind.
- Verständnis des Mensch-Seins: Die genannten Grundkonzepte der daseinsanalytischen Therapie zum Krank-Sein sowie der Therapie erfordern als ihre Grundlage ein bestimmtes Verständnis vom Mensch-Sein. Was Krank-Sein und damit auch Heilung bedeuten, setzt eine Auffassung der Grundverfasstheit des Menschen voraus. Eine solche Grundlage wird in der Daseinsanalyse ausdrücklich ausgearbeitet, wobei eine solche gänzlich auf der Philosophie Heideggers aufbaut.

Auf diese Weise konkretisiert sich die Stoßrichtung der Leitfrage weiters: Die Leitfrage sei an der »philosophieaffinen« Daseinsanalyse ausgearbeitet, wobei vor allem die drei genannten Betrachtungshinsichten relevant werden. Allesamt soll somit die Leitfrage erörtert werden durch eine *Strukturanalyse* der Zusammenarbeit von Philosophie und Psychotherapie.

(c) Damit zum methodischen Vorgehen: Wie soll eine solche Strukturanalyse angegangen werden? – Um aufzuzeigen, in welcher Weise die Philosophie in der Daseinsanalyse enthalten ist, gilt es, eine Literaturstudie vorzunehmen. In diesem Sinne seien die zentralen Werke der Zusammenarbeit von Boss und Heidegger zum daseinsanalytischen Vorhaben aufgearbeitet. Die Auseinandersetzung mit der Literatur wird sich dabei an zwei unterschiedlichen methodischen Ansprüchen orientieren, nämlich i) dem Anspruch der *Rekonstruktion* sowie ii) jenem der *Kultivierung*.

(c.i) Das methodische Konzept der Rekonstruktion formuliert den Grundanspruch, die Texte genau zu lesen, sich an die Ausführungen der Autoren zu halten und deren Schilderungen unverstellt aufzugreifen. Um einem solchen ersten Grundanspruch gerecht zu werden, gilt es zum einen, stets die übergreifenden Zusammenhänge zu berücksichtigen, anstatt sich auf einzelne Aussagen zu beziehen. Zum anderen soll jede Darstellung und Interpretation stark an den originalen Texten ausgewiesen werden. – Die Rekonstruktion formiert sich somit um den genannten Grundanspruch sowie die beiden methodischen Anweisungen einer Berücksichtigung der argumentativen Zusammenhänge und einer deutlichen Nähe zum Text.

(c.ii) Die Kultivierung hingegen folgt dem Grundanspruch, die Ausführungen der Autoren für die eigene Auseinandersetzung *fruchtbar zu machen*. Während die Rekonstruktion darum bemüht ist, den Aussagen der Autoren gerecht zu werden und ihre Gehalte nicht Sinn entstellend wiederzugeben, gilt es der Kultivierung darauf aufbauend, selbige für die eigene Auseinandersetzung aufzuschließen. Dies bedeutet mit Pöltner ein »Nach-Denken« (1975, 2) bzw. ein »eigenständiges Sich-Einlassen auf die Sache« (Pöltner 1975, 2). Hiermit ist gemeint, dass ausgehend von einem textgenauen Nachvollzug der Autoren eigenständig über die Sachen nachgedacht sei, welche im Fokus der vorliegenden Untersuchung stehen sowie für die leitende Fragestellung bedeutsam sind.

(5) Abschließend zur Relevanz solchen Fragens: Warum erweist es sich als bedeutsam, die angeführte Leitfrage zu stellen und nach Eigentümlichkeit, Vermögen und Grenzen sowie der Relevanz der Philosophie zu fragen? – Jene Anfrage sei durch zwei Argumente beantwortet: a) um willen eines *Erstnehmens des Zeitgeistes* sowie b) um willen einer *Vermittlung des Beitrages* philosophischen Denkens.

(a) Zum einen soll mit der Leitfrage der Zeitgeist ernst genommen sowie die Philosophie gegen dessen Einschränkungen und Reduktionismen verteidigt werden. Um dies zu erläutern, sei auf die erste der beiden Ausgangserfahrungen hingewiesen. Fragen wie: »Was kann man mit der Philosophie in der Privatwirtschaft anfangen?« oder »Was nutzt einem die Philosophie?« erweisen sich in der Gegenwart weniger als zufällige Fragen einzelner Personen, als vielmehr als der Ausdruck eines Zeitgeistes, der unsere Gegenwart bestimmt. Aber welchen Zeitgeistes? Es sind Fragen eines Denkens, das sich stark

an naturwissenschaftlich-technischer Nutzbarkeit sowie einem ökonomischem Effizienz- und Gewinnstreben orientiert. Zweifelsohne können jene beiden Denkweisen in unserer Gegenwart als dominant angesehen werden und zwar dergestalt, dass sie unser Denken in allen möglichen Bereichen unseres Mensch-Seins bestimmen. In unserer Gegenwart erweisen sich technische Nützlichkeit und Erleichterung sowie Gewinnmaximierung und Kapital als herausragende Werte.

In diesem Sinne seien Fragen wie die angeführten, die einem Studenten wie Interessierten an der Philosophie in der Gegenwart ständig begegnen, aufgefasst als Anfragen eines Zeitgeistes, der die Philosophie entlang der Werte der technischen Nützlichkeit sowie des Kapitals befragt. *Ein solches Fragen unseres Zeitgeistes sei nunmehr ernst genommen, wobei es gelten soll, diesem eine umfassende und fundierte Antwort entgegen zu halten.*³ Anders formuliert: *Es erweist sich als relevant, die Leitfrage in der genannten Weise zu stellen, um die Philosophie gegen ein Denken zu verteidigen, welches ihr im Blickwinkel technischer sowie ökonomischer Nützlichkeit begegnet.*

(b) Zum anderen sei die Leitfrage ausgearbeitet, um den Beitrag, den Philosophie leisten kann, über die Grenzen der Disziplin hinaus zu vermitteln und deutlich aufzuzeigen. Worin besteht aber ein solcher Beitrag? – Ein solcher Beitrag findet sich bereits keimhaft in der geschilderten, zweiten Ausgangserfahrung: nämlich darin, dass das philosophische Denken es vermag, über menschliches Denken, Wissenschaft insgesamt sowie das Mensch-Sein aufzuklären – und zwar in einer einzigartigen Weise, weil Philosophie keine einzelnen Teilgebiete unserer »Welt« erforscht (wie es etwa die Einzelwissenschaften machen), sondern nach dem Gesamtphänomen fragt.

Warum ist eine solche »nicht-reduktionistische« Aufklärung aber bedeutsam? Sie erweist sich als relevant für die Hintergrundverständnisse, die uns in allen möglichen Bereichen unseres menschlichen Existierens leiten: So macht es etwa einen Unterschied, ob man Wissenschaft mit dem Hintergrundverständnis betreibt, mit einer materialistischen, mathematisch geprägten sowie an Kausalzusammenhängen orientierten Denkweise könne man jeden Bereich unserer Welt angemessen erforschen; oder ob man die Haltung einnimmt, dass verschiedene Bereiche des Begegnenden (Natur, Geschichte des Menschen, psychische Krankheiten) mit jeweils unterschiedlichen Methoden und Denkweisen erforscht werden müssen. Ebenso macht es einen Unterschied im Handeln, ob man die begegnenden Menschen auffasst als Selbstzweck oder als »Rentabilitätsvariable« oder Kostenfaktoren in einem gesellschaftlichen Kosten-Nutzen-Verhältnis. – Was hier mit »Hintergrundverständnissen« bezeichnet sei, meint eine Auffassung von der Grundverfasstheit der verschiedenen Sachen, also konkrete Ontologien.

Damit sei formuliert, dass unsere Hintergrundverständnisse ausschlaggebend sind, wie wir uns in den verschiedenen Bereichen des Mensch-Seins verhalten. Das philosophische Denken setzt nunmehr dort

³ Damit sei auch der Studienplan der Philosophie ernst genommen: »Philosophische Kompetenz hat hohe Bedeutung für das individuelle und gesellschaftliche Leben und umfasst neben der Fähigkeit zu selbständigem wissenschaftlichem Arbeiten die *Bereitschaft, sich aufgeschlossen mit neuen, geschichtlich-gesellschaftlich bedingten Aufgaben- und Fragestellungen auseinanderzusetzen.*« (Hervorhebung F.S.) »Diplomstudium Philosophie. Studienplan. Qualifikationsprofil«, <http://spl.univie.ac.at/index.php?id=3920>, 2. Juni 2010.

an, wo es um eben diese unsere Hintergrundverständnisse geht, die Aufklärung der Philosophie ist zugleich eine Aufklärung unserer Hintergrundverständnisse.

Was hat jenes aber mit der Relevanz eines Ausarbeitens der Leitfrage zu tun? – Durch eine solche Charakterisierung der Philosophie, wie sie in einer der Ausgangserfahrungen anklingt, findet sich der Verweis auf einen Beitrag, den das philosophische Denken für das gesellschaftliche Miteinander leisten kann. Insofern ist es auch deswegen relevant, die Leitfrage zu stellen, *um einen solchen Beitrag der Philosophie ausdrücklich und umfassend benennen sowie an einer konkreten Untersuchung argumentieren zu können und dieses schließlich über die Grenzen der Disziplin hinaus zu vermitteln.*

II. HAUPTTEIL: ERÖRTERUNG DER LEITFRAGE

Der Hauptteil macht es sich zur Aufgabe, **jene Untersuchungen anzustellen, welche sich als erforderlich erweisen, um die Leitfrage zu beantworten.** Wie bereits in der Einleitung ausgearbeitet wurde, soll eine Strukturanalyse der Zusammenarbeit von Philosophie und therapeutischen Denken vorgenommen werden, wie sie sich in der Daseinsanalyse von Boss findet. Hierbei gilt es, besonders drei Themenfelder in den Blick zu nehmen (vgl. Einleitung, Kapitel 2, 4.b):

1. *Zugang zur Sache der Daseinsanalyse:* Hierbei geht es um die Positionierung der Daseinsanalyse im wissenschaftlichen Gefüge, um die Kritik am naturwissenschaftlichen Denken sowie die Affinität zur Phänomenologie Heideggers.
2. *Menschenverständnis der Daseinsanalyse:* Aus Gründen der Nachvollziehbarkeit und Kohärenz soll den psychotherapeutischen Grundkonzepten der Daseinsanalyse vorweg die Grundlage derselben aufgearbeitet werden. Nämlich die Auffassung von der Grundverfasstheit des Mensch-Seins, von dem aus dergleichen wie »Krank-Sein« oder »Therapie« und »Heilung« verstanden werden.
3. *Psychotherapeutische Grundkonzepte:* Aufbauend auf jenen Erläuterungen können schließlich die Grundkonzepte einer daseinsanalytischen Pathologie wie Therapie dargelegt werden. Hier soll es ebenso darum gehen, aufzuzeigen, auf welche Weise sich das philosophisch phänomenologische Denken niederschlägt.

1. Zugangsweise: Naturwissenschaftliches und phänomenologisches Denken

1.0. Erläuterung des argumentativen Vorgehens

Diesem ersten Teil des ersten Abschnittes geht es darum, den inhaltlichen Ausführungen vorweg den argumentativen Rahmen darzulegen. Auf diese Weise soll einerseits das Verständnis der Ausführungen sowie ihres Aufbaus vorweg gefördert, und zum anderen Rechenschaft über das eigene argumentative Vorgehen abgelegt werden. In diesem Sinne sei auf die folgenden argumentativen Strukturmomente eingegangen: 1) die *Aufgabe des ersten Abschnittes*, 2) die *Begründung der Thematisierung* sowie 3) deren *Struktur*.

(1) Zunächst zur Aufgabe des Abschnittes: Dieser macht es sich insgesamt zur Aufgabe, **die Zugangsweise zur Sache der Daseinsanalyse aufzuarbeiten.** – Eine solche Bestimmung enthält drei zentrale Elemente, die im Weiteren näher erläutert werden sollen: a) die *Sache der Daseinsanalyse*, b) den Begriff der *Zugangsweise* sowie c) das *Aufarbeiten*.

(a) *Sache:* Was ist die Sache der Daseinsanalyse? – »Sache« meint jenes, was die Daseinsanalyse als Disziplin und als psychotherapeutische Praxis in den Vordergrund ihrer Betrachtungen stellt. Es sind dies der *Mensch als Mensch*, worin das Menschenverständnis des psychotherapeutischen Ansatzes

fundiert wird; die *vielfältigen Formen des Krank-Seins*, ein *Verständnis von Gesundheit* sowie die *Vollzüge der Heilung und der Therapie*.

(b) *Zugang*: Was meint aber »Zugang«? – Hiermit sei die *Weise bezeichnet, wie man sich im Rahmen einer wissenschaftlichen Erforschung an eine Sache annähert, d.h. sie erforscht*. Um dies an einem einfachen Beispiel zu veranschaulichen: Angenommen ein Maler (Künstler, nicht Handwerker) und ein Gärtner betrachten einen Baum in der Natur, so haben beide eine eigentümliche und unterschiedliche Weise, jene Sache zu betrachten: der Maler wird Farben, Licht, Gestalt des Baumes beachten, in Hinblick auf eine mögliche künstlerische Darstellung. Der Gärtner wird hingegen womöglich darauf achten, ob der Baum »gesund« ist, Naturschäden aufweist, auf welchem Boden er wächst, etc. Beide betrachten denselben Baum in verschiedenen Hinsichten, mit verschiedenen Schwerpunkten, entdecken unterschiedliche Zusammenhänge und lassen andere Aspekte wiederum verdeckt.

Selbiges gilt auch für die Wissenschaft und die Sache der Daseinsanalyse: an die Stelle des Malers und des Gärtners treten hierbei jedoch Naturwissenschaften und Philosophie. Beide erweisen sich als relevante und verschiedene Möglichkeiten, um sich an die Sache der Daseinsanalyse anzunähern. Bei beiden handelt es sich um verschiedene Betrachtungsweisen, die jeweils ihre Eigentümlichkeiten aufweisen und welche schließlich die theoretischen Konzepte des Bemühens um einen gesundheitlich beeinträchtigten Menschen grundlegend fundieren.

(c) *Aufarbeiten*: Die Zugangsweise zur Daseinsanalyse »aufzuarbeiten« bezeichnet in diesem Rahmen eine ausdrückliche Charakterisierung des Zuganges der Daseinsanalyse, die Kennzeichnung ihrer Eigenart. Hierin gilt es ebenso, die Abgrenzung und Kritik an anderen Zugängen festzuhalten.

(2) Nunmehr zur Begründung der Thematisierung der Zugangsweise der Daseinsanalyse: Warum erweist es sich als bedeutsam, diese zu betrachten? – Wie bereits an den voran gegangenen Bemerkungen ersichtlich wird, erweist sich die Zugangsweise als grundlegend und konstitutiv für ein wissenschaftliches Vorhaben. Als Beispiel: So macht es etwa einen Unterschied, das Leiden eines kranken Menschen im Zuge von Messungen zu erfassen oder durch eine Nachzeichnung der Lebensgeschichte eines Kranken aus seiner Selbstwahrnehmung. Wie man sich an die Sache eines Themenfeldes annähert, bildet allesamt eine Grundlage für das gesamte wissenschaftliche Vorhaben.

Die Zugangsweise der Daseinsanalyse ist nunmehr jenes Themenfeld, an dem eine *Differenz zum naturwissenschaftlichen Denken* deutlich wird. Den Ausgangspunkt bildet zum einen der Primat der Naturwissenschaft und der Technik im wissenschaftlichen Denken, dem lebensweltlichen Alltag sowie ebenso in der therapeutischen Praxis (vgl. Helting 1999, 25). Zum anderen die Erfahrung von Boss in der ärztlichen Praxis, wonach sich das naturwissenschaftliche Denken in der Medizin, Psychologie sowie Psychotherapie als unangemessen erweist, das Menschliche, so wie wir es alltäglich erfahren, angemessen in den Blick zu bekommen. Zwar ermöglicht die vorherrschende naturwissenschaftliche Denkweise allerlei »Manipulationen« des menschlichen Körpers, jedoch bringt solches aber auch einen »Verstehensverlust« mit sich, indem das eigentümlich Menschliche am Krank-Sein übergangen wird. Insofern geht mit einer solchen Erfahrung auch eine grundlegende Wissenschaftskritik am na-

turwissenschaftlichen Zugang einher. Die Daseinsanalyse verpflichtet sich infolge demgegenüber den Prinzipien einer philosophischen phänomenologischen Annäherung.

Damit zur Begründung, warum auf die Zugangsweise Bezug genommen werden soll: In der Zugangsweise der Daseinsanalyse formiert sich – durch die Kritik an der naturwissenschaftlichen Denkweise und der Affinität zum phänomenologischen Vorgehen – deren grundlegende Ausrichtung. Eine solche Positionierung im wissenschaftlichen Gesamtgefüge hat eine maßgebliche Bedeutung für das gesamte wissenschaftliche Vorhaben der Behandlung kranker Menschen.

(3) Nunmehr zur Struktur des Abschnittes: Entsprechend der obigen Ausführungen ergibt sich auch die Struktur des Abschnittes, welcher in vier Teile zerfallen wird: Kapitel 1.1 wird, einer Erörterung der Grundzüge einer naturwissenschaftlichen wie philosophischen Annäherungsweise vorweg, zunächst beide Zugänge *verorten und das Verhältnis ihrer zueinander charakterisieren*. Kapitel 1.2 wird sich daran anschließend den *Grundprinzipien eines naturwissenschaftlichen Denkens* widmen, während Kapitel 1.3 demgegenüber den *phänomenologischen Zugang* ausarbeiten wird. In Kapitel 1.4 sei ausdrücklich auf jene *epistemologische Differenz* im Rahmen der Daseinsanalyse eingegangen und somit ihre epistemologische Positionierung nachgezeichnet.

1.1. Verortung naturwissenschaftlichen sowie philosophischen Denkens

Bevor im Folgenden auf die beiden relevanten Annäherungsweisen an die Sache des psychotherapeutischen Bemühens eingegangen werden soll, *seien jene zunächst noch verortet und das Verhältnis der beiden Zugangsweisen zueinander näher erläutert*. Eine solche Darstellung wird es ermöglichen, Unterschiede und Eigenarten der beiden Annäherungsweisen zu verdeutlichen, als auch Grenzen und Vermögen derselben hervorheben.

In diesem Sinne seien die folgenden Schritte unternommen: 1) zunächst gilt es, beide *Ansätze zu verorten*, woraufhin 2) die *einzel- bzw. naturwissenschaftliche* und 3) die *universalwissenschaftliche bzw. philosophische Denkweise näher charakterisiert* werden sollen.

(1) Zunächst zur Verortung: Um eine solche angemessen vornehmen zu können, bedarf es der folgenden Anmerkungen: a) ein erster Abschnitt wird versuchen, das Gefüge der Wissenschaften *insgesamt* darzustellen, während b) vor diesem Hintergrund schließlich eine Zuordnung der beiden relevanten Zugänge vorgenommen werden kann.

(a) Zunächst zum Gefüge der Wissenschaften insgesamt: Die folgende Darstellung orientiert sich an den Ausführungen von Arno Anzenbacher (2002, 22ff.). Dieser formuliert ein Ordnungsgefüge aller Wissenschaften, wie es unter »Abbildung 1« dargestellt wird. Demnach werden

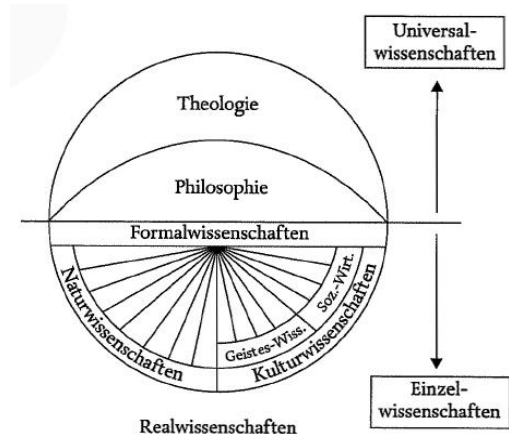


Abbildung 1: Wissenschaftsgefüge (Anzenbacher 2002, 36)

die Wissenschaften untergliedert in »Einzelwissenschaften« und »Universalwissenschaften«. Diese lassen sich wiederum unterschiedlich ausdifferenzieren: die »Einzelwissenschaften« umfassen »Realwissenschaften« und »Formalwissenschaften«. Die »Realwissenschaften« untergliedern sich wieder in »Natur-« und »Kulturwissenschaften« (als Überbegriff für »Geisteswissenschaften« und »Sozial- und Wirtschaftswissenschaften«). Hierzu die folgende Erläuterung (Anzenbacher 2002, 23):

Die *Realwissenschaften* haben einen bestimmten Teilbereich der Erfahrungswirklichkeit zum Gegenstand und erforschen diesen in einer bestimmten Methode. Dieser Teilbereich ist entweder der Teilbereich der Natur (*Naturwissenschaften*) oder Teilbereich dessen, was durch menschliches Handeln und Hervorbringen entstanden ist (*Kulturwissenschaften*), wobei Geschichte, Sprache und Kunst als Werke des menschlichen Geistes von den Strukturen und Gesetzmäßigkeiten in Gesellschaft und Wirtschaft unterschieden werden können.

Die »Realwissenschaften« umfassen somit bestimmte empirisch fassbare Wirklichkeitsbereiche, wobei sich jene nach Teilbereich und den sacheigenen Prinzipien unterscheiden (Natur, Handeln und Hervorbringen, andersartige Gesetzmäßigkeiten). Sie zählen gemeinsam mit den »Formalwissenschaften« zu den Einzelwissenschaften. Letztere zeichnen sich dadurch aus, dass sie ihren Fokus auf »die reine Form, die abstrakte Struktur von Zusammenhängen sowie [...] die Kalkülierung von Ausdrücken« (Anzenbacher 2002, 23) legen.

Den »Einzelwissenschaften« gegenüber finden sich die sog. »Universalwissenschaften«: im Konkreten Philosophie und Theologie. Was meint aber der Grundzug des »Universalen«? – Während die »Einzelwissenschaften« sich jeweils einem *bestimmten* – und damit *einzelnen* wie *eingeschränkten* – Wirklichkeitsbereich (Natur, Geschichte, Wirtschaft, Zahlen, etc.) bzw. einzelnen Betrachtungshinsichten zuwenden, geht es den »Universalwissenschaften« um die Wirklichkeit insgesamt bzw. anstatt um einzelne Betrachtungshinsichten um das Gesamtphänomen. Zur Veranschaulichung: Einzelwissenschaften würden etwa fragen, was die biologischen Grundlagen des Menschen sind (Vererbungslehre), auf welche Ernährung er für seinen Erhalt angewiesen ist (Ernährungswissenschaften), in welchen Situationen, Zuständen oder vermittels welcher Methoden er am besten lernt (Psychologie, Pädagogik), in welchem gesellschaftlichen Rahmen er sich aufhält (Soziologie), in welche ökonomische Zusammenhänge er eingebettet ist (Ökonomie), in welcher Weise er mit Medien umgeht (Kommunikationswissenschaft), etc. Hierbei werden jeweils einzelne Ausschnitte der Gesamtwirklichkeit sowie einzelne Dimensionen am Menschen erörtert. Demgegenüber erörtern Universalwissenschaften den Menschen in einer anderen Weise. Etwa mit der Frage: »Was bedeutet es *überhaupt*, Mensch zu sein?« oder: »Was zeichnet das Mensch-Sein *überhaupt* aus?« Solches Fragen bezieht sich somit *nicht* auf einen *einzelnen*, bereits vorweg genommenen Aspekt, sondern fragt nach der Sache bzw. dem Phänomen *insgesamt* (vgl. Pöltner 1993, 192f.). In diesem Sinne ist auch Philosophie als »Universalwissenschaft« aufzufassen, indem sie auf das Gesamte eines Phänomens Bezug nimmt.

Ein solcher vager Umriss des Gefüges von Wissenschaften möge für diesen Rahmen ausreichen. Zugabenermaßen bleiben relevante Fragen offen, etwa zum Verhältnis von Philosophie und Theologie

und deren Verhältnis zur Vernunft (Exklusivität der Vernunft und Transzendenz, vgl. Anzenbacher 2002, 29ff.); ebenso das Verhältnis von Einzelwissenschaften und Universalwissenschaften *im Allgemeinen* (etwa deren gemeinsame Erfahrungsgrundlage in der faktischen bzw. lebensweltlichen Erfahrung, die Voraussetzung und Vorwegnahme des ganzheitlich gefassten Phänomens in den Einzelwissenschaften sowie das Verhältnis der Universalwissenschaften zu den Ergebnissen der Einzelwissenschaften, vgl. Pöltner 1993, 186ff.); gleichermaßen die Frage nach dem Charakter des genuin Wissenschaftlichen bei »Einzel-« und »Universalwissenschaften«. Diese Fragen werden aber aus Gründen der Schwerpunkte der Arbeit offen gelassen, der vorgenommene Umriss soll lediglich eine allgemeine Orientierung für die Verortung ermöglichen.

Lediglich soll noch eine Anmerkung zur Perspektive bzw. zum Horizont eines solchen Umrisses angebracht werden: aus welcher Perspektive ist ein solcher schematischer Aufweis aber möglich? – Zur Beantwortung erweist es sich als erforderlich, auf eine eigentümliche Beschränktheit des einzelwissenschaftlichen Denkvermögens aufmerksam zu machen. Beispielsweise können Fragen wie: »Was ist Physik?«, »Was ist die Methode der Naturwissenschaften?«, »Warum hat die Mathematik eine exklusive Rolle in den Naturwissenschaften?«, »Was ist überhaupt die Sache der Physik?«, »Was gehört nicht zur Physik?« weder in den Naturwissenschaften, noch mit physikalischen, biologischen oder chemischen Methoden beantwortet werden, sie *entziehen* sich den entsprechenden Disziplinen (vgl. Pöltner 1993, 188). Jene Fachdisziplinen haben allesamt nicht das Vermögen, jene Fragen, welche sie so grundlegend und maßgeblich betreffen, mit ihren eigenen Methoden auszuarbeiten.

Aber was sind dies dann für Fragen und welche Disziplin kann solche fundamentalen Fragen erörtern? – Es sind *philosophische* Fragen, Fragen, die in das Feld der Philosophie fallen. Der Philosophie selbst ist zudem ist eine solche Beschränkung nicht zu eigen. Sie vermag es, nach sich selbst zu fragen: »Was ist die Methode der Philosophie?« ist eine genuin philosophische Frage (vgl. Pöltner 1993, 188f.). Indem die Philosophie – und einzig die Philosophie – zur Auseinandersetzung mit solchen Grundfragen fähig ist, ist ein Umriss des Gefüges der Wissenschaften auch nur aus einer philosophischen Perspektive möglich.

(b) Nunmehr zur Zuordnung der naturwissenschaftlichen wie philosophischen Annäherungsweise an die Sache der Psychotherapie. Vor dem Hintergrund der getätigten Ausführungen erscheint eine Zuordnung der hier diskutierten Zugangsweisen als offenkundig: während die naturwissenschaftliche Annäherung dem Bereich der Einzelwissenschaften zuzuordnen ist, handelt es sich bei der philosophischen um eine universalwissenschaftliche.

Bisher wurde einer Erörterung des Verhältnisses von »Einzelwissenschaften« und »Universalwissenschaften« *im Allgemeinen* ausgewichen. Im Folgenden sei nunmehr jedoch auf das Verhältnis von Naturwissenschaften und Philosophie *im Konkreten* eingegangen. Derartige Ausführungen sollen es nicht nur ermöglichen, die Differenz und Eigenart der Phänomenologie als begründender Zugang für die Daseinsanalyse gegenüber den Naturwissenschaften zu verdeutlichen. Ebenso können hiermit in wissenschaftskritischer Weise Vermögen und Grenzen einer naturwissenschaftlichen Erörterung der

Sache der Psychotherapie dargelegt sowie der innovative Beitrag der Daseinsanalyse ausdrücklich gemacht werden.

(2) In diesem Sinne zum Charakter einzel- bzw. naturwissenschaftlichen Denkens: Die folgende Darstellung orientiert sich wesentlich an den Darstellungen von Pöltner (1993, 188-195) sowie Anzenbacher (2002, 23-28). Demnach sind hierbei drei grundlegende Charakteristika einer solchen Erkenntnisweise anzuführen: a) die *thematische Reduktion*, b) der *Primat der Methode* sowie c) der *Charakter der Erklärungsschemen*. Jene Ausführungen seien ergänzt durch d) eine *Erläuterung des Status' der hier vorgenommen Ausführungen*.

(a) Zunächst zur thematischen Reduktion: Die Basis für jede wissenschaftliche Betätigung – unabhängig ob einzel- oder universalwissenschaftlich – bilden die lebensweltlich begegnenden Gesamtphänomene (vgl. Pöltner 1993, 186). »Lebenswelt« meint dabei grob formuliert jenen Horizont, in dem wir uns insgesamt im Rahmen all unserer Lebensvollzüge aufhalten, in dem wir all unsere persönlichen Erfahrungen machen, und welcher uns mehr oder weniger vertraut und bekannt ist. Beispielsweise der Horizont, mit dem Partner zu frühstücken, sich mit einem Arbeitskollegen zu unterhalten, sich zu duschen, etc. Hierin begegnen uns die Phänomene in ihrer Gesamtheit (vgl. Pöltner 1993, 186f.): Etwa hören wir keine Schallwellen, sondern unser Telefon läuten. Wir beobachten nicht eine »Interaktion von Organkomplexen«, sondern wie sich zwei Menschen umarmen. Die komplexen Abstraktionen der Einzelwissenschaften basieren jeweils auf unseren lebensweltlichen, alltäglichen Verständnissen und Erfahrungen. Was die Farbe »Rot« meint, wird etwa nicht aus einer Schwingungszahl verständlich, sondern erst aus unserer Lebenswelt.

In den Naturwissenschaften geht es jedoch nicht mehr um das Gesamtphänomen, als vielmehr um einzelne Aspekte hieran. Dabei werden einzelne Betrachtungshinsichten hervorgehoben, andere wiederum ausgeschlossen. Um beim Beispiel des läutenden Telefons zu bleiben: Das Läuten wird etwa reduziert auf die Ausbreitung von Schallwellen sowie die organisch-elektrische Vermittlung im Körper, ausgeschlossen wird ein ganzheitliches Vernehmen (»Schallwellen« statt »Läuten«) sowie ein personaler Bezug (»das Gehirn verarbeitet« statt »ich höre«), etc. *Fokus* und *Ausschluss* verschiedener Betrachtungshinsichten des erörterten Sachgebietes (etwa: Natur, Psyche, etc.) begründen das einzelwissenschaftliche Forschen: »Diese Reduktion des Ausgangsphänomens liegt aller fachwissenschaftlichen Fragestellung voraus und zugrunde.« (Pöltner 1993, 189).

Ein solcher Fokus sowie eine entsprechende Reduktion hat nun eine zweifache Grundlage: einerseits die leitende Erkenntnisabsicht neuzeitlicher Wissenschaft, nämlich Natur zu beherrschen (vgl. Pöltner 1993, 189 sowie Helting 1999, 30). Andererseits ergibt sich eine solche thematische Einschränkung aus dem zweiten Grundzug, dem Vorrang der Methode bzw. der Vorgabe vorweg formulierte Wahrnehmungsstrukturen.

(b) In diesem Sinne sei auf den Primat der Methode eingegangen: Hier bedarf es mehrerer Erläuterungen. Was sei unter »Methode«, was unter »Vorrang« einer solchen verstanden? – »Methode« sei aufgefasst als die *allgemeine Verfahrensweise der Erkenntnisgewinnung*, das bedeutet als Vorgehenswei-

se, vermittelt welcher wissenschaftliche Erkenntnisse gewonnen und gewährleistet werden sollen – dies jedoch in einer allgemeinen Weise, nicht sind einzelne Methodenkonzepte gemeint (etwa: Experiment). »Primat« einer Methode meint hierbei, wonach die Methode – und nicht die Sache selbst – die Erscheinungsweisen einer Sache vorweg festlegt und die maßgeblichen Betrachtungshinsichten vorformuliert. Zugleich wird hierin eine bestimmte Auffassung von der Grundverfasstheit einer Sache vorweg genommen. »Grundverfasstheit« meint hierbei, als was eine Sache aufzufassen ist: beispielsweise ob »Psyche« etwas Materielles oder Geistiges ist, etwas Messbares, Lebendiges oder Gegenständliches, etc.

Ein solcher Vorrang sei an einem klassischen Beispiel veranschaulicht, der Farbe (vgl. Pöltner 1993, 190): Gilt es, »Farbe« einzel- bzw. naturwissenschaftlich zu erörtern, sind bereits Betrachtungshinsicht, Erscheinungsweise sowie Auffassung der Grundverfasstheit vorgegeben. »Farbe« kommt in den Blick im Rahmen von mathematischen und messbaren Strukturen, nämlich dann, wenn an ihr die Frequenz elektromagnetischer Schwingungen erörtert wird (vgl. GMP 137). Im Allgemeinen wird Natur in den modernen Naturwissenschaften gänzlich einzig unter dem Blickwinkel der Messbarkeit, Mathematisierung sowie Quantifizierung qualitativer Aspekte zugänglich und in einer solchen Weise erforscht (vgl. Anzenbacher 2002, 24). Solche Betrachtungshinsichten, Erscheinungsweisen sowie Grundauffassungen der Sachen der Forschung werden durch eine allgemeine Methode, durch allgemeine Konzepte der Erkenntnisweise *vorgegeben*. Außer Acht gelassen werden hierbei jene Aspekte einer Sache, die sich nicht mittels der Methode erörtern lassen sowie die Frage, ob mittels einer solchen Vorgehensweise überhaupt die Eigenart einer Sache aufgefasst werden kann.

(c) Nunmehr zu den Erklärungsschemen: Jene Ausführungen thematisieren den Charakter der Beschreibungs- und Erklärungszusammenhänge, welche von den Wissenschaften formuliert werden. Jene zeichnen sich durch zwei zentrale Motive aus: einerseits Empirisches durch anderes Empirisches zu erklären (vgl. Anzenbacher 2002, 23), andererseits solche Zusammenhänge *innerhalb* der thematischen Reduktionen sowie der Vorgabe von Betrachtungshinsichten und Erscheinungsweisen auszuarbeiten (vgl. Pöltner 1993, 192). Pöltner zeigt solches am Beispiel einer Armbewegung (vgl. Pöltner 1993, 191f.): Eine Person hebt einen Arm, weil sie einen Apfel vom Baum pflücken möchte. Aus einer einzel- bzw. naturwissenschaftlichen Perspektive wird solches erklärt werden durch eine Erörterung der elektrochemischen Vorgänge entlang der Nerven sowie der Kontraktionen der Muskel. Außer Acht gelassen wird hierbei etwa das Wollen, die Intention der Person.⁴ Die Erklärung vollzieht sich im Rahmen der thematischen wie methodischen Vorgaben sowie in der Rückführung auf anderes Empirisches (beobachtbare Vorgänge bei Nerven und Muskulatur).

(d) Nunmehr zum Status bzw. zum Charakter dieser Ausführungen: gegebenenfalls mag bei der Lektüre der Eindruck entstehen, eine solche Darstellung der Grundzüge einzel- bzw. naturwissenschaftlichen Denkens würde hierin eine Geringschätzung der Naturwissenschaften formulieren. Derartiges sei aber in keiner Weise vorgenommen. Vielmehr geht es darum, die *Bedingungen naturwissenschaftli-*

⁴ Vgl. Pietschmann 2007, 1: »Gestaltung, Finalität, Wollen bleiben aus dem Denkraum [der Naturwissenschaften] ausgeklammert.«

chen Denkens und damit seiner Errungenschaften in Wissenschaft, Technik und Gestaltung unser abendländischen Lebensweise vermittelt entsprechender Technologien *aufzuzeigen*. Thematische Reduktion, Vorrang einer Methode sowie gänzlich empirische Erklärungsschemen bilden allesamt die Grundlage für den Erfolg und das Ansehen der Naturwissenschaften (vgl. Anzenbacher 2002, 24). Im Rahmen dieser Arbeit wird es allerdings weiters darum gehen, die *Grenzen solchen Vermögens* aufzuzeigen. Das bedeutet, dass einzel- und naturwissenschaftliches Denken in keiner Weise verabsolutiert (vgl. ZS 160) und zum alleinigen und maßgeblichen Konzept von Wissenschaft und Erkenntnisgewinnung erhoben werden darf. Vielmehr gilt es, zu sehen, wo es sinnvoll ist, solches Denken anzuwenden, und wo ein solches Problem für den Umgang mit einer Sache nach sich zieht – etwa im Bereich der Psychotherapie.

(3) Nunmehr zum Charakter eines universalwissenschaftlichen bzw. philosophischen Denkens: Jene Darstellung sei entsprechend den vorangegangenen Ausführungen entlang von vier Strukturmomenten vorgenommen: a) hierbei seien das *philosophische Pendant zur thematischen Reduktion*, b) jenes zum *Vorrang einer Methode* sowie c) die philosophische Entsprechung zu den *empirischen Erklärungsschemen* erörtert. Abschließend soll d) ein vierter Schritt das *Verhältnis von Philosophie zu den Einzelwissenschaften*, hier im Speziellen den Naturwissenschaften, erörtern.

(a) Das philosophische Gegenstück zur thematischen Reduktion der Naturwissenschaft stellt ein *Anti-Reduktionismus* bzw. das *Fragen nach dem Ganzen*: So zeichnet sich universalwissenschaftliches bzw. philosophisches Denken zunächst dadurch aus, dass es nach dem Gesamtphänomen einer Sache fragt, anstatt sich auf einen einzelnen Aspekt, eine einzelne Betrachtungshinsicht einzulassen. Ihr geht es darum, die ganzheitlichen lebensweltlichen Erfahrungen aufzuarbeiten und begrifflich zu durchdringen. Auf diese Weise widmet sich Philosophie der Grundlage der Reduktion, welche überhaupt erst die Vielheit der Perspektiven ermöglicht (vgl. Pöltner 1993, 193). Beispielsweise: wie bereits unter 1.a im Rahmen dieses Kapitels dargestellt wurde, lässt sich jenes am Mensch-Sein am deutlichsten veranschaulichen. Philosophie erörtert nicht eine einzelne Dimension davon (Biologie, Psychologie, Pädagogik, Ökonomie, etc.), sondern fragt, was das Mensch-Sein *überhaupt* und *im Ganzen* ausmacht. Dieses »Ganze« des Mensch-Seins ist aber nicht eine Synthese, ein eklektisches Zusammentragen der Resultate und Konzepte der verschiedenen Einzelwissenschaften. Beispielsweise kann etwa der Aufweis der Strukturen des Menschen als personales jemeiniges, dazu wesenhaft soziales Wesen niemals eine Synthese mehrerer Disziplinen sein. Hierzu auch: »Eine Summierung von Teilaspekten liefert niemals das, was *in* ihnen als Einheitsgrund immer schon zum Vorschein gekommen ist.« (Pöltner 1993, 193)

(b) Mit einem solchen Blick auf das Gesamtphänomen hängt auch der *Vorrang der Sache vor einer Methode* zusammen (vgl. Anzenbacher 2002, 26), dem philosophischen Pendant zum Vorrang der Methode in den Naturwissenschaften. Zur Erinnerung: Ein solcher Vorrang in den Naturwissenschaften meint eine Vorgabe der Betrachtungshinsichten, der Erscheinungsweisen der Sachen sowie der Auffassung der Grundverfasstheit einer Sache im Rahmen der allgemeinen Vorgehensweise der Er-

kenntnisgewinnung. Eine solche Vorgabe formuliert inhaltlich etwa die Mathematisierung sowie Messbarkeit als Rahmen des Forschens. Ein ganzheitlicher Blick kann aber – will er sich wirklich auf das Ganze eines Phänomens einlassen – keine Vorgaben machen, sondern muss sich das Ganze vom Phänomen selbst her zeigen lassen. An die Stelle des *Vorgebens* tritt insofern ein *Vorgeben-lassen*. In diesem Sinne bezeichnet das Motiv »Vorrang der Sache«, dass Philosophie keine inhaltlichen Voraussetzungen in der Annäherung macht, sondern sich anstelle auszeichnet durch eine Offenheit gegenüber der Sache selbst, ihrer eigenen Erscheinungsweise sowie ihrer jeweiligen Eigenart. Um das genannte Beispiel der Farbe erneut aufzugreifen: Fragt die Philosophie nach der Farbe, so erklärt sie die Mathematisierung des Phänomens nicht vorweg als den leitenden und maßgeblichen Zugang. Vielmehr gilt es ihr, sich auf Farbe einzulassen, wie sie sich von ihr selbst her zeigt; vielmehr gilt es ihr, Farbe als Farbe allererst fraglich werden zu lassen (vgl. Pöltner 1993, 194), also die Frage sich entfalten lassen: »Was ist jenes überhaupt?«

(c) Zu den Erklärungsschemen: Wie angeführt, finden die Beschreibungs- und Erklärungszusammenhänge einzelwissenschaftlichen Denkens ihre Grundlage einerseits in einer thematischen Reduktion sowie andererseits in einer Vorgabe von Betrachtungshinsichten. Philosophisches Denken formuliert demgegenüber Betrachtungen auf einer völlig anderen Basis: Einerseits einer ganzheitlichen Annäherung, andererseits ohne inhaltliche Vorgaben (wie etwa »Mathematisierung« oder »Messbarkeit«). In diesem Sinne hat philosophisches Denken einen völlig anderen Charakter. In einem solchen Sinne belässt es Philosophie außerdem nicht dabei, Empirisches durch anderes Empirisches zu erklären (vgl. Anzenbacher 2002, 25). Vielmehr geht es der Philosophie um die »nicht-empirischen Bedingungen und Gründe des Empirischen« (Anzenbacher 2002, 25). Es geht ihr also um die Gründe des Empirischen, welche aber selbst *nicht* wieder empirisch sind.

Um dies zu erläutern: Hiermit ist dezidiert keine göttliche, übersinnliche oder übernatürliche, mystische oder esoterische und verschleierte »Hinterwelt« gemeint. Es geht vielmehr um die Grundlagen jeder Erfahrung, um »apriorische Prinzipien«, um Prinzipien, welche der sinnlichen Erfahrung zugrunde liegen und sie überhaupt erst ermöglichen. Mit Kant lassen sich hierbei etwa »Raum« und »Zeit« als reine Anschauungsformen (vgl. KrV B36) als Beispiel anführen. Jene beiden ermöglichen überhaupt erst eine sinnliche Wahrnehmung, ohne aber selbst in ihr gegeben zu sein: zwar begegnet uns Räumliches (etwa ein Tisch) oder Zeitliches (etwa die eigene Schulbank in der Erinnerung), aber niemals Raum und Zeit selbst. Jene liegen der Erfahrung voraus und zugrunde, ermöglichen sie allererst.

In diesem Sinne haben die Beschreibungs- und Erklärungszusammenhänge der Philosophie einen anderen Charakter. Anders als die Einzelwissenschaften fragt sie nach dem gesamten Phänomen, ohne inhaltliche Vorgabe oder Vorwegnahme des Erscheinens einer Sache, allesamt nach nicht-empirischen Gründen des Empirischen, welche jenes überhaupt erst ermöglichen.

(d) Vor diesem Hintergrund soll nunmehr auf das Verhältnis von Philosophie und Einzelwissenschaften eingegangen werden. Hierzu sei eine zentrale Ausführung von Weizsäcker angeführt und im Anschluss analysiert und erläutert:

Der Begriff von Philosophie, den ich hier benütze, lässt sich durch die einfache Formel andeuten: Philosophieren heißt *weiterfragen*. Es heißt insbesondere zurückfragen nach den *eigenen Voraussetzungen* [iii]. Das Verhältnis der Philosophie zur sogenannten positiven Wissenschaft lässt sich auf die Formel bringen: *Philosophie stellt diejenigen Fragen* [ii], die nicht gestellt zu haben die Erfolgsbedingungen des wissenschaftlichen Verfahrens war. Damit ist also behauptet, dass die *Wissenschaft ihren Erfolg* unter anderem dem *Verzicht auf das Stellen gewisser Fragen verdankt* [i]. (Weizsäcker 1978, 167, Hervorhebungen F.S.)

An jener Bestimmung seien drei Aspekte hervorgehoben: i) der *Verzicht auf bestimmte Fragen* als Garant des Erfolges der Einzelwissenschaften, ii) das *Aufgreifen jener Fragen* durch die Philosophie sowie iii) das *Verständnis von Philosophie* als weiterfragende, Grundlagen reflektierende Instanz. Um diese Bestimmungen zu erläutern: Die Einzelwissenschaften zeichnen sich, wie angeführt, aus durch die thematische Reduktion sowie die inhaltliche Vorwegnahmen im Rahmen der allgemeinen Methode. Hierin wird auf bestimmte Fragen verzichtet (i), etwa: Erfassen wir das genuin Menschliche, wenn wir es aus einem eingeschränkten Blickwinkel betrachten? Welche Konsequenzen ergeben sich daraus, für den Menschen? Wie ist die Natur aufzufassen, wenn wir uns ihr nicht mehr entlang der Mathematik, der Messbarkeit oder dem Anliegen der Naturbeherrschung annähern? Sind Mathematik und Messen überhaupt der geeignete Weg, uns an Natur anzunähern? Kann hiermit etwa die Eigenart des Menschen oder psychischer Krankheiten wirklich angemessen in den Blick kommen?

Nunmehr ist es die Philosophie, welche derartige fundamentale Fragen aufgreift, die Rahmen und Fundamente der Wissenschaften betreffen (ii). Wie unter 1.a dieses Kapitels angeführt, sind die Einzelwissenschaften außerdem nicht in der Lage, vermittels ihrer disziplineigenen Konzepte ihre Grundlagen zu erörtern – einzig im Philosophieren können solche disziplinären Grundfragen (etwa: Methode, Sachbereich, etc.) geklärt werden. In diesem Sinne ist Philosophie »Weiterdenken« (iii), indem sie sich den Grundfragen einer Disziplin oder der Einzelwissenschaften widmet bzw. jenes *überhaupt vermag*.

Entlang jener drei Bestimmung lässt sich auch die Position philosophischen Denkens klären: Durch ihre Eigenart als Universalwissenschaft (Ganzheit eines Phänomens, Vorrang der Sache vor Methode, Frage nach den letzten Gründen) kommt ihr ein besonderes Vermögen zu, nämlich die Grundlagen der Einzelwissenschaften zu reflektieren. In diesem Sinne ergeht aus ihr auch die *Möglichkeit zur Wissenschaftskritik*, einer Kritik an Wissenschaften, eine Kritik, die ihr Fundament in einer Auseinandersetzung mit deren Grundlagen findet. So wird auch die philosophische Annäherung an die Sache der Daseinsanalyse gegenüber einem naturwissenschaftlichen Zugang vollzogen werden.

1.2. Ad) Naturwissenschaft: Grundzüge jenes Denkens

Wie angeführt, soll im Rahmen jenes Unterabschnittes *die Präsenz des naturwissenschaftlichen Denkens aufgearbeitet werden*. Hierzu gehört es, die Grundzüge desselben zu benennen und auszuarbeiten. In diesem Sinne sei auf die folgenden Motive näher eingegangen: 1) zunächst gilt es, die *Präsenz* zu charakterisieren, 2) den *Charakter solchen Fragens* aufzuzeigen, 3) die *ontologischen Grundlagen* des naturwissenschaftlichen Zuganges darzulegen sowie 4) die *Eigenheiten des methodischen Vorgehens*

anzuführen. Der Vollständigkeit und besseren Übersicht halber sei jenes ergänzt durch 5) eine *Zusammenfassung*. – Wiederum geht es hierbei allesamt, wie bereits im vorangegangenen Kapitel angemerkt, Eigenart, Vermögen und Grenzen des naturwissenschaftlichen Denkens aufzuzeigen, gleichermaßen in Anerkennung wie Wissenschaftskritik.

(1) Nunmehr zur Präsenz: Einer der wesentlichen Grundzüge einer naturwissenschaftlichen Zugangsweise stellt in der Gegenwart dessen Verbreitung und Prägung der allgemeinen Weltbezugnahme dar (wissenschaftlich, praktisch, alltäglich). Um einen solchen Primat zu erläutern, seien zwei Hinweise von Helting (1999) aufgegriffen. Dieser verweist *einerseits* darauf, wonach solches Denken wesentlich unseren alltäglichen Verständnishorizont und die Selbstverständlichkeiten unseres Weltbezuges bestimmt. Das bedeutet: Helting (vgl. 1999, 9f.) geht aus von einer Charakterisierung des Menschen als ein geschichtliches Wesen, welches von einer geschichtlichen Situation, in der es sich wiederfindet, maßgeblich geprägt wird. D.h., dass die Grundzüge einer geschichtlichen Situation »die allgemeine[n] Verstehensausrichtung[en] [vorgeben]« (Helting 1999, 10). Das bedeutet, dass die Weise, wie wir unsere Welt verstehen, was uns entdeckt ist und was uns verborgen bleibt, uns durch eine geschichtliche Situation vermittelt ist. Es geht hierbei um die Selbstverständlichkeiten unserer alltäglichen Bezugnahme – etwa: wenn wir den Fernseher einschalten, dass wir uns nicht darüber wundern, dass wir Menschen darin sehen; wir wissen, dass das Gerät durch Elektrizität betrieben wird; dass Elektrizität ein Grundelement unserer Gesellschaft und Lebensweise darstellt, etc. Aber auch, in medizinischer Hinsicht: dass der Körper aus Knochen, Muskeln und Organen besteht, dass medizinische Betreuung essentiell über Spritzen, Pillen und zumeist große wie komplexe technische Apparaturen vollzogen wird – nicht aber etwa durch Rituale oder Anbetung von Gottheiten. Es geht somit um die Prägung unseres alltäglichen Verständnisses von Welt, um Selbstverständlichkeiten, welche wir nicht mehr eigens thematisieren und im Alltag schlicht grundlegend voraussetzen.

Im Konkreten handelt es sich bei den Grundzügen unseres Verständnishorizontes in der gegenwärtigen geschichtlichen Situation um das naturwissenschaftliche Denken und die daraus hervorgehende Technik. Ebenso sind es die naturwissenschaftlichen Wissensansprüche und Kategorien eines naturwissenschaftlichen Wissens: »sicheres«, »objektives«, »experimentell beweisbares«, »(natur-) wissenschaftliches Wissen als gültiges Wissen« (vgl. Helting 1999, 11). So ist es in der Gegenwart weder eine bestimmte Religion, sind es Gottheiten oder eine Führungspersönlichkeit (man bedenke die Propaganda in den rechts- und linksfaschistischen Diktaturen des 20. Jahrhunderts), welche unsere Weltbezugnahme maßgeblich bestimmen, sondern: die Naturwissenschaften.

Andererseits verweist Helting zur Erläuterung der Präsenz naturwissenschaftlichen Denkens auf dessen Gegenwart im wissenschaftlichen Diskurs (etwa zur Bestimmung von Aufgaben- und Kompetenzbereichen einer Disziplin (vgl. 1999, 25)); ebenso aber in der psychotherapeutischen Praxis – etwa wenn betreute Menschen sich entlang der Kategorien naturwissenschaftlichen Denkens selbst auslegen (vgl. Helting 1999, 25).

Im Horizont des wissenschaftlichen Diskurses ist außerdem ein Anspruch zu berücksichtigen, der entweder ausdrücklich erhoben wird, oder im Zuge der technischen Erfolge anklingt, nämlich ein Anspruch auf Exklusivität. Vor allem im Bereich der Wissenschaften hat naturwissenschaftliches Denken oftmals den Grundzug als maßgebliche Erkenntnis aufgefasst zu werden, als »einzig ›richtige‹ Denkform« (Pietschmann 2009, 1). Im Zuge dessen kann es zur Verabsolutierung sowie einer Dogmatisierung der naturwissenschaftlichen Denkweise kommen, worin die Legitimität solcher Ansprüche sowie die Offenheit für Alternativen vielfach übergangen werden (vgl. Pietschmann 2009).

Allesamt verdeutlicht sich die Präsenz naturwissenschaftlichen Denkens somit in der Prägung unserer alltäglichen Weltbezugnahme, ihrer Selbstverständlichkeiten, des gesamten wissenschaftlichen Denkens sowie im Rahmen der Psychotherapie: der Selbstausslegung. Wobei jener Denkweise in der Gegenwart ein Anspruch auf Exklusivität anhaftet.

(2) Nunmehr zum Charakter des Fragens dieses Unterabschnittes (vgl. Helting 1999, 26): Hiermit sei einerseits der Vollzug der Ausführungen eingeholt und charakterisiert, als auch dessen Eigentümlichkeit dargelegt. Dieser Unterabschnitt (Kapitel 1.1) widmet sich wesentlich der Frage: »Was sind die Grundzüge des naturwissenschaftlichen Zuganges?« Wie bereits angeführt (vgl. Kapitel 1.1, 1.a), handelt es sich hierbei um eine *philosophische* Frage, zumal eine solche nicht innerhalb oder mittels der Methoden der Naturwissenschaften erörtert und beantwortet werden kann. Entlang des Charakters jener Fragen zeigen sich auch das Erfordernis sowie die Berechtigung philosophischen Fragens, wenn es gilt, die Grundlagen, Bedingungen sowie Eigenart der Naturwissenschaften zu erörtern, bzw. wenn deren Vermögen sowie mögliche Grenzen geprüft werden sollen.

(3) Zur Aufarbeitung der Ontologie der Naturwissenschaften. Hierzu erweist es sich als erforderlich, auf die folgenden Elemente einzugehen: a) eine *Bestimmung der Wendung* »Ontologie der Naturwissenschaften«, b) eine *inhaltliche Grundbestimmung* der naturwissenschaftlichen Ontologie sowie c) eine *Erläuterung der elementaren Strukturmomente* derselben.

(a) Eine *Erörterung des Motivs* »Ontologie der Naturwissenschaften« verlangt zunächst eine Erläuterung von »Ontologie«. Um in diesem Rahmen nicht allzu weit von der Thematik abzukommen, soll ein vager Vorbegriff genügen. Im klassischen Sinne bezeichnet jener Terminus eine philosophische Disziplin, ihr geht es um »die Lehre vom Seienden in seinem Sein« bzw. »vom Seienden als solchem« (Lensink 2002, 1140). Um dies zu erläutern, sei ein konkretes Beispiel herangezogen: Heidegger verweist etwa in den Zollikoner Seminaren (ZS 128) darauf hin, dass »das naturwissenschaftliche Denken das Sein der Dinge im Prinzip als durch Messbarkeit charakterisierte Gegenständlichkeit« bestimmt. Es geht hierbei – sowohl bei Heidegger als auch im Rahmen der Erörterung von »Ontologie« – um die Verfasstheit einer Sache, hier: jener der Naturwissenschaft. Im Falle jener kann »Verfasstheit der Sache« anhand der Messbarkeit und der Gegenständlichkeit veranschaulicht werden. Die Frage: »Was ist jenes, welches in den Naturwissenschaften erforscht wird?« kann somit beantwortet werden als: »Jenes ist ein Gegenständliches und Messbares.«

Im Horizont der Ontologie lassen sich verschiedene Ebenen aufweisen: Husserl etwa unterscheidet zwischen einer »regionalen bzw. materialen Ontologie« und einer »Formalontologie« (Lensink 2002, 1144b). »Regionale Ontologien« bilden die Grundlage für empirische Wissenschaften, wobei es ihre Aufgabe ist, »die verschiedenen Arten von Seiendem [...] zu beschreiben« (Fellmann 2006, 96). Demgegenüber gilt es der »Formalontologie« »alle formalen Kategorien, die im Wesen des ›Gegenstandes überhaupt‹ begründet sind, aus[zuarbeiten]« (Lensink 2002, 1144b). Das bedeutet, wonach die Formalontologie etwa die Grundstrukturen vom Seienden überhaupt formuliert, welche wiederum einer Ontologie eines konkreten Gegenstandsbereiches (etwa der Natur, der Geschichte, den Medien, etc.) als Grundlage zur Beschreibung der Verfasstheit ihrer Sachen dient. – Eine dritte Ebene ist die »Fundamental-Ontologie« Heideggers: dieser geht es weder um das Sein *eines* Seienden (Regionalontologie), noch um das Sein des *Seienden als solchem* (Formalontologie), sondern um das *Sein als solches*, eine Lehre vom Sein, bei welcher nicht mehr das Seiende im Vordergrund steht, sondern Sein als solches (vgl. Lensink 2002, 1146). – Dies aber nur als allgemeiner schemenhafter Umriss.

Vor diesem Hintergrund sei versucht, eine Verortung und Bestimmung einer »Ontologie der Naturwissenschaften« vorzunehmen: Es geht hierbei darum, die prinzipielle Verfasstheit der Sachen der Naturwissenschaften aufzuarbeiten. Entlang des angeführten Schemas der drei Ebenen geht es um eine Regionalontologie (Sein des Natürlichen), welche wiederum fundiert wird durch eine bestimmte Formalontologie (Sein des Seienden, gedacht als Gegenständliches und Messbares). Jene Ontologie bildet die Grundlage der naturwissenschaftlichen Annäherung an die thematisierte Sache, im Falle des Therapeutischen: die Grundlage des Zuganges zu Krankheitsphänomenen.

(b) Zur *inhaltlichen Grundbestimmung*: wie wird die Verfasstheit der Dinge in den Naturwissenschaften gedacht? – Heidegger führt aus, wonach »das naturwissenschaftliche Denken das Sein der Dinge im Prinzip als durch Messbarkeit charakterisierte Gegenständlichkeit« (ZS 128) auffasst. Helting bestimmt den Grundcharakter der Sache der Naturwissenschaft als »messbare, mathematisch berechenbare und kausal-genetisch erklärbare Vorhandenheit« (Helting 1999, 32).

Nunmehr zu einer Analyse jener Bestimmungen: Heidegger nennt zwei Grundzüge der naturwissenschaftlichen Ontologie ausdrücklich, Helting hingegen fünf. Beiden gemeinsam sind die Strukturmomente der Gegenständlichkeit / Vorhandenheit sowie die Messbarkeit. Helting fügt jenem noch Berechenbarkeit, Mathematisierung sowie die kausal-genetische Betrachtungsweise hinzu.

(c) Auf jene Elemente soll im Weiteren *näher eingegangen* werden: i) die *Messbarkeit*, ii) die *Berechenbarkeit*, iii) die *Gegenständlichkeit* sowie iv) das *Mathematische*. Zuvor sei eigens darauf hingewiesen, wonach jene Bestimmungen wesentlich mit einander verschränkt sind und gemeinsam die naturwissenschaftliche Auffassung von der Verfasstheit des Natürlichen bestimmen.

(c.i) Zur Erläuterung der *Messbarkeit*: Heidegger arbeitet die Messbarkeit in den Zollikoner Seminaren folgendermaßen aus: Messen bedeutet »ein Vergleichen, und zwar in dem Sinne, dass man [beispielsweise] den Durchmesser, z. B. den Durchmesser der Tischplatte, mit einem gewählten Maße vergleicht. Das, was man vergleicht, nimmt man in der Hinsicht des ›Wievielmals‹ und nimmt so das Maß« (ZS 129). Messen meint somit ein *Vergleichen* eines *Zu-Messenden* (hier: Durchmesser der

Tischplatte) mit einem *Maß* (etwa: ideales Metermaß) in *quantitativen Relationen*. Hierin verweist das Messen bereits auf die mathematische Dimension – dies aber vorläufig nur als Andeutung.

Hierbei lässt sich die Frage stellen, wohin denn die Messbarkeit zuzuordnen ist – zur Sache oder zum messenden Menschen? Es ist dies die Frage, ob Messbarkeit objektiven oder subjektiven⁵ Charakter hat. – Heidegger arbeitet hierzu die folgenden Züge aus: »*Einerseits* ist die Messbarkeit fundiert in der Ausgedehntheit des Tisches. Diese lässt sich messen. *Andererseits* nennt die Messbarkeit zugleich die Möglichkeit des messenden Verhaltens des Menschen zum Tisch.« (ZS 128) Die Messbarkeit ist somit gleichermaßen dem Ding zuzuschreiben, als auch dem hierauf Bezug nehmenden Menschen. Insofern geht es hierbei auch um eine Zusammengehörigkeit von Ding und Bezugnahme. Diese Zusammengehörigkeit entfaltet sich wiederum vor dem Hintergrund einer bestimmten Grundauffassung vom Ding, etwa dem Tisch: nämlich als einem Gegenstand (vgl. ZS 128).

Eine solche Ausführung, wonach etwa der Tisch als Gegenstand bestimmt wird, mag zunächst befremdlich und tautologisch scheinen. Des Weiteren wird sich aber zeigen, dass hiermit – im Horizont ontologischen Denkens – eine fundamentale Vorentscheidung und folgenreiche Auslegung der Verfasstheit der Dinge zum Ausdruck kommt, die für den Bereich der Psychotherapie bedeutsam und problematisch werden wird. Bedeutsam ist hier die Bestimmung der Messbarkeit als Vergleich von Zu-Messenden und Maß, worin ein Verweis auf die *Bedeutung der Mathematik* sowie einer *Ontologie der Gegenständlichkeit* ausdrücklich wird.

(c.ii) An der Messbarkeit sei ein weiterer Verweis ausgearbeitet, nämlich die *Berechenbarkeit*, welche jene wesentlich auszeichnet. »Berechenbarkeit« darf hier jedoch weniger gedacht werden vom Quantitativen, Mathematischen, Zahlenmäßigen, vielmehr geht es hierbei um einen *Anspruch* und eine *Motivation*, welche dem naturwissenschaftlichen Messen konstitutiv zugrunde liegen: eine Beherrschbarkeit von Natur. Heidegger verweist darauf, wonach ...

diese Messbarkeit unzureichend [gedacht wird], wenn wir meinen, es handle sich nur um eine Beschaffung zahlenmäßig bestimmter Feststellungen. Messbarkeit meint in Wahrheit *Berechenbarkeit*; das heißt, eine solche Betrachtung der Natur, die gewährleistet zu wissen, worauf wir bei ihren Vorgängen rechnen können, womit wir dabei rechnen müssen. (ZS 135)

»Rechnen« verweist hierbei somit weniger auf einen Umgang mit Zahlen, als vielmehr auf ein »rechnen auf« wie »rechnen mit« (vgl. ZS 135). Vorausberechenbarkeit, Beherrschbarkeit von Natur und ein Verfügen über sie bilden somit einen wesentlichen Grundzug der Naturwissenschaftlichen Ontologie und der entsprechenden Annäherung an die Dinge. Helting verdeutlicht jenes, wonach das wissenschaftliche Bemühen somit weniger der Erkenntnis oder dem »Eigenwesen der Dinge« (1999, 30) gilt, als vielmehr dem Verfügen über die Natur und eine Machtsicherung. Das Messen dient etwa dazu,

⁵ »Subjektiv« sei hier nicht verstanden als individuell-einzelne Wahrnehmung, wie etwa das Wärmeempfinden bei Sonnenschein. Vielmehr sei damit eine Zugehörigkeit zum Menschen und den Grundlagen seiner Weltbezugnahme bezeichnet.

Flugzeuge fliegen, Hochhäuser und Tiefbauten nicht einstürzen oder Straßenbahnen fahren zu lassen. Messen zeichnet sich wesentlich durch solche Ansprüche aus.

Ein solcher Aufweis sei jedoch nicht als kritische Beanstandung verstanden, vielmehr soll entlang dessen die Frage ausgearbeitet werden, ob sich eine naturwissenschaftliche Annäherung an Krankheitsphänomene, Leibliches, Psychisches, psychosomatische Phänomene, etc. als angemessen erweist und ob die Sache der Psychotherapie aus einem Horizont eines Herrschaftsanspruches adäquat erörtert werden kann.

(c.iii) Weiters zur *Gegenständlichkeit*: »Gegenständlichkeit« als Grundzug naturwissenschaftlicher Ontologie bezeichnet nach Heidegger »eine vorausgehende Ansetzung der Dinge als Gegenstände« (ZS 137), was bedeutet, dass »sie [die Dinge] nur als Gegenstände in Betracht kommen« (ZS 137) – eine grundlegende ontologische Bestimmung (auf einer »formalen Ebene« (siehe oben)) des Seins der Dinge, in unserem Falle: des Natürlichen. Was bedeutet dies aber? – Um jene Wendung zu erläutern, bedarf es einerseits einer Explikation des Motivs »Gegenstand« wie »Gegenständlichkeit« einerseits sowie deren Bedeutung für eine Ontologie der Naturwissenschaften andererseits.

Zunächst zum Motiv des »Gegenstandes« und der »Gegenständlichkeit«. Hierbei sei auch angemerkt, dass es sich angesichts der Schwerpunkte dieser Arbeit dabei nur um einen allgemeinen und vagen Umriss des hiermit Bezeichneten handelt und die zugrunde liegenden Strukturen nur angedeutet werden können. Die beiden Begriffe gehen zurück auf das Denken Descartes' sowie dessen Einteilung des Innerweltlichen – also von jenem, was uns innerhalb des Horizontes unserer Weltbezugnahme begegnet: etwa Menschen, Tiere, Pflanzen, Unbelebtes, Zahlen, phantastische Vorstellungen, Mathematisches, etc. Descartes unterscheidet hierbei zwei verschiedene Bereiche: einerseits die *res extensa* (die ausgedehnten Dinge), andererseits die *res cogitans* (das denkende Ding), eine Differenzierung zwischen einer körperlichen Natur und einem nicht-körperlichen Geist (vgl. SZ 89 (§19)).

»Gegenstand« bezeichnet somit ein Seiendes aus einem bestimmten Bereich des Innerweltlichen. Wobei diesem hierbei wiederum ein bestimmter Verfasstheitscharakter zugeschrieben wird, die Gegenständlichkeit als das Wesen des Gegenstandes, als das »Sein der körperlichen Dinge« (Luckner 2007, 47). Einen Gegenstand zeichnet nach Descartes die »Ausdehnung« wesentlich aus: »Die Ausdehnung nämlich nach Länge, Breite und Tiefe macht das eigentliche Sein der körperlichen Substanz aus.« (SZ 90 (§19)) Die Ausdehnung ist dabei jenes, was allen weiteren Bestimmungen am Körper, wie etwa Gestalt, der Bewegung, der Kraft, der Teilbarkeit, etc. zugrunde liegt – es sind einzig »Modifikationen der Ausgedehntheit« (vgl. SZ 90 (§19)).

Der Zugang zu einem derart verstandenen Gegenstand zeichnet sich aus durch die Vorstellung eines Subjekts, wobei sich der Gegenstand als Objekt dem Subjekt entgegenstellt (vgl. ZS 129). Neben der Vor- und Entgegenstellung eines Subjektes wird noch die Mathematik bedeutsam, so kann als der »einzige und echte Zugang« (SZ 95 (§21)) zu den gegenständlichen Dingen die »mathematisch-physikalisch[e] Erkenntnis« (SZ 95 (§21)) angesehen werden.

Was meint also »Gegenstand« und »Gegenständlichkeit«? Hiermit sei in Anbetracht der obigen Ausführungen die Umgrenzung eines bestimmten Bereiches des Innerweltlichen (Naturhaftes, Körperli-

ches gegenüber Geistigem) bezeichnet, dem der Charakter der Ausdehnung sowie der Zugang des Mathematischen zugewiesen wird. Hier sei auch dezidiert von »zugewiesen« gesprochen. So verweist Heidegger darauf: »Descartes lässt sich nicht die Seinsart des innerweltlichen Seienden von diesem vorgeben, sondern [...] schreibt [...] der Welt gleichsam ihr ›eigentliches‹ Sein vor.« (SZ 96 (§21)) Das bedeutet, dass die angeführte ontologische Charakterisierung nicht *von den Sachen her* ausgearbeitet wird, sondern *auf sie hin*.

Nunmehr zur zweiten Frage, welche Bedeutung jene Ausführungen zum Gegenstand und zur Gegenständlichkeit für eine Ontologie der Naturwissenschaften haben? – Wie angeführt, zeichnet sich jene durch eine »vorausgehende Ansetzung der Dinge als Gegenstände« (ZS 137) aus. Dies besagt somit, dass solches, welches in die Betrachtung einer naturwissenschaftlichen Forschung kommt, vorweg aufgefasst wird als Gegenstand, worin eine (mehr oder minder reflektierte) Umgrenzung und ein Ausschluss eines Phänomenbereiches, eine Orientierung an der Ausdehnung sowie der mathematischen Bestimmung vorgenommen wird. Dies ist – in der hier gewählten Perspektive – die *Grundlage für eine theoretische wie praktische Annäherung* an Krankheitsphänomene, den kranken Menschen bzw. psycho-somatische Phänomene.

Ähnlich wie bei dem Strukturmoment der Messbarkeit sei hier die Frage angebracht, inwiefern sich eine solche Annäherung im psychotherapeutischen Horizont – unabhängig ob auf einer wissenschaftlichen-theoretischen oder einer therapeutisch-praktischen Ebene – als angemessen erweist? Heidegger selbst verweist in den Zollikoner Seminaren darauf, wonach sich der Leib – grob gesprochen als Einheit von Körper und Geist – und seine Eigenart der Messbarkeit, gar der naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise insgesamt entzieht (vgl. ZS 132). Um willen eines besseren Verständnisses sei auch eine Vorbemerkung zu jenem gemacht, was sich hierbei entzieht und nicht in den Blick kommt: Nämlich dass der (psychisch) kranke Mensch oder psycho-somatische Erscheinungen unangemessen erörtert werden, wenn sie im Horizont der Gegenständlichkeit betrachtet werden. Übersehen wird hierbei etwa der Weltbezug des Menschen, der nicht bloß rein geistiger und körperloser Natur, sondern vielmehr leiblich vermittelt ist. Jener leibliche Weltbezug ist dabei außerdem personal sowie er sich im Rahmen eines Miteinanders mit Anderen vollzieht (vgl. ZS 145). Dies kann für eine Erörterung von Krank-Sein vermittels einer Ontologie der Gegenständlichkeit nicht angemessen in den Blick kommen. Dies aber nur als eine Andeutung, als ein vorläufiger Hinweis.

(c.iv) Schließlich zum *Mathematischen*: Welche Bedeutung hat aber die Mathematik für die naturwissenschaftliche Ontologie? – Wie bereits angeführt, erweist sich die mathematische Bestimmung als der »einzige und echte Zugang« (SZ 95 (§21)) zum Seienden – aufgefasst als Gegenständliches, Ausgedehntes. Die Mathematik bietet somit die *maßgebliche* und *ausschließliche* Erkenntnismöglichkeit der wissenschaftlichen Erforschung. Warum aber? Was verleiht der mathematischen Bestimmung jene ausgezeichnete Stellung? – Heidegger führt als Grund hierfür den Gewissheitscharakter der Mathematik an (worauf hier jedoch nur thesenhaft und andeutungsweise eingegangen sei). So bietet die mathematische Erkenntnis (anders als etwa die empirische Erkenntnis) eine besondere Gewissheit. Sie ist als Einzige vergleichbar mit der Gewissheit des *Cogito*. Was ist hiermit gemeint?

Hierin sei ein ausdrücklicher Bezug zur Cartesianischen Philosophie formuliert. Bei jener Referenz geht es um die Gewissheit des Ego-Cogito, demzufolge das Ich-Denke, welches jede Weltbezugsnahme vollzugshaft konstitutiv begleitet und eine unanzweifelbare Gewissheit bietet (man bedenke vor allem die »Zweite Meditation« der Cartesianischen Meditationen (Descartes 1994, 17-26)). Demnach kann an allem gezweifelt werden, einzig nicht am Vollzug des Zweifelns selbst und damit des Denkens sowie des eigenen Existierens. Jenes weist einen besonderen Wahrheitscharakter und eine herausragende Gewissheit auf.

Die Mathematik nun ist es, welche »in die nächste Nähe zu jener fundamentalen Evidenz und Gewissheit rückt« (ZS 138)⁶. Bzw.: »Von dergleichen Evidenz und Gewissheit ist im Prinzip das Mathematische.« (ZS 138) Die Mathematik wird somit im Horizont ihrer Gewissheit und für den Wahrheitsanspruch bedeutsam. Dieser Charakter der Mathematik erhält nun für das wissenschaftliche Forschen eine maßgebliche Rolle, sie wird zum (ausschließlichen) Garant wahrer Aussagen – wahrhaft ist das Mathematische (vgl. ZS 138ff.). Von dort her ergibt sich auch ein Imperativ für das naturwissenschaftliche Forschen: »Die Dinge sind ausschließlich nur noch in quantitativer Hinsicht in den Blick zu nehmen.« (Helting 1999, 28)

Die Mathematik wird somit für das naturwissenschaftliche Forschen maßgeblich, insofern sie eine ausgezeichnete Gewissheit zu bieten vermag. Zugleich vollzieht sich im Rahmen einer solchen fundamentalen Ausrichtung des wissenschaftlichen Forschens auf das Mathematische jedoch ein Ausschluss aller nicht-mathematischen Bestimmungen. Heidegger führt dies folgendermaßen aus: »Alles, was nicht den Gegenstandscharakter der möglichen mathematischen Bestimmbarkeit zeigt, wird als ungewiss, das heißt als unwahr, das heißt als nicht wahrhaft seiend ausgeschieden.« (ZS 138)

Als Andeutung sei zunächst darauf verwiesen, dass ein solcher Exklusivitätsanspruch einer mathematischen Annäherung sowie der Ausschluss alles Nicht-Mathematischen weitere Ansatzpunkte für eine Kritik, Abgrenzung sowie Beschreitung eigener Wege der Annäherung für den daseinsanalytischen Zugang bieten. Wiederum formuliert sich entlang jenes Strukturmoments der Eigenart naturwissenschaftlichen Forschens die Kritik der Unangemessenheit solcher Annäherung gegenüber Phänomenen des Menschen, seines Existierens sowie des Krank-Seins.

(4) Nunmehr zu den Eigenheiten des methodischen Vorgehens naturwissenschaftlichen Forschens: Wie bereits in Kapitel 1.1, 2.b angeführt, geht es dabei um die *Vorgehensweise, vermittels derer wissenschaftliche Erkenntnisse gewonnen werden*, es bezeichnet das *Wie des Erkennens*. Zur Erörterung des methodischen Vorgehens der Naturwissenschaft sei angesetzt an die vorangegangenen Ausführungen zur Ontologie. So muss davon ausgegangen werden, dass Methode und Ontologie der Naturwissenschaften nicht voneinander getrennt bestehen, als vielmehr ineinander (wechselseitig) verwoben sind. Die vier genannten Grundmomente naturwissenschaftlicher Ontologie – Messen, Berechenbarkeit, Gegenständlichkeit sowie Mathematisierung – erweisen sich als elementar für das methodische

⁶ Vgl. GMP 131.

Vorgehen. In diesem Sinne seien auch die Erörterungen zur Methode verstanden vor dem Hintergrund der Ontologie. Von dort her sei bei der Methode auf die folgenden Grundmomente eingegangen: a) den *Primat des Mathematischen*, b) den *Vorrang der Methode*, c) den *Vorrang von mitgebrachten Fragen*, d) *mehrere, kleinere Elemente*, welche der Vollständigkeit halber noch genannt seien.

(a) Zunächst zum *Primat des Mathematischen*: So erweist sich die Mathematik als grundlegend bedeutsam für die Methode der Naturwissenschaften, und zwar in mehrfacher Hinsicht: Durch das quantitative Erfassen, das Messen sowie die Gegenständlichkeitsontologie, also die Bestimmung der Sache der Naturwissenschaft als Gegenständliches, *einzig* durch die Mathematik Bestimmbares. Die Grundlage für jene Vorherrschaft und Dominanz des Mathematischen bildet, wie oben angeführt, ihr Gewissheitscharakter, auf welchem wissenschaftliche Erkenntnis aufbauen soll. – Mathematik als Strukturmoment des methodischen Vorgehens meint somit, wonach die Sachen der Naturwissenschaften in der Weise der mathematischen Bestimmung erforscht werden.

(b) Zum *Vorrang der Methode*: Jenes wurde bereits im Kapitel 1.1, 2.b umrissen und soll in diesem Rahmen noch verdeutlicht werden. Es geht um einen Vorrang des methodischen Vorgehens vor der Sache bzw. den Phänomenen. Jenes bedeutet, wonach das Konzept der Erkenntnisgewinnung (Methodenkonzept) nicht versucht, sich den Sachen bzw. den Phänomenen anzupassen und sich die Zugangsweise von ihnen selbst her vorgehen zu lassen, um darin deren Eigenart zu erfassen (vgl. Helting 1999, 29). Vielmehr bestimmt die Methode die Erscheinungsweise der Sachen der Wissenschaften: einerseits »kommen nur noch diejenigen Gegenstände überhaupt für eine Untersuchung in Frage, die sich den Grundbedingungen der sicherstellenden Methode fügen« (Helting 1999, 29). Oder noch deutlicher: »Die Wissenschaft wird von der Methode beherrscht. Was ist damit gemeint? Nichts anderes, als dass die Methode allererst bestimmt, was Gegenstand der Wissenschaft sein soll und *auf welche Weise* er allein zugänglich [...] sei.« (ZS 167, Hervorhebung F.S.)

Mit einem entsprechenden Verweis auf Descartes⁷ formuliert sich hierin, dass nur mathematisch bestimmbare Sachen für eine wissenschaftliche Untersuchung in Frage kommen. *Auswahl* und *Erforschungsweise* werden somit vorweg genommen. Andererseits bedeutet der genannte Vorrang, dass eine Sache der Naturwissenschaften nur in einer bestimmten Betrachtungshinsicht erscheinen darf: »Wissenschaftliche Methode heißt [...]: Zugang zum Gegenstand unter der vorhergehenden Entscheidung, ihn nur hinsichtlich seiner Messbarkeit in Betracht zu ziehen.« (Vetter 1992, 26) Jenes meint, wonach Sachen, sofern sie naturwissenschaftlich erforscht werden, einzig im Horizont des Messbaren, Mathematischen und Gegenständlichen zugänglich sind.

Der »Vorrang der Methode« meint somit, dass es nicht darum geht, die Eigenart einer Sache zum Ausdruck zu bringen und sich die Zugangsweise von dieser in ihrer Eigenart vorgeben zu lassen. Vielmehr werden Auswahl der Sachen sowie deren Betrachtung geprägt durch eine vorweg getroffene

⁷ Siehe die Schrift von Descartes »Regeln zur Ausrichtung der Erkenntniskraft« (1973) und dessen zweiten Regel mit dem Titel »Mathematik als Vorbild zuverlässiger Wissenschaft«: »Nunmehr darf man aus alledem vollends schließen, [...] dass, wer den richtigen Weg zur Wahrheit sucht, mit keinem Gegenstand umgehen darf, über den er nicht eine den arithmetischen oder geometrischen Beweisen gleiche Gewissheit gewinnen kann.« (13)

Vorgabe einer Zugangsweise. Dies sei veranschaulicht an Farben, Musik sowie dem Seelenleben / Psychischem. Anstatt zu fragen, was eigentlich das Erscheinen von Farben in der unmittelbaren (lebensweltlichen) Erfahrung bedeutet, wodurch sich das Hören von Musik auszeichnet oder was unter »Psychischem« eigentlich zu verstehen ist und wie man sich jenem überhaupt (dem Phänomen) angemessen annähern kann; ist bereits durch die Methode vorgegeben, dass jene einzig als Mathematisches und Gegenständliches sicher zugänglich sind.

Der »Vorrang der Methode« ist somit ein Ausdruck des Primats des Mathematischen: Durch dessen Gewissheit werden Quantifizierung, Messen und Gegenständlichkeit verbindlich, exklusiv und maßgeblich vorgegeben, bei einem Ausschluss allen nicht-mathematischen, nicht-gegenständlichen Charakters (vgl. ZS 138). – Dieser Grundzug des methodischen Vorgehens der Naturwissenschaften bildet einen grundlegenden Ansatzpunkt der Differenz und Eigenart des philosophisch / phänomenologisch / daseinsanalytischen Vorgehens sowie ihrer Kritik. Diese wird sich dorthin gehend formulieren, dass entlang solchen Vorgehens Grundelemente des Mensch-Seins sowie einer Pathologie nicht angemessen erforscht werden können.

(c) Einen dritten Aspekt des methodischen Vorgehens des naturwissenschaftlichen Denkens stellt der *Vorrang von mitgebrachten Fragen*. Jenes meint, dass die Erforschung der Sachen im Horizont der Naturwissenschaften kein bloßes Betrachten oder Beschreiben darstellt. Vielmehr verfährt es derart, dass mit bestimmten vorgegebenen Fragehinsichten und Hypothesen an die Sachen der Wissenschaft herangegangen wird (vgl. Helting 1999, 29): »Das Untersuchte selbst soll zwar antworten, aber immer auf eine Frage, die der Untersuchende stellt.« (Helting 1999, 29) Den Grund für ein solches Vorgehen bzw. die entsprechende Sinnhaftigkeit besteht darin, dass auf diese Weise die naturwissenschaftliche Forschung nicht in einer (bestimmten) Abhängigkeit zur Natur verbleibt sowie eigenständig und systematisch forschen kann, anstatt »Herumzutappen« (vgl. KrV B XIIIff.). Das eigene und zielgerichtete Forschen der Naturwissenschaften baut somit auf dem Vorrang von Fragen und Hypothesen auf.

Dies hat aber die folgende Implikation, wonach hiermit eine weitere Einschränkung des Erscheinens der Sachen der Wissenschaften vollzogen wird. Die erste wurde vorgenommen durch den Primat des Mathematischen und der damit einhergehenden Festlegung der Sachen als Gegenständliches – wodurch Nicht-Mathematisches und Nicht-Gegenständliches ausgeschlossen wird. Die zweite vollzieht sich durch den Vorrang von Einzelfragen sowie Hypothesen vor dem Sich-Selbst-Zeigen der Sachen und der Phänomene.

Die Problematik dessen formuliert Helting prägnant:

Das Ding [die Sache] soll zwar von ihm selbst her antworten und *seine* Gesetzmäßigkeiten preisgeben, aber die Fragehinsichten [...] werden nicht derjenigen Seinsweise entnommen, in der sich etwas von sich selbst her zeigt. Die Fragehinsichten der Naturwissenschaft eröffnen *einen* bestimmten Bereich, in dem das Seiende antworten kann, sie fragen aber nicht danach, ob dieser Bereich überhaupt dafür geeignet ist, die Eigenart des Phänomens zu erfassen [...]. (1999, 31)

Zur Erläuterung: Problematisch ist somit einerseits die Vorgabe einer Hinsicht des Fragens, die aus einem bestimmten vorgegebenen Horizont (= Mathematik, Gegenständlichkeit) entspringt. Im Psychotherapeutischen wäre jenes etwa die Frage, welche physikalischen Veränderungen im Gehirn bei Freude und bei Trauer zu verzeichnen sind. Hinzu kommt ein Ausbleiben der Frage nach der Angemessenheit solcher Fragen gegenüber der Eigenart der Sache – im genannten Beispiel: ob mit den genannten Fragen denn eigentlich das Wesen solcher Empfindungen angemessen in den Blick kommt – etwa die weltkonstitutive Bedeutung (vgl. SZ 136f. (§29)) für eine Person und damit die Vollzugsperspektive der Jemeinigkeit (vgl. SZ 42 (§9)). Die Problematik formiert sich somit um die Eigenart des Phänomens sowie dessen Zeigen von ihm selbst her, wobei es um eine Vorgegebenheit geht, die nicht von einem verallgemeinerten Horizont herrührt, sondern von der Sache selbst.

(d) Abschließend sollen noch *weitere Elemente des methodischen Vorgehens* der Naturwissenschaften genannt werden, ohne jedoch darauf umfassend einzugehen. Sie seien einzig der Vollständigkeit halber genannt. Bedeutsam sind in diesem Sinne noch der künstliche Rahmen der Betrachtung. Jenes Element hängt eng zusammen mit der Vorgabe von Fragehinsichten sowie Hypothesen. Anstelle zur Natur in einer Abhängigkeit zu bleiben und darauf angewiesen zu sein, was sie einem zeigt, wird die Natur vielmehr im Rahmen künstlich geschaffener Rahmenbedingungen gezwungen, zu antworten (vgl. Helting 1999, 29).

Ebenso zu nennen ist die isolierte Betrachtungsweise, welche ebenso mit dem Vorrang der vorgegebenen Fragen sowie dem künstlichen Rahmen zusammenhängen. Jenes meint, dass Phänomene nicht im Horizont ihrer Ganzheit sowie ihrer Einbettung erforscht, sondern vielmehr einzelne Teile daraus isoliert und unabhängig davon betrachtet werden. Von dort her sollen sie in weitere größere Zusammenhänge eingeordnet werden (vgl. Helting 1999, 28).

(5) Abschließend seien um willen einer besseren Übersicht die Kerngedanken jener Aufarbeitung der Präsenz naturwissenschaftlichen Denkens und seiner Grundzüge *zusammenfassend* dargelegt: Jenes Denken zeigt sich in der Gegenwart sowohl im Wissenschaftlichen, im Praktischen (etwa in der Therapie) als auch im Lebensalltäglichen als deutlich präsent: Sowohl im wissenschaftlich-theoretischen Diskurs, als auch im Alltag werden die Selbstverständlichkeiten unserer Weltbezugnahme von jenem geprägt. Gilt es nun, nach seiner Eigenart, seinen Reichweiten sowie Grenzen zu fragen, so lassen sich solche Fragen nicht als naturwissenschaftliche oder vermittels jener Denkweisen beantworten, vielmehr besteht hierbei das Erfordernis, philosophische Überlegungen anzustellen.

Aus einem solchen Horizont seien nunmehr Ontologie und Methode der Naturwissenschaft bestimmt: Ontologisch gesehen – also auf einer Ebene der Auffassungen der Grundverfasstheit der Sachen der Wissenschaften – erweisen sich Messbarkeit, Berechenbarkeit, Gegenständlichkeit sowie Mathematik als konstitutiv für die Betrachtung. Dominierend ist hierbei die Mathematik, welche durch ihre – Cartesianisch formulierte – Gewissheit den sachlichen Verfasstheitscharakter vorgibt und ebenso das methodische Vorgehen maßgeblich bestimmt. Auch die Methode steht wesentlich im Horizont mathema-

tischen Denkens, von wo aus sich ebenso ein Vorrang der Methodenkonzepte vor dem eigenen wie eigentümlichen Erscheinen der Sachen ergibt.

Im Rahmen jener Darstellung wurden ebenso eine Reihe von Einwänden angedeutet, welche nicht nur die Grenzen naturwissenschaftlichen Vermögens für die Erörterung der Sache der Psychotherapie markieren, sondern ebenso die Ansatzpunkte für eine andere, der Daseinsanalyse eigentümliche Methode aufzeigen, welche sich vom naturwissenschaftlichen Denken distanziert. Diese Einwände formulieren sich ontologisch, methodisch sowie epistemologisch: Ontologisch gesehen vermag die Vorgabe eines mathematischen Zuganges sowie einer Gegenständlichkeitskonzeption nicht die Eigenart von Phänomenen (hier: Mensch, Leib, Psychisches, Krank-Sein) zu erfassen, ebenso wenig wie das damit einhergehende methodische Vorgehen. Epistemologisch formiert sich vor jenem Hintergrund infolge die Kritik, den naturwissenschaftlichen Zugang nicht als die einzige wie maßgebliche Zugangsweise zu verabsolutieren, sondern diese als *eine* Möglichkeit anzusehen (vgl. Helting 1999, 31).

1.3. Ad) Philosophie-Phänomenologie: Charakter jener Annäherungsweise

Nachdem die Grundzüge eines naturwissenschaftlichen Denkens nachgezeichnet wurden und damit jene Zugangsweise charakterisiert wurde, gegen welche sich die Daseinsanalyse abgrenzt, gilt es nunmehr, *demgegenüber die positive Alternative einer phänomenologischen Annäherung zu charakterisieren*. Hierzu sollen die folgenden drei Schritte unternommen werden: 1) zunächst gilt es, den *gedanklichen Rahmen* bzw. die *Ausrichtung* einer solchen philosophischen Position für ein besseres Verständnis darzulegen, 2) gefolgt von einer *Erläuterung der Grundbegriffe* phänomenologischen Denkens. Um willen einer besseren Übersicht sei eine solche Darstellung ergänzt durch 3) eine entsprechende *Zusammenfassung*.

1.3.1. Rahmen und Ausrichtung philosophisch phänomenologischen Denkens

Zunächst zum Rahmen und zur Ausrichtung einer phänomenologischen Zugangsart: Die folgende Darstellung orientiert sich wesentlich an der Konzeption der Phänomenologie bei Heidegger. Auf diese Weise soll auch festgehalten werden, dass der folgende Schwerpunkt auf Heidegger *eine* Position phänomenologischen Denkens darstellt, *nicht* aber Phänomenologie *insgesamt*.

Im Folgenden geht es um jene Gedanken und Konzepte, welche für die phänomenologische Zugangsweise ein wichtiges Fundament bilden. In diesem Sinne soll auf die folgenden gedanklichen Motive eingegangen werden: 1) auf eine *Grundbestimmung von Philosophie als Wissenschaft vom Sein*, worin das leitende Philosophieverständnis dargelegt wird, 2) eine *Erläuterung des Grundmotivs »Sein«* als Schlüsselbegriff phänomenologischen Denkens sowie 3) eine *Ausarbeitung der »Seinsfrage«* als letzte und erste Grundfrage der Phänomenologie bzw. phänomenologischen Philosophie.

Bevor auf die einzelnen Segmente eingegangen werden soll, sei vorweg eigens darauf hingewiesen, dass zwischen den angeführten drei Motiven – Philosophie als Wissenschaft vom Sein, Sein als Grundbegriff, Seinsfrage – ein wesentlicher sachlicher Zusammenhang besteht. Dieser Zusammenhang ist als Einheit zu denken: *Philosophie ist Wissenschaft vom Sein, welche sich mit der Seinsfrage auseinandersetzt, der Frage nach dem Sein*. Insofern ist eine Differenzierung sowie getrennte Betrachtung

tung, wie sie hier in diesem Rahmen vorgenommen wird, rein didaktischer Natur, um einzelne Schwerpunkte zu setzen.

(1) Zur *Bestimmung der Philosophie als Wissenschaft vom Sein*: Wenn es nunmehr darum geht, eine solche grundlegende Bestimmung der Philosophie – ihres Wesens, ihrer Aufgabe, ihres Zwecks wie ihrer Ausrichtung – vorzunehmen, bedarf ein solches Vorgehen vorweg einer Klärung elementarer Motive: a) Einerseits der beiden Grundbegriffe *Sein* sowie *Seiendes* (um welche herum sich eine zentrale Differenzierung formiert), b) andererseits des *Vorgehens* einer solchen Bestimmung. Vor jenem Hintergrund kann c) eine *Bestimmung der Philosophie* vorgenommen werden. Zur Verdeutlichung seien d) *erforderliche Abgrenzungen* vorgenommen.

(a) Nachdem auf das Motiv des »Seins« im nächsten Segment noch ausführlicher eingegangen sei und hierbei die Konzeption einer Philosophie als Wissenschaft vom Sein zunächst im Vordergrund steht, soll ein vager Vorbegriff genügen. Um den Grundbegriff »Sein« zu erläutern, erweist es sich als sinnvoll, beim Begriff des »Seienden« anzusetzen. »Seiendes« ist solches, welches uns in verschiedenster Weise in unserer Lebenswelt begegnet: etwa als Schreibtisch, als Buch, als Pflanze, als Mahlzeit, als Haustier, als Mitmenschen, als Formal-Abstraktes wie etwa Zahlen, sowie nicht reale Phantasien (etwa Tagträume). Der Begriff »Seiendes« kann somit verstanden werden als eine Art »Universalbegriff«, mit welchem all jenes bezeichnet wird, *welches ist, welchem Sein zukommt* (vgl. GPP 13).

»Sein« steht somit in einem Zusammenhang mit dem Seienden, jedoch in einer besonderen Weise. Um Missverständnisse durch allzu abstrakte Formulierungen zu vermeiden, soll eine solche Erläuterung an einem konkreten Beispiel veranschaulicht werden: *ein* Seiendes (d.h. es gibt auch andere Möglichkeiten, das Gewählte hat keine exklusive Stellung) ist etwa der Tisch, auf welchem die vorliegende Arbeit liegt. Dieser Tisch *ist* – d.h. er ist vorhanden, ist real und nicht bloß gedacht, er ist für jemanden gegeben. Diesem Seienden Tisch kommt Sein zu (Gegeben-Sein desselben). Dieses Sein gehört zum Tisch, ist aber nicht selbst ein Seiendes wie der Tisch. – Hiermit haben wir nun eine Reihe von Charakteristika für einen Vorbegriff von »Sein« gewonnen: Seiendes als Ausgangspunkt (hier: Tisch), Bezug des Seins zum Seienden (hier: Gegeben-Sein), Differenz von Sein und Seiendem (hier: Gegeben-Sein des Tisches ist anderer Art als der Tisch als konkrete materielle Größe).

(b) Nunmehr zur Vorgehensweise der Bestimmung der Philosophie: So sei darauf hingewiesen, dass die folgende Erläuterung der Ausrichtung philosophischen Denkens in seinen Grundzügen auf bereits ausgearbeitete Ausführungen hierzu zurückgreift und darauf aufbaut. Eine Bestimmung der Philosophie setzt somit entsprechende Vorarbeiten zu ihren Strukturen bereits voraus. Begründung, Herleitung sowie akribische Betrachtungen der zugrunde liegenden Fundamente der folgenden Erörterung bleiben hierbei somit aus und allesamt anderen Untersuchungen vorbehalten.

(c) Auf der Grundlage einer solchen Skizzierung der basalen Begriffe sowie des Vorgehens der Bestimmung der Philosophie soll diese nunmehr in ihrem Wesen, ihrer Aufgabe sowie Eigenart charakterisiert werden. In diesem Sinne seien ihr *Thema, ihre Ausrichtung, ihr Anliegen wie Aufgabe, ihre Grundfrage sowie erforderliche Abgrenzungen gegen andere Zugänge* umrissen.

Bereits in dem angeführten Motiv der Philosophie als »Wissenschaft vom Sein« kommt zum Ausdruck, dass sich die Philosophie wesentlich um »Sein« formiert: »*Das Sein ist das echte und einzige Thema der Philosophie.*« (GPP 15) Es handelt sich hierbei um einen Grundzug philosophischen Denkens, der bis in ihre Anfänge in der Antike zurückreicht: die schwerpunktmäßige Beschäftigung mit dem Sein, nicht aber mit dem Seienden bzw. einem einzelnen Seienden (wie etwa die Naturwissenschaft die Natur erforscht). Von dort her ergibt sich auch die Ausrichtung der Philosophie als »Ontologie«, als Lehre und Wissenschaft vom Sein.

Ein solches Nachdenken über das Sein hat die folgenden Aufgaben und Ziele, sowie es sich um die folgende Grundfrage formiert. So ist Philosophie zu verstehen als »die theoretisch-begriffliche Interpretation des Seins, seiner Struktur und seiner Möglichkeiten« (GPP 15). Die leitende(n) Grundfrage(n) einer solchen Forschung lautet hierbei (GPP 15): »Was bedeutet Sein?«, »Von wo aus ist dergleichen wie Sein überhaupt zu verstehen?«, »Wie ist Seinsverständnis überhaupt möglich?« – Um dies eigenständig zu erläutern: Philosophie ist Wissenschaft vom Sein, wobei sie nach der Bedeutung ihres Grundmotivs und Grundthemas fragt. Ein solches Fragen folgt dabei dem Bemühen, Sein begrifflich zu interpretieren, also explizit zur Sprache zu bringen (durch Verlautbarung und Schriftliches) und hierbei die Grundzüge, Strukturen und Eigenheiten von Sein aufzuarbeiten. In diesem Sinne ist Philosophie *Ontologie* und die *Erörterung der Seinsfrage* (vgl. GPP 15).

(d) Um jenes angemessen zu verstehen, erweist es sich ebenso als erforderlich, Abgrenzungen vorzunehmen. In diesem Sinne gilt es, Philosophie als wissenschaftliche Disziplin von den positiven bzw. den Einzelwissenschaften zu unterscheiden.

Die »positiven Wissenschaften« oder auch »Einzelwissenschaften« zeichnen sich dadurch aus, dass sie – anders als die Philosophie – Seiendes zu ihrem Thema haben (vgl. GPP 17): Die Naturwissenschaft erforscht die Natur (Lebendiges, Nicht-Lebendiges), die Geschichtswissenschaft erforscht wiederum einzelne Bereiche der Geschichte (etwa Kunst, Staat, Wissenschaft, Institutionen, etc.), die Mathematik erforscht die Strukturen und Prinzipien von Zahlen, etc. Die Einzelwissenschaften zeichnen sich somit durch ihren Bezug zu einem Seienden aus. Dieses Seiende (Natur, Geschichtliches, Zahlen, etc.), welches das zentrale Thema jener Disziplinen bildet, wird von ihnen ohne eine übergeordnete Wissenschaftssystematik gewählt. Die Bezeichnung »positive« Wissenschaften ergibt sich über eine solche Wahl, über jene Setzung ihres Themenbereiches (vgl. GPP 17). Die gewählte Sache erweist sich hierbei als ein bestimmter Bereich des Seienden insgesamt.

Die Philosophie unterscheidet sich gegenüber jenen Wissenschaften durch den Fokus, die Sache, das bestimmende Thema. Während die Einzelwissenschaften Seiendes (bzw. ein konkretes Seiendes, einen bestimmten Bereich des Seienden insgesamt) erforschen, widmet sich die Philosophie der Auseinandersetzung mit dem Sein. *Die Differenzierung jener Wissenschaften vollzieht sich somit über eine Differenzierung zwischen Seiendem und Sein* (vgl. GPP 17). Durch jene negative Bestimmung sollte somit die geleistete positive Bestimmung verdeutlicht werden.

(2) Zum *Leitmotiv* »Sein«: Zur Erörterung jenes Motivs soll bei den bisherigen Ausführungen angesetzt werden, um von dort her fortzusetzen. Wie angeführt, ist »Sein« das bestimmende Thema, die Sache der Philosophie, wobei es darum geht, dessen Strukturen begrifflich zu explizieren. Bei einem Vorbegriff von Sein wurden dabei die folgenden Charakteristika angeführt: *Erstens* Ansatz beim Seienden, von dem aus sich Sein begreifen lässt, *zweitens* der Bezug von Sein zu Seiendem sowie *drittens* eine Differenz zwischen Seiendem und Sein. An jene bisherigen Bestimmungen sei angeschlossen, wenn eine begriffliche Grundbestimmung der Sache der Philosophie vorgenommen werden soll.

Wie ist »Sein« nunmehr zu verstehen? Was bedeutet es? – Hierzu sei eine Bestimmung Heltings aufgegriffen, wonach Sein aufzufassen sei als: »Vollzug der Grundweise des Anwesens« (vgl. Helting 1999, 33). Eine solche begriffliche Grundbestimmung von Sein enthält dabei die folgenden Elemente: a) das *Anwesen*, b) die *Grundweise*, c) der *Vollzug* der Grundweise des Anwesens. Auf jene drei Elemente soll im Weiteren näher eingegangen werden, um das zentrale Thema der Philosophie umfassend zu erläutern. Um willen einer stärkeren Verdeutlichung sowie der Vermeidung von Missverständnissen, sei das Motiv schließlich d) gegen Fehldeutungen abgegrenzt.

(a) Zunächst zum *Anwesen*: Dieses erweist sich als das leitende Element des angeführten Grundmotivs. Hieran seien zwei Elemente erörtert: i) einerseits dessen Grundbedeutung, ii) andererseits sei auf Erfahrungen eingegangen, welche es vermögen, den Blick auf ein solches Phänomen zu lenken.

(a.i) Was bedeutet aber jenes »Anwesen«? – Zunächst darf dieses nicht als Nomen verstanden werden als Anwesen im Sinne eines Grundstückes mit einem Haus. Vielmehr gilt es, »Anwesen« als Verb, als Geschehen zu denken. »Anwesen« bezeichnet: »das ›überhaupt‹ des sich zeitigenden Sich-Zeigenden« (Helting 1999, 34). Hieran sind zwei Elemente zu bestimmen: *Erstens* das Sich-Überhaupt-Zeigen und *zweitens* die Zeitigung. Das Letztere ist eine andere Formulierung für den bereits genannten »Vollzug«, auf den später noch unter c) eingegangen werden soll. Zunächst gilt es, die Kernbedeutung des Sich-Überhaupt-Zeigens aufzuarbeiten.

Was meint jenes aber? – »Sich-Überhaupt-Zeigen« meint, dass uns Seiendes⁸ (etwa die vorliegende Arbeit, ein Buch, etwas Essbares, unsere Mitmenschen, ein Auto, etc.) *überhaupt* gegeben ist, *dass* es uns zugänglich ist, dass wir prinzipiell imstande sind, Seiendes zu vernehmen, *dass* wir *überhaupt* einen Bezug dazu haben. Jenes *Dass* bzw. jenes *Überhaupt* Gegeben-Sein eines Seienden findet sich so gut wie gar nicht in unserer alltäglichen, lebensweltlichen Erfahrung (vgl. Helting 1999, 32). Entlang einer Aufarbeitung der Struktur einer solchen lebensweltlichen Bezugnahme soll dies verdeutlicht werden:⁹ In unserem Alltag halten wir uns wesentlich beim *Was* bzw. beim *Gehalt* einer Sache auf,

⁸ Ergänzende Anmerkung: Bei genauerer Betrachtung jenes Motivs stellt sich die Frage, was sich den überhaupt zeigt? In diesem Rahmen wird als das Sich-Zeigende zunächst das »Seiende« verstanden. Eine solche vorweg genommene Festlegung gründet sich wesentlich in einer didaktischen Absicht, das Sich-Überhaupt-Zeigen in groben Zügen zu erläutern und verständlich zu machen.

Bei einer differenzierteren Betrachtung gilt es hingegen, darauf hinzuweisen, dass sich nicht nur Seiendes zeigt, sondern auch Sein. Einen solchen weitaus komplexeren Sachverhalt bereits hier aufzuarbeiten, würde jedoch das Verständnis des Motivs deutlich erschweren. In diesem Sinne möge ein vager Vorbegriff sowie eine erste Orientierung am Seienden ausreichen.

⁹ Gemeint ist: Die Erörterung der »faktischen Lebenserfahrung« aus der Vorlesung: »Einleitung in die Phänomenologie des religiösen Lebens« (Heidegger 1995, §3).

wobei diese jeweils Teil unserer alltagspraktischen Vollzüge wird. Etwa eine Zahnbürste: In unserem Alltag wird sie dazu verwendet, die Zähne zu putzen, eine jede Bezugnahme hierauf erschließt sie als Gebrauchsgegenstand. Was sie ist und wie sie Teil unserer Alltagspraxis werden kann, steht im Vordergrund unseres Bezuges auf sie.

Übergangen wird jedoch das *Wie* unserer Weltbezugnahme sowie das *Dass* ihres Gegebensein (vgl. Heidegger 1995, 12). Jenes meint, dass wir uns im Alltag niemals damit beschäftigen würden, wie uns eine Zahnbürste gegeben ist und ob bzw. inwiefern sich jenes Gegeben-Sein etwa vom Sich-Überhaupt-Zeigen unserer Mitmenschen unterscheidet. Geschweige denn, dass wir uns ernsthaft damit auseinandersetzen würden, *dass* sich uns Seiendes *überhaupt* zeigt.

Das *Überhaupt* bzw. das *Dass* ist somit zu verstehen als eine grundlegende Erfahrung, die im Alltag übergangen und nicht explizit gedacht bzw. vergegenwärtigt wird. Jedoch werden jene Dimensionen am Seienden nicht nur im Alltag übergangen, sondern ebenso in den (Einzel-) Wissenschaften. Auch hier geht es mehr darum, die sachlichen Zusammenhänge auszuarbeiten, als nach dem *Wie* sowie dem *Dass* des Gegeben-Seins zu fragen. Hieran zeigt sich der bereits aufgewiesene Zug, wonach sich die Wissenschaften mit dem Seienden auseinandersetzen, Philosophie hingegen mit dem Sein. Denn der Gehalt einer Sache (Was) ist dem Seienden zuzuordnen, Gegebenheitsweise (Wie) sowie *Überhaupt* (Dass) jedoch dem Sein.

(a.ii) »Anwesen« wird somit wesentlich verstanden als *Sich-Überhaupt-Zeigen*. Wie kommt es aber dazu, dass jene Dimension an einem Seienden nunmehr ausdrücklich, bewusst, thematisch, vergegenwärtigt erfahren wird und jenem eigens Aufmerksamkeit zugewandt wird? Welche Erfahrungen bieten Anstoß dazu, jenes Grundgeschehen am Seienden zu thematisieren?

Die folgenden Ausführungen beabsichtigen nunmehr, jene Erfahrungen aufzuarbeiten, welche die Grunddimensionen eines (wissenschaftlichen) Philosophierens erschließen und dem Denken zugänglich machen. Es geht hierbei gleichsam um Grunderfahrungen, die wir im Horizont unserer alltäglichen Lebenswelt machen und welche die Grundlage zur Philosophie bieten; Erfahrungen, die überhaupt erst einmal verständlich machen können, wovon Philosophie als Wissenschaft vom Sein überhaupt handelt. Jene Erfahrungen sind aber keine besonderen, religiösen, spirituellen, esoterischen oder exklusiven, vielmehr *finden sie sich in unserer alltäglichen und vertrauten Lebenswelt*. Durch ihre reflexive Aufarbeitung, d.h. durch ihre explizite begriffliche Bestimmung mittels Verlautbarung oder dem Niederschreiben, kommen jene Strukturen zum Ausdruck, welche im Vordergrund der Philosophie stehen. Exemplarisch seien in diesem Sinne drei Erfahrungen ausgeführt: Ein Unfall-Schock-Erlebnis, der Tod eines geliebten Mitmenschen, die Situation einer Angst.

Die *erste* Erfahrung kann etwa in einer Situation eines Unfalles oder Beinahe-Unfalles gewonnen werden: Angenommen eine Person überschreitet auf dem Weg zu einem Freund die Straße, der Fahrer eines schnell herannahenden Autos ist abgelenkt und sieht die Person zu spät, bremst schlagartig. Die die Straße überquerende Person entgeht durch besonderes Glück sowie raschen Reaktion einem möglichen, ggf. sogar tödlichen Unfall. Sobald die Person realisiert, dass sie nunmehr tot sein könnte bzw. den Vorfall unbeschadet überstanden hat und *überhaupt* noch am Leben ist, wird eine besondere onto-

logische Grunderfahrung gemacht: *dass sie überhaupt* (noch) ist. Die Person hält sich also nicht mehr bei einer konkreten Sache, einem einzelnen Seienden auf (etwa: pünktlich bei ihrem Freund ankommen), sondern nimmt Bezug auf ihr eigenes Sein (hier: dass sie überhaupt noch am Leben ist). Sie ist nicht mehr beim *Was* einer Sache, sondern beim *Dass* (hier: ihres Lebens bzw. In-der-Welt-Seins). Eine ähnliche ontologische Erfahrung kann in der *zweiten* zu nennenden Situation gemacht werden: am Tod eines geliebten Mitmenschen. Wer solches erlebt hat, dem wird die fundamentale Dimension des *Dass-Seins* an der Eigentümlichkeit des Fehlens des Mitmenschen begreiflich werden. Ein gestorbener geliebter Mitmensch ist in einer anderen Weise nicht da, als es etwa ein Mitmensch ist, der sich an einem anderen Ort aufhält. Der Mensch an einem anderen Ort ist gegenwärtig nicht bei (je) mir, jedoch weiß ich, dass ich ihn irgendwie erreichen kann, durch ein Telefongespräch oder eine Reise. Der gestorbene Mensch ist mir – als reale Person – *überhaupt nicht mehr faktisch zugänglich*, er ist *überhaupt nicht mehr*. Wie angeführt, kann auch an einer solchen lebensweltlichen Erfahrung eine ontologische Grunderfahrung gemacht werden, welche die Grundlage zum Philosophieren bietet.

Eine besondere Erfahrung stellt die Angst – dies sei als *dritte* Erfahrung zur Grundlegung philosophischen Denkens aufgearbeitet. »Angst« sei hierbei gefasst als »Stimmung«. Was ist jedoch eine Stimmung? – Diese darf weder aufgefasst werden als »eine flüchtige Begleiterscheinung unseres denkenden und willentlichen Verhaltens, noch [als] ein bloßer verursachender Antrieb zu solchem, noch [als] ein nur vorhandener Zustand, mit dem wir uns so oder so abfinden« (WM 110). Vielmehr: »*Die Stimmung hat je schon das In-der-Welt-sein als Ganzes erschlossen und macht ein Sichrichten auf... allererst möglich.*« (SZ 137) Ergänzend sei angeführt: »Wir müssen in der Tat *ontologisch* grundsätzlich die primäre Entdeckung der Welt der ›bloßen Stimmung‹ überlassen.« (SZ 138) Dies bedeutet, dass eine Stimmung nicht bloß als ein Gefühlseindruck, als ein beliebiges Empfinden einer Situation begriffen werden darf, sondern dass sie vielmehr die Weise bestimmt, wie uns Welt erschlossen ist – eine jede Stimmung erschließt Welt auf eine andere Weise: Ein glücklicher Mensch wird etwas Anderes in seiner Welt wahrnehmen, als ein depressiver.

Angst als Stimmung soll somit eine Weise kennzeichnen, in der uns Welt erschlossen ist. Was ist nun aber die Angst? – Zunächst ist sie zu unterscheiden von der Furcht (vgl. WM 111), eine Stimmung die sich etwa beim Anblick einer Schlange einstellen kann. Die Furcht bezieht sich auf ein Konkretes und Bestimmtes, sie ist beschränkt. Davon unterscheidet sich jedoch die Angst. Die Angst bezieht sich auf nichts Bestimmtes, sie kann sich überhaupt nicht auf ein Konkretes beziehen. Zur Veranschaulichung sei die folgende Situation geschildert:¹⁰ In Kriegszeiten flüchtet eine Gruppe von Menschen aus der Zivilbevölkerung während eines Luftbombenangriffes in Schutzbunker. Entlang einer solchen Situation lässt sich »Angst« verdeutlichen: jene Menschen sind mehr oder minder »in Sicherheit«, sie brauchen keine Bomben zu fürchten – und dennoch werden sie von einer erdrückenden Stimmung der Angst erfasst, welche sie gänzlich erfüllt. Diese Angst bestimmt unseren Bezug zur Gesamtheit des Seienden, inmitten dessen wir uns in unserer faktischen Lebenserfahrung finden (vgl. WM 110). Und

¹⁰ Ein solcher Bezug findet seine Grundlagen in den Ausführungen und Schilderungen eines Zeitzeugen.

zwar in einer solchen Weise, dass uns der Bezug zu ihm entgleitet, wir gleichsam »keinen Halt« mehr haben.

Die Angst wird hierfür insofern bedeutsam, indem in ihr die Erfahrung des Nichts aufbricht. Dieses Nichts ist jedoch nicht zu verstehen als ein Seiendes, als Vernichtung, geschweige denn als logische Negation. Das Nichts zeichnet sich vielmehr dadurch aus, dass es am entgleitenden Seienden begegnet, selbst von sich weist sowie auf das entgleitende Seiende hin verweist. Hierin erweist sich das Nichts als das »schlechthin Andere« zum Seienden, es findet sich ein radikales »Gegenverhältnis« (WM 120). Hierin vollzieht sich eine besondere Einsicht: Im »Nichts der Angst erstet erst die ursprüngliche Offenheit des Seienden als eines Solchen: dass es Seiendes ist – und nicht Nichts« (WM 114). Dies hat die Bedeutung: »Das Nichts ist die Ermöglichung der Offenbarkeit des Seienden als eines solchen für das menschliche Dasein.« (WM 115) Dies bedeutet: In der Angst wird das Nichts deutlich erfahren, welches Seiendes als Seiendes erfahren lässt, gleichermaßen aber auch dessen Offenständigkeit.

Zugegebenermaßen ist jene Erfahrung weitaus komplexer als die ersten beiden Erfahrungen, ebenso auch weniger leicht unmittelbar zu verstehen und nachzuvollziehen. Eine umfassendere wie erläuternde Aufarbeitung jener Erfahrung findet sich bei Heidegger im Aufsatz »Was ist Metaphysik?« (WM 103-122). Hiermit soll lediglich ein Hinweis auf eine weitere Erfahrung gegeben werden, auf eine fundamentale Erfahrung, welche zum Philosophieren und zur expliziten Thematisierung von Sein als leitende Sache der Philosophie anstößt. In der Angst begegnet das Nichts, welches wiederum sensibilisiert für die Offenheit des Seienden, dafür: *dass Seiendes ist*.

Während die ersten beiden Erfahrungen die Sensibilität und Aufmerksamkeit für die fundamentale Dimension des *Dass-Seins* wecken und fördern, vermögen es Angst und das darin erfahrene Nichts, deutlich zu machen, dass *Seiendes* ist. Auch hierin vollzieht sich ein Ausbrechen aus dem alltäglichen und vertrauten Weltbezug, weg vom Was einer Sache, hin zu fundamentalen Dimensionen unserer Bezugnahme zur Welt. Hier finden sich jene Anstöße sowie jene Sensibilisierungen, welche einem deutlich werden lassen, *dass sich Seiendes überhaupt zeigt* – womit jene »metaphysische Grunderfahrung« (vgl. WM 122) vollbracht wird, welche Sein zum ausdrücklichen Gegenstand des Nachdenkens macht und somit Philosophie grundlegt.

(b) Nunmehr zur *Grundweise*: Hierzu sei ausgegangen von dem bereits genannten großen Spektrum an verschiedenem Seienden. Ein Stein ist ein Seiendes, wie ein Mensch oder eine Zahl – allen dreien kommt Sein zu, alle drei sind uns zugänglich, sind uns gegeben. Dennoch macht sich bemerkbar, dass jedes der drei (beliebig) genannten Seienden in einer *unterschiedlichen* Weise gegeben ist: der Stein zeigt sich uns in einer anderen Weise, als ein Mitmensch oder ein Zahl, die Bezugnahme hierauf unterscheidet sich jeweils. Worauf es hier ankommt, ist, dass die Weise zu sein, die Seinsweise jener Seienden unterschiedlich ist (vgl. Helting 1999, 34). Es lassen sich somit *verschiedene Seinsweisen* unterscheiden.

In Anbetracht jener Vielheit des Seienden sowie damit der Vielheit der Seinsweisen kann auch das Strukturmoment der »Grundweise« erörtert werden. So bezeichnet dies gleichsam die Basis sowie die

Gemeinsamkeiten der Vielfältigkeit von Sein (vgl. GPP 24). Die »Grundweise des Anwesens« bezeichnet somit die grundlegenden Prinzipien des Sich-Überhaupt-Zeigens, welche Sein unabhängig der Vielheit des Seienden gleichsam »übergreifend« zukommen. Es geht somit um die allgemeinen Strukturen des Sich-Überhaupt-Zeigens. Es ist eine Basis, die allen spezifischen und konkreten Seinsweisen zugrunde liegt und welche offen ist für die jeweils eigentümlichen Weisen des Anwesens (vgl. Helting 1999, 34).

(c) Schließlich zum *Vollzug*: Der Vollzugscharakter ist ein wesentliches Strukturelement von Sein bzw. dem Sich-Überhaupt-Zeigen. Jene Bestimmung hebt den Zug eines »sich-entfaltende[n] Geschehen[s]« (Helting 1999, 34) hervor. Jenes meint, dass das Gegeben-Sein wesentlich dynamisch zu denken ist und nicht statisch (vgl. Helting 1999, 35). Was hier mit der Bezeichnung eines »dynamischen Geschehens« gemeint ist, soll am Phänomen des Küssens verdeutlicht werden. Am längeren Küssen lassen sich die Grundzüge von Sein als Vollzug sehr klar verdeutlichen: Wenn je ich jemanden küsse, ist dies ein Geschehen, welches sich über eine gewisse Zeit erstreckt. Es geht hier aber nicht um eine fixierbare Dauer, sondern dezidiert um ein Geschehen. Das Küssen ist nicht in irgendeiner Art und Weise analytisch zergliederbar in einzelne Teilmomente – etwa »dies ist Kuss A, jenes Kuss B«, vielmehr geschieht es in einer Einheit, in einer nicht teilbaren zeitlichen Verschränkung. Entsprechend ist der »Vollzug von Sein« zu denken: Als zeitliches Geschehen, Entfaltung einer Sache, als eine nicht teilbare Verschränkung.

(d) Zur Vermeidung von Missverständnissen: Sein wurde bisher begrifflich bestimmt als »Vollzug der Grundweise des Anwesens«, also als fundamentales Geschehen in der Zeit, bei dem sich Seiendes uns überhaupt zeigt, wobei jenes Sich-Überhaupt-Zeigen für alles Seiende in seiner jeweiligen unterschiedlichen und ihm eigentümlichen Seinsweise gilt. Nach der angeführten positiven Bestimmung soll nunmehr eine negative Bestimmung von Sein helfen, mögliche Irrwege und Missverständnisse abzuwehren. So darf Sein nicht aufgefasst werden (vgl. Helting 1999, 33): als ein Seiendes (wie etwa der genannte Tisch), keine besondere Eigenschaft an einem Seienden (wie etwa die Farbe des besagten Tisches), es ist keine abstrakte Vorstellung, nichts, was einzig im Horizont der Esoterik, dem Okkulten oder Mystischen zugänglich wäre. Geschweige denn ist Sein ein nebulöses Ding, ebenso wenig das Seiende insgesamt. Sein ist jenes, welches Seiendem zukommt, es ist wesentlich zu denken vom Gegeben-Sein bzw. dem Sich-Überhaupt-Zeigen des Seienden.

(3) Schließlich zur *Seinsfrage*: Wie angeführt, handelt es sich hierbei um das dritte Segment, welches die Ausrichtung einer phänomenologischen Annäherung an die Sache der Daseinsanalyse begründet. Bei der Seinsfrage handelt es sich, wie bereits ausgeführt, um die grundlegende Leitfrage der Philosophie als Wissenschaft vom Sein, sie ist »Anfangs-, End- und Grundfrage der Philosophie« (GPP 19). Erneut sei eigens darauf hingewiesen, dass sich die folgende Ausarbeitung und Charakterisierung der Seinsfrage an Ausführungen Heideggers hierzu orientiert, vor allem an den Schriften: *Sein und Zeit* (SZ), *Grundprobleme der Phänomenologie* (GPP), den *Zollikoner Seminaren* (ZS) sowie stellenweise auch dem Aufsatz *Zur Seinsfrage* (WM).

Nach Heidegger finden sich in der Philosophiegeschichte verschiedenen Formen bzw. Formulierungen der Seinsfrage – einerseits in einer klassischen Formulierung, andererseits in einer jüngeren Neuformulierung (vgl. WM 385, SZ Einleitung).

Die klassische Formulierung der Seinsfrage, wie sie durch die Jahrhunderte der Philosophiegeschichte gestellt wurde, lautete (vgl. ZS 160): »Was ist das Seiende als Seiendes?«, wobei es darum geht, das Sein des Seienden aufzuarbeiten bzw. die »Seinsstruktur des Seienden« (ZS 160). Hierin findet sich ein Schwerpunkt auf das Seiende. Außerdem wird hierfür ein Verständnis von Sein, eine bestimmte Auslegung seiner in Anspruch genommen, welche selbst nicht mehr hinterfragt werden (vgl. WM 385). Ein ausgearbeiteter Begriff von Sein erweist sich jedoch als »Grund und Boden für die Metaphysik« (WM 385). Die Seinsfrage in der klassischen Formulierung lässt somit eine fundamentale Frage-dimension unberücksichtigt.

Hieraus ergibt sich der Impuls einer Neuformulierung der Seinsfrage, welche jenes Fundament der Ontologie berücksichtigt. Die leitende Fragestellung lautet nunmehr: »Was bedeutet Sein? Von wo aus ist dergleichen wie Sein überhaupt zu verstehen? Wie ist Seinsverständnis überhaupt möglich?« (GPP 19) Die Leitfrage fragt nach dem Sein als solchem, nach dem Sinn von Sein überhaupt, nach dem Bezug (des Menschen) zum Sein. Auf diese Weise kann auch die klassische Seinsfrage ausgearbeitet werden.

Auf jene Leitfrage der Philosophie soll nunmehr weiter eingegangen werden. Diese Erörterung, die wohl als weitführender Exkurs angesehen werden kann, sei dadurch begründet, dass jene es vermag, die *Eigenart* des daseinsanalytischen, phänomenologischen Zuganges letztlich aufzuweisen, die *Tiefe* seiner Annäherungsweise aufzuzeigen sowie die *Relevanz* einer philosophisch phänomenologischen Denkweise für die Psychotherapie (in Theorie und Praxis) darzulegen. So handelt es sich hierbei um eine Schlüsselstelle und um einen Grundgedanken phänomenologischen Denkens, von dem her erst das Vermögen desselben umfassend deutlich gemacht werden kann. Zur Aufarbeitung der Struktur der Seinsfrage soll in diesem Sinne – entlang des in der Einleitung angeführten Schemas – auf deren Grundelemente eingegangen werden: a) die *anstößende Ausgangserfahrung*, b) den *Gehalt der Frage*, c) das *Ziel* sowie d) eine *Charakterisierung und Verortung der Frage*, e) die *Relevanz* derselben sowie f) deren *Vorgehen* zur Erörterung und Beantwortung der Frage. Eine solche Darstellung orientiert sich dabei wesentlich an den folgenden Schriften Heideggers: *Sein und Zeit* (SZ) sowie den *Grundproblemen der Phänomenologie* (GPP).

(a) Ausgangserfahrung: Was stößt zu einer solchen Frage an? – Einerseits ist es die Vergegenwärtigung dessen, dass jene Frage nach dem Sein selbst im Laufe der Philosophiegeschichte in Vergessenheit geraten ist (vgl. SZ 2) (zugunsten eines schwerpunktmäßigen Fokus' auf das Seiende); dass eine solche Frage nicht systematisch ausgearbeitet wurde (vgl. SZ 4), geschweige denn eine Antwort hierauf erarbeitet worden ist (vgl. SZ 4). Andererseits findet eine solche Frage ihren Ausgangspunkt in der Vergegenwärtigung, wonach sich die klassische Seinsfrage – also die Frage nach dem Sein des Seienden – über ihre Grundlage – nämlich ein expliziertes Verständnis von »Sein« – keine Rechenschaft ablegt (vgl. WM 385).

(b) Zum Gehalt der Frage: Wie angeführt, lautet diese: »Was bedeutet Sein? Von wo aus ist dergleichen wie Sein überhaupt zu verstehen? Wie ist Seinsverständnis überhaupt möglich?« (GPP 19) Im Vordergrund steht somit das Sein, dessen Bedeutung, die Grundlage sowie Möglichkeit eines Zuganges bzw. eines Bezuges zum Sein.

(c) Zur Zielsetzung jener Frage: Worauf läuft die Frage aber hinaus? – Jenem Element der Frage kommt eine besondere Bedeutung zu. So lässt sich an den Gedanken der Zielsetzung der Seinsfrage nicht nur die Wichtigkeit sowie das Vermögen solchen ontologischen Fragens aufweisen, sondern ebenso die Relevanz philosophischen Denkens für Wissenschaft im Allgemeinen sowie für die Psychotherapie bzw. die Daseinsanalyse im Besonderen darlegen. Zur Ausarbeitung jenes Elementes seien drei Schritte unternommen: i) ein erster wird ein *Verständnis von Wissenschaft* darlegen, auf dem aufbauend ii) *Funktion, Absicht und Motive* (vgl. SZ 8) der *Seinsfrage* erläutert werden kann. Jene Darstellung sei ergänzt durch iii) eine *kritische Anfrage*.

(c.i) Zunächst zum Verständnis wissenschaftlichen Denkens: Hieran lassen sich drei »Ebenen« unterscheiden: *erstens* die inhaltliche Erforschung eines konkreten Gegenstandes einer einzelnen Disziplin, *zweitens* eine disziplineigene Ontologie vom Forschungsgegenstand sowie *drittens* eine Fundamentallontologie (vgl. Grondin 2001, 9). Im Weiteren soll ein solches Verständnis von Wissenschaft mit der folgenden Abbildung (Abbildung 2) erläutert werden.

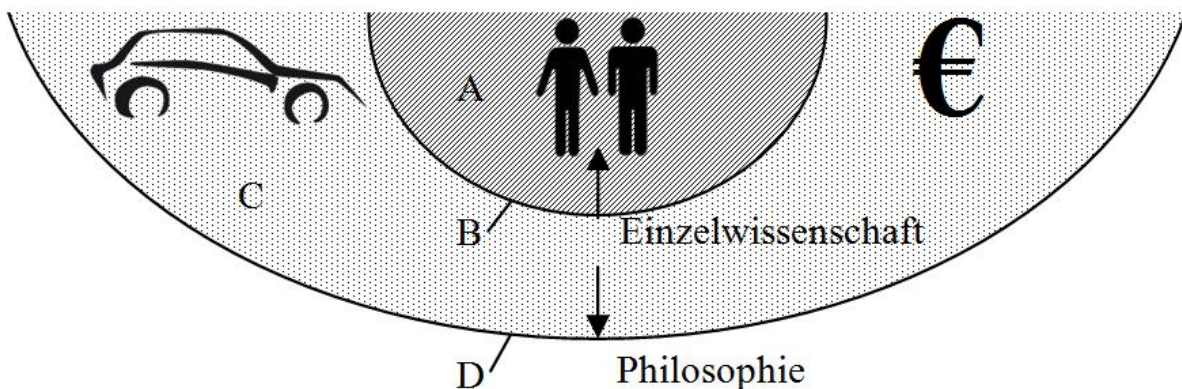


Abbildung 2: Auffassung von Wissenschaft und Ontologien
A: Thematischer Sachbereich einer Einzelwissenschaft, B: deren »Horizont«
C: Gesamtheit alles Seienden, D: dessen »Horizont«

Die *erste Ebene* bestimmt den *konkreten Gegenstandsbereich einer einzelnen Disziplin*: Eine jede Wissenschaft hat einen bestimmten Bereich, den sie erforscht (»A«). Während etwa die Naturwissenschaften die Natur erforschen, untersucht die Geschichtswissenschaft verschiedene Formen der menschlichen Geschichte, Wirtschaftswissenschaften betrachten wirtschaftliche Vollzüge des Menschen, etc. Eine jede Einzelwissenschaft setzt sich mit verschiedenem Seienden auseinander bzw. mit verschiedenen Bereichen des Seienden (vgl. SZ 9).

Solches sei auch mit der Abbildung zum Ausdruck gebracht: Exemplarisch wurden drei solche Bereiche des Seienden ausgewählt, welche von verschiedenen Disziplinen erforscht werden. Die abgebildeten Symbole für Menschen stehen für den Bereich der Psychologie, Psychiatrie, Psychotherapie. Der Wagen meint symbolisch den technischen Bereich sowie die technikbezogenen Wissenschaften, wel-

che sich etwa mit Verbrennungsmotoren auseinandersetzen. Das Zeichen für den Euro steht für wirtschaftliche Zusammenhänge (betriebs-, volks- oder finanzwirtschaftliche Faktoren, etc.), welche von den verschiedenen Wirtschaftswissenschaften erforscht werden. Selbstverständlich sind hiermit keineswegs alle Felder wissenschaftlichen Forschens abgedeckt, hiermit geht es lediglich um eine exemplarische Veranschaulichung. Das mit »A« in der Abbildung gekennzeichnete Feld bestimmt nunmehr jenen Themenbereich, der für die Daseinsanalyse bedeutsam wird. Dieser wird mit empirischen Untersuchungen und konkreten Methoden unterschiedlich erforscht.

Eine jede Disziplin formiert sich um Grundbegriffe. Diese haben darin eine elementare Bedeutung für die Konstitution einer Wissenschaft. Etwa formiert sich die Kommunikationswissenschaft um einen bestimmten Begriff von »Kommunikation«, der bestimmt, was in den Blick kommt (in Wien: etwa Massenmedien), was ausgeschlossen wird (etwa personale Kommunikation) und welche grundlegenden Zusammenhänge prinzipiell angenommen werden müssen. Grundbegriffe bilden somit »Leitfäden für die erste konkrete Erschließung des Gebietes« (SZ 9), sie formulieren die Grundverfasstheit der Sache einer Wissenschaft (vgl. SZ 9).

Die erste Ebene wird nunmehr fundiert durch die *zweite Ebene*, einer *disziplinen eigenen Ontologie*. Eine solche Ontologie kann auch als »regionale Ontologie« bezeichnet werden, welche für die Einzelwissenschaften den »Horizont« bildet (»B«). Solches gehört *notwendig* zu einer Wissenschaft: So muss davon ausgegangen werden, wonach »es keine wissenschaftliche Erforschung eines Gegenstandsbereiches ohne eine ausgesprochene oder unausgesprochene Ontologie gibt« (ZS 168) bzw. »jede Wissenschaft auf einer unausgesprochenen Ontologie ihrer Sache gegründet ist« (ZS 159). So formulieren die Grundbegriffe der Disziplin die ontologische Grundverfasstheit ihres Gegenstandes – und dies notwendig, d.h. unumgänglich. Es handelt sich dabei um eine »vorgängige und Grundbegriffe schöpfende Forschung« (SZ 10). Die hierbei leitende Frage lautet: »Was ist das Sein der die Forschung leitenden Sache?«

Als Beispiel: Solche Forschung ist etwa im Feld der Kommunikationswissenschaft, wenn Jürgen Habermas in seiner »Theorie des kommunikativen Handelns« fundamentale Dimensionen von Kommunikation darlegt und somit einen Grundbegriff für Kommunikationswissenschaft ausarbeitet, welcher für das entsprechende einzelwissenschaftliche Forschen leitend werden kann bzw. wird.

Die Einzelwissenschaften haben nunmehr jenen Charakter, dass sie *vermittels* ihres Horizontes, d.h. *aufbauend* auf ihrer regionalen Ontologie ihren Gegenstandsbereich erforschen. Der erste Pfeil, der ausgehend von »B« auf den Bereich »A« zeigt, soll jenes veranschaulichen. Die »Richtung« der Aufmerksamkeit der Einzelwissenschaften ist auf die (empirische) Erforschung ihres Gegenstandsbereiches gerichtet, wobei der Horizont nicht im Vordergrund einer ausdrücklichen Forschung steht. Denn es ist nicht die Aufgabe einer empirischen Forschungsarbeit – etwa Untersuchung der Mediennutzung einer bestimmten gesellschaftlichen Gruppe (Kommunikationswissenschaft), Bestimmung des Luftwiderstandes bei mehrfacher Schallgeschwindigkeit (Physik), Errechnung der Ummantelung von Nervensträngen (Medizin), etc. – nach dem Horizont zu fragen oder zu erörtern, entlang welcher Prinzipien eine regionale Ontologie ausgearbeitet werden kann. Wie bereits im ersten Kapitel (1.1, 1.a) an-

gedeutet, ist es keine naturwissenschaftliche Frage, warum die Mathematik eine exklusive Bedeutung für die Erkenntnisgewinnung hat.

Nunmehr zur *dritten Ebene*, der *Fundamentalontologie*. Für ihre Erläuterung seien die verbliebenen Elemente der Abbildung »C« und »D« erläutert: »C« bezeichnet den Sachbereich alles Seienden, also all jener Sachen, die uns in unserem Weltbezug begegnen und zwar ohne jede Einschränkung: Menschen, Gerätschaften, Tiere, Pflanzen, unbelebte Gegenstände, geschichtliche Zeugnisse, Formales, Phantasiegebilde, etc. Die Begegnung mit solchem ist dabei keineswegs gebunden an eine wissenschaftliche Betrachtung, vielmehr kann ein solch universaler, nicht ausschließender Bereich, jene Gesamtheit am besten von der alltäglichen Lebenserfahrung her verstanden werden.

Die Philosophie bezieht sich nunmehr auf einen solchen universalen Bereich – allerdings in einer *anderen Weise* als die Einzelwissenschaften. Diese erforschen ihren – thematisch eingeschränkten – Bereich, indem sie innerhalb eines bestimmten Horizontes (empirische) Untersuchungen anstellen. Ihre Aufmerksamkeit ist dabei auf den Sachgehalt des Bereiches gewendet, weniger aber auf den Horizont (siehe erster Pfeil). Philosophie hingegen verfährt anders: Sie fragt zwar nach dem Ganzen des menschlichen Weltbezuges, aber nicht in Hinblick auf den Sachgehalt des Ganzen, sondern auf den Horizont (dies soll der zweite Pfeil andeuten, der auf »D« zeigt). Die Philosophie ist dezidiert *nicht* die bessere Technikwissenschaft, Psychotherapie oder Wirtschaftswissenschaft, indem sie die universale Methode bietet, all jene Bereiche gleichermaßen erforschen zu können. *Nicht* kann die Philosophie in ihrem Denken gleichermaßen den Luftwiderstand bei bestimmten Fahrgeschwindigkeiten oder die Pathogenese von Schizophrenie untersuchen und zugleich eine Analyse der Reformpotentiale des österreichischen bürokratischen Systems vornehmen. Die Philosophie ist – dies sei emphatisch hervorgehoben – *nicht* auf den Sachbereich der Gesamtheit des Begegnenden gerichtet, sondern vielmehr auf den »Horizont«, in welchem uns jene Gesamtheit begegnet (»D«).

Der Horizont einer solchen Gesamtheit kann aufgefasst werden als das »Sein« oder als die »Offenständigkeit«. Die Philosophie, wie sie Heidegger als Ontologie versteht, fragt nunmehr nach den Strukturen dieses Horizontes, nach den Strukturen unseres »allumfassenden« Weltbezuges. Solches ist das Vorhaben der »Fundamentalontologie«.

Diese wird nunmehr bedeutsam für die einzelnen disziplinbezogenen Ontologien, also die zweite Ebene. So bietet die Fundamentalontologie jenen einen Leitfaden bzw. einen »Horizont [...] für jede weitere ontologische Erforschung« (SZ 37). Ihre eigene Frage ist die angeführte Frage nach dem Sinn, d.h. der Bedeutung von Sein. Eine »begriffliche Vorverständigung« (Grondin 2001, 9) über »Sein« soll einen Leitfaden dafür bieten, das Sein jener Sache zu formulieren, welche die Forschung bestimmt.

(c.ii) Diese drei Ebenen müssen bedacht werden, um die Zielsetzung der Seinsfrage angemessen begreifen zu können:

Die Seinsfrage zielt [...] auf eine apriorische Bedingung der Möglichkeit nicht nur der Wissenschaften, die Seiendes als so und so Seiendes durchforschen und sich dabei je schon in einem Seinsverständnis bewegen,

sondern auf die Bedingung der Möglichkeit der vor den ontischen Wissenschaften liegenden und sie fundierenden Ontologien selbst. (SZ 11)

Zur Erläuterung: Die Erörterung der Seinsfrage zielt darauf ab, die Fundamente der Einzelwissenschaften sowie deren jeweilige Ontologien (bzw. ontologische Forschung) auszuarbeiten. Der Seinsfrage geht es darum, das Verständnis von »Sein« begrifflich zu verdeutlichen und aufzuklären (vgl. Grondin 2001, 7). Auf diese Weise bietet sie einen Leitfaden für regionalen Ontologien der Einzelwissenschaften. Hierzu sei verdeutlichend eine Stelle aus *Sein und Zeit* herangezogen: »Die Antwort [auf die Seinsfrage] gibt ihrem eigensten Sinne nach eine Anweisung für die konkrete ontologische Forschung, innerhalb des freigelegten Horizontes mit dem untersuchenden Fragen zu beginnen – und sie gibt nur das.« (SZ 19) Das bedeutet, dass die regionalen Ontologien für die Bestimmung der Grundverfasstheit der Sache ihres Themenfeldes auf die Fundamentalontologie zurückgreifen, von wo her sie die Impulse erhalten, worauf sie zu achten haben. – Vorwegnehmend ist darauf hinzuweisen, dass es sich hierbei um einen zentralen Gedanken für das Verhältnis von Philosophie und Daseinsanalyse handelt. In den folgenden Ausführungen wird auf ihn immer wieder zurückgekommen werden.

(c.iii) In Anbetracht jener Formulierung Heideggers zu »Funktion«, »Absicht« und Motive« (SZ 8) der Seinsfrage, erweist es sich als erforderlich, eine kritische Anfrage an jene Bestimmung zu formulieren. Denn so stellt sich die Frage, ob sich mit der angeführten Stoßrichtung der Seinsfrage als Grundfrage der Philosophie – nämlich eine »Grundlegung der Wissenschaften« (SZ 10) entlang der ontologischen Forschung zu leisten – wirklich alle Grundfragen und Grundansprüche der Philosophie abdecken lassen? Was ist mit dergleichen wie der Frage nach dem Wesen des Guten, der Frage, warum man als Mensch gut handeln soll?, der Frage nach dem Wesen des Mensch-Seins oder des Schönen? Was ist etwa mit dem aristotelischen Anspruch, der in der Nikomachischen Ethik formuliert wird: »[W]ir philosophieren nämlich nicht, um zu erfahren, was ethische Werthaftigkeit sei, sondern um wertvolle Menschen zu werden.« (NE II, 2, 1103b 27-29) In diesem Sinne ist die kritische Anfrage zu stellen, wie jene Fragen und Ansprüche zur Philosophie gehören und in welchem Bezug sie zur Seinsfrage als »Anfangs-, End- und Grundfrage der Philosophie« (GPP 19) stehen?

An dieser Stelle sei eingestanden, dass die Erörterung jener Dimensionen, jener Anfrage sowie der weiteren Stoßrichtungen der Seinsfrage zu weit führen würde. Im Folgenden wird sich außerdem zeigen, dass die bisher angeführte Absicht der Seinsfrage ohnedies einen fruchtbaren Boden für die Strukturanalyse dieser Untersuchung bietet. Mitunter auch deswegen, weil sich die Ausarbeitung des daseinsanalytischen Denkens bei Boss ganz jenem Motiv verpflichtet (vgl. GMP 11ff.) – dazu aber erst später (vgl. Kapitel 1.4).

(d) Vor diesem Hintergrund – der Darstellung der zweifachen Zielsetzung der Seinsfrage – kann auch die Relevanz solchen Denkens dargelegt werden: Warum gilt es, jene Frage nach der Bedeutung von Sein zu stellen? – Entsprechend der angeführten Zielsetzung lässt sich die Relevanz solchen Fragens bestimmen: *Grundlegung von Wissenschaft, Fundierung der Formierung der Grundbegriffe einzelner Disziplinen sowie vermittelte Konstitution einer wissenschaftlichen Disziplin*. Wenn die Philosophie

als Wissenschaft vom Sein dessen Bedeutung und Strukturen aufarbeitet, bietet sie hierbei – auf komplexe, mehrstufige und vermittelte Weise – ein Fundament für die Formierung der Einzelwissenschaften.

(e) Zur Verortung: Was ist die Seinsfrage für eine Frage? – Eine Verortung der Seinsfrage kann in Anbetracht der Ausführungen einer Verortung (Kapitel 1.1) sowie jener zur Struktur wissenschaftlichen Denkens (Kapitel 1.3.1, 3.c.i.α) folgendermaßen vorgenommen werden: Es handelt sich bei der Seinsfrage um die Leitfrage der Philosophie als anti-reduktiver Universalwissenschaft neben den Einzelwissenschaften. Sie fällt in den Bereich der Fundamentalontologie, welche sich die Aufarbeitung der Strukturen des Weltbezuges zur Aufgabe macht und welche das Fundament für die einzelnen Ontologien bzw. Gegenstandsauffassungen der Einzelwissenschaften bietet. Auf jener Ebene entfaltet sich das umrissene Anliegen einer *Fundierung von Wissenschaft*.

(f) Zum Vorgehen: Wie soll vorgegangen werden, um die angeführte Leitfrage zu erörtern und zu beantworten? – In der systematischen Ausarbeitung der Seinsfrage bei Heidegger in *Sein und Zeit* werden hierfür die folgenden drei Elemente bedeutsam: i) Eine *Analytik des Daseins*, ii) eine *Destruktion der Geschichte der Ontologie* sowie iii) die *phänomenologische Methode*. Hierauf soll in kurzen Umrissen eingegangen werden, um die Dimensionen der Erörterung der Seinsfrage aufzuzeigen.

(f.i) Zur *Analytik des Daseins*: Die »Analytik des Daseins« ist eine Aufarbeitung der Grundverfassung des Menschen. Heidegger spricht jedoch nicht vom Menschen, sondern vom »Dasein«. Die Thematisierung des Seins des Daseins erweist sich insofern als erforderlich, als hiermit die Strukturen des Zugangs zum Sein aufgearbeitet werden können. So ist der Mensch derjenige, der einen Bezug zum Sein hat. Die Explikation der Seinsverfasstheit des Menschen bietet die Grundlage dazu, den Bezug zum Sein und das Verstehen von Sein begrifflich zu bestimmen. Auf diese Weise kann der Sinn von Sein formuliert werden, indem die Analytik des Daseins das Fundament für die Beantwortung der Seinsfrage bietet (vgl. SZ 7).

(f.ii) Zur *Destruktion der Geschichte der Ontologie*: Jenes Vorgehen widmet sich der Geschichte der Philosophie, im Konkreten der Geschichte der Ontologie. Diese eigentümliche Geschichtsforschung ergibt sich aus der Vergegenwärtigung der Geschichtlichkeit des Fragens bzw. des Einflusses der Ontologiegeschichte auf die Leitfrage: »Das Fragen nach dem Sein [...] ist selbst durch die Geschichtlichkeit charakterisiert.« (SZ 20) Um sich jenen geschichtlichen Prägungen nicht auszuliefern, d.h. wichtige Einflüsse auf das ontologische Denken durch wichtige Stationen der Philosophiegeschichte (bspw. »Kantische Transzendentalphilosophie«) nicht unreflektiert zu lassen (wie etwa einer bestimmten Tradition zu verfallen (vgl. Grondin 2002, 20)), gilt es nunmehr eine Destruktion der Geschichte der Ontologie vorzunehmen. Damit ist gemeint, die »Herkunft der ontologischen Grundbegriffe« (SZ 22) sowie die »ursprünglichen Erfahrungen aufzuarbeiten, in denen die ersten und fortan leitenden Bestimmungen des Seins gewonnen wurden« (SZ 22). Durch eine solche Aufarbeitung der Geschichte der Philosophie und ihrer elementarer Bezugspunkte soll das Fragen nach dem Sinn von Sein klarer, deutlicher und selbstbewusster werden bzw. »in den vollen Besitz der Fragemöglichkeiten« (SZ 21) gebracht werden.

(f.iii) Ein drittes Element des Vorgehens zur Erörterung der Seinsfrage stellt das *phänomenologische Denken* bzw. die *Phänomenologie als Methode*. Jenes methodische Vorgehen soll einen der leitenden Sache (Sein) angemessenen Zugang gewährleisten. Nachdem im Weiteren die Methode der Phänomenologie in ihren Grundgedanken noch eigens dargestellt werden soll, seien weitere Erläuterungen den folgenden Ausführungen vorbehalten.

1.3.2. Grundbegriffe der Methode der Phänomenologie

Vor dem Hintergrund der Ausarbeitung des Rahmens phänomenologischen Denkens kann nunmehr auf die leitenden Grundgedanken der Methode der Phänomenologie eingegangen werden. Hierzu seien die folgenden drei Elemente erörtert: 1) die *Bedeutung des Begriffes* »Phänomenologie«, 2) den *Ansatz der Phänomenologie* sowie 3) deren *drei methodische »Grundstücke«* (Reduktion, Konstruktion, Destruktion). Die Grundlage für diese Darstellung bilden zwei zentrale Schriften bei Heidegger: Erneut *Sein und Zeit* (SZ) sowie die *Grundprobleme der Phänomenologie* (GPP).

(1) Zunächst zum Ersten, zur Bedeutung von »Phänomenologie«: Was sei hiermit bezeichnet? – Für die begriffliche Erläuterung sei auf die etymologischen Bestimmungen Heideggers aus *Sein und Zeit* eingegangen. Dort bestimmt Heidegger »Phänomenologie« als eine Zusammensetzung aus »Phänomen« sowie »logos«. Der Grundgedanke der Phänomenologie als philosophischer Methode ergibt sich schließlich aus der Zusammensetzung beider (vgl. Grondin 2001, 22f.).

Was bedeuten aber jene Begriffe etymologisch ausgelegt? – Heidegger bestimmt »Phänomen« (φαινόμενον (phainomenon)) vom griechischen φαίνεσθαι (phainesthai), dem »Sich-Zeigen« (SZ 28). Die Grundbedeutung von »Phänomen« formuliert er als: »das *Sich-an-ihm-selbst-zeigende*, das Offenbare« (SZ 28). Jenes, was sich zeigt, und zwar von sich selbst her, wird hiermit gefasst. Hierbei finden sich zwei Motive verbunden: Einerseits das Sich-Zeigen, andererseits die Instanz bzw. die »Richtung« jenes Sich-Zeigens, nämlich: von der Sache selbst her.

Vor allem das zweite Motiv mag irritieren, gegebenenfalls wird jener Zusatz sogar als irrelevant, tautologisch oder selbstverständlich erachtet. Die Bedeutsamkeit einer solchen ausdrücklichen Bestimmung, einer solchen Emphase des Modus des Sich-Zeigens kann verdeutlicht werden an den bereits vorgenommenen Ausführungen zur Eigenart des naturwissenschaftlichen Vorgehens und dem Vorrang der Methode (vgl. Vetter 1992, 26): So ergibt sich über die wesentliche Orientierung an der Mathematik als Garant sicherer Erkenntnis ein Vorrang mathematisch gefasster Wahrnehmungsstrukturen. Dies sei erneut veranschaulicht anhand von Farben: Nähert man sich aus einer naturwissenschaftlichen Perspektive an Farbe heran, um jene zu bestimmen – etwa zu klären, was Farbe eigentlich ist, so ist bereits vorweg entschieden, dass eine solche Annäherung das Wesen der Farbe über das Mathematische bestimmt, nämlich durch Erörterung der Frequenz bzw. der Wellenlänge des Lichts – ohne aber nach der Eigenart sowie Eigentümlichkeit von Farbe zu fragen. – Der Zusatz »von sich selbst her« verweist somit auf einen zentralen Aspekt am Modus des Sich-Zeigens, der keineswegs als selbstverständlich erachtet werden darf.

Nunmehr zum zweiten Teil der Bestimmung von »Phänomenologie«, dem Begriff des »logos«: Heidegger begreift »λόγος« (logos) vom ἀποφαίνεσθαι (apophainesthai), dem »Sehen-Lassen von sich selbst her« bzw. »Sehenlassen von den Sachen her« (Grondin 2002, 23). Hierbei finden sich wiederum zwei Motive, einerseits das Sehen-Lassen, andererseits der Modus dessen, nämlich »von dem selbst her, wovon die Rede ist« (SZ 32). Erneut ist der Zusatz des Modus keine vernachlässigbare Floskel, sondern eine feine Nuancierung, der eine große Bedeutung zukommt. Heidegger fasst dabei »logos« als Rede, wobei sich durch die angeführte Erläuterung als »Sehen-Lassen von der Sache selbst« die Grundbedeutung aller anderen und vielfach verbreiteten wie bekannten Übersetzungen bestimmen lässt – etwa: »Vernunft, Urteil, Begriff, Definition, Grund, Verhältnis« (SZ 32).

Hiermit kann auch die begriffliche Bedeutung von »Phänomenologie« angeführt werden, die sich aus der Zusammensetzung beider Teile ergibt: dem »φαινόμενον« (phainomenon) sowie dem »λόγος« (logos), dem »Sich-Zeigen der Sache selbst« sowie dem »Sehen-Lassen der Sache selbst«, »ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα [(apophainestai ta phainomena)]: Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen. Das ist der formale Sinn der Forschung, die sich den Namen Phänomenologie gibt.« (SZ 34) – »Phänomenologie« formiert sich somit um eine Maxime, um ein Forschungsprinzip, dem es darum geht, die Sachen der wissenschaftlichen Forschung sich zeigen zu lassen und zwar von ihm selbst her. Bzw.: jenes, welches im Vordergrund der wissenschaftlichen Forschung steht, sprachlich-verlautbarend (Stimme) sowie sprachlich-schriftlich (Schrift) zum Ausdruck zu bringen und zwar in einer solchen Weise, dass die Eigenart der Sache, so wie sie sich von ihr selbst darbietet, nicht beschnitten und beeinträchtigt wird durch mitgebrachte, sachferne Denk- und Wahrnehmungskategorien (etwa durch einen Vorrang der mathematischen, vergegenständlichenden Bestimmung).

(2) Zum Ansatz phänomenologischen Denkens: Hierbei sei auf die folgenden drei Grundmomente eingegangen: a) die *phänomenologische Maxime* bzw. das leitende Forschungsprinzip, b) die *Ausrichtung von Phänomenologie* als Methode sowie c) die *Sache phänomenologischer Forschung*.

(a) Was die Maxime anbelangt, welche das leitende Forschungsprinzip der Phänomenologie formuliert, kann hierbei an die bereits vorgenommenen Erläuterungen des Begriffes angeschlossen werden. Diese seien zusätzlich ergänzt, um einen Kerngedanken jener Annäherung zu verdeutlichen. Die Maxime ergibt sich über die Auslegungen von »Phänomen« und »-logie«, dem Sich-Zeigen und dem Sehen-Lassen einer Sache, jeweils von ihr selbst her. Heidegger formuliert entlang dessen in *Sein und Zeit* die phänomenologische Maxime als: »zu den Sachen selbst!« (SZ 27).

Um die Brisanz, die Tiefe, Bedeutsamkeit sowie wissenschaftskritische Position von Phänomenologie vollends zu erfassen, gilt es hierbei, eigens die Modalität »von den Sachen selbst her« zu beachten bzw. zu berücksichtigen, wogegen sich Phänomenologie hiermit positioniert: So wendet sie sich »entgegen allen frei schwebenden Konstruktionen, zufälligen Funden, entgegen der Übernahme von nur scheinbar ausgewiesenen Begriffen, entgegen den Scheinfragen, die sich oft Generationen hindurch als »Probleme« breitmachen.« (SZ 27f.) Phantastische, ggf. formalisierte Gebilde, Modelle, unreflektiert

übernommene traditionelle und gewohnte Denkweisen gilt es, somit abzuwehren. Der genannte Zusatz »von den Sachen selbst her« hat darin einen »prohibitiven Sinn« (SZ 35), nämlich: »die Fernhaltung alles nichtausweisenden Bestimmens« (SZ 35). Die Maxime fordert somit mit Emphase eine konsequente Auseinandersetzung sowie Referenz der Thesen und Aussagen zu den Phänomenen, niemals dürfen jene übergangen werden.

Derartiges mag als selbstverständliche Floskel erscheinen. Wie angeführt, findet sich etwa in den Naturwissenschaften jedoch die Tendenz, sich an die erforschten Sachen innerhalb bereits vorweg bestehender, leitender Wahrnehmungsstrukturen (Mathematik, Gegenständlichkeit, Beherrschung) anzunähern. Damit tritt eine phänomenologische Annäherung in Opposition zu einem naturwissenschaftlichen Zugang an die Sachen der Forschung. Vetter verdeutlicht jene Differenz folgendermaßen: »Phänomenologie [...] unterscheidet sich aber von der Methode der Wissenschaft, im Besonderen der neuzeitlichen Naturwissenschaften durch eine andere Grundhaltung: an die Stelle des Verfügenwollens tritt ein Lassen.« (Vetter 1992, 36) Das Vorgehen phänomenologischen Denkens zeichnet sich folglich dadurch aus, sich die Wahrnehmungs- und Betrachtungsstrukturen *von der Sache selbst her* vorgeben zu lassen und nicht *eine Sache auf vorweg genommene fundamentale Denkschemen hin* zu betrachten. Hierin formuliert sich auch der Imperativ »sich auf die Eigenart des Gegenstandes methodisch einzustellen« (Vetter 1992, 26) anstelle eines Vorranges der Methode vor dem Gegenstand.

Um jenes ein wenig zu verdeutlichen: Es geht um ein »*Eigens Sich-einlasse[n] in unser Verhältnis zu dem Begegnenden*«, in dem wir schon immer uns aufhalten« (ZS 143). Das, was uns in unserem Weltbezug begegnet, soll in jener Eigentümlichkeit vernommen werden (vgl. ZS 82), wie wir es erfahren – und zwar in unserer *alltäglichen* Erfahrung (vgl. ZS 87). Ein solches Vernehmen der Eigenart einer Sache ist dabei wesentlich gebunden an den »Willensakt, sich nicht gegen dieses Sich-einlassen zu sperren« (ZS 143). Gleichermäßen soll ein Schließen abgewehrt werden, von einem Phänomen auf ein anderes zu schließen (vgl. ZS 82). Nicht geht es um Übertragungen, sondern um die Bereitschaft, unvoreingenommen die Eigenart einer Sache zum Ausdruck zu bringen. – Damit geht es insgesamt um einen *Vorrang des Phänomens* anstelle eines *Vorranges der Methode*.

Gerade entlang des Zusatzes, jener feinen Nuancierung der Zugangsweise vollzieht sich somit in fundamentaler Hinsicht die Orientierung der Zugangsweise phänomenologischen Denkens. Ebenso aber auch eine Präzisierung und Erhellung der Ausführungen in Kapitel 1.1, 3.b.

(b) Nunmehr zur Ausrichtung von Phänomenologie: So erweist es sich als erforderlich, darauf hinzuweisen, dass Phänomenologie weder als Theorie, als Standpunkt, noch als eigene philosophische Richtung (vgl. SZ 27) aufzufassen ist, als vielmehr als *Methode*.

Zur Erläuterung einer solchen Bestimmung sei hierzu eine zentrale Passage aus *Sein und Zeit* herangezogen: »Phänomenologie« nennt weder den Gegenstand ihrer Forschungen, noch charakterisiert der Titel deren Sachhaltigkeit. Das Wort gibt nur Aufschluss über das *Wie* der Aufweisung und Behandlungsart dessen, was in dieser Wissenschaft abgehandelt werden soll.« (SZ 35) Um dies zu erläutern: Weder bestimmt »Phänomenologie« damit die Sache einer Forschung – der Begriff der »Theologie« oder der »Soziologie« fixieren bereits im Titel eine bestimmte Sache als das Zentrum jener Wissen-

schaften. Noch formuliert Phänomenologie in irgendeiner Weise einen Gehalt über den Charakter einer Sache bzw. gibt sie keine inhaltlichen Grundthesen über eine Sache vor (vgl. HF 67f.) – etwa wie eine idealistische oder materialistische Ontologie, womit bereits erste Tendenzen einer Auslegung von Seiendem vorgezeichnet werden. Vielmehr bezieht sich Phänomenologie einzig auf das *Wie*, auf den *Modus*, auf das *Vorgehen*, auf die *Art und Weise* philosophischer Forschung. Und zwar im Konkreten: Es handelt sich um »eine *solche* Erfassung ihrer [der Phänomenologie] Gegenstände, dass alles, was über sie zur Erörterung steht, in direkter Aufweisung und direkter Ausweisung abgehandelt werden muss.« (SZ 35) Die Orientierung am beständigen Aufweisen sowie Ausweisen von Thesen an Phänomenen konkretisiert somit die Vorgehensweise sowie die angeführte Maxime.

(c) Nunmehr zur Sache der Phänomenologie: Was ist nun aber die Sache phänomenologischen Forschens? Was ist jenes, welches durch sie erforscht wird? – Hierbei seien zwei Aspekte betont: i) die *Bestimmung von Sein als Sache der Phänomenologie* sowie ii) von dort her eine *Spezifizierung des Phänomenbegriffes*.

(c.i) Um die Sache der Phänomenologie zu bestimmen, seien erneut zentrale Passagen aus *Sein und Zeit* herangezogen: »Phänomenologie ist Zugangsart zu dem und die ausweisende Bestimmungsart dessen, was Thema der Ontologie werden soll.« (SZ 35) Sowie: »Ontologie und Phänomenologie [...] charakterisieren die Philosophie selbst nach Gegenstand und Behandlungsart.« (SZ 38)

Um dies zu erläutern, sei auf die unter Kapitel 1.3.1 ausgearbeitete Bestimmung von Philosophie als Wissenschaft vom Sein verwiesen. Inhaltlich formiert sich demnach Philosophie um das Sein, das Sich-Überhaupt-Zeigen, den Weltbezug des Menschen, wobei es gilt, die Strukturen solchen Bezuges aufzuarbeiten. Die Phänomenologie erweist sich nunmehr als die Methode, als das Vorgehen für die Durchführung einer solchen Forschung. Über eine solche »ontologische Akzentuierung« (vgl. Vetter 2004c, 415) ergibt sich nicht nur die Sache der Phänomenologie, sondern auch der Zusammenhang von Philosophie, Ontologie sowie der Seinsfrage: *Phänomenologie ist die Methode, um die Seinsfrage als Leitfrage der Philosophie zu erörtern sowie um die Strukturen von Sein aufzuarbeiten*.

Das Sein ist somit die Sache der Phänomenologie. Durch jene Orientierung und Ausrichtung an der Ontologie wird Phänomenologie zur »Wissenschaft vom Sein des Seienden – Ontologie« (SZ 37). Wenn Phänomenologie auf diese Weise die Methode ontologischer Forschung wird, so sind hierbei zwei Stoßrichtungen, zwei verschiedene Dimensionen zu beachten – besonders in Hinblick auf die Daseinsanalyse.¹¹ So erweist sich Phänomenologie sowohl als Methode der Fundamentalontologie, als auch einer konkreten, spezifischen Ontologie. Phänomenologie läuft somit auf ein Zweifaches hinaus: Einerseits den Leitfaden für eine Erörterung der Seinsfrage zu bieten und somit die prinzipiellen Strukturen des Sich-Überhaupt-Zeigens begrifflich aufzuarbeiten (Leitfrage hierbei: »Was bedeutet ›Sein‹?«). Andererseits aber ebenso als methodischer Leitfaden für eine konkrete ontologische Forschung, welche nach der Grundverfasstheit einer konkreten Sache fragt (Leitfrage hierbei: »Wodurch

¹¹ Siehe hierzu die Ausführungen zur Auffassung der Struktur wissenschaftlichen Denkens (3 Ebenen): 1.3.1, besonders: 3.c.i.α.

zeichnet sich das Sein einer konkreten Sache aus?«): etwa von Psyche, von Körper, psychischen Erkrankungen.

An diesem Punkt formiert sich auch die Bedeutung der Phänomenologie für die Daseinsanalyse: Nämlich dann, wenn die Phänomenologie als Methode einer konkreten Ontologie für die Herausbildung der Grundbegriffe jener psychotherapeutischen Disziplin herangezogen wird (– ganz besonders in Anbetracht der Forschungsmaxime und der Orientierung an den Sachen selbst).

(c.ii) Durch die genannte Affinität der Phänomenologie zur Ontologie kann auch der leitende Begriff von »Phänomen« spezifiziert werden: So unterscheidet Heidegger in *Sein und Zeit* drei verschiedene Phänomenbegriffe (vgl. SZ 31): Einerseits den *formalen*, zweitens einen *vulgären*, drittens den *phänomenologischen*. – Der formale Phänomenbegriff formuliert die Grundbedeutung von »Phänomen« als das »Sich-an-ihm-selbst-zeigende«. Was sich jedoch zeigt, ist hiermit noch nicht festgelegt. Eine solche inhaltliche Bestimmung und Konkretisierung des Sich-Zeigens erfährt der formale Phänomenbegriff durch zwei verschiedene Auslegungen: Einerseits eine vulgäre (vulgär im Sinne von »gemeinläufig«), andererseits eine phänomenologische.

Das Sich-Zeigende im gemeinläufigen Phänomenbegriff orientiert sich am Seienden bzw. an jenem, welches uns direkt in der Erfahrung zeigt: Ein Phänomen in einem solchen Sinne wäre etwa der Umstand, dass die Analphabetisierungsrate in Europa in den letzten Jahrhunderten deutlich zurück gegangen ist oder dass es in bestimmten gesellschaftlichen Schichten zum Standard gehört, über Fernseher, Handys, Kühlschränke sowie eine Waschmaschine zu verfügen.

Das Sich-Zeigende im phänomenologischen Phänomenbegriff orientiert sich vielmehr an der Affinität von Phänomenologie zur ontologischen Forschung und damit am Sein. So geht es hierbei weniger um Seiendes, als vielmehr um die Strukturen des Sich-Zeigens selbst. Etwa, wenn Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* Raum und Zeit als »Prinzipien der Sinnlichkeit« (KrV B35) und damit als Bedingungen der sinnlichen Erfahrung anführt (vgl. SZ 31). Es handelt sich dabei um jenes, welches sich im Sich-Zeigen, welches sich am vordergründigen Seienden orientiert, unthematisch mitzeigt und wie angeführt stets übergangen wird: *Sein*. – Auf diese Weise schlägt sich auch die Ausrichtung der Phänomenologie an der Ontologie im bezeichnenden Phänomenbegriff nieder, wenn hiermit das Sich-Zeigende vordergründig vom Sein her bestimmt wird.

(3) Nunmehr zu den »Grundstücken« phänomenologischen Denkens: Zunächst aber zu einer Grundbestimmung derselben – was sei hiermit bezeichnet? – »Grundstücke phänomenologischen Denkens« beziehen sich auf »methodisch[e] Strukturen des ontologisch-transzendentalen Unterscheidens« (GPP 27). Um diese Bestimmung Heideggers zu erläutern: es handelt sich dabei um grundlegende Bezugspunkte für das Vorgehen einer ontologisch-phänomenologischen Untersuchung, vor allem aber für die ontologische Differenzierung von Seiendem und Sein. Im Konkreten handelt es sich um drei Konzepte für eine Ontologie akzentuierte Methode philosophischer Erkenntnisgewinnung, welche gleichsam als Bedingungen für eine Auseinandersetzung mit Seinsstrukturen aufzufassen sind. Die »Grundstücke« formulieren somit die Basis für die Durchführung einer ontologisch-phänomenologischen Untersu-

chung. Namentlich sind dies a) die *phänomenologische Reduktion*, b) die *phänomenologische Konstruktion* sowie c) die *Destruktion*. Nachdem es eigens die Zusammengehörigkeit dieser drei »Grundstücke« zu beachten gilt, sei d) eigens auf *ihr Verhältnis* eingegangen.

(a) Zunächst zur *phänomenologischen Reduktion*: Diese bezeichnet die »Rückführung des untersuchenden Blicks vom naiv erfassten Seienden zum Sein« (GPP 29). Hiermit geht es um eine Verlagerung der Aufmerksamkeit, der thematischen Weltbezugnahme von einem konkreten Seienden hin zum Sein bzw. dessen Sein: also beispielsweise nicht bloß den eigenen Körper zu betrachten, etwa auf gesundheitliche Aspekte hin, sondern zu fragen, wie er sich zeigt und was seine ihm eigentümliche Seinsweise ausmacht.

Es handelt sich dabei somit um eine negative Bewegung, weg vom Seienden hin zum sich unthematisch mitzeigenden Sein. Diese Bewegung findet ihren Ausgangspunkt an einem Seienden, welches uns in unserem lebensweltlichen und alltäglichen Weltbezug begegnet (vgl. GPP 30). Von dort her gilt es, eine Transzendenzbewegung durchzuführen bzw. eine Abwendung vom Seienden, hin auf die Dimension des Sich-Zeigens.

(b) Zur *phänomenologischen Konstruktion*: Jene kann aufgefasst werden als das »Entwerfen des vorgegebenen Seienden auf sein Sein und dessen Strukturen« (GPP 29f.). Hierbei handelt es sich um die positive Ergänzung zur negativen Bewegung der Reduktion: Während die Reduktion die *Abwendung vom Seienden* formuliert, bezeichnet die Konstruktion die *Hinwendung zum Sein*. Helting fasst jene Bewegung als: »das Freilegen der *sich-zeitigenden* Seinsweise des Seienden« (1999, 37). Es geht hiermit also eigens darum, die Strukturen des Sich-Zeigens sowie die eigentümliche Seinsweise eines Seienden aufzuarbeiten.

(c) Zur *Destruktion*: Damit in Verbindung steht die »Destruktion«, welche eine Vergegenwärtigung der eigenen begrifflichen Basis bezeichnet. Heidegger fasst jene als: »ein kritischer Abbau der überkommenen und zunächst notwendig zu verwendenden Begriffe auf die Quellen, aus denen sie geschöpft sind.« (GPP 31) Zur Erläuterung: Die Destruktion bezieht sich auf die Begrifflichkeiten, die bei einer ontologisch-phänomenologischen Untersuchung einbezogen werden, welche sich dem Sein von Seiendem zuwendet (vgl. Helting 1999, 38). In Bezug auf jene Begrifflichkeiten gilt es, die geschichtliche Bedingtheit sowie die gewachsenen Hintergründe der Forschung der Gegenwart zu berücksichtigen: deren vorangegangenen Prägungen, Überlieferungen sowie Traditionen, welche Sinn und Bedeutung der Begriffe ausmachen. So erweist sich eine jede Begrifflichkeit als »von überkommenen Begriffen und damit von überkommenen Horizonten und Hinsichten durchsetzt« (GPP 31).

Diese Prägungen und Bedingungen des eigenen geschichtlichen Standorts einer Erforschung der Seinsstrukturen sollen nunmehr aufgearbeitet werden. Dieses Aufarbeiten bezeichnet die »Destruktion«. Diese ist jedoch weniger zu verstehen, von einer Zerstörung bzw. Negation von Sinngehalten von Begrifflichkeiten, als vielmehr als »kritischer Abbau« (GPP 31) des Überlieferten, als ein »Nachweis der Herkunft ontologischer Grundbegriffe« (SZ 22). Eine solche Aufarbeitung der Prägungen der eigenen, verwendeten Begrifflichkeiten bedeutet somit keine Negation oder Verurteilung derselben, als sie vielmehr als »positive Aneignung« (GPP 31) der Tradition aufzufassen ist. Es geht darum, sich die

eigenen begrifflichen Bedingtheiten zu vergegenwärtigen und um die fundierenden Prägungen Bescheid zu wissen, um von dort her der Untersuchung mehr Möglichkeiten einzuräumen sowie sich frei zu machen für eine Begegnung mit der Sache von ihr selbst her.

(d) Nunmehr zum Verhältnis der drei »Grundstücke« zueinander: Heidegger verweist auf eine grundlegende Zusammengehörigkeit jener drei Grundkonzepte phänomenologischer Forschung. Alle drei sind für die Durchführung einer solchen zu berücksichtigen, keine der drei kann übergangen werden. Würde man etwa die phänomenologische Reduktion, also die Abwendung vom Seienden außer Acht lassen, würde jede Rede von Seinsstrukturen am Seienden ausgearbeitet und damit Sein verdinglicht werden (vgl. Helting 1999, 39). Ein Vernachlässigen phänomenologischer Konstruktion, also die Hinwendung zum Sein, würde entweder das Sein ebenso verdinglichen, oder sich in abstrakten und nebulösen Theoriegebilden verlieren. Die Destruktion, also die Aufarbeitung der begrifflichen Basis, nicht eigens durchzuführen, würde wohl einem scholastischen Philosophieren das Wort reden, also sich philosophische Texte und Diktionen verschiedener Autoren anzueignen, ohne sich selbst auf die zugrunde liegenden Erfahrungen sowie auf die Sache selbst einzulassen. – Um also die phänomenologische (ontologisch gefasste) Maxime: »Sein als das Sich-an-ihm-selbst-Zeigende von ihm selbst her sehen lassen« ernst zu nehmen, bedarf es gleichermaßen der Reduktion, Konstruktion wie Destruktion.

1.3.3. Zusammenfassung: Grundzüge eines phänomenologischen Denkens

Die umfassenden Ausführungen zum Rahmen sowie den Konzepten von Phänomenologie machen eine kurze wie übersichtliche Zusammenfassung der zentralen Gedanken dieses Kapitels erforderlich. In diesem Sinne gelte es schließlich, *die bisherigen Ausführungen zusammenzufassen*. Nachdem an der Phänomenologie zwei zentrale Dimensionen aufgezeigt wurden, einerseits 1) der *sachliche Bezug* jener Methode durch ihre Verankerung in der Philosophie, sowie 2) andererseits die *konkreten Leitgedanken des methodischen Vorgehens*, soll auch die Zusammenfassung jener Differenzierung entsprechend Rechnung tragen.

(1) Zunächst zur Verankerung der Methode der Phänomenologie und ihrer Einbettung, von denen her sich die Grundzüge, Eigenheiten sowie die grundlegende Ausrichtung solchen Denkens ergeben. Auf diese Weise kann die Eigenart eines daseinsanalytisch-phänomenologischen Zuganges und dessen Tiefe aufgezeigt sowie deren besondere Relevanz für die Psychotherapie begründet werden. Wie angeführt, ist die *Philosophie Wissenschaft vom Sein, welche sich mit der Seinsfrage auseinandersetzt, als der Frage nach dem Sein*.

Philosophie als Wissenschaft vom Sein hat eben dieses »Sein« zu ihrem Grundthema, wobei sie es sich zur Aufgabe macht, die Strukturen von Sein begrifflich aufzuarbeiten. »Sein« wurde hierbei gefasst als »Vollzug der Grundweise des Anwesens«, womit das Sich-Überhaupt-Zeigen von Seiendem gemeint ist. Es geht somit darum, die Aufmerksamkeit darauf zu lenken, *dass Seiendes überhaupt ist* (weniger aber *was es ist*). Die Strukturen des Sich-Überhaupt-Zeigens gelten dabei ausnahmslos für alles unterschiedliche Seiende (etwa unbelebte Natur, Mensch, Zahl, etc.).

Eine solche Forschung orientiert sich dabei an der Seinsfrage als Leitfrage – sie fragt nach der Bedeutung von Sein sowie dem Bezug zu ihm. Die Bedeutung von Sein sowie die Strukturen des Seinsbezu-

ges zu erörtern, bietet die Möglichkeit, auf vermitteltem Wege (Fundamentalontologie – disziplineigene Ontologie – leitende Grundbegriffe einer Disziplin) einzelwissenschaftliches Forschen zu fundieren.

Auf diese Weise lässt sich insgesamt formulieren: *Philosophie als Wissenschaft vom Sein erweist sich als ontologisch motivierte Grundlegung von Wissenschaft.* – Dies sind die wesentlichen, basalen Impulse, welche einem philosophisch phänomenologischen Denken zugrunde liegen und anhand derer sich die Bedeutung philosophischen Denkens für die Daseinsanalyse aufzeigen lässt.

(2) Nachdem nunmehr die sachliche Ausrichtung sowie der Rahmen phänomenologischen Denkens dargelegt wurden, seien schließlich die methodischen Konzepte zusammengefasst: Phänomenologie steht zunächst durch ihre Einbindung in die Philosophie als Wissenschaft vom Sein zu einem vordergründigen Bezug zum Sein, zum Vollzug der Grundweise des Anwesens einer Sache. Darin verpflichtet sie sich wesentlich dem Forschungsprinzip, Sein *von sich selbst her* sehen zu lassen. Hiermit wird nicht nur ein Fernhalten all solcher Bestimmungen formuliert, die nicht in einer unvermittelten, alltäglichen Weltbezugnahme gegeben sind. Sondern ebenso eine fundamentale konträre Positionierung gegenüber etwa den Naturwissenschaften, welche einer Sache ein Erscheinen aufoktroyieren (etwa durch einen Primat des Mathematischen, der Messbarkeit, Berechenbarkeit sowie Gegenständlichkeit). Auf diese Weise erweist sich Phänomenologie *als Anweisung für die Annäherung an eine Sache, sich ohne ontologisch-inhaltliche Vorgaben und Einschränkungen auf eine Sache einzulassen und einzig das Sich-Zeigende zuzulassen bzw. offen dafür zu sein.*

Eine derartig gefasste Annäherung hebt durch drei methodische »Grundstücke« den besonderen Bezug zum Sein einer Sache eigens hervor: Durch eine ausdrückliche Abwendung vom Seienden (Reduktion) sowie eine explizite Hinwendung zum Sein (Konstruktion), wobei ebenso die Aufarbeitung einer geschichtlich bedingten wie geprägten Annäherung mit Nachdruck einbezogen wird (Destruktion).

1.4. Naturwissenschaftliches und philosophisches Denken in der Daseinsanalyse

Abschließend soll nunmehr auf die *Differenz zwischen naturwissenschaftlichem sowie philosophischem Denken im Horizont der Daseinsanalyse eingegangen werden*, bzw. gilt es diesem Kapitel hiermit, *die wissenschaftliche Positionierung der Daseinsanalyse nachzuzeichnen*. Wie bereits mehrfach angeklungen ist, wendet sich die Daseinsanalyse von einer naturwissenschaftlichen Zugangsweise ab und verpflichtet sich demgegenüber einer philosophisch phänomenologischen Annäherung. Nachdem nun die beiden Annäherungsweisen umfassend dargestellt worden sind, sei im Rahmen dieses Abschnittes im Weiteren auf eine solche »Positionierung« der Daseinsanalyse eigens und ausdrücklich eingegangen. Insofern handelt es sich bei diesem Kapitel einerseits um eine Zusammenfassung der bisherigen Ausführungen, andererseits werden jene aber auch ausdrücklich und in extenso auf die Daseinsanalyse bezogen.

Um eine solche Positionierung nachzuzeichnen, sei auf ein systematisches Werk der Daseinsanalyse bei Medard Boss eingegangen, nämlich dessen *Grundriss der Medizin und Psychologie* (GMP). Hier-

bei gilt es, 1) dessen *leitendes Vorhaben einer Prüfung der Berechtigung* der leitenden naturwissenschaftlichen Forschungsprinzipien in der Medizin und des naturwissenschaftlichen Vorgehens aufzuzeigen, 2) die *Einschätzung solcher Denkprinzipien* in Medizin und Psychologie zusammenzufassen sowie 3) jene *leitenden Impulse* hervorzuheben, welche die Hinwendung zu einem alternativen Konzept von Medizin und Psychologie sowie einer philosophisch phänomenologischen Fundierung begründen.

(1) Aus einer systematischen Sicht verläuft die Positionierung der Daseinsanalyse entlang des Vorhabens, die wesentlich naturwissenschaftlich bestimmte Medizin sowie Psychologie der Zeit von Medard Boss (etwa Anfang 1970er) auf ihre Angemessenheit gegenüber dem kranken Menschen hin zu überprüfen. Um jenes Vorhaben näher darstellen zu können, erweist es sich vorweg als erforderlich, die zugrunde liegenden Ausgangserfahrungen zu umreißen, welche zu diesem Anstoß gaben. Zunächst ist hierzu auf die starke Präsenz eines naturwissenschaftlichen Denkens in der Medizin der damaligen Zeit zu verweisen. Boss führt hierbei aus, wonach sich der Denkraum (»Grundriss«)¹² der Medizin durch eine vordergründige Orientierung an der neuzeitlichen Naturwissenschaft auszeichnet. Disziplinen wie die Biologie, Biophysik, Molekularbiologie, Physiologie oder physiologische Chemie haben etwa den Rang »neben der alten Anatomie als die Grundlagen-Wissenschaft der Medizin« (GMP 20f.) zu gelten.

Eine weitere Ausgangserfahrung stellt das Wahrnehmen einer Ambivalenz an einer solchen Fundierung der Medizin und ihres Bemühens um den kranken Menschen. Auf der einen Seite stehen die unübersehbaren Leistungen und Errungenschaften einer modernen Medizin, auf einer anderen hingegen Vorbehalte gegenüber ihrer Angemessenheit gegenüber dem kranken Menschen. So werden einerseits die Möglichkeiten des menschlichen Körpers im Rahmen seines biologischen, physikalischen wie chemischen Erscheinens zu manipulieren hervorgehoben, andererseits aber auch die Mängel eines sachgemäßen Verständnisses ausdrücklich ausgesprochen (vgl. GMP 139). Hierzu auch: »Indessen verbürgt kein noch so effektvolles Manipulieren auch schon ein zureichendes Verstehen der erfolgreich manipulierten Dinge.« (GMP 21)

Aus einer solchen Erfahrung der großen *Manipulationsmöglichkeiten* zum einen sowie einem *Mangel an Verständnis der Sache* zum anderen ergeht nunmehr der Impuls, nach Tragweite und Grenzen des naturwissenschaftlichen Denkens in der Medizin zu fragen sowie dessen Berechtigung zu prüfen.

Wie aber verfährt ein solches Vorhaben? – Boss legt hierbei ausdrücklich darauf Wert, sich nicht in bloßem Theoretisieren zu ergehen. Vielmehr geht es ihm darum, auf Erfahrungen aus der ärztlichen Praxis der Behandlung kranker Menschen aufzubauen (vgl. GMP 23). Entsprechend ergibt sich auch die Gestaltung der Prüfung: Boss greift die reale Krankengeschichte einer Frau auf, zeichnet sowohl die medizinischen Diagnosen und Krankheitsbilder nach, als auch Grundelemente der psychotherapeutischen Therapie (etwa biographischer Hintergrund, Aufarbeitung desselben, Konsequenzen für die

¹² Erläuterung von »Grundriss« unter (2) dieses Kapitels.

weitere Lebensführung).¹³ Entlang dieser Krankheitsgeschichte und der Vielzahl an Phänomenen des Krankseins sowie der Gesundheit werden die naturwissenschaftlichen Denkansätze auf ihre Angemessenheit gegenüber den Phänomenen, die sich am konkreten kranken Menschen zeigen, geprüft: »[...] die naturwissenschaftlichen Erklärungsmöglichkeiten (stellen wir) daraufhin zur Rede, wie sie sich gegenüber den konkreten Daten einer ganz bestimmten einzelnen Krankengeschichte aus der ärztlichen Praxis zu bewähren vermögen.« (GMP 23) In diesem Sinne wird Boss sowohl versuchen, gesunde, als auch pathologische Phänomene, gleichermaßen wie Schmerzphänomene, mittels einer naturwissenschaftlichen Denkweise in den Blick zu bekommen und dabei prüfen, inwiefern jene Konzepte die Möglichkeit bieten, den Phänomenen gerecht zu werden.

(2) Nachdem nunmehr das Vorhaben und die Ausgangsimpulse der Positionierung der Daseinsanalyse nachgezeichnet wurden, soll schließlich die Einschätzung des naturwissenschaftlichen Denkens in der Medizin und Psychologie nach Boss erörtert werden, welche aus dem Vorhaben hervorgeht. Hierzu seien zwei Schritte unternommen: a) Ein erster soll das *Verständnis eines naturwissenschaftlichen Denkens* bei Boss kurz umreißen, um b) von dort her *seine Einschätzung desselben* zu formulieren.

(a) Zunächst zur Auffassung des naturwissenschaftlichen Denkens bei Boss: Ihm geht es dabei darum, dessen »Grundriss« aufzuarbeiten. »Grundriss« kann hierbei verstanden werden als einer Wissenschaft voraus und zugrunde liegende Ontologie der thematisierten Sache (vgl. GMP 11). Eine solche gibt nicht nur den Sachbereich sowie leitende »Wesensbestimmungen« (GMP 11) vor, sondern formiert darin auch die Grundelemente einer Wissenschaft wie die möglichen Fragestellungen, Zielsetzungen, Forschungsmethoden, etc. (vgl. GMP 11). Als die Grundväter eines solchen Grundrisses führt Boss Descartes, Galilei sowie Newton an.

Im Falle des naturwissenschaftlichen Denkens hat jener Grundriss den Gehalt, der »vorzeichnet, wie jedes Ding und alle Beziehungen der Dinge untereinander im Horizont eines Vorstellens, das es auf die totale Berechenbarkeit abgesehen hat, gebaut sein müssen.« (GMP 131) Hieran sind drei Aspekte hervorzuheben: *Erstens* die Auffassung der Sachen der Wissenschaft, über ihre Struktur sowie Relationen, *zweitens* die Zielsetzung einer vollständigen Berechenbarkeit sowie *drittens* eine Vorgängigkeit jener Auffassung sowie Zielsetzung. In einer solchen Grundbestimmung sowie den weiteren Erörterungen von Boss begegnen uns vielfach Motive, die bereits unter Kapitel 1.2 umfassend ausgearbeitet wurden. Insofern kann auch die Darstellung von Boss ohne ausführlichere Erläuterungen nachgezeichnet werden.

Boss betont an erster Stelle die Cartesianische Emphase auf das Ego-Cogito, die absolute Gewissheit des Ich-Denke bzw. der Selbstgegenwärtigkeit. Jenes bildete die Grundlage für das Bestreben nach sicherem Wissen (vgl. GMP 129). Ebenso wurde hierin aber auch der Bezug zur Welt über das Verhältnis von vorstellendem Subjekt sowie vorgestelltem Objekt formuliert (vgl. GMP 130). Subjekt-

¹³ Hierzu: GMP 24-45.

Objekt-Verhältnis sowie die Vorstellung stiegen demnach zu den leitenden Kategorien der Ontologie sowie der Erkenntnistheorie auf.

Die Gewissheit des Ego-Cogito bildet dabei ein grundlegendes Fundament für weitere Grundzüge eines naturwissenschaftlichen Grundrisses: Zunächst erhält die Mathematik eine exklusive und maßgebliche Rolle, indem sie die Betrachtung der Naturobjekte bzw. jede Form von empirischer Wahrnehmung fundiert (vgl. GMP 131). Indem sie der absoluten Gewissheit des Ego-Cogito am nächsten kommt, wandelte sich die Mathematik zum eigentümlichen und maßgeblichen Grundzug neuzeitlicher Naturwissenschaft.

Daraus ergeben sich weitere Eigenheiten jenes Denkens: Zum einen die Formulierung der Messbarkeit der Ausdehnung als Grundaxiom (vgl. GMP 132), welches einer jeden wissenschaftlichen Untersuchung »immer schon vorangestellt« (GMP 132) wird. Jenes Axiom formuliert die leitende »Voraussetzung der durchgängigen Messbarkeit und Berechenbarkeit des Wirklichen« (GMP 144). Mit dem Aufstieg der Messbarkeit zum Kriterium für Wirklichkeit (»nur das sei wirklich, was sich messen lasse« (GMP 133)) ging auch eine neue Einschätzung der Quantifizierung einher. Jene sicherte vermittels der Mathematik die sichere Erkenntnis der Naturobjekte. Weiters förderten Gewissheit der Mathematik, messbare Ausdehnung als maßgebliche Seinsbestimmung sowie das Vorgehen der Quantifizierung den dominanten Einbezug des Kausalitätsprinzips.

(b) Nunmehr zur Einschätzung jener Denkweise bei Boss: Hierbei soll auf zwei Punkte eingegangen werden, nämlich i) auf *Vorhaben und Vorgehen bei Boss* sowie ii) jene *Einschätzung*, zu der er im Zuge dessen gelangt. Nachdem eine solche umfassend aufgearbeitet werden wird, soll iii) eine Zusammenfassung dieser angefügt werden.

(b.i) Wie angeführt, geht Boss von der Erfahrung einer starken Anlehnung der damaligen Medizin an naturwissenschaftlichen Denkweisen aus (vgl. GMP 11). Boss geht es dabei darum, an der (krassen) Krankengeschichte einer realen Person ein solches Denken auf seine Berechtigung gegenüber dem kranken Menschen zu prüfen. An dieser Stelle sei noch die Systematik der Argumentation bzw. der Prüfung bei Boss erörtert sowie auf einen zentralen Aspekt hieran hingewiesen: So erweist es sich als bedeutsam, darauf hinzuweisen, dass Boss *zirkulär argumentiert*. Bei seiner Prüfung setzt er bereits voraus, was er später erst ausarbeiten wird. Die Ausführungen der Prüfung formulieren beständig, welche eigentümlichen Weisen des Mensch-Seins vermittels der verschiedenen Denkansätze nicht recht in den Blick kommen (etwa GMP 142f.: der Weltbezug, das Verstehen-Können, das Vernehmen von Bedeutsamkeiten, Verweisungszusammenhänge, etc.). Hierbei wird deutlich, dass Boss eine solche Prüfung bereits aus einem anderen, alternativen Denkhorizont durchführt und sich an einem anderen Maßstab als den naturwissenschaftlichen Leitmotiven orientiert.

Derartiges sei jedoch nicht als Mangel aufgewiesen. Vielmehr lässt sich hieran die Argumentation von Boss genauer einschätzen: So handelt es sich bei ihm weniger um eine rein genealogische Entwicklung eines Gedankens, als vielmehr um eine systematische Darstellung sowie Aufarbeitung der Thematik. So ist die Konzeption des Prüfungsvorhabens bei Boss aufzufassen als eine *systematische Nachzeichnung einer Entwicklung und Ausarbeitung einer Wissenschaftskritik entlang ärztlicher Er-*

fahrungen sowie zeitlich voran stehender theoretischer Reflexionen. Die Zirkularität der Argumentation erweist sich somit weniger als ein Mangel, als vielmehr als didaktisches Prinzip.

(b.ii) Im Anschluss an eine solche Prüfung der geläufigen Denkkonzepte der damaligen Medizin an konkreten Phänomenen eines kranken Menschen (vgl. GMP 46-229) gelangt er zu der Einschätzung, *wonach das eigentümlich Menschliche vermittelt einer naturwissenschaftlich gefassten Medizin nicht angemessen in den Blick gelangen kann.*

Eine solche aus der Prüfung hervorgehende Einschätzung soll nunmehr in extenso aufgearbeitet werden. Jenes Vorgehen sei folgendermaßen argumentiert, dass es sich bei jenen Ausführungen um *Schlüsselstellen der epistemologischen Positionierung der Daseinsanalyse* handelt. Zugleich findet sich hier jener Punkt, an dem die zentralen Motive dieses ersten Abschnittes der vorliegenden Arbeit zusammenlaufen. Um der Bedeutsamkeit der folgenden Darstellungen somit gerecht zu werden, sei hierzu folgendermaßen vorgegangen: zentrale Zitate sollen im originalen Wortlaut angeführt, analysiert und näher erläutert werden.

– Resümee der Prüfung:

Unsere gesamten bisherigen Untersuchungen und Besinnungen münden also in die Feststellung aus, dass die gesunden und krankhaften Erscheinungen des Mensch-seins in ihren wesentlichen Zügen sowohl den herkömmlichen *naturwissenschaftlich-somatischen* als auch den heutigen *psychologischen* und *psychosomatischen Erklärungs- und Verstehensversuchen* [i] *unzugänglich sind* [ii]. (GMP 227, Hervorhebungen F.S.)

Um diese Textstelle zu erläutern: so handelt es sich hierbei um das abschließende Resümee, welches Boss im Anschluss an seine prüfende Auseinandersetzung mit den Phänomenen des gewählten Testfalles formuliert. Er nennt dabei die drei Denkansätze, die er hierzu einbezog (i): Naturwissenschaftlich-somatisch, damalige psychologische sowie psychosomatische Konzepte, die Phänomene jener Person zu erörtern. Seinen Schilderungen nach sind ihnen ein Mangel sowie ein Unvermögen gegenüber dem Wesentlichen bzw. Eigentümlichen des Menschen zu eigen (ii). Dies soll nunmehr umfassender dargestellt werden.

– Erläuterung des Unvermögens sowie Entgegensetzung von Manipulation und Verstehen:

Der *große Erfolg* [ii] eines solchen naturwissenschaftlichen Vorgehens gegen das *Leibliche des Menschen* [i] besteht in einem fast *unbegrenzten Manipulieren-können* [ii] der neuzeitlichen Medizin mit diesem Leiblichen qua vorhandenen Körper oder Organismus. Die gängige Meinung indessen [...], ein erfolgreiches praktisch-technisches Umgehenkönnen mit etwas verbürge auch schon in sich ein zureichendes *Verstehen des Manipulierbaren* [iii], erweist sich als grundlos und irrig. Die faszinierende technische Nützlichkeit der naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise steht im Gegenteil in krassem Widerspruch zu dem *an unserem Testfall vielfach exemplifizierten* [iv] Tatbestand, dass ihrem Verstehen weder die gesunden noch die pathologischen Erscheinungen menschlichen Existierens *als* die menschlichen Strukturen und Verhaltensweisen, die sie sind, *zugänglich werden können* [v]. (GMP 139, Hervorhebungen F.S.)

An jener Textstelle sei im Folgenden auf fünf Elemente eingegangen: Zunächst auf den Kontext der Ausführungen (i), Erfolg und Nützlichkeit eines naturwissenschaftlichen Denkens in der Medizin (ii), die Differenz zwischen Manipulationsmöglichkeit sowie Verstehen (iii), der Ort des Aufbrechens sowie Vergegenwärtigung einer solchen Diskrepanz an den Phänomenen der kranken Person (iv) sowie die Unzugänglichkeit der menschlichen Eigentümlichkeiten (v).

So formuliert Boss eine solche Einschätzung des naturwissenschaftlichen Denkens in der Medizin im Rahmen (i) der Ausführungen über den Leib – der philosophisch phänomenologische Begriff für den »Körper«. Die Ausführungen über den Leib haben aus mehreren Gründen eine größere Bedeutung: Einerseits steht der Leib wesentlich im Vordergrund der Medizin und ist somit ihre leitende Sache. Andererseits birgt bereits die Konzipierung des menschlichen Körpers als »Leib« eine tief reichende Kritik an Auffassungen vom Körper entlang einer Ontologie der Messbarkeit, Berechenbarkeit sowie der Ausdehnung, einer Reduktion auf biologisch-chemisch-physikalische Prozesse in sich. Insofern bewegen sich die Ausführungen im Zentrum der Themen- sowie Problemstellung.

Hierbei artikuliert sich auch der bereits mehrfach aufgezeigte Doppelcharakter einer Einschätzung des naturwissenschaftlichen Denkens in der Medizin (ii): Einerseits wird eine Würdigung solchen Denkens angesichts seiner Erfolge und Nützlichkeiten formuliert, die in keiner Weise angezweifelt werden sollen. Andererseits weist Boss hieran auch wiederum die Grenzen jenes Denkens auf.

Vermögen und Grenzen naturwissenschaftlichen Denkens in der Medizin formieren sich dabei wesentlich um die Differenz von Manipulieren und Verstehen (iii). Der Einwand lautet, dass aus der Möglichkeit sowie Fähigkeit einer Manipulation noch kein sachgemäßes Verstehen erwächst. Eine solche Diskrepanz bzw. ein solcher Widerspruch zeigt sich für ihn am deutlichsten am Ort der Phänomene der gewählten Person bzw. ihrer Krankheitsgeschichte (iv). Gerade an den unmittelbaren Erfahrungen in der ärztlichen Praxis und der lebensweltlich und faktisch begegnenden kranken Person offenbart sich das Unvermögen, durch Manipulationswissen, die Eigenart eines menschlichen Phänomens in den Blick zu bekommen. Hierfür sei etwa auf die Ausführungen von Boss zu den physiologischen Lehren der Willens-Handlungen (Kapitel I. Teil, A. III, § bzw. GMP 93ff.) verwiesen, wo er aufzeigt, wie wenig mit den naturwissenschaftlichen Erklärungsbemühungen ein Willensentschluss dem ganzheitlichen Phänomen gemäß erfasst werden kann. In diesem Sinne formuliert Boss auch, dass weder die gesunden noch die pathologischen Weisen des Menschen in ihrer Eigentümlichkeit zugänglich werden können (v).

– Das Unzugängliche und die Begrenztheit des Horizontes:

An der *Grundnatur* [i] eines solchen Mensch-seins jedoch, das eine »offene« Welt im Sinne eines Vernehmen-könnens von Weltzusammenhängen »hat« [...] gibt es primär nichts Maßstäbliches zu *messen und zu rechnen* [ii]. Gerade an der *entscheidenden Seinsart* [i] des menschlichen Da-seins also stößt die *naturwissenschaftliche Forschungsmethode an Grenzen* [ii], die sie nicht überschreiten kann. Menschliches Existieren ist und bleibt ihr als das, was es eigentlich ist, grundsätzlich unzugänglich. (GMP 143, Hervorhebungen F.S.)

An jener Ausführung von Boss seien zwei Bestimmungen hervorgehoben: (i) Einerseits die ersten Ausführungen zur Natur des Menschen, andererseits (ii) die Grenzen der naturwissenschaftlichen Forschungsmethode. Allesamt handelt es sich hierbei um eine Fortsetzung, um eine Verdeutlichung der bisherigen Einschätzung des naturwissenschaftlichen Denkens in der Medizin. Hierbei zeigen sich in der Argumentation zwei neue Aspekte: Zum einen formuliert Boss hierbei jenen Maßstab, an dem er sich orientiert und welcher in der Prüfung zur Anwendung kommt (i). Das Eigentümliche sowie Entscheidende des Mensch-Seins wird erstmals genannt – hier: der Weltbezug. Nachdem jenes jedoch noch eigens und umfassend thematisiert und aufgearbeitet werden soll, sei hierauf erst im folgenden Abschnitt eingegangen.

Wenngleich hier nur ein erster und vager Vorbegriff des eigentümlich Menschlichen – zugegebenermaßen zunächst noch dogmatisch – angesetzt wird, wird hieran jedoch bereits die Grenze eines naturwissenschaftlichen Denkens offenkundig (ii). Nämlich insofern, als sich ein Weltbezug, eine Offenheit für das Anwesen und das Sich-Überhaupt-Zeigen der Welt einer Messbarkeit prinzipiell und grundlegend widersetzt. Eine derartige Offenständigkeit lässt sich in keiner Weise messen oder berechnen.

– Eingeschränkte Wahrnehmung naturwissenschaftlichen Denkens:

Immer wieder zeigt es sich vielmehr, dass die naturwissenschaftlichen Forschungsergebnisse im Bereiche der Medizin grundsätzlich *nur darüber* [i] etwas auszusagen wissen, was *anlässlich, bei oder während* [iii] des Geschehens eines menschlichen Tuns oder Lassens durch eine bestimmte Methode an chemo-physikalisch-kybernetischen Prozessen in dem *als Körper-Organismus vorgestellten* [ii] Leiblichen des Menschen *registriert* werden [i] kann. (GMP 139f., Hervorhebungen F.S.)

An jener Ausführung seien die folgenden drei Aspekte erörtert: (i) Die Wahrnehmungsstrukturen eines naturwissenschaftlichen Denkens, (ii) die hierbei leitende Ontologie sowie (iii) außerdem das Verhältnis von Vollzügen des Menschen sowie naturwissenschaftlich erfassten Zusammenhängen.

Jene Anmerkung von Boss sei verstanden als eine Charakterisierung der Wahrnehmungsstrukturen bzw. der Erklärungsansprüche naturwissenschaftlichen Denkens (i) – vgl. auch die entsprechenden Ausführungen unter Kapitel 1.1, 2.c. Hiermit wird festgehalten, »worüber« eine naturwissenschaftlich gefasste Medizin Aussagen macht und was hierbei »registriert« wird. Bereits im Rahmen der Charakterisierung einzel- und universalwissenschaftlichen Denkens (siehe vorangegangenes Kapitel) wurde angeführt, dass einzelwissenschaftliches Denken Beschreibungen und Erklärungen *im Rahmen* einer thematischen Einschränkung sowie einer vorweggenommenen und vorausgesetzten Ontologie formuliert. Jener Sachverhalt wird auch in dieser Schilderung von Boss angesprochen: der erforschte Leib des Menschen wird durch die neuzeitliche Ontologie (Messbarkeit, Mathematik, Quantifizierung, Ausdehnung, etc.) bereits vorweg aufgefasst als Körper-Organismus (ii). An einem solchen werden schließlich chemo-physikalisch-kybernetische Prozesse fokussiert. Eine solche Erforschung steht jedoch bereits unter dem Primat einer thematischen Einschränkung sowie der Affirmation einer bestimmten Ontologie.

Angeichts dessen kann Boss auch das Verhältnis von Vollzügen des Menschen und naturwissenschaftlich beobachtbaren Prozessen erhellen (iii). Er formuliert jenes als »*anlässlich, bei oder während*« (GMP 139). Was hiermit jedoch gemeint ist, vermag das folgende Zitat deutlicher zu machen:

– Erklärungsschemen:

Es bleibt also dabei, dass legitimerweise in Bezug auf den Zusammenhang zwischen den naturwissenschaftlich feststellbaren biologischen und physiologischen Daten einerseits und den menschlichen Phänomenen andererseits immer nur von einem ›*Wenn-Dann-Verhältnis*‹ [i] gesprochen werden darf. *Dann, wenn* ein bestimmtes menschliches Wahrnehmen oder Handeln gesunder oder krankhafter Art geschieht, waren bisher immer auch chemo-physikalische und kybernetische Prozesse dieser oder jener umschriebenen Besonderheit zu registrieren. [...] Näher als in eine *bloße, dem inneren Zusammenhang nach nichtssagende* [ii] ›*Wenn-Dann-Beziehung*‹ vermögen aber die naturwissenschaftlichen Befunde und die Phänomene des menschlichen Existierens einander nie zu rücken. (GMP 140, Hervorhebungen F.S.)

Wie angeführt, verdeutlicht jenes die Auffassung vom Verhältnis naturwissenschaftlicher Daten und der Vollzüge des Menschen. An der angeführten Aussage seien nunmehr zwei Punkte erörtert: Einerseits die Bestimmung jenes Verhältnisses als Wenn-Dann-Beziehung (i), andererseits dessen weitere Charakterisierung (ii).

So führt Boss an, dass zwischen den beiden Seiten der naturwissenschaftlichen Analysen zum einen sowie dem ganzheitlichen Phänomen des Mensch-Seins zum anderen eine Wenn-Dann-Beziehung besteht (i). Derart, dass »*anlässlich, bei oder während*« (GMP 139) eines menschlichen Verhaltens naturwissenschaftlich erfasste Prozesse bemerkt werden können. Eine solche Relation hat weiters den Charakter (ii) einer »*dem inneren Zusammenhang nach nichtssagende[n]*« (GMP 140) Beziehung. Um jene Ausführungen zu veranschaulichen sei auf die bereits genannten Ausführungen zu den Willenshandlungen verwiesen: Ganzheitlich und lebensweltlich gesehen, fasst die betrachtete Person den Entschluss, die Straßenseite zu wechseln, um sich zu ihrem Geliebten zu begeben (vgl. GMP 93). Bei einem solchen Entschluss sind unzweifelbar naturwissenschaftlich erfassbare Prozesse bemerkbar, wie etwa verschiedene elektrische Reize und Spannungsschwankungen an Nerven sowie im Gehirn. Dennoch kann mit solchen Erklärungsschemen jedoch nicht der Entschluss als Entschluss einer Person zu einer bedeutungsvollen Handlung vollends in den Blick kommen (vgl. GMP 97). In diesem Sinne führt auch Boss an, »dass selbst die Kenntnis ungezählter chemisch-physikalischer Prozesse, die man in einem als Körper vorgestellten Menschenleib ablaufen sieht, kein einziges Leibphänomen als solches [...] dem Verständnis näher bringen kann« (GMP 145).

(b.iii) Entlang der angeführten und erläuterten zentralen Ausführungen von Boss sei somit dessen Einschätzung des naturwissenschaftlichen Denkens in der Medizin folgendermaßen zusammengefasst: Die Orientierung der Medizin an einem naturwissenschaftlichen Denken setzt die Grundlage für umfassende Möglichkeiten, den Leib des Menschen zugunsten des medizinischen Bemühens zu manipulieren und zu beeinflussen. Trotz solcher Erfolge sowie entsprechender medizinischer Errungenschaften geht hiermit keineswegs ein angemessenes Verständnis des Menschen und seiner eigentümlichen

Seinsweise einher. In diesem Sinne formiert sich die zentrale Einschätzung naturwissenschaftlichen Denkens als unvermögend, das eigentümlich Menschliche überhaupt in den Blick zu bekommen. So erweist sich die vorausgesetzte Orientierung am Messbaren als hinderlich, ganzheitliche Phänomene des Mensch-Seins überhaupt zu erfassen. Ebenso wie die eingeschränkten Wahrnehmungsstrukturen, sowie die vorweg genommene Ontologie, welche den Leib des Menschen auf den Körper reduziert. Im Zuge dessen können an den Vollzügen des Menschen zwar naturwissenschaftlich fassbare Prozesse bemerkt, das eigentümliche Menschliche niemals jedoch in jenen gefunden werden.

(3) Nunmehr zu den Konsequenzen, die Boss aus einer solchen Einschätzung des naturwissenschaftlichen Denkens in der Medizin zieht sowie zu den Impulsen für eine alternative Annäherung an die Sache der Psychotherapie. Hierbei sei auf zwei Aspekte eingegangen: a) Einerseits die *konkreten Konsequenzen* sowie *Impulse*, die Boss aus den vorangegangenen Ausführungen gewinnt, b) andererseits sei hierbei auch eigens auf die *Bedeutung der Philosophie* eingegangen.

(a) Zunächst zu den Impulsen: Entlang der Ausführungen von Boss lassen sich die folgenden beiden Impulse nachzeichnen, die aus dem zuvor dargestellten Prüfungsvorhaben sowie der Einschätzung naturwissenschaftlichen Denkens in der Medizin hervorgehen, nämlich i) die *Forderung nach einem alternativen, menschengerechteren Fundament jener Wissenschaft* sowie ii) eine *Neubestimmung des Verhältnisses zu den bisherigen naturwissenschaftlichen Errungenschaften*.

(a.i) Was den ersten, zentralen Impuls von Boss anbelangt, so handelt es sich hierbei um die Forderung nach einem alternativen Ansatz der Fundamente jener Disziplinen, die um eine Heilung des Menschen bemüht sind:

Dieses Ergebnis [wonach gesunde und pathologische Erscheinungen des Mensch-Seins einer naturwissenschaftlichen Denkweise unzugänglich bleiben] heißt zugleich, dass die medizinischen Forschungen im Grunde nichts Eiligeres zu tun haben, als einen neuen, menschengerechteren Zugang zu ihrem ›Untersuchungsgegenstand‹, dem Da-sein des Menschen, zu suchen. (GMP 227)

Wie angeführt, formuliert Boss hiermit den Impuls, für die medizinischen Forschungen ein Fundament auszuarbeiten, welchem jene Grundzüge des Mensch-Seins zugänglich sind, die einem naturwissenschaftlichen Denken verdeckt bleiben. Mit Blick auf die Grenzen solchen Denkens weist Boss für ein solches Bemühen bereits mehrere Bezugspunkte auf (vgl. GMP 228): *Erstens* eine andere Ontologie, *zweitens* eine angemessene Einschätzung solcher theoretischer Ausarbeitungen, *drittens* eine alternative Untersuchungsmethode.

Was die Referenz auf eine andere Ontologie anbelangt, so geht es ihm darum, die leitende Ontologie der Naturwissenschaften, wie sie bisher aufgezeigt wurde, zu ersetzen durch eine solche, welche das Eigentümliche des Menschen sich überhaupt zeigen lässt.

Was die Einschätzung solcher theoretischer Ausführungen betrifft, so hebt er eigens hervor, dass es sich hierbei *nicht* um eine *Ergänzung* einer naturwissenschaftlich gefassten Medizin und ihrer Forschungen handelt. Vielmehr geht es um eine gänzliche *Neubewertung* sowie *Neuinterpretation* jener.

Nicht ist etwa zu einer »naturhaften Basis« des Menschen eine »geistige Ebene« oder einen Weltbezug hinzuzufügen (vgl. GMP 228). Vielmehr »wird auch das bisher im Sinne der Naturwissenschaft interpretierte Naturhafte und damit das Ganze des Mensch-Seins von Grund auf in einem neuen Licht zu sehen sein« (GMP 228).

Bezüglich des Vorgehens verpflichtet sich Boss einer »*daseinsgemäße[n], phänomenologische[n]* Untersuchungsmethode« (GMP 229). Anstatt einer bisherigen Vorwegnahme des ontologischen Charakters der erforschten Sachen, gilt es ihm, sich solche ontologische Bestimmungen von den Sachen selbst her vorgeben zu lassen:

Als solche hat sie [die phänomenologische Methode] sich an die vernehmbaren Erscheinungen des Mensch-seins selbst zu halten. Sie wird alles daran setzen, allein bei den vorliegenden, unmittelbar zu sehenden Phänomenen zu verweilen und nichts anderes zu tun, als die sich von diesen selbst her zeigenden Bedeutsamkeiten und Verweisungszusammenhänge zu artikulieren. (GMP 229)

Vorausgreifend formuliert Boss hierbei die folgende Veranschaulichung, wie eine »daseinsgemäßere« Betrachtung des Menschen auszusehen hat. Hierzu wählt er ein einzelnes Phänomen aus der Biographie des geschilderten Testfalles. So begibt sich die Person zu ihrem Geliebten, indem sie die Straße überquert, woraufhin beide Arm in Arm gemeinsam weiter gehen. Vermittels der von Boss aufgearbeiteten naturwissenschaftlichen Betrachtungskonzepte würde hierbei etwa davon gesprochen werden (GMP 234): wonach eine Psyche einen Körper als Instrument verwendet, um den Ort zu wechseln. Eine solche Bewegung oder das gemeinsame Schreiten Arm in Arm wäre aufzufassen als ein komplexer Bewegungszusammenhang von Knochen, Muskeln, Nerven sowie einer entsprechenden neuralen Verarbeitung. Hierbei sei außerdem gegebenenfalls ein besonderes Pochen und Schlagen eines Herzens bemerkbar.

Demgegenüber würde eine menschengerechtere Beschreibung gänzlich andere Deutungen formulieren (vgl. GMP 234): Nicht ist es ein »psychisch gesteuerter Körper«, der sich bewegt, sondern die Person selbst. Das gemeinsame, umschlungene Schreiten wäre nicht aufzufassen als die Bewegung eines »komplexen Bewegungsapparates«, sondern als das gemeinsame, mitmenschliche, zielgeleitete, in einer gemeinsamen Welt verweilende Gehen zweier Personen. Das Herzpochen wäre nicht die Funktion eines Organs, sondern das »Leiben« eines bestimmten Miteinanderseins von Regula Zürcher [der »Name« des Testfalls] mit ihrem Geliebten« (GMP 234). – Solche Beschreibungen sollen nicht nur den Menschen angemessen in den Blick bringen, sondern ihn auch ganzheitlich fassen.

(a.ii) Nunmehr zum zweiten Impuls, der Neubestimmung der bisherigen naturwissenschaftlichen Errungenschaften. So ist keineswegs davon auszugehen, dass aus der zuvor angeführten Wissenschaftskritik die Konsequenz zu ziehen sei, naturwissenschaftliches Denken sowie die erreichten Befunde gänzlich abzulehnen und zu verwerfen. Anstelle geht es ihm um eine Neubewertung: Bei einer Ausarbeitung eines neuen Fundamentes »dürften sie [die um solches bemühten Wissenschaftler] freilich die naturwissenschaftlichen Entdeckungen nicht einfach über Bord werfen. Ein neuer, menschengerechter

Grundriss der Medizin würde vielmehr die Befunde der naturwissenschaftlichen Forschung nur sachgemäßer zu interpretieren wissen« (GMP 146).

So ist aus der wissenschaftskritischen Prüfung der Berechtigung naturwissenschaftlichen Denkens in der Medizin keineswegs die Konsequenz zu ziehen, naturwissenschaftliches Denken gänzlich zu verbannen. Vielmehr geht es darum, um seine Bedingungen und Grenzen Bescheid zu wissen, um auf diese Weise irreführenden wie gefährlichen Verabsolutierungen vorzubeugen. Hierzu etwa:

Die ständige Vergegenwärtigung ihres hinreichend geklärten Grundrisses sagt einer Wissenschaft auch, für welches Sachgebiet sie zuständig ist und für welches nicht. Dies bewahrt eine Wissenschaft vor illegitimen Grenzüberschreitungen, die stets nur eine Verwirrung ihrer Probleme und einen Missbrauch ihrer Methoden zur Folge haben. (GMP 11)

(b) Wie angeführt, wendet sich Boss basierend auf seinem Prüfungsvorhaben und dessen Ergebnissen ab von einer Orientierung am naturwissenschaftlichen Denken hin zu einem menschengerechteren Zugang. Dass es sich hierbei um eine philosophische bzw. phänomenologische Annäherung handelt, wurde bereits in umfassender Deutlichkeit ausgeführt. Im Rahmen der Nachzeichnung der Positionierung der Daseinsanalyse gilt es nunmehr abschließend, die Bedeutung der Philosophie bzw. Phänomenologie für den Zugang der Daseinsanalyse zusammenzufassen. Entsprechend sind hierbei die folgenden Aspekte zu nennen: i) das *Bemühen um eine Fundierung einer Disziplin*, ii) die *Wahl der Forschungsmethode*. Gerade hierin konkretisiert sich die Bedeutung der Philosophie für die Daseinsanalyse. Vor diesem Hintergrund kann iii) das *Verhältnis von Philosophie und Daseinsanalyse* zusammengefasst werden.

(b.i) Zunächst ist aufzuzeigen, dass sich das Bemühen von Boss wesentlich an der Zielsetzung der Seinsfrage (als Leitfrage der Philosophie) orientiert, auf vermitteltem Wege, die Fundamente von Einzelwissenschaften auszuarbeiten, indem sie eine Grundlage bietet, die Grundbegriffe einer Disziplin zu gewinnen (siehe hierzu Kapitel 1.3.1, 3.c). Betrachtet man etwa die Einleitungspassagen des *Grundrisses der Medizin und Psychologie* von Medard Boss, seine Auffassung vom »Grundriss«, der einer jeden Wissenschaft voraus und zugrunde liegt sowie dessen Anliegen, einen solchen ausdrücklich auszuarbeiten (vgl. GMP 11); so wird hierin offenkundig, mit welcher Emphase sich Boss dem Bemühen Heideggers verpflichtet, welches dieser in *Sein und Zeit* formuliert (vgl. SZ §3). Wie bereits unter Kapitel 1.3.1, 3.c.i angeführt, geht es diesem durch eine Beantwortung der Seinsfrage einen Leitfaden für die regional ontologische Forschung zu bieten, welche den Horizont für die Einzelwissenschaften bildet (vgl. SZ 19). Das Vorhaben von Boss kann als eine Umsetzung jenes Gedankens aus einem einzelwissenschaftlichen Themenfeld heraus angesehen werden, die eigene regionale Ontologie an einem Leitfaden aus der Philosophie eigens auszuarbeiten.

(b.ii) Weiters ist der Bezug von Boss auf die Phänomenologie anzuführen: Im bereits zuvor angeführten Zitat (vgl. GMP 229) bekennt sich Boss expressis verbis zu jener Methode. Sie soll es ermöglichen, das Eigentümliche des Mensch-Seins von ihm selbst her zu erfassen, anstatt dem Menschen als Sache der Forschung bestimmte und konkrete Erscheinungsweisen vorzugeben. Darin wird die Phä-

nomenologie entlang ihrer leitenden Forschungsmaxime zur bestimmenden Forschungsmethode der Daseinsanalyse, und zwar in jenem Feld, wo es um ihren Horizont geht, um ihre disziplineigene Ontologie.

(b.iii) Vor dem genannten Hintergrund sei das Verhältnis von Philosophie und Daseinsanalyse zusammengefasst: So kann die Daseinsanalyse in der Prägung von Boss aufgefasst werden, als ein *Philosophieren in einem einzelwissenschaftlichen Themenfeld*, wobei dessen regionale Ontologie das Bindeglied zwischen disziplinärem Forschen und der Grundfrage der Philosophie darstellt. Zur Erläuterung sei auf das Schema der Abbildung aus Kapitel 1.3.1 zurückgegriffen.

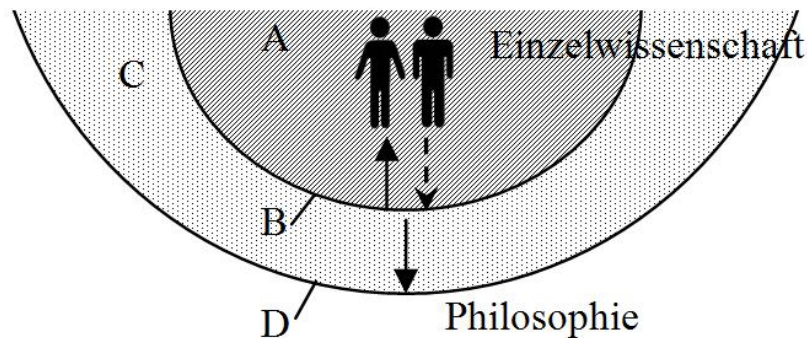


Abbildung 3: Eigentümlichkeit der Daseinsanalyse
A: Thematischer Sachbereich einer Einzelwissenschaft, B: deren »Horizont«
C: Gesamtheit alles Seienden, D: dessen »Horizont«

Wie in jenem Kapitel angeführt, bezeichnet »A« das Themenfeld, welches von einer einzelnen Disziplin erforscht wird. Im gewählten Falle handelt es sich um das Krank-Sein von Menschen, welches im Rahmen der Psychologie, Psychiatrie sowie Psychotherapie erforscht und behandelt wird. »B« verweist auf den »Horizont« bzw. die regionale Ontologie, welche die leitende Auffassung von der Grundverfasstheit der betrachteten Sache begrifflich formuliert. Der Pfeil vom Horizont »B« in das Themenfeld »A« bedeutet die »Richtung« der Aufmerksamkeit des einzelwissenschaftlichen Forschens, nämlich vordergründig auf die verschiedenen thematischen Fragefelder Bezug zu nehmen, weniger aber auf den Horizont. – »C« und »D« sowie der damit verbundene Pfeil veranschaulichen die Stoßrichtung der Philosophie, nach den Strukturen des Horizontes einer Bezugnahme auf die Gesamtheit aller Bereiche des Seienden zu fragen.

Der hinzugefügte, umgekehrte und gestrichelte Pfeil soll nunmehr die Eigentümlichkeit des daseinsanalytischen Vorhabens von Boss kennzeichnen: Dieser wendet die Aufmerksamkeit seines Forschens nicht nur auf den Themenbereich, sondern ausdrücklich auf dessen Horizont. In seiner Kritik am naturwissenschaftlichen Denken in der Medizin und Psychologie sowie in seinem Anspruch an ein »menschengerechteres« Verständnis menschlichen Krank-Seins wendet er sich dem Horizont seiner Disziplin, d.h. ihrer regionalen Ontologie zu. Nachdem sich ein solches Fragen jedoch dem Vermögen einer Einzeldisziplin entzieht, benötigt er hierfür die Philosophie. Durch ihre Auseinandersetzung mit der Struktur des allumfassenden menschlichen Weltbezuges, wie sie mit der Seinsfrage vorgenommen wird, bietet die Philosophie einen »Leitfaden« für eine Ausarbeitung der regionalen Ontologie der psychotherapeutischen Disziplin. Ein solcher wird, so viel sei vorweggenommen, darin bestehen, die

Sache der Psychotherapie, den kranken Menschen, dessen Krank-Sein sowie Genesung, von der Offenheit und ihrer Struktur her zu denken.

Die regionale Ontologie, der Horizont des einzelwissenschaftlichen Agierens bildet dabei das »Binglied« zwischen Einzelwissenschaft und Philosophie. Die regionale Ontologie leitet das (empirische) thematische Forschen, ihre explizite Ausarbeitung um willen der sachlichen Angemessenheit bedarf einer Absicherung, die sie einzig aus der Philosophie beziehen kann. In diesem Sinne ist sie auch die Brücke, der Übergang, wie die fundamentalen Überlegungen der Ontologie / Metaphysik / Philosophie in die Einzelwissenschaften einfließen bis hin zum einzelwissenschaftlichen Agieren, welches sich in der Psychotherapie etwa in der Behandlung kranker Menschen artikuliert.

Die Eigentümlichkeit des daseinsanalytischen Denkens besteht somit: *einerseits* in der ausdrücklichen Reflexion auf den Horizont im Rahmen einer einzelnen Fachdisziplin sowie *andererseits* in der gezielten Vermittlung von Philosophie und Einzelwissenschaft. Jenes macht dabei wesentlich die Struktur der Zusammenarbeit von Philosophie und Daseinsanalyse aus. – Was an dieser Stelle zunächst noch allgemein und formal aufgezeigt sei, wird mit den folgenden beiden Abschnitten weiter veranschaulicht werden. Im Rahmen des letzten Kapitels dieses Hauptteils soll hierauf nochmals Bezug genommen werden (Kapitel 3.3).

2. Menschenverständnis der Daseinsanalyse: Anthropologische Grundlegung

2.1. Erläuterung des argumentativen Vorgehens

Wiederum sollen den inhaltlichen Ausarbeitungen vorweg Rahmen und Strukturen der Argumentation dieses zweiten Abschnittes des Hauptteils dargelegt werden. Wiederum gilt es, vermittels jener Ausführungen das Verständnis von Form und Inhalt der folgenden Darstellungen zu fördern, indem Ziel, Vorgehen, Ansprüche, übergreifende Zusammenhänge sowie inhaltliche Schwerpunktsetzungen und Akzentuierungen ausdrücklich hervorgehoben seien. In diesem Sinne soll 1) auf die *leitende Aufgabe* dieses Abschnittes, 2) die *Begründung für die Thematisierung* der Wesenszüge des Mensch-Seins sowie 3) die *allgemeinen Struktur* der Argumentation eingegangen werden.

(1) Zunächst zur führenden Aufgabe dieses zweiten Abschnittes der vorliegenden Arbeit: Kurz und bündig lässt sich eine solche dahingehend formulieren, dass es jenem gilt, **das Menschenverständnis der Daseinsanalyse darzulegen**. Das bedeutet, dass hiermit die Frage beantwortet werden soll: Wie versteht die Daseinsanalyse das Mensch-Sein? Bzw. wie bestimmt sie das Wesen des Menschen begrifflich?

(2) Während der Gehalt der leitenden Aufgabe kaum weiterer Erläuterungen bedarf, erfordert jedoch demgegenüber eine solche Thematisierung eine umfassende Begründung. So stellt sich die Frage: warum aber erweist es sich als erforderlich, die anthropologischen Grundauffassungen der Daseinsanalyse zu thematisieren? Welche Bedeutung kommt einer solchen Erörterung zu? – Diese Frage soll

mit zwei Argumenten beantwortet werden: a) so gilt es hiermit zum einen *die theoretischen Grundlagen des therapeutischen Vorhabens der Daseinsanalyse* aufzuarbeiten. Damit lässt sich zum anderen b) *das Verhältnis der Daseinsanalyse zu anderen Wissenschaftsdiskursen, thematischen Denkansätzen sowie deren Ansprüche* bestimmen.

(a) Zunächst zum ersten Argument, zur »Aufarbeitung der Grundlagen« der Daseinsanalyse: Einer der zentralen Gründe, das Menschenverständnis der Daseinsanalyse zu thematisieren, liegt darin, dass es die Fundamente für die Pathologie sowie von dort her jene für die Therapie der Daseinsanalyse bietet. So findet sich hierin ein theoretisches wie argumentatives Fundierungsverhältnis: »Denn nur eine Besinnung dieser Art vermag den zureichenden Horizont für eine menschengerechte Pathologie und eine daseinsgemäß orientierte Therapie zu eröffnen.« (GMP 238) So handelt es sich bei den Auffassungen der Grundzüge des Menschen um jenen »ontologischen Horizont« innerhalb dessen die Daseinsanalyse einen Begriff von »Krank-Sein« gewinnt, innerhalb dessen die Daseinsanalyse Krankheitsphänomene erforscht sowie kranke Menschen therapiert und um ihre Genesung bemüht ist. So eröffnet das Menschenverständnis allererst jene elementaren Betrachtungshinsichten, die für das daseinsanalytische therapeutische Vorhaben eine konstitutive Bedeutung haben. Was »krank-sein« überhaupt heißt und wer eigentlich krank ist, kann entlang einer Auseinandersetzung mit der Seinsweise des Menschen deutlicher heraus gearbeitet werden. Insofern ist die hier vorzunehmende Aufarbeitung auch eine »Aufarbeitung der Grundlagen« der Daseinsanalyse (vgl. Helting 1999, 58).

(b) Nunmehr zum zweiten Argument, der Bestimmung der Positionierung der Daseinsanalyse im Verhältnis zu anderen Denkansätzen: Jenes zweite Argument baut wesentlich auf dem ersten auf, wonach sich über das Menschenverständnis in weiterer Folge die zentralen Konzepte der Daseinsanalyse von Krankheit und Therapie ergeben. In diesem Sinne lässt sich von jener Fundierung her auch das Verhältnis der Daseinsanalyse zu anderen Diskursen sowie theoretischen Ansätzen der Psychotherapie erhellen. Dies, insofern Boss in seinen Ausführungen zum daseinsanalytischen Verständnis der Grundzüge des Menschen ein kritisches Verhältnis zu bedeutenden wie gängigen Grundauffassungen von Psychologie und Psychotherapie einnimmt: etwa jene vom »menschlichen Körper«, einer »Psyche«, oder dem »Unbewussten« (vgl. GMP 320).

Das Verhältnis, welches sich so zu anderen bedeutenden Ansätzen der Psychologie und Psychotherapie ergibt, formiert sich wesentlich über den zentralen Grundanspruch der Bemühungen von Boss: So beansprucht Boss in seinem *Grundriss der Medizin und Psychologie*, wonach sein daseinsgemäßer Grundriss »tragfähiger als jener [ist], der durch die herkömmlichen biologischen, physiologischen und psychologischen Bestimmungen des Menschseins in ihren heute maßgeblichen Gestalten gebildet wird.« (GMP 319) An diesem Anspruch lassen sich drei Züge aufweisen, welche das Verhältnis des daseinsanalytischen Ansatzes zu den anderen Ansätzen der Psychologie und Psychotherapie bestimmen: So wird i) zum einen das *Vermögen einer philosophisch phänomenologischen Fundierung* der Psychotherapie, gleichermaßen ii) wie dessen *Potential zur theoretischen Innovation* hervorgehoben sowie darin iii) zugleich eine *Wissenschaftskritik* gegenüber jenen Konzepten der Psychotherapie formuliert.

(b.i) Das Vermögen einer philosophisch phänomenologischen Fundierung formiert sich dabei wesentlich um die Ausarbeitung wie Bereitstellung eines »tragfähigeren Grundriss[es]«, den Boss für sich beansprucht. Um dies zu erläutern: Wie bereits unter Kapitel 1.4 erörtert, meint »Grundriss« bei Boss einen bestimmten ontologischen Horizont, der eine wissenschaftliche Disziplin leitet. »Tragfähig« ist dabei entlang der im voran gegangenen Abschnitt entfalteten Kritik am naturwissenschaftlichen Denken in der Psychotherapie (siehe vor allem Kapitel 1.4) zu verstehen. Boss wendet hierbei das Hauptaugenmerk seiner Auseinandersetzung sowie seiner Argumentation auf das (philosophisch phänomenologisch erschlossene) Eigentümliche des Mensch-Seins, welches in den gängigen Theorien der Psychologie (und Medizin) nicht recht in den Blick kommen kann. Ihm geht es jedoch um diese Eigentümlichkeiten sowie Grundzüge des Mensch-Seins. In diesem Sinne findet sich hieran auch der Maßstab, an dem er das *gesteigerte Vermögen* (»tragfähiger«) einer phänomenologischen Fundierung der Psychotherapie konstatiert.

Jenes »gesteigerte Vermögen einer phänomenologischen Fundierung« kann anhand der unter Abschnitt 1 aufgewiesenen Charakterisierung eines einzelwissenschaftlichen wie philosophischen Zuganges auch näher erläutert werden: Zum einen ist es der universalwissenschaftliche Zugang, welcher – im Gegensatz zum einzelwissenschaftlichen Denken – imstande ist, die eigenen Grundlagen zu reflektieren. Weiters ist es – wie in der Struktur der Seinsfrage aufgewiesen (Kapitel 1.3.1) – das Vermögen einer philosophisch / phänomenologisch / ontologischen Forschung, die Grundbegriffe, die regionalen Ontologien einzelner Disziplinen fundiert ausarbeiten zu können. Hiermit steht auch das »sachgemäßere« methodische Vorgehen in einem Zusammenhang, nicht ontologische Strukturen *vorgeben* (wie genannt: Messbarkeit, Mathematisierung, Vergegenständlichung, etc.), sondern sich jene von den Sachen her *vorgeben zu lassen*. Jenes meint dabei die Bereitschaft, sich auf die Eigenart und Andersartigkeit verschiedener Seinsbereiche einzulassen, anstatt ontologische Kategorien zu universalisieren. – Auf diese Weise, so sei hier argumentiert, vermag es auch eine philosophisch phänomenologische Annäherung, das Wesen des Menschen in einer angemesseneren Weise begrifflich in den Blick zu bekommen (vgl. GMP 319).

(b.ii) Zugleich artikuliert sich in der Bestimmung eines »tragfähigeren Grundrisses« nicht nur das *Vermögen* einer philosophisch phänomenologischen Annäherung, sondern auch deren Innovation sowie Kritik. Das *innovative Potential* der daseinsanalytischen Annäherung äußert sich dabei zweifach: Einerseits, dass das Mensch-Sein theoretisch-begrifflich in einer angemesseneren Weise in den Blick kommt und zum Ausdruck gebracht werden kann; andererseits durch den »Niederschlag« jener Grundauffassung in einem Verständnis von »Krank-Sein« sowie einem Konzept von Therapie. Das Innovative der Daseinsanalyse besteht im Bezug zu anderen Denkansätzen somit darin, das Mensch-Sein in seiner Eigentümlichkeit zu artikulieren sowie gleichermaßen ein alternatives Konzept von »Krank-Sein« infolge anzubieten.

(b.iii) Diese Innovation ist aber zugleich *Kritik* an den geläufigen Auffassungen der Psychotherapie, Psychologie wie Medizin. Hierbei handelt es sich um jene Kritik, die bereits im voran gegangenen Abschnitt in extenso aufgearbeitet wurde. Sie hat zur Folge, dass Boss sich von gängigen Konzepten

wie der Rede »von einem menschlichen Körper« (GMP 320), dem »Begriff einer Psyche« (GMP 320) oder der »Hypothese eines ›Unbewussten‹« (GMP 320) distanziert: »Die Freilegung einer menschengerechteren Sicht auf die Phänomene des ungestörten Existierens erheischt deshalb auch eine Kritik der wichtigsten Grundvorstellungen der bisherigen Biologie, Physiologie und Psychologie.« (GMP 320) Ihm geht es aber nicht darum, jene Konzepte abzulehnen sowie die Errungenschaften der Forschungen der entsprechenden Disziplinen anzuzweifeln, vielmehr geht es um eine Neu-Interpretation der bisherigen Forschung. In diesem Sinne ist auch das folgende Zitat anzuführen: So ist der »skizzierte Grundriss der Medizin weit davon entfernt, die Wichtigkeit dieser ›konkreten‹ medizinischen Funde auch nur im geringsten schmälern zu wollen. Er gibt im Gegenteil [...] die Möglichkeit einer ihrer würdigen, menschengerechten Interpretation.« (GMP 319)

Aus jenen beiden Argumenten heraus – zum einen die Grundlagen für eine daseinsanalytische Pathologie wie Therapie auszuarbeiten, zum anderen auf diese Weise das Verhältnis zu anderen theoretischen Ansätzen (gesteigertes Vermögen einer philosophisch phänomenologischen Fundierung, Innovation, Kritik) sowie die eigenen Ansprüche zu bestimmen – ergibt sich somit das Erfordernis, das Menschenverständnis der Daseinsanalyse aufzuarbeiten.

(3) Abschließend zur Struktur der vorzunehmenden Ausführungen: Diese werden sich in zwei Teile gliedern. In einem ersten Schritt soll in Kapitel 2.2 der Darstellung der Wesenszüge des Menschen, die für das daseinsanalytische Vorhaben bedeutsam werden, vorweg *deren Charakter* sowie der *Status der Ausführungen* für ein besseres Verständnis ausdrücklich genannt werden. Daran anschließend gilt es in Kapitel 2.3, die *elementaren Wesenszüge des Menschen* aus daseinsanalytischer / phänomenologischer Sicht aufzuarbeiten.

2.2. Charakter der Wesenszüge des Mensch-Seins und Status der Ausführungen

Wie angeführt, macht es sich jenes Kapitel zur Aufgabe, *den Charakter der Wesenszüge des Mensch-Seins sowie jenen der folgenden Argumentation zu explizieren*. Über den Charakter der Wesenszüge aufzuklären, bedeutet, deren ontologischen Status zu erhellen und Abgrenzungen gegen Missdeutungen vorzunehmen. Durch eine Erläuterung des Charakters bzw. des formalen Ansatzes der Argumentation sollen deren Ansprüche und Grenzen aufgezeigt werden. Allesamt geht es somit den folgenden Erörterungen darum, formale Aspekte an jener Darstellung des inhaltlichen Grundgerüsts der Daseinsanalyse zu klären. In diesem Sinne sei auf zwei verschiedene Momente eingegangen: 1) den *ontologischen Charakter* der zu erörternden Wesenszüge sowie 2) die *Prinzipien der Darstellung*.

(1) Wenn es gilt, den ontologischen Status der Wesenszüge des Mensch-Seins zu erörtern, so seien hierbei drei verschiedene Aspekte erläutert: a) zunächst die Verortung als *ontologisch-phänomenologische* Erörterungen des Mensch-Seins, b) deren *Bestimmung als »Existenzialien«* in einer Abgren-

zung gegen die »Kategorien« und das »Existenzielle« sowie c) deren *gleichursprüngliches Verhältnis zueinander*.

(a) Die folgende Bestimmung der Grundzüge des Mensch-Seins ist zu bestimmen und zu verorten als eine ontologisch-phänomenologische. Das bedeutet, dass ein solcher Aufweis niemals (ontisch-) empirisch verfährt, indem etwa der Mensch in einer bestimmten historisch-gesellschaftlichen Situation vermittelt empirischer Methoden auf bestimmte Aspekte (etwa ökonomische, soziologische, etc.) hin erörtert wird. Vielmehr geht es um eine *ontologische Bestimmung*, also um eine solche, welche sich der Seinsweise des Menschen zuwendet, der Weise, wie sich das Mensch-Sein zeigt. Es geht um die »Seinsverfassung des Seienden, das existiert« (SZ 13), um die Grundverfasstheit des Menschen, um das Sein jenes Seienden, das wir jeweils selbst sind.¹⁴

Die ontologische Bestimmung ist zugleich eine *phänomenologische*, insofern hiermit das methodische Vorgehen des folgenden Aufweises der Grundzüge des Mensch-Seins näher bestimmt sei. So verfährt jener nach der genannten phänomenologischen Maxime, jenes, was sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen zu lassen. Damit zeichnet sich die Annäherung an das Mensch-Sein aus durch eine Offenheit für die Sache wie ihre ontologische Eigenart sowie eine Zurückhaltung mitgebrachter Vormeinungen. Durch ein damit verbundenes destruktives Vorgehen (vgl. Kapitel 1.3.1, 3.c) soll ebenso ein aufgeklärter Umgang mit den geschichtlichen Prägungen gewährleistet werden. In diesem Sinne seien auch nicht klassische Bestimmungen des Menschen aufgegriffen und fortgeführt: etwa als »animal rationale«, das »vernünftige Lebewesen« (Antike) oder als »Ebenbild Gottes« (Scholastik) oder als »Bewusstsein« und »Subjekt« (Neuzeit) (vgl. SZ 48f.). Vielmehr geht es darum, in traditionskritischer Weise sich eigens auf das Mensch-Sein einzulassen.

(b) Wesenszüge als »Existenzialien«: »Existenzialien« ist der Begriff für die Strukturen der Seinsweise des Menschen, wie er sich gleichermaßen in der Philosophie Heideggers als auch dem daseinsanalytischen Vorhaben von Medard Boss findet. Die Existenzialien bezeichnen somit die Wesenszüge des Menschen, die für ihn eigentümlich sind und ihn wesentlich auszeichnen. Insofern erläutern sie auch die »Seinsverfassung des Seienden, das existiert« (SZ 13) bzw. die »ontologischen Strukturen der Existenz« (SZ 12).

Dabei sind die Existenzialien abzugrenzen gegenüber zwei nahe liegenden Themenfeldern: nämlich i) einerseits die *Kategorien*, ii) andererseits das *Existenzielle*. So besteht die Möglichkeit, die Existenzialien als »Kategorien« aufzufassen und beide Begriffe für Struktur und Gliederung miteinander zu vermengen. Ebenso erweist es sich als möglich, das *Existenziale* sowie das *Existenzielle* miteinander zu vermischen. In diesem Sinne sei kurz auf jene verwandten aber widerstrebenden Themengebiete und ihr Verhältnis zu den Existenzialien eingegangen.

¹⁴ Zugegebenermaßen hat der Mensch und die Bestimmung seines Seins eine besondere Rolle in der Ontologie, insofern es die Grundlage bzw. den Ansatz der Fundamentalontologie (vgl. SZ §§ 2, 4) und damit der letzten Ebene des ontologischen Denkens bietet. Aufgrund der Schwerpunktsetzung dieser Auseinandersetzung sei hierauf jedoch nicht weiter eingegangen, der besondere Status einer Ontologie des Mensch-Seins aber zumindest angedeutet.

(b.i) Die »Kategorien« sind gleichermaßen wie die Existenzialien Begriffe zur Charakterisierung von Seiendem, wenngleich mit dem Unterschied, dass sich die Existenzialien einzig auf den Menschen beziehen, die Kategorien hingegen auf das nicht daseinsmäßige¹⁵, also nicht-menschlich Seiende (vgl. SZ 44). So ist hervorzuheben, dass die Existenzialien wesenhaft die *Eigenart der menschlichen Seinsweise* herausarbeiten im Unterschied zu anderen Seienden und ihren Seinsweisen. So wurde bereits in Kapitel 1.3.1, 2.b. aufmerksam gemacht, dass Gegenstände (naturhaft, alltäglicher Gebrauch, etc.), Lebendiges wie Pflanzen oder Tiere, Formales wie Zahlen gleichermaßen wie der Mensch in einer jeweils anderen Weise *sind*. Während die Existenzialien dabei die Seinsweise des Menschen charakterisieren und begrifflich bestimmen, beziehen sich die Kategorien auf die genannten, nicht-menschlichen Seinsbereiche. Worin die Eigentümlichkeit der menschlichen Seinsweise aber besteht, gilt es, im Rahmen dieses zweiten Abschnittes hervorzuheben.

(b.ii) Ebenso ist das *Existenziale* vom *Existenziellen* zu unterscheiden. Das Existenzielle bezeichnet den jeweils eigenen, faktischen, konkreten Lebensvollzug, die Existenzialien arbeiten hingegen deren allgemeine, formale ontologische Strukturen heraus. Um dies näher zu erläutern: Das Existenzielle bezieht sich auf jenen Lebensvollzug, mit dem wir alltäglich vertraut sind, der jeweils der unsere ist, den uns niemand abnehmen kann und welcher immer bereits in einer bestimmten Situation mit anderen Menschen stattfindet. Jener Lebensvollzug gründet stets in einer bestimmten gesellschaftlich-geschichtlichen Situation, in der wir uns wiederfinden, formiert sich um bestimmte Tätigkeiten in der Gegenwart sowie um bestimmte Absichten und Entwürfe für unsere Zukunft. Es ist das uns vertraute und alltägliche Leben: in jeweils unserem Bett aufzuwachen, aus einer bestimmten Familie zu stammen, konkrete Kindheitserinnerungen zu haben, bestimmte Freunde zu haben und zu schätzen, einen konkreten Beruf auszuüben, etc. Wir sind mit einem solchen Lebensvollzug alltäglich bereits bis aufs Intimste vertraut, er bedarf keiner begrifflichen, philosophischen Aufklärung über die ontologischen Strukturen (vgl. SZ 12), keiner theoretischen Einweisung oder Erläuterung.

Das Existenziale ist demgegenüber die theoretische Durchdringung, die »theoretisch[e] Durchsichtigkeit der ontologischen Strukturen der Existenz« (SZ 12), der reflexive Aufweis der Grundverfasstheit des menschlichen Lebensvollzuges. Dem Existenzialen geht es darum, die Charakteristika und konstitutiven Strukturmomente desselben in begrifflicher Weise zu bestimmen. Es ist auf diesem Wege die wissenschaftliche, philosophische, selbstbewusste (im Sinne von um sich selbst wissen), sprachliche Betrachtung und Erörterung des existenziellen Lebensvollzuges. An die Stelle des *unreflektierten Vollzuges* tritt die *begriffliche Reflexion*, an die Stelle des *Bekannten* gleichsam das *Erkannte*, an die Stelle des *Ontischen* (Bezug auf Seiendes) das Ontologische (Bezug auf Sein, Seinsverfassung).

Zwischen dem Existenziellen und dem Existenzialen besteht dabei ein Zusammenhang: »Die existenziale Analytik ihrerseits aber ist *existenziell*, d.h. *ontisch* verwurzelt.« (SZ 13) So gründet sich das

¹⁵ Hier sei eine kurze Anmerkung zum »Daseinsmäßigen« gemacht: Wie bereits angeführt, ist der Begriff des Daseins der Begriff bei Heidegger (wie Boss) für den Menschen. Weshalb es zu einer solchen Bestimmung des Menschen kommt, sei aufgrund anderwärtiger thematischer Akzentuierungen nicht ausgearbeitet. Für eine umfassendere Erläuterung siehe Kapitel 2.2, hier vor allem Motiv 3.

Existenziale im Existenziellen, indem die ontologischen Strukturen unseres Lebensvollzuges aus eben diesem gewonnen werden. Das bedeutet, dass die begriffliche Bestimmung der Seinsverfassung des Menschseins seine Grundlage in den Erfahrungen und Erlebnissen unserer jeweiligen und alltäglichen Lebenswelt findet. Als Beispiel: Gilt es, etwa die Grundverfasstheit unserer Leiblichkeit begrifflich zu bestimmen (und damit ein ontologisches Existenzial zu formulieren), gründet ein solches Bemühen in unseren täglichen Erfahrungen mit unserem jeweils eigenen Leib, etwa wenn wir mit dem Rad im Sommer in einen Park fahren, oder in einem See schwimmen. In diesem Sinne bildet das Existenzielle die Basis für das Existenziale, die lebensweltlichen Erfahrungen jene für die begriffliche Bestimmung unserer Seinsverfasstheit.

(c) Nunmehr zum *gleichursprünglichen Verhältnis*: Der folgende Aufweis von Existenzialien wird eine »Mannigfaltigkeit« (SZ 131) mehrerer und verschiedener Wesenszüge des Mensch-Seins umfassen. Dabei besteht die Möglichkeit zu fragen: In welchem Verhältnis stehen denn jene zueinander? Gibt es eine Hierarchie? Gibt es Grundzüge, die mehr oder weniger bedeutsam sind? Gibt es gegebenenfalls einen einzelnen Wesenszug, der eine exklusive Stellung einnimmt?

Um diese Frage nach dem Verhältnis vorweg zu klären und entsprechende Missverständnisse zu vermeiden, sei auf die »Gleichursprünglichkeit« der Existenzialien verwiesen. Damit ist ein Dreifaches gesagt: *einerseits* der Mangel einer Hierarchie, einer »rangmäßigen Abstufung« (GMP 314), vielmehr sind die Wesenszüge im Verhältnis zu einander »gleichwertig«, insofern keinem Zug eine Vorrangstellung zukommt. Zweitens wird hierin eine »Unableitbarkeit« (SZ 131) ausgesprochen. Das bedeutet, dass die einzelnen Existenzialien nicht von anderen Existenzialien hergeleitet werden können: dass etwa das prinzipielle Miteinander-Sein mit anderen Menschen seine Bedingung in der Leiblichkeit findet. In diesem Sinne besagt die »Gleichursprünglichkeit« ebenso die Irreduzibilität der Wesenszüge. *Drittens* wird hiermit auf eine Einheit (vgl. GMP 314) verwiesen in jenem Sinne, dass alle Existenzialien in einem gemeinsamen Zusammenhang bestehen und lediglich unterschiedliche Strukturmomente desselben darstellen. Die Einheit wird aufgefasst werden als »Offenständigkeit«, als »In-der-Welt-Sein«, als ein offener Horizont unseres Weltbezuges. Alle folgenden Wesenszüge werden diese Offenheit, jenen Horizont charakterisieren und unterschiedliche Aspekte hieran erhellen.

In diesem Sinne ist das Verhältnis der Existenzialien als »gleichursprünglich« zu bestimmen und darin durch die drei Relationen zu erläutern: Einer *Gleichwertigkeit*, einer *Irreduzibilität* sowie einer *Hinordnung auf eine gemeinsame Einheit*.

(2) Nunmehr zu den Argumentationsprinzipien der folgenden Darstellung: Mit den folgenden Ausführungen gilt es, Rechenschaft über das eigene argumentative Vorgehen abzulegen. Um die genannte Wendung »Argumentationsprinzipien der Darstellung« sowie das genannte Anliegen vornehmen zu können, seien um willen einer besseren Verständlichkeit die folgenden drei Anmerkungen ausgeführt: a) zunächst soll *erläutert werden*, was die obige Wendung bezeichnet, weiters sei b) der *Grund für eine solche Thematisierung* genannt sowie c) vor jenem Hintergrund schließlich die *Darstellungsprinzipien im Konkreten* angeführt werden sollen.

(a) Zunächst zur Erläuterung, was mit »Argumentationsprinzipien der Darstellung« der Wesenszüge des Mensch-Seins gemeint ist. Hierbei ist davon auszugehen, dass eine jede philosophische Argumentation, ihr Aufbau, die vorgenommenen Thematisierungen, die Einheit ihrer Ausführungen sowie die Einbettung in übergeordnete Zusammenhänge stets von einem bestimmten leitenden Vorhaben geprägt sind. Über dieses Vorhaben lassen sich auch die Ansprüche, Grenzen, Ziele sowie der Umfang der Bemühungen bestimmen. Um dies zu veranschaulichen: Sowohl bei Heidegger in *Sein und Zeit*, als auch bei Boss in seinem *Grundriss der Medizin und Psychologie* finden sich Existenzialien – wenn gleich in einer anderen Auswahl, mit anderen Zielen, Ansprüchen wie einer anderen Einbettung. Bei Heidegger etwa ist der Aufweis von Existenzialien bzw. seine »Existenziale Analytik des Daseins« geprägt von seinem Vorhaben einer Ausarbeitung und Beantwortung der Seinsfrage: Die »Analytik des Daseins bleibt ganz auf die leitende Ausarbeitung der Seinsfrage orientiert.« (SZ 17) Hierzu auch: »Vielmehr wird nach denjenigen Bestimmungen gefragt, die das Sein des Daseins im Hinblick auf seinen Bezug zum Sein überhaupt charakterisieren.« (ZS 156) Medard Boss hingegen geht es bei seiner Darstellung der Existenzialien um »die für die Medizin entscheidenden Wesenszüge des menschlichen Existierens« (GMP 314), also um jene Züge, die für seine phänomenologische Grundlegung von Psychotherapie, der Psychologie sowie der Medizin bedeutsam werden.

Die Darstellung der Existenzialien der beiden genannten Autoren wird dabei wesentlich bestimmt von deren eigentümlichen Vorhaben – und von dort her lassen sich auch die Ansprüche und Grenzen ihrer Aufweisungen bestimmen. Die Wendung »Argumentationsprinzipien einer Darstellung« bezieht sich nunmehr auf genau jene Grundmomente einer Argumentation, welche sie in grundlegender Weise bestimmt.

(b) Warum sei aber in diesem Rahmen auf die Prinzipien der hier vorzunehmenden Darstellung eingegangen? Wesentlich darum, um – wie bereits angedeutet – Rechenschaft über das eigene Vorgehen abzulegen. So wird sich die folgende Darstellung früher oder später mit den Fragen konfrontiert sehen: Wie kommt es zu jener Aufzählung? Warum gerade die genannten Existenzialien erarbeitet werden und nicht andere? Ob die Aufzählung vollständig ist? Worauf laufen sie hinaus? In diesem Sinne soll der Rahmen der folgenden Darstellung ausdrücklich ausgearbeitet werden, um die Ansprüche und Grenzen des Vorhabens abzustechen und Missdeutungen zu vermeiden.

(c) In diesem Sinne zu den konkreten Prinzipien der folgenden Darstellung der Wesenszüge der eigentümlichen Seinsweise des Menschen: So orientieren sich Auswahl und Akzentuierungen wesentlich an den Erörterungen von Boss aus seinem *Grundriss der Medizin* und damit am daseinsanalytischen Vorhaben einer *Grundlegung einer menschengerechten Psychotherapie sowie im Weiteren einer menschengerechten Psychologie und Medizin*.

Diese grundlegende Ausrichtung der folgenden Argumentation sei außerdem vervollständigt durch Ergänzungen aus dem philosophischen Diskurs. Jene Ergänzung sei dadurch gerechtfertigt, dass sich die vorliegende Arbeit wesentlich in einem philosophischen Diskurs verortet und sich somit an einen anderen Leser wendet sowie an anderen Fragestellungen orientiert als etwa der Grundriss von Boss.

2.3. Wesenszüge des Mensch-Seins

An jene Vorbemerkungen anschließend sollen nunmehr *die Grundzüge des Mensch-Seins aus phänomenologischer bzw. daseinsanalytischer Sicht ausgearbeitet werden*. Wie angeführt, folgt die vorliegende Arbeit dabei im Wesentlichen der Darstellung von Boss aus seinem *Grundriss der Medizin und Psychologie*, wobei jene aus einem rein philosophischen Horizont heraus ergänzt sei. In diesem Sinne gilt es, die folgenden Existenzialien zu erörtern: 1) die *Offenheit*, 2) die *Räumlichkeit*, 3) die *Zeitlichkeit*, 4) die *Leiblichkeit*, 5) das *Miteinander-Sein* mit anderen Menschen in einer gemeinsamen Welt, 6) die *Befindlichkeit* sowie die Gestimmtheit, 7) die *Geschichtlichkeit* sowie 8) *Tod und Sterblichkeit* des Menschen.

Zu jener Darstellung sei noch eine Anmerkung angebracht: So wird hierbei das Kapitel »Die Räumlichkeit des Da-Seins« (GMP 239-253) aufgeteilt werden in die beiden Kapitel zur »Offenheit« (Kapitel 2.3.1) sowie zur »Räumlichkeit« (Kapitel 2.3.2). Dies aus dem Grund, weil Boss in seinem Kapitel eine Vermengung jener beiden Motive vornimmt, wobei er den Akzent seiner Ausführungen mehr auf das Offen-Sein des Menschen legt denn auf dessen Räumlichkeit. Auf diese Weise spricht Boss zwar die Räumlichkeit des Menschen an, vernachlässigt dabei jedoch die phänomenologischen Bestimmungen des Raumes allzu sehr. Vor diesem Hintergrund seien jene beiden Motive eigens erörtert (zur ausführlichen Begründung siehe vor allem Kapitel 2.3.2).

2.3.1. Die Offenheit, das In-der-Welt-Sein, das Da-Sein als fundamentaler Grundzug

Der erste Grundzug, den es auszuarbeiten gilt, ist die »Offenheit«. Diese ist aufzufassen als »der primäre, fundamentale Grundzug des menschlichen Daseins« (Helting 1999, 59), als der »tragende Grundzug« (GMP 244). Der Offenheit kommt insofern eine besondere Bedeutung zu, als sie in einem phänomenologischen Horizont eine Grundbestimmung des Menschen vornimmt. Hiermit ist jedoch kein Vorrang eines Existenzials angedeutet, vielmehr bildet die Offenheit die Einheit aller Existenzialien. Diese konstituieren die Offenheit jeweils mit und arbeiten verschiedene »Dimensionen« an dieser Offenständigkeit heraus. Das »Offenständig-sein ist der einheitliche Ermöglichungsgrund und das eigenste Wesen sowohl des Räumlich-seins und Zeitlich-seins des Menschen als auch seines Geschichtlich-seins, seines Leib-seins, seines Mit-seins mit den anderen, seines Gestimmt-seins und seines Sterblich-seins.« (GMP 314)

Bevor jedoch die einzelnen Dimensionen jener Offenheit erörtert werden sollen, gilt es dem zuvor, jenen Grundzug des Mensch-Seins umfassend auszuarbeiten. Hierfür sollen drei Schritte unternommen werden: 1) der erste wird versuchen, über alltägliche und lebensweltliche Erfahrungen *einen Vorbegriff zu jenem Phänomen*, das hier im Vordergrund steht, zu formulieren, um auf diese Weise das Verständnis zu fördern, während 2) vor jenem Hintergrund das Existenzial der Offenheit *begrifflich und strukturell aufgearbeitet* werden soll. Dies sei 3) ergänzt durch *terminologische Bemerkungen* zu »Offenheit«, »Da-Sein« sowie dem »In-der-Welt-Sein«.

(1) Zunächst zu einem allgemeinen Vorbegriff von »Offenheit«: So sei das Vorhaben unternommen, den theoretischen, begrifflichen wie komplexen Bestimmungen jenes Existenzials vorweg, jenes Phänomen entlang unserer alltäglichen Erfahrungen einzuführen. Ein solches Vorgehen soll das Verständnis der hier gemeinten und im Folgenden begrifflich charakterisierten Sache fördern.

Das Existenzial der »Offenheit« soll den Horizont all unserer Begegnungen mit Innerweltlichen, mit den Dingen unserer alltäglich bekannten Weltbezugnahme bestimmen und die Struktur hiervon aufarbeiten. Um auf jene Ganzheit, jenen umfassenden Horizont aufmerksam zu machen, soll bei unseren alltäglichen und lebenspraktischen Lebensvollzügen angesetzt werden (vgl. SZ §§ 15ff. sowie §§ 22ff.): Der Leser dieser Arbeit ist in seinem Leben zweifellos vertraut mit Vollzügen, für sich (oder Andere) eine Mahlzeit zuzubereiten. Hierbei halten wir uns auf bei bestimmten »Gebrauchsgegenständen«: Beim Kochen etwa dem Geschirr sowie den verschiedenen Kochutensilien. Hierbei gehen wir in unseren Tätigkeiten auf, d.h. wir sind mit unserer Aufmerksamkeit bei bestimmten Sachen, wir widmen sie ihnen vollständig. Ein deutliches Beispiel ist etwa das Schneiden von Gemüse mit einem gefährlich scharfen Messer: Bei einem solchen Umgang widmen wir unsere Aufmerksamkeit ganz dem Vollzug des Schneidens, dem Messer sowie dem Gemüse. Würde jemand neben uns stehen und mit uns reden, uns etwa die komplexe Psychologie eines Romans von Dostojewskij erläutern, würden wir dieser Person nur gemindert zuhören, zumal uns aufgrund der Gefahr der Verletzung das Schneiden zu sehr in Anspruch nimmt. »Aufgehen« in einer Sache meint somit, dass wir unsere Aufmerksamkeit einer bestimmten Sache widmen, ohne sich aber darin ausschließlich zu erschöpfen.

Hiermit ist lebensweltlich aufgezeigt, dass wir in unserer alltäglichen Weltbezugnahme mit unserer Aufmerksamkeit bei bestimmten Sachen sind und darin aufgehen. Ein solches »Aufgehen« ist aber niemals einseitig, eindimensional oder isoliert. Dies meint, dass wir niemals *nur eine* Sache in einem leeren Raum vernehmen, sondern die Sache in ihrer Einbettung: Beim Schneiden sind wir ebenso, wenngleich in reduziertem Ausmaß, beim kochenden Wasser, der Anrichte, dem Herd, nehmen gegebenenfalls Rücksicht auf die Raumerfordernisse einer anderen Person, wenn man etwa zu zweit kocht. Das bedeutet, dass mit unserem Aufgehen in bestimmten Sachen stets auch der Rahmen jener Sachen und Vollzüge mitgegeben ist, wenngleich nicht in voller Aufmerksamkeit: Wir vernehmen eine bestimmte Umgebung, die noch dazu eine Widmung hat: etwa die Küche zum Kochen, das Büro oder das Wohnzimmer für eine Lektüre. Mit der Umgebung sind dabei außerdem bestimmte Zugehörigkeiten mitgegeben: etwa dass die Kochutensilien ihren Platz in der Küche finden – wäre dreckiges Geschirr im Büro, wäre es nicht an seinem passenden Ort.

Jedoch erschöpfen sich die Einbettung sowie der Rahmen einer bestimmten Tätigkeit nicht in deren Umgebung sowie bestimmten Zugehörigkeiten. So finden sich weitere Bezüge, welche wesentlich zu einer Tätigkeit dazu gehören: daneben etwa noch unsere Bezüge zu anderen Menschen wie uns selbst: Etwa kann das Kochen geknüpft sein an das Motiv, die eigene Freundin einzuladen, oder Freunde zu bekochen. Ebenso geht es dabei darum, unser eigenes Leben zu gestalten: etwa für unser leibliches Wohl zu sorgen, oder aber auch mit wertvollen Menschen gemeinsam Zeit zu verbringen.

Auf diese Weise sind unsere alltäglichen Vollzüge in vieldimensionaler Weise »aufgeladen« mit Bezügen und Verweisungen zu Gebrauchsgegenständen, unseren Mitmenschen sowie unserer eigenen Lebensgestaltung. In diesem Sinne beschränkt sich unsere alltägliche Weltbezugnahme niemals auf einzelne Dinge, wie etwa das Messer beim Schneiden, sondern bewegt sich in komplexen und vielfältigen Zusammenhängen. Genau jenes ausdrückliche Bemerken und Erfassen jener Ganzheit an Bezügen, in denen wir ausdrücklich wie unausdrücklich bzw. in verschiedener Deutlichkeit aufgehen, führt auf den Weg zum Phänomen der »Offenheit«. So bezeichnet diese den gesamten Horizont unseres Aufgehens in Bezügen von Gebrauchsgegenständen, der Mitwelt sowie dem Selbstverhältnis, gleichermaßen wie das Angesprochen-Werden von den Sachen unserer Welt, die sich uns zeigen. Die Offenheit meint jene Gesamtheit unseres vielfältigen Seins bei sowie dem reichen Sich-Zeigen der Sachen, jenen Bereich, jenes Blickfeld, welches den Rahmen für ausnahmslos alle unsere menschlichen Verhaltungen bietet.

Diese Offenheit »erfahren« wird hierbei in verschiedenartiger Weise: Selbstverständlich mit all unseren Sinnen, mit dem optischen Sehvermögen, dem Hören, Gerüchen, unserem Tastsinn sowie dem Geschmack, von den Wahrnehmungsorganen bis in die letzte Zehenspitze, mit unserem ganzen Leib, in jedwede Richtung, in jedwede Entfernung, ebenso zeitlich in unserer Erinnerung wie in unseren Erwartungen, gleichermaßen in einem tagträumerischen Phantasieren, selbst in allen möglichen formalen oder reflexiven Denkbemühungen. Wir sind mit jenem umfassenden, ganzheitlichen Horizont immer schon vertraut, wenngleich nicht reflexiv, er ist uns unthematisch immer schon mitgegeben, wenn wir uns bei den konkreten Sachen unserer alltäglichen Weltbezugnahme aufhalten. Im Rahmen dieser Arbeit gilt es nunmehr, dieses unthematische Phänomen thematisch zu machen, also eigens die Aufmerksamkeit hierauf zu wenden und es begrifflich aufzuarbeiten.

(2) Genau jenes Phänomen eines vielfältigen Horizontes des mehrfachen Seins bei sowie Sich-Zeigens, eines komplexen ganzheitlichen Zusammenhanges unterschiedlichster Bezüge, auf das über unsere alltäglichen lebensweltlichen Erfahrungen hingewiesen wurde, soll nunmehr aus einer universalwissenschaftlichen Perspektive näher bestimmt werden. Hierzu sei folgendermaßen vorgegangen: So sei eine Formulierung Heideggers aus den *Zollikoner Seminaren* gewählt, welche eine begriffliche Grundbestimmung jenes Phänomens vornimmt und dabei eine reichhaltige Zusammenfassung an unterschiedlichen Motiven verschiedener Strukturmomente und Feinheiten hieran bietet. Eine solche Grundbestimmung Heideggers sei im Anschluss akribisch aufgearbeitet:

Vielmehr bedeutet das Existieren als *Da-sein* das Offenhalten eines Bereiches aus Vernehmen-können der Bedeutsamkeiten der Gegebenheiten, die sich ihm aus seiner Gelichtetheit her zusprechen. Menschliches Da-Sein ist als ein Bereich von Vernehmen-können nie ein bloß vorhandener Gegenstand. (ZS 4)

An jener Bestimmung der Offenheit seien nunmehr die folgenden Strukturmomente analytisch hervorgehoben und erläutert: Angesetzt sei hierbei bei a) den *Bedeutsamkeiten der Gegebenheiten*, um von dort her, b) *Gelichtetheit* sowie c) die *Richtung* »aus ... her« zu erläutern, gleichermaßen wie d) den

Bereich, f) eines Vernehmen-Könnens, wobei e) »Vernehmen« dem zuvor erläutert sei. Hieran sei g) eine Erhellung des ontologischen Charakters jener Offenheit bzw. der Emphase »ist« angeschlossen sowie h) eine Abgrenzung gegen Missverständnisse wie Missdeutungen. Vor diesem Hintergrund soll i) eine Zusammenfassung jene Grundbestimmung abschließen.

(a) Zu den »Bedeutsamkeiten der Gegebenheiten«: Es geht hierbei um die verschiedenen Sachen, die uns im Rahmen unseres alltäglichen Weltbezuges begegnen: etwa die oben genannten Gebrauchsgegenstände – bei Heidegger das »Umweltliche« sowie die »Umwelt« (vgl. §§15ff.) – unsere Mitmenschen sowie unser wesenhaftes Miteinander mit ihnen – bei Heidegger die »Mitwelt« (vgl. §§25ff.) – sowie das Verhältnis zu uns selbst – bei Heidegger die »Selbstwelt«. (Nebenbei bemerkt muss hier von den alltäglichen und lebensweltlichen Erfahrungen her die phänomenale Verschränktheit jener Welten sowie jener Sachen stets gesehen werden. Niemals gibt es Zugehörigkeiten zu einem »Innen« oder einem »Außen«, geschweige denn feste Grenzen zwischen ihnen.) An jenen verschiedenen Gegebenheiten bzw. Teil-Welten (etwa das Messer in der Küche, das Vorhaben, für die Freundin zu kochen, darin das eigene Leben zu gestalten) finden sich allerhand Verweise. Etwa hat das Messer die Verweisung zu einer bestimmten Tätigkeit (Schneiden), sowie zu einer bestimmten Zugehörigkeit (Küche), der fertigen Mahlzeit wiederum ist eine Verweisung auf das Miteinander mit jemand Anderen (gemeinsam Essen) sowie eine bestimmte Lebensgestaltung (gemeinsam leben) zu eigen.¹⁶ Diese Verweisungen fasst Heidegger als »Bedeutung«, ihr Verweisen als »bedeuten«: »Den Bezugscharakter dieser Bezüge des Verweisens fassen wir als *be-deuten*.« (SZ 87) – Die »Bedeutsamkeiten der Gegebenheiten« meint somit die Verweisungen unserer Umwelt, Mitwelt sowie Selbstwelt, die sich uns zeigen.

(b) Zur Gelichtetheit: Diese Bedeutsamkeiten der Gegebenheiten sprechen sich dem Menschen »aus seiner Gelichtetheit her« (ZS 4) zu. Diese Gelichtetheit ist genau genommen die hier zu erörternde Offenheit. Das Gelichtet-Sein des Menschen meint dabei ein »Offen-sein für etwas« (GMP 307), nämlich das Sich-Zeigen von den Sachen unserer Welt. Die Gelichtetheit meint somit jenen Horizont, in den wir eingelassen sind und in dem wir in unseren Vollzügen bei bestimmten Sachen aufgehen.

(c) Nunmehr kurz zur Richtung, dem »aus ... her«: Hierin findet sich eine feine Nuancierung, die hier aber nicht unberücksichtigt bleiben soll. Denn dieses Sich-Zeigen der Bedeutsamkeiten unserer Welt geschieht aus der Gelichtetheit heraus, nicht aber auf sie hin. Das bedeutet, sie zeigen sich von den Sachen her, nicht aber von einem vorstellenden Subjekt aus. Nicht geht es hier um die Leistung eines Subjekts, um einen willentlichen Akt, eine Vorstellung, um subjektive Setzungen, vielmehr geht es dabei darum, dass sich allen Verhaltungen des Menschen vorgängig und konstitutiv die Bedeutsamkeiten zeigen und zusprechen. Um zu verstehen, dass ein Messer für das Schneiden gut ist, bedarf es – wie das alltägliche Erleben zeigt – kein reflexives Nachdenken, gar ein »analytisches Abtasten und Identifizieren« von Gegenständen, vielmehr ist jene Möglichkeit, jene Verweisung bereits vorgängig erschlossen.

¹⁶ Siehe zu den hier erläuterten vielfältigen Bezügen: »Das Worumwillen bedeutet ein Um-zu, dieses ein Dazu, dieses ein Wobei des Bewendenlassens, dieses ein Womit der Bewandtnis.« (SZ 87)

(d) Zum Bereich: »Bereich« meint hierbei unser »Blickfeld«, unseren Horizont, in dem uns Innerweltliches begegnet. Dieser Horizont ist dabei, wie sich noch zeigen wird, wesenhaft vieldimensional: er umfasst Gegenwärtiges, Vergangenes wie Zukünftiges und damit eine zeitliche »Vertiefung«, den leiblichen Charakter, einen wesenhaften Bezug zu anderen Menschen, etc. »Bereich« bezeichnet somit den allumfassenden und vielfältigen Horizont all unserer Weltbezugnahmen.

(e) Bezüglich des Vernehmens: Hieran seien zwei Charakteristika aufgearbeitet, nämlich i) dessen *universaler Charakter*, sowie ii) einzelne *konstitutive Strukturen* angedeutet werden sollen.

(e.i) Das »Vernehmen« kann auch als »Sehen« aufgefasst werden als der Begriff für die »Wahrnehmung« bzw. das »Betrachten« der Bedeutsamkeiten der Gegebenheiten, als der Zugang zu innerweltlich Seiendem wie Sein selbst (vgl. SZ 147). Der Grund, jenes eigens anzusprechen sowie der Grund die genannten bekannten Begriffe unter Anführungszeichen zu setzen, ist der folgende: »Vernehmen« bzw. »Sehen« erweist sich als zentral für ein Verständnis von »Offenheit«, zumal jene zum Ausdruck bringen soll, dass die Offenheit nicht rein von einer aktuellen empirischen wie organischen Wahrnehmung her angemessen begriffen werden kann (eine Auffassung, wie sie sich etwa in den Einzelwissenschaften findet). Jenes »Vernehmen« bzw. »Sehen« der Offenheiten ist vielfältiger, weiter und grundlegender. »Sehen«, im Sinne eines Bezugs zur Offenheiten, kann man auch mit geschlossenen Augen, man kann Vergangenes, Erwartetes, Imaginiertes sehen, etc. (vgl. GMP 249). Boss macht in seinem *Grundriss der Medizin und Psychologie* eigens auf die »viele[n] andere[n] Möglichkeiten des ›Sehens‹« (GMP 249) aufmerksam. Auch Heidegger arbeitet jenes weite Ausmaß heraus:

Das »Sehen« meint nicht nur nicht das Wahrnehmen mit den leiblichen Augen, sondern auch nicht das pure unsinnliche Vernehmen eines Vorhandenen in seiner Vorhandenheit. Für die existenziale Bedeutung von Sicht ist nur *die Eigentümlichkeit des Sehens* in Anspruch genommen, dass es das ihm zugängliche Seiende an ihm selbst unverdeckt begegnen lässt. (SZ 147)

In diesem Sinne »kann man Sicht und Sehen so weit formalisieren, dass damit ein universaler Terminus gewonnen wird, der jeden Zugang zu Seiendem und zu Sein als Zugang überhaupt charakterisiert.« (SZ 147). In diesem Sinne ist »Vernehmen« bzw. »Sehen« auch ein »universaler Terminus« für die Vielfalt des menschlichen Vermögens die verschiedensten Sachen unseres Weltbezugs zu »empfangen«, ohne irgendeine Weise hiervon auszuschließen. Beispielsweise wäre für das *empirische* Vernehmen das Tagträumen kein »Sehen«, für das *ontologisch-existenziale* Vernehmen hingegen schon. Deswegen erweist es sich auch als bedeutsam, den Charakter des Vernehmens von Offenheit eigens hervorzuheben, weil es sich nicht auf einzelne, bekannte wie einzelwissenschaftliche »Erkenntnisweisen« reduzieren lässt, sondern schlichtweg alle Formen des menschlichen Weltbezuges umfasst.

(e.ii) Was die Struktur jenes Vernehmens anbelangt, so seien hier drei Strukturmomente angedeutet. So ist jenes »Vernehmen« der Offenheit immer ein »Sein bei« (vgl. GMP 251), ein »draußen sein« (vgl. GMP 251) sowie ein »hier und dort sein« (vgl. GMP 245). Was ist hiermit aber gemeint? – »Sein bei« meint, dass jenes Vernehmen sich stets bei einer bestimmten Sache aufhält, unvermittelt und »unmittelbar bei dem Begegnenden selbst« (GMP 251) ist. Um solches lebensweltlich auszuweisen:

Bei jedem Weltbezug widmen wir unsere Aufmerksamkeit einer bestimmten Sache, wie oben genannt etwa dem Schneiden mit einem sehr scharfen Messer. Das Vernehmen ist niemals etwa technisch aufzufassen als »Fläche unzähliger Sensoren«, die Reize aufnehmen, vielmehr als ein personales Vertieft-Sein bzw. als ein Aufgehen in einer bestimmten Sache.

Das Vernehmen ist dabei »draußen« (GMP 251). Jenes »Draußen« bezieht sich auf eine gängige Auffassung von »Innen- und Außenwelt« (vgl. GMP 251), wonach etwa ein Bewusstsein oder ein Subjekt aus seiner »Bewusstseinskapsel« (vgl. ZS 3) heraustreten müsse, um dem Innerweltlichen begegnen zu können. Jedoch wendet sich »Vernehmen« ausdrücklich gegen solche Verständnisse des Weltbezuges, das genannte »Sein bei« deutet bereits an, dass sich der menschliche Weltbezug niemals aus irgendeinem »Hohl-« oder »Innenraum eines Erkenntnisvermögens« herausarbeiten muss, sondern wesentlich in die Welt vertieft ist. Auch der lebensweltliche Vollzug lässt nirgendwo eine solche Innen-Außen-Differenz erkennen. Selbst die gemeinläufigen Paradebeispiele der »Regungen des Seelenlebens« zeigen nirgends ein solches Verhältnis: Angenommen man sieht fern und ärgert sich während der Nachrichtensendung über die Aussagen eines Politikers, so ist zwar das Empfinden dieses Ärgers als je eigenes Empfinden meinen Mitmenschen nicht zugänglich, dennoch ist aber jenes immer bei der Sache, welche zur Verärgerung führt – etwa dem laufenden Fernseher. So ist also das Ärgern nicht in einer verborgenen Innenwelt, die einer »äußeren Welt« vorsteht, sondern wesentlich »draußen« bei den Dingen.

Das Vernehmen ist hierbei auch »hier und dort« (GMP 245). Wie bereits beim Kochen angezeigt, ist jenes Sein bei einer Sache nicht nur isoliert und einzig bei einem Konkreten, sondern geht vielfältig in einem umfassenden Horizont auf. Beim Schneiden ist man etwa gleichermaßen beim Messer, als auch bei den Anweisungen, die man in der Vergangenheit erhalten hat, wie man mit einem Messer umgeht, ohne sich zu verletzen. Boss bringt hierzu ein sehr deutliches Beispiel (vgl. GMP 245): auf dem Weg zu einem Sportgeschäft bin ich gleichermaßen beim hier konkreten Weg, als auch dort, dem Geschäft als meinem Ziel: »[D]ass ich sowohl da war, wo ich leibhaftig ging, als auch in eins damit und immer schon dort bei der Parkverbotstafel, der Kandelaberstange, den Mitpassanten, beim Randstein, bei den Hausmauern und beim Sportgeschäft, auf das ich zusteuerte.« (GMP 245) In diesem Sinne ist das Vernehmen auch niemals eine einzelne und isolierte Vertiefung in eine Sache, sondern ein »umsichtiges« Vertiefen, in dem Sinne es – in unterschiedlicher Deutlichkeit – bei Vielem ist.

(f) Vor diesem Hintergrund sei auf das »Vernehmen-Können« eingegangen: Nachdem bereits das »Vernehmen« umfassend ausgearbeitet wurde, möge eine kurze Bestimmung des angeführten Motivs genügen. »Vernehmen-Können« bezeichnet hierbei das Vermögen des Menschen zu einem Vernehmen in dem oben genannten Sinn, es formuliert seine »Vernehmensmöglichkeiten« (ZS 3). Der Mensch vermag es, ist damit begabt, zu vernehmen – wie angeführt, in vielfältiger Weise, in Bezug auf die verschiedensten Sachen.

(g) Zur emphatischen Hervorhebung des »ist«: Die Kursivsetzung des »ist« kommt nicht von ungefähr, vielmehr hat sie eine besondere Bedeutung. Jenes thematisiert auch Boss:

Menschliches Da-sein *hat* eine sogeatete Offenständigkeit nicht als ein Besitztum und wäre daneben selbst noch ein Besitzer von irgendeiner anderen unbestimmten Qualität. Menschliches Da-sein *ist* selbst ein Sein von Offenständigkeit *für* das Vernehmen und Verstehen des Begegnenden als solchen und sonst nichts. (GMP 246)

Die Hervorhebung des »ist« soll kennzeichnen, dass der Grundzug der Offenständigkeit bzw. der Offenheit für etwas die Seinsweise des Menschen wesenhaft ausmacht. So ist die Offenständigkeit niemals anzusehen als ein Besitz, wie man etwa ein Buch besitzt, als etwas Hinzukommendes. Ebenso ist sie niemals eine Qualität bzw. eine Eigenschaft neben anderen. Wie angeführt zeichnet sie das Wesen des Menschen wesenhaft aus, anstelle bedeutet das Mensch-Sein *grundlegend offen zu sein*. Hierzu auch: »Dieses Offenständigsein des Menschen zeigt sich als so geartet, dass menschliches Existieren immer im Vorhinein schon und ständig im ganzen Bereich des jeweils ihm zugänglichen Anwesenden aufgeht.« (GMP 246)

(h) Zur Abgrenzung: Heidegger distanziert sich in seiner Bestimmung der Offenheiten ausdrücklich von einer »Vergegenständlichung« bzw. von »vergegenständlichenden Kapsel-Vorstellungen« (ZS 3) dieses Offenseins. »Gegenständlichkeit« ist dabei aufzufassen als eine bestimmte Seinsweise, die etwa dem nicht-belebten Seienden, welches außerdem keinen Weltbezug hat, zukommt – etwa ein Tisch, eine Schachtel, etc. Die genuine Seinsweise des Menschen ist vielmehr eine eigentümliche, die einer jeden Gegenständlichkeit widerspricht. Die Offenheit würde man etwa gegenständlich denken, wenn man den Weltbezug beispielsweise als »Kapsel« auffasst, als einen Hohlraum im Kopf, in dem sich »Rezeptoren« oder »Sensoren« befinden, welche die Reize der Außenwelt aufnehmen und weiterleiten oder verarbeiten. Selbstverständlich findet man solche Auffassungen kaum dergestalt ausdrücklich vertreten, dafür aber meist als implizite bzw. unthematische Hintergrundannahme bei Aussagen zum Weltbezug des Menschen. Von solchen Auffassungen gilt es, sich zu distanzieren, zumal sie weder der eigentümlichen Seinsweise des Menschen, noch unseren alltäglichen und lebensweltlichen Erfahrungen entsprechen.¹⁷

(i) Vor diesem Hintergrund sei nunmehr die Bestimmung von »Offenheit« zusammengefasst: Was ist nun die »Offenheit«? – Sie bezeichnet den Grundzug des Menschen bzw. seine eigentümliche Seinsweise, wesenhaft der Horizont für das Sich-Zeigen sowie sein Vermögen zu vernehmen zu sein. Dieses Sich-Zeigen sowie Vernehmen hat dabei eine umfassende Bedeutung, insofern es den universalen, d.h. uneingeschränkten Zugang zu Seiendem und Sein bezeichnet. Dem Menschen »ist eine Welt eigen und offen, in die hinein etwas [...] anwesen und sich [...] als dasjenige, was es ist, zu zeigen und in ihr als solches [...] wahrgenommen zu werden vermag.« (GMP 242) Die Offenheit ist der »Offenständigkeitsbereich für das Anwesen des Seienden im Ganzen.« (Helting 1999, 59) Wie angeführt, arbeitet eine solche Bestimmung dabei die Strukturen unseres Weltbezugs auf, die uns zwar vertraut, aber unthematisch sind, zumal wir vielfach und weitgehend in das Innerweltliche dieses Horizontes

¹⁷ Vgl. hierzu Condrau 1965, 70f. und dessen Diskussion der Einwände von Kunz an Boss, wonach das Vorstellen und die Vergegenständlichung den Weltbezug des Menschen unausweichlich ausmachen würden.

vertieft sind. Die philosophische Bestimmung hingegen wendet ihre Aufmerksamkeit auf genau jenes Selbstverständliche.

(3) Abschließend noch zu etwas Terminologischem: Hierbei seien zwei bedeutsame Punkte behandelt: a) Einerseits eine *begriffliche Vielfalt* für das erörterte Phänomen eines Horizont-Seins sowie b) andererseits einer Erörterung des *Grundes für die begriffliche Neubestimmung des Mensch-Seins*.

(a) Wie bereits in der Überschrift dieser Ausführungen angedeutet, kann jenes Existenzial der Offenheit mit anderen Begriffen erläutert werden: Etwa als »In-der-Welt-Sein« oder als »Da-Sein«. Hierzu auch: »Die neu zu sehende Grundverfassung menschlichen Existierens soll *Da-sein* oder *In-der-Welt-sein* genannt werden.« (ZS 3) So ist anzuführen, dass sich für den hier aufgearbeiteten Sachverhalt mehrere Begriffe finden, die sich darin unterscheiden, dass sie unterschiedliche Akzentuierungen setzen sowie anders gegliedert sind. Etwa hat der Begriff des In-der-Welt-Seins eine andere Strukturierung als jener des Da-Seins. Während »Da-Sein« aus den Strukturmomenten »Da« und »Sein« besteht (vgl. SZ §28) und den angezeigten Sachverhalt entlang jener Glieder sowie deren Verhältnis zueinander formuliert, hebt das In-der-Welt-Sein demgegenüber die Strukturmomente von Welt, Wer und In-Sein (vgl. SZ §12) hervor. Trotz der unterschiedlichen Akzentuierungen wie Hervorhebung formulieren jene Begriffe gemeinsam das erörterte Phänomen, wonach das Fundamentale des Menschen darin besteht, ein Horizont zu sein, in den hinein sich Seiendes wie Sein zeigen und darin vernommen werden können.

(b) Hierbei sei ebenso darauf verwiesen, dass mit den hier genannten Begriffen von Offenheit, Da-Sein oder In-der-Welt-Sein eine grundlegende Neubestimmung des Eigentümlichen des Menschen vorgenommen wird. Im angeführten Zitat findet sich bereits die Richtung, die Grundverfassung menschlichen Existierens »neu zu sehen« (vgl. ZS 3). Dieser philosophische Impetus sei dabei eigens erörtert und erhellt. Warum kommt es zu einer solchen begrifflichen Neubestimmung des Menschen? Was ist mit den alten, klassischen Bestimmungen? – Von einer Erläuterung dieser Fragen kann nicht nur die Besonderheit der hier vorgenommenen phänomenologischen Grundbestimmung des Mensch-Seins expliziert, sondern ebenso der Grund für die Bestimmung des Menschen als »Dasein« bei Heidegger (»Analytik des Daseins« als ontologische Grundlage für die Daseinsanalyse) sowie bei Boss (»Daseinsanalyse« als Form der Psychotherapie) angeführt werden.

So finden sich andere, bekannte wie klassische Bestimmungen des Menschen, etwa als »animal rationale« als »vernünftiges Lebewesen« (SZ 48), ebenso aber auch die Bestimmung des Menschen als Bildnis Gottes (vgl. SZ 49), oder aber eine Bestimmung des Menschen über das Bewusstsein bzw. das Selbstbewusstsein (vgl. SZ 49). Der Grund von jenen Charakterisierungen des Menschen abzurücken, besteht darin, dass sich in ihnen – nach Heidegger – ein grundlegender Mangel ausdrückt: Nämlich »das Fehlen einer eindeutigen ontologisch zureichend begründeten Antwort auf die Frage nach der *Seinsart* dieses Seienden, das wir selbst sind« (SZ 50) bzw., dass »die anthropologische Problematik in ihren entscheidenden ontologischen Fundamenten unbestimmt« bleibt (SZ 49). Demnach fehlt es den bisherigen Bestimmungen an einer Aufklärung über deren ontologische Basis, eine Erörterung der

eigentümlichen Seinsweise des Menschen. Insofern erweist sich auch die Neubestimmung des Menschen »als Desiderat, weil die bisherige ontologische Arbeit zu kurz greift« (Vetter 2004b, 99).

Durch die phänomenologische Erörterung der Seinsfrage als Boden jeder Ontologie und jeder Frage nach dem *Sein* des Seienden bzw. eines Seienden, erfolgt auch eine thematische Neuakzentuierung. So wird das Mensch-Sein wesentlich von seiner Offenheit, seinem Seinsbezug, seinem Verhältnis zum Sich-Überhaupt-Zeigen formuliert. Von hier her lässt sich auch die Besonderheit der obigen Grundbestimmung des Menschen erläutern, als auch begründen, weshalb der Begriff des »Daseins« jenen hohen Stellenwert bei Heidegger sowie Boss hat: *Durch eine Neubesinnung der Philosophie*. Heidegger setzt durch seine fundamentalontologische Forschung neue Impulse zu einem Verständnis des Eigentümlichen des Menschen, die Boss im Rahmen seiner Grundlagenforschung im Bereich der Psychotherapie übernimmt und fortführt.

2.3.2. Die Räumlichkeit des Menschen

Wenn nun im Folgenden das Existenzial der Räumlichkeit des Menschen aufgearbeitet werden soll, seien hierzu die folgenden drei Schritte unternommen: 1) Zunächst sei eine *Vorbemerkung zum argumentativen Vorgehen* angebracht, insofern die Ausführungen von der Darstellung von Boss abweichen und die Räumlichkeit in einer eigenständigen Weise vertiefend erörtern, 2) sei zum besseren Verständnis das im Vordergrund stehende *Motiv der »Räumlichkeit«* erläutert sowie gegen mögliche Missverständnisse abgrenzt, um schließlich 3) vor diesem Hintergrund *die Grundcharaktere der Räumlichkeit* des menschlichen Weltbezugs darzulegen.

(1) Zunächst zur Erläuterung des argumentativen Vorgehens: Bereits zu Beginn dieser Darstellung der Wesenszüge des Mensch-Seins wurde angemerkt, dass die vorliegenden Ausführungen von der Argumentation von Boss aus seinem *Grundriss der Medizin und Psychologie* abweichen. So werden die Ausführungen seines Kapitels »Die Räumlichkeit des Da-Seins« (239- 253) aufgeteilt auf die eigenständigen Erörterungen zur »Offenheit« (Kapitel 2.3.1) wie zur »Räumlichkeit« (Kapitel 2.3.2), wobei das zuletzt genannte Existenzial deutlich über Boss hinaus ausgearbeitet werden soll. Warum kommt es aber zu einem solchen Vorgehen? Warum sei – entgegen der ausdrücklichen Orientierung an Boss – von seinen Erörterungen abgewichen?

Als Grund wurde bereits angedeutet, dass Boss in seinem genannten Kapitel die beiden Existenzialien der Offenheit sowie der Räumlichkeit mit einander vermengt, wobei er seinen Schwerpunkt schließlich auf die Offenheit legt und dabei die Charakterisierung der phänomenologisch gefassten Räumlichkeit vernachlässigt. So arbeitet Boss umfassend die Offenheit als Horizont des Sich-Zeigens wie universalen Vernehmens aus, gleichermaßen dessen Strukturmomente (wie bereits im vorangegangenen Kapitel erörtert) sowie er ebenso jene Offenheit als die Grundlage der Räumlichkeit beschreibt: »Vielmehr wurzelt umgekehrt die Möglichkeit, dass es überhaupt so etwas wie Räumlichkeit einer Welt gibt, darin, dass allem zuvor schon Offenheit und Freiheit waltet. Das Offene, Freie, Gelichtete macht die eigentliche ›Natur‹ der Räumlichkeit einer Menschenwelt aus.« (GMP 244) Auf diese Weise kommt es mehr zu einer Herausarbeitung der Offenheit, während er sich mit der Räumlichkeit eher

rudimentär befasst: etwa mit den gemeinläufigen Auffassungen vom Raum, die auf ein Neues durchdacht werden sollen (vgl. GMP 239f.), ebenso mit der ursprünglichen Nähe und Ferne der Räumlichkeit des Da-Seins (vgl. GMP 248). Gemessen an der phänomenologischen Charakterisierung des Raumes, wie Heidegger sie etwa in *Sein und Zeit* vornimmt (vgl. SZ §§ 22-24), greifen die Erörterungen von Boss zur Räumlichkeit jedoch deutlich zu kurz (vgl. auch Vetter 2004d, 447f.).

Zwar ist gegen seine Herausarbeitung der Offenheit als der »eigentliche[n] ›Natur‹ der Räumlichkeit der Menschenwelt« (GMP 244) nichts einzuwenden, jedoch gilt solches nicht nur für die Räumlichkeit, sondern – wie bereits im voran gegangenen Kapitel angeführt – für alle anderen Existenzialen auch. Auch jene sind von der menschlichen Offenheit her zu denken, welche sie jeweils weiter charakterisieren. Insofern erschöpft sich auch die Charakterisierung der Räumlichkeit nicht in der Erörterung ihrer Offenheit.

Vor dem Hintergrund dieser Einschätzung der Argumentation von Boss im genannten Kapitel sei nunmehr derart vorgegangen, dass dessen Thematisierung der Räumlichkeit aufgegriffen, jedoch durch die Ausführungen Heideggers ergänzt sei, wofür die §§ 22-24 aus *Sein und Zeit* heran gezogen werden sollen.

(2) Wie angeführt, gilt es, im Weiteren das Motiv »Räumlichkeit des Menschen« zu erläutern und gegen mögliche Missverständnisse abzugrenzen. Was meint nun »Räumlichkeit des Menschen«? – Um jene Wendung deutlich zu erfassen, bedarf es einer Abgrenzung gegen mögliche Fehldeutungen (vgl. SZ 104f.). So geht es hiermit *nicht* um *Räumliches*, *nicht* um den *Raum als reine Form*, ebenso wenig um das *Räumlich-Sein* des Menschen. Um dies zu erläutern: »Räumliches« ist Seiendes, welches innerhalb eines räumlichen Horizontes vorkommt: etwa der Tisch im Wohnzimmer. Ebenso wenig geht es um den Raum als reine Form, also den Raum, wie er aus dem gemeinen Verständnis bekannt ist: ein abstrakter Horizont aus drei Dimensionen, in dem Raumausschnitte durch Ausdehnung ausgefüllt werden oder Abstände und Distanzen genau gemessen werden können (vgl. GMP 239). Gleichermäßen geht es nicht um ein »Räumlich-Sein« des Menschen, in dem Sinne, dass man als Mensch im Raum »vorkommt«, man gleichermäßen wie ein Tisch in einem abstrakten »Raumbehälter« enthalten ist. »Räumlichkeit des Menschen« verwehrt sich solcher Auffassungen oder Denkrichtungen.

Anstelle geht es um das »Sein im Raume« (SZ 104), wonach sich der Mensch im Raum aufhält: aber nicht im Sinne eines dinghaften Vorkommens, als vielmehr im Sinne eines offenständigen Vertieft-Seins in einen Raum. Jenes Sein-im-Raum ist dabei wesentlich aus der eigentümlichen Seinsart des Menschen (vgl. SZ 104) her zu begreifen, von seinem personalen Weltbezug. Hierbei sei herausgearbeitet, in welcher Weise dieser Weltbezug räumlich ist, wie der Raum bzw. die Räumlichkeit die ausgearbeitete Offenheit *mitkonstituiert*.

So sei angeführt, dass nicht jene Offenständigkeit in einem Raum ist, vielmehr umgekehrt, der Raum aus der Offenheit her zu begreifen ist (vgl. SZ 113). Ebenso wenig konstituiert der Raum die Offenheit als maßgebliche Dimension, vielmehr ist er *mitkonstitutiv*, also ein Grundzug *neben anderen*. Hierzu

auch: »Noch weniger konstituiert er [der Raum] das Phänomen der Welt. Raum kann erst im Rückgang auf die Welt begriffen werden. [...] Räumlichkeit ist überhaupt nur auf dem Grund von Welt entdeckbar, so zwar, dass der Raum die Welt doch *mitkonstituiert*« (SZ 113).

So geht es um die Räumlichkeit der Offenheit, um den Raum bzw. den menschlichen Zugang zum Raum als Charakteristikum wie Konstitutivum des menschlichen Weltbezugs. Das Motiv »Räumlichkeit des Da-seins« setzt sich somit damit auseinander, wie der Mensch in seiner Offenheit, seinem universalen Vernehmen-Können sowie dem aufmerksamkeitsmäßigen Vertieft-Sein in die Sachen jenes Horizontes in einem Raum ist (vgl. SZ 107). Damit ist das Im-Raum-Sein von einer anderen Seinsart, als etwa jene eines Tisches, der sich in einem Zimmer befindet.

(3) Nunmehr zu den Charakteristika der Räumlichkeit des Menschen: Um diese auszuarbeiten, seien zwei Schritte vorgenommen: a) zunächst sei eigens der Ansatz zur Bestimmung der Räumlichkeit des menschlichen Weltbezugs hervorgehoben, b) hieran anschließend die *Räumlichkeit der Sachen unserer alltagspraktischen Vollzüge* erörtert, um von dort her eine nachvollziehbare Basis für c) die *Bestimmung der Räumlichkeit des menschlichen Weltbezugs* zu schaffen.

(a) Zum thematischen Ansatz jener Bestimmung: Hiermit soll ausgeführt werden, von wo, d.h. von welchem Ansatz aus jene Räumlichkeit bestimmt wird. Hierzu muss von einem gemeinläufigen Raumverständnis abgesehen werden (vgl. GMP 239f.): Nicht geht es um einen Raum bzw. eine Räumlichkeit, die von einem dreidimensionalen abstrakten Weltbehälter gedacht wird, mit berechenbaren Distanzen bzw. Abständen oder ausgedehnte Volumina, welche Raumausschnitte ausfüllen. Nicht geht es um einen Raum, an dem jeder Platz gleichbedeutend ist, der sich durch »uniform[e] Raumstellen« (GMP 240) auszeichnet. Das Verhältnis des Menschen zu einem solchen Raum wäre das Betrachten des Ausfüllens von Raumausschnitten, das Messen sowie etwaige Positionsbestimmungen.

Solche klassischen und gängigen Auffassungen vom Raum sowie des Raumbezuges seien in diesem Rahmen, der Bestimmung der Grundzüge des Menschen, zurückgehalten. Nicht sei hiermit aber gesagt, dass jene Auffassung falsch sei, vielmehr gilt es, »die Andersartigkeit der räumlichen Anwesenheit des Menschen in seiner Welt zu überprüfen« (GMP 240). Diese »Andersartigkeit« der Räumlichkeit des Menschen besteht wesentlich darin, dass uns in unserer alltäglichen wie vertrauten Weltbezugnahme »Raum« in einer anderen Weise begegnet. Heidegger arbeitet in *Sein und Zeit* den Bezug zum Raum entlang des Besorgens bzw. der alltäglichen und alltagspraktischen Besorgungen aus. Die »Dimensionen« wie »Richtungen« des Raumes, derartiges wie »Nähe« oder »Distanz« werden demnach nicht entlang von abstrakten und formalen Anschauungen erschlossen, als vielmehr im alltäglichen Besorgen. Beispielsweise: »Das ›Oben‹ ist das ›an der Decke‹, das ›Unten‹ das ›am Boden‹, das ›Hinten‹ das ›bei der Tür‹; alle Wo sind durch die Gänge und Wege des alltäglichen Umgangs entdeckt und umsichtig ausgelegt, nicht in betrachtender Raumausmessung festgestellt und verzeichnet.« (SZ 103) In diesem Sinne sind alle Charaktere des Raumes zunächst »vorgängig *durch die Umsicht* des Besorgens« (SZ 108) erschlossen.

Zur Erläuterung der Heideggerschen Passage: »Besorgen« meint den Umgang, die Handhabung, den Gebrauch, das Um-Zu – wie man etwa eine Türklinke verwendet, um eine Tür zu öffnen (vgl. SZ 67). »Umsicht« meint hierbei als eigener Terminus das spezifische Sehen bzw. Vernehmen solcher Weltbezugnahme (vgl. SZ 69). Die Sicht des Besorgens, die Umsicht legt etwa die begegnenden Dinge auf ihre Verwendbarkeit hin aus: Das Telefon zum Telefonieren, die Brille (optisch) besseren Sehen, den Stift zum Schreiben. »Vorgängig« meint, dass man keine Denkanstrengung, keinen reflexiven Akt unternehmen muss, um jene Bedeutsamkeiten zu erschließen, vielmehr sind sie uns *immer schon* gegeben. – Allesamt hebt Heidegger hiermit hervor, dass sich unser nächster Zugang zur Räumlichkeit unseres Weltbezugs über das alltägliche Besorgen ergibt.

Auf diese Weise finden sich nunmehr zwei Raumkonzeptionen: Einerseits die gängige von den abstrakten Dimensionen, andererseits eine Bestimmung vom alltäglichen Umgang und Verwenden her. In welchem Verhältnis stehen aber jene? – Diesbezüglich ist festzuhalten, dass der genannte Ansatz einer Erörterung des Raumes vom Besorgen ausgehend die Grundlage für die gemeinläufige, wissenschaftliche Auffassung vom Raum bietet: So ist jenes der »phänomenale Boden [...], auf dem die thematische Entdeckung des reinen Raums ansetzt« (SZ 112). So besteht ein Fundierungsverhältnis zwischen jenen Konzeptionen, wobei die Grundlage die alltägliche, lebensweltliche Erfahrung des Raumes bietet (vgl. Vetter 2004d, 244). Dies aber nur als Andeutung, im Vordergrund steht vielmehr das Ansetzen beim alltäglichen Besorgen zur Charakterisierung der Räumlichkeit des Weltbezuges des Menschen bzw. seiner ihm eigentümlichen Offenheit.

(b) Im Weiteren sei noch ein kleiner Umweg eingeschlagen, indem die Räumlichkeit der Sachen unseres alltäglichen wie lebenspraktischen Besorgens und Gebrauchs expliziert sei. In einer solchen Weise sei aus dem Grund vorgegangen: So lässt sich die Räumlichkeit des menschlichen Weltbezugs auf diese Weise einfacher und nachvollziehbarer aufarbeiten sowie ein verständlicherer Ansatz bereitstellen.

Was die Räumlichkeit der Sachen unseres Gebrauchs anbelangt – etwa die Uhr auf dem Schreibtisch, die Zahnbürste dort im Bad, das Bett hinten in der Ecke – so sind hierbei mit Heidegger zwei Grundcharakteristika aufzuweisen (vgl. §22; Helting 1999, 82): i) einerseits deren *Nähe*, ii) andererseits die *Richtung*.

(a.i) So zeichnen sich die Dinge unserer alltagspraktischen Vollzüge stets durch eine bestimmte Nähe aus. »Nähe« darf aber nicht, wie man entlang von gemeinläufigen Auffassungen geneigt ist, von einem metrischen Abstand her begriffen werden, als vielmehr, wie zuvor angeführt, vom alltagspraktischen Umgang ausgehend. Hierzu auch: »Genau besehen ist diese Nähe des Zeugs [= die Dinge des Gebrauchs] in dem Terminus, der sein Sein ausdrückt, in der ›Zuhandenheit‹, schon angedeutet. Das ›zur Hand‹ Seiende hat je eine verschiedene Nähe, die nicht durch Ausmessen von Abständen festgelegt ist.« (SZ 102) Solches wie Nähe oder Ferne ist somit nicht über eine metrische Messung zu begreifen, sondern zunächst vom Gebrauchen aus.

(a.ii) Zur Richtung: So haben die Gebrauchsdinge ebenso stets eine Richtung, »in der das Zeug jederzeit zugänglich ist« (SZ 102), also wo sie sich finden: Wie als einleitendes Beispiel angeführt, etwa

die Uhr »da« auf dem Tisch, die Zahnbürste »dort« hinten im Bad. Über die Richtung ergeben sich dabei weitere Bezüge wie Verweisungen: Etwa den »Platz«, die »Gegend« sowie »Zugehörigkeiten« (vgl. SZ 102f.). So hat ein Gebrauchsgegenstand etwa stets einen bestimmten Platz, an den er hingehört bzw. einen größeren Zusammenhang, dem er angehört: Die Zahnbürste findet ihren Platz neben dem Waschbecken, dabei insgesamt im Badezimmer, dieses dient allgemein der körperlichen Pflege. Die Richtung eines Gebrauchsgegenstandes verweist dabei stets auf jene Zugehörigkeiten und Einbettung. Solches wird besonders deutlich in devianten Sachverhalten: Etwa die Toilettenbürste im Wohnzimmer oder die Aufbewahrung von Werkzeug im Bett. An solchen Abweichungen von einer vertrauten und gemäßen Zuordnung werden die genannten Bezüge und Strukturen besonders deutlich.

Um Missverständnisse zu vermeiden, sei noch angedeutet: die konkreten inhaltlichen Zugehörigkeiten können variieren und sind nicht dogmatisch: Etwa kann Werkzeug auch neben dem Bett platzgemäß aufbewahrt werden, beispielsweise bei einem Handwerker, der in einer kleinen Wohnung lebt. Jedoch lassen sich durch einen Verweis auf variierende, kulturell bedingte konkrete Zugehörigkeiten nicht die formalen, prinzipiellen Bezugsstrukturen von Zugehörigkeit, Platz und Gegend zurückweisen.

(c) Nunmehr zur Räumlichkeit des menschlichen Weltbezugs: Deren Erörterung setzt bei der Räumlichkeit der innerweltlichen Gebrauchsgegenstände an. So finden die beiden aufgezeigten Charaktere ihrer Räumlichkeit ihre Grundlage in der Räumlichkeit des menschlichen Weltbezuges. Gerade weil die Offenheit wesentlich räumlich verfasst ist, kann und wird Innerweltliches in einer Nähe, Richtung wie Zugehörigkeit entdeckt (vgl. SZ 111; vgl. Helting 1999, 82f.) Heidegger bezeichnet jenen vorgängigen Vollzug als »Raum-Geben« bzw. als »Einräumen« (SZ 111). Ein solches »Einräumen«, also Nähe und Richtung zu vernehmen, weist dabei, den beiden Charakteren des Innerweltlichen entsprechend, zwei Strukturmomente auf: nämlich i) einerseits die *Ent-fernung* im Sinne einer *Näherung*, ii) andererseits die *Ausrichtung* als Vorgabe der Richtung und Zugehörigkeit.

(b.i) Zunächst zur Ent-fernung: Wie angeführt, gilt es, diese weniger von einem metrischen Raumverständnis her zu denken – etwa als messbarer Abstand oder Ferne – als vielmehr vom alltagspraktischen Besorgen her. »Ent-fernen« meint dabei: »Dasein ist wesenhaft ent-fernend, es lässt als das Seiende, das es ist, je Seiendes in die Nähe begegnen.« (SZ 105) Das Ent-fernen ist insofern eine »Näherung« (SZ 105), ein »in die Nähe bringen als beschaffen, bereitstellen, zur Hand haben« (SZ 105). Nähe und Ferne sind hierbei gänzlich anders zu denken: Das Nahe ist jenes, bei dem sich ein Mensch in seinem alltäglichen Besorgen mit seiner Aufmerksamkeit aufhält: Beim Spaziergehen ist einem etwa der Zigarettensautomat näher, als die Straße, auf der man sich bewegt, die aber in einer Unauffälligkeit verbleibt (vgl. SZ 107). In diesem Sinne ist auch die Näherung der Räumlichkeit der Offenheit das Entdecken von Nähe *im Zuge eigenen Besorgens*.

(b.ii) Schließlich zur Ausrichtung: Die Ausrichtung meint, dass der Mensch nicht nur die Nähe eines Innerweltlichen, sondern auch dessen Richtung und Zugehörigkeit zu einer »Gegend« erschließt. Jenes hebt hervor, dass der Menschen »immer schon eine bestimmte *Richtung* in einer Gegend eingeschlagen hat« (Helting 1999, 82), dass er »wesensmäßig *orientiert*« (Helting 1999, 82) ist. Hierbei ist die

angeführte Entfernung bzw. Näherung, das Nahe-Bringen zugleich und immer schon ausgerichtet, es hat »vorweg schon eine Richtung in eine Gegend aufgenommen« (SZ 108).

2.3.3. Die Zeitlichkeit des menschlichen Weltbezugs

Die folgenden Ausführungen zur Zeitlichkeit des Menschen bzw. zur Zeitlichkeit des menschlichen Weltbezugs sei folgendermaßen aufgearbeitet: 1) in einem ersten Schritt gilt es, eine *Verortung wie Abgrenzung* der folgenden Bestimmung zur Zeitlichkeit des Menschen vorzunehmen, woran anschließend 2) eben jene *Zeitlichkeit charakterisiert* sei.

(1) Zunächst zur Verortung und Abgrenzung der folgenden Ausführungen: Vor dem Hintergrund der bisherigen Ausführungen wird klar sein, dass die folgende Analyse der menschlichen Zeitlichkeit wesentlich die Zeitlichkeit des menschlichen Weltbezugs bzw. der Offenheit betrifft. Es geht somit um die Teilfrage: In welcher Weise ist jener allumfassende Horizont universalen Vernehmens zeitlich verfasst? Diese Emphase wird umso bedeutender, wenn es gilt, die Darstellung gegen mögliche Missverständnisse bzw. Gemeinplätze abzugrenzen. So hat eine derartige Auseinandersetzung nichts zu tun mit einer Zeitmessung wie wir sie von der Uhr kennen (vgl. GMP 254), nichts mit Fragen der Relativitätstheorie und der Frage, wie Zeit gemessen werden kann (vgl. ZS 73, GMP 260), ebenso wenig mit einer Erörterung der Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Physik und inwiefern die Physik angemessene Aussagen über das Wesen der Zeit machen kann (vgl. ZS 73f.). Auch geht es nicht um abstrakte Vorstellungen, Modelle oder theoretische Konzeptionen der Zeit etwa als konstanter Linie von Jetzt-Punkten, die in die drei Dimensionen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft unterteilt werden kann (vgl. GMP 255). Vielmehr geht es darum, in phänomenologischer Absicht, entlang der alltäglichen, lebensweltlichen Erfahrung, von der Sache selbst her anstatt auf mitgebrachte Strukturen hin, die Eigenart der Zeit zu erfragen (vgl. ZS 83, 87) und sich auf das Phänomen der Zeit eigens einzulassen.

Warum aber? Warum jene Abgrenzung? Warum nicht ansetzen bei jenen bekannten Erfahrungen (etwa Uhrzeit) oder gängigen Denkwegen (Messbarkeit, Bezug zu den Naturwissenschaften, etwa die Atomuhr)? – Dies wesentlich aus jenem Grund, da jene Auffassungen gemäß einer phänomenologischen Betrachtung, dem alltäglich erfahrenen Phänomen der Zeit letztlich nicht gerecht werden und schon gar nicht die eigentümliche menschliche Seinsweise zum Ausdruck bringen können. Siehe hierzu: »Sie [die Relativitätstheorie] fragt lediglich danach, ob es eine absolute *Zeitmessung* gebe oder ob jede *Zeitmessung* notwendigerweise relativ, das heißt: bedingt sei. Sie denkt so wenig wie irgendeine andere wissenschaftliche Zeittheorie darüber nach, was die messbare Sache als solche sei.« (GMP 260) Mit Boss gesprochen, orientieren sich die angedeuteten Denkansätze vordergründig an der Zeitmessung bzw. der Messbarkeit von Zeit, weniger aber konzentrieren sie sich auf die Frage: Was ist Zeit überhaupt und inwiefern zeichnet sie die menschliche Seinsweise aus? Genau jene fundamentale und einer Bestimmung von Zeit als messbar voraus und zugrunde liegende Frage, sei nun aber gestellt. Es handelt sich somit um eine Frage, welche den gängigen Auffassungen und Deutungsansätzen sachlich voran schreitet und nach deren Grundlagen fragt. In diesem Sinne kann auch nicht bei klassischen

Denkgewohnheiten angesetzt werden, vielmehr gilt es, sich emphatisch auf eine phänomenologische Annäherung einzulassen.

(2) Damit sei nun zur phänomenologischen Aufarbeitung der zeitlichen Verfasstheit des menschlichen Zeitbezugs übergegangen. Um eine solche vorzunehmen, seien die folgenden Schritte unternommen:

a) seien zunächst *vier grundlegende Charaktere bzw. Wesenszüge* der Zeit erörtert, um von dort her ein erstes Vorverständnis zu gewinnen. Hieran anschließend kann b) eine *Grundbestimmung der menschlichen Zeitlichkeit* als »Zeit-Haben« sowie ihre Erläuterung vorgenommen werden.

(a) Zunächst zu einem ersten Vorbegriff von der Zeitlichkeit des menschlichen Weltbezuges: Hier gilt es, vier Wesenszüge bzw. Charaktere der Zeit aufzuweisen (vgl. ZS 77, GMP 256ff.). Es handelt sich dabei um i) die *Deutsamkeit*, ii) die *Datierbarkeit*, iii) die *Gewiettheit* sowie iv) die *Öffentlichkeit* von Zeit.

(a.i) Zunächst zur Deutsamkeit: Die »Deutsamkeit« der Zeit kann am besten von der alltäglichen Redeweise verstanden werden, man habe Zeit bzw. keine Zeit. Solches Haben von Zeit ist immer Zeit haben *für etwas* bzw. keine Zeit haben *für etwas*. Zeit ist uns »stets als eine Zeit *für* dieses oder jenes gegeben« (GMP 256). Zu der Zeit »gehört diese Verweisung auf ein Tun oder Geschehenlassen, wofür die angegebene Zeit ›da‹ ist« (GMP 257). So ist mein Zeithaben immer auf einen konkreten Vollzug meiner bezogen: Etwa habe ich keine Zeit, fern zu sehen, weil ich meine Zeit lieber für das Arbeiten an meiner Diplomarbeit aufwende. In diesem Sinne ist Zeit auch niemals etwas Leeres und Abstraktes, sondern immer schon bezogen auf eine konkrete Sache, zu der sich eine Person verhält.

(a.ii) Die Datierbarkeit lässt sich leicht erläutern (vgl. GMP 257): So steht Zeit stets in der Möglichkeit auf einen bestimmten Punkt hin bestimmt zu werden: *Damals* in der Schule, *jetzt* während des Lesens dieser Zeilen, *morgen* nach dem Aufstehen. Solche Datierbarkeit erfordert jedoch keine quantitativen, messbaren oder exakten Angaben, etwa behält das »morgen nach dem Aufstehen« auch dann noch einen Sinn und eine Datierung bzw. Bestimmung eines bestimmten Zeitpunktes, wenn ich offen lasse, ob ich zeitig aufstehe, oder lange ausschlafe.

(a.iii) Die Gewiettheit meint, dass solches Zeithaben für etwas niemals punktuell zu verstehen ist, vielmehr ist Zeit »von einer gewissen Weite« (GMP 257). Die Weitung der Zeit meint die Dauer, die eine Sache erfordert, beansprucht, die wir ihr widmen: Das Zeithaben für einen Abend mit der eigenen Freundin, ausreichenden Schlaf, etc. formuliert stets eine Weitung der Zeit für die in Betracht kommende Sache.

(a.iv) Schließlich zur Öffentlichkeit: Jener Grundzug hebt hervor, dass die Zeit, die wir haben, jeweils eine gemeinsame Zeit ist, eine Zeit, die uns gleichermaßen zugänglich ist (vgl. GMP 258). Zeitangaben sind niemals auf mich allein bezogen, gelten nicht nur für mich. Trägt eine Mutter etwa ihrem Kind auf, »jetzt« schlafen zu gehen, so benötigt das Kind keine Vermittlung, Reflexion oder Erklärung, was mit »jetzt« gemeint ist. Hierzu auch: »Jedes Sagen eines ›Jetzt‹ ist immer ein ›Jetzt‹, das uns allen die jeweils miteinander sprechen, gemeinsam als der gemeinte Augenblick zugänglich ist.« (GMP 258)

Im Allgemeinen zeigt sich an jenen vier Grundzügen der Zeit, dass die Zeit des Menschen stets einher geht mit unseren Bezügen zu jenen Sachen, denen wir uns zuwenden. Niemals ist Zeit also etwas Formales und Leeres, sondern stets in einem solchen Sachbezug gegeben. Hierin ist sie außerdem stets eine Zeit, die wir mit Anderen teilen bzw. eine solche, die uns gemein ist.

(b) Nachdem nunmehr ein Vorbegriff der menschlichen Zeit entwickelt wurde, sei hieran anschließend versucht, das Zeithaben als solches zu erörtern, nach dem Wesen der Zeitlichkeit des Menschen zu fragen. Hierzu seien drei Schritte unternommen: i) In einem ersten soll die *Eigenart des Habens* von Zeit gegenüber anderen Formen des Habens hervorgehoben werden, um hieran anschließend ii) jene *Eigenart des Zeithabens* zu charakterisieren. Solches sei iii) vervollständigt durch eine *Verdeutlichung des zeitlichen Beziehens* anhand der »Vergegenwärtigung«.

(b.i) Zunächst zu den »mannigfaltige[n] Möglichkeiten des ›Habens‹« (GMP 266): Hiermit gilt es, die Vielzahl an unterschiedlichen Weisen menschlichen Habens zu benennen, um auf diesem Wege das Auszeichnende und Eigentümliche des Zeithabens ausdrücklich zu machen. So unterscheiden Boss wie Heidegger verschiedene Formen des Habens (vgl. GMP 266ff., vgl. ZS 79-82): Man kann eine Wohnung, Bücher, allesamt: Besitztümer haben, man kann schlechtes Wetter haben, ebenso kann man einen gebrochenen Arm, eine Krankheit haben, sowie man Angst bzw. eine bestimmte Befindlichkeit haben kann, gleichermaßen aber auch Zeit. Wie verhält es sich nunmehr aber mit solchen Weisen des »Habens«? Weisen alle dieselbe Struktur auf? Lässt sich das Zeithaben etwa vom Haben von Besitztümern, oder anderen genannten Formen her verstehen?

Besitztümer oder ein graues Wetter zu haben weist eine andere Struktur des Habens auf als etwa einen gebrochenen Arm zu haben. Im ersteren Falle besteht eine Differenz zwischen dem Habenden (Mensch) und dem Gehabten (Besitztümer), sie stehen einander gegenüber (vgl. ZS 79). Solches Haben ist kein »Wesentliches« in jenem Sinne, dass es das Wesen eines Menschen nicht betrifft, ob er nun ein Haus besitzt oder nicht, einem Menschen widerfährt hierin nichts.

Demgegenüber ist das Haben eines gebrochenen Armes anderer Art (vgl. GMP 266): Hier besteht keine Differenz zwischen Habenden (Mensch) und Gehabten (gebrochener Arm). Ein Mensch ist hier von unmittelbar betroffen, das Gehabte gehört zum Habenden notwendigerweise dazu. Wiederum betrifft es aber nicht das Wesen des Menschen, seine eigene Seinsweise. Ein gebrochener Arm ist nichts, was das Mensch-Sein wesentlich auszeichnet. Niemand würde sagen: »Nur wenn man einen gebrochenen Arm hat, ist man Mensch.«

Von dort her ist auf das Haben von Befindlichkeiten hinzuweisen, etwa das Angsthaben (vgl. ZS 81f.). Solches Haben zeichnet sich ebenso durch ein Fehlen einer Differenz von Habenden (Mensch) und Gehabten (Stimmung) aus. Ebenso findet sich hier eine Betroffenheit eines Menschen, der von jener Befindlichkeit der Angst grundlegend in Anspruch genommen wird (etwa: ein Student, wenn er sich mit Zukunftsängsten auseinandersetzen muss – solches betrifft ihn persönlich und grundlegend). Anders als der gebrochene Arm, ist das Angsthaben eine Weise des Menschen zu sein: »Das ›Haben‹ im Angst-haben meint, mit anderen Worten, eigentlich eine bestimmte Weise, wie ein Mensch zu einer gegebenen Zeit existiert und ist.« (GMP 267) Das Angsthaben ist somit eine bestimmte Weise, wie ein

Mensch ist – weniger aber eine prinzipielle Seinsweise. Die Angst kann einen in Anspruch nehmen, wieder vergehen, aber auch gar nicht auftreten. (Vorgreifend: Die Angst ist eine konkrete Befindlichkeit. Die Befindlichkeit zeichnet, wie noch zu zeigen sein wird (Kapitel 2.2.6), das Mensch-Sein grundlegend aus, sie gehört zur Seinsweise des Menschen. Die Angst ist eine konkrete Weise des Befindlich-Seins. Das Angsthaben kann sich verändern, das prinzipielle Befindlich-Sein des Menschen hingegen nicht.)

Nun aber zum Haben von Zeit: wie steht es mit jenem Haben? Bevor es gilt, die Eigentümlichkeit des Zeithabens aufzuarbeiten, sei jenes Haben noch in Beziehung zu den genannten anderen Formen des Habens gesetzt. So ist zu betrachten, dass das Haben von Zeit niemals von einer Trennung von Habenden (Mensch) und Gehabten (Zeit) her begriffen werden kann: Nicht gibt es hier einen Menschen, der von einer Zeit (aufgefasst als ein Objekt wie etwa ein Besitztum) nicht betroffen wird. Vielmehr betrifft die Zeit den Menschen, allerdings in einer anderen Weise als der gebrochene Arm. Das Zeithaben ist aber ebenso wenig eine bestimmte Weise zu sein, wie etwa das Angsthaben, welches in seinem Auftreten variieren kann. Das Zeithaben ist somit nicht eine konkrete Weise zu sein, vielmehr betrifft sie die prinzipielle Seinsweise des Menschen, Mensch-Sein heißt wesentlich *zeitlich sein*.

(b.ii) Nach jener Abgrenzung soll nunmehr zur Erörterung der Eigentümlichkeit des Zeithabens des Menschen übergegangen werden: Wie angeführt, weist solches Haben seine Eigenart auf. Es hat nichts zu tun mit einer Differenz zwischen Habenden und Gehabten (etwa Besitztum), nichts mit einer unwesentlichen Betroffenheit (etwa gebrochener Arm), nichts mit einer konkreten Weise zu sein (etwa Angst), vielmehr betrifft es die prinzipielle Seinsweise des Menschen. Zeit zeichnet den Menschen in fundamentaler Weise sowie unablässig aus, über das prinzipielle Zeithaben kann der Mensch nicht verfügen.

Nachdem somit die Zeitlichkeit bzw. das Zeithaben als die Seinsweise des Menschen betreffend herausgearbeitet wurde, soll solches Zeithaben weiter profiliert werden. Wodurch zeichnet es sich aus? – Heidegger bestimmt solches Zeithaben folgendermaßen:

Die Zeit, die ich [...] habe, habe ich in der Weise, dass ich *gewärtigend, gegenwärtigend, behaltend* bin [α]. Diese dreifältige Weise [β], in der ich bin, ist das Haben der Zeit für das und das. Dieses Haben, nämlich das *Gewärtigen, Gegenwärtigen, Behalten* ist das eigentlich Zeithafte. Das Haben im Zeit-haben ist kein indifferenter Bezug zur Zeit als einem Objekt. Es ist vielmehr das Zeithafte, insofern sich in ihm das zeitigt, was wir den *Aufenthalt* [δ] des Menschen nennen. Dieser ist dadurch charakterisiert, dass es ihm gleichursprünglich, aber nicht gleichmäßig [γ] solches gibt, was auf uns zukommt, was gegenwärtig und was schon vergangen ist. (ZS 84f.)

An jener Bestimmung seien vier Aspekte aufgegriffen und erörtert, nämlich α) zum einen das »*ich bin*«, β) zum anderen die *dreifältige Weise* des »Gewärtigen«, »Gegenwärtigen« sowie »Behaltens«, γ) weiters das *Nicht-Gleichmäßige* jener zeitlichen Dreifaltigkeit sowie δ) den Bezug zum *Aufenthalt* des Menschen.

(b.ii.α) Das »ich bin« soll erneut hervorheben, was bereits aufgearbeitet wurde: Zum einen bei den Erörterungen zur Offenheit, wonach der Mensch jenen Horizont nicht beiläufig wie eine Eigenschaft oder einen Besitz hat, sondern dieser wesentlich *ist*. Zum anderen in der vorherigen Differenzierung des Habens und der Charakterisierung des unterschiedlichen Formen des Habens. Das Zeithaben betrifft die *Seinsweise* des Menschen, das Mensch-Sein in seiner Ganzheit (vgl. GMP 268). Die dreifaltige Weise des Gewärtigen, Gegenwärtigen sowie Behaltens ist eine fundamentale Weise, in der (je) ich als Mensch bin. Dieses »*ich bin* (etwa) gegenwärtig« sei emphatisch hervorgehoben. Das genannte *Zeithaben für* ist dabei wesentlich jenes *ich bin* in dreifaltiger Weise.

(b.ii.β) Nun zur dreifaltigen Weise: Jene Dreifaltigkeit ist im Gemeinläufigen bekannt über die Dreiteilung der Zeit in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, wobei es nahe liegt, sich solche Differenzierung entlang einer Linie (aufgefasst als Folge von Jetzt-Zeitpunkten) vorzustellen, die sich in die drei genannten Abschnitte aufteilt.

Solches wird jedoch dem Phänomen des Zeithabens, wie wir es alltäglich und unmittelbar erfahren, nicht gerecht. Betrachten wir zunächst die grammatikalische Form: Heidegger formuliert keine Nomina: Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft – sondern Partizip Präsens Formen von Verben: »behaltend«, »gegenwärtig«, »gewärtig«. Hierbei geht es um feine Nuancierungen, die um willen der Eigentümlichkeit des Menschen bedacht seien: So geht es hier nicht um Abschnitte auf einer fiktiven, gedachten Zeitlinie, sondern um den menschlichen Zeitbezug, das *zeitliche Beziehen unserer zu einer Sache*; um einen Zeitbezug, der jeweils wir *sind*.

Der zeitliche Bezug, das Zeithaben ist Folgendes: Wir sind Faktisches gegenwärtig, Gewesenes behaltend, Zukünftiges gewärtig. Hierbei sind wir aber nicht bei der Zeit, nicht auf sie beziehen wir uns, vielmehr bleiben wir »auf das gerichtet, *wofür* wir Zeit haben« (ZS 84, Hervorhebung F.S.). Wir haben Zeit für Gewesenes, Faktisches sowie Zukünftiges. Wir sind *bei* diesem, indem wir behaltend, gegenwärtig sowie gewärtig *sind*.

Solches Zeithaben als solches, das wir in einer dreifaltigen Weise als Sein bei Sachen sind, kann einfach veranschaulicht werden: Angenommen ich fahre mit einem öffentlichen Verkehrsmittel zur Universität. Auf dem Weg bin ich vorausblickend beim Vortragenden, dessen Vorlesung ich besuchen werden (= Gewärtigen einer Sache), bin zugleich aber auch bei den faktischen Gegebenheiten meiner Fahrt, etwa meinen Bewegungsmöglichkeiten in der Straßenbahn (= Gegenwärtigen einer Sache). Auf dem Weg zur Universität komme ich an einem Restaurant vorbei, das mich an schöne Momente mit einer geliebten Person flüchtig erinnert (= Behalten einer Sache). Jeweils bin ich mich zeitlich auf eine Sache beziehend.

Hieran zeigt sich auch, dass der zeitliche Bezug stets eine Verhaltung, ein Beziehen des Menschen ist, zugleich ein Sein bei einer Sache, welches sich der vollzogenen zeitlichen Strukturen nicht gegenwärtig ist. Gleichmaßen wird hierbei aber auch deutlich, vor allem wenn man seine eigenen alltäglichen und lebensweltlichen Weltbezüge reflexiv betrachtet, dass niemals eine klare Einteilung einer konstanten Linie von Jetztpunkten in drei Abschnitte im Zeithaben für vorgenommen werden kann. Vielmehr ist unser Weltbezug durchsetzt von unserem dreifaltigen zeitlichen Beziehen auf, von einem konse-

quenten Wandel, einer beliebigen Mischung. Wir sind *beliebig* und *niemals nacheinander* bei Vergangem, Gegenwärtigen sowie Zukünftigen.

(b.ii.γ) Das bedeutet bis hierher, dass Zeithaben aufzufassen ist als: Wir sind in einer zeitlich dreifältigen Weise bei einer Sache, jedoch ist solches »Beziehen auf« niemals klar geordnet oder gleichmäßig, vielmehr ist solches wechselnd. Das Wechseln unseres zeitlichen Bezieheins weist nunmehr weiters auf, dass solches beliebig ist, dass wir frei sind, uns hauptsächlich im Vergangenen aufzuhalten (indem wir etwa an allen Orten die schönen Momente mit geliebten Menschen sehen), uns im Faktischen zu verlieren (etwa bei einem guten Essen einzig beim kulinarischen Genuss zu sein) oder uns rein auf Künftiges zu beziehen (etwa Zukunftspläne, kommende Aufgaben, Probleme, etc.) (vgl. GMP 270).

Vor diesem Hintergrund – der Möglichkeit, jenes zeitliche Beziehen unterschiedlich zu akzentuieren – sei auch auf einen weiteren Aspekt am Zeithaben hinzuweisen, nämlich ein Verfügen (vgl. ZS 86). So stehen wir »in gewisser Weise« (ZS 86) in der Möglichkeit, über unser Zeithaben zu verfügen, also darüber zu entscheiden, ob wir für eine Sache Zeit haben, oder nicht. So entscheide ich etwa während der obig geschilderten Fahrt zur Universität, ob ich mich auf ein Erinnern an einen schönen Moment einlasse, oder ob ich mich jenem versage, um mich anstelle auf die bevorstehende Vorlesung vorzubereiten. Hierzu auch: »Wir nehmen uns und lassen uns Zeit, indem wir sie im Gewärtigen behalten, gewärtigen und durch dieses uns als die jeweilige zur Verfügung halten.« (ZS 86)

(b.ii.δ) Nunmehr zum »Weltaufenthalt«: Fassen wir hierzu zusammen: Die Zeitlichkeit des Menschen ist zu begreifen als ein Zeithaben, ein Zeithaben für eine Sache. Solches »Zeithaben für« meint: Ich bin (Seinsweise!) in dreifältiger Weise bei einer Sache, beziehe mich auf Gewesenes, Gegenwärtiges sowie Künftiges. Solches dreifältige Beziehen auf Sachen »ist das eigentlich Zeithafte« (SZ 84). Der »Weltaufenthalt« bezeichnet nunmehr unseren Weltbezug, meint vor dem Hintergrund der bisherigen Ausführungen, dass die Offenheit wesentlich eine zeitliche ist. So gehört es zum allumfassenden Horizont universalen Vernehmens ebenso sehr solches vernehmen zu können, sich auf solches zu beziehen, was nicht mehr ist (Gewesenes) oder noch nicht ist (Zukünftiges). Der »Weltaufenthalt«, unser menschlicher Weltbezug ist zeitlich in einem solchem Sinne, dass wir imstande sind, uns dreifältig auf Sachen zu beziehen: »gewärtigend, gegenwärtigend, behaltend« (ZS 84). In diesem Sinne ist unser Weltbezug wesentlich *zeitlich verfasst* (vgl. ZS 85f.).

Solches mag dem Leser gegebenenfalls durchaus als selbstverständlich erscheinen, ebenso mag er darauf verweisen, dass solches bereits in den bisherigen Ausführungen angedeutet wurde. Um auf solche möglichen Einwände sowie Vorbehalte zu reagieren, sei angeführt: Es geht hiermit darum, das uns bekannte und alltäglich-selbstverständliche sprachlich, begrifflich, explizit zu formulieren, um jenes vollzugshaft Selbstverständliche in den Theorien zum Menschen eigens zu berücksichtigen, anstatt es im Zuge reduktionistischer Denkhorizonte zu übergehen, zu verfremden oder zu überdecken.

(b.iii) Nunmehr zu einer Verdeutlichung, die sich als erforderlich erweist, um gängige Missverständnisse abzuweisen sowie die Eigentümlichkeit des zeitlichen Beziehen weiter hervorzuheben: So sei hierfür auf Ausführungen Heideggers aus den *Zollikoner Seminaren* Bezug genommen (vgl. ZS 86-96). Heidegger arbeitet dabei die Eigentümlichkeit des vergegenwärtigenden Seins bei auf. In diesem

Rahmen gilt es, eigens zu sehen, dass solches Sein bei – im gewählten Falle – der Vergegenwärtigung stets ein *Dort-Sein als ein Hier-Sein* ist.

Was meint jenes aber? – Betrachtet man die Struktur der Vergegenwärtigung, so finden sich zwei Seiten, deren Verhältnis zueinander problematisch erscheinen mag. Um beim gewählten Beispiel zu bleiben: Während ich mit der Straßenbahn zur Universität fahre, erinnere ich mich entlang des Weges an einen schönen Moment mit einem geliebten Menschen, welchen ich mit jener Person an einem bestimmten Ort vor mehreren Jahren erlebt habe. Zum einen bin ich »hier« in der Straßenbahn, zum anderen aber »Dort« bei jenem Miteinander in dem griechischen Lokal. Wie steht es aber nun mit dem Dort-Sein, dem Sein beim Vergangenen, dem wertvollen Moment? Ist jenes ein Bild? Ist jenes »Sein bei« ein »ich bilde mir ein, ich sei dort«? Welche Struktur hat jenes vergegenwärtigende Sein beim Vergangenen?

Heidegger arbeitet hierzu die folgende Struktur und Charakterisierung jenes zeitlichen Beziehens aus, welche berücksichtigt seien, um die Zeitlichkeit des menschlichen Weltbezugs deutlicher und sachgemäßer verstehen zu können. Zunächst gilt es, zu beachten, dass solches Sein beim Vergangenen ein *Sein bei der Sache selbst* ist (vgl. ZS 87). Nicht sind wir bei einem Bild oder einer Vorstellung, nicht ist solches eine Einbildung. Das Sein beim Vergangenen ist niemals ein Vermitteltes, nicht sehe ich mich in der Vergegenwärtigung eines schönen Momentes etwa in einem Rahmen, in einem Bild, vielmehr sehe ich mich etwa der konkreten Person gegenüber sitzend.

Dass es sich um die Sache selbst handelt, zeigt außerdem ein einprägsames Beispiel: Auf meinem Weg zur Universität und während meines Orientierens (etwa: Wann muss ich rechtzeitig aussteigen) muss ich bei der Universität selbst sein. Andernfalls würde sich die Frage stellen: Wie kann ich zu einer Vorstellung, einer Einbildung hingelangen? Hierzu auch: »Oder fahren Sie vielleicht zu etwas, was wir nur in Gedanken haben, zu einem bloßen Bild, zu einer bloßen Vorstellung vom Bahnhof in unserem Kopf?« (ZS 92)

Solchem steht nun aber eine andere Erfahrung gegenüber: Ich sitze faktisch hier in der Straßenbahn, spüre die harte Holzplatte unter meinen Gliedern, friere ein wenig und bin hungrig. Indem ich faktisch, leiblich hier in der Straßenbahn sitze, kann ich doch niemals auch noch faktisch an einem anderen Ort sein, nämlich in jenem griechischen Lokal (vgl. ZS 90). Wie kann ich nun aber bei jener Sache sein, ohne doch wirklich dort zu sein?

Heidegger zeigt hierbei auf, dass das vergegenwärtigende Dort-Sein von anderer Art ist als das leibliche Hier-Sein. Das Hier-Sein ist ein faktisches, leibliches Sein bei, das Dort-Sein hingegen nicht. Siehe hierzu: »Unser Hier-sein bei den Dingen ist als solches ohnehin schon immer ein Dort-sein bei entfernten, nicht leibhaft anwesenden Dingen.« (ZS 94) Bzw.: »Es sind nicht zwei Weisen des Seins bei, die zugleich geschehen, sondern unser offenständiges Hiersein bei den Dingen ist es, das vergegenwärtigend ein offenständiges Sein beim Zürcher Hauptbahnhof ist.« (ZS 95) Es sind demnach nicht zwei Weisen, zwei gleichzeitige Bezüge, ein Zugleich von Hier-Sein und Dort-Sein. Das Hier-Sein ist ein Dort-Sein, indem ich hier in der Straßenbahn sitze und die faktischen Begebenheiten vernehme,

bin ich dort beim vergegenwärtigungswürdigen Moment. Es ist das Eine (Hier-Sein) als das Andere (Dort-Sein), das faktische Hier-Sein ist als Nicht-Faktisches dort.

Jene Feinheit, jenes Dort-Sein als faktisches Hier-Sein ist eigens zu bedenken. Hieran zeigen sich außerdem die verschiedenen Möglichkeiten der Offenheit: »Die Offenständigkeit für das Seiende birgt nun aber verschiedene Möglichkeiten in sich.« (ZS 94f.) Die eine Möglichkeit ist das »unmittelbare Sein bei den uns leibhaft angehenden Dingen« (ZS 95), die andere das »Dort-sein bei entfernten, nicht leibhaft anwesenden Dingen« (ZS 94). – Eben jene Feinheit vermag es, die Offenheit des Menschen sowie die Zeitlichkeit seiner Weltbezugnahme deutlicher zu profilieren und verständlicher zu machen.

2.3.4. Die Leiblichkeit des Menschen

Im Weiteren soll die Leiblichkeit des Menschen bzw. des menschlichen Weltbezuges aufgearbeitet werden. Hiermit kommen wir auf ein elementares Kapitel für die Daseinsanalyse, hat doch der Leib eine besondere Bedeutung in der herrschenden, naturwissenschaftlich gefassten Medizin und Psychotherapie. Dem menschlichen Leib kommt ein »Vorrang ohnegleichen zu« (GMP 271), er bietet die »»Grundlage« der naturwissenschaftlichen Theorien und Therapien« (GMP 271), genau genommen der Körper, der durch naturwissenschaftliche Methoden erforscht wie behandelt wird. Hierbei geht es um die pathologischen Erscheinungen, die »psychosomatischen Äußerungen«.

Auf jene zentrale und für die Psychotherapie elementare Sache sei nunmehr im Rahmen einer phänomenologischen Annäherung eingegangen. In diesem Sinne gilt es, die folgenden Schritte zu unternehmen: 1) Zunächst soll die allgemeine *Problematik der Leiblichkeit* des Menschen erläutert werden, um 2) hieran anschließend die *Eigenart des menschlichen Leibes* phänomenologisch zu profilieren. Die Ausführungen von Boss seien 3) abschließend von einer eigenständigen Kritik ergänzt.

(1) Zunächst zur allgemeinen Problematik der menschlichen Leiblichkeit: Hierzu bedarf es zweier Schritte: So gilt es, a) zunächst den Ansatz von Frage und Problematik zu erörtern, b) schließlich auf die Leib-Problematik im Konkreten einzugehen.

(a) Zunächst zum Ansatz der Leib-Problematik: Hierbei seien um willen einer argumentativen Klarheit definitorische Bestimmungen angebracht. So sind die beiden Motive i) »Leib-Frage« sowie ii) »Leib-Problem« zu unterscheiden.

(a.i) »Leib-Frage« bezeichnet die Frage, *wie ist unser Leib, unser Körper begrifflich zu bestimmen? Was ist dieses eigentlich?* Oder auch: Es ist die »Frage des Psychosomatischen, wie es zu bestimmen sei« (ZS 99). D.h., die thematische Leitfrage zum Leib ist eine ontologische Frage, eine Frage nach der Verfasstheit der vordergründigen Sache der Psychotherapie. Es geht hierbei um die ontologische Bestimmung der Grundverfasstheit unseres Leibes.

Ergänzend noch eine terminologische Bemerkung: Im alltäglichen und geläufigen Gebrauch verwenden wir gleichermaßen den Begriff »Körper« wie »Leib«. Hier wollen wir jedoch eine definitorische Zuordnung vornehmen: »Körper« bezieht sich auf das naturwissenschaftliche Denken und dessen entsprechende Ontologie, »Leib« hingegen auf den nicht-einzelwissenschaftlichen, philosophischen Horizont einer Annäherung. In diesem Sinne sind auch die folgenden Ausführungen zu verstehen.

(a.ii) Aus der »Leib-Frage« ergibt sich die »Leib-Problematik«. Diese fassen wir in diesem Rahmen als die folgende: Die »Leib-Frage« wird in der Gegenwart vordergründig naturwissenschaftlich beantwortet, wobei eine solche naturwissenschaftliche Bestimmung unseres Körpers in grundlegende Probleme mündet. Die »Leib-Problematik« meint somit, wonach das prägende wie dominante Denken der Naturwissenschaften die Frage nach der Verfasstheit des Leibes nicht angemessen beantworten kann.

Zur Erläuterung: Wie angeführt und jedem vertraut, stellt die naturwissenschaftliche ontologische Auslegung des Körpers eine bekannte Denkweise unserer Gegenwart (vgl. Kapitel 1.2). Unser Körper wird bestimmt im Rahmen einer spezifischen Ontologie, die wesensmäßig charakterisiert wird durch eine Orientierung an Messbarkeit, Mathematik, dem Anliegen des Beherrschens bzw. der Berechenbarkeit sowie dem Primat der Vorgabe der genannten Betrachtungsdimensionen, wonach der Leib ausschließlich entlang der mitgebrachten ontologischen Strukturen betrachtet wird, ohne sich auf die Eigentümlichkeit der Sache und ihre Verfasstheit einzulassen. Auf diese Weise wird unser Körper zu einem komplexen System aus Organen, Kreisläufen sowie Abläufen, in die man korrigierend eingreifen und welche man verändern kann. Solches hat unbezweifelbare Berechtigung (vgl. GMP 20f.): Zum einen *kann* der menschliche Körper tatsächlich *auch* in einer solchen Weise betrachtet werden. Zum anderen gründen hierin die medizinischen Errungenschaften, die Manipulation des Körpers. Haben wir ein gebrochenes Bein, eine schwere Muskelverletzung oder gar schwer psychisch kranke wie psychisch instabile Familienmitglieder, begegnen uns jene Errungenschaften sowie das Vermögen des genannten Denkhorizontes in einer eindringlichen Weise.

Trotz dieser unbezweifelbaren Errungenschaften und Erleichterungen für unser Leben, die aus der naturwissenschaftlichen Beantwortung der »Leib-Frage« ergehen, sind zentrale Probleme jener geläufigen Antwort aufzuweisen. In diesem Sinne zur konkreten Erörterung der Leib-Problematik.

(b) Die Leib-Problematik ist eine zweifache: i) Zum einen ist es eine *wissenschaftliche*, nämlich dann, wenn es um die *Grundlagen jener Wissenschaften* geht, welche den Körper, seine Erkrankungen sowie die »wechselseitigen Zusammenhänge« erforschen. Hierbei stellt sich die Frage, ob die naturwissenschaftlich gefassten medizinischen Wissenschaften (hierzu gehört, für die Psychotherapie relevant, etwa eine Psychosomatik) auf festen Grundlagen basiert? ii) Zum anderen ist es eine *phänomenale Problematik*, nämlich dann, wenn sich die Frage stellt, ob vermittels eines naturwissenschaftlichen Denkrahmens Phänomene unserer alltäglichen Erfahrungen angemessen bestimmt werden können. Im Konkreten: Ob sich etwa menschliche Trauer vermittels der genannten Betrachtungsstrukturen sachgemäß erfassen lassen. Solches wiederum stellt infolge die Frage, ob die Möglichkeit besteht, sich an »psychosomatische« Phänomene in theoretischer Weise angemessen anzunähern – mit folgeschweren Konsequenzen für die Psychotherapie.

(b.i) Zunächst zur allgemeinen, theoretischen Problematik, also jenen Problemen, die sich auf einer Ebene der (ontologischen) Fundierung von Medizin und Psychotherapie auf naturwissenschaftlicher Basis ergeben und somit die gesamte konkrete einzelwissenschaftliche Forschung betreffen: Hierzu

seien Ausführungen Heideggers aus den *Zollikoner Seminaren* aufgegriffen, in denen er die Grundlegung der Psychosomatik des Schweizer Internisten Robert Hegglin diskutiert.¹⁸

Der diskutierte Vortrag von Herrn Hegglin widmet sich den Grundlagen der Psychosomatik, indem eine begriffliche Grundbestimmung von »psyche« und »soma« vorgenommen werden soll, welche wiederum die Basis für die Erforschung »psychosomatischer« Störungen und Erkrankungen sowie die gegenseitige Beeinflussung von »Psychischem« und »Somatischen« bildet (vgl. ZS 100-101). Von zentraler Bedeutung sind hierbei die folgenden Aussagen Hegglin:

- Grundbestimmung: »[D]ie psychischen Phänomene sind nicht wäg- und messbar, sondern nur intuitiv zu erfühlen, alles Somatische dagegen lässt sich irgendwie durch Zahlen erfassen.« (Hegglin nach ZS 101)
- Veranschaulichung: »Die Trauer lässt sich nicht messen, aber die durch Trauer infolge psychosomatischer Beziehungen gebildeten Tränen können zahlenmäßig in verschiedener Richtung untersucht werden.« (Hegglin nach ZS 101)
- Beweis für Zusammenhang: Es »fehlen uns doch noch immer die Grundlagen, welche für den naturwissenschaftlich Geschulten als Beweis für diese Zusammenhänge anerkannt werden können.« (Hegglin nach ZS 102)

In diesem Rahmen seien die Ausführungen Hegglin als Ausdruck der naturwissenschaftlichen Denkweise im Felde der Erforschung von leiblichen, »psychosomatischen« Krankheitserscheinungen aufgefasst. Dieser formuliert, wie angeführt, eine Differenz zweier Seinsbereiche, einem »Psychischen« wie »Somatischen«, wobei ein Zusammenhang als Grundlage für Erkrankungen konstatiert wird. Das Kriterium der Differenzierung zwischen beiden bietet die Zugangsweise: Die Messbarkeit bzw. Nicht-Messbarkeit, die Messbarkeit gegenüber dem intuitiven Erfühlen. Solches veranschaulicht er an der menschlichen Trauer, die etwas Messbares aufweist (Tränen, Durchblutung, Muskulatur, etc.). Abschließend formuliert er, wonach ein Beweis für den Zusammenhang zwischen Psychischem und Somatischem noch zu erbringen sei.

Um die Relevanz dieser Ausführungen sowie ihrer kritischen philosophischen Diskussion angemessen zu erfassen, muss bedacht werden, dass eine solche Grundbestimmung der Sache einer Wissenschaft, hier der medizinischen, therapeutischen Forschung, die *Grundlage für das gesamte einzelwissenschaftliche Forschen* bietet. Dass also durch entsprechende Bestimmungen, was das »Psychische« wie das »Somatische« ist, festgelegt wird: Einerseits welche Phänomene erforscht und ausgeschlossen werden, andererseits, in welcher Weise sie zu erforschen sind. Solche angeführten Bestimmungen sind somit *disziplin- sowie forschungskonstitutiv*.

Heidegger formuliert nunmehr die folgende philosophische Kritik: Zum einen bezieht sie sich auf die Differenzierung, andererseits auf den Zusammenhang zwischen Psychischem und Somatischen (vgl. ZS 102-104). – So stellt sich beim Kriterium der Differenzierung, der unterschiedlichen Zugangsart, die Frage, ob jene der thematisierten Sache angemessen sind? Ist das Somatische rein und maßgeblich

¹⁸ Der Vortrag von Herrn Hegglin (1964) wird hierbei zitiert nach den Ausführungen aus den *Zollikoner Seminaren* (ZS 97-104). Alle weiteren Angaben zum Text von Hegglin folgen den Angaben eben dieser (ZS).

durch das Messen erkennbar? Ist andererseits das »intuitive Erfühlen« die einzige wie maßgebliche Zugangsart zum »Psychischen«? Hierbei würde sich die Frage stellen: Was heißt eigentlich »intuitives Erfühlen«?

Heidegger weist hier außerdem auf einen Zirkel hin: »die thematischen Bereiche Psyche und Soma werden durch die jeweilige Zugangsart bestimmt, und die Zugangsart wird umgekehrt von der Sache her, also vom Soma und von der Psyche her bestimmt.« (ZS 103). Demnach: Die Differenzierung der Psychosomatik vollzieht sich als ontologische Bestimmung zweier Seinsbereiche, welche in unterschiedlichen Zugangsarten gründet. Die Zugangsarten Messbarkeit und intuitives Erfühlen basieren jedoch wiederum auf bestimmten ontologischen Bestimmungen, wobei ungeklärt bleibt, was den Messbarkeit und Erfühlbarkeit eigentlich bedeuten. Auf diese Weise wird die Differenzierung zwischen Psychischem und Somatischem als Grundlage einer naturwissenschaftlich gefassten medizinischen, therapeutischen Forschung brüchig und problematisch.

Ebenso solches gilt auch für den konstatierten Zusammenhang. Hegglin merkt das Fehlen eines Beweises für den Zusammenhang zwischen beiden Seinsbereichen an. Heidegger weist jedoch darauf hin, dass solches »Beweisen« in einem naturwissenschaftlichen Sinne »Messen« bedeutet (vgl. ZS 104). Somit würde sich der paradoxe Anspruch ergeben: Zur naturwissenschaftlichen Anerkennung von Psychosomatik müsste der Zusammenhang zwischen dem Messbaren (= Somatischen) und Nicht-Messbaren (= Psychischem) messbar (= beweisbar) sein.

Fazit der wissenschaftlichen Dimension des Leib-Problems: Zwar gelingt es der naturwissenschaftlichen Auffassung vom Leib im Rahmen ihres ontologischen Denkhorizontes, den Körper in einer Weise zu beeinflussen und zu manipulieren, die wir in unserem Alltag bestimmt nicht missen möchten. Jedoch misslingt es einem solchem Denken, *angemessen zu formulieren, was es eigentlich erforscht*. Bedenkt man, wie angeführt, dass es sich hierbei um eine *forschungs- und disziplin-konstitutive Grundlage handelt*, lässt sich formulieren: *Dass eine Erforschung »psychosomatischer« Erscheinungen auf keinen soliden Grundlagen basiert*.¹⁹

(b.ii) Nunmehr zum phänomenalen Problem der naturwissenschaftlichen Antwort auf die Leib-Frage: Weiters zeigt sich am Beispiel Hegglin, in welcher Weise es einem naturwissenschaftlichen Denken nicht gelingt, genuin menschliche Phänomene, die uns aus unserer alltäglichen Lebenspraxis mit unseren Mitmenschen vertraut sind, theoretisch angemessen in den Blick zu bekommen. Zur Erläuterung dieses Einwandes sei auf das zuvor angeführte zweite Zitat Bezug genommen, Hegglin's Veranschaulichung der Messbarkeit von Tränen.

Mit Heidegger ist gegen jenes Beispiel einzuwenden, dass mit der Zugangsweise der Messbarkeit leibliche Phänomene wie etwa Träne oder Trauer nicht erfasst werden können, dass es einem naturwissenschaftlichen Denkhorizont überhaupt nicht gelingt, die eigentümliche Bedeutung bzw. Verfasstheit

¹⁹ Vgl. hierzu die Diskussion der Einwände von Matussek durch Condrau (1965, 87ff.). Jene üben an der phänomenologischen Position Kritik, sie könne die Problematik der Verfasstheit der Psychosomatik nicht erhellen (Condrau 1965, 88). Wobei jener Vorwurf letztlich auf der zuvor als unangemessen deklarierten Denkweise einer Trennung von Leib und Seele und dem Primat der Messbarkeit beruht.

von Trauer zu erfassen: »Wenn man mit einer Messmethode an die Trauer heranginge, würde schon dieses Herangehen gegen den Sinn der Trauer verstoßen und man würde die Trauer als Trauer von vornherein ausschalten.« (ZS 106)

Warum aber? Was bleibt denn unerfasst? Warum vermag denn das Messen von Tränen nicht die Trauer eines Menschen zu erfassen? – Zunächst ist anzumerken, dass nicht »Tränen« gemessen werden würden, sondern eine Flüssigkeit (vgl. ZS 105f.). Zum anderen sind es Tiefe und Intensität der Trauer, der Wandel von Welt- und Selbstbezug, die Verschiebungen im existenziellen Bedeutungshorizont, der prinzipielle (existentielle) Bezug zum Mitmenschen (vgl. ZS 106f.), welche sich der Messbarkeit bzw. einer naturwissenschaftlichen Annäherung widersetzen und entziehen. Wird ein Mensch von tiefer Trauer über den Tod eines geliebten Familienmitgliedes wegen erfasst, so wäre es offenkundig paradox wie verfehlt, wollte man versuchen, die Flüssigkeit der Tränen in Milliliter oder die Dauer des Weinens in Sekunden zu fassen, um Auskunft über die Trauer bzw. deren Intensität zu geben. Grundlegende Erfahrungen, die am Tod eines geliebten Menschen gemacht werden und in die Trauer münden, lassen sich schlichtweg nicht im Rahmen des angeführten naturwissenschaftlichen Denkhorizontes erfassen: Etwa die Erfahrungen eines radikalen Nicht-Mehr-Seins (welches sich etwa unterscheidet von einem örtlichen Nicht-Hier-Seins, weil verweist), welches gar den eigenen Zeitbezug verändern kann, etwa durch das Begreifen einer prinzipiellen Beschränktheit der Zeit des Miteinanders mit geliebten Menschen. Solches ist aber nichts Nebensächliches, sondern kann eine faktische Trauer wesentlich auszeichnen. Welche naturwissenschaftliche, psychosomatische Methode könnte denn schon feststellen, dass eine Trauer hervorgeht aus dem schmerzlichen ausdrücklichen Bewusstsein, dass unsere Zeit mit werten Menschen prinzipiell begrenzt ist? Inwiefern ließe sich denn etwa der Unterschied einer Trauer über den Abschied der Geliebten bestimmen, die das Land verlässt und der Trauer über den Tod eines Familienmitgliedes?

Fazit der phänomenalen Dimension des Leib-Problems: So findet sich neben dem genannten wissenschaftskonstitutiven Problem einer sachgemäßen Formulierung der Verfasstheit der erforschten Sache außerdem das Problem, dass *ein naturwissenschaftlich gefasster Denkhorizont die eigentümliche Bedeutung genuin menschlicher, leiblicher Phänomene* (wie etwa die Trauer oder die Tränen) *nicht zulässt. Auf diese Weise gerät das wissenschaftliche Denken in ein problematisches Verhältnis zu den Phänomenen unserer alltäglichen und vertrauten Lebenswelt.*

(2) Nunmehr zur Eigentümlichkeit des menschlichen Leibes: Hierzu seien die bisherigen Ausführungen resümiert: In der Erörterung der Leiblichkeit des Menschen, welche für eine phänomenologisch-anthropologische Grundlegung der Daseinsanalyse als psychotherapeutische Disziplin erforderlich ist, gilt es, sich mit der ontologischen Frage auseinanderzusetzen, »was ist der menschliche Leib überhaupt?« Die dominante Antwort einer naturwissenschaftlich gefassten Medizin vermag zwar den Körper in vielfältiger wie annehmlicher Weise zu manipulieren, versagt jedoch gegenüber der Bedeutung der lebensweltlichen, menschlichen Erfahrungen mit Leibesphänomenen; sowie es ihm misslingt, die Verfasstheit seiner erforschten Sache angemessen zu formulieren, womit das naturwissenschaftliche

Forschen eben dieses auf ein problematisches Fundament stellt. Auf diese Weise erweist sich die naturwissenschaftliche Beantwortung der Leib-Frage als unzureichend. In diesem Sinne muss die phänomenologische Annäherung nunmehr versuchen, den Leib des Menschen in einer solchen Weise ontologisch zu bestimmen, dass hiermit die eigentümliche Bedeutung menschlicher Leibesphänomene ausdrücklich in den theoretischen Blick gelangen kann. Hierzu sei auf die folgenden elementaren Aspekte eingegangen: a) Zunächst die *Grundthese über den Bezug der Leiblichkeit zur Offenheit* sowie b) zur Kennzeichnung der Eigenart des Leibes eine *Erörterung der andersartigen Grenzen von Leib und Körper*.

(a) Zunächst soll der Ansatz ausdrücklich formuliert werden, von dem aus der menschliche Leib als »Mehr« als der naturwissenschaftlich gefasste Körper bestimmt sei. Die phänomenologische Annäherung an den menschlichen Leib zeichnet sich vor allem dadurch aus, dass sie die Leiblichkeit zum menschlichen Weltbezug in Beziehung setzt, die Leiblichkeit wesentlich von der Offenheit her bestimmt. An einer solchen Bestimmung seien drei Aspekte ausdrücklich ausgearbeitet, nämlich i) der *Bezug zur Offenheit*, ii) darin das *Verhältnis zum naturwissenschaftlichen Körper* sowie iii) der *Bezug zum Selbst*.

(a.i) In diesem Sinne ergibt sich die folgende leitende und zentrale Grundthese in der phänomenologischen Antwort der Leib-Frage: »sämtliche Phänomene des existierenden Menschen sind wesensmäßig und daher stets: leiblich.« (GMP 274) Bzw. in der Umkehr: »Billigt man dem Leiblichen des Menschen die ihm eigene Wesensart zu, dann kann nicht mehr übersehen werden, dass es faktisch keine einzige Erscheinung des menschlichen Existierens gibt, die unleiblich wäre.« (GMP 274) Demnach finden sich keine menschlichen Phänomene, die nicht den Charakter des Leiblichen haben. Leiblich sind somit: Etwa die aktuelle sinnliche Wahrnehmung, der faktische Umgang mit den Dingen und unseren Mitmenschen, die Vergegenwärtigung wie Erinnerung, die Antizipation, jedes Phantasieren sogar jede abstrakte und formale Reflexion (vgl. GMP 274).

Es ist offenkundig, dass das jeweils gegenwärtig, faktisch Erfahrene leiblich ist: jede sinnliche Wahrnehmung geschieht mit unseren Sinnesorganen, von der Sonne geblendet zu werden ist wesentlich leiblich, das eigene Lieblingsgericht zu verzehren, einen werten Menschen zu umarmen – all jenes ist leiblich. Selbst die Vergegenwärtigung und die Erinnerung ist leiblich (man bedenke die Ausführungen aus dem voran gegangenen Kapitel zur Verdeutlichung des Zeitbezugs (Kapitel 2.3.3, b.iii): hier sitzend bin ich dort. Erwinnere ich mich etwa an meinen letzten Geburtstag, sitze ich etwa leibhaftig hier in einem Zimmer meiner Wohnung, während ich in einem mit meiner Aufmerksamkeit dort in dem bestimmten Lokal bin. Die Vergegenwärtigung gründet im leiblichen Hier-Sein. Ein weiteres Beispiel dafür, dass die Vergegenwärtigung wesentlich leiblich ist: Angenommen, man erinnert sich an die eigene Schulzeit, an unangenehme Situationen mit einem Lehrer, augenblicklich läuft einem ein Schauer über den Rücken, oder man nimmt eine andere Körperhaltung ein.

In diesem Sinne ist auch der Entwurf einer künftigen Möglichkeit eine leibliche: Etwa, wenn man an eine bevorstehende Prüfung denkt und hierin zugleich verstärktes Herzklopfen bemerkt. Selbst ein jedes Phantasieren ist leiblich: wenngleich pikant so doch eindringlich, zeigt sich solches deutlich an

der erotischen Phantasie. Zugegebenermaßen sind die entsprechenden Einbildungen nicht real, nicht sinnhaft gegenwärtig (etwa riecht man eine vorgestellte Person nicht), sehr wohl wird aber die erotische Einbildung offenkundig leiblich erfahren. Selbst die abstrakten Reflexionen, die Besinnung auf Mathematisches ist leiblich, derartiges bemerkt man, wenn man versucht, während leiblicher Erschöpfung (etwa infolge einer langen Wanderung) ein komplexes mathematisches Problem zu bewältigen. Überhaupt zeigt sich an Phänomenen wie der Müdigkeit, eisiger Kälte, beanspruchender Hitze, Schmerz sowie großem Hunger, wie sehr unser Weltbezug ein leiblicher ist. Der Zustand unserer leiblichen Verfasstheit schlägt sich maßgeblich in all unseren Weltbezügen nieder. Wie angeführt, zeigt sich jenes besonders deutlich bei defizienten Erscheinungen wie Müdigkeit, Kälte, Hitze, etc. In diesem Sinne ist die menschliche Offenheit wesentlich eine leibliche. – Vor diesem Hintergrund führen Boss und Heidegger auch den Terminus des »Lebens« ein. »Leiben« bezeichnet dabei die Leiblichkeit unserer Weltbezüge (vgl. GMP 277-279, ZS 113).

(a.ii) Solches »Leiben« unserer Weltbezüge ist jedoch nichts Sekundäres, nichts, welches noch zusätzlich zum Körperlichen, einer biologisch-chemisch-physikalischen Basis hinzukommt (vgl. GMP 272f.). Andernfalls ergäbe sich eine theoretisch fragwürdige Differenz, nämlich die Differenz zwischen einer biologisch-chemisch-physikalischen Basis und einem seltsamen Mehr eines »personalen Weltbezugs«. Hier ergibt sich zum einen die Problematik, »auf welche Weise zwei so grundverschiedene Dinge [...] zu einer Einheit von der Art des menschlichen Leiblich-seins zusammenfinden könnten.« (GMP 273) Neben der Problematik der Einheit zwei solcher Dimensionen des menschlichen Leibes würde sich außerdem die Frage stellen, wo sich denn eine solche Differenz sowie ein solcher Zusammenhang am Phänomen ausweisen lassen? Hieraus ergibt sich auch eine äußerst provokante Einschätzung des naturwissenschaftlich gefassten Körpers: »Offenbar ist der menschliche Leib als Ganzes, auch wenn er sich bis zu einem gewissen Grad als etwas Chemo-Physikalisches vorstellen lässt, *von allem Anfang an nichts chemisch-physikalisch-biologisch Körperhaftes.*« (GMP 273, Hervorhebung F.S.)

Aber was ist dann der naturwissenschaftlich gefasste Körper? – Diese Frage ist insofern bedeutsam, erweckt doch die zeitgenössische medizinische und naturwissenschaftliche Forschung den Eindruck, chemische, physikalische, biologische Aspekte würden die Basis des Menschseins und des Körpers ausmachen. Bedenkt man die Ausführungen aus dem ersten Abschnitt sowie die Charakterisierung einzelwissenschaftlichen gegenüber universalwissenschaftlichen Denkens (Kapitel 1.1, 2), ist anzumerken, dass die naturwissenschaftliche Auffassung das *Resultat einer thematischen Einschränkung sowie eines Primats einer spezifischen Ontologie* ist, sodass die *Bestimmung an sich den Charakter eines reduktionistischen Denkhorizontes aufweist*. Zwar lässt unser Leib eine solche Betrachtung zu, erschöpft sich jedoch nicht darin. Dieses »Mehr« ist aber nicht etwas Sekundäres, nicht ein Teil, den man zu einem Ganzen hinzufügt, vielmehr ist der Leib gänzlich anderer Art. Er ist *wesenhaft Leiben des personalen Weltbezugs*.

(a.iii) Am Bezug der Leiblichkeit zur Offenheit sei noch ein weiterer Aspekt hervorgehoben, nämlich der Bezug zum Selbst: Hierbei handelt es sich um jenes, was bisher als »personaler« Weltbezug ange-

deutet wurde. So verweist Heidegger in den Zollikoner Seminaren darauf: »[D]er Leib ist je mein Leib.« (ZS 113) Bzw.: »Das *Leiben* hat diesen merkwürdigen Bezug auf das *Selbst*.« (ZS 113) Wie aus den angeführten Stellen hervorgeht, ist der Leib jeweils *meiner*, es ist *mein* Leiben *meiner* Verhaltensmöglichkeiten, *mein* Leib erfährt eine bestimmte Vergegenwärtigung, etwa eine bestimmte Schulerinnerung. Ebenso wenig beobachtet man die Bewegung eines Komplexes von Knochen und Organen in Hinblick auf einen anderen Knochen-Organ-Komplex, vielmehr reiche ich jemand Anderem die Hand, um ihn zu begrüßen, es ist *meine* leibliche Gebärde. Das Leiben, die Leiblichkeit steht somit wesentlich immer in Beziehung zu einem persönlichen, jemeinigen Ich-Bin.

(b) Nunmehr zu einer weiteren Vertiefung jener Grundbestimmung des Leibes als Leiblichkeit eines ganzheitlich gefassten personalen Weltbezugs: Hierzu soll die Leiblichkeit mit Boss gegen den naturwissenschaftlich gefassten Körper abgehoben werden, indem die »artmäßige Verschiedenheit« (ZS 113) der Grenzen von »Körper« und »Leib« aufgewiesen seien. Auf diese Weise soll weiters gezeigt werden, inwiefern der Leib »mehr« ist als der naturwissenschaftlich aufgefasste Körper.

Die Grenzen unseres »Körpers« formieren sich um die Oberfläche der ihn umgebenden Haut, der Epidermis (vgl. GMP 275). Der Körper erweist sich hierbei als ein »an und für sich bestehende[r], in sich begrenzte[r], weltlose[r] Körper« (GMP 275). Fassen wir den Körper jedoch als Leib und bestimmen diesen als das Leiben der Weltoffenheit, also den Leib von der Offenheit, dem universalen Weltbezug des Menschen her, so zeigt sich, dass der Leib weit über solche Grenzen der Epidermis hinausreicht.

Als Leiblichkeit der Weltoffenheit ist der Leib immer schon bei einer bestimmten Sache, ist in dieser Beziehung gleichermaßen universal und allumfassend wie die Weltoffenheit selbst. Zwar: Ich erinnere mich an meine Schulzeit, ohne dabei körperhaft etwa an einem anderen Ort zu sein, wohl aber erstrecke ich mich leiblich-offen dorthin – wie könnte ich sonst vergegenwärtigen? Besonders an der Vergegenwärtigung zeigt sich: Die Grenzen des Leibes sind *erstens weiter* als die Grenzen des Körpers, *zweitens* sind sie *anderer Art* als die körperlichen.

Boss erörtert jenes am Beispiel der Gebärde, bei welcher eine Person im Gespräch mit jemand Anderem mit dem Finger auf ein Fensterkreuz zeigt (vgl. GMP 276). Dabei bildet der Finger die Grenze des Körpers, wohl aber nicht des Leibes. Die Verweisung, die wir hierbei mit dem Fingerzeig vollziehen, ist gleichermaßen mir als Zeigendem, als auch meinem Gegenüber deutlich präsent. Sowohl erstrecke ich mich über den Finger bis zum Fensterkreuz hinweg, als auch mein Gegenüber jene Verweisung dorthin vernimmt.

Hierin ist weiter zu berücksichtigen: »Ich erstrecke mich vielmehr [...] auch leiblich weit über diese Fingerspitze hinaus bis zum wahrgenommenen und gezeigten Fensterkreuz. Und selbst über dieses noch reiche ich leibhaftig hinaus bis zu sämtlichen mir gegenwärtigen und vergegenwärtigen Gegebenheiten meiner Welt.« (GMP 276) Solches bedeutet, dass mein Leib über die Grenzen des Körpers hinaus reicht bis zu den Sachen, bei denen ich mich aufhalte. Solches leibliche Sein bei ist aber nicht beschränkt auf einzelne Sachen, sondern gilt genau genommen für meine gesamte Offenheit: »Daraus erhellt zugleich, dass der Bereich des Leibes meiner Verhaltensmöglichkeiten stets bis zum Horizont jener Weltoffenheit reicht, die ich jeweils ekstatisch ausstehe und offenhalte. Die Grenzen meines

Leib-seins decken sich, mit anderen Worten, mit denen meiner Weltoffenheit.« (GMP 278) Bzw. mit Heidegger gesprochen: »Grenze des Leibes [...] ist der Seinshorizont, in dem ich mich aufhalte.« (ZS 113)

In Anlehnung an eine bekannte Wendung von Wittgenstein lässt sich somit formulieren: »Die Grenzen meines Leibes sind die Grenzen meiner Welt.« Der Leib als leibliches Sein bei erstreckt sich über die Grenzen des Körpers hinaus, er ist darin der leibliche Horizont unseres Weltbezuges, er ist das Leiben der Offenheit. Nicht haben wir etwa einen »materiellen« Körper, zu dem dann noch irgendwie ein »rein geistiger« Weltbezug »hinzukommt«, vielmehr ist unser Leib wesentlich und von allen Anfang an (also ohne Vollzüge des Hinzufügens, Vermittelns oder Verbindens zweier Dimensionen) jener Weltbezug.

In der Berücksichtigung der Grenzen von Leib und Körper lässt sich somit nicht nur die Eigenart des menschlichen Leibes herausarbeiten, sondern ebenso dessen eigentümliche Andersartigkeit gegenüber dem naturwissenschaftlich gefassten Körper hervorheben.

(3) Abschließend zu einer eigenständigen Kritik an den Ausführungen von Boss zur begrifflichen Bestimmung der Leiblichkeit: Betrachten wir diese zusammenfassend, so gründet diese wesentlich darin, dass Boss die Bestimmung der Leiblichkeit von der Offenheit, vom Weltbezug her aufarbeitet: Ihm geht es um »das Leiblich-sein des Menschen als das ›Leiben‹ der Verhaltungsmöglichkeiten« (GMP 270). Durch den Bezug des Leibes zur Offenheit kann er alle menschlichen Phänomene als leibliche bestimmen (vgl. GMP 274) sowie den Leib gegen den Körper abheben, indem die »Reichweite« des Leibes jener der Offenheit entspricht (siehe oben). Der Grundgedanke seiner ontologischen Bestimmung der Verfasstheit des Leibes findet sich somit im Bezug zur Offenheit. Auf diese Weise soll eine derartige theoretische Auffassung von unserem Leib auch der eigentümlichen Bedeutung menschlicher Phänomene gerecht werden, die sich für die Psychotherapie als relevant erweisen.

Entlang einer eigenständigen phänomenologischen Auseinandersetzung sei nunmehr die Frage formuliert, ob es Boss mit seinen Ausführungen tatsächlich gelingt, Phänomene wie etwa die Trauer oder die Tränen, wie sie etwa Heidegger diskutiert, angemessen in den Blick zu bekommen? Dabei sei jedoch nichts gegen das Vorhaben von Boss eingewandt, den Leib mit Heidegger vom menschlichen Weltbezug her zu charakterisieren. Wohl aber sei erwidert, dass Boss zentrale Charaktere des Leibes übergeht. Nämlich zum einen a) das *Faktische unseres Leibes* sowie zum anderen b) dessen *Eigenständigkeit*. Die folgende Erörterung der beiden Charaktere sei weiters ergänzt c) durch eine *Erörterung ihrer Relevanz*.

(a) Zunächst zum *Faktischen unseres Leibes*: Was ist hier aber mit das »Faktische unseres Leibes« gemeint? – Hiermit ist bezeichnet, dass wir unseren Leib sinnlich wahrnehmen können, wir riechen ein Parfum an uns, wir fühlen uns in der Selbstberührung, etwa wenn wir uns infolge eines Juckreizes kratzen, wir schmecken etwa nach anstrengendem Sport unseren salzigen Schweiß, wir können unseren Leib hören, wenn wir mit den Finger schnippen. Ebenso sehe (im Sinne von sinnlich, vernehmend, visuell) meinen Leib, wenn ich vor dem Spiegel stehe, um zu begutachten, ob mein Körper »in Form«

ist. Zugleich hat unser Leib einen instrumentellen Charakter: Ich kann mit einer Freundin telefonieren, wenn ich mein Telefon bediene und an mein Ohr halte, ich kann mich mit Nahrung stärken, indem ich esse.

Solches »Faktische«, »Reale«, Angreifbare, sinnlich Wahrnehmbare bildet zugleich den Unterschied zwischen Körper und Leib, wie wir es bereits zuvor anhand der Vergegenwärtigung gesehen haben: Zwar sehe ich mich in der Vergegenwärtigung meinem verstorbenen Vater gegenüber, kann ihn aber nicht faktisch, körperlich vernehmen, wohl aber leiblich, indem ich in meiner leiblichen Offenheit bei einem vergangenen Miteinander bin. Boss arbeitet zwar umfassend dieses hier seiend bin ich leiblich-offen *dort* auf, weniger aber das faktische *Hier*. Dieses Faktische gehört aber ebenso wesentlich zum Leib, die genannte Träne etwa ist eine faktische. Selbstverständlich nimmt man der Träne (sowie der Trauer), wollte man sie in Milliliter messen, ihre eigentümliche Bedeutung und kann sie angemessener theoretisch fassen, versteht man sie von der Offenheit sowie dem Mit-Sein oder der Befindlichkeit (siehe folgende Kapitel). Jedoch wird man aber auch hiermit der Träne nicht gerecht, begreift man sie nicht als eine *faktische*, körperliche. Immerhin ist es ja auch der faktische Knochen, der während des Sturzes beim Schifahren bricht und nicht meine leibliche Offenheit.

In diesem Sinne sei gegen Boss eingewandt, dass die Leiblichkeit nicht zureichend bestimmt wird, übergeht man das *Faktische* als ebenso Eigentümliches des Leibes. In diesem Sinne wäre die Offenheit als leibliche eine faktisch-leibliche Offenheit.

(b) Als eine weitere übergangene Eigentümlichkeit erweist sich die »Eigenständigkeit« unseres Leibes: Was ist hiermit aber gemeint? – Eine solche findet sich etwa an den *erhaltenden Vollzügen* unseres Leibes, die er von sich aus und in einer eigenartigen Unabhängigkeit vollbringt, gleichermaßen aber auch an den *eigenen Ansprüche*, die unser Leib an uns stellt. Zunächst zu den erhaltenden Vollzügen: Zwar sind wir es, die eine Speise verzehren oder ein Getränk trinken, jedoch ist es unser Leib, der die zuführte Nahrung eigenständig aufbereitet und hiermit zu unserem faktischen Fortleben beiträgt. Die Aufbereitung unserer Nahrung ist aber nichts, was wir gezielt, bewusst und kontrolliert vollbringen, vielmehr geschieht sie in einer leiblichen Eigenständigkeit. Dasselbe gilt für die Atmung, für das Blinzeln, unser Herzschlag, das Verheilen von Wunden und Verletzungen sowie unser faktisches Wachstum. Hierin findet sich an unserem Leib eine Eigenständigkeit, über die wir nicht verfügen.

Diese leibliche Eigenständigkeit wird umso deutlicher, wenn unser Leib eigene Ansprüche an uns stellt: Solches findet sich etwa beim Sport, bei körperlichen Bedürfnissen wie Schlaf und Hunger oder aber auch bei Krankheiten. Angenommen ich schwimme in einem Schwimmbad, bin ehrgeizig und möchte 100 Längen schwimmen, jedoch bemerke ich bei der 85. Länge, dass mein Leib schwach wird, meine Armbewegungen an Kraft verlieren und ich immer mühsamer voran komme. Mein Leib verweigert sich mir hierbei. Solches findet sich auch deutlich beim Schlaf: Verweigere ich meinem Leib ein ausreichendes Maß an Schlaf, werde ich Probleme haben, anspruchsvolle philosophische Literatur lesen zu können.

In diesem Sinne findet sich die Eigenständigkeit des Leibes im menschlichen Weltbezug, in der Offenheit wieder. Ausgeschlafen reicht meine Offenheit wesentlich weiter, als in einem müden Zustand,

körperlich gesund vermag ich mich eher auf komplexe Thematiken der Philosophie, der Politik, der Wirtschaft, etc. einzulassen, als wenn ich mit 39° Fieber im Bett liege. Die faktisch-leiblich gefasste Offenheit folgt somit auch der Eigenständigkeit unseres Leibes.

Jedoch hat jene Eigenständigkeit wiederum Grenzen: Zwar sorgt mein Leib eigenständig für eine konstante Atmung, die ein Ersticken verhindert, sowie mein regelmäßiges Blinzeln mein faktisches Auge vor organischen Schäden bewahrt. Jedoch kann ich nach eigenem Verfügen, meinen Atem anhalten, meine Augen schließen. Es handelt sich somit um eine eigentümliche und bedingte Eigenständigkeit. Diese kann nunmehr in mehrfacher Weise betrachtet werden. Begreift man die Leiblichkeit wesentlich von der Offenheit, wird die Eigenständigkeit unseres Leibes in jenem Punkt relevant, inwieweit sie zur Weitung (etwa durch ausreichend Schlaf) oder Einschränkung (etwa durch Müdigkeit, Krankheit) jener Offenheit beiträgt. Solches könnte etwa für jemanden mit Insomnie, also jemand, der unter Schlaflosigkeit leidet, bedeutsam werden.

(c) Welche Relevanz haben aber nunmehr die beiden angeführten ontologischen Charaktere der Leiblichkeit? Wozu eigentlich jene beiden berücksichtigen, gründen sie doch in dem von Boss formulierten Eigentümlichen der Offenheit und dem Bezug des Leibes zum menschlichen Weltbezug? – Gegen diesen Einwand ist nichts zu erwidern, das Faktische sowie das Eigenständige des Leibes stehen völlig berechtigt in einem Bezug zur Offenheit. Jedoch seien jene Charaktere einbezogen, um leibliche Phänomene, die für die Psychotherapie bedeutsam werden, in ihrer Eigentümlichkeit zu erfassen. Etwa ist die Träne in der Trauer eine *faktische*, sinnlich vernehmbare; in der Freude oder der Prüfungsangst schlägt mein Herz schneller – *faktisch* und *eigenständig*. Leide ich, wie oben angeführt, unter anhaltender Schlaflosigkeit, bin ich gereizter – was sich wiederum in der Weite meiner Offenheit, meines Weltbezuges niederschlägt. So sei das Argument vorgebracht, dass sich die leiblichen pathologischen Phänomene besser theoretisch in den Blick bringen lassen, fasst man die Leiblichkeit als das Leiben der Offenheit zusätzlich als eine faktische sowie bedingt eigenständige auf.

2.3.5. Das Mit-Sein des Menschen als gemeinsamer Weltbezug

Im Weiteren soll den Ausführungen von Boss folgend das Existenzial des Miteinanders des Menschen aufgearbeitet werden. Hierbei geht es darum, aufzuzeigen, dass sich das Mensch-Sein gleichermaßen durch einen grundlegenden Bezug zu den Mitmenschen auszeichnet. Um diesen menschlichen Grundzug aufzuarbeiten, sei eine Textstelle Heideggers aus *Sein und Zeit* gewählt, die elementare Motive hierzu bündelt, und jene anschließend erläutert:

Dieses Seiende [die Anderen] ist weder vorhanden noch zuhanden, sondern ist *so, wie* das freigebende Dasein selbst – es *ist auch und mit da*. [...] Das ›Mit‹ ist ein Daseinsmäßiges, das ›Auch‹ meint die Gleichheit des Seins [2] als umsichtig-besorgendes In-der-Welt-sein. ›Mit‹ und ›Auch‹ sind *existenzial* und nicht kategorial zu verstehen [1]. 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* [3]. Das In-Sein ist *Mitsein* mit Anderen. Das innerweltliche Ansichsein dieser ist *Mitdasein*. (SZ 118)

An jenen Ausführungen Heideggers seien nunmehr drei Grundmotive hervorgehoben und ausführlich erläutert. Dabei handelt es sich 1) um einen *daseinsmäßigen Bezug zu Anderen*, 2) um den *ontologischen Status* der Anderen sowie 3) den *gemeinsamen Weltbezug*. Zugegebenermaßen handelt es sich hierbei dezidiert nicht um drei separate oder von einander trennbare Aspekte. Vielmehr sind jene drei Motive wesentlich miteinander verwoben und einzig aus didaktischen Gründen von einander unterschieden und jeweils eigenständig erörtert.

(1) Zunächst zum daseinsmäßigen Bezug zum Anderen: Was ist aber mit »daseinsmäßiger Bezug« gemeint? – Allesamt geht es hierbei darum, den Bezug des Menschen zu anderen Menschen als *wesensmäßigen* hervorzuheben. Durch die Charakterisierungen Heideggers zu jenem Bezug formuliert sich vor allem eine Abgrenzung gegen Gemeinvorstellungen und Grundpositionen in der Philosophiegeschichte. Demmerling charakterisiert die Ausführungen Heideggers zum wesensmäßigen Bezug zu Anderen »im Sinne einer Korrektur des die neuzeitliche Philosophie dominierenden Vorrangs der als Bewusstsein mit privilegiertem Zugang zu den eigenen Zuständen angesehenen Subjektivität« (2001, 93). Die phänomenologischen Bestimmungen zum existenzialen Miteinander wenden sich somit gegen einen Grundzug, der die »jüngere« Philosophiegeschichte (die Philosophie seit Descartes) durchzieht, nämlich eine Orientierung an der Subjektivität sowie dem Subjekt. So gilt es, sich von einer Bestimmung des Menschen als Subjekt abzuwenden (vgl. Demmerling 2001, 93f.), weg von Trennungen wie »geistiger Innenwelt« sowie »Außenwelt«, weg von Differenzierungen wie »Eigenpsychisches« und »Fremdpsychisches«, weg von einer Auffassung des Menschen als »vereinzelt, abgeschlossenen Subjekts«, weg von Fragen, wie wir etwa zum Anderen kommen?

Die Bestimmung des Menschen als wesentlich bezogen auf Andere distanziert sich demgegenüber von solchen Auffassungen, den genannten Differenzierungen sowie Vermittlungen wie »ich« etwa zu den Anderen komme. Der Bezug zum Mitmenschen ist für Heidegger nicht eine Vermittlung von einem Subjekt zu einem Anderen, vielmehr ist es ein »existenzialer« Bezug, ein solcher, der in der Wesensart des Menschen grundlegend angelegt ist: »Sofern Dasein überhaupt ist, hat es die Seinsart des Miteinanderseins.« (SZ 125) Der Bezug gehört somit zur Seinsart, zur »Wesenstruktur« (SZ 121) des Menschen.

Das bedeutet auch, dass man als Mensch nicht deswegen einen Bezug zu Mitmenschen hat, weil man faktisch von anderen Menschen umgeben ist (vgl. SZ 120). Ginge es nur um das konkrete Zusammensein mit anderen Menschen, würde eine Person ihren prinzipiellen Bezug zu Anderen wieder verlieren, wenn diese fort wären. Dergleichen wie Allein- oder Einsam-Sein kämen nicht recht in den Blick. Heidegger führt hierzu aus: »Auch das Alleinsein des Daseins ist Mitsein in der Welt. *Fehlen* kann der Andere nur *in* einem und *für* ein Mitsein.« (SZ 120) Der Mensch steht nicht deswegen im Bezug zu Anderen, weil jene faktisch anwesend sind, sondern weil jener zur menschlichen Seinsart gehört. Weil das Mensch-Sein wesentlich Mit-Sein ist, kann eine Person auch alleine sein, ihr ein konkreter Mensch fehlen.

Der Mensch ist grundlegend offen für andere Menschen. Deswegen ist der Bezug zu Anderen auch niemals ein »summatives Resultat des Vorkommens mehrerer ›Subjekte« (SZ 125). Die Beziehung ergibt sich nicht durch eine Zusammenführung mehrerer Subjekte. Ebenso wenig geht es darum, eine Brücke von einem Subjekt zum anderen zu schlagen (vgl. SZ 124), also um eine Vermittlung von einem Subjekt zu einem anderen. Gleichmaßen geht es nicht darum, ein »vorkommendes Etwas« als Mitmensch zu »identifizieren«, indem die eigene Wesensverfasstheit auf dieses »hinausprojiziert« wird. Der Bezug zum Anderen wäre dann die Projektion der eigenen Selbstauffassung auf ein unbestimmtes Anderes, welches durch jene Projektion erst zum Mitmensch wird (vgl. SZ 124), also erst durch eine Identifikation sowie Übertragung seiner selbst auf Anderes. Selbstverständlich findet sich solches aber nirgends in unserer lebensweltlichen Erfahrung. Vielmehr ist der Bezug zu Anderen mit Heidegger aufzufassen als »ein eigenständiger, irreduktibler Seinsbezug« (ZS 125), also ein unmittelbarer Bezug, der auf nichts Anderes mehr zurückgeführt werden kann (etwa die Selbstkenntnis, die projiziert wird).

Der Bezug zu den Mitmenschen ist somit ein unvermittelter, direkter, ohne komplizierte Reflexions- oder Projektionsvollzüge. Der Mensch ist somit, indem er in die Offenheit hinaussteht, wesentlich bei den Mitmenschen. Ein solcher fundamentaler Bezug bietet wiederum die Grundlage für jede Ausführung über Empathie, Einfühlung, Sich-Kennen-Lernen (vgl. SZ §26) sowie jede Form menschlicher Beziehungsarten (vgl. GMP 287). Nicht gründet der Bezug zu anderen Menschen etwa in einer noch viel fundamentaleren Empathiefähigkeit, die den Anderen erst zum Anderen macht. Vielmehr ist eine solche allererst möglich auf dem Fuße eines unmittelbaren Mit-Seins.

(2) Nachdem nun der grundlegende und wesenhafte Bezug zu anderen Menschen erörtert wurde, soll hieran anschließend der ontologische Status, also die Verfasstheit der anderen Menschen in jenem Bezug näher expliziert werden. Es geht hiermit um die Frage: In welcher Weise begegnen andere Menschen? – Zunächst ist festzuhalten, dass andere Menschen weder als Gebrauchsgegenstand (Zeug) oder rein Vorhandenes begegnen. Niemals erfahren wir im alltäglichen Miteinander unsere Mitmenschen als solches, das man für eine bestimmte Tätigkeit benötigt, wie etwa das Telefon zum Telefonieren. Ebenso vernehmen wir sie niemals als messbaren Materiekomplex, als ausgefeiltes Knochen-Muskel-Nervengefüge, sondern als Mitmenschen. Darin begegnen uns unsere Menschen selbst als In-der-Welt-Sein, selbst als *offene* Wesen:

Die Welt des Daseins gibt demnach Seiendes frei, das nicht nur von Zeug und Dingen überhaupt verschieden ist, sondern gemäß seiner Seinsart *als Dasein* selbst in der Weise des In-der-Welt-seins ›in‹ der Welt ist, in der es zugleich innerweltlich begegnet. Dieses Seiende ist weder vorhanden noch zuhanden sondern ist so wie das freigebende Dasein selbst – *es ist auch und mit da*. (SZ 118)

Unsere Mitmenschen begegnen uns somit unmittelbar als Mitmenschen, als Wesen, die einen Bezug zu Innerweltlichem haben. So wie wir uns mit unserer Aufmerksamkeit bei bestimmten Sachen aufhalten, etwa uns anziehen und dabei an eine Prüfung denken, so begegnen uns unsere Mitmenschen

gleichermaßen derart, dass sie jeweils mit ihrer Aufmerksamkeit bei den Sachen sind, die sie beanspruchen (etwa das Frühstück für sich zubereiten).

Jene Struktur, dass uns die anderen Menschen gleichermaßen als offene Wesen begegnen, die wie wir wesenhaft in einem Bezug zur Welt stehen, arbeitet Heidegger weiters deutlich heraus: Zunächst weist er auf, dass uns in der alltäglichen Erfahrung die Anderen niemals in der Art »gleich wie ich« begegnen. Anstatt zu vernehmen, dass meine Mutter gleich wie ich ist, begegnen uns unsere Mitmenschen dergestalt, als die, »von denen man selbst sich zumeist *nicht* unterscheidet« (SZ 118). Ebenso bedarf es in der Begegnung mit Anderen keiner Vermittlung oder Identifikation: Nicht muss ich zunächst vorgängig mich selbst bestimmen, meine wie auch immer gearteten Grenzen erkennen, um dann den Unterschied gegen andere Menschen zu entdecken (vgl. SZ 119). Ebenso wenig muss ich eine Masse von Sinneseindrücken identifizieren, gleichermaßen wie ich nicht ontologische Strukturen, die ich an mir erschlossen habe, »hinaus« in die Welt projizieren muss. Anstelle »begegnen [die Anderen] aus der *Welt* her«; aus der eigenen Offenheit heraus begegnen die Mitmenschen als Mitmenschen – und zwar: unmittelbar (vgl. GMP 286f.).

(3) Abschließend noch zur »gemeinsamen Welt«: Der angeführte Bezug des Menschen zu anderen Menschen, der diesen wesenhaft auszeichnet, und in dem unsere Mitmenschen unmittelbar als Mitmenschen, als offene Wesen begegnen, zeichnet sich dabei dadurch aus, dass wir als offene Wesen gemeinsam jene Offenständigkeit vernehmen, dass unser Weltbezug stets ein gemeinsamer ist. Boss formuliert dies folgendermaßen: »Faktisch ist im Gegenteil beim Miteinander von Menschen nie etwas anderes zu sehen, als dass sie sich immer schon miteinander bei den selben Dingen ihrer gemeinsamen Welt selbst aufhalten.« (GMP 286)

Nun liegt der Einwand nahe, gegen eine »gemeinsame Welt« zu protestieren, so vernehme doch jeder Innerweltliches auf eigene Weise, halte sich jeder Mensch in einer eigenen wie unterschiedlichen Bedeutungswelt auf. Für den einen ist ein Bild von Claude Monet (etwa »Abendstimmung in Venedig«) eine Farbenkleckseriei, für den Anderen eine Wertanlage, für einen Dritten ein ästhetischer Genuss und darin ein »Lebenselixier«. Gleichermäßen hat eine gefüllte Wasserflasche für einen Durstigen eine andere Bedeutung als für jemanden, der keinen Durst mehr hat. Wie aber dann von einer »gemeinsamen Welt« sprechen?

Hierbei ist zweierlei zu unterscheiden: Zum einen vollzieht selbstverständlich jeder Mensch seinen Weltbezug »auf seine je eigene und einzigartige Weise« (GMP 287), vernimmt also die Bedeutsamkeiten der Welt individuell. Zum anderen halten wir uns darin in einer gemeinsamen Welt auf. Um diese Zweiheit zu veranschaulichen: Angenommen drei Personen stehen vor dem genannten Bild von Monet, jede nimmt eine der drei genannten unterschiedlichen Haltungen ein. Die erste Person moniert, es handle sich bei dem Bild doch nur um eine lächerliche und bedeutungslose Farbenkleckseriei. Die zweite Person wendet ein, es handelt sich anstelle um einen ästhetischen Genuss, der aus dem Vernehmen der intensiven Farben hervorgeht. Die dritte Person hingegen versteht die Aufregung der ersten beiden nicht und meint lakonisch, es handle sich dabei doch rein um einen Wertgegenstand, mit

dem man spitzfindig Geld lukrieren könne. Alle drei Personen bewegen sich hierbei in ihren eigenen Bedeutungshorizonten, sie vernehmen die Sache auf ihre jeweils eigene Weise. Dessen ungeachtet beziehen sie sich alle gemeinsam auf das Bild. Trefflich zeigt sich jenes auch an der roten Ampel, die den Verkehrsteilnehmern gleichermaßen den Verweis auf das Einhalten der Verkehrsregeln gibt. Unser Weltbezug ist somit – trotz unterschiedlichen Vernehmens – ein gemeinsamer. Die menschliche Offenheit ist somit eine solche, die wir mit anderen teilen.

2.3.6. Befindlichkeit und Gestimmt-Sein der Weltoffenheit

Auf die Befindlichkeit bzw. das Gestimmt-Sein des menschlichen Weltbezuges wurde bereits im ersten Abschnitt angesprochen, als die Angst als eine Grunderfahrung dargestellt wurde, die zum thematischen Erfassen von Sein bzw. des Weltbezuges insgesamt führt (Kapitel 1.3.1, 2.a.ii). Dort wurde die Befindlichkeit jedoch nur kurz angeschnitten, zumal sie im entsprechenden Zusammenhang von nachrangiger Bedeutung war. Im Rahmen der anthropologischen Grundlegung der Daseinsanalyse sei auf jenen Grundzug des Mensch-Seins, welcher als eigenes Existenzial aufgefasst sei, eigens und näher eingegangen. In diesem Sinne gilt es, zwei Schritte zu unternehmen: 1) zum einen sollen *gemeinläufige Auffassungen* angeführt und eine ausdrückliche *Abgrenzung* gegen diese vorgenommen werden, gefolgt von 2) einer *Charakterisierung der Befindlichkeit in ihrer Bedeutung für den Weltbezug*.

(1) Zunächst zur Abgrenzung: Wenn von »Befindlichkeit« oder »Gestimmt-Sein« die Rede ist, begegnen uns die folgenden gemeinläufigen Auffassungen: Zunächst die Zuordnung der Stimmungen und Befindlichkeiten zum »Emotionalen«. Dieses wird im Weiteren aufgefasst als rein »subjektives Befinden«, als das »persönliche Verhältnis« zu einer Sache, welches jedoch für das Erkennen oder Vernehmen einer Situation eher sekundär, also nachrangig ist.

Eine solche »Emotionalität« findet sich dann meist in der Gegenüberstellung zum »Rationalen« (vgl. GMP 291). Dieses sei aufzufassen als das vernünftige und logische Denken, es ist der wissenschaftlich neutrale Blick, die stimmungslöse Betrachtung, welche sich »objektiv« mit dem Innerweltlichen auseinandersetzt. Während demgegenüber das Emotionale als das Subjektive, die individuelle Wahrnehmung aufzufassen ist, gleichermaßen als »intrapsychische« Empfindung (vgl. GMP 291), das persönliche Erleben. Dem »Emotionalen« sind dabei ebenso Affekte (Zorn, Wut, Freude) wie Leidenschaften (Liebe, Hass, etc.) oder einzelne gemäßigte Stimmungen (Gelassenheiten, Schwermut, etc.) zuzuordnen.

Die phänomenologische Aufarbeitung der Befindlichkeit verwehrt sich jedoch derartigen Auffassungen des »Emotionalen« einhergehend mit entsprechenden Zuordnungen ebenso wie einer Gegenüberstellung von Emotion und Rationalität, Subjektivem oder Objektivem. Anstelle zielt sie darauf ab, die Gestimmtheit als fundamentales und konstitutives Moment unseres Weltbezuges aufzufassen. Die Befindlichkeit eines Menschen ist somit nichts Sekundäres, Nachträgliches, welches zu einer bestimmten »neutralen Wahrnehmung« noch hinzukommt, sie gleichsam »persönlich konnotiert«. Vielmehr macht sie – gemeinsam mit den anderen Existenzialien – den Weltbezug wesentlich aus. Auf der

Grundlage einer solchen phänomenologischen Bestimmung der Befindlichkeit kann sie auch die geschilderten Gemeinvorstellungen zurückweisen.

(2) Damit nun zu einer Charakterisierung der Befindlichkeit als Grundmoment des Weltbezuges: In welcher Weise begründet jene den menschlichen Weltbezug? – »Wir müssen in der Tat *ontologisch* grundsätzlich die primäre Entdeckung der Welt der ›bloßen Stimmung‹ überlassen.« (SZ 138) Hierzu auch: »Die Stimmung hat je schon das In-der-Welt-sein als Ganzes erschlossen und macht ein Sich-richten auf ... allererst möglich.« (SZ 137) Das Gestimmt-Sein, die Befindlichkeit gehören demnach gleichermaßen wie die anderen angeführten und noch auszuarbeitenden Existenzialien wesenhaft zum Weltbezug und fundieren diesen: »Die Gestimmtheit der Befindlichkeit konstituiert existenzial die Weltoffenheit des Daseins.« (SZ 137) Die Befindlichkeit ist somit niemals eine Begleiterscheinung (vgl. SZ 139), sondern allererst und konstitutiv »eröffnend«.

Was meint solches aber? Wie findet sich solches am Phänomen? – In diesem Rahmen seien an der offenständigkeitskonstitutiven Bedeutung der Befindlichkeit die folgenden vier Aspekte ausgearbeitet: i) Der *eröffnende* wie *verschließende* Charakter, ii) dessen *Vorgängigkeit* sowie iii) die »Genese« von Stimmungen. Um Missverständnisse zu vermeiden sei iv) außerdem darauf eingegangen, dass wir ein *Verhältnis zu unseren Stimmungen* einnehmen können.

(b.i) Boss arbeitet jenen Grundzug der Befindlichkeit als »eröffnend« und »verschließend« deutlich auf: »Mit anderen Worten: die jeweilig so oder anders gestimmte Offenständigkeit, als welche wir zu einem gegebenen Zeitpunkt existieren, macht zugleich die besondere Weite oder Enge, Helligkeit oder Verdunklung und Verdeckung unseres Existierens aus.« (GMP 292) Jenes meint, dass sich eine bestimmte Stimmung als *eröffnend* erweist, indem sie Manches in den Blick kommen lässt, während sie andererseits auch *verschließenden* Charakter aufweist, indem sie hingegen Anderes aus unserem Aufmerksamkeitsbereich ausschließt.

Boss veranschaulicht solches trefflich an einer paranoiden Gestimmtheit: »Wohl bekannt ist daher die Hellsichtigkeit des paranoiden Hassens in bezug auf die subtilsten, unfreundlichen, lieblosen oder gar feindseligen Regungen der Menschen.« (GMP 293) Zur Erläuterung: »Hellsichtigkeit« meint hierbei kein übernatürliches Vermögen, Zukünftiges voraussagen zu können, vielmehr ist jenes von einer besonderen Aufmerksamkeit her zu verstehen. Ein Türsteher oder Security-Beauftragter hat eine besondere Aufmerksamkeit auf das Auftreten der Leute: ihr Verhalten, Gesten, Blicke, ob sie etwa in einer angespannten Situation in eine Tasche greifen, etc. Jene Menschen sind »hell-sichtig«, also in ihrem Vernehmen (»Sicht«) besonders aufmerksam (»hell«). Gleichermäßen ist es ein Mensch, der von einem »paranoiden Hass« erfüllt wird. So jemand vernimmt die feinsten Unhöflichkeiten mit besonderer Aufmerksamkeit. In seiner paranoiden Befindlichkeit ist er »besonders offen«, subtile, intendierte oder vermeintliche Feindseligkeiten zu vernehmen. »Verschlossen« bleiben ihm darin aber auch Gesten und Handlungen, die genau das Gegenteil meinen. Angenommen man wendet sich mit einer Entschuldigung an solch eine Person, die von der genannten Stimmung erfüllt wird, um sich für die zugefügten Kränkungen und Verletzungen zu entschuldigen, so könnte jene Person diesen Akt als

intendierten Hinterhalt interpretieren: »Du entschuldigst dich nur deshalb, weil du möchtest, dass ich dann dieses und jenes mache.« In einer paranoiden Stimmung kann selbst eine herzliche Geste nicht in ihrer Herzlichkeit in den Blick kommen, die ehrliche Entschuldigung bleibt in jener Stimmung unzugänglich.

Heidegger veranschaulicht jenes »Verschließende« einer Stimmung an der Furcht: »Die Furcht verschließt zugleich das gefährdete In-Sein, indem sie es sehen lässt, so dass das Dasein, wenn die Furcht gewichen, sich erst wieder zurecht finden muss.« (SZ 141) In der Furcht (etwa vor einem Hund, einer Prüfung, einem Gespräch) ist jemand etwa zu einer überlegten Einschätzung einer Situation nicht imstande, der eigene »Horizont« verengt sich schlagartig. Erst im Anschluss an eine solche Situation der Furcht, dann wenn wieder Ruhe eingekehrt ist, vermag man, die gefürchtete Situation anders und überlegter einzuschätzen.

(b.ii) Die Stimmung des paranoiden Hassens sowie der Furcht veranschaulichen damit, in welcher Weise Befindlichkeiten unseren Weltbezug *erstens* bestimmen und prägen, *zweitens* eröffnen sowie *drittens* verschließen. Hierin ist die jeweilige Befindlichkeit *wesenhaft »vorgängig«*, liegt also jeder bewussten, thematischen, willentlichen, reflexiv erkenntnismäßigen Bezugnahme zu Innerweltlichem voraus (vgl. SZ 136). Helting formuliert jene Vorgängigkeit gegenüber der Intentionalität ausdrücklich: »Da nun dieser Bereich [die Offenständigkeit] durch die Befindlichkeit allererst erschlossen bzw. aufgeschlossen wird, ist die Intentionalität nur möglich auf dem Boden der Befindlichkeit. [...] Seine Befindlichkeit reicht weiter als seine Intentionalität [...].« (1999, 61) In welcher Weise wir offen sind für das uns Begegnende, bestimmt sich somit wesenhaft nicht darüber, was wir vernehmen wollen, sondern über unsere Stimmung.

(b.iii) Abschließend zur »Genese« von Befindlichkeiten, also dazu, wie wir in eine bestimmte welteröffnende Stimmung gelangen bzw. umgestimmt werden: Hierzu ist zunächst anzumerken, dass eine konkrete Befindlichkeit »überfällt«, aber niemals kausal eintritt. Selbstverständlich ist hiermit nicht die Befindlichkeit als solche gemeint, also das formale Existenzial, dass wir als Menschen »im vorhinein schon immer so oder anders gestimmt« (GMP 290) sind. Dass unser Weltbezug grundlegend ein gestimmter ist, gehört zu unserem Wesen, solches kann sich nicht spontan ändern, wohl aber die konkrete Stimmung. In diesem Zusammenhang geht es anstelle vielmehr um konkrete, einzelne Stimmungen und Befindlichkeiten.

Wie angeführt, »überfällt« (SZ 136) eine Stimmung. Um dieses »Überfallen« angemessen zu erfassen, gilt es, diese gegen Kausalität oder gezieltem Entscheiden abzugrenzen. Etwa kann uns das Wiedersehen eines geliebten Menschen das eine Mal in freudige Stimmung versetzen, das andere Mal in eine eher bedenkliche – etwa dann, wenn man Streit und Konflikt wittert. Boss führt solches aus:

Wäre der ihr [Regula Zürcher, dem Testfall des Grundrisses von Boss] begegnende Geliebte wirklich im naturwissenschaftlichen Sinne die Ursache der Freude gewesen, bliebe unbegreiflich, weshalb dieselbe Ursache, nämlich derselbe Mann, vor der Gesundung einen ganz andere Effekt, keine Freude, sondern eine katastrophale Angst zu bewirken vermocht hatte. (GMP 291)

Ein anderes Beispiel: das eine Mal kann uns eine bestimmte Musik in eine Stimmung ausgelassener Heiterkeit versetzen, während dasselbe Musikstück uns ein andermal wiederum gleichgültig lässt. Das »Aufkommen« einer Stimmung ist somit niemals einfach kausal zu erklären. Heidegger führt aus, wonach sie »überfällt«: »Sie kommt weder von ›Außen‹ noch von ›Innen‹, sondern steigt als Weise des In-der-Welt-seins aus diesem selbst auf.« (SZ 136) Wie angeführt, liegt solches Aufkommen einer Stimmung auch nicht im eigenen Verfügen, nicht können wir uns vornehmen, uns in eine bestimmte Befindlichkeit zu versetzen. »Don't worry! Be happy!« ist keine Anweisung, die wir uns oder jemand anderen geben können. Ich kann mich nicht entscheiden: »Und jetzt bin ich gelassen heiter!« Vielmehr ist die Stimmung dem Entscheiden voraus gehend, Demmerling spricht gar von der »Passivität des Betroffenwerdens« (2001, 100). Von einer Stimmung erfasst zu werden, ist solches, welches mit uns passiert, worüber wir nicht verfügen.

In diesem Zusammenhang ist auch der Bezug zu den anderen Menschen zu sehen (vgl. Helting 1999, 60f.). Eine Stimmung ist nichts Persönlich-Individuelles, welches nur uns alleine betrifft. Vielmehr ist auch die Gestimmtheit in einer gemeinsamen Welt. Helting verdeutlicht jenes begrifflich: Er spricht im Zusammenhang mit der Befindlichkeit von »Atmosphäre« (1999, 60), dem »Anstecken« einer Stimmung (1999, 61). Eine ausgelassene Stimmung, die ich im Zusammensein mit einer Freundin erfahre, kann für uns beide getrübt werden, wenn sich jemand Anderer mit großer Verdrossenheit zu uns begibt. Gleichmaßen kann das Lächeln eines kleinen Kindes »ansteckend« sein, einen dazu augenblicklich bewegen, freudiger zu werden. Das passive Erfasstwerden einer Stimmung ist somit wesentlich von der gemeinsamen Welt, die wir mit anderen Menschen teilen, zu verstehen.

Des Weiteren ist eine »Umstimmung« außerdem ausdrücklich zu benennen (vgl. GMP 291), also der Wandel von einer Gestimmtheit in eine andere. Angenommen eine Person wird in einem Streitgespräch erfüllt von Zorn, Unruhe und Erregung, kommt jedoch nach einem Spaziergang im Park wieder zur Ruhe. Nicht hat sie hier ihre aufgewühlte Stimmung verloren, oder ist nunmehr gar stimmungslos. Vielmehr ist eine andere Stimmung in ihr aufgekommen, sie wurde »umgestimmt«. Als Menschen sind wir ständig gestimmt, jedoch wandeln sich unsere Stimmungen, werden umgestimmt.

(b.iv) Abschließend noch zur Erläuterung eines Einwandes: So besteht die Möglichkeit, vor dem Hintergrund der angeführten Schilderungen zu meinen, die Stimmungen hätten etwas Determinierendes an sich, also eine Festlegung unseres Weltbezugs, der wir nicht auskönnen. Bedenkt man, dass die Stimmung eröffnet und verschließt, vorgängig unserem Wollen und Entscheidung voraus liegt – wie ist dann aber dergleichen wie »Selbstbeherrschung« möglich? Wie können wir uns überhaupt gegen unsere Stimmungen verhalten?

Ein solcher Einwand basiert darauf, dass er übergeht, dass wir gegenüber unseren Stimmungen ein Verhältnis einnehmen können. Wie wir agieren und entscheiden in einer Stimmung der Aufgewühltheit, ergibt sich nicht aus der Stimmung selbst. Die Stimmung eröffnet und verschließt unseren Offenständigkeitsbereich, wie wir uns aber darin aufhalten, bestimmt sie nicht vollends. Auch in einer verdrossenen Stimmung kann ich mich anderen Menschen gegenüber freundlich verhalten (vgl. Helting 1999, 60). In einer Befindlichkeit der Erregtheit und des Zorns kann ich mich zur Selbstbeherrschung

mahnen, im Zustand der Verzweiflung dazu anhalten, keine voreiligen oder unüberlegten Handlungen zu setzen. In diesem Sinne determinieren uns unsere Stimmungen nicht, auch wenn sie unseren Offenständigkeitsbereich vorgeben.

2.3.7. Die Geschichtlichkeit des Menschen

Im Weiteren soll kurz auf die Geschichtlichkeit des Menschen eingegangen werden. Um den Gehalt jenes Grundzuges der menschlichen Seinsweise zu erläutern, sei eine zentrale Stelle bei Boss angeführt und näher erläutert:

Darum wird das Gewesene für das Da-sein nie zu einem Vergangenen, Erledigten, Untergegangenen. Das Gewesene wird im Offenen des menschlichen Da-seins so behalten, dass es ständig in die Gegenwart hinein anwesend bleibt, immerzu in sie hinein spricht und stetsfort jedes jetzige Verhalten eines Menschen mitbeeinflusst. (GMP 307f.)

Zur Erläuterung: Die Geschichtlichkeit gehört mit zur Zeitlichkeit des Menschen (vgl. SZ 382). Mit ihr wird der wesensmäßige Zug bezeichnet, wonach die gewesenen Momente des eigenen Seinsvollzuges in die Gegenwart hinein »wirken«. So können wir als Menschen unsere Gewesenheit nicht zurücklassen, gleichsam »ad acta« legen, wie etwa eine erledigte Einkaufsliste, vielmehr bleibt unsere Gegenwart durch unsere Gewesenheit bestimmt.

Als Beispiel: Eine erwachsene Person wird etwa stets bestimmt bleiben von jenem Verständnis von Lieben, welches sie im Rahmen ihrer Eltern erfahren hat. Abhängig davon, ob jene Person aufgewachsen ist mit Erfahrungen wie: »Kind, ich habe dich nur dann lieb, wenn du »x« vollbringst.«, oder: »Kind, ich werde dich immer lieben, egal was du tust, auch wenn wir einen Konflikt haben, wird diese Liebe fortbestehen.« wird sie eine partnerschaftliche Beziehung anders führen, anders mit Konflikten umgehen. Es handelt sich hierbei um Prägungen, die unsere Gegenwart bestimmen.

Es liegt auf der Hand, hierin ein fundamentales Motiv der Psychotherapie zu finden, wenn es etwa um pathologische Verhaltenszüge in der Gegenwart geht, die ihre Wurzeln in gewesenen Erfahrungen finden. Jener zentrale Zusammenhang, durch Gewesenes in der Gegenwart geprägt zu werden, sei in diesem Rahmen – einer philosophisch phänomenologischen, existenzial-anthropologischen Fundierung der Daseinsanalyse – als Grundzug der Verfasstheit des Menschen, als Ausdruck seiner Seinsweise aufgewiesen.

Solches gilt aber nicht nur für die Psychotherapie, sondern ebenso für die Wissenschaft und das Denken: Boss führt hierzu etwa das Beispiel Newtons an, der mit seinen Ausführungen in der Physik bis in die Gegenwart hinein die Anwendungen der Physik in der Medizin bestimmt (vgl. GMP 308), unabhängig ob in Fortsetzung, Adaption oder Kritik seiner Überlegungen, reflektiert oder unreflektiert. Als Teil der abendländischen Geistesgeschichte sowie des naturwissenschaft-medizinischen Denkens prägt er jenes beständig in Gegenwart und Zukunft.

Die Geschichtlichkeit als Grundzug des Menschen bezeichnet somit ein »Hereinstehen« der Geschichte in unsere Gegenwart und zwar derart, dass sich unsere gegenwärtigen wie künftigen Möglichkeiten aus eben dieser bestimmen (vgl. SZ 385). Solches »bestimmen« darf jedoch nicht verstanden werden

als: »*Ausschließlich* aus unserer Geschichte schöpfen wir die Möglichkeiten unserer Gegenwart und Zukunft«. Vielmehr ist es mit Boss als »mitbeeinflussen« aufzufassen. Boss fasst jenen Sachverhalt der Geschichtlichkeit folgendermaßen zusammen: »Es ist das ständige Innestehen des Menschen in der Überlieferung.« (GMP 308)

2.3.8. Tod und Sterblichkeit des Menschen

Der Erörterung von Tod und Sterblichkeit des Menschen kommt in diesem Rahmen eine mehrfache Bedeutung zu. Zum einen zeichnet der Tod das Wesen des Menschen grundlegend aus, wobei ihm eine Bedeutung für Offenheit und Weltbezug des Menschen zukommt. Zum anderen erweisen sich Tod und Sterblichkeit als Grundelemente der psychotherapeutischen Praxis, vor allem in Hinblick auf das Verhältnis, welches Menschen zu ihrem Tod einnehmen (vgl. GMP 313). Um jenes Existenzial nunmehr aufzuarbeiten, seien drei Schritte unternommen: 1) Ein erster soll eine *Abgrenzung* vornehmen gegen unzulässige Auffassungen vom Tod sowie unangemessene Annäherungen an jenen, während 2) ein zweiter demgegenüber die *phänomenologische Bestimmung* der menschlichen Sterblichkeit ausformulieren wird. Solches sei 3) ergänzt durch eine *Erörterung der Verhaltensweisen*, die Menschen gegenüber dem Tod einnehmen können.

(1) Zunächst zur Abgrenzung: Bevor auf die phänomenologische Erörterung der Sterblichkeit des Menschen eingegangen sei, bedarf es vorweg einer Abwehr von Missverständnissen sowie problematischen Annäherungen an das Phänomen des menschlichen Todes. Deswegen seien Gemeinvorstellungen aufgegriffen, gleichermaßen wie nahe liegende Auffassungen von Tod und Sterblichkeit sowie methodische Anweisungen, wie man sich an jenes Phänomen annähert, welche sich jedoch allesamt als defizitär erweisen. In diesem Sinne seien mit Heidegger die folgenden Motive genannt und widerlegt: a) Der »objektive« Zugang zur Sterblichkeit am Tod des Anderen, sowie b) der Tod als das *Noch-Nicht, der ständige Ausstand, die Unabgeschlossenheit*.

(a) So bietet sich die Möglichkeit, sich einer Charakterisierung der Sterblichkeit des Menschen über den Tod der Anderen anzunähern. Es geht hierbei vor allem um eine methodische Anweisung, um jenen Ansatz, von dem aus der Tod erläutert wird. Demnach könne der Tod des Menschen am besten aus einer »objektiven« Perspektive erfasst werden (vgl. SZ 237), nämlich am Tod eines anderen Menschen, der nicht ich selbst bin. Beobachtet man etwa einen sterbenden Menschen in einem Krankenhaus, könne einem Tod und Sterblichkeit zugänglich werden, anders als dem sterbenden Menschen, der ja im Vollzug des Sterbens dieses nicht mehr erfährt.

Hiergegen ist einzuwenden, dass aus einer »Beobachtungsperspektive« der Vollzug des Sterbens, der jemeinige Seinsverlust übergangen, die Unvertretbarkeit und ausschließliche Jemeinigkeit des Sterbens übersehen wird. Hierzu auch:

Der Tod 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‹. (SZ 239)

Was Tod und Sterben bedeutet, kann nicht aus einer Perspektive der dritten Person erfasst werden, sondern immer nur aus der Jemeinigkeit heraus, also dem persönlichen Weltbezug. Hierzu auch: »Das Sterben muss jedes Dasein jeweilig selbst auf sich nehmen. Der Tod ist, sofern er ›ist‹, wesensmäßig je der meine.« (SZ 240) Deswegen scheitert auch eine phänomengemäße Erörterung der Sterblichkeit, sofern sie ansetzt, ihre Verfasstheit anhand anderer Mitmenschen zu erörtern.

(b) Eine weitere problematische Auffassung des Todes besteht darin, diesen als »ständige[n] Ausstand« (SZ 242) aufzufassen (vgl. SZ 242f.). Demnach ist im Mensch-Sein stets noch etwas ausständig, der Mensch ist wesenhaft Noch-Nicht, noch nicht »abgeschlossen«, »fertig«, »vollendet«; es fehlt dem Menschen noch »etwas«, was jedoch wesensmäßig zu ihm dazu gehört. So ließe sich etwa sagen: »Laut offiziellen Statistiken haben wir in Österreich in der Gegenwart eine durchschnittliche Lebenserwartung von rund 80 Jahren. In diesem Jahr werde ich 24, also brauche ich mir in den nächsten Jahren nicht den Kopf über meinen Tod zerbrechen. Erst, wenn ich auf die 50 zugehe, will ich mich mit diesem auseinandersetzen, denn in der Gegenwart liegt jener noch in weiter Ferne.« – Solches könnte ergänzt werden durch Auffassungen wie: »Wenn ich dann sterbe, habe ich mein Leben vollendet, dann ist es abgeschlossen und erfüllt, nun bin ich in meinem menschlichen Wesen vollständig, es bleibt nichts mehr offen. Der Tod ist der Deckel auf dem Topf.«

Offenkundig ist solchen Auffassungen ein Mangel, eine unbestimmte Skurrilität zu eigen. So ist gegen solche Auffassungen einzuwenden: Der menschliche Seinsvollzug kann niemals aufgefasst werden als »›fortlaufende‹ Anstückung« (SZ 243) von »Lebensteilen« zu einem wie auch immer gearteten Ganzen, als ein »Ausstand eines summativen Zusammen« (SZ 244). Ebenso wenig kann der Tod als »Vervollständigung«, »letzte Reifung« oder »Vollendung« aufgefasst werden, so wie die Frucht mit der Reife zu einem »Abschluss« gelangt (vgl. SZ 243f.). Dagegen sprechen die alltäglichen, lebensweltlichen Erfahrungen: Menschen sterben in einem körperlichen Elend, Aufgaben und Tätigkeiten bleiben unabgeschlossen (etwa die Erziehung eines Kindes zur Mündigkeit, der Abschluss eines beruflichen Projektes, etc.). »Zumeist endet es [das Dasein] in der Unvollendung oder aber zerfallen und verbraucht.« (SZ 244)

In diesem Sinne ist auch eine Auffassung vom Tod als ein »später Hinzukommendes« oder als ein »späterer vervollständigender Abschluss« als dem Phänomen unangemessen zurückzuweisen. Vielmehr *steht der Tod immer schon in unser Leben herein*. Hierzu auch: »Das mit dem Tod gemeinte Enden bedeutet kein Zu-Ende-sein des Daseins, sondern ein *Sein zum Ende* dieses Seienden. Der Tod ist eine Weise zu sein, die das Daseins übernimmt, sobald es ist.« (SZ 245) Der Tod ist demnach nicht aufzufassen als ein Ende, das je mich später erwartet, sondern als eine Möglichkeit, die immer schon das ganze Leben durchzieht. Von dem Moment der Geburt an besteht die Möglichkeit, zu sterben. Auf diese Weise ist der Tod, die Möglichkeit des eigenen Ablebens, ein ständiger und alle Vollzüge be-

gleitender Grundzug des Mensch-Seins, der als Möglichkeit der Unmöglichkeit jeweils zum eigenen Weltbezug wesensmäßig dazugehört.

(2) Nunmehr zur phänomenologischen Bestimmung der Sterblichkeit des Menschen: Die folgende Charakterisierung jener zielt dabei darauf ab, aufzuzeigen, in welcher Weise der Tod bzw. die Sterblichkeit zum menschlichen Weltbezug und zum menschlichen Wesen dazu gehört. Zunächst sei noch eigens auf die Eigentümlichkeit der Sterblichkeit hingewiesen und zu einem eigenen phänomenologischen Nachvollzug der folgenden Ausführungen emphatisch aufgefordert. Der Tod ist bekanntermaßen »Teil« des Lebens, aber nicht wie die Hand »Teil« des Leibes ist. Vielmehr gehört die Sterblichkeit in einer ausdrücklich besonderen Weise zum menschlichen Weltbezug sowie Seinsvollzug. Zugegebenermaßen kann es Schwierigkeiten bereiten, die folgenden Ausführungen im eigenen Lebensvollzug nachzuvollziehen, die eigenen alltäglichen Erfahrungen entlang der folgenden begrifflichen Strukturierung zu erfassen und zu ordnen.

Zur Erörterung der Sterblichkeit des Menschen sei ein Zitat Heideggers aus *Sein und Zeit* gewählt, welches es vermag, die zentralen Motive allesamt zu bündeln, um dieses im Anschluss analytisch zu erörtern: »Der Tod als Ende des Daseins ist die eigenste unbezügliche, gewisse und als solche unbestimmte, unüberholbare Möglichkeit des Daseins. Der Tod ist als Ende des Daseins im Sein dieses Seienden zu seinem Ende.« (SZ 258f.)

An jener Grundbestimmung seien nunmehr die folgenden Aspekte näher herausgearbeitet: a) Zunächst die *Möglichkeit*, b) gefolgt vom *Ende* des Daseins. Hieran anschließend seien die Attribute jener herausragenden Möglichkeit aufgearbeitet, als c) *eigenste*, d) *unbezügliche*, e) *gewisse*, f) *unbestimmte* wie g) *unüberholbare*.

(a) Die Sterblichkeit vernehmen wir wesensmäßig als »Möglichkeit«, näher hin *einzig und ausschließlich* als *unsere* Möglichkeit. Tod und Sterblichkeit können uns, wie in der Abgrenzung vorgenommen, niemals an Anderen wesensmäßig begegnen, insofern solches die Jemeinigkeit des Weltbezuges übergeht. Unser Tod kann uns auch nie als faktischer, eingetretener begegnen, sondern stets nur als »Möglichkeit«.

Diese Möglichkeit ist dabei eine »herausragende«, eine »ausgezeichnete«. Solches bedeutet, dass sie sich markant und grundlegend von anderen Möglichkeiten unterscheidet, etwa von jener, welches Studium man für sich auswählt, welche Farbe das Hemd hat, mit dem man sich zum Vorstellungsgespräch begibt. So ist der Tod die »Möglichkeit des Nicht-mehr-dasein-könnens« (SZ 250), es ist die Möglichkeit der Unmöglichkeit aller Möglichkeiten. Es ist die Möglichkeit, die alle anderen Möglichkeiten des persönlichen, menschlichen Lebensvollzuges einmalig und unwiderruflich vernichtet und verschließt. Darin ist es eine Möglichkeit, welche das »In-der-Welt-sein *schlechthin*« (SZ 250, Hervorhebung F.S.) betrifft.

Diese ausgezeichnete Möglichkeit ist der Mensch wesenhaft selbst. Diese Möglichkeit kommt nicht zum Menschen hinzu, ist nichts, was wir zusätzlich haben können wie etwa ein Magengeschwür, ist keine eingenommene Haltung. Vielmehr macht jene Möglichkeit die Seinsweise des Menschen we-

sentlich und grundlegend aus, jene Möglichkeit ist »immer schon einbezogen« (SZ 259). Wir *sind* jene Möglichkeit. Hierzu auch Boss, wonach das »Sterblich-Sein eine dem Da-sein ursprünglich zugehörige Seinsmöglichkeit ist, die seine Existenz als eigenster Wesenszug ständig und von Anfang an durchwaltet« (GMP 312).

(b) Das Ende des Daseins ist wesentlich von dieser Möglichkeit her zu denken, besonders aber von der verwobenen Wendung vom Tod als »Ende des *Daseins* im Sein dieses Seienden *zu* seinem Ende« (SZ 259). Das Ende des Daseins sei damit verstanden von einem Sein zur genannten Möglichkeit. Damit wird das Ende aufgefasst als die Möglichkeit der Unmöglichkeit aller Möglichkeiten, zu der sich der Mensch ständig verhält (vgl. SZ 250), indem sie – wie bereits in der Abgrenzung aufgewiesen – ständig »hereinsteht«. Der menschliche Seinsvollzug ist somit ein Sein zum Ende als wesensmäßiges Sich-Verhalten zur Möglichkeit der Unmöglichkeit aller Möglichkeiten. Das Ende des Menschen als Tod erfahren wir niemals als faktisches Ende, sondern *erstens* als diese ausgezeichnete Möglichkeit, zu der wir uns *zweitens* verhalten, die uns betrifft – unabhängig davon, welche existenzielle Haltung wir nun hierzu einnehmen (etwa vor im flüchten, sich jener Möglichkeit stellen). Hierzu auch: »Das Sein zum Ende wird phänomenal deutlicher als Sein zu der charakterisierten ausgezeichneten Möglichkeit des Daseins.« (SZ 251)

(c) Weiters zum Attribut »*eigenste* Möglichkeit«: Hierbei handelt es sich um jene Jemeinigkeit, die bereits in der Abgrenzung hervorgehoben wurde, weshalb uns die Sterblichkeit nicht an anderen Menschen zugänglich werden kann. Es geht um eine »Vereinzelung« des Menschen, darum, dass das Vernehmen der Sterblichkeit rein und ausschließlich von der jeweiligen Person vollzogen werden kann. Hierzu auch: »Der Tod vereinzelt das Dasein in dem Sinne, dass er dem Dasein aufzeigt, dass es als *eigenste* Möglichkeit existiert, die niemand außer dem jeweiligen Selbst eigentlich vollziehen kann.« (Helting 1999, 76). Auf diese Weise ist in der Begegnung mit dem Tod und Sterben keine Vertretung, keine Ausflucht möglich.

(d) Die »Unbezüglichkeit« der Möglichkeit geht hiermit einher. Sie besagt, dass »einzig es [das Dasein] selbst seine eigenen Existenzmöglichkeiten übernehmen kann« (Helting 1999, 76), ohne Bezug zu Anderen (vgl. SZ 250) oder Anderem (vgl. GMP 312). Weder andere Menschen, noch anders Innerweltliches, etwa der eigene Hund, die besessenen Besitztümer, können in jenes Vernehmen der Möglichkeit eingreifen. Der Bezug zu anderen Menschen kann einen durchaus stützen, nicht aber das Vernehmen der Möglichkeit übernehmen.

(e) Jene Möglichkeit erweist sich außerdem als eine »gewisse«: Jene Gewissheit besagt, wonach der Tod »*jeden Augenblick möglich ist*« (SZ 258). Dabei ist außerdem zu berücksichtigen, wonach es sich hierbei um eine »ausgezeichnete *Daseinsgewissheit*« (SZ 256) handelt. Jenes meint, dass die Gewissheit der eigenen Sterblichkeit nicht in einer Erdichtung, einem Sich-Einreden, oder aus einer empirischen Induktion (ich stelle den Tod einiger Menschen fest, also sind alle Menschen und damit auch ich sterblich) gründet, als vielmehr in einer Selbsterschlossenheit des Daseins (vgl. Helting 1999, 77). Es handelt sich um eine eigentümliche Gewissheit, welche ihre Grundlage in der Sache, dem In-der-Welt-Sein selbst findet (vgl. SZ 256).

(e) Die Unbestimmtheit der Möglichkeit geht einher mit der Gewissheit: Sie meint die Unbestimmtheit des Eintretens des Todes (vgl. SZ 258). Wann wir sterben und die Möglichkeit der Unmöglichkeit eintritt, kann nicht angegeben werden und bleibt unbestimmt. Keine Statistik der durchschnittlichen Lebenserwartung, keine medizinische Errechnung eines Exitus oder andere Hilfsmittel können Auskunft über den bestimmten Zeitpunkt unseres Sterbens geben. Auf diese Weise ist in der Gewissheit auch immer schon die Unbestimmtheit mitgegeben. Sie ist es auch, weshalb die Möglichkeit der Unmöglichkeit ständig, d.h. »in jedem Augenblick« möglich ist.

(g) Die äußerste Möglichkeit ist hierin »unüberholbar«: Jenes meint, dass es sich bei der Möglichkeit der Unmöglichkeit um eine »äußerste« (vgl. SZ 250) Möglichkeit, handelt, über die der Mensch nicht mehr hinaus schreiten kann. Es ist eine Möglichkeit, welche die Grenze für alle anderen Möglichkeiten bildet. Die menschliche Endlichkeit ist eine radikale Grenze, über die hinaus keine weiteren Möglichkeiten bestehen. Alle konkreten existenziellen Möglichkeiten (was studiere ich, studiere ich überhaupt, auf welche partnerschaftlichen Beziehungen lasse ich mich ein, etc.) orientieren sich an der äußersten Möglichkeit ihrer Unmöglichkeit. Damit ist die Sterblichkeit nicht nur eine radikale Grenze sondern auch ein begrenzender Rahmen.

(3) Nachdem nun die ontologische Charakterisierung der Sterblichkeit aufgewiesen wurde, seien die unterschiedlichen Verhaltensweisen zum Tod umrissen. Während es beim Vorherigen um eine *existenziale* Bestimmung der Verfasstheit des menschlichen Sterblich-Seins ging, gilt es nunmehr das Augenmerk auf die *existenziellen* Verhältnisse zu wenden, die Menschen gegenüber dem derart verfassten Tod einnehmen können. Die Erörterung jener beziehbaren Positionen erweist sich in mehrfacher Weise bedeutsam: Zum einen schlägt sich jenes Verhältnis im Charakter des eigenen Weltbezuges nieder, zum anderen handelt es sich hierbei um ein zentrales Themenfeld der Psychotherapie. In diesem Sinne seien die beiden Verhaltungen a) eines »*verdeckenden Ausweichens*« sowie b) eines »*unverdeckenden Vernehmens*« erläutert.

(a) Eine erste Position, die Menschen gegenüber dem Tod beziehen können, ist das »verdeckende Ausweichen« (SZ 255). Hierbei handelt es sich um jene Haltung, bei welcher die Sterblichkeit verdeckt und geflüchtet wird, hin zu einer »*unbehelligten Gleichgültigkeit gegen die äußerste Möglichkeit seiner Existenz*« (SZ 255).

Was heißt aber »verdeckendes Ausweichen«, »Verdeckung« und »Flucht«? – Es meint, dass das Sein zum Ende bzw. ständige Hereinstehen der Möglichkeit der Unmöglichkeit aller Möglichkeiten nicht als jene Möglichkeit aufgefasst wird, sondern anders und verstellt. Der Tod wird zu einem »ständigen Vorkommnis« (vgl. SZ 252f.), welches Anderen, vor allem aber Unbekannten ständig passiert (vgl. SZ 253). Er wird aufgefasst als »man stirbt am Ende auch einmal, aber zunächst bleibt man selbst unbetroffen« (SZ 253). Hier wird aus der Sterblichkeit jenes »später einmal«, welches in der Abgrenzung zuvor umrissen wurde. Die ständige Möglichkeit wird zum später eintreffenden Ereignis, das nicht einen selbst betrifft, vielmehr stirbt »man«. Die genannte Auffassung »verhüllt den Möglichkeitscharakter und in eins damit die zugehörigen Momente der Unbezüglichkeit und Unüberholbarkeit« (SZ

253). »Verdeckung« meint damit ein Übergehen der Eigentümlichkeiten der Verfasstheit der Sterblichkeit und dem wesensmäßigen Verhältnis zur radikalen Möglichkeit; eine Verdeckung, bei der es sich in eins um eine Flucht handelt.

Entsprechendes gilt auch über die anderen Strukturmomente der ontologischen Charakteristik: Ebenso wie Möglichkeit, Sein zum Ende bzw. Hereinstehen der Möglichkeit, Jemeinigkeit, Unbezüglichkeit, Unüberholbarkeit verdeckt und verkehrt werden, gilt solches auch für Gewissheit und Unbestimmtheit. Die »daseinsmäßige« Gewissheit wird ihrer Eigentümlichkeit beraubt und zu einer empirischen Gewissheit verkehrt (vgl. SZ 257), der Unbestimmtheit wird Bestimmtheit zugewiesen – etwa durch eine subtile Orientierung an statistischen Werten, oder ein Ausmalen der eigenen Todesart. Durch jene Verkehrungen beruhigen sich Menschen und flüchten sich in die Besorgungen des Alltages, der je eigenen Sterblichkeit ausweichend.

(b) Dem gegenüber nunmehr zu einem »unverdeckenden Vernehmen«: Es handelt sich hierbei um eine Gegenposition zum »verdeckenden Ausweichen«. Während jenes die genannte Möglichkeit als Möglichkeit sowie ihre Charaktere verdeckt und vor dem Tod flieht, wendet sich das unverdeckende Vernehmen eben jenen zu. Die radikale Möglichkeit der Unmöglichkeit aller Möglichkeiten wird zugelassen und unverstellt vernommen. Hierzu sei eine zentrale Ausführung Heideggers aufgegriffen: »Im Sein zum Tode dagegen, wenn anders es die charakterisierte Möglichkeit als *solche* verstehend zu erschließen hat, muss die Möglichkeit ungeschwächt *als Möglichkeit* verstanden, *als Möglichkeit* ausgebildet und im Verhalten zu ihr *als Möglichkeit ausgehalten* werden.« (SZ 261) Jenes meint: Die ausgezeichnete Möglichkeit des Todes zu vernehmen bedeutet nicht, eine Verwirklichung der Möglichkeit anzustreben, bloß an das Ende zu denken oder gar die Möglichkeit zu erwarten (vgl. SZ 261f.). Vielmehr meint es, die Möglichkeit des Todes als eigenste, unbezügliche, gewisse, unbestimmte und unüberholbare Möglichkeit zu erfassen und unverstellt in ihrer Eigentümlichkeit *auszuhalten*, zu ertragen. Heidegger bezeichnet solches Verhältnis zu jener ausgezeichneten Möglichkeit als »*Vorlaufen in die Möglichkeit*« (SZ 262).

Die Möglichkeit »auszuhalten« meint dabei, keine der genannten Charaktere jener Möglichkeit zu übergehen oder zu verkehren: Also die Jemeinigkeit, Unbezüglichkeit, Unüberholbarkeit, Gewissheit wie Unbestimmtheit als solche zuzulassen. Deswegen kann das unverstellte Vernehmen der Möglichkeit auch niemals etwa ein Erwarten sein, überginge es damit doch den Charakter der Unbestimmtheit hin dazu, hierüber verfügen zu wollen (vgl. SZ 262). Solches bedeutet zugleich, die eigene zeitliche Endlichkeit zu vernehmen und anzuerkennen, den Weltbezug in seiner Zeitlichkeit sowie zeitlichen Beschränkung zu verstehen.

Eine solche Haltung hat dabei eine eigentümliche Bedeutung für die jeweils eigene Existenz, indem sie befreit und zu den eigenen existenziellen Möglichkeiten anhält:

Das nicht-flüchtige, nicht verdeckende, das wahrhaft menschenwürdige Verhalten zum Tode besteht in einem unablässigen Festhalten und Aushalten des Wissens um das eigene Sterblich-sein. Einzig ein solches ›Sein zum Tode‹ schafft die Voraussetzung für ein immer neues Zurückholen des Da-seins aus der Verlorenheit und Verfallenheit an die Dinge des alltäglichen Betriebes zu ihm selbst. (GMP 312)

Was bedeutet jenes aber? – Hieran gilt es, zwei zentrale Motive hervorzuheben, nämlich *zum einen* die »Verlorenheit und Verfallenheit an die Dinge«, *zum anderen* die Hinwendung zum Menschen und seinen eigenen Möglichkeiten. Die Verlorenheit und Verfallenheit an die Dinge meint, dass Menschen in ihren alltäglichen Besorgungen mit ihrer Aufmerksamkeit bei ihren Aufgaben und Verpflichtungen aufgehen und hierbei sich selbst übergehen. Beispielsweise anhand eines Studentenlebens: Besuch von Lehrveranstaltungen, Einhaltung bürokratischer Rahmenvorgaben, alltägliche Erledigungen wie Nahrung, Wäsche, Hygiene, Aufgaben für die Universität, womöglich eine zusätzliche Beschäftigung für den materiellen Rückhalt, etc. Hierbei neigt man dazu, in den anstehenden Verpflichtungen aufzugehen, sich gar in Allgemeinvorstellungen zu verlieren – etwa, wenn man einem allgemeinen Studienhabitus folgt, beispielsweise »weil es so viel zu lesen gibt, schläft *man* nur fünf Stunden über Nacht, sodass man mehr Zeit zum Studieren hat«. Hier geht es jedoch nicht um eine Wertung all dessen, sondern darum, dass Menschen sich in die anstehenden Besorgungen verlieren und die eigenen Möglichkeiten zugunsten von Man-Vorstellungen übergehen können.

Das unverstellte Vernehmen der radikalen Möglichkeit in ihrer Eigentümlichkeit bietet nunmehr die Möglichkeit, einen aus einer solchen Verfallenheit in Erledigungen und Gemeinvorstellungen herauszureißen, die eigenen Möglichkeiten zu entdecken – etwa die Gestaltung des eigenen Studienlebens, Wahl der eigenen Schwerpunkte, anderer Schlafrhythmus. Hierzu auch: »Das vorlaufende Freiwerden *für* den Tod befreit von der Verlorenheit in die zufällig sich andrängenden Möglichkeiten, so zwar, dass es die faktischen Möglichkeiten, die der unüberholbaren vorgelagert sind, allererst eigentlich verstehen und wählen lässt.« (SZ 264)

Das unverstellte Vernehmen reißt einen aus dem Aufgehen in der Welt heraus, besinnt einen auf die existenziellen Möglichkeiten und hält einen zum Ergreifen der je eigenen an. Helting fasst solches folgendermaßen zusammen: »Der im Vorlaufen zum Tode erfahrene Tod als Möglichkeit vernichtet das Dasein nicht, sondern vermag es zu seinem eigenen Sein zu befreien.« (1999, 76)

3. Psychotherapeutische Grundkonzepte der Daseinsanalyse

3.0. Erläuterung des argumentativen Vorgehens

Zu Beginn dieses dritten Abschnittes gilt es erneut, über den Rahmen seiner Argumentation und seiner Ausführungen aufzuklären, um auf diese Weise Ziel, Ansprüche und Vorgehensweise deutlich und verständlich zu machen. Hierzu sei auf zwei Aspekte eingegangen: 1) die *leitende Aufgabe* dieses Abschnittes sowie 2) dessen *Gliederung*.

(1) Zunächst zur Aufgabe dieses dritten Abschnittes: Dieser macht es sich zur leitenden Zielsetzung, **die Umsetzung philosophischer Überlegungen in den psychotherapeutischen Grundkonzepten der Daseinsanalyse nachzuzeichnen**. – Um eine solche Aufgabe zu erläutern: Wie bereits mehrfach angeführt, gilt es, mit der vorliegenden Untersuchung eine Strukturanalyse der Zusammenarbeit von Philosophie und dem Feld der Psychotherapie vorzunehmen. Die psychotherapeutischen Grundkon-

zepte von Krank-Sein sowie der Genesung erweisen sich als eines jener drei Themenfelder, die im Zuge einer solchen strukturellen Auseinandersetzung untersucht werden sollen. Mit den beiden genannten Grundkonzepten geht es um den Horizont des psychotherapeutischen Feldes, welcher das disziplinäre Agieren (Erforschung und Behandlung von Krankheiten) leitet.

In jenem Themenfeld soll nun aufgezeigt werden, wie die Philosophie in dessen Grundkonzepten einfließt. In diesem Sinne ergeben sich aus der angeführten Aufgabe zwei Stoßrichtungen: *Einerseits* soll auf einer *inhaltlichen* Ebene aufgezeigt werden, wie Krank-Sein und Genesung vermittels der Philosophie verstanden werden. *Andererseits* soll auf einer *formalen, strukturellen* Ebene dargelegt werden, in welcher Weise die Philosophie zur Formulierung solcher Grundkonzepte beiträgt. Hiermit geht es folglich um eine neuerliche Erläuterung des Verhältnisses von Philosophie und dem konkreten disziplinären Forschungsfeld – dieses Mal jedoch in Anbetracht einer faktischen Umsetzung.

Entlang einer solchen Aufgabe und ihrer wesentlichen Stoßrichtungen lassen sich auch die Schwerpunkte der folgenden Auseinandersetzung aufzeigen: So wird es in der Betrachtung der psychotherapeutischen Grundkonzepte vor allem um die Beteiligung der Philosophie am Horizont des psychotherapeutischen Denkens gehen, weniger aber um einzelne Krankheiten (etwa: unterschiedliche Psychosen, Neurosen, etc.), ihre empirische Erforschung oder konkrete Behandlung. Vielmehr steht der allgemeine Ansatz der Pathologie wie Therapie im Vordergrund, also der Rahmen für die Begegnung mit einzelnen Krankheiten.

(2) Nunmehr zur Struktur des Abschnittes: Entlang der angeführten Aufgabe ergeben sich auch die zentralen, aufzuarbeitenden Themenfelder: In Kapitel 3.1 wird es darum gehen, die *allgemeine Krankheitslehre der Daseinsanalyse* sowie die *daseinsanalytische Pathologie* darzustellen, gefolgt von einer Erläuterung der *daseinsanalytischen Auffassung der Therapie* in Kapitel 3.2. Mit jenen beiden Kapiteln sei der ersten Stoßrichtung der Aufgabe Rechnung getragen, den Einfluss der Philosophie auf einer inhaltlichen Ebene aufzuzeigen. Das abschließende Kapitel 3.3 wird schließlich die formale Struktur der Beteiligung der Philosophie aufzeigen, indem vor dem Hintergrund der ersten beiden Kapitel neuerlich das *Verhältnis von Philosophie und Daseinsanalyse charakterisiert* sei. Auf diese Weise wird auch die zweite Stoßrichtung der leitenden Aufgabe ernst genommen.

3.1. Krankheitsverständnis der Daseinsanalyse

Wie angeführt, folgt dieses Kapitel der Aufgabe, das *daseinsanalytische Verständnis von Krankheit bzw. von Krank-Sein auszuarbeiten und darin zu zeigen, wie sich die philosophischen Grundlagen in den psychotherapeutischen Konzepten manifestieren*. Um dieser Zielsetzung nachzukommen, sollen zwei Schritte unternommen werden: 1) Im ersten gilt es, den *Ansatz einer Betrachtung von Krank-Sein* aufzuweisen, gefolgt 2) von einer *Erläuterung der Grundweisen menschlichen Krank-Seins*.

3.1.1. Ansatz der allgemeinen Krankheitslehre

In einem ersten Schritt soll nunmehr der Ansatz des Krankheitsverständnisses der Daseinsanalyse aufgearbeitet werden. Hierzu gilt es, zwei Motive zu erläutern: 1) Zum einen die *allgemeine Positio-*

nierung, Akzentuierung sowie Ausrichtung der daseinsanalytischen Krankheitslehre. 2) Zum anderen die *daseinsanalytische Pathologie in ihrer Eigenart*.

(1) Was den Ansatz der daseinsanalytischen allgemeinen Krankheitslehre anbelangt, gilt es, zwei grundlegende Fragen voneinander zu unterscheiden: *Was ist das Krank-Sein als solches? Warum wird jemand krank?* – Die erste Frage fragt nach der Eigenart des Krankheitsphänomens, die zweite nach Anlass und Entwicklung desselben (vgl. GMP 438). Ersteres fällt in den Bereich einer »Pathologie«, letzteres in jenen der »Ätiologie« (vgl. GMP 430-444). Entlang jener beiden Dimension des Krank-Seins sowie ihrem Verhältnis zueinander findet sich die Grundlage für die daseinsanalytische Annäherung. Von dort her sollen im Weiteren drei Aspekte näher ausgearbeitet werden: a) ein allgemeiner Vorbegriff zur *daseinsanalytische Pathologie* sowie b) zur *Ätiologie*, woran anschließend c) *deren Verhältnis zueinander* bestimmt sei, welchem eine maßgebende Bedeutung zukommt.

(a) Zunächst zu einem Vorbegriff der daseinsanalytischen Pathologie: Die Leitfrage dieser lautet: »Was heißt eigentlich Kranksein überhaupt und wie sind die verschiedenen Weisen des Krankseins zu verstehen?« (Helting 1999, 90) Medard Boss geht es im Rahmen seiner Pathologie darum, nach der Eigenart des Krank-Seins als solchen zu fragen (vgl. GMP 437f.), um auf diese Weise ein allgemeines *Verständnis* von Krankheitsphänomenen zu gewinnen, welches die therapeutischen Bemühungen grundlegend leitet.

Die daseinsanalytische Pathologie kommt im Zuge einer phänomenologischen Zugangsweise sowie auf der Grundlage einer phänomenologischen Aufarbeitung der Grundzüge des Mensch-Seins zu einem *Verständnis* von Krankheit, welches sich von den üblichen medizinischen Konzepten deutlich unterscheidet, die sich an einer naturwissenschaftlichen Denkweise orientieren. Im Vordergrund stehen hierbei nicht einzelne, isolierte »Teile« des Menschen im Horizont von Ursache- und Wirkungsketten, sondern vielmehr das »Krank-sein eines *ganzen* Menschen« (Helting 1999, 58, Hervorhebung F.S.). In der Daseinsanalyse geht es folglich nicht um die *Krankheit*, sondern um das *Krank-Sein* eines Menschen.

Um dies mit Helting (vgl. 1999, 58) zu veranschaulichen: Angenommen ein Alkoholiker kommt mit einer schwer beeinträchtigten Leber ins Krankenhaus. Die Krankheit setzt aus einer naturwissenschaftlichen Perspektive bei dem Zustand der Leber sowie ihrem Funktionieren an, die Behandlung nimmt darauf Bezug, das Funktionieren der Leber wiederherzustellen. »Krank« ist hier ein Teil des Menschen, die Krankheit beschränkt sich auf naturwissenschaftlich beobachtbare und manipulierbare »Mechanismen«. Demgegenüber nimmt die Daseinsanalyse den ganzen Menschen in den Blick: Für sie setzt die Krankheit nicht an den Dysfunktionen der Leber an, sondern darin, dass jene Person ihren eigenen Weltbezug sowie Lebensvollzug derart verkommen lässt, dass übermäßiger Alkoholkonsum zu einem Mittel der Lebensbewältigung wird und infolge leiblichen Schaden anrichtet: »Es ist vielmehr eine Weise, in der er [ein Mensch] sein Wesen verkommen lässt, eine Weise, in der er die gesunden Möglichkeiten seines Wesensvollzugs in unheilsame verbiegt.« (Helting 1999, 58)

Hieran zeigt sich der grundlegende Ansatz der daseinsanalytischen Pathologie: »Hier wird Krankheit dann nicht mehr als ein isolierbares Phänomen *am* vorhandenen Menschen betrachtet, sondern als eine das ganze Menschenwesen betreffende Seinsweise des Menschen.« (Helting 1999, 58) Die Daseinsanalyse betrachtet die Seinsweise des ganzen Menschen, anstatt bloß isolierte Erscheinungen an ihm. Basierend auf dem phänomenologischen Fundament (Epistemologie, Anthropologie) fragt die daseinsanalytische Pathologie, in welcher Weise der Weltbezug eines Menschen beeinträchtigt ist, in welcher Weise ein Existenzial gegenüber anderen besonders hervor- oder zurücktritt (vgl. GMP 443). – Was jenes im Konkreten bedeutet, sei unter (2) sowie (3) dieses Kapitels näher ausgeführt, vorerst genügt ein allgemeiner Vorbegriff.

(b) Nachdem nun auf die erste Frage nach der Eigenart von Krankheitsphänomenen eingegangen wurde, soll weiters die Frage nach dem Anlass derselben thematisiert werden. Boss arbeitet hierfür allgemeine Grundzüge für eine daseinsgemäße »Ätiologie« sowie »Pathogenese« aus (vgl. GMP 430-439). »Ätiologie« kann dabei aufgefasst werden als »die Lehre von den Ursachen einer Krankheit« (Helting 1999, 87) in der Medizin, die »Pathogenese« als »die innerleiblichen Entstehungsbedingungen einer Krankheit, ohne dass die Ursachen bekannt sein müssen« (Helting 1999, 87). Hierbei steht die Grundlage von Krankheitsphänomenen im Vordergrund, der Zusammenhang zwischen »der gegenwärtigen Verfassung eines Kranken und den ihr lebensgeschichtlich vorangehenden Geschehnissen« (GMP 430).

Bei einem solchen Fragen nach den Grundlagen von Krankheitsphänomen unterscheidet Boss zwei Betrachtungshinsichten (vgl. GMP 430): Zum einen nach *Ursachen*, zum anderen nach *Motiven* zu fragen. Zur Verdeutlichung dieser Differenz (vgl. Helting 1999, 87): In einem Raum steht ein Fenster offen, welches ein Windstoß zuschlägt – hier ist der Windstoß die Ursache für das Schließen des Fensters, eine notwendige Folge. Anders verhält es sich jedoch, wenn eine Person in diesem Raum das Fenster schließt, um vom Lärm von draußen nicht gestört zu werden – hier ist die Motivation der Person die Grundlage für das geschlossene Fenster, jedoch hat diese Motivation nicht den Charakter einer notwendigen Kausalursache, die Person kann sich auch anders entscheiden.

Nach Boss kann der Zusammenhang von gegenwärtiger Verfassung eines Kranken sowie dem zeitlich Vorangegangenen damit in zweierlei Weise untersucht werden: Entweder *kausal*, im Rahmen einer Kausal-Ätiologie oder Kausal-Pathogenese, oder *motivisch* im Rahmen einer *motivischen Ätiologie* oder *Pathogenese* (vgl. GMP 430). Ersteres erweist sich als der Ausdruck eines naturwissenschaftlichen Denkens in der Medizin und basiert auf jenen ontologischen Fundamenten, welche bereits in Kapitel 1.2 aufgearbeitet wurden (Messbarkeit, Mathematik, Berechenbarkeit, etc.). Letztere Betrachtungsweise fragt jedoch nicht nach chemischen, physikalischen oder biologischen Ursachen von Krankheitsphänomen, vielmehr geht es dieser »um lebensgeschichtlich[e] Anlässe, die einen Menschen zu bestimmten pathologischen Verhaltensweisen motivieren« (GMP 431).

An diesen beiden Zugangsweisen zum genannten Zusammenhang sind in einer Gegenüberstellung nunmehr zwei Aspekte zu beachten: Einerseits deren Vermögen, andererseits deren unterschiedliche Fragerichtungen: Boss hebt am naturwissenschaftlichen Forschen nach Ursache-Wirkungs-Verkett-

tungen zum einen den »unschätzbaren Wert [der naturwissenschaftlichen, kausal-genetischen Betrachtung] für das Entdecken immer neuer chemo-physikalischer Therapien« (GMP 432) hervor, verweist aber ebenso auf die »bedingte Berechtigung« (GMP 432) derselben: »Hinsichtlich alles dessen, das ›am‹ Menschen nicht als etwas Körperhaftes vorgestellt werden kann, im gesamten Bereich der ›psychisch‹ genannten Phänomene also, verliert das kausal-genetische Vorstellen jede Berechtigung und allen Sinn.« (GMP 432) So vermag das Fragen nach Ursachen, wie bereits mehrfach ausgearbeitet, nicht, genuin menschliche Phänomene in den Blick zu bekommen. »[J]enem mithin, was das spezifisch Menschliche des Menschen ausmacht, vermag nur die motiv-genetische Betrachtungsweise gerecht zu werden.« (GMP 432) Demnach gelingt es der motivischen Ätiologie gegenüber der kausalen das eigentümlich Menschliche in den Blick zu bekommen. Soviel zum Vermögen der Ansätze.

Nunmehr zu den unterschiedlichen Fragerichtungen der beiden Betrachtungsweisen: Wie angeführt erweist sich als Leitfrage der Ätiologie die Frage nach der Herkunft von Krankheitsphänomenen. Jedoch hat diese Frage abhängig von den ontologischen Fundamenten sowie den darauf aufbauenden Krankheitsverständnissen eine unterschiedliche Bedeutung: Die kausale Ätiologie fragt auf der Grundlage eines naturwissenschaftlichen Denkens nach den Ursachen isolierbarer Dysfunktionen, die daseinsanalytische motivische Ätiologie hingegen nach den Motiven »der Einschränkung oder Abblendung der ganzen Fülle« (GMP 431) der Offenheit des Weltbezuges einer Person. Entlang des naturwissenschaftlich begründeten Krankheitsbegriffes wird nach einzelnen Teilen gefragt, entlang des phänomenologisch begründeten nach der ganzen Person.²⁰

(c) Nachdem nunmehr allgemeine Vorbegriffe zu zwei Grundfragen in der Ausarbeitung einer allgemeinen Krankheitslehre gewonnen wurden, soll schließlich nach dem Verhältnis der beiden Forschungsrichtungen gefragt werden. Aus der daseinsanalytischen Bestimmung jenes Verhältnisses ergeben sich grundlegende sowie maßgebliche Impulse für die begriffliche Ausarbeitung eines Krankheitsverständnisses. Damit kommt den folgenden Ausführungen auch eine herausragende Bedeutung zu.

In welchem Verhältnis also stehen die Fragen nach der Eigenart von Krankheitsphänomenen sowie jene nach ihren Grundlagen? – Boss erteilt der ersten einen Vorrang vor der letzteren, die Fragen der Pathologien erweisen sich für ihn als vordergründig und leitend für die Fragen der Ätiologie:

Doch nicht nur im Hinblick auf die psychoanalytische Theorie, sondern auch in Bezug auf das gesamte medizinische Denken gilt, dass die Klärung der Eigenart eines vorliegenden und zu erforschenden Phänomens als eines solchen dem Range nach stets an die erste Stelle zu treten hat. Sie kommt vor sämtliche genetische Untersuchungen zu stehen. (GMP 438)

Ein solcher Vorrang sei folgendermaßen zu argumentieren: Jede genetische Frage, also jede Frage nach der Herkunft sowie Entwicklung von Krankheitsphänomenen, geht von einem entsprechenden

²⁰ Hierzu zählen auch die Fragen nach den epochalen Prägungen der Menschen (vgl. GMP 434ff.) – Boss führt etwa als Beispiel die Epochen prägende atomare Bedrohung des kalten Krieges an, welche den menschlichen Weltbezug sowie menschliche Verhaltensweisen der damaligen Zeit grundlegend zu prägen vermochte.

Verständnis aus. Die Frage, wie es etwa zu einem bestimmten Krankheitsphänomen kommt, wird maßgeblich von der Auffassung eben dieses geleitet. Um beim genannten Beispiel der kaputten Leber zu bleiben: Es macht einen Unterschied, ob ein Wissenschaftler nach den Ursachen einer organischen Dysfunktion fragt, oder nach den Grundlagen dafür, dass eine Person an einem gesunden sowie unbeeinträchtigten Lebensvollzug gehindert wird, was diese letztlich zum Alkoholismus sowie leiblicher Schädigung führt. Der Unterschied der beiden ätiologischen Fragerichtungen finden sich im leitenden Krankheitsverständnis, einer leitenden regionalen Ontologie. Boss hebt den genannten Vorrang weiters hervor: »Wer sich dagegen auf das genetische Erklären versteift, ohne einer vorangegangenen Klärung der Eigenart des zu untersuchenden Phänomens Genüge getan zu haben, weiß gar nicht, wovon er eigentlich die Ursprünge und Quellen sucht.« (GMP 437)

Auf diese Weise ergibt sich mit dem Vorrang der pathologischen Frage vor der ätiologischen auch eine Schwerpunktsetzung seiner Ausführungen zunächst auf die Pathologie. Das leitende Anliegen von Boss in seinen Ausführungen zu einem Krankheitsverständnis in seinem *Grundriss der Medizin und Psychologie* ist somit »nicht der Aufweis der Herkunft von Krankheiten, sondern der Aufweis, wie verschiedene krankhafte Weisen, das menschliche Wesen zu vollziehen, auf dem Boden des phänomenologisch gewonnenen Menschenverständnisses zu verstehen sind.« (Helting 1999, 90) Hiermit ergeben sich auch die Akzente der folgenden Darstellung.

(2) Damit nunmehr zur daseinsanalytischen Pathologie: Nachdem eine solche bereits im allgemeinen Krankheitsverständnis verortet sowie ein allgemeiner Vorbegriff ausgeführt wurde, gelte es nunmehr, das Konzept des Krank-Seins umfassender auszuarbeiten. Hierzu seien die folgenden Schritte unternommen: So gilt es zunächst, a) den *daseinsanalytischen Krankheitsbegriff* zu bestimmen, gefolgt von b) einer *Erläuterung seines Postulats der Umdeutung der Ergebnisse* der bisherigen pathologischen Forschung sowie c) die *Kategorisierungen* diskutiert werden sollen. Nachdem sich in jenen drei Motiven stark das differente Verhältnis zum naturwissenschaftlich begründeten Krankheitsbegriff der Medizin und Psychologie findet, sei anschließend d) auf den *Charakter der daseinsanalytischen Pathologie* eigens eingegangen, um deren Eigentümlichkeit sowie ihr Verhältnis zum schuldmedizinischen Denken hervorzuheben.

(a) Wie bereits umrissen, findet der daseinsanalytische Krankheitsbegriff seine Grundlage in den phänomenologisch aufgewiesenen Existenzialien. Aus den Grundzügen des Mensch-Seins bzw. seines personalen Weltbezuges wird ein Verständnis von Krank-Sein gewonnen. Auf diese Weise bezieht sich der daseinsanalytische Krankheitsbegriff auch nicht auf einzelne Teile am Menschen (etwa leibliche Organe und ihr Funktionieren), sondern auf die ganze Person und ihre Seinsweise.

Krank-Sein erweist sich bei Boss als ein »Mangel an Gesund-sein« (GMP 441) und ist damit auf Gesundheit bezogen. Was bedeutet aber »Gesundheit« im daseinsanalytischen Konzept? Schon die Endung »-Sein« verweist darauf, dass Gesundheit gleichermaßen wie Krankheit von der Seinsweise des Menschen her begriffen wird. Damit einhergehend wird seine begriffliche Bedeutung aus dem phänomenologischen Aufweis der Existenzialien gewonnen. Gesundheit als Gesund-Sein ist aufzufassen als: »Freisein von Einengungen, Beschränkungen, aber auch das Freisein für und zu etwas: Freisein für

das, was sich mir zuspricht an Gegebenheiten der Welt, frei verfügen können über verschiedenste Verhaltensmöglichkeiten, offen sein für das, was mir begegnet [...]» (Cottier 1992, 179) Helting fasst Gesund-Sein als »der wesensentsprechende Austrag der jeweiligen Wesensmöglichkeiten des Menschen« (Helting 1999, 86). Um dies zu erläutern: »Gesund-Sein« meint, den menschlichen Weltbezug innerhalb des ausgearbeiteten existenzialen Horizontes uneingeschränkt zu vollziehen, also im alltäglichen, persönlichen wie lebensweltlichen Lebensvollzug in den menschlichen Grunddimensionen nicht eingeschränkt zu werden. »Krank-Sein« hingegen meint eine Einengung, eine Beeinträchtigung der menschlichen Offenheit. Näherhin erweist sich das Krank-Sein als »Beeinträchtigungen des Austrages von Grundzügen« (GMP 443), indem bestimmte Existenzialien gegenüber anderen verstärkt hervor- oder zurücktreten (vgl. GMP 443).

Um jene Grundbestimmung des Krankheitsbegriffes exemplarisch zu veranschaulichen, sei auf die Ausführungen von Boss zur Melancholie eingegangen (GMP 476ff.): Die Melancholie betrifft die Grundzüge der Gestimmtheit sowie der Zeitlichkeit und beeinträchtigt die Offenheit eines personalen Weltbezuges: »Die *melancholische* Verstimmung ist ebenfalls ein Vollzugsmodus des wesensmäßigen Gestimmtseins menschlichen Existierens. Auch sie entspricht einer hochgradigen Abblendung von dessen Offenständigkeit und Ansprechbarkeit für die Anwesenheit des Begegnenden.« (GMP 476) In jener Stimmung bzw. »Verstimmung« der Melancholie werden etwa die Weisen des begegnenden Innerweltlichen eingeschränkt auf bestimmte Hinsichten: Gegenwärtiges, Zukünftiges sowie Vergangenes führen dem melancholisch Kranken die eigene Nichtigkeit, Minderwertigkeit und Schuldhaftigkeit vor Augen. Hierzu die Schilderungen von Boss:

Es gibt für sie [die Melancholiker] nichts Gegenwärtiges, das ihnen noch etwas anderes zu sagen wüsste, als dass es ihnen von ihrer eigenen Schuldhaftigkeit spricht. Nicht weniger verschüttet ist ihre Zukunft. Sie ist auf die angstvolle Erwartung einer Welt- und Selbstvernichtung abgeblendet. Zudem ist solche Zukunft ganz auf die Vergangenheit zurückgebunden. Die Kranken sind in einem unablässigen Beklagen einer in längst vergangenen Zeiten verübten »Todsünde« verstrickt. (GMP 477)

Der Weltbezug bzw. der Vernehmenshorizont der Melancholiker wird somit insgesamt auf Schuldhaftigkeit und Nichtigkeit eingeschränkt, jenes vermag sich zu zeigen – anderes, etwa Freuden, Errungenschaften, die einen mit Stolz erfüllen können, etc. bleiben verschlossen.

An jenem konkreten Beispiel lassen sich die Grundzüge des daseinsanalytischen Krankheitsbegriffes deutlich hervorheben: Krank-Sein betrifft den Weltbezug einer Person insgesamt, ihre Offenheit wird beeinträchtigt, eingeschränkt auf bestimmte Hinsichten des Sich-Zeigens des Innerweltlichen. Dies geschieht, indem einzelne Existenzialien den Weltbezug besonders beeinflussen – im Falle des Melancholikers bestimmt die Gestimmtheit die Weite seiner Offenheit sowie die Dimensionen, welche jenem verschlossen bleiben. Wenn jedoch hierbei das Existenzial der Gestimmtheit hervortritt, so darf die »einheitliche Strukturganzheit« der Grundzüge nicht übersehen werden: Durch das Hervortreten der Befindlichkeit sind damit einhergehend stets alle Grundzüge betroffen (vgl. GMP 442f.), die Melancholie wird etwa leiblich sowie im Miteinander mit anderen Menschen erfahren und vollzogen.

Dieser stete Bezug der einzelnen Existenzialien zu den anderen ist ausdrücklich zu sehen, andernfalls würde man die Eigenart des daseinsanalytischen Krankheitsbegriffes übergehen. Es geht darum, das Gesamtphänomen des menschlichen Weltbezuges differenziert zu sehen, nicht aber zu zerstückeln und die einzelnen Grundzüge als isoliert und unabhängig bestehend zu denken (vgl. Helting 1999, 96f.).

Entlang eines solchen Krankheitsbegriffes, der die Eigenart von Krankheit und Gesundheit über den Weltbezug einer Person sowie das Hervor- oder Zurücktreten der Grundzüge des Mensch-Seins bestimmt, ergibt sich auch die leitende Fragestellung der daseinsanalytischen Pathologie. Diese Frage wird bedeutsam für die Erforschung, Charakterisierung sowie Ordnung der unterschiedlichen Weisen des Krank-Seins. Sie lautet: »Auf welche Art ist die freie Verfügung eines Menschen über den Vollzug welcher Verhaltensmöglichkeiten gegenüber welchen Gegebenheiten der Welt jeweils in ausgezeichneter Weise beeinträchtigt?« (GMP 444, Hervorhebung F.S.)

Um diese Frage genauer aufzuarbeiten: Im Vordergrund steht der freie Vollzug der Verhaltensmöglichkeiten eines Menschen gegenüber den Gegebenheiten seiner Welt. Hervorzuheben ist dabei, dass es um den *Vollzug* des Mensch-Seins geht, also nicht um eine Eigenschaft oder Beschaffenheit des Menschen. Im Vordergrund steht die *Art und Weise, wie ein Mensch sich zu den Gegebenheiten seiner Welt verhält, wie er sein Leben lebt*.

Nach den Ausführungen von Boss handelt es sich hierbei um eine »dreigliedrige« (GMP 444) Struktur, die Glieder wurden als solche bereits in der Fragestellung hervorgehoben: Im Krank-Sein wird jener Vollzug des personalen Existierens beeinträchtigt, indem *erstens* bestimmte Verhaltensmöglichkeiten gegenüber *zweitens* bestimmten Bereichen der Gegebenheiten der Welt eines Menschen auf *drittens* bestimmte Weise eingeschränkt werden.²¹ So ist etwa der Melancholiker darin beeinträchtigt, Gegenwärtiges, Zukünftiges sowie Gewesenes anders als im Blickwinkel der eigenen Schuldigkeit wie Nichtigkeit zu vernehmen. In jener Bestimmung finden sich die genannten drei Glieder, welche den Lebensvollzug des kranken Menschen betreffen: Dem Melancholiker verschließt sich eine bestimmte Verhaltensmöglichkeit gegenüber dem Sich-Zeigenden seiner Welt in der Weise eines Hervortretens von Schuldigkeit und Nichtigkeit.

(b) Das zur daseinsanalytischen Pathologie zugehörnde Motiv der »Umdeutung« bezieht sich auf das Verhältnis jenes Zuganges zu den naturwissenschaftlich-medizinischen Betrachtungen. An den bisherigen Ausführungen zum daseinsanalytischen Krankheitsbegriff, dessen Fundierung sowie Ansatz wird insofern eine Differenz offenkundig. In Anbetracht jener Differenz stellt sich nunmehr – vor al-

²¹ Eine interessante Kritik an dieser Grundbestimmung von Krank-Sein findet sich bei Holyhey-Kunz 1994 (42-46). Um allerdings von den Schwerpunkten der Arbeit und der Strukturanalyse nicht zu weit abzukommen, sei jene Kritik nur andeutungshaft umrissen. Holzhey-Kunz geht es vor allem um eine Emphase der grundlegenden Einsichten von Freud und der Psychoanalyse. Vor diesem Hintergrund übt sie an Boss die Kritik, ihm ginge es vordergründig bloß um eine *Beschreibung* des Ausmaßes der Offenheit eines Kranken (siehe angeführte Grundfrage der Pathologie), nicht aber um eine *Interpretation* der *verborgenen Bedeutung* des Krank-Seins. Auf diese Weise plädiert Holzhey-Kunz auch mehr für eine Hermeneutik des Krank-Seins, denn für eine entsprechende Phänomenologie. Hiermit will sie die Bedeutsamkeit von Krankheiten, die persönliche Erfahrung des Kranken sowie dessen Aktivität im Krank-Sein berücksichtigen, welche für sie bei Boss übergangen werden. – Aus den angeführten Gründen sollen und können jene Einwände an Boss nicht weiter diskutiert werden, ebenso wenig, ob die phänomenologische Betrachtungsweise bei Holzhey-Kunz in ihren ontologischen Grundabsichten angemessen verstanden wird. Es möge allesamt bei einem Hinweis bleiben.

lem in der Pathologie – die Frage, welches Verhältnis aber die Daseinsanalyse gegenüber den schulmedizinischen pathologischen Konzepten, Symptomen wie Untersuchungen einnimmt?

Bereits im ersten Abschnitt wurde jener Aspekt am daseinsanalytischen Denken im Allgemeinen erläutert (Kapitel 1.1.4, 3.a.i): So gilt es nicht, die naturwissenschaftlichen Entdeckungen in der Medizin und Psychologie zu verwerfen und ihnen gänzlich ihre Berechtigung abzuerkennen. »Ein neuer menschengerechter Grundriss der Medizin würde vielmehr die Befunde der naturwissenschaftlichen Forschung nur sachgemäßer zu interpretieren wissen.« (GMP 146) Vielmehr geht es anstelle um eine Umdeutung, eine neuerliche wie andersartige Interpretation. Ein solches Vorhaben, das bisher nur im Allgemeinen dargestellt wurde, findet in der Pathologie etwa seine konkrete Umsetzung.

Um jenen Grundzug des daseinsanalytischen Krankheitsbegriffes aufzuarbeiten, sei eine zentrale und bedeutsame Ausführung von Boss *expressis verbis* einbezogen und im Anschluss näher erläutert:

Wie bei einer mongoloiden Idiotie büßen jedoch auch bei allen anderen ›Krankheiten‹ der Menschen die naturwissenschaftlich eruierbaren leiblichen Störungen nicht das Geringste von ihrer eminenten Bedeutung ein [i]. Sie lassen sich im Gegenteil erst in deren Licht als die unerlässlichen Voraussetzungen gezielter therapeutischer Eingriffe chemo-physikalischer Natur erkennen, die sie sind, wenn sie in die daseinsgemäße Sicht hineingenommen werden. Wohl aber ist das Bemühen, sämtliche der auf naturwissenschaftlichen Wegen feststellbaren pathologischen Befunde ›am Körper‹ eines Menschen als Phänomene eines gestörten Leibens menschlichen In-der-Welt-seins ständig im Blick zu behalten [iii], die unabdingbare Voraussetzung für ein Gelingen zweier wissenschaftlich erstrangiger Errungenschaften. Einmal vermag nur die Perspektive eines solch daseinsgemäßen Blickens zu verhindern, dass die krankhaften Leiberscheinungen eines existierenden Menschen in dem, was sie eigentlich sind, unverständlich werden. Zum andern bewahrt dieselbe Sicht das ärztliche Verständnis davor, dass ihm auf immer ihr Zusammenhang mit dem Ganzen der leidenden Existenz eines Kranken entschwindet. Ein solcher Verstehensverlust [ii] ist jedoch unvermeidlich, wenn die leiblichen Krankheitssymptome eines Patienten in einer verabsolutierten, ihrer bloß bedingten Berechtigung nicht mehr bewussten naturwissenschaftlichen Vorstellungsweise zu isolierten Eigenschaften eines vorhandenen Körperdings herabsinken. (GMP 450)

In jenen Bestimmungen finden sich viele der bisherigen Ausführungen zum daseinsanalytischen Gesamtvorhaben gebündelt, sowie im Feld der Pathologie konkretisiert: Die naturwissenschaftliche Herangehensweise an Krankheiten des Menschen haben ihre volle Berechtigung sowie ihnen für das Heilungsgeschehen etwa durch chemische Therapien eine umfassende Bedeutung zukommt [i]. Die Bedingtheit sowie die Grenzen einer solchen Anerkennung finden sich dort, wo es im Zuge eines solchen Zuganges zu einem »Verstehensverlust« (GMP 450) kommt [ii]. Ein solcher vollzieht sich darin, wenn, wie angeführt, die Symptome eines kranken Menschen zu »isolierten Eigenschaften eines vorhandenen Körperdings herabsinken« (GMP 450), der Bezug zur Lebensweise einer kranken Person nicht mehr ausdrücklich in den Blick gerät.

Der daseinsanalytische Zugang setzt bei jener Grenze des naturwissenschaftlich-medizinischen Denkens an, und zwar mit dem Bestreben, einen solchen Verstehensverlust zu vermeiden sowie den ganzheitlichen Bezug der Symptome zum Menschen zu wahren. Etwa dann, wenn Boss hervorhebt, die

»auf naturwissenschaftlichen Wege feststellbaren pathologischen Befunde ›am Körper‹ eines Menschen als Phänomene eines gestörten Leibens menschlichen In-der-Welt-seins ständig im Blick zu behalten« (GMP 450) [iii]. Auf diese Weise wird der »Zusammenhang mit dem Ganzen der leidenden Existenz eines Kranken« (GMP 450) berücksichtigt und ein Verständnis der Krankheit durch den Bezug zur personalen Offenheit sowie den Verhaltensmöglichkeiten des Menschen zu den Gegebenheiten der Offenheit behalten.

(c) Im Rahmen der Erörterung des daseinsanalytischen Krankheitsbegriffes erweist es sich gleichermaßen als erforderlich, dessen Kategorisierungen aufzuarbeiten. Hiermit geht es um die Einteilung der Krankheitssymptome sowie Weisen des Krank-Seins, ihre Ordnung und Klassifikation. Es liegt vor dem Hintergrund der bisherigen Ausführungen auf der Hand, dass sich die daseinsanalytische Einteilung von den klassischen, schulmedizinischen unterscheidet.

So finden sich im naturwissenschaftlich fundierten medizinischen Denken Unterteilungen, die auf der entsprechenden naturwissenschaftlichen Denkweise aufbauen. Etwa die Kategorien einer vordergründig organischen, einer primär psychischen Störung, oder einer somato-psychischen oder psychosomatischen Beeinträchtigung (vgl. GMP 441), etc. Insofern jedoch die Daseinsanalyse auf anderen Fundamenten (Zugangsweise, anthropologische Grundlage) basiert, findet sich hierbei auch eine andere Ordnung der Krankheitssymptome.

Die daseinsanalytische Einteilung orientiert sich dabei wesentlich am pathologischen Krankheitsbegriff, der Einschränkung des personalen Weltbezugs sowie dem Hervor- sowie Zurücktreten einzelner Existenziale in ihrer Verschränkung. Auf diese Weise gestaltet sich auch die Kategorisierung:

Eine solche [allgemeine Pathologie menschengerechter Prägung] hat die ganze Vielfalt aller möglichen Krankheitserscheinungen daraufhin zu prüfen, welcher der erwähnten Grundzüge des Mensch-seins im jeweils vorliegenden Fall ursprünglich und am meisten und in welcher besonderen Art und Weise er in seinem Vollzug beeinträchtigt ist. Dies sind die alleinigen Kriterien, die uns die Krankheitserscheinungen sachgemäß rubrizieren [...]. (GMP 442)

Demnach werden die Krankheitserscheinungen nach jenen Existenzialien geordnet, die im Rahmen eines Krank-Seins vordergründig eingeschränkt sind, ebenso nach der Weise ihrer Beeinträchtigung. Boss arbeitet dementsprechend die folgenden »vier Weisen des Krank-seins« (Helting 1999, 91) auf: Es geht hierbei um die Beeinträchtigungen *erstens* der Leiblichkeit, *zweitens* der Räumlichkeit wie Zeitlichkeit, *drittens* der Befindlichkeit sowie *viertens* der Offenheit insgesamt. Jene Weise des Krank-Seins werden in Motiv (3) dieses Kapitels angesprochen und exemplarisch erläutert werden. Im Rahmen dieser Ausarbeitung des daseinsanalytischen Krankheitsbegriffes möge ein Aufweis des Ordnungsschemas der Krankheitserscheinungen ausreichen.

(d) Abschließend zum Charakter des daseinsanalytischen Krankheitsbegriffes: Wie bereits mehrfach angesprochen und aufgezeigt, gründet sich die Eigenart der Pathologie der Daseinsanalyse in den philosophisch phänomenologischen Fundamenten – einerseits der phänomenologischen Zugangsweise, andererseits das phänomenologisch motivierte Menschenverständnis. Durch einen solcherart gewon-

nen Krankheitsbegriff ergibt sich auch dessen Charakter im Verhältnis etwa zum naturwissenschaftlich-medizinischen. In diesem Sinne sind drei Charaktere zu nennen: i) die *Differenz*, ii) eine *Innovativität* sowie iii) ein *Infragestellen*.

(d.i) Die Differenz ergibt sich entlang der inhaltlichen Bestimmungen des Krankheitsbegriffes, der Umdeutungen der Beschreibungen der bisherigen medizinischen wie psychologischen Betrachtungen sowie die alternativen Ordnungsschemen. Insofern liegt die Differenz offenkundig auf der Hand.

(d.ii) Indem die Daseinsanalyse den ganzen Menschen in den Blick nimmt und darauf achtet, wie eine Person als ganze ihr Leben führt und sich zu den Gegebenheiten ihrer Welt verhält, wie der Weltbezug insgesamt durch eine Krankheit beeinträchtigt wird, bietet die daseinsanalytische Pathologie ebenso einen innovativen Zugang an. Nicht mehr geht es um einzelne, isolierbare Teile »am« Menschen, sondern um diesen insgesamt. Das Innovative besteht dabei darin, einerseits den ganzen Menschen in seinem Lebensvollzug uneingeschränkt im Blick zu behalten, andererseits ein Verständnis von Krankheitserscheinungen zu wahren. Auf diese Weise findet sich »ein der Schulmedizin gegenüber genuin neuartiges Verständnis des Krankseins« (Helting 1999, 86).

(d.iii) Mit der Differenz sowie der innovativen Formulierung eines Krankheitsbegriffes geht aber zugleich ein Infragestellen des schulmedizinischen Krankheitsbegriffes einher. So ergibt sich durch den neuartigen inhaltlichen Gehalt der daseinsanalytischen Pathologie ein Kontrast gegenüber dem schulmedizinischen Konzept, welcher dazu anstößt, nach Vermögen, Grenzen sowie Bedingtheiten der klassischen Denkweise zu fragen. Helting etwa weist darauf hin, »wie radikal das daseinsgemäße Verständnis von Kranksein die gängigen Konzeptionen in Frage stellt« (Helting 1999, 123). Das Infragestellen finden sich *expressis verbis* an jenem Punkt, an dem Boss einen »Verstehensverlust« (GMP 450) der naturwissenschaftlich-medizinischen Denkweise hervorhebt.

3.1.2. Zu den Grundweisen des Krank-Seins in der Daseinsanalyse

Nachdem nunmehr der allgemeine Ansatz der daseinsanalytischen Pathologie erläutert wurde, seien hieran anschließend die unterschiedlichen Grundweisen des Krank-Seins, wie sie Boss anführt, exemplarisch dargestellt und erläutert. Wie zu Beginn dieses Abschnittes erwähnt, wendet diese Untersuchung ihre Aufmerksamkeit weniger den einzelnen Krankheiten, ihrer konkreten Erforschung wie Therapie zu. Entlang der Leitfrage dieser Arbeit liegt der Fokus mehr auf der philosophischen Seite des daseinsanalytischen Vorhabens. Auf diese Weise werden die Ausführungen zur Pathologie insofern relevant, wie sie die Grundansprüche sowie Fundierungsleistungen der Phänomenologie *in ihrer Konkretisierung veranschaulichen*. Von dort her ergibt sich auch eine *selektive wie exemplarische* Aufarbeitung der Pathologie von Boss.

Entlang jener vordergründig philosophischen Annäherungsweise sei die Aufarbeitung der Grundweisen des Krank-Seins nachgezeichnet. Hierzu sei auf die vier bereits erwähnten Dimensionen eingegangen: Nämlich die vordergründigen Beeinträchtigungen 1) der *Leiblichkeit*, 2) des *räumlichen wie zeitlichen Bezuges*, 3) der *Befindlichkeit* sowie 4) der *Offenständigkeit* insgesamt.

(1) Zur ersten Dimensionen zählen jene Krankheitssymptome, in denen die Leiblichkeit eines Menschen vordergründig beeinträchtigt wird. Auf dem philosophisch phänomenologischen Fundament aufbauend gründet sich eine jede Erörterung jener Weise des Krank-Seins in dem Motiv, wonach alles Menschliche leiblich ist, diese Leiblichkeit jedoch stets vom Weltbezug her zu verstehen ist (vgl. GMP 445). In diesem Sinne fallen alle so genannten organischen, somato-psychischen wie psychosomatischen Symptome bei Boss in die Dimension der leiblichen Einschränkungen, insofern sie vom leiblichen Weltbezug (neu) verstanden werden. Sowie sich gleichermaßen die neue Leitfrage der Betrachtung leiblicher Krankheitsphänomene ergibt: »Auf welche besondere Weise ist das ›Leiben‹ welchen Weltbezuges eines Kranken gestört?« (GMP 445) Die Beeinträchtigung der unterschiedlichen Weisen leiblicher Weltbezüge sei im Folgenden mit Boss an zwei Beispielen erläutert: a) Der Farbenblindheit sowie b) dem Gehirnschuss. An jenen soll sich zeigen, wie sich der Anspruch auf ein *Verstehen von Krankheitserscheinungen* sowie die *Kritik*, eine Ursachenbetrachtung übersehe das Wesentliche am Krank-Sein, konkretisieren.

(a) Entlang der Leitfrage von Boss bei den leiblichen Beeinträchtigungen finden sich die beiden Glieder, wonach *bestimmte leibliche Weltbezüge* auf *bestimmte Weise* beeinträchtigt sind. Hiermit kann auch die Farbenblindheit erläutert werden: Der sinnlich-leibliche Weltbezug jener Person ist derart beeinträchtigt, dass sie nicht imstande ist, die Bedeutungen etwa von »Rot«, »Gelb« oder »Grün« zu vernehmen bzw. sich Rotem, Gelbem oder Grünem gegenüber »sachgemäß« (GMP 446) zu verhalten. Solches kann etwa bei dem Steuern eines Fahrzeuges oder Flugzeuges grundlegend problematisch werden.

Selbstverständlich ist hierbei nicht abzustreiten, dass ein organischer Defekt vorliegt, dessen Molekularstruktur etwa erörtert werden kann. Jedoch kann hiermit nicht die Erfahrung sowie der personale Vollzug eines kranken Menschen verstanden werden. Dies erweist sich als Grundprinzip: »Ganz analog sind auch alle anderen der sogenannten primär-organischen Erbleiden in ihrer Eigenart immer nur als Privationserscheinungen des freien Austragen-könnens aller normalerweise einem Menschen gegebenen Verhaltensmöglichkeiten zu bestimmen.« (GMP 447)

(b) Jene Differenz von Verstehen von Krankheitsphänomenen und dem Erklären ihrer Ursachen kann weiters am »Gehirnschuss« erläutert werden. Boss rekurriert hierbei auf einen Fall, bei welchem eine Person infolge eines Gehirnschusses an einer »schweren posttraumatischen Demenz zu leiden beginnt« (GMP 449). Das Bemühen eines Erklärens jener Demenz durch primär-organische Ursachen würde hier etwa eine »bloße Zerstörung einer materiellen Organsubstanz« (GMP 448) aufweisen. Jedoch kommt es auf diese Weise zum bereits genannten »Verstehensverlust«:

Ist eine solche Umdeutung und Missdeutung erst einmal geschehen, kann eine so vorgestellte geschädigte Organsubstanz auf keine Art und Weise mehr in einen verständlichen Zusammenhang mit dem krankhaften Verhalten des an traumatischer Demenz leidenden Menschen gebracht werden. Zu einem wirklichen Verständnis eines solchen Kranken führt dagegen die Einsicht, dass mit und in der Gehirnverletzung ganz direkt die Vollzugsmöglichkeit wesentlicher menschlicher Weltbezüge getroffen wurde. (GMP 448)

Der Gehirnschuss sowie die nachfolgende Demenz erweisen sich somit als Beeinträchtigung des Weltbezugs eines Kranken. Etwa dann, wenn jener in einer zwischenmenschlichen Begegnung diese nicht mehr als eine solche erfahren und vollziehen kann. Hierzu sei eine bedeutsame Erläuterung von Helting zur Lähmung einbezogen. Demnach sind die ursächlichen Bedingungen »für ein Verständnis der konkreten krankhaften Vollzugsweise der Existenz nicht von primärer Bedeutung, weil diese Bedingungen für den kranken Existenzvollzug selbst *im* Vollzug keine Rolle spielen.« (Helting 1999, 92) Besonders ist hierbei hervorzuheben: »*Im Vollzug zeigt sich, dass nicht eine bestimmte Ursache im Vordergrund steht, sondern eben der gestörte Bezug der leibhaftigen Existenz.*« (Helting 1999, 92, Hervorhebung F.S.) Gerade am Vollzug, an der Erfahrung einer Krankheitserscheinung zeigt sich, in welcher Weise das ursächliche Fragen nach Bedingungen am Menschlichen des Krank-Seins vorbei geht.

In der angeführten Vorgehensweise einer philosophisch phänomenologisch motivierten Umdeutung klassischer Erläuterungen von Krankheitserscheinungen wendet sich Boss weiters etwa den Stress-Krankheiten (GMP 455ff.) sowie den Körperschmerzen (GMP 461ff.) zu. Der Vollständigkeit halber sei hierauf verwiesen, durch die hier vorgenommene Schwerpunktsetzung jedoch auf eine ausführliche Darstellung verzichtet.

(2) Die zweite Grundweise des Krank-Seins, die Boss aufarbeitet, gründet in der Beeinträchtigung von Räumlichkeit und Zeitlichkeit des menschlichen Weltbezuges. In welcher Weise jene menschlichen Grundzüge hervor- oder zurücktreten und hierin die Offenheit einer Person einschränken können, sei an zwei Beispielen aufgearbeitet: a) Zum einen an der *senilen Demenz*, welche die Zeitlichkeit betrifft, b) zum anderen an der *Agora-* sowie *Klaustrophobie*.

(a) Entlang der bisher aufgezeigten Denkweise setzt die daseinsanalytische Betrachtung jener Krankheitserscheinung der senilen Demenz weniger bei deren organischen Ursachen an, als vielmehr beim personalen Vollzug jenes Krank-Seins: »*Im Vollzug* eines senilen Daseins zeigt sich nicht die Störung eines Gehirns, sondern primär eine Störung in der zeitlichen Existenzweise.« (Helting 1999, 95) Boss bestreitet keineswegs eine organische Beeinträchtigung, insistiert jedoch darauf, dass erst aus der Rücksichtnahme auf den personalen Weltbezug das Leiden sowie die Beeinträchtigung jener Krankheit umfassend in den Blick kommen und verstanden werden können.

In diesem Sinne arbeitet Boss heraus, dass die senile Demenz vor allem eine Einschränkung der Zeitlichkeit einer Person betrifft: »Desgleichen ist die Erstreckung ihrer Existenz in die drei zeitlichen Ekstasen der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft hinein auf ein fast rein präsentisches Dasein abgeblendet.« (GMP 467) Jenes meint, dass sich das zeitliche Vernehmen einer kranken Person einschränkt auf die »sinnenhaft wahrzunehmende, nächstliegende Umgebung« (GMP 467). Jenem Kranken verschließt sich die Zukunft, er geht im Gegenwartbezug auf, der jedoch gleichsam »verbo-gen« wird:

Nur ist ihre Gegenwart [jener der senil-dementen Menschen] nicht mehr ein Sich-aufhalten bei den Gegebenheiten, die ihren gesunden Mitmenschen als gegenwärtige erscheinen. Sie leben gegenwärtig in Bezügen zu den Dingen und Mitmenschen ihrer Kindheit, in die auch alles den gesunden Mitmenschen ihrer Umgebung Gegenwärtige aufgesogen und entsprechend verkannt wird. (GMP 468)

Jenes kann derart verstanden werden, wonach sich senil-demente Menschen zum Gegenwärtigen als Vergangenen verhalten. Dies meint, dass Gegenwärtiges nicht als Gegenwärtiges vernommen wird, ebenso wenig Vergangenes als Vergangenes, welches aus einer Gegenwart heraus vergegenwärtigt wird. Vielmehr werden beispielsweise die zwischenmenschlichen Vollzüge in der Gegenwart verstanden aus den zwischenmenschlichen Beziehungen der Kindheit der kranken Person. Keineswegs verschwindet hierbei irgendeine der Zeitdimensionen, vielmehr werden sie verschlossen (Zukunft) oder verkehrt (Gegenwart und Vergangenheit). Damit ist die Eigentümlichkeit jenes Krank-Seins aus der Beeinträchtigung des Vernehmshorizontes zu verstehen, weniger aber aus organischen Ursachen.

(b) Zur Erläuterung einer Beeinträchtigung der Räumlichkeit des Weltbezuges sei auf die Agoraphobie, also der Angst vor freien Plätzen, sowie auf die Klaustrophobie, die Angst vor geschlossenen Räumen, eingegangen. Zur Erinnerung: Die Räumlichkeit als Existenzial meint nicht Positionen in einem dreiachsigen Koordinatensystem, bei dem Abstände und Verhältnisse exakt messbar sind; vielmehr geht es um Nähe und Richtung des innerweltlich Begegnenden.

Zur Agoraphobie: Jene geht davon aus, dass der betroffene kranke Mensch, seinen grundlegenden existenziellen Halt »an den ihm wohlvertrauten Dingen und Mitmenschen eines engbegrenzten, gesicherten Umkreises« (GMP 471) bezieht. Der Weltbezug ist auf diese Weise bereits in der Alltäglichkeit eingeschränkt und wird durch Vertrautheit und Gewohntheit als »sicher« (in einem existenziellen Sinne) vernommen. Offene Räume bringen jene Menschen allerdings vor eine Ferne, welche sie nicht auszuhalten vermögen, bei welcher sie ihre eigene »Sicherheit« wie »Standhaftigkeit« nicht zu wahren vermögen. Hierzu etwa:

Die Existenzen der agoraphoben Kranken sind jedoch durch einen so großen Mangel an Spannweite und eigenständiger Standfestigkeit gekennzeichnet, dass sie diesen Anforderungen der weiten, offenen freien Plätze nicht zu entsprechen vermögen. Vielmehr werden sie von ihnen massiv überspannt und überbeansprucht. (GMP 472)

Anders verhält es sich bei den Klaustrophoben: Deren Weltbezug ist in den alltäglichen Bahnen der betroffenen Menschen bereits eingeschränkt, reduziert sich auf einen Bereich des Begegnenden sowie auf wenige zwischenmenschliche Beziehungen (vgl. GMP 472). In einer solchen vorweg bestehenden Beschränkung ihres Existierens erleben sie jedwede »umweltliche Begrenzung als erstickende Beengung« (GMP 472).

(3) Als dritte grundlegende Weise des Krank-Seins bestimmt Boss die stimmungsmäßige Beeinträchtigung des Weltbezuges. Jene setzt dort an, wo ein Mensch sich nicht mehr entscheiden kann, sich auf eine Stimmung einzulassen und wie er sich in ihr verhält. Der Gesunde hat eine solche Entscheidungsmöglichkeit: »Im Gegensatz zu solchen Kranken vermag ein gesunder Mensch frei darüber zu

entscheiden, ob er sich in das eben vorwaltende Gestimmtsein seiner Existenz und in welches Verhalten zu den darin vernehmbar werdenden Gegebenheiten er sich einlassen oder nicht einlassen will.« (GMP 473) Der kranke Mensch hingegen ist seiner Stimmung ausgeliefert, er kann nicht mehr darüber entscheiden, bei welchen Gegebenheiten er sich mit seiner Aufmerksamkeit aufhält. – Diese Weise des Krank-Seins sei erläutert anhand der folgenden beiden Krankheitssymptome: a) Einerseits einem Manisch-Depressiven, andererseits b) dem bereits erwähnten Melancholiker.

(a) Jene Menschen, die von »endogenem manisch-depressivem Irresein« (GMP 474) betroffen sind, geben zunächst vor, glücklich zu sein – wobei jene Stimmung von überdeckter Schwermut unterlegt wird. In ihrer kranken »Verstimmung« bleibt ihr Weltbezug eingeschränkt: »Sie kennen kein freies, offenes Gegenüber zu dem ihnen Begegnenden.« (GMP 474) Jenes meint, dass das Vernehmen jener Menschen abgeblendet wird auf eine einzige Bedeutsamkeit, nämlich das Sich-Zeigende an sich zu reißen, zu erraffen und zu verschließen (vgl. GMP 474). Auf diese Weise geraten sie in einen »immer rasenderen Taumel des Erraffens« (GMP 475), bei dem jene Kranken von einer Gegebenheit zur nächsten getrieben werden, ohne sich auf eine selbst einzulassen oder einlassen zu können. Solches wiederum führt zu einem schrankenlosen, darin jedoch bodenlosen Allmachtsgefühl (vgl. GMP 475), welches jedoch bei kleinstem Widerstand zusammenbricht und in »besinnungslose Zerstörungswut« (GMP 476) umkippen kann.

(b) Der Melancholiker wurde bereits vorgestellt: Bei ihm ist in seiner Verstimmtheit seine Offenheit für innerweltlich Begegnende eingeschränkt auf einen einzelnen Aspekt: Im Gegenwärtigen, Vergangenen wie Künftigen findet er seine eigene Minderwertigkeit, Nichtigkeit wie Schuldhaftigkeit – das hierin Begegnende erweist sich als »Ankläger« sowie »Beweise« eben dieser (vgl. GMP 476).

(4) Die vierte Grundweise des Krank-Seins betrifft nach Boss die Offenständigkeit des Menschen insgesamt sowie in einer fundamentalen Weise. Zugegebenermaßen stellt sich hierbei die Frage, inwiefern sich jene Grundweise denn von den bisherigen dreien unterscheidet, zeichnen sich jene doch gleichermaßen durch eine Einschränkung der Offenheit aus. Die Eigentümlichkeit jener vierten Grundweise des Krank-Seins findet sich darin, dass der Weltbezug des Menschen in seiner *Gesamtheit* sowie *von Grund auf* gestört und eingeschränkt ist. Das gravierende Ausmaß der Beeinträchtigung unterscheidet dabei die entsprechenden Krankheiten vom bisher angeführten Hervor- oder Zurücktreten einzelner Existenzialien. Mit jener vierten radikalen wie fundamentalen Weise des Krank-Seins nimmt Boss hauptsächlich auf die Schizophrenie Bezug.

Um gleichermaßen jene Krankheit sowie die vierte daseinsanalytische Grundweise menschlichen Krank-Seins zu erläutern seien drei Aspekte ausgearbeitet: Zunächst soll a) mit Boss ein *kurzer Exkurs* zur Schizophrenieforschung vorgenommen werden, um die besondere Bedeutung jener Krankheit im Horizont des medizinisch-psychologischen Denkens aufzuzeigen. Vor diesem Hintergrund soll b) die *Eigenart jener Krankheit aus einer daseinsanalytischen Perspektive* nach Boss aufgearbeitet werden, ergänzt durch c) eine *Veranschaulichung* der allgemeinen Ausführungen *anhand eines konkreten Falles*.

(a) Zunächst zu einem Exkurs zur Erforschung der Schizophrenie, wie sie Boss aufzeigt. Ein solcher Exkurs erweist sich insofern als erforderlich, um die Stellung und Bedeutung der Schizophrenie im wissenschaftlichen Forschen und Denken aufzuzeigen. So führt Boss an, dass jenes Krank-Sein »[...] dem wissenschaftlichen Begreifen mit äußerster Hartnäckigkeit (widerstand)« (GMP 484). Jenes meint, dass »am Phänomen des schizophrenen Krank-seins noch immer die Grenzen der bisherigen medizinischen Vorstellungswelt mit besonders augenfälliger Deutlichkeit zum Vorschein kommen« (GMP 484). Die Eigentümlichkeit der Krankheit besteht demnach darin, dass sie sich vielfach dem medizinischen Denken entzieht und sich dessen begrifflicher Klärung widersetzt.

In diesem Sinne führt Boss ein zweifaches Versagen der klassischen medizinischen Denkweise an: Einerseits ein Versagen innerhalb des Denkhorizontes, andererseits ein Versagen des Denkhorizontes selbst. – Zum einen sind es die unterschiedlichen Ansätze zur Erforschung der Krankheit, ausgehend von einer Erforschung der Ätiologie, über eine Bestimmung der Krankheit als »endogener Psychose« bis hin zu »in großer Zahl vorgeschlagenen unpersönlichen, somatischen oder persönlich psychogenen Ursachen« (GMP 484). Die unterschiedlichsten Denkansätze versagten nach Boss in einer Klärung jener Krankheit (vgl. GMP 484).

Das zweite Versagen findet sich in der Denkweise selbst. Dies wird offenkundig, wenn man die charakteristischen Symptome sowie die Grundbestimmung der Krankheit betrachtet. Die Krankheit wird bestimmt als »Äußerung einer Störung der Gesamtpersönlichkeit« (GMP 485), welche die »Symptom-Trias« (vgl. GMP 485) umfasst: Erstens einer »Zerfahrenheit der Denkabläufe« (GMP 485), zweitens »Störungen der Affektivität« (GMP 485) sowie drittens »Störungen des Ich-Gefühls im Sinne einer subjektiven Depersonalisation« (GMP 485). Das Versagen der Denkweise des medizinisch-psychologischen Denkens findet sich an jenem Ort, wo versucht wird, die genannten Begriffe und Konzepte zu erläutern. Nämlich dann, wenn sich etwa an einer ontologischen Aufarbeitung der Auffassung einer Persönlichkeit als solcher zeigt, dass mit ungeklärten und problematischen ontologischen Begriffen gearbeitet wird. Und zwar dann, wenn es um eine »kapselartig« verfasste »Psyche«, eine »Innen-Außen-Differenz«, ein »subjektives Innenleben«, »innerpsychische Abläufe«, ein »Ich-Bewusstsein«, etc. geht (vgl. GMP 486f.). Aus einer ontologischen Fragwürdigkeit und Skepsis an solchen Auffassungen der Grundverfasstheit des menschlichen Weltbezuges oder Bewusstseins ergibt sich auch ein Vorbehalt gegenüber dem konkreten Verständnis der Krankheit der Schizophrenie:

Ist all dies aber nichts am Menschen faktisch Vorfindliches, sind es bloß gedankliche Konstruktionen von seiten der Psychiater und Psychologen, die das Mensch-sein damit in unzulässiger Weise verdinglichen, dann können solch nicht vorhandene Sachen bei schizophrenen Kranken auch nicht gestört werden oder einander allzu krass widersprechen. (GMP 487)

In Anbetracht jener wissenschaftlichen Problematik einer angemessenen Erforschung jener Krankheit kommt einer philosophisch phänomenologisch begründeten Auseinandersetzung mit jenem Krank-Sein auch eine besondere Bedeutung zu.

(b) Nach jenem emphatischen Aufweis der Stellung jener Krankheit sei nunmehr auf die daseinsanalytische Bestimmung jenes Krank-Seins eingegangen. Wie angeführt, bestimmt jene die Schizophrenie als den Ausdruck einer vierten Grundweise menschlichen Krank-Seins, nämlich jene, bei welcher der Weltbezug im Ganzen sowie in einer grundlegenden Weise beeinträchtigt wird. Zur daseinsanalytischen Grundbestimmung jener Krankheit sei eine zusammenfassende Ausführung von Boss angeführt:

Es [das schizophrene Existieren] ist in besonders hohem Maße unfähig, sich dem Zuspruch der Gegebenheiten seiner Welt zu eröffnen, sich auf diesen Angang der Dinge mit dem ganzen Wesen einzulassen [i] und dabei doch die Eigenständigkeit seiner selbst zu bewahren [ii]. Schizophren krankes Existieren verfällt vielmehr in unterschiedlichem Umfang wehrlos unfrei dem Anspruch des ihm Begegnenden. (GMP 488)

An dieser Grundbestimmung sind zwei Aspekte hervorzuheben: Zum einen das Unvermögen, sich auf das Sich-Zeigende einzulassen (i), zum anderen der Verlust der Eigenständigkeit hierin (ii). Boss arbeitet an jener Grundweise des Krank-Seins damit ein »zweifache[s] Ungenügen« (GMP 505) heraus. Auf diese Weise sind jene Menschen dem Anspruch des Begegnenden ausgeliefert und verfallen. Aus einem Mangel an Eigenständigkeit und Standhaftigkeit gegenüber solchen Ansprüchen ergibt sich als rettende Haltung ein »Sich-Verschließen gegenüber deren Anspruch, eine Abblendung im Vollzug der Grundcharaktere der Ansprechbarkeit des Mensch-seins« (GMP 488) – also ein »Rückzug« aus der Welt.

(c) Jene abstrakten und allgemeinen Ausführungen der daseinsanalytischen Betrachtung mögen zunächst befremdlich und unverständlich erscheinen. Um ein Verständnis jener Ausführungen zu fördern, sei eine Beschreibung eines schizophrenen Falls nach Boss einbezogen. An jenem Kranken sollen die Grundzüge der Überforderung durch den Anspruch des Sich-Zeigenden, der Mangel an Eigenständigkeit sowie der rettende Rückzug aus der Welt erläutert werden. Die Grundlage dafür bieten die Schilderungen eines Kranken, der sich in seinem Weltbezug überfordert wähnt:

Der Kranke klagte zunächst darüber, dass er eigentlich, solange er sich zurückerinnern könne, schon immer allem, was er sah und hörte, ausgeliefert gewesen sei. Nur hätte dieses Preisgegebensein nachgerade groteske Formen angenommen. Jeder Stuhl, den er sehe, könne ihn zwingen, sich auf ihn zu setzen; aus dem einzigen Grunde, weil der Stuhl doch da sei, damit man sich auf ihn setze. So könne er sich überhaupt dem jeweiligen Aufforderungscharakter des Anwesenden nicht entziehen. (GMP 489)

Es kommt hierbei zu unterschiedlichen Zwängen, welche der Kranke vernimmt. Zunächst an den Gegenständen: In seinem Sich-Zeigen verlangt etwa ein beliebiger Stuhl vom Kranken, sich auf ihn zu setzen. Ein solches »Verlangen« oder »Auffordern« ist jedoch kein verbales, kein menschlicher Befehl – vielmehr ist solches ontologisch zu denken. Es ist ein Anspruch, der aus dem Sich-Zeigen des Stuhls ergeht. Jener Anspruch wird insofern zu einem Zwang, einer unaufhaltsamen Aufforderung, weil der Kranke die (ontologische) Eigenständigkeit und Selbstständigkeit nicht besitzt, den unterschiedlichen Ansprüchen des Sich-Zeigenden zu widersetzen und darüber zu verfügen, eine bestimmte Möglichkeit im Weltbezug (etwa sich auf den Stuhl zu setzen) aufzugreifen oder nicht.

Für den Kranken gilt solcher Zwang sowie jener Mangel an Eigenständigkeit gegenüber dem Sich-Zeigenden nicht nur bei Gegenständen, sondern ebenso bei Gedanken wie Mitmenschen. So kann den genannten Kranken etwa der Gedanke der menschlichen Freiheit dazu nötigen, ihn zu reflektieren und auszuarbeiten (vgl. GMP 490). Auch im Zwischenmenschlichen vermochte er nicht, den Ansprüchen, welche etwa seine Eltern an ihn richteten, zu widerstehen.

Boss zeigt im Anschluss an eine solche Charakterisierung die Grundlage für einen derart fundamental eingeschränkten Weltbezug auf: »Er [der Kranke] stand völlig im Bann der elterlichen Auffassungen und Absichten.« (GMP 490) Sowie: »Er unterstand unfrei der elterlichen Diktatur, immer etwas mit den Dingen anfangen zu müssen, ständig tätig zu sein, weil man sonst im Leben nicht vorwärtskomme.« (GMP 491) Den Ausgangspunkt für den grundlegend gestörten Weltbezug findet sich im Verhältnis zu den Eltern, gegen deren Ansprüche er sich nicht zu widersetzen vermochte. Bei einem Waldspaziergang etwa forderte die Mutter den Kranken als Kind dazu auf, Bäume und Waldboden zu betrachten und »dessen Nützlichkeit und Schädlichkeit zu bedenken« (GMP 491). Der Kranke vermochte es nicht, sich einem solchen Anspruch prinzipiell zu widersetzen, was letztlich dahin führte, dass er von allem ihm Begegnenden derart beansprucht wurde, sodass sich sein Weltbezug zu einem unfreien hin wandelte. Auf diese Weise zog sich jener Mensch in einen kleinen Raum zurück, um von der Vielheit der begegnenden Gegenstände sowie Mitmenschen nicht gänzlich überfordert zu werden. Auf diese Weise wird der Weltbezug im Rahmen der Schizophrenie grundlegend beeinträchtigt, das einfache Sich-Zeigen des Innerweltlichen wird zum Zwang, dem jene Person in völliger ontologischer Unselbstständigkeit preisgegeben ist. Jenes wehr- und schutzlose Verfallen an das Innerweltliche nötigt den Kranken infolge zum umfassenden Rückzug aus der Welt. Zugegebenermaßen würde eine Auseinandersetzung, die sich eigens und vordergründig der Schizophrenie aus daseinsanalytischer Perspektive widmet, viel umfassendere Aufarbeitungen erfordern. Durch den gewählten Schwerpunkt einer exemplarischen Veranschaulichung des Niederschlages des phänomenologischen Denkens in der Pathologie der Daseinsanalyse möge die vorgenommene Darstellung ausreichen.

3.2. Therapiekonzept der Daseinsanalyse

Nachdem nunmehr die Umsetzung einer phänomenologischen Position in der allgemeinen Krankheitslehre der Daseinsanalyse aufgezeigt wurde, soll *hieran anschließend erläutert werden, in welcher Weise jenes Denken einen Leitfaden für die Therapie bietet*. Hierzu sei ein Vorgriff angeführt, der die leitenden Gedanken zusammenfasst, und im Anschluss dessen zentrale Motive erläutert.

In diesem Sinne zum Vorbegriff: Die daseinsanalytische Therapie zielt darauf ab, kranke Menschen im Rahmen der gemeinsamen Beziehung mit dem Therapeuten zu heilen. Ein solches Bestreben setzt zum einen bei den psychoanalytischen Konzepten von Freud an, zum anderen beim phänomenologisch ausgearbeiteten Krankheitsbegriff. Vermittels der phänomenologischen Annäherungsweise ergibt sich das folgende Konzept der Daseinsanalyse: »Heilung« meint, wonach die Beeinträchtigungen des personalen Weltbezuges eines einzelnen Menschen aufgehoben werden soll. Für jenes Heilungsgeschehen erweist sich die Beziehung zwischen Krankem und Therapeut als der »tragende Grund«. Der Thera-

peut hat hierin die Bedeutung, dem Kranken eine Art »Probe-Welt« zu bieten, in welcher der Kranke die Möglichkeit erhält, in einem geschützten Rahmen neue und ungekannte Weisen zu existieren zu entfalten, um auf diese Weise zu einer gesunden und freien Existenz zu gelangen. – Mit Boss sind hieran drei Motive auszuarbeiten: 1) die *allgemeinen Charakteristika der kranken Person*, 2) *des Therapeuten* sowie 3) *der Charakter der Beziehung* zwischen beiden. Abschließend sei 4) auf die *Eigentümlichkeit des daseinsanalytischen Heilungsbemühens* eingegangen.

(1) Wenn es nunmehr im Folgenden gilt, den kranken Menschen in der daseinsanalytischen Therapie zu charakterisieren, sollen hierfür zwei Aspekte angesprochen werden: a) Ein *Verständnis des Krank-Seins* des zu behandelnden kranken Menschen sowie b) das *Bestreben*, wie mit jenem Krank-Sein umgegangen werden soll.

(a) Mit dem »Krank-Sein des kranken Menschen«, der im Rahmen einer Therapie behandelt werden soll, geht es um eine Auffassung des Kranken, wie es für die Therapie und das daseinsanalytische Heilungsbemühen relevant wird. Hierauf sei eigens eingegangen, um die *Hinsicht* der Bezugnahme auf eine kranke Person ausdrücklich hervorzuheben: So geht es in der Therapie nicht, wie in der daseinsanalytischen Pathologie um *allgemeine Strukturen* des Krank-Seins, sondern vielmehr um das Leiden *einer bestimmten Person*. Um willen der Verdeutlichung einer solchen Akzentuierung sei auf die folgenden beiden Aspekte Bezug genommen: i) Das *Krank-Sein* sowie ii) das *Existenzielle* des Krank-Seins.

(a.i) Das Verständnis des kranken Menschen in der Therapie schließt an die allgemeinen Ausführungen aus der daseinsanalytischen Pathologie an: »Demzufolge sind die verschiedenen Weisen menschlichen Krankseins daseinsgemäß [...] immer nur durch die jeweilige Art von Beeinträchtigung zu charakterisieren und zu klassifizieren, die dem freien Vollzug [der genannten] Existenzialien entgegensteht.« (GMP 524) Um dies zu erläutern: Wie im vorangegangenen Kapitel ausgearbeitet, wird in der Daseinsanalyse Krank-Sein verstanden als eine Einschränkung des personalen Weltbezuges, wobei die Vernehmens- sowie Verhaltensmöglichkeiten eines Kranken gegenüber dem Begegnenden beeinträchtigt sind. Der Melancholiker etwa vernimmt in allem Gegenwärtigen, Vergangenen wie Künftigen seine eigene Schuld wie Nichtigkeit – sein Vernehmen und Verhalten ist in jenem Rahmen eingeschränkt. Allesamt erweist sich das Krank-Sein darin als Beeinträchtigung der Freiheit des menschlichen Lebensvollzuges. Boss verweist darauf, dass ein solches Krankheitsverständnis genau genommen für alle Formen wie Symptome des Krank-Seins gilt: Unabhängig ob »psychisch«, »somatisch« oder »psychosomatisch«, gleich ob ererbt oder angeeignet (vgl. GMP 524f.). – Auch für den Kranken in der Psychotherapie gilt, dass seine Vernehmens- wie Verhaltensmöglichkeiten in einer bestimmten Weise eingeschränkt sind, was ihm am uneingeschränkten, freien Vollzug des menschlichen Existierens hindert.

(a.ii) In der Therapie gilt es jedoch, das *Existenzielle* gegenüber dem *Existenzialen* zu betonen. Um jene Nuancierung zu erläutern, sei kurz auf die Differenzierung »Existenziell-Existenzial« verwiesen, welche zu Beginn des zweiten Abschnittes eingeführt wurde (vgl. Kapitel 2.1, 1.b.ii). Dort wurde er-

läutert, wonach das »Existenzielle« unseren faktischen, konkreten Lebensvollzug meint. Es geht dabei um das alltägliche, konkrete, immer schon vertraute Existieren einer einzelnen Person: Etwa ich in meinem eigenen Bett aufwache oder mit dem Rad zur Universität fahre. Demgegenüber bezieht sich das »Existenziale« auf die allgemeinen Strukturen des Existenziellen. Hier wird von den individuellen Inhalten und Konkretheiten abgesehen, hin zu den allgemeinen Charakteristika. Geht es im Existenziellen um einen *unreflektierten Vollzug* des Mensch-Seins, so steht im Existenzialen die *begriffliche Reflexion* hierauf im Vordergrund.

Diese Differenzierung sei für eine Ausarbeitung der Grundgedanken der daseinsanalytischen Therapie erneut herangezogen. Das Existenziale des Krank-Seins steht in der daseinsanalytischen Pathologie im Vordergrund, das Existenzielle des Krank-Seins hingegen in der Therapie. Der Pathologie geht es um ein allgemeines und begriffliches Verständnis der Verfasstheit des Krank-Seins, welches *allen* kranken Menschen zu eigen ist. Die Therapie hingegen fokussiert sich auf *einen* kranken Menschen, das Leiden eines Einzelnen. Anstatt nach allgemeinen Strukturen zu fragen, geht es ihr darum, wie das Existieren eines einzelnen und konkreten Menschen eingeschränkt ist. Hier geht es um das Konkrete, Individuelle wie Einzigartige des Krank-Seins einer Person.

Zum Verhältnis beider: Wie aber stehen nun Existenziales wie Existenzielles zu einander? – In der Therapie steht das existenzielle Krank-Sein einer konkreten Person im Vordergrund, nicht aber die allgemeinen Strukturen des Mensch- oder Krank-Seins. Nicht geht es etwa in der Therapie darum, zu sehen, wie sich die allgemeinen Daseinsstrukturen an einem einzelnen Menschen konkretisieren – solches würde den Kranken zu einem »Beschauungsexemplar« allgemeiner Prinzipien machen. Die Absurdität eines solchen Unterfangens liegt auf der Hand. Die existenzialen Ausführungen zum Mensch- und Krank-Sein erweisen sich vielmehr als eine *Orientierung* für die Praxis des Heilungsbemühens, als *Leitfaden* für ein allgemeines Verständnis der konkreten Krankheitserscheinungen (vgl. Helting 1999, 127). Die existenzialen Erläuterungen sollen dazu helfen, das Krank-Sein des einzelnen Menschen besser zu verstehen.

(b) Zur Zielsetzung im Umgang mit dem Kranken: Wie angeführt, steht das existenzielle Krank-Sein eines einzelnen Menschen im Vordergrund der Therapie. Es geht hierbei um Menschen, deren Weltbezug »auf wenige erstarrte, übernommene, uneigentliche Verhaltensweisen eingeengt und reduziert« (PADA 268) ist. Jene Menschen erachten ihre eingeschränkten Möglichkeiten, ihr Leben zu führen zumeist als die »einzig möglichen« (PADA 268).

In der Therapie geht es nun insgesamt darum, die Beeinträchtigung existenzieller Vernehmens- wie Verhaltensmöglichkeiten eines kranken Menschen aufzuheben und dem Kranken »die Möglichkeit einer viel reicheren, erfüllteren Existenz sehen lassen« (PADA 268). Hierzu auch: »Ziel der Therapie ist es vielmehr, dem Menschen auf seine unergriffenen und oft verkannten Wesensmöglichkeiten aufmerksam zu machen, damit dieser sie auf seine jeweils einzigartige Weise ergreifen lernen und austragen kann.« (Helting 1999, 127)

Um jene Bestimmung zu veranschaulichen: Hierzu sei auf den Testfall von Boss eingegangen, Regula Zürcher (vgl. GMP 540f.). Nach Boss gehört zur Gesamtpersönlichkeit jener Frau zu Beginn der ge-

meinsamen Therapie der Zug der Frigidität. Die Kranke hat zu Männern ein grundlegend problematisches Verhältnis: Durch die Erziehung ihrer Eltern erachtete sie leiblich-sinnlich-sexuelle Beziehungen zu Männern als etwas Verwerfliches und Schlechtes. Bei dem Gedanken an einen Austausch von Zärtlichkeiten mit ihnen »packte sie Angst und Ekel vor sich selbst und den Männern« (GMP 540). In diesem Sinne war ihr Weltbezug eingeschränkt, jegliche Möglichkeit einer positiven und bereichernden Beziehung mit einem Mann blieb ihr verschlossen, d.h. kam gar nicht in Betracht.

Im Rahmen der Therapie soll der kranken Person die Beschränktheit ihrer eigenen Existenzweise aufgezeigt, deutlich gemacht und beständig in Frage gestellt werden. Auf diese Weise gilt es zugleich, dem Kranken die Möglichkeit zu eröffnen, eine andere Existenzweise zu entdecken, welche ihm hilft, die Einschränkungen zu überwinden. Im Falle von Frau Zürcher galt es somit, dass sie die Möglichkeit einer bereichernden Beziehung mit einem Mann in Erwägung zieht und bereit wird, sich auf solches einzulassen. »Einlassen« meint hier bei aber nicht bloß, sich auf eine Beziehung mit einem konkreten Mann einlassen, sondern insgesamt, sich auf jenen Bereich des Begegnenden einzulassen, der ihr bisher verschlossen blieb. Jene Ausweitung der Offenheit von Frau Zürcher erweist sich zugleich als das Ausbilden einer neuen und erweiterten Weise zu existieren.

Damit wird auch an der Therapie deutlich, was bereits in der daseinsanalytischen Pathologie aufgezeigt (Kapitel 3.1.1, 1) wurde: Weder das Krank-Sein, noch die Therapie des Krank-Seins eines Menschen beziehen sich auf Teile »am« Menschen, als vielmehr auf die *gesamte* Person bzw. auf die *Existenzweise* eines Menschen. Diese ist es, die durch ein Krank-Sein beeinträchtigt und eingeschränkt wird. Entsprechend zielen Therapie und Heilung darauf ab, dem Kranken zu einer uneingeschränkten sowie freieren Existenzweise zu verhelfen.

(2) Damit nunmehr zum behandelnden Therapeuten: An diesem seien zwei Motive erläutert, nämlich a) zum einen dessen Aufgabe im Umgang mit dem Kranken sowie b) die Technik der Warum-Nicht-Frage, die sich hierbei als das »eigentliche Herzstück« (GMP 564) der Psychotherapie erweist.

(a) Zur Aufgabe: Es liegt offenkundig auf der Hand, dass die leitende Aufgabe des Therapeuten darin besteht, der kranken Person dazu zu verhelfen, eine bestimmte Verschlossenheit ihres Weltbezuges zu überwinden. Bedeutsam wird jedoch die Art und Weise, wie er für die kranke Person eine solche Hilfestellung leistet und darin am Heilungsgeschehen beteiligt ist.

Bei Regula Zürcher etwa blieb der Bereich einer positiven, erfüllenden Beziehung zu einem Mann verschlossen, durch ihre Erziehung verweigerte sie sich dagegen, sich mit jenem Begegnenden zu konfrontieren. Diese Verschlossenheit sowie ihr Widerstand, sich auf jenen Bereich ihres Weltbezuges einzulassen, nämlich das Miteinander mit einem Mann, sollten beständig in Frage gestellt werden. Damit einhergehend sollte sie auf die Möglichkeit hingewiesen werden, ein anderes, positiveres und erfülltes Verhältnis gegenüber Männern einzunehmen (vgl. PADA 268). Der Therapeut schafft hierfür die entsprechende Offenheit: Den kranken Menschen zum Infragestellen der eigenen Existenzweise zu bringen, durch Hinweise und Impulse jene Person zum Einlassen und »Entdecken« bestimmter Bereiche des Begegnenden zu bewegen sowie hierin eine ungekannte Weise des Lebensvollzuges auszubilden.

den (vgl. Helting 1999, 131). Boss spricht ausdrücklich davon, dass der kranke Mensch die Möglichkeit erhält, »seine bisher nicht zugelassenen Verhaltensmöglichkeiten ausprobieren zu können« (PADA 276). In diesem Sinne hebt Helting auch die Feinheit hervor, wonach es in der daseinsanalytischen Therapie nicht um ein Frei-Werden *von* einer Weise des Krank-Seins geht, sondern vor allem um ein Frei-Werden *für* einen neu gearteten Weltbezug (vgl. 1999, 131).

Der Therapeut schafft auf diese Weise eine »Probe-Welt« (GMP 563), einen sicheren und geschützten Rahmen (vgl. GMP 563) für solches Infragestellen sowie Ausbilden und Ausprobieren neuer Vollzugsweisen des eigenen Weltbezuges. Die Aufgabe des Therapeuten im Heilungsgeschehen erweist sich somit als ein »Gewähren«, als ein »Offenhalten einer solchen Probe-Welt«: »Es ist nämlich das gewährende Offenhalten eines zureichend weiten, dem Aufkeimen aller welterschließenden Verhaltensmöglichkeiten Platz schaffenden mitmenschlichen Beziehungsraumes.« (PADA 279)

Um dies zu veranschaulichen: Indem der Therapeut einen kranken Menschen dazu brachte, die eigenen Einschränkungen seines Weltbezuges zu hinterfragen und außerdem neue Verhaltensmöglichkeiten in Erwägung zu ziehen, begann eine 35 jährige Frau, »in einer sich anschmiegenden Körperhaltung auf dem Boden zu knien und sich an die Analysecouch zu lehnen.« (PADA 279) Jene kranke Person öffnete sich hierin auf das bisher ausgeschlossene Erfahren einer kindlich-vertraulichen Beziehung: »Es handelte sich bei ihrem gegenwärtigen knienden Anlehnen an die Analysencouch um ein Nachholen, um einen ersten Tastversuch, ein vertrauensseliges Kind sein zu dürfen, ein Kind, das neben Mutters Füßen sitzen und seinen Kopf an ihre Knie anschmiegen darf.« (PADA 280) Nach dem Verständnis von Boss lässt sich jene Frau damit auf eine Beziehungsweise ein, die ihr in ihrem Leben bisher verschlossen geblieben war. Demgegenüber bot der Therapeut der Frau, eine solche mögliche Beziehung zu einem Menschen in Betracht zu ziehen, sogar auszuprobieren.

(b) Dem Therapeuten steht hierbei eine besondere Technik zur Verfügung, und zwar eine bestimmte Weise zu fragen: Boss geht es dabei weniger um »Warum-Fragen«, also Fragen zur Vergegenwärtigung einer Motivation, Prägung oder dergleichen, als vielmehr um »Warum-nicht-Fragen«. Diese haben den Charakter des Aufforderns, des Impulses, sich auf eine neue Lebensweise einzulassen sowie von gewohnten Widerständen abzulassen.

Fragen nach einem »Warum« können sich dabei für eine Heilung als problematisch erweisen, können sie doch als Verbot missverstanden werden. Im Falle der 35 jährigen Frau – in ihrem Sich-Einlassen auf eine neue Beziehungsweise – erlebte jene die Frage des Therapeuten, warum sie jenes mache und was jenes zu bedeuten habe als »ein grausames Verbot« (PADA 280). An die Stelle der Vergegenwärtigung von Anlässen sowie die Gefahr solcher Missverständnisse setzt Boss schließlich die Frage, warum der kranke Mensch denn nicht wage, sich auf eine neue und andere Verhaltensmöglichkeit einzulassen. Diese Frage ist somit, wie angeführt, wesentlich als wohlwollende Aufforderung zu neuem Vernehmen und Verhalten zu verstehen, wobei sich hierin der Grundimpuls zur Heilung findet.

(3) Als drittes soll der Charakter der Beziehung von Krankem sowie dem Therapeuten erläutert werden. Hierzu ist auf zwei Aspekte einzugehen: a) Zum einen auf die *Grundbestimmung der Beziehung*

als »Fundament der Heilung« sowie b) zum anderen auf das *kritische Verhältnis zur psychoanalytischen Deutung* jener Beziehung bei Freud.

(a) Im Anschluss an Freud sowie mit ausdrücklichem Bezug zu diesem bestimmt Boss die Beziehung zwischen Therapeut und dem kranken Menschen als »das tragende Fundament sämtlicher therapeutischer Methoden« (GMP 553):

Ausdrücklich sprach er [Freud] davon, dass die Arzt-Patienten-Beziehung sämtliche Therapieformen recht eigentlich trage. Er bezeichnete das Miteinander-sein von Arzt und Patient sogar als den »Tummelplatz«, auf dem der Kranke seine bisher beeinträchtigten Verhaltensmöglichkeiten »in fast völliger Freiheit« zum Austrag bringen könne, falls der Arzt diese mitmenschliche Beziehung in kunstgerechter Weise zu »handhaben« wisse. Damit war im mitmenschlichen Arzt-Patienten-Verhältnis der eigentliche »Ort« entdeckt und [...] benannt, in dessen Bereich alles therapeutisch Heilsame vor sich geht; (GMP 530)

Demnach bietet die genannte Beziehung die eigentliche Grundlage bzw. den Bereich des therapeutisch Heilsamen. Boss veranschaulicht jenes in seinem Grundriss umfassend am Verlauf der therapeutischen Betreuung seines Testfalles, Frau Regula Zürcher (vgl. GMP 531-542): Das Verhältnis von Therapeut und Kranker ist zu Beginn von beidseitigen Vorbehalten geprägt. Durch das regelmäßige Miteinander im Rahmen der therapeutischen Sitzungen entwickelt sich eine Beziehung. Diese Entwicklung ist geprägt von Fortschritten und Widerständen: Frau Zürcher weigert sich zunächst noch, sich dem Therapeuten anzuvertrauen und auf die therapeutische Beziehung zum Analytiker einzulassen (vgl. GMP 536). An der mehrmaligen Überwindung solcher Vorbehalte und Widerstände zeigt sich zugleich die Bedeutung der Beziehung: Frau Zürcher wird *im wachsenden Vertrauen gegenüber dem Therapeuten* offener für das Infragestellen der Einschränkungen ihres Weltbezuges sowie darin die Bereitschaft zunimmt, sich auf neue Verhaltensmöglichkeiten einzulassen: Etwa auf ein positives Verhältnis zu Männern.

Die Ausführungen von Boss zum Verlauf der Behandlung von Frau Zürcher veranschaulichen damit die Entstehung der »Probe-Welt«, die der Therapeut der Kranken eröffnet und auf welche sich jene einlässt. Gleichmaßen aber auch, wie in einem solchen Rahmen die Kranke bereit wird, ihren Weltbezug ausdrücklich zu modifizieren und ihre Offenheit zu erweitern. Zugleich wird hierin aber auch deutlich, dass es sich bei jener Beziehung um einen wechselseitigen Beitrag handelt: Der Therapeut begegnet der Kranken mit Geduld und umfassender Aufmerksamkeit, womit er ihr jene geschützte »Probe-Welt« eröffnet; während die Kranke entgegen ihrer Widerstände bereit ist, daran teilzuhaben. In diesem Sinne sind auch beide Personen für eine Heilung aufeinander angewiesen (vgl. Helting 1999, 130) sowie beide an ihr beteiligt: »Nie ist es nur der Arzt, der handelt. Immer handeln auch seine Kranken therapeutisch mit ihm.« (GMP 554)

(b) Im Rahmen der Charakterisierung jener Beziehung erweist es sich für Boss als erforderlich, auf das Verhältnis zur psychoanalytischen Konzeption der Therapie einzugehen. So bleibt die therapeutische Situation der Daseinsanalyse in ihrer allgemeinen Stoßrichtung vielfach an den Konzepten der Psychoanalyse Freuds orientiert (vgl. GMP 531ff.) – wenngleich im Rahmen einer phänomenologischen

Annäherung sowie Umdeutung der psychoanalytischen Verständnisse. Hierauf soll kurz eingegangen werden. Denn so lässt sich hieran weiters aufzeigen, wie die phänomenologische Annäherung etwa in die konkrete therapeutische Betreuung einzelner kranker Menschen vordringt. In diesem Sinne sei die daseinsanalytische Diskussion des Motivs der »Übertragung« in der Psychoanalyse Freuds kurz nachgezeichnet.

Was meint die »Übertragung« bei Freud? – Nach Boss geht es jenem Motiv um das Folgende:

FREUD stellte sich vor, die im Verlaufe einer psychoanalytischen Kur zum Vorschein kommenden gefühlmäßigen Regungen des Kranken gegenüber dem Arzt würden »eigentlich« gar nicht diesen meinen [i]. Vielmehr würden sie zu den im Innern der kranken Psyche aufbewahrten Vorstellungs-Abbildern [ii] der leiblichen Eltern des Patienten gehören [iii]. Sie würden von solchen Abbildern lediglich auf den Arzt »hinübergetragen«. (GMP 542f.)

Um dies zu erläutern: Der Gedanke der Übertragung geht davon aus, dass ein bestimmtes Verhalten des kranken Menschen gegenüber dem Therapeuten sich nicht auf diesen bezieht, sondern vielmehr auf die Eltern, deren Abbilder auf den Therapeuten projiziert werden. Hieran sind drei Aspekte hervorzuheben: Zum einen, dass das Verhalten gegenüber dem Therapeuten ein *verstelltes* ist. Der Arzt begegnet demnach nicht als die konkrete Persönlichkeit, die er ist, sondern als »Projektionsfläche« von »Vorstellungs-Abbildern« (i). Die Beziehung zum Arzt ist somit wesentlich vom Charakter einer Projektion von Abbildern (ii) aus einem »Inneren einer Psyche« auf eine »außen befindliche Person«, die als Standhalter fungiert. Das auf den Arzt Projizierte sind dabei »Abbilder« der Eltern des Patienten (iii) – nicht Unbekannte, Freunde, Partner aus Liebesbeziehungen, sondern die Eltern.

Infolge ergibt sich für Freud die methodische Anweisung für den Therapeuten, wie er hiermit umzugehen hat: »Er [Freud] empfahl seinen theoretischen Vorstellungen entsprechend, der Arzt habe dem Kranken immerzu das »Unechte«, die »Täuschung«, die »falsche Verknüpfung« seiner auf den Arzt übertragenen Verhaltensweisen zu betonen und deren wahre Zugehörigkeit zu den Elternbildern aufzuzeigen.« (GMP 543) Demnach erweist es sich für den psychoanalytischen Therapeuten als bedeutsam, auf jenen Übertragungscharakter hinzuweisen und damit die Beziehung zum Therapeuten als verstellten Bezug zu verstehen.

Boss übt an jener Position Freuds in mehrfacher Weise Kritik: Er kritisiert zum einen die Argumente Freuds, mit denen er die Übertragung argumentiert, zweitens die zugrunde liegenden Auffassungen vom menschlichen Weltbezug (Innen-Außen-Differenz, Verständnis von Psyche) sowie drittens die allgemeine methodische Haltung, die Phänomene nicht als sie selbst gelten zu lassen (vgl. GMP 542ff.). – Um dies kurz nachzuzeichnen: Zum einen argumentiert Boss, dass die Kranken sehr wohl vielfach in infantilen Verhaltensformen dem Therapeuten begegnen. Diese Infantilität sei jedoch nicht derart zu verstehen, dass sich die Kranken in ihrem Verhalten darin auf ihre Eltern beziehen, sondern dass es sich hierbei um deren »Reifegrad« (vgl. GMP 548f.) handelt. Jene verhalten sich *in ihrem kindlich gebliebenen* Verhaltenshorizont gegenüber dem Therapeuten, der als er selbst vernommen wird und nicht als ein Übertragungsbild der Eltern des Kranken (vgl. GMP 548f.).

Entlang des phänomenologisch fundierten Verständnisses des Mensch-Seins und seiner Verfasstheit (siehe Kapitel 2) weist Boss ebenso die Auffassungen Freuds vom menschlichen Bewusstsein (Innen-Außen-Differenz, Abbilder, Psyche, etc.) zurück. Insofern sich das Verständnis Freuds von der Grundverfasstheit des menschlichen Weltbezuges als problematisch erweist, wird damit auch das darauf aufbauende Verständnis einer »Übertragung« brüchig.

Gleichmaßen fordert Boss in einem Verständnis der Beziehung von Therapeut und Krankem auch die phänomenologische Maxime ein (vgl. GMP 545). Hierzu auch Helting: »Demgegenüber hält die Daseinsanalyse mit Nachdruck daran fest, dass die sich in einer Therapie zeigenden stimmungsmäßigen Regungen des Analysanden gegenüber als echte zwischenmenschliche Phänomene anerkannt werden müssen [...]« (1999, 130) Sowohl die konkrete Beziehung zum Therapeuten, als auch etwa die Träume der Kranken sind phänomenologisch als das zu verstehen, als was sie sich zeigen. Boss veranschaulicht jenes etwa an einem Traum von Regula Zürcher: In einem Traum begegnen ihr wilde Banditen und russischen Soldaten, die mit Gewehren bewaffnet sind (vgl. GMP 540). Phänomenologisch verstanden haben jene nichts mit einer Übertragung (die Russen als Symbol für den bedrohlichen Therapeuten) oder einer Libido-Chiffre (die Gewehre als Symbol für den Penis (vgl. GMP 545)) zu tun. Die erträumten russischen Soldaten behalten als russische Soldaten ihre Bedeutung, die bedrohlichen Gewehre die ihre als Tod bringende Waffen (vgl. GMP 545). In diesem Sinne deutet Boss den Traum etwa als Ausdruck der Ängste der Frau gegenüber Männern, welche ihr gänzlich im Vernehmshorizont der »Zerstörungs- und Vergewaltigungsmöglichkeiten« (GMP 545) begegnen.

Jedes Phänomen im Rahmen der Beziehung zwischen Therapeut sowie dem Kranken sind demnach gänzlich entlang der phänomenologischen Maxime zu betrachten – ohne eine Umdeutung, Verfremdung oder Verstellung ihrer, die ihre Rechtfertigung nicht von den Phänomenen selbst her beziehen. In diesem Sinne wendet sich Boss auch von einer psychoanalytischen Konzeption der therapeutischen Behandlung ab.

(4) Abschließend noch zur Eigentümlichkeit des daseinsanalytischen Heilens: Hierzu sei auf die Bestimmung des Zieles des Heilungsmühens hingewiesen. Demnach geht es darum, die pathologischen Einschränkungen der Offenständigkeit des Weltbezuges einer konkreten Person aufzuheben und somit dem Kranken zu einem freieren Vollzug seines Existierens zu verhelfen. Nunmehr besteht jedoch die Möglichkeit, einzuwenden, dass sich das psychotherapeutische Heilungsbemühen in jener Zielsetzung nicht von etwa dem chirurgischen Heilen oder anderen Formen der medizinischen Behandlung unterscheidet. Boss formuliert jenes selbst im seinem *Grundriss*:

Ihrem eigentlichen – wenn auch zumeist verdeckten – Wesen nach sind aber auch sämtliche chirurgischen und internistischen Behandlungen um nichts weniger als eine »Psychotherapie« auf eine Lysis, das heißt eine Lösung der pathologischen Schranken aus, die dem freien Vollzug der einen oder anderen daseinsmäßigen Verhaltensweise eines Kranken entgegen stehen. (GMP 529)

Demnach beteuert Boss selbst, dass jedwede heilende Behandlung von Kranken, dem Ziel gerecht wird, jenen Menschen zu einem uneingeschränkten Vollzug ihres Weltbezuges zu verhelfen. Er veranschaulicht solches etwa am Leistenbruch (vgl. GMP 525): Hierbei geht es – vor dem Hintergrund der gesamten bisherigen Ausführungen – weniger um eine »Ausstülpung des Bauchfelles durch eine ausgeweitete Inguinalöffnung« (GMP 525) sowie ein »Nachdrängen von Gedärme[n] in diese Ausbuchtung hinein« (GMP 525). Vielmehr findet sich hierbei eine Einschränkung der Vollzugsmöglichkeiten jenes Menschen in seinem Weltbezug: Jene Person ist eingeschränkt, ihr Miteinander mit ihrer Familie zu vollziehen sowie seinem Beruf oder seinen Freizeitinteressen nachzugehen. Der Leistenbruch wird somit in Bezug auf den ganzen Menschen verstanden. Gleichermäßen die Behandlung jenes Leidens: Die chirurgische Operation als »Verschluss des Bauchdecken-Defektes« (GMP 526) überwindet die Einschränkung des Weltbezuges der konkreten Person und gibt ihr die Freiheit zu den genannten Vollzügen zurück.

Wenn nun jedwede Behandlung und Heilung menschlichen Leidens als Wiederherstellung eines uneingeschränkten, freien Vollzuges des personalen Weltbezuges angesehen wird, worin liegt dann aber die Eigentümlichkeit einer daseinsanalytischen Psychotherapie? – Um schließlich die Eigenart jenes Heilungsgeschehens hervorzuheben, gilt es, drei Aspekte zu erläutern: a) Den *Bereich der Aufmerksamkeit*, b) den *ausdrücklichen Bezug zu den Strukturen des Daseins* sowie c) der *Charakter der Beziehung* zwischen Therapeut und Krankem.

(a) Zuerst zum Bereich der Aufmerksamkeit: Jenes meint, dass etwa die chirurgische Behandlung vordergründig die »Art gestörten Lebens von Verhaltensmöglichkeiten der Kranken« in den Blick nehmen, also den naturwissenschaftlich erfassten Körper. Das psychotherapeutische Bemühen berücksichtigt demgegenüber andere Bereiche: »Der ›Psychotherapeut‹ hingegen geht gegen pathologische Beeinträchtigungen menschlicher Weltbezüge in den Bereichen vor, die man das bedachte oder unbeachtete Sehen, das Vergegenwärtigen, Erinnern, Wünschen, Wollen und das ›gefühlsmäßige‹ Sich-Einlassen in sie nennen kann.« (GMP 529) Demnach kommt hiermit der personale Weltbezug in den Blick anstelle des objekthaft Körperlichen.

(b) Damit verbunden ist ebenso der ausdrückliche Bezug zur Verfasstheit des Menschen. Dieser wird, wie in Kapitel 2 aufgezeigt, grundlegend vom In-der-Welt-Sein, der Offenheit für das Begegnende gedacht. Die Offenheit und ihre Dimensionen (Räumlichkeit, Zeitlichkeit, Leiblichkeit, etc.) bietet die Grundlage für das Verständnis der Phänomene des Krank-Seins sowie oder der Heilung. In jeder Bezugnahme auf kranke Menschen wird dabei jene Grundverfasstheit des Menschen ausdrücklich berücksichtigt, anders jedoch als etwa beim Chirurgen (vgl. GMP 555). Die Eigentümlichkeit sowie Unterschiedenheit findet sich demnach im »Ausmaß, zu dem der daseinsmäßige Gesamtvollzug des Menschen in den ausdrücklichen Blick genommen wird« (Helting 1999, 128). Es geht hierbei um den gesamten Menschen, seinen personalen Weltbezug, weniger aber um Teile an ihm.

(c) Eine dritte Eigentümlichkeit findet sich im Charakter der Beziehung von Therapeut und Krankem: Wie angeführt, erweist sich die Beziehung zwischen jenen als die Grundlage des therapeutischen Heilungsgeschehens. In dieser Beziehung eröffnet sich jene geschützte »Probe-Welt«, in welcher die kran-

ke Person die Einschränkungen ihres Weltbezuges in Frage stellen sowie im Miteinander mit dem Therapeuten neue Formen ihrer Vollzugsmöglichkeiten ausbilden und erproben kann.

3.3. Verhältnis von Philosophie und Daseinsanalyse

Zum Abschluss soll *das Verhältnis von Philosophie und Daseinsanalyse neuerlich charakterisiert werden*. Der Einwand liegt auf der Hand, warum erneut hierauf eingegangen sei? Schließlich wurde jenes Verhältnis bereits im Kapitel 1.4, 3.b.iii erläutert. Um nun eine zweite Bezugnahme zu rechtfertigen: Das bisher Angeführte kann vor dem Hintergrund des zweiten sowie dritten Abschnittes, den Ausführungen zum Verständnis des Menschen, der Verfassung seines Krank-Seins sowie seiner Genesung im Konkreten, veranschaulicht werden. Was dort noch *abstrakt* und *programmatisch* formuliert wurde, wurde im Rahmen der letzten beiden Abschnitten *konkret umgesetzt*. Hierdurch eröffnet sich auch durch eine neuerliche Bezugnahme auf das Verhältnis von Philosophie und Daseinsanalyse ein anderer Zugang. Nachdem nun deren Verhältnis durch die Ausarbeitungen des zweiten und dritten Abschnittes konkreter und deutlicher charakterisiert werden kann, soll erneut hierauf eingegangen werden.

In diesem Sinne gilt es, zwei Aspekte an jenem Verhältnis ausdrücklich aufzuweisen: nämlich 1) zum einen den *gemeinsamen Bezug* von Philosophie und Daseinsanalyse über deren regionale Ontologie, 2) zum anderen deren *differierendes Streben*.

(1) Zunächst zum gemeinsamen Bezug: Hierzu sei auf Abbildung 4 recurriert, wie sie bereits in Kapitel 1.4 (3.b.iii) verwendet wurde. Das Verständnis ihrer kann vorausgesetzt werden: »A« bezeichnet den Gegenstandsbereich einer Einzeldisziplin, »B« deren Horizont, aufgefasst als deren regionale Ontologie. Die Aufmerksamkeit einer Disziplin ist schwerpunktmäßig *mit* einem Horizont auf einen Sachbereich gerichtet. Die Philosophie hingegen wendet sich dem Horizont (»D«) der Gesamtheit alles Seienden zu (»C«). Die Eigentümlichkeit der Daseinsanalyse besteht nunmehr darin, im Rahmen

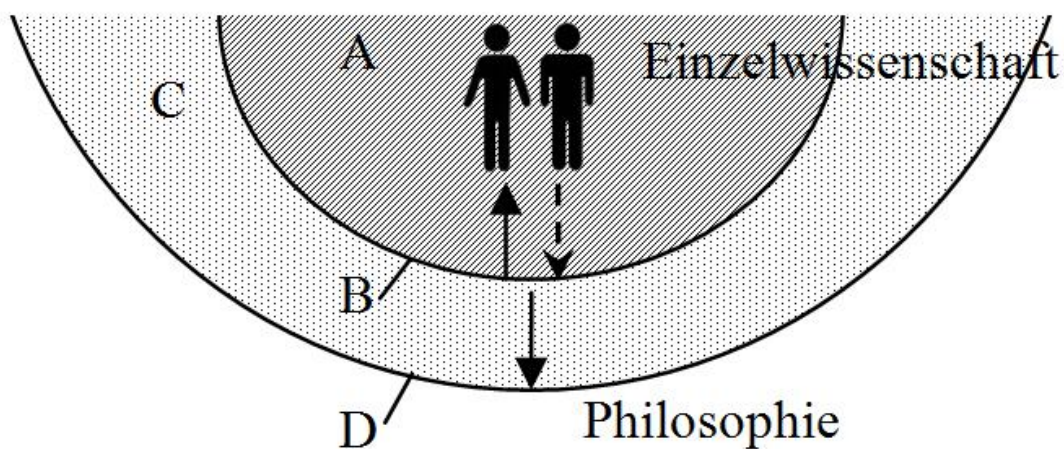


Abbildung 4: Eigentümlichkeit der Daseinsanalyse

A: Thematischer Sachbereich einer Einzelwissenschaft, B: deren »Horizont«
C: Gesamtheit alles Seienden, D: dessen »Horizont«

einer Einzelwissenschaft, die »Richtung« ihrer disziplinären Aufmerksamkeit zu verkehren und zwar auf deren Horizont hin (gestrichelter Pfeil). Auf diese Weise bringt Boss das Philosophieren in die Einzelwissenschaft.

Damit wird, wie angeführt, die regionale Ontologie, der Horizont einer Einzelwissenschaft zum Bindeglied zwischen dieser und der Philosophie. Die regionale Ontologie leitet das disziplinäre Agieren (hier: Erforschen von Krankheiten und Behandeln von kranken Menschen), ihre Ausarbeitung bedarf einer Leitung aus der Philosophie, weil die jeweilige Fachdisziplin hierfür selbst über keine Mittel verfügt.

Jenes bereits allgemein beschriebene Verhältnis kann schließlich an der Daseinsanalyse und den vorangegangenen Ausführungen zum Menschenverständnis, der Pathologie sowie Therapie im Konkreten illustriert werden: Nämlich a) was »Horizont« und *regionale Ontologie* im Feld des Psychotherapeutischen meint, worin b) die *Unfähigkeit einer Einzeldisziplin gegenüber ihrem Horizont* besteht sowie c) wie sich ein *Rückgriff auf die Philosophie* im Konkreten ausgestaltet.

(a) Die psychotherapeutischen Auffassungen von Krank-Sein sowie Genesung, deren Gehalte in den ersten Kapiteln dieses Abschnittes erläutert wurden, formulieren die regionale Ontologie, also den Horizont des psychotherapeutischen Feldes. Jene Konzepte bieten Aufschluss darüber, *was jenes überhaupt ist*, was im Vordergrund des disziplinären Agierens steht. In diesem Sinne leiten sie auch das einzelwissenschaftliche Forschen sowie die Behandlung kranker Menschen, weil sie gleichsam definieren, was Krank-Sein meint und welche Phänomene zu betrachten sind.

(b) Dabei wird die Unfähigkeit einer Einzelwissenschaft gegenüber ihrer regionalen Ontologie ebenso deutlich: Denn mit welchen Mitteln wollte ein psychotherapeutisches Feld wie die Psychologie oder Psychiatrie ihren Horizont ausarbeiten und darin eine solche Ausarbeitung auch noch absichern? Wie wollte die Psychologie vorgehen, um die Frage zu beantworten: »Was ist die ›Psyche‹ des Menschen überhaupt?« Wobei sich dann wiederum die Frage stellt, ob denn die Weise der Beschreibung der Grundverfasstheit der disziplinären Sache angemessen ist und die Grundlagen einer solchen Ausarbeitung solide sind? – Um es zu wiederholen: Die Einzeldisziplinen haben, völlig unabhängig ihrer Errungenschaften sowie gelungenen (empirischen) Untersuchungen, nicht das Vermögen oder die Mittel, ihre regionale Ontologien auszuarbeiten und eine solche Ausarbeitung zusätzlich abzusichern. Betrachtet man etwa das Themenfeld der Psychotherapie und die Verstreungen von Philosophie und Daseinsanalyse, wird solches nochmals deutlicher.

(c) Hierin zeigt sich auch das Erfordernis, auf eine Instanz zurückzugreifen, welche zu einer solchen Ausarbeitung sowie Absicherung imstande ist. An der Daseinsanalyse zeigt sich auch, dass die Philosophie hierzu geeignet ist – und zwar im Zuge ihrer Andersartigkeit. Sie setzt sich nicht mit dem Gehalt eines Sachbereiches auseinander, sondern mit dessen Horizont, also dessen Ontologie. Dadurch, dass ihr wesentliches Themenfeld die Auseinandersetzung mit ontologischen Fragen insgesamt darstellt, bieten sie auch die Mittel, die für eine adäquate Aufbereitung regionaler Ontologien erforderlich sind.

Wie nun ein solcher Rückgriff einer Fachdisziplin auf die Philosophie aussieht, veranschaulicht die Daseinsanalyse: Zur Gewinnung eines »menschengerechten« Verständnisses des Krank-Seins eines Menschen und dessen Genesung verpflichtet sie sich erstens der phänomenologischen Maxime, sich auf die Eigenart der fokussierten Sache einzulassen, anstatt ihr Erscheinungsweisen vorzugeben. Zweitens der fundamentalontologischen Aufarbeitung des menschlichen Weltbezuges, von woher die Daseinsanalyse einen Leitfaden für eine Formulierung der unterschiedlichen Weisen des Krank-Seins bezieht. Zu einem solchen Rückgriff gehört ebenso, dass durch die Philosophie als ontologische Forschung, aufgezeigt werden kann, weshalb es mit dem naturwissenschaftlichen Denken zu einem »Verstehensverlust« kommt, wie ihn Boss attestiert. Die Philosophie kann der Psychotherapie deutlich machen, welche Phänomene sowie Eigentümlichkeiten des Mensch-Seins aus dem Horizont eines naturwissenschaftlichen Zuganges »herausfallen«.

(2) Abschließend zur Differenz von Philosophie und Daseinsanalyse: Eine solche Differenz lässt sich am deutlichsten an der Differenzierung »Existenziell-Existenzial« aufweisen. Das Existenziale ist der philosophische, reflexive Aufweis der ontologischen Struktur des Mensch-Seins, das Existentielle meint den unmittelbaren und alltäglich vertrauten Vollzug des Mensch-Seins einer einzelnen Person. Der Philosophie geht es vor allem um das Existenziale, die Grundverfasstheit sowie die Eigenart eines Phänomens, um die ontologische Dimension am Begegnenden. Der Daseinsanalyse bzw. dem Themenfeld der Psychotherapie geht es um das Leiden eines einzelnen Menschen, das Erfassen sowie Behandeln seines Krank-Seins.

An jener Differenzierung wird immer mehr eine Differenz deutlich, die sich vor allem um die Ansprüche, die Blickrichtung sowie die Tätigkeiten von Philosophie und Psychotherapie formiert: Der Philosophie geht es um Ontologie, um begriffliches Formulieren von Grundverfasstheiten, der Psychotherapie um das Heilen kranker Menschen. Die Heilung von Depressiven oder die institutionelle Umsetzung präventivmedizinischer Maßnahmen fällt jedoch nicht mehr in den Aufgabenbereich der Philosophie. Umgekehrt gehört es nicht zur vordergründigen Aufgabe der Psychotherapie beständig nach Grundverfasstheiten und der Grundlagen von regionalen Ontologien zu fragen.

Damit kann auch die Differenz von Philosophie und Daseinsanalyse aufgezeigt werden: *Der Philosophie geht es um Ontologie, Fundamentalontologie sowie um die regionalen Ontologien der Einzelwissenschaften, nicht aber um deren Umsetzung in einem einzelwissenschaftlichen Agieren, wie etwa: der Erforschung und Behandlung einzelner kranker Menschen.* Die Philosophie kann der Psychotherapie durch eine Zusammenarbeit wie jener von Boss und Heidegger den Horizont bereiten, für eine Umsetzung eines solchen – etwa im Umgang mit Melancholikern – aber bleibt ihr Forschen angewiesen auf das einzelwissenschaftliche Agieren. Der (empirische) Sachgehalt eines Themenfeldes sowie solches Agieren entziehen sich der philosophischen Tätigkeit. So ist es dezidiert keine philosophische Frage, ob bestimmte Familienverhältnisse Depressionen begünstigen und wie man gegen solches vorgehen kann. Wohl kann die Philosophie hierbei nach den ontologischen Grundverfasstheiten einer solchen

Thematik fragen, aber die sachliche Antwort auf die genannte Frage vermag einzig die Psychotherapie auszuarbeiten.

Hierin wird auch der Charakter der Beteiligung der Philosophie am psychotherapeutischen Heilungsgeschehen deutlich: Ihre Beteiligung ist wesentlich eine *indirekte*. Die Philosophie vermag, ein Verständnis menschlichen Krank-Seins zu gewinnen, welches die psychotherapeutische Handlung anleitet und ihr eine Orientierung bietet (vgl. Helting 1999, 127). Die konkrete Behandlung etwa eines depressiven Menschen oder der Beziehungsunfähigkeit von Frau Zürcher entzieht sich ihr. Vielmehr ist jenes Aufgabe der Psychotherapie. *Die Philosophie bereitet für die Psychotherapie den Horizont, die Psychotherapie hingegen ist es, die heilt.*

III. BEANTWORTUNG DER LEITFRAGE

Der abschließende dritte Teil macht es sich nunmehr zur Aufgabe, **die Leitfrage dieser Arbeit zu beantworten**. Eine solche Antwort orientiert sich dabei an der Stoßrichtung der Frage, wie sie eingangs dargelegt (I.) wurde, sowie an der Strukturanalyse der Zusammenarbeit von Philosophie und Psychotherapie, wie sie in den drei Abschnitten des Hauptteils (II.) vorgenommen wurde. Um die Antwort möglichst systematisch und nachvollziehbar zu formulieren, seien die folgenden drei Schritte unternommen: 1) Zuerst soll die *Leitfrage, ihre Impulse sowie Ansprüche vergegenwärtigt* sowie 2) die *zentralen Motive der Strukturanalyse zusammengefasst* werden, um hiermit die Grundlage zu bieten für 3) eine *gezielte Antwort auf die Frage: »Wozu Philosophie?«*

(1) Zunächst zur Vergegenwärtigung der Leitfrage und der Impulse ihres Fragens: »Wozu Philosophie?« – Jene Grundfrage wurde in Hinblick auf die anstoßenden Ausgangserfahrungen, ihren Gehalt, ihr Ziel, ihr Vorgehen sowie ihre Relevanz ausgearbeitet: So ist die Frage wesentlich von zwei prägenden Grunderfahrungen mit der Philosophie her zu verstehen, die der Verfasser im Rahmen seines Studiums machte. *Die erste Grunderfahrung bezieht sich auf die Anfrage an die Philosophie zu ihrem Nutzen*. Ein solches Fragen legt dabei Maßstäbe und Leitwerte aus den Bereichen der technologischen Errungenschaften sowie eines ökonomischen Gewinnstrebens an die Philosophie an. In der Gegenwart können solche Anfragen als der Ausdruck des prägenden Zeitgeistes unserer Gegenwart, einem technischen-ökonomischen Denken, aufgefasst werden; die Anfrage an die Philosophie zugleich als ein latentes Infragestellen ihrer Berechtigung.

Die zweite Grunderfahrung bezieht sich auf das besondere Vermögen, welches die Philosophie von sich her aufzeigt, nämlich eine eigentümliche Aufklärung über das Mensch-Sein, Denken sowie Wissenschaft. So bietet die Philosophie eine Aufklärung über deren Grundverfasstheiten und zwar in einer solchen Weise, dass Mensch-Sein, Denken und Wissenschaft als Ganzes in den Blick kommen – anders als etwa in den Einzelwissenschaften, die im Rahmen ihres Forschens stets auf einzelne Teile hieran Bezug nehmen.

Die Leitfrage ist ausdrücklich aus jenen Erfahrungen her zu verstehen. Das Fragen gründet in jenem Kontrast einer Anfrage zum »Nutzen« der Philosophie im Rahmen einer Bewertung ihrer entlang von externen Maßstäben, nämlich jenen der Technik und Ökonomie; und dem einzigartigen Vermögen einer ganzheitlichen Aufklärung über Mensch-Sein, Denken und Wissenschaft, welches die Philosophie von sich aus aufweist. – Aus diesem Kontrast seien auch Gehalt, Ziel und Relevanz der Leitfrage verstanden.

Denn so ergibt sich die Zielsetzung, in der Gegenwart und in Bezug zum Zeitgeist nach der Relevanz des Philosophierens zu fragen und im Zuge dessen auf ihre Eigenart, ihr Vermögen sowie ihre Grenzen einzugehen – und zwar von der Philosophie selbst her, nicht aber von außen. Ein solches Vorha-

ben erweist sich insofern als relevant, um die Anfragen des Zeitgeistes ernst zu nehmen und darin die Philosophie gegen die illegitime Universalisierung der Leitwerte aus Ökonomie und Technik, die an sie heran getragen werden, zu verteidigen. Ebenso soll durch die Erörterung der Leitfrage auf das eigentümliche Vermögen sowie den möglichen Beitrag der Philosophie über die Grenzen des Faches hinaus aufmerksam gemacht werden.

Als Ansatz des Fragens wurde die Daseinsanalyse gewählt, einer »philosophieaffinen« Denkweise im Feld von Psychologie, Psychiatrie und Psychotherapie. Die Zusammenarbeit von Boss und Heidegger, einem Arzt und einem Philosophen, sowie die Weise, wie Philosophie hierin »zur Anwendung« kommt, umreißt ein Untersuchungsfeld, welches viele fruchtbare Impulse für eine Auseinandersetzung mit der Leitfrage bietet: Etwa der Anspruch von Boss, aus der Philosophie heraus ein alternatives Fundament für die Psychologie, Psychiatrie und die Psychotherapie zu beziehen, welches das Menschliche des Krank-Seins angemessen und »menschengerechter« in den Blick bringen kann, um auf diese Weise den »Verstehensverlust« zu überwinden, welches das naturwissenschaftliche Denken mit sich bringt. Ebenso die Analysen zur Eigenart, dem Vermögen und den Grenzen des naturwissenschaftlichen Denkens im Feld menschlichen Krank-Seins.

In Anbetracht eines solchen bemerkenswerten wissenschaftlichen Gefüges sollte eine *Strukturanalyse* vorgenommen werden, um aufzuzeigen, in welcher Weise die Philosophie in der Daseinsanalyse und dem Vorhaben einer Neuorientierung des psychotherapeutischen Handelns enthalten ist. Diese Strukturanalyse wandte sich drei Themenfeldern zu, die für die Leitfrage relevante Impulse versprach: *Ers- tens* die *Zugangsweise* der Daseinsanalyse, *zweitens* deren *psychotherapeutische Grundkonzepte* sowie *drittens* deren *philosophische Fundamente*, nämlich ein phänomenologisches Verständnis der Grundverfasstheit des Mensch-Seins. Solche Untersuchungen sollten schließlich Aufschluss über Eigenart, Vermögen, Grenzen und Relevanz der Philosophie von ihr selbst her bieten.

(2) Schließlich zu einer Zusammenfassung jener Strukturanalyse: Wie also ist die Philosophie in der Daseinsanalyse enthalten und was meint Philosophie hierbei? – Um willen einer klaren Darstellung jener Verflechtung sollen zwei Schritte unternommen werden: a) Ein erster wird das *Verständnis von Philosophie* darlegen, auf dessen Grundlage schließlich b) *das Verhältnis zur Daseinsanalyse* bestimmt werden kann.

(a) Zur Erläuterung, wie Philosophie in diesem Rahmen aufgefasst wird, sei neuerlich auf die Abbildung aus Kapitel 1.3.1, 3.c.i aus dem Hauptteil (II.) Bezug genommen: Mit den folgenden Elementen (»A« bis »D« sowie »Pfeile«) soll ein Begriff von Wissenschaft formuliert werden: »A« bezeichnet den Gegenstandsbereich einer einzelnen Disziplin. Im gewählten Falle handelt es sich um Menschen, wie sie im Rahmen der Psychologie, Psychiatrie oder der Psychotherapie erforscht oder behandelt werden. Selbstverständlich erschöpft sich das uns Begegnende nicht in jenem Themenbereich, sondern umfasst vielmehr eine Vielzahl unterschiedlicher Sachbereiche. Jene Vielfalt sei hier exemplarisch angedeutet durch die Symbole für das Auto sowie den Euro, welche die Gegenstandsbereiche der Natur- und Technikwissenschaften sowie der Disziplinen der Ökonomie anzeigen sollen. Die einzelnen

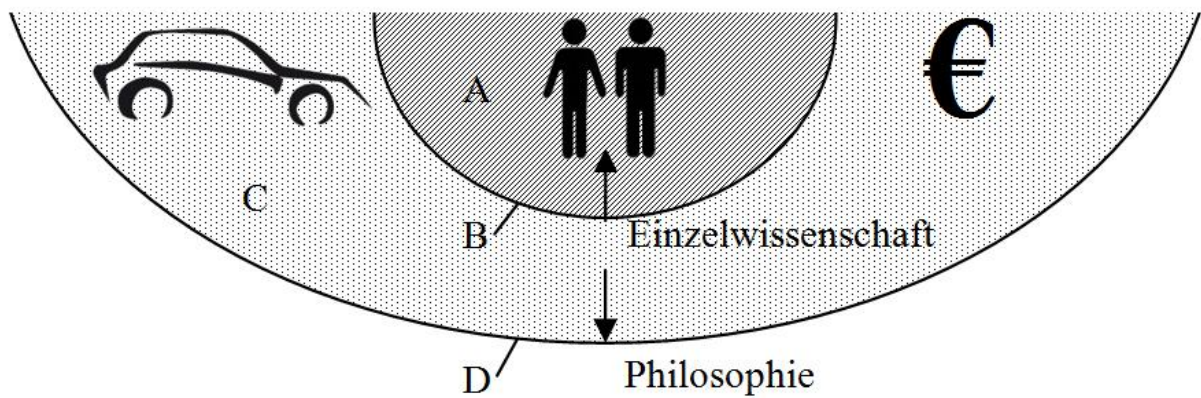


Abbildung 5: Auffassung von Wissenschaft und Ontologien
A: Thematischer Sachbereich einer Einzelwissenschaft, B: deren »Horizont«
C: Gesamtheit alles Seienden, D: dessen »Horizont«

Disziplinen erforschen jene Gegenstandsbereiche in unterschiedlicher Weise: So kann gefragt werden, ob bestimmte Familienverhältnisse die Bildung von Depressionen begünstigen (Psychiatrie), mit welchen Antriebssystemen Energie aus Wasserstoff genutzt werden kann (Naturwissenschaften) oder welche Eigenschaften ein Produkt am Markt der Mobilkommunikation erfüllen muss, um die Bedürfnisse eines Kunden bestmöglich zu befriedigen (Wirtschaftswissenschaften).

Eine jede Erforschung solchen Sachgehaltes der Themenbereich der Disziplinen bewegt sich notwendig in einem bestimmten »Horizont«, einer regionalen Ontologie (»B«). Eine jede Wissenschaft hat notwendig eine solche. Heidegger weist in den Zollikoner Seminaren etwa darauf hin, »dass es keine wissenschaftliche Erforschung eines Gegenstandsgebietes ohne eine ausgesprochene oder unausgesprochene Ontologie gibt« (ZS 168). Eine solche regionale Ontologie formuliert die Grundverfasstheit der Sache, die im Rahmen einer einzelnen Disziplin erforscht wird, sowie die Weise, wie jene Sache vernommen wird und werden kann. Etwa: In der Psychoanalyse die Auffassung vom Menschen als eines Triebbündels, zu dessen Weltbezug ein Unbewusstes gehört; in der Naturwissenschaft das Verständnis des Begegnenden als Messbares, Quantifizierbares, Materielles und Kausales; in den Wirtschaftswissenschaften etwa die Auffassung des Menschen als rational agierender Wirtschaftsakteurs (»homo oeconomicus«). Solche Grundauffassungen erweisen sich als die Grundlage für das einzelwissenschaftliche Forschen, indem die Untersuchungen stets in Bezug zu jenen Auffassungen stehen. Zur Verdeutlichung: Fasst man in der Kommunikationswissenschaft Kommunikation als »medienvermittelte Kommunikation«, beziehen sich die Untersuchungen vordergründig auf die Erforschung der Medien, während hingegen dem Themenfeld der zwischenmenschlichen Kommunikation keinerlei Aufmerksamkeit eingeräumt wird. Die regionale Ontologie einer Disziplin bestimmt die Weise der Forschung sowie den Umfang des Forschungsgebietes – und ist damit *disziplinkonstitutiv*.

Die Einzelwissenschaften sind dabei hauptsächlich auf die Erforschung ihres Sachbereiches bezogen (Verdeutlichung durch den Pfeil von »B« nach »A«), weniger aber auf den Horizont. Durchaus kann die Aufmerksamkeit auf die eigene regionale Ontologie gerichtet werden, wie es sich etwa an der Daseinsanalyse zeigt, vordergründig aber bilden die (empirischen) Fragen zum Themenfeld das Hauptaugenmerk einer einzelnen Disziplin.

Die Philosophie hingegen verfährt anders: Sie ist auf die Gesamtheit der Bereiche des Begegnenden (»C«) bezogen, jedoch auf eine andere Weise. Die Philosophie fragt nicht nach dem Gehalt der Sachbereiche, sondern nach dem Horizont jener Gesamtheit (»D«, Pfeil von »C« nach »D«). Das bedeutet: Die Philosophie ist durch ihre Bezugnahme auf das Ganze *nicht* die vielseitigere und bessere Fachdisziplin, welche Technik, psychische Krankheiten oder wirtschaftliche Zusammenhänge besser erforschen könnte. Ebenso wenig bietet sie die *eine* Methode, um Energieverbrennung, Depressionen sowie die Inflation erforschen zu können. Die Frage beispielsweise nach dem Zusammenhang von Familienverhältnissen und der Bildung von Depressionen ist dezidiert *keine* philosophische Frage. Die Philosophie »mischt« sich demnach nicht in die Themenfelder der Einzelwissenschaften »ein«.

Vielmehr ist sie von ihrem Grundimpuls auf die ontologische Dimension des Ganzen bezogen. Jenes meint, dass die Philosophie von ihrer Grundfrage her nach den Strukturen jenes Horizontes fragt, in welchen hinein sich all jene Sachbereiche zeigen, welche von den einzelnen Disziplinen erforscht werden. Es geht hiermit um die Grundverfasstheit des menschlichen Weltbezuges, eines universalen Vernehmens, welches nichts ausschließt – ein Bezug, der gleichermaßen die unbelebte und belebte Natur, Mitmenschen, Formales, Geschichte, Utopien, Phantasiegebilde, Halluzinationen, etc. umfasst. Der allumfassende, universale Horizont solchen ganzheitlichen menschlichen Vernehmens steht im Vordergrund des philosophischen Denkens. Die Ontologie erweist sich damit als der Kernbereich der Philosophie, unabhängig, ob es um den Horizont der Gesamtheit des Begegnenden geht, oder um den Horizont gegenüber einem einzelnen Sachbereich.

An einem solchen Verständnis von Philosophie sollen nunmehr drei Motive eigens verdeutlicht werden: Nämlich i) die *Andersartigkeit der Philosophie* gegenüber den Einzelwissenschaften, ii) das *Bindeglied* von Philosophie und Fachdisziplinen sowie iii) deren *Differenz*.

(a.i) Zur grundlegenden Andersartigkeit der Philosophie gegenüber den Einzelwissenschaften: Wie in den Untersuchungen des Hauptteils aufgezeigt, positioniert sich Philosophie als *phänomenologische Ontologie*. Die *Ontologie* erweist sich als der Bezug zum Horizont der Gesamtheit des Begegnenden, das »Sein« als der eigentümliche Sachbereich der Philosophie: »Das Sein ist das echte und einzige Thema der Philosophie.« (GPP 15) Die *Phänomenologie* hingegen ist als die Methode der Ontologie aufzufassen: »Das, was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen.« (SZ 34) Damit geht es darum, sich auf die Eigenart eines Sachbereiches einzulassen, anstatt bestehende Strukturen auf diesen anzuwenden. Ontologie und Phänomenologie »charakterisieren die Philosophie selbst nach Gegenstand und Behandlungsart« (SZ 38).

Indem sich die Philosophie damit als *phänomenologische Ontologie* positioniert, unterscheidet sie sich grundlegend von den Einzelwissenschaften: Sie ist in ihrem Sachbereich nicht auf den Gehalt eines bestimmten Themenbereiches gerichtet, wie die Fachdisziplinen, sondern auf deren Horizonte. Zur Verdeutlichung: Es ist keine philosophische Frage, wie etwa ein Schultherapeut mit magersüchtigen Jugendlichen umgehen soll. Wohl aber ist es eine philosophische Frage, wie menschliches Krank-Sein prinzipiell verstanden und wie ein solches Verständnis von Krank-Sein (= regionale Ontologie) ausgearbeitet werden kann. Es ist keine philosophische Frage, wie man die Ummantelung von Nervenzellen

in der Medizin möglichst akkurat berechnen kann. Wohl aber die Frage, welche Bereiche des Mensch-Seins vermittlels einer mathematischer Berechnungen erfasst werden können und welche menschlichen Phänomene darin prinzipiell übergangen werden.

Weiters unterscheidet sich die Philosophie von den Einzelwissenschaften durch ihr methodisches Vorgehen: Philosophie fragt als *phänomenologische* Ontologie nach der Eigenart der Phänomene, die sie betrachtet, und zwar wie sie sich vom Phänomen selbst her zeigen. Das bedeutet, dass es in der Erörterung der Grundverfassung des menschlichen Weltbezuges oder eines einzelnen Sachbereiches zu keinen Schlüssen oder Übertragungen kommt und dass die Bereitschaft besteht, sich auf jeden Sachbereich in einer unterschiedlichen Weise einzulassen: So weist eine Pflanze etwa eine andere Grundverfasstheit auf als der Mensch, dieser wiederum eine andere als unbelebte Gegenstände oder Zahlen.

Für Einzelwissenschaften hingegen stellen sich in der Erforschung ihrer Sachbereiche solche Fragen nach der Eigenart der unterschiedlichen Phänomenbereiche nicht. In den Naturwissenschaften etwa wird das Begegnende betrachtet im Rahmen einer bestimmten Ontologie: Der Messbarkeit, der Mathematisierung, der Berechenbarkeit, etc. Die Strukturen jener Ontologie werden auf unterschiedliche Phänomenbereiche angewandt. – In diesem Sinne findet sich in der Philosophie ein *Vorrang der Phänomene*, in den Einzelwissenschaften *ein Vorrang der regionalen Ontologie* (vgl. Hauptteil, Kapitel 1.1, 2.b).

(a.ii) In Anbetracht einer solchen Andersartigkeit von Philosophie und einzelwissenschaftlichem Forschen stellt sich nunmehr die Frage nach den gemeinsamen Bezügen. Jene können gefunden werden in den regionalen Ontologien der Einzelwissenschaften. Diese leiten, wie sich etwa an den psychotherapeutischen Konzepten der Daseinsanalyse (Krank-Sein, Genesung) deutlich machen lässt, das einzelwissenschaftliche Agieren: Etwa die Erforschung und Behandlung von Krankheiten. Sie bieten ein Verständnis der Grundverfasstheit ihrer Sache und darin eine Orientierung (vgl. Helting 1999, 127).

Die Auseinandersetzung mit solchen regionalen Ontologien ist aber nicht mehr eine Angelegenheit der Einzelwissenschaften, sondern vielmehr jene der Philosophie, die grundlegend als ontologische Forschung aufgefasst werden kann. Sie hat das Vermögen, die Eigenart sowie die Grenzen einer regionalen Ontologie ausdrücklich zu machen, wie es sich etwa an der Charakterisierung der naturwissenschaftlichen Zugangsweise zeigt (vgl. Hauptteil, Abschnitt 1). Gleichermäßen aber auch, die regionalen Ontologien methodisch abgesichert auszuarbeiten, was etwa an der Neuorientierung der Daseinsanalyse deutlich wird (vgl. Hauptteil, Abschnitt 2 und 3). Das Vorhaben von Boss veranschaulicht jenes: Die Philosophie bietet in der Zusammenarbeit einen »Leitfaden« (vgl. SZ 19) für die ausdrückliche und gezielte Ausarbeitung (vgl. GMP 11) einer regionalen Ontologie im Feld der Psychologie, Psychiatrie und Psychotherapie. Eine solche »Ausarbeitung einer regionalen Ontologie an einem Leitfaden« bedeutet, dass die Verfasstheit der Grundphänomene des Themenfeldes der Psychotherapie (etwa: Krank-Sein) von ihnen selbst her aufgearbeitet werden, aufbauend auf den praktischen Erfahrungen des Arztes und entlang der explizierten Grundstrukturen des menschlichen Weltbezuges. Insofern findet sich auch ein zweiseitiges Geschehen: Das Philosophieren lässt sich auf den spezifischen Sachbereich der Psychotherapie und seine Eigenart ein, während der Arzt hingegen auf seine Horizon-

te und die Grundlage seines Bezuges reflektiert. Boss bezieht in seiner Auseinandersetzung mit der Ontologie seines Themenfeldes die leitenden Impulse für ein »menschengemäßes« Verständnis des Krank-Seins aus den Grundfragen der Philosophie. Aus dem menschlichen Weltbezug, von der Offenständigkeit und ihrer Struktur her wird Krank-Sein und Genesung gefasst (vgl. Hauptteil, Abschnitt 3 und dessen Grundlage Abschnitt 2). – *Die Philosophie wird damit für die Einzelwissenschaften dort relevant, wo es um deren regionale Ontologien, deren Horizont, geht.*

(a.iii) Die Differenz sowie Grenzen philosophischen sowie fachdisziplinären Denkens finden sich jedoch dort, wo es um das einzelwissenschaftliche Agieren geht. Die (empirische) Erforschung eines Sachbereiches sowie die Impulse, die hieraus bezogen werden, fallen nicht mehr in den Bereich der Philosophie. Um dies an der Daseinsanalyse zu veranschaulichen: *Die Philosophie ist es, die der Psychotherapie den Horizont zu bereiten vermag. Die Psychotherapie hingegen ist es, die kranke Menschen heilt.* Die Philosophie vermag es, der Daseinsanalyse zu einem »daseinsgemäßen« bzw. »menschengerechten« Verständnis der Grundverfasstheit menschlichen Krank-Seins zu verhelfen, nicht aber, sich um magersüchtige Jugendliche oder Depressive zu kümmern – solches ist aber auch nicht Aufgabe der Philosophie. Im Falle der Daseinsanalyse lässt sich damit aufzeigen, wie die Philosophie am Heilungsgeschehen der Psychotherapie beteiligt ist: nämlich *indirekt. Sie bietet eine ontologische Orientierung, leistet aber keine therapeutische Hilfe.*

(b) Vor diesem Hintergrund einer solchen Charakterisierung der Eigentümlichkeit der Philosophie kann nunmehr auch aufgezeigt werden, wie die Philosophie in der Daseinsanalyse enthalten ist – und zwar entlang der ausgearbeiteten drei Charakteristika. Indem sich die Philosophie als ontologische Forschung formiert, bringt sie das Vermögen ein, am Horizont der Daseinsanalyse, also ihrer regionalen Ontologie zu arbeiten, das heißt ihrem Grundverständnis von Krank-Sein und Genesung. Sie vermag, die Eigenart und Grenzen einer übernommenen naturwissenschaftlichen Ontologie aufzuzeigen und zugleich einen Leitfaden für die Ausarbeitung eines sachgemäßerer Horizontes zu bieten. Hingegen ist ihre Grenze dort, wo es um das therapeutische Agieren, die Behandlung und Heilung kranker Menschen geht. In diesem Sinne findet sich die Philosophie in der Daseinsanalyse als *leitende Instanz einer Grundlagenforschung* sowie in der *Rolle, der Psychotherapie den Horizont ihres Agierens zu bereiten.*

(3) Damit nun zur Antwort auf die Frage: »Wozu Philosophie?« und zum Aufweis a) ihrer Eigenart, b) ihres Vermögens, c) ihrer Grenzen sowie d) ihrer Relevanz:

(a) *Was ist Philosophie?* – Philosophie, wie sie mit Heidegger und an der Daseinsanalyse aufgearbeitet wurde, kann begriffen werden als ontologische Forschung. Die Philosophie setzt sich wesentlich mit dem Sein, der Offenständigkeit und den Strukturen des allumfassenden menschlichen Weltbezuges auseinander.

(b) *Worin besteht das Vermögen von Philosophie?* – Durch solch ontologische Forschung vermag sie es, Aufschluss über den menschlichen Weltbezug insgesamt sowie den Bezug zu konkreten Sachbereichen der einzelnen Fachdisziplinen zu geben. Solches meint einerseits einen Aufweis der Eigenart

eines einzelwissenschaftlichen Bezuges und dessen Auffassung von der Grundverfasstheit ihrer thematisierten Sachen; andererseits das Bereitstellen eines Leitfadens, einer Absicherung zur Ausarbeitung der regionalen Ontologien der Einzelwissenschaften. Beides erweist sich dafür als bedeutsam, um den Sachen der wissenschaftlichen Bezugnahmen gerecht zu werden und um sich in einem angemessenen Horizont zu bewegen.

(c) *Worin bestehen die Grenzen von Philosophie?* – Diese finden sich dort, wo es um das *Agieren in einem Horizont* geht. Die Philosophie kann der Psychotherapie helfen, ein sachlich angemessenes Verständnis des Krank-Seins zu gewinnen, das heilende Handeln entzieht sich ihr.

(d) *Worin liegt nunmehr die Relevanz der Philosophie? Warum Philosophie betreiben?* – Setzt eine Antwort bei den Anfragen des Zeitgeistes an, wie sie in einer der Ausgangserfahrungen geschildert wurden, so gilt es, festzuhalten: Die Philosophie bietet keine technologische Errungenschaft, keine profitable Marktanalyse oder ein besonderes Produktangebot. Vielmehr versagt sie sich in ihrer Eigenart jenen Maßstäben. Das Anlegen solcher Maßstäbe erweist sich gar als illegitim. Die Illegitimität besteht darin, dass Leitwerte aus bestimmten Bereichen universalisiert werden und die Philosophie nicht aus ihrem eigenen Wesen, sondern entlang externer Maßstäbe begriffen wird. Hierin aber wird die Philosophie, wie sie sich von sich selbst her zeigt, in ihrem eigenen Wesen übergangen.

Wie an der vorgenommenen Strukturanalyse deutlich wird, besitzt die Philosophie ein eigenes Vermögen, jedoch ist solches von anderer Art als die technische Nützlichkeit oder der monetäre Gewinn. Der Philosophie geht es um die Strukturen des menschlichen Weltbezuges und darin um eine Aufklärung über die Grundverfasstheit des Mensch-Seins, des menschlichen Denkens, der Wissenschaften und ihrer Möglichkeiten – allesamt um Horizonte.

Wie sich an der Daseinsanalyse zeigt, haben die Horizonte, die Ontologien, einen leitenden Charakter: Wie mit kranken Menschen etwa im Rahmen der Psychotherapie umgegangen und was als spezifische Krankheit angesehen wird, die es zu behandeln gilt, ist abhängig von dem Horizont, in dem sich der Therapeut bewegt. Ob die Verhaltungen eines kranken Menschen gegenüber dem Therapeuten entweder als »Übertragung« der Abbilder der Eltern auf den Therapeuten aufgefasst werden, oder als unverstellte Verhaltung, welche den Therapeuten selbst meint, gründet sich in den fundierenden Auffassungen jener Beziehung. Wie der Therapeut folglich mit dem kranken Menschen umgeht, wird durch seinen Horizont beeinflusst.

Dort, wo die Philosophie als ontologische Forschung ansetzt, wo es um unsere Horizonte geht, die uns in unseren Vollzügen leiten, findet sich auch die Relevanz der Philosophie. Etwa dort, wo es um die Konzeption von Wissenschaft, Wirtschaft oder Soziales geht. Es macht einen Unterschied, ob man Wissenschaft mit der Auffassung betreibt, alle Bereiche des Begegnenden können mit *einer einzigen* Methode angemessen erforscht werden, oder ob jeder Sachbereich einer eigenen Zugangsweise bedarf. Es macht einen Unterschied in einer Gesellschaft, ob man Menschen gänzlich als eigenverantwortlich ansieht, oder ob man Mitverantwortung für andere Menschen in Betracht zieht. – Diese Unterschiede gründen aber dort, wo es um unsere Hintergrundverständnisse, unsere Horizonte, um Ontologien geht.

SIGLEN- UND LITERATURVERZEICHNIS

1. Siglen

GMP	Grundriss der Medizin und Psychologie – Boss 1999
GPP	Grundprobleme der Phänomenologie – Heidegger 1975 (GA 24)
HF	Ontologie. Hermeneutik der Faktizität – Heidegger 1988 (GA 63)
KrV	Kritik der reinen Vernunft – Kant 1794
NE	Nikomachische Ethik – Aristoteles 2006
PADA	Von der Psychoanalyse zur Daseinsanalyse – Boss 1975
SZ	Sein und Zeit – Heidegger 2001
WM	Wegmarken – Heidegger 1976 (GA 9)
ZS	Zollikoner Seminare – Heidegger 1989

2. Verwendete Primärliteratur

Aristoteles (2006): *Nikomachische Ethik*. Übersetzung und Nachwort von Franz Dirlmeier. Anmerkungen von Ernst A. Schmidt. Stuttgart: Reclam.

Boss, Medard (1975): *Von der Psychoanalyse zur Daseinsanalyse*. Europaverlag: Wien.

Boss, Medard (1999): *Grundriss der Medizin und der Psychologie: Ansätze zu einer phänomenologischen Physiologie, Psychologie, Pathologie, Therapie und zu einer daseinsgemäßen Präventiv-Medizin in der modernen Industrie-Gesellschaft*. Bern: Huber.

Descartes, Rene (1973): *Regulae ad directionem ingenii. Regeln zur Ausrichtung der Erkenntniskraft*. Kritisch revidiert, übersetzt und herausgegeben von Heinrich Springmeyer, Lüder Gäbe, Hans Günter Zekl. Hamburg: Meiner.

Descartes, Rene (1994): *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie. Mit den sämtlichen Einwänden und Erwiderungen*. Übersetzt und herausgegeben von Artur Buchenau. Hamburg: Meiner.

Fellmann, Ferdinand (2006): *Phänomenologie. Zur Einführung*. Hamburg: Junius.

Heidegger, Martin (2001): *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.

Heidegger, Martin (1975): *Grundprobleme der Phänomenologie. Gesamtausgabe: Band 24*. Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann.

Heidegger, Martin (1976): *Wegmarken. Gesamtausgabe: Band 9*. Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann.

Heidegger, Martin; **Boss**, Medard (1987): *Zollikoner Seminare. Protokolle, Gespräche, Briefe*. Frankfurt am Main: Klostermann.

Heidegger, Martin (1988): *Ontologie. (Hermeneutik der Faktizität.) Gesamtausgabe: Band 63*. Herausgegeben von Käte Bröcker-Oltmanns. Frankfurt am Main: Klostermann.

Heidegger, Martin (1995): *Einleitung in die Phänomenologie des religiösen Lebens. Gesamtausgabe: Band 60*. Frankfurt am Main: Klostermann.

Kant, Immanuel (1974): *Kritik der reinen Vernunft*. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Frankfurt: Suhrkamp.

3. Verwendete Sekundärliteratur

Anzenbacher, Arno (2002): *Einführung in die Philosophie*. Freiburg: Herder.

Condrau, Gion (1965): *Die Daseinsanalyse von Medard Boss und ihre Bedeutung für die Psychotherapie*. Bern, Stuttgart: Verlag Hans Huber.

Cottier, Suzanne C.; **Rohner-Artho**, Esther (1992): »Der Krankheitsbegriff in der Daseinsanalyse«. In: Pritz, Alfred (Hg.): *Der Krankheitsbegriff in der modernen Psychotherapie*. Jungfermann: Paderborn, 171-195.

Demmerling, Christoph (2001): „Hermeneutik der Alltäglichkeit und In-der-Welt-sein (§§25-38)“. In: Rentsch, Thomas (Hrsg.): *Martin Heidegger. Sein und Zeit. Klassiker Auslegen. Band 25*. Herausgegeben von Thomas Rentsch. Berlin: Akademie Verlag, 89-115.

Grondin, Jean (2001): »Die Wiedererweckung der Seinsfrage auf dem Weg einer phänomenologisch-hermeneutischen Destruktion (§§ 1-8)«. In: Rentsch, Thomas (Hrsg.): *Martin Heidegger. Sein und Zeit. Klassiker Auslegen. Band 25*. Herausgegeben von Thomas Rentsch. Berlin: Akademie Verlag, 1-27.

Hegglin, Robert (1964): »Was erwartet der Internist von der Psychosomatik?«, in: *Praxis* 1964, 1017-1020. Zitiert nach: Heidegger, Martin; Boss, Medard (1987): *Zollikoner Seminare. Protokolle, Gespräche, Briefe*. Frankfurt am Main: Klostermann, 97-104.

Helting, Holger (1999): *Einführung in die philosophischen Dimensionen der psychotherapeutischen Daseinsanalyse*. Aachen: Shaker Verlag.

Holzhey-Kunz, Alice (1994): *Leiden am Dasein. Die Daseinsanalyse und die Aufgabe einer Hermeneutik psychopathologischer Phänomene*. Wien: Passagen-Verlag.

Längle, Afried; **Holzhey-Kunz**, Alice (2008): *Existenzanalyse und Daseinsanalyse*. Wien: UTB.

Luckner, Andreas (2007): *Martin Heidegger: ›Sein und Zeit‹*. Paderborn et. al: Ferdinand Schöningh Verlag.

Pietschmann, Herbert (2007): *Sind wir den Naturgesetzen blind ausgeliefert, oder können wir mitgestalten?* Vortrag an der 41. Medizinischen Woche Baden-Baden 31. Oktober 2007. Bisher unveröffentlichter Vortrag.

Pietschmann, Herbert (2009): *Die Grenzen naturwissenschaftlicher Erkenntnis*. Vortrag am Kongress des Internationalen Medizinischen Arbeitskreises IMA-BRT in Fulda am 1. Mai 2009. Bisher unveröffentlichter Vortrag.

Pöltner, Günther (1975): *Schönheit. Eine Untersuchung zum Ursprung des Denkens bei Thomas von Aquin*. Wien: Habilitation.

- Pölnter**, Günther (1993): *Evolutionäre Vernunft. Eine Auseinandersetzung mit der Evolutionären Erkenntnistheorie*. Stuttgart u. a.: Kohlhammer.
- Rentsch**, Thomas (Hrsg.) (2001): *Martin Heidegger. Sein und Zeit. Klassiker Auslegen. Band 25*. Herausgegeben von Thomas Rentsch. Berlin: Akademie Verlag.
- Vetter**, Helmut: »Die Bedeutung der Phänomenologie für die Psychotherapie«, *Daseinsanalyse* 9 (1992), 24-38.
- Weizsäcker**, Carl Friedrich von (1978): *Deutlichkeit. Beiträge zu politischen und religiösen Gegenwartsfragen*. München, Wien: Hanser Verlag.
- Wucherer-Huldenfeld**, Augustinus Karl u.a. (2001): *Daseinsanalyse. Einführung in die Theorie und Praxis*. Urheberrechtlich geschütztes Manuskript in Arbeit. http://daseinsanalyse.at/DA_Einfuehrung.pdf, 4. April 2009, 17:00.

4. Verwendete Nachschlagewerke

- Lensink**, Jos (2002): »Philosophie: XI. Ontologie«. In: Sandkühler, Hans Jörg (Hrsg.): *Enzyklopädie Philosophie*. Unter Mitwirkung von Detlev Pätzold. Hamburg: Meiner, 1140-1147b.
- Kühn**, Rudolf (2004): »Auslegung«. In: Vetter, Helmuth (Hrsg.): *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 61-62
- Vetter**, Helmut (Hrsg.) (2004a): *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Vetter**, Helmuth (2004b): »Dasein«. In: Ders. (Hrsg.): *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 99-101.
- Vetter**, Helmuth (2004c): »Phänomenologie, phänomenologisch«. In: Ders. (Hrsg.): *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 410-425.
- Vetter**, Helmuth (2004d): »Raum«. In: Ders. (Hrsg.): *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 444-451.

ANHANG

1. Danksagung

Zum Abschluss dieser Arbeit möchte ich gerne meinen Dank an mehr Menschen aussprechen. Zuvor aber empfinde ich es als bedeutsam, eine Erläuterung vorzuschicken, wie ich ein solches »Danken« verstehe, was dazu Anlass gibt und wofür ich mich bedanke möchte.

Die Fertigstellung meiner Diplomarbeit sowie der Abschluss meines Studiums bedeuten mir nicht bloß das Erlangen eines akademischen Grades oder das Erbringen eines »Nachweis[es] zur selbständigen sowie inhaltlich wie methodisch kompetenten Bearbeitung einer philosophischen Fragestellung«²², wie es etwa mein Studienplan formuliert. Vielmehr hat ein solcher Abschluss eine tiefe existentielle Bedeutung, geht doch mit jenem das Ende eines mehrjährigen, prägenden und wichtigen Abschnittes meines Lebens einher. Ein solches Ende hält mich dabei zu einer Vergegenwärtigung der letzten Jahre an, zu einer Vergegenwärtigung der wichtigen Ereignisse, der Entwicklungen wie grundlegenden Prägungen. Es ist zugleich eine Vergegenwärtigung all jener Impulse und Erfahrungen der letzten Jahre, die mich zu einer Lebensweise führten, die ich als bereichernd sowie tauglich für die Herausforderungen des Lebens erachte, und welche mir zudem Möglichkeiten sowie Hoffnungen gegenüber meiner Zukunft gewährt.

Aus einer solchen Vergegenwärtigung heraus möchte ich meinen Dank formulieren. Diesen verstehe ich als *den emphatischen Ausdruck von Wertschätzung jenen Menschen gegenüber, die mir über so viele Jahre hinweg im Miteinander zu einer Lebensweise verholfen haben, welche mir fortwährend Sinn, Stabilität, Möglichkeiten und Hoffnungen eröffnet.*

Derart möchte ich mich nunmehr bei einer Reihe von Menschen bedanken. Es sind dies 1) meine *geistigen Wegweiser, Vorbilder und Förderer*, 2) *wichtige Mitmenschen*, die mir im Miteinander fortwährend deutlich werden lassen, warum das Leben lebenswert ist, sowie 3) jenen, welche mich im Zuge des *anderthalb jährigen Arbeitens an meiner Diplomarbeit begleitet und unterstützt haben.*

(1) An erster Stelle möchte ich *Professor Karl Lackenbauer* danken, meinem Geschichtslehrer im Musischen Gymnasium in Salzburg. Dieser bedeutete mir – gleichsam als »mein erster Lehrer« – bereits in jungen Jahren ein imponierendes Vorbild für umfassendes und fundiertes Wissen. An ihm lernte ich eine gedankliche Diszipliniertheit und hohe Ansprüche an Wissen.

Im Rahmen meines Philosophiestudiums in Wien trat an seine Stelle *Professor Günther Pöltner*, der mir seit meinem ersten Semester ein Vorbild darstellte und welcher mir gleichermaßen die Ernsthaftigkeit sowie Leidenschaft gegenüber der Philosophie zeigte. Über all die Jahre bot er mir Orientierung gebende Bezugspunkte für ein anspruchsvolles Philosophieren, welches für Wissenschaften sowie das

²² »Diplom Philosophie. Studienplan. Allgemeine Regelungen«, <http://spl.univie.ac.at/index.php?id=3921>, 13. Juni 2010.

Existieren als Mensch bedeutsam werden kann. Hierfür möchte ich ihm ein tiefes Dankeschön aussprechen.

Gleichermaßen möchte ich mich bei *Professor Fritz Wallner* bedanken. Ihm verdanke ich wertvolle Hinführungen zu wissenschaftstheoretischen Grundfragen, gleichermaßen aber auch eine Förderung, die mir seltene Einblicke in das Funktionieren von Wissenschaft sowie Chancen für meine eigene Zukunft bot. Ich danke ihm für die Möglichkeiten sowie die gedankliche Freiheit, die er mir in der vierjährigen Zusammenarbeit einräumte.

In diesem Rahmen möchte ich außerdem ein Dankeschön an meine Schule richten, das *Musische Gymnasium* in Salzburg. Dem schuleigenen Schwerpunkt sowie einer Reihe von Lehrern, welche diesen umsetzten, verdanke ich die *Vermittlung eines Wertes*, der für mein Leben von herausragender Bedeutung ist: die *Kreativität* und das *Schöpferische*. Durch die Betonung verschiedener künstlerischer Aktivitäten machte ich über acht Jahre hinweg eine Vielzahl an positiven und bereichernden Erfahrungen mit dem Kreativen und dem Hervorbringen dessen. Diese Erfahrungen legten die ausdrückliche Bejahung und Wertschätzung der Kreativität in meinem Weltbezug an. Aus jenen Erfahrungen bezog ich vor allem im Rahmen meiner Studienzeit einen Grundimpuls, welcher mein ganzes Leben in vielfältiger Weise durchdringt. In so vielen Bereichen meines Lebens stellen die Affinität zur Kreativität sowie die Aufforderung zum Schöpferischen einen Leitwert dar: bei der Entwicklung meiner Persönlichkeit, meiner Identität und Verhaltensweisen, der prinzipiellen Lebensgestaltung, dem Argumentieren bis hin zu größeren Vorhaben sowie verschiedensten Initiativen. *Der Impuls eines schöpferischen Hervorbringens ist allesamt zu einem fundamentalen Bestandteil meiner Lebensweise geworden.* Es ist schließlich ein Leitwert, der mir vielfach zu einer lebensbejahenden, selbstgestaltenden, selbstständigen, sinnvollen und freien Lebensweise verhalf. All jenen Menschen, die an der Vermittlung jenes so wertvollen Impulses beteiligt waren, möchte ich ein tiefes Dankeschön aussprechen: *Wolfgang Mühlbacher* (Kreatives Schreiben), *Bernadette Heidegger* (Theater), *Richard Pertlwieser* (Theater), *Christina Klaffinger* (Bildnerische Erziehung, Theater), *Daniela Fish-Cottogni* (Tanz), *Herbert Postel* (Musik) sowie *Angela Croll* (Deutsch und Literatur), welche die Erfahrungen mit dem Schöpferischen zu Bewusstsein brachte.

(2) Nunmehr zu jenen Mitmenschen, die mir durch das gemeinsame Miteinander zu einer lebensfähigen sowie sinnerfüllten Lebensweise verhalfen und die mir im Miteinander beständig deutlich machen, warum das Leben lebenswert ist.

In diesem Sinne möchte ich an erster Stelle meiner Mutter *Susanna Schmidberger* danken, einem so großartigen Menschen, dem ich so viel Grundlegendes wie Wertvolles verdanke. Zum ersten die Erziehung zu einer Lebensweise, welche Lebensfähigkeit und Lebensfreude miteinander verbindet. Sie erzog mich zur Lebensfähigkeit und Selbständigkeit, die es mir fortwährend ermöglichen, mit den Herausforderungen des Lebens bestmöglich zu Recht zu kommen. Gleichermaßen aber auch zu einer Offenheit für das Schöne, den Genuss, die Freude und das Sinnvolle. Zum zweiten verdanke ich ihr

seit meiner Kindheit einen wertvollen und beständigen Rückhalt in schwierigen Lebenslagen. Schließlich danke ich ihr für ein langjähriges, fortbestehendes, von Freude und Sinn erfülltes Miteinander.

Ein achtungsvolles Dankeschön möchte ich auch *Claudia Widerin* aussprechen, und zwar für ein besonderes und selten wertvolles Miteinander. So danke ich ihr für eine Freundschaft, die von Vertrauen, Achtung, vielfältigem Verstehen, einer Vielzahl an gemeinsamen Interessen sowie einer gemeinsamen Affinität zum Feinen und Subtilen erfüllt wird. Ihr danke ich für eine langjährige und tragende Freundschaft, die mich in so vielfach bereichernder wie grundlegender Weise durch mein Leben begleitet.

Ein Dankeschön gebührt ebenso *Maria Sieberer-Kefer*. Ihr danke ich für Sinn, Unterstützung und Lebendigkeit: Das Miteinander mit ihr in der Zeit des Diplomarbeitens erlebte ich gegenüber dem vielen Arbeiten als besonders Sinn stiftend, sowie es mir gleichermaßen eine wichtige, kontinuierliche Unterstützung bot. Allesamt erlebte ich das Miteinander mit ihr als Teilhaben am Reichtum, der Vielfalt, Abwechslung sowie Lebendigkeit des Lebens, wofür ich ihr besonders dankbar bin.

Ebenso möchte ich mich bedanken bei *Michaela Zanotti*. Einem sehr intensiven Miteinander mit ihr vor einigen Jahren verdanke ich einzigartig tiefe, grundlegende wie wertvolle Impulse für die grundlegende Entwicklung meiner Persönlichkeit sowie einer sinnvollen Lebensweise. Ihr danke ich besonders, weil jenes Miteinander mein Leben seither in vielfältiger, grundlegender wie nachhaltiger Weise um so vieles besser machte.

Danken möchte ich ebenso besonderen und bemerkenswerten Freunden: nämlich *Phillip-Sebastian Marchl*, dem ich für eine langjährige Freundschaft danke, die so vielfältig und reich erfüllt wird von Vertrauen, umfassender Freude wie Vergnügen, allerhand Impulsen sowie beständigem Ansporn. Ebenso *Alexander Schuhbach*, der in seiner Standfestigkeit sowie beständigen Lebensfreude gegenüber einer Vielzahl an Schicksalsschlägen so viel Hoffnung zu stiften vermag. Ihm danke ich für jene leuchtende Hoffnung sowie eine Vielzahl an herausragenden philosophischen Gesprächen. Gleichermäßen danke ich *Sally Kot* für eine Freundschaft in Vertrauen, Vergnügen sowie gemeinsamen Interessen. All jenen danke ich für die intensive Verbundenheit, die Zugehörigkeit sowie Sinnfülle im Miteinander. – Abschließend sei auch *Patrick Gollob* ein Dankeschön ausgesprochen, dem ich prägende Impulse in den ersten Studienjahren verdanke, die mich zum Philosophieren hinführten.

(3) Eigens möchte ich auch noch jenen Menschen danken, die mich durch die Zeit des Verfassens der Diplomarbeit begleitet haben und denen ich hierin wichtige Impulse und wegweisende Hinweise zu verdanken habe. Hierzu zählt *Professor Günther Pöltner*, dem ich für seine Geduld, seine Gesprächsbereitschaft und sein Entgegenkommen danke. Ebenso *Professor Fritz Wallner*, dem ich für Hinweise und Bestätigung danke. Ein besonderes Dankeschön möchte ich *Professor Helmuth Vetter* aussprechen, der mir stets für thematische Fragen zur Hermeneutik und zur Daseinsanalyse beständig zur Verfügung stand und dem ich einzelne weiterführende Impulse verdanke. Bedanken möchte ich mich ebenso bei *Dr. Matthias Flatscher*, der mir durch seine Lehre und die außerordentlichen Gespräche

und Diskussionen zu einem tieferen Verständnis von Phänomenologie und der Philosophie Heideggers verhalf. Ihm danke ich für jene philosophische Bereicherung.

Außerdem möchte ich *Doris Kaltenberger* danken. Beide schrieben wir zur selben Zeit zu einer phänomenologischen Themenstellung unsere Diplomarbeiten. Der regelmäßige Austausch über unsere Fortschritte, Probleme, Arbeitsweisen sowie die Diskussionen eigener Thesen sorgte für ein beständiges und kreatives Vorankommen im Arbeitsgang und bewahrte mich vor vielen Sackgassen, Hemmungen, vor allem aber vor dem einsamen Elfenbeinturm. Ein Dankeschön geht auch an *Gerhard Thonhauser* sowie *Andreas Kirchner*, die beide im kollegialen Austausch wichtige Thesen meiner Arbeit mit mir kritisch und weiterführend diskutierten. Ein Dankeschön geht auch an *Lisa Kriechhammer*, die mich bei der sprachlichen Verfeinerung der englischen Passagen in wertvoller Weise unterstützte. Ein abschließendes Dankeschön geht an *Susanna Schmidsberger* und *Claudia Widerin* für eine finale Korrekturlesung. – Allesamt möchte ich all jenen danken, die eine Vielzahl an Mosaiksteinen zum Ganzen dieser Diplomarbeit beigetragen haben, welche mir den Abschluss eines mehrjährigen Lebensabschnittes sowie die Grundlegung meiner eigenen Zukunft ermöglicht.

Florian Schmidsberger

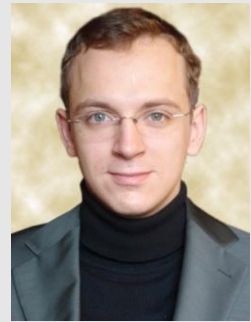
4. Juli 2009

2. Wissenschaftlicher Lebenslauf

CURRICULUM VITAE

Bakk. Florian Schmidsberger
Email: Florian.Schmidsberger@univie.ac.at

Jahrgang: 1986, Mai, 17., Oberndorf bei Salzburg
Staatsbürgerschaft: Österreich



Bildungsweg

2009 - 2010	Talent Circle 2009 , Wien High Potential Programm von Partners4 und UNIPOINT (Karriereservice Universität Wien), Curriculum zur Persönlichkeitsentwicklung
2004 - 2010	Philosophie im Diplomstudiengang (Mag.), Universität Wien Schwerpunkte: Wissenschaftstheorie / Ontologie / Anthropologie Diplomarbeit: Wozu Philosophie? Zur Eigenart, dem Vermögen, den Grenzen sowie der Relevanz der Philosophie. Aufgezeigt an der Daseinsanalyse.
2004 - 2008	Publizistik im Bakkalaureatsstudiengang (Bakk.), Universität Wien Schwerpunkte: Printjournalismus und Kommunikationsforschung Bakkalaureatsarbeiten: Zu den wissenschaftstheoretischen Grundlagen der Kommunikationswissenschaft; Ethische Dispositionen von Journalisten Abschluss: Juni 2008, mit Auszeichnung
1996 - 2004	Musisches Gymnasium (BG III) (AHS-Matura), Salzburg Schwerpunkte: Bühnenspiel/Theater, Kreatives Schreiben/Literatur Abschluss: Juni 2004, mit Auszeichnung

Berufliche Erfahrung in der Wissenschaft

2010 - 2011	Förderung von begabten Studienanfängern , Universität Wien Auf freiwilliger Basis sowie im Rahmen des Mentorenprogramms »T ² Young Talent Programm«, ausgehend vom Verein »Talente Österreich«: Organisation und Fortsetzung des Programms (Projektleitung), regelmäßige persönliche Betreuung, Organisation von Veranstaltungen (Soft Skills, Netzwerk) http://www.talenteoesterreich.at/
2006 - 2010	Wissenschaftlicher Mitarbeiter für Professor Wallner , Institut für Philosophie, Universität Wien Redaktionelle Tätigkeiten – Herausgeberschaft und Redaktion (siehe Publikationsliste) – Aufbereitung einzelner Beiträgen zur Publikation – Konzeption von neuen Publikationen – Korrespondenz Organisatorische Betreuung von Lehrveranstaltungen (als Tutor) – »Globalisierung: Kampf der Kulturen?« (SE, SS 2008) – »Wie funktioniert Wissenschaft? – Ethnologie« (SE, SS 2007)

Digitale Betreuung der Forschung

- Ausarbeitung einer neuen Systematik zur Ordnung der Daten von Professor Wallner
- Digitalisierung des Archivs: Erstellung von Publikationslisten, Abgleich mit dem Archiv, Digitalisierung nicht digital vorhandener Texte, Erstellung eines umfassenden Literatursystems als Grundlage für weitere Publikationen
- Gestaltung des medialen Auftretens bei Kongressen und Vorträgen
- Federführende Organisation der Gestaltung der beiden Homepages von Professor Wallner:

<http://www.univie.ac.at/constructive-realism>

<http://homepage.univie.ac.at/friedrich.wallner>

Vortragserfahrungen (in Stellvertretung)

- Kongress: Intercultural Philosophy and Chinese Medicine, Wien, Mai 2009. Stellvertretend für PhD Jeremy Simon (University of Columbia). Vortrag: »Intercultural Medicine and Western Philosophy«
- Kongress: Internationaler TCM Kongress, Wien, September 2007. Stellvertretend für DDr. Kurt Greiner (Sigmund Freud Universität Wien). Vortrag: »Der Wiener Konstruktivismus und seine Relevanz für die wissenschaftliche Grundlagenreflexion in der TCM«

Publikationen: Herausgeberschaft / Redaktionelle Betreuung

Wallner, Fritz G.; **Schmidsberger**, Florian; **Wimmer**, Franz Martin (eds.) (2010): *Intercultural Philosophy. New Methods and Aspects*. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag.

Wallner, Fritz (2009): *Five Lectures on the Foundations of Chinese Medicine*. Copeyedited by Florian Schmidsberger. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag.

Wallner, Friedrich G. (2008): *Systemanalyse als Wissenschaftstheorie. Band I: Von der Sprachlichkeit zur Kulturalität*. Redigiert von Florian Schmidsberger und Kurt Greiner. Verlag Peter Lang, Frankfurt am Main.

3. Zusammenfassung (Deutsch)

Die folgende Zusammenfassung dieser Diplomarbeit beabsichtigt, deren Grundgedanken darzulegen. Dies bedeutet ein Zweifaches: 1) Einerseits soll der *Rahmen und Ansatz des Gesamtvorhabens* umrissen werden, um auf diese Weise Leitfrage, Impulse und Ansprüche zu erläutern. 2) Andererseits gilt es, die *Grundmotive* vorzulegen, die aus der Untersuchung und dem Fragen hervorgegangen sind.

(1) Die Diplomarbeit setzt sich mit der Leitfrage auseinander: »Wozu Philosophie?« – Diese sei kurz hinsichtlich ihrer Ausgangserfahrungen, ihrer Zielsetzung sowie des Vorgehens zur Beantwortung ausgearbeitet: Die Ausgangsimpulse zu einem solchen Fragen bieten zwei persönliche Studienerfahrungen. Die erste Erfahrung bezieht sich auf die Anfragen von Studienkollegen, wofür man die Philosophie eigentlich brauche und was sie in der Privatwirtschaft denn eigentlich leisten könne? Die Philosophie wird hierbei auf ihrem Nutzen hin befragt, wobei jedoch Maßstäbe eines Denkens angelegt werden, welches sich an Ökonomie und Technik orientiert. Solche Anfragen seien aufgefasst als Ausdruck des Zeitgeistes unserer Gegenwart. – Die zweite Erfahrung bezieht sich auf das eigentümliche Vermögen der Philosophie, welches sie von sich aus aufweist, nämlich in einer ganzheitlichen und grundsätzlichen Weise über dergleichen wie Mensch-Sein, Denken oder Wissenschaft aufzuklären. Die Philosophie unterscheidet sich in einem solch ganzheitlichen Bezug grundsätzlich von den Einzelwissenschaften, die demgegenüber einzelne Bereiche des Begegnenden empirisch erforschen.

Aus diesem Kontrast heraus ergeben sich die zentralen Impulse und Bemühungen der Untersuchung: So nimmt die Leitfrage die Anfragen des Zeitgeistes ernst und versucht, die Philosophie gegen das Anlegen von externen Maßstäben aus dem Feld von Ökonomie oder Technik zu verteidigen. Ihr Ziel ist es, Eigenart, Vermögen, Grenzen sowie allesamt die Relevanz der Philosophie von ihr selbst her aufzuweisen.

Für die Umsetzung eines solchen Vorhabens setzt die Arbeit bei der »Daseinsanalyse« in der Prägung von Medard Boss an. Hierbei handelt es sich um eine Denkweise im Feld der Psychotherapie, die aus einer Zusammenarbeit eines Arztes (Medard Boss) und eines Philosophen (Martin Heidegger) hervorgeht. Der Arzt wendet sich vom naturwissenschaftlichen Denken in der Medizin und Psychologie ab, weil er es als unangemessen gegenüber dem Eigentümlichen des menschlichen Krank-Seins erachtet. Um einen »Verstehensverlust« zu überwinden, sucht Boss einen alternativen Horizont für das psychotherapeutische Bemühen in der Philosophie Heideggers. Vermittels dieser soll die Psychotherapie neu ausgerichtet und fundiert werden. Eine solche Zusammenarbeit bietet fruchtbare Impulse für eine Erörterung der Leitfrage. In diesem Sinne macht es sich die Untersuchung zur Aufgabe, eine »Strukturanalyse« jenes Gefüges vorzunehmen, also zu fragen, wie die Philosophie in der Daseinsanalyse enthalten ist. Eine solche Strukturanalyse hat dabei drei Themenfelder: a) Die *Zugangsweise* zur Sache der Psychotherapie, b) die philosophisch begründeten psychotherapeutischen *Grundkonzepte* (Krank-Sein, Genesung) sowie c) das *Menschenverständnis* der Daseinsanalyse, welche die Grundlage für (b) bietet.

(2) Zur Antwort der Untersuchung und dem Aufweis von Eigenart, Vermögen, Grenzen und Relevanz der Philosophie: Diese wird mit Heidegger bestimmt als *phänomenologische Ontologie*, welche die Seinsfrage zur Grundfrage der Philosophie erhebt. Auf diese Weise setzt sich die Philosophie mit den Strukturen des allumfassenden Weltbezuges des Menschen auseinander, worin sie sich grundlegend von den Einzelwissenschaften unterscheidet. Durch solche ontologische Forschung vermag die Philosophie Aufschluss über den menschlichen Weltbezug, das Mensch-Sein, Denken sowie die Grundlagen von wissenschaftlicher Erkenntnis insgesamt zu geben. Auf diese Weise bietet sie die Fähigkeit, den Weltbezug einzelner Fachdisziplinen (»regionale Ontologien«) auf einzelne Gegenstandsbereiche zu charakterisieren, ihre Grenzen aufzuzeigen sowie einen Leitfaden für neue und alternative Weltbezüge bereitzustellen, wie sich besonders an der Daseinsanalyse aufzeigen lässt.

Die Grenzen solchen ontologischen Forschens hingegen finden sich dort, wo es um das Agieren in solchen Horizonten geht. Während die Philosophie der Psychotherapie darin helfen kann, ein sachlich angemessenes Verständnis von Krank-Sein zu gewinnen, entzieht sich ihr das heilende Handeln, welches Angelegenheit der Psychotherapie bleibt.

Solches weist die Philosophie von sich her auf, sodass sie sich den Maßstäben der Ökonomie und Technik versagt. Ihr geht es nicht um Gewinnmaximierung oder um technische Nützlichkeit, sondern um eine Aufklärung über die Horizonte unserer Weltbezugnahme. Die Bedeutsamkeit solcher ontologischen Forschung liegt darin, dass die Ontologien einen leitenden Charakter für unser Handeln haben. An der Daseinsanalyse lässt sich solches aufzeigen, etwa wie die Grundauffassung des menschlichen Krank-Seins die Heilung kranker Menschen zu beeinflussen vermag.

4. Abstract (English)

This abstract intends to summarize the main thoughts of this diploma thesis. It is going to focus on two essential elements: 1) At first the *framework* and the *approach of the entire research* are to be explained to express the main impulses and claims. 2) The *main results* of this research shall be named.

(1) The main question of this diploma thesis is: »Wherefore philosophy?« – This question shall be elaborated in respect to the initial experiences, the main goal and the proceeding to answer the question: The initial impulses go back to personal experiences of the author during his time of studying philosophy. The first one gathers around the questions of colleagues who wanted to know what philosophy is good for at all and what it can achieve in economy? Those questions focus on philosophy by using criteria from an economic and technologic point of view. They may be understood as the questions of the spirit of our presence. – The second experience refers to the peculiar ability of philosophy to illuminate about being human, thinking and science in a very general and principle way. It is an ability philosophy shows by itself. In that way philosophy differs entirely from the single sciences that research single fields of our world with empirical methods.

The main impulses and intentions of this research are based on this contrast: The leading question takes the questions of the spirit of our presence and its attempt to value philosophy by the means of

economy and technology seriously. It also intends to defend philosophy against such an evaluation by external values. Its goal is to express the peculiarity, the ability, the borders and the relevance of philosophy by itself.

To fulfill such an undertaking this thesis focuses on the »Daseinsanalyse« and its concepts of Medard Boss. It is a way of thinking in the field of psychotherapy that originated from a scientific cooperation of a doctor (Medard Boss) and a philosopher (Martin Heidegger). The doctor turned away from the thinking of natural sciences in medicine and psychology because he considered it as inadequate for understanding the human peculiarity of being diseased. To overcome such a »loss of understanding« the doctor Boss searches for an alternative horizon for the ambitions of psychotherapy in the philosophy of Martin Heidegger. Based on Heidegger psychotherapy should get a new orientation and a new fundament.

Such an extraordinary scientific cooperation offers fruitful impulses for discussing the leading question. So this research has the task to do a »structural analysis« of the cooperation of psychotherapy and philosophy i.e. it is to ask in what way philosophy is included in the Daseinsanalyse. Such a structural analysis focuses on three topics: a) the *epistemological approach* to the matter of psychotherapy, b) the *leading concepts of psychotherapy* that are based on philosophy and c) the *understanding of human-being* that offers the basis for (b).

(2) Finally the answer of the thesis shall be summarized expressing the peculiarity, ability, border and relevance of philosophy: Regarding to Heidegger philosophy is understood as *phenomenological ontology* that is driven by the question of the sense of being (»Seinsfrage«) as the main question. In that way philosophy gathers around the structures of our fundamental referring to the world that covers all different forms of human references. Thus philosophy differs from single sciences in a very significant way. Due to such ontological research philosophy offers an analysis of the human reference to the world, being human, thinking and the fundaments of scientific knowledge over all. It offers the ability to characterize the specified world reference of a single science (»regional ontology«) to a specific field, to express the limits of such references and a guide for new and alternative references as well as it takes place in the cooperation of Boss and Heidegger.

Such ontological research finds its own limits where such regional ontologies are important for certain actions: While philosophy can help psychotherapy to attain an adequate understanding of being diseased, the concrete cure of an ill person eludes philosophy.

As philosophy shows these essential characteristics all by itself it gets obvious why philosophy cannot fit the leading values of economy and technology. Philosophy as ontological research is neither about profit maximization nor about technological benefit. Instead it is about an analysis of the horizons of our reference to the world. Such ontological research is relevant as ontologies have a leading character concerning our activities. This may be expressed by the means of the Daseinsanalyse as the leading understanding of human disease influences the cure of ill persons very significantly.