

**Sein, Identität und Kultur:  
Versuch einer strukturhermeneutischen Anthropologie im  
Anschluss an Martin Heidegger und Jean-Paul Sartre**

Inauguraldissertation

zur Erlangung des Akademischen Grades  
eines Dr. phil.,

vorgelegt dem Fachbereich 05 – Philosophie und Philologie  
der Johannes Gutenberg-Universität  
Mainz

von

Oliver Immel  
aus Herborn

2007



# Inhaltsverzeichnis

<b>Einleitung</b>	7
<b>1. Grundprobleme und Aspekte der Philosophischen Anthropologie</b>	11
1.1 Biophysische versus kulturelle Bestimmung des Menschenbegriffs	16
1.2 ›Menschsein‹ als operativer Begriff	20
1.3 Die Form der Frage nach dem Menschen und ihre Implikationen	21
1.4 Von der methodologischen Notwendigkeit einer phänomenologischen Introspektion	25
1.5 Warum der Rückgriff auf Positionen der Existenzphilosophie?	27
1.6 Begriff und Anspruch einer strukturhermeneutischen Anthropologie	29
<b>I ANTHROPOLOGIEKRITIK UND METHODOLOGIE</b>	31
<b>2. Zum Verhältnis der Existenzphilosophie zur Anthropologie</b>	33
<b>3. Die methodologischen Grundlagen der ontologischen Ansätze von Heidegger und Sartre</b>	45
3.1 Heideggers Begriff des »Seins« und die hermeneutisch-ontologische Auslegung der phänomenologischen Methode	45
3.2 Der »Versuch einer phänomenologischen Ontologie« Jean-Paul Sartre	57
<b>4. Versuch einer Zusammenführung der ontologischen Ansätze Heideggers und Sartre</b>	73
4.1 Versuch einer Transformation der Ansätze Heideggers und Sartres in eine einheitliche methodologische Grundposition	79
4.1.1 <i>Die drei Modi des menschlichen Bewusstseins: präreflexives, reflexives und reflektierendes Bewusstsein</i>	81
4.1.2 <i>Intuition und Introspektion, Erlebnis und Erfahrung</i>	86
4.1.3 <i>Von der selbstreflexiven zur phänomenologischen Introspektion</i>	95
4.2 Versuch einer vorläufigen Bestimmung des Grundcharakters einer strukturhermeneutischen Anthropologie	98
4.2.1 <i>Der strukturhermeneutische Ansatz in Auseinandersetzung mit der Anthropologiekritik von Heidegger und Jaspers</i>	100

<b>II. APRIORISCHE STRUKTUREN MENSCHLICHEN SEINS BEI HEIDEGGER UND SARTRE</b>	<b>103</b>
<b>5. Grundstrukturen des präreflexiven Bewusstseins</b>	<b>105</b>
5.1 Die Räumlichkeit des In-der-Welt-seins	106
5.2 Die Frage nach dem Anderen und das Mitsein	112
5.3 Zeitlichkeit	117
5.4 Zusammenfassung der anthropologischen Grundverfassung des präreflexiven Bewusstseins	129
<b>6. Strukturen des reflexiven Bewusstseins</b>	<b>137</b>
6.1 Grundstrukturen und Aspekte der Anwesenheit bei sich	139
6.2 Das Problem des reflexiven Verstehens	151
6.3 Das entwerfende reflexive Bewusstsein und unser unmittelbares Verhältnis zum Anderen	154
6.3.1 <i>Die ontologische Struktur des Verhältnisses zum Anderen</i>	160
6.3.2 <i>Die primären faktischen Haltungen gegenüber den Anderen</i>	170
6.3.3 <i>Die räumliche Selbstverortung des Für-sich</i>	182
6.4 Die Grundlagen der Kulturalität	184
6.5 Die Kulturalität menschlichen Seins	189
6.5.1 <i>Die apriorische bewusstseinsmäßige Verknüpfung mit dem kollektiven Selbst</i>	189
6.5.2 <i>Die verfestigten geistigen Haltungen gegenüber dem Anderen und das Wir</i>	198
6.6 Sein zwischen Krise und Eigentlichkeit	207
6.6.1 <i>Die Frage nach dem eigentlichen Selbst</i>	217
<b>7. Das reflektierende Bewusstsein</b>	<b>223</b>
7.1 Die Exzentrizität des menschlichen Bewusstseins und die exzentrische Positionalität	223
7.2 Das reflektierende Bewusstsein und sein Verhältnis zu ›sich selbst‹	226
7.3 Das Ego	230
7.4 Weiterführung und Ausbau des Sartreschen Gedankengangs: Das reflektierende Bewusstsein und die Konstituierung des Selbst	237
7.5 Der Zusammenhang zwischen Rationalität und der Selbsterhaltung kultureller Gehäuse	239

<b>III. GRUNDLAGEN DER STRUKTURHERMENEUTISCHEN ANTHROPOLOGIE</b>	243
<b>8. Grundüberlegungen zu einer strukturhermeneutischen Anthropologie</b>	245
8.1 Das Verhältnis zwischen den Bewusstseinssebenen	246
8.2 Die Notwendigkeit der Konstituierung transzendenter Objekte	253
8.2.1 <i>Das Aufkommen der exzentrischen Positionalität</i>	257
8.3 Grundstrukturen des menschlichen Selbstverhältnisses	261
8.4 Gestaltung und Gestalten des transzendenten Ichs	266
8.4.1 <i>Das transzendente Ich als Gegenüber</i>	272
8.4.2 <i>Die Herausbildung einer personalen Identität</i>	275
8.5 Mitsein, Kultur und Identität	286
8.5.1 <i>Die Haltungen gegenüber dem Anderen im Kontext des Versuchs einer Inbesitznahme des Für-Andere-Seins</i>	286
8.5.2 <i>Das Man und die Weltaneignung</i>	293
8.5.3 <i>Der Begriff der Kultur</i>	300
8.5.4 <i>Kommunikation und Anerkennung</i>	301
<b>9. Die identitätsstiftenden Mechanismen sozialer Bindung</b>	303
9.1 Sinn und Identität	305
9.2 Die Rolle des Anderen für die Identitätsbildung	309
9.3 Die Identität-durch-Andere	312
9.4 Drei Formen intersubjektiver Identitätsgenerierung	315
9.4.1 <i>Interpersonale Identitätsstiftung</i>	315
9.4.2 <i>Die Grundlagen kollektiv definierter Identität</i>	317
9.4.3 <i>Zusammenschau und Gegenüberstellung der identitätsstiftenden Mechanismen sozialer Bindungen</i>	324
9.4.4 <i>Das Alter-Ego, der kulturell Fremde und die existentielle Dimension kultureller Bindung</i>	327
9.5 Die Bedeutung der Existenzphilosophie für die strukturhermeneutische Anthropologie	334
<b>10. Schlussbemerkungen</b>	337
<b>Anhang</b>	339
Literaturverzeichnis	341
Siglenverzeichnis	353



## Einleitung

Mit dem vorliegenden Buch verfolge ich vor allem drei Ziele: Das erste besteht darin, die anthropologischen Überlegungen, die sich in konzentrierter Form vor allem in den frühen Hauptwerken von Martin Heidegger und Jean-Paul Sartre finden, herauszulösen, zu systematisieren und zu einem einheitlichen anthropologischen Gedankengefüge zu vernetzen. In einem zweiten Schritt soll dieses Gefüge durch eigene Überlegungen ergänzt und in Auseinandersetzung mit Helmuth Plessner und Karl Jaspers weiterentwickelt werden. Drittens schließlich möchte ich vor diesem Hintergrund Grundlagen einer, wie ich sie nenne, »strukturhermeneutischen Anthropologie« ausarbeiten, die ein hermeneutisches Instrumentarium für die Aufklärung der unbedingten persönlichen Geltung kultureller Bindung bereitstellen soll und von eigenen identitätstheoretischen Grundüberlegungen getragen wird.

Da im fokussierten Zusammenhang kultureller Bindung und interkultureller Auseinandersetzung die Fragen nach dem menschlichen Selbstverhältnis und den Möglichkeiten sowie Bedingungen des Fremdverstehens eine wichtige Rolle spielen, sollen dabei nicht nur die hermeneutischen Aspekte der erörterten anthropologischen Positionen in den Blick genommen werden, sondern auch die damit unmittelbar verknüpften Fragen der Sinn- und Identitätsbildung. In kulturphilosophischer Hinsicht soll ein Ergebnis der Arbeit sein, anthropologische Eckpunkte menschlichen Entwerfens und Mechanismen der kulturellen Sinn- und Identitätsstiftung herauszuarbeiten, um für die Analyse kultureller Bindung eine anthropologische Fundierung als hermeneutisches Instrumentarium zu erarbeiten. Das Ziel der vorliegenden Arbeit besteht demnach nicht darin, analog zur traditionellen Philosophischen Anthropologie eine erneute Wesensbestimmung des Menschen zu versuchen. Auch kann sie nicht dem Anspruch genügen, eine anthropologische Gesamtschau menschlichen Seins vor Augen zu bringen, wie es Max Scheler und Arnold Gehlen versuchten. Vielmehr geht es mir darum, mit Blick auf eine mögliche strukturhermeneutische Anthropologie und in Auseinandersetzung mit den ontologischen Ansätzen Heideggers und Sartres Eckpunkte menschlicher Sinngenerierung herauszuarbeiten, um ein kulturübergreifendes struktureles Verstehen menschlicher Weltdeutungen durch den Rückgang zu den unmittelbaren Strukturen menschlicher Begegnungs- und Auslegungsformen zu ermöglichen. Dabei sollen nicht einzelne ›Anthropina‹ als positive Universalien herausgestellt werden, sondern der Anspruch der Arbeit besteht darin, einen Zusammenhang der strukturellen Grundverfasstheiten menschlichen Seins herzustellen, um damit einen Beitrag zur Aufklärung der existentiellen Relevanz kultureller Bindungen zu leisten. Indem die Sinnhaftigkeit menschlichen Handelns ins Zentrum der Ausführungen gestellt wird, widmet sich die Ausarbeitung von Grundlagen einer auf Fragen kultureller Bindung gerichteten strukturhermeneutischen Anthropologie einem wesentlichen Bereich der Philosophischen Anthropologie, weshalb der hier als Forschungsgegenstand gewählte ›Ausschnitt‹ menschlichen Seins mehr darstellt als einen beliebigen Bereich anthropologischer Reflexion und gleichzeitig weniger als eine Gesamtdarstellung menschlichen Seins.

Angesichts der breiten Anlage der Arbeit sind jedoch einige inhaltliche und systematische Einschränkungen vonnöten. So erhebt die vorliegende Arbeit nicht den Anspruch, sämtliche anthropologischen Gedanken der genannten Denker zusammenzutragen, sondern beschränkt sich auf die wichtigsten anthropologische Aussagen, die vor allem in den Frühwerken Heideggers und Sartres in konzentrierter Form expliziert wurden. Darüber hinaus empfängt die vorliegende Untersuchung ihre Ausrichtung und ihren Forschungsbezirk durch den Fokus auf kulturelle Aspekte menschlichen Seins. Dabei werden zwar auch zahlreiche anthropologische Gedanken angesprochen, die nicht ausschließlich für eine kulturphilosophisch ausgerichtete Anthropologie relevant sind, jedoch ergibt sich durch den genannten Fokus notwendig eine Engführung, die jedoch bewusst vorgenommen wird und notwendig im Hinblick auf diesen Themenbereich gewisse Bereiche der Anthropologie, wie etwa das Verhältnis zwischen Pflanze, Tier und Mensch, aber auch das Verhältnis zur Transzendenz, vernachlässigt.

Um die Verortung des hier verfolgten anthropologischen Ansatzes innerhalb der Philosophischen Anthropologie sowie deren Relevanz für den aktuellen philosophischen Diskurs verdeutlichen zu können, kommen im ersten Kapitel des Buches einige grundsätzliche Überlegungen zu Grundproblemen einer Philosophischen Anthropologie und der Verwendung des Menschenbegriffs zur Darstellung. Der Schwierigkeit, die Selbstausslegung von Martin Heidegger einmal im Hinblick auf seine Ablehnung einer anthropologischen Deutung seines Werkes und zweitens im Hinblick auf seine fundamentalontologischen Ansprüche durchbrechen zu müssen, um die anthropologischen Gehalte seines Ansatzes fruchtbar machen zu können, versucht die vorliegende Arbeit dadurch zu begegnen, dass zunächst die Einwände von Heidegger und, um den Problemhorizont möglichst weit zu fächern, auch die Einwände von Karl Jaspers gegenüber der Philosophischen Anthropologie sowie Jean-Paul Sartres Bejahung der Anthropologie thematisiert werden (Kapitel 2 und 4). Da eine vergleichende Analyse und Synthese der Positionen Heideggers und Sartres, wo überhaupt möglich, nur auf der Grundlage einer weitgehend einheitlichen methodologischen Basis zu leisten ist, wird in den Kapiteln 3 und 4 der Versuch zur Herstellung eines methodologischen Fundamentes als Kommensurabilitätsgrundlage unternommen. Bei der Erarbeitung dieses Fundaments wird so verfahren, dass die einzelnen ontologischen und phänomenologischen Grundgedanken der beiden Ansätze diskutiert, deren Grundbegriffe erläutert und schließlich in einer vergleichenden Betrachtung gegeneinander abgegrenzt, bzw. einander ergänzend zur Seite gestellt werden. Die Besprechung der einzelnen anthropologischen Überlegungen verbleibt dabei zunächst innerhalb der je eigenen Argumentationszusammenhänge, um Verfälschungen, Missverständnisse oder unangemessene Gleichsetzungen zu vermeiden und führt die Gedanken Heideggers und Sartres erst am Ende der jeweiligen Abschnitte zusammen. Auf diese Weise soll bei größtmöglicher Nähe zu den Ansätzen der beiden Denker eine über sie hinausreichende methodologische Basis gewonnen werden, die gleichzeitig mit der Herstellung einer Kommensurabilitätsebene für den Vergleich ihrer anthropologischen Überlegungen auch den hermeneutischen Anspruch der Ausführungen begründen soll.

Es ist dabei eine erklärte Absicht des Autors, die anthropologischen Gedanken von Heidegger und Sartre gerade nicht im Werkimmanenten zu belassen. Vielmehr überschreitet die Arbeit bewusst,



aber dennoch im Bewusstsein der ursprünglichen Intentionen die Hauptanliegen der beiden Denker und befragt deren Werk auf Grundgedanken, die zu einer strukturhermeneutischen Anthropologie ausgebaut werden können.

Auf der Grundlage des in Kapitel 3 und 4 erarbeiteten methodologischen Fundaments werden im zweiten Hauptabschnitt der Arbeit (Kapitel 5-7) die anthropologischen Ausführungen von Heidegger und Sartre zusammengeführt. Um die Vielzahl dieser Ausführungen in einen sinnvollen und handhabbaren Zusammenhang stellen zu können, werden dabei drei Abschnitte angelegt, die sich thematisch an Sartres Unterscheidung der Bewusstseinsmodi des präreflexiven und reflektierenden Bewusstseins orientieren, jedoch noch um einen weiteren Modus, den des *reflexiven* Bewusstseins erweitert werden. Der dabei angelegte Bewusstseinsbegriff umfasst alle Begegnungsformen, die sich am Menschen zeigen und wird – auch im Hinblick auf die drei genannten begrifflichen Fassungen – in den methodologischen Grundüberlegungen ausführlich besprochen. Auf der Grundlage dieser Unterscheidung zwischen Bewusstseinsmodi, die, grob gesagt, unsere Wahrnehmungsformen und –foki (präreflexives Bewusstsein) unsere Erfahrungen und unwillkürlichen Entwürfe (reflexives Bewusstsein) und unser reflektierendes, sich in Subjekt-Objekt-Spaltung vollziehendes Denken (reflektierendes Bewusstsein) umfassen, soll es möglich werden, die verschiedenen anthropologischen Aspekte in ihrem strukturalen Zusammenspiel transparent zu machen und den Wirkungsbereich kultureller Weltdeutungen präzise bestimmen zu können. Dabei möchte ich darauf hinweisen, dass nicht zu jeder Thematik jeweils entsprechende Ausführungen des anderen Denkers vorliegen, bzw. sich thematisch überschneidende Ausführungen teilweise verschiedenen Modi der Bewusstseinsakte zugeordnet werden müssen. Der Abschnitt über das reflektierende Bewusstsein wird durch eine Aufnahme von Helmut Plessners anthropologischem Grundgedanken der »exzentrischen Positionalität« flankiert, der eine wichtige Grundlage für die Weiterführung der Überlegungen Heideggers und Sartres darstellt.

Im dritten und letzten Hauptabschnitt der Arbeit (Kapitel 8 und 9) sollen schließlich die Ergebnisse der Ausführungen systematisiert und in einen einheitlichen argumentativen Zusammenhang einer strukturhermeneutischen Anthropologie gebracht werden. Die dabei erarbeiteten Grundthesen werden zum Ende hin auf die Ausgangsproblematik der Notwendigkeit einer Erhellung der sinn- und identitätsstiftenden Funktionen kultureller Bindungen rückbezogen und ein kulturphilosophischer Ausblick auf die mögliche Relevanz einer strukturhermeneutischen Anthropologie gegeben.

Da eine Zusammenführung der beiden Ansätze Heideggers und Sartres und vor allem eine Zuspitzung ihrer Überlegungen auf kulturphilosophische Fragestellungen nicht nur eigener Verknüpfungen bedarf und sich die Grundlegung einer strukturhermeneutischen Anthropologie nicht allein auf die Gedanken Heideggers und Sartres stützen kann, werden die anthropologischen Überlegungen der beiden Denker im letzten Hauptabschnitt der Arbeit stark durch eigene Gedanken ergänzt, bzw. erweitert. Was dem Leser also vor allem in den Kapiteln 8 und 9, aber auch in der Erarbeitung einer einheitlichen methodologischen Position in Kapitel 4 begegnet, ist *weder* Heidegger *noch* Sartre *noch auch* Immel, sondern der Versuch einer für fruchtbar gehaltenen Entwicklung einer strukturhermeneutischen Grundposition, die sich aus verschiedenen Quellen speist. Um die Herkunft der einzelnen, in Verbindung gebrachten Gedanken zu markieren und auch, um deren Bedeutung zu transponieren, werden Termini von Heidegger und Sartre in den hergestellten Zusammenhang inte-

griert, bzw. ihnen werden eigene Termini zur Seite gestellt, um Ergänzungen und Überschreitungen leisten zu können. Die behandelten Begriffe von Heidegger und Sartre sollen also in einen argumentativen Zusammenhang einfließen, der Begriffe ihrer *originären* Bedeutung nach, aber unter Extraktion ihrer ursprünglichen argumentativen Einbettung verwendet. Um dem Leser eine eigene Differenzierung der terminologischen ›Herkünfte‹ zu ermöglichen, wird in Fußnoten auf selbst eingeführte, bzw. geprägte Begriffe hingewiesen.

Das ursprüngliche Vorhaben, auch die anthropologischen Überlegungen von Karl Jaspers in die vorliegende Arbeit einzuspeisen, wurde im Dienste einer methodologischen und strukturanthropologischen Homogenität aufgegeben. Gleichwohl werden im Verlauf der Arbeit zwei Exkurse zur Philosophie von Karl Jaspers vollzogen, wo dessen Überlegungen sinnvolle Ergänzungen versprechen, und zwar einmal im Bereich der Anthropologiekritik (Kapitel 2), und ein andermal im Hinblick auf die Frage kultureller Bindungen und Weltanschauungen (Kapitel 6).

Da das vorliegende Buch für kulturphilosophisch und identitätstheoretisch interessierte Leser aufgrund der methodologisch gebotenen Behutsamkeit und Kleinschrittigkeit des Umgangs mit den Überlegungen Heideggers und Sartres an manchen Stellen etwas sperrig wirken mag, möchte ich darauf hinweisen, dass im dritten Hauptteil eine Zusammenfassung der wichtigsten Ergebnisse des zweiten Hauptteils zu finden ist, so dass bei entsprechend gelagertem Interesse die Kapitel 2 sowie 5-7 übersprungen werden können

---

# 1. Grundprobleme und Aspekte der Philosophischen Anthropologie

Ein Ansatz, der sich des Begriffs der »Philosophischen Anthropologie« bedient und innerhalb dieser Disziplin den Versuch eines Neuansatzes versucht, bedarf einer eingehenden Begründung und Rechtfertigung, insbesondere wenn er sich – wie der vorliegende – an der Grenze zwischen Anthropologie, Kultur- und Sozialphilosophie bewegt. Ich möchte mich daher in dem folgenden Kapitel mit einigen Einwänden gegen die Philosophische Anthropologie auseinandersetzen und erörtern, warum es sich aus meiner Sicht lohnt, Grundlagen einer in ihrer Methodologie originär Philosophischen Anthropologie im Hinblick auf dezidiert sozialpsychologische Fragestellungen zu entwickeln.

In der modernen Philosophischen Anthropologie ist ihr Begriff in erster Linie mit den Namen Max Schelers, Helmuth Plessners und Arnold Gehlens verknüpft, durch deren Hauptwerke<sup>1</sup> von den späten 20er Jahren des letzten Jahrhunderts ab eine »anthropologische Wende«<sup>2</sup> eingeläutet wurde, die neben Ernst Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen*<sup>3</sup> zum ersten Mal in der Geschichte der philosophischen Auseinandersetzung mit dem Menschen *in extenso* Ergebnisse der empirischen Forschung einbezog<sup>4</sup> und innerhalb kurzer Zeit eine solche Popularität erreicht hatte, dass Anthropologien bald »wie Pilze aus dem Boden schossen.«<sup>5</sup> Auch heute scheint die Fülle von Abhandlungen, die den Namen »Anthropologie« im Titel tragen, wieder derart anzuwachsen, dass Gerhard Arlt unlängst eine »Diätetik seines Gebrauchs«<sup>6</sup> empfahl. Angesichts ihrer inflationären und diffusen Begriffsverwendung sei der Begriff der Anthropologie wie ein »unedles Metall«, das »bereitwillig jede beliebige Verbindung ein[gehe – O.I.]«, so dass sie in den Ruf geraten konnte, »alles in allem keine sehr wertvolle, keine solide Legierung zu sein.«<sup>7</sup> Auch wenn Arlt sicherlich mit der Feststellung eines »inflationären Gebrauchs des Anthropologiebegriffs« nicht ganz im Unrecht steht, muss er sich doch die Frage gefallen lassen, ob die so geartete Verwendung des Begriffs

- 
- 1 Vgl. Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (Darmstadt 1928) und *Die Stufen des Organischen und der Mensch* von Helmuth Plessner (Berlin 1928) sowie dem einige Jahre später erschienenen *Der Mensch: Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (Berlin 1940) von Arnold Gehlen
  - 2 Vgl. Michael Landmann, *Philosophische Anthropologie: Menschliche Selbstdarstellung in Geschichte und Gegenwart*, Berlin 1982, 37.
  - 3 Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, 3 Bde., Berlin 1926-29.
  - 4 Werner Schüßler sieht darin die Hauptsignatur der modernen Anthropologie: »Was die Klassiker der modernen Philosophischen Anthropologie auszeichnet und von früheren Anthropologien unterscheidet, ist das Einbeziehen der Ergebnisse der Einzelwissenschaften in ihr Bild vom Menschen« (Werner Schüßler, *Philosophische Anthropologie*, Freiburg/München 2000, 16).
  - 5 Viktor Emil Gebstättel, *Christentum und Humanismus: Wege des menschlichen Selbstverständnisses*, Stuttgart 1947, 66.
  - 6 Gerhard Arlt, *Philosophische Anthropologie*, Stuttgart 2001, 11.
  - 7 Ebd., 55.

nicht auf einen Fokus der theoretischen Reflexion hindeutet, der einer aktuellen Relevanz dieses Themenspektrums geschuldet ist, also mehr historischen denn theoretischen Entwicklungen folgt.<sup>8</sup>

So kann der besagte »inflationäre« Gebrauch als Indiz für die Dringlichkeit und zugleich die Unbeholfenheit gedeutet werden, die Frage nach dem Menschen in einer Weise zu stellen, die halbwegs plausible und vor allem hermeneutisch ergiebige Erkenntnisse über das menschliche Sein hervorzubringen vermag. Wie auch immer aber es sich mit der Genese des anthropologischen Fokus und der Verwendung des Anthropologiebegriffs verhält – fest steht, dass die stete Präsenz der genannten Frage auf der Bühne des philosophischen Denkens ein deutliches Indiz für die Virulenz der sie motivierenden Problemstellungen darstellt, weshalb eine methodologisch reflektierte und systematische Beschäftigung mit dem, was menschliches Sein ausmachen mag, mehr denn je als Aufgabe der heutigen Philosophie gelten kann. Dabei steht außer Frage, dass das Begriffsschergewicht ›der Mensch‹ in vielen Fällen zu abenteuerlichen Verallgemeinerungen fragwürdiger Phantasien über Wesen, Eigenschaften und Formen menschlichen Seins geführt hat, die nicht selten starke ideologische und normative Inhalte mit sich führten.<sup>9</sup> Allerdings gilt die genannte Frage nicht umsonst als eine der großen philosophischen Grundfragen, weshalb sich auch die akademische Philosophie aus meiner Sicht trotz der vielfältigen Schwierigkeiten, die mit dem Feld der Anthropologie verbunden sind, nicht scheuen darf, sich auf systematische und methodisch reflektierte Weise mit der Frage nach dem Menschen auseinander zu setzen.

Worin liegt aber nun der tiefere Grund dafür, dass die Philosophie immer wieder von dieser Frage heimgesucht wird und sich um Antworten bemüht? Warum ist »[d]ie Geschichte der Philosophischen Anthropologie »[...] mit den heftigsten Leidenschaften und Gefühlswallungen befrachtet?«,<sup>10</sup> wie Ernst Cassirer es einmal ausgedrückt hat? Die Antwort auf diese Frage lässt sich in vier Aspekte zu zergliedern, die ich im Folgenden kurz besprechen möchte: einmal in den Aspekt der *aktuellen*, zweitens den einer *strukturalen*, drittens den einer *weltorientierenden*, und viertens in den einer *existentiellen* Notwendigkeit einer Beschäftigung mit dem, was menschliches Sein heißen kann.

Bezieht man die Frage nach dem Menschen auf die soziokulturelle Konstellation, in der wir heute stehen, so scheint es, als ließe sich vor allem ein unleugbarer lebensweltlicher Faktor ausmachen, in dem sich die aktuelle Dringlichkeit einer erneuten Reflexion über das menschliche Sein zeigt: nämlich dass sich der Mensch in der Konfrontation mit der Vielfältigkeit kultureller Deu-

---

8 Auch die von Arlt applizierte Position Heideggers, dass die Anthropologie, gemeinsam mit der modernen Ethik und Erkenntnistheorie den Aufstieg des Subjekts zur Grundsignatur der Neuzeit zur Voraussetzung habe, erscheint mir nur als ein schwaches Argument gegen die Dringlichkeit der Aufgabe einer systematischen Anthropologie, denn selbst wenn wir uns von dieser Subjektzentriertheit des neuzeitlichen Denkens lösen wollten, müssten wir zunächst deren Voraussetzungen und Sinnhaftigkeit erkennen, um ihr durch eine Gegenüberstellung mit neuen Positionen begegnen zu können – sofern denn Wert und Sinn eines solchen Unterfangens deutlich würden. Wenngleich also die Legitimität einer Subjektzentriertheit in Frage gestellt werden mag, bedarf es dennoch in jedem Falle einer Analyse und Deskription ihrer Hintergründe und kulturellen Bedingtheit.

9 Als Beispiele für Wesensbestimmungen des Menschen, die starke normative, bzw. ideologische Implikationen haben, bzw. je nach Auslegung haben *können*, lassen sich beispielhaft die Bezeichnungen »homo oeconomicus« (Adam Smith), »homo faber« (Karl Marx) und »homo ecudandus« (Heinrich Roth) anführen. Grundsätzlich können solche Bestimmungen natürlich auch nur dazu dienen, Aspekte unter anderen hervorzuheben. Allerdings münden sie häufig in einen anthropologischen Reduktionismus.

10 Vgl. Ernst Cassirer, *Versuch über den Menschen*, Hamburg 1996, 26.

tungs- und Lebensarten in wachsendem Maße fremd wird<sup>11</sup> und damit die Frage nach Sinn und Zweck soziokultureller Bindungen und kulturspezifischer Denkungsarten verstärkt aufbricht.

Da Differenzerfahrung, Identitätsproblematik und die Frage interkultureller Kommunikation in wachsendem Maße Faktoren unserer lebensweltlichen Erfahrungen werden, möchte ich die These vertreten, dass sich das heutige Interesse an der Frage, *was, wer und wie* der Mensch ist und *worauf er aus ist*, vordergründig aus der Problematik speist, dem Phänomen der wachsenden Konfrontation mit einer Pluralität von Weltdeutungen gerecht zu werden. Die bemerkenswerte Hilflosigkeit, auf die man auf allen gesellschaftlichen Ebenen im Hinblick auf das Phänomen kultureller Fremdheit und dem Problem kulturellen Sinnverstehens stößt, legt nahe, dass gerade die Pluralität der Weltdeutungen und deren anthropologische Implikationen ein Feld darstellen, das für die Philosophie die Möglichkeit und den Anspruch einer Bewährung bietet, für deren Realisierung es aus meiner Sicht vor allem einer Reflexion über die sinn- und identitätsgenerierenden Funktionen von Kultur, mit andern Worten: über die *existentiellen, bzw. identifikatorischen Momente* kultureller Bindung bedarf. Will man daher heute der Frage nach dem Menschen nachgehen, so kann man gegenüber der Kulturalität menschlichen Seins nicht gleichgültig bleiben.<sup>12</sup>

Allerdings fragt es sich, ob der angeführte Aktualitätsbezug, der den Menschen als Kulturwesen ins Licht treten lässt, nicht noch eine viel tiefere anthropologische Verwurzelung hat als es zunächst den Anschein haben mag. Denn wenn Helmuth Plessner damit Recht behält, dass der Mensch durch eine »*exzentrische Positionalität*«<sup>13</sup> gekennzeichnet ist und er dadurch gewissermaßen stets »von außen«, d.h. von einer von ihm selbst projizierten Außenperspektive, auf sich blickt, und er sich erst in der Spiegelung des Anderen als Individuum erfassen kann, so markiert die Betrachtung des Menschen als Kulturwesen mehr einen *systematisch notwendigen* denn einen historisch kontingenten Zugang zu dem, worauf der Mensch strukturell aus ist und zur Frage, warum er sich in kulturellen Gebilden verortet.

Demnach scheint es also nicht nur eine lebensweltliche, sondern auch eine struktural-anthropologische Notwendigkeit zu geben, sich philosophisch mit dem Menschen auseinanderzusetzen. Denn im Anschluss an das oben Gesagte lässt sich mit Plessner als erste anthropologische These dieser Untersuchung formulieren, dass menschliches Sein strukturell so angelegt ist, dass es sich selbst von einer exzentrischen Position aus *vergegenständlicht* und sich als Folge dieser Exzentrizität *zu seinem Sein stets in irgendeiner Form zu verhalten hat*. Der Mensch ist demnach – soviel jedenfalls lässt sich vorläufig formulieren – das Lebewesen, das sich bei all seinem Denken und Handeln ständig von einer projizierten Außenperspektive aus betrachten kann und muss, so dass, wie Michael Landmann herausstellt, »der Anthropos einen Anthropologen einschließt,«<sup>14</sup> bzw. anders herum for-

---

11 Werner Kogge schreibt in diesem Zusammenhang: »Die Erfahrung mit Fremdem und die Erfahrung, selbst Fremde oder Fremder zu sein, ist eine der bedeutendsten aktuellen Herausforderungen und das auch für diejenigen, die diese Erfahrung wissenschaftlich oder philosophisch reflektieren« (Werner Kogge, *Verstehen und Fremdheit in der philosophischen Hermeneutik: Heidegger und Gadamer*, Hildesheim u.a. 2001, 7).

12 Insofern ergibt sich die Titelgebung und kulturphilosophische Orientierung dieser Arbeit aus einem aktuellen Fokus auf die Problematik des Menschseins. Die Frage nach dem Menschen kann ohne eine Reflexion über den kulturellen Kontext in der heutigen Konstellation der Kulturen nicht hinreichend behandelt werden.

13 Vgl. Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch: Einleitung in die Philosophische Anthropologie*, Berlin 1965, 288ff.

14 Michael Landmann, *Philosophische Anthropologie: Menschliche Selbstdarstellung in Geschichte und Gegenwart*, Berlin 1982, 10.

muliert: Der Mensch »ist nicht Herr über diese Frage, sondern sie über ihn.«<sup>15</sup> Unabhängig von Form und Inhalt ihrer Beantwortung hat die Frage nach dem Menschen folglich die sowohl unbequeme als auch herausfordernde Eigenschaft, *selbstreferenziell*<sup>16</sup> zu sein.

Drittens schließlich scheint es mir noch eine weitere Notwendigkeit zu geben, sich mit der genannten Frage auseinanderzusetzen: Denn wir können zwar unser Bild des Menschen überhaupt und das durch die exzentrische Positionalität damit untrennbar verbundene Bild unserer selbst immer wieder in Frage stellen, ja müssen es ständig transformieren, wenn wir reflektiert mit diesem Gegenstand umgehen wollen, *niemals aber, so scheint es, können wir ohne ein Menschenbild leben*.<sup>17</sup> So birgt die Auseinandersetzung mit der Frage nach dem Menschen den Verweis auf eine ontisch-ontologische Notwendigkeit, die zwar aus den beiden zuvor angeführten zusammengesetzt ist, aber dennoch eine eigene Qualität besitzt. Denn wenn sein Menschenbild den Bezirk bereitet, innerhalb dessen der Mensch seinen geistigen Spielraum gewinnt, und er sich tatsächlich, wie Sartre behauptet, zu dem, was er ist, erst *machen* muss, so wird der Begriff des Menschen zu einem historischen Faktor seiner Selbstbestimmung, zu einem *operativen*, ja man könnte sogar sagen: einem *präjudikativen* Begriff, der mitbestimmt, was aus dem Menschen wird und wie er sich zu sich und allem anderen verhält.

Neben diesen drei Motiven, die eine erneute, systematisch wie methodologisch fundierte Auseinandersetzung mit dem Problem des Menschseins nahe legen, markiert die genannte Frage nicht eine beliebige erkenntnistheoretisch motivierte Analyse menschlichen Seins, sondern selbst wenn es darum geht, andere als uns selbst zu beobachten und einen theoretischen Begriff dessen zu gewinnen, *was* oder *wie* oder *wer* der Mensch ist – immer ist diese Frage auch von einer eigenen *existentiellen Betroffenheit* des Fragenden gekennzeichnet, geht es im Allgemeinen immer auch um das Persönliche, sind *wir selbst* es, die in der Frage nach dem Menschen nach *uns* fragen, da wir sowohl von ihr selbst als auch ihrer Antwort immer auch auf einer persönlichen Ebene getroffen werden. Denn die sprachliche Bestimmung dessen, was den Menschen ausmacht, nimmt als Teil des Geisteslebens unweigerlich Einfluss auf den Horizont des je eigenen Denkens und Handelns und somit den Selbstentwurf des Einzelnen. Dieser wiederum ist von dem Gesamtentwurf des Menschseins, der in einer kulturellen Gemeinschaft als wahr gilt, nicht zu trennen. Ändert sich also unser Bild vom Menschen, so verändert sich auch unsere persönliche Selbsteinschätzung und die Gestalt des Menschseins im

15 Heinrich Rombach (Hg.), *Die Frage nach dem Menschen: Aufriss einer Philosophischen Anthropologie – Festschrift für Max Müller zum 60. Geburtstag*, Freiburg/München 1966, 8.

16 Vgl. dazu: Norbert Ricken, »Menschen – Zur Struktur anthropologischer Reflexionen als einer unverzichtbaren kulturwissenschaftlichen Dimension«, in: Friedrich Jaeger/Burkhard Liebsch (Hg.), *Handbuch der Kulturwissenschaften: Grundlagen und Schlüsselbegriffe*, Bd. 1, Stuttgart 2004, 152-172, 153.

17 Dieses Dilemma des menschlichen Selbstverhältnisses bildet für Richard Wisser den Hauptbezugspunkt seiner »negativen Anthropologie.« Wissers anthropologischer Ansatz geht von einer »kritisch-krisischen Grundbefindlichkeit des Menschen« aus, die Ausdruck der Unbestimmtheit seines Wesens ist. (Richard Wisser, »Die Fraglichkeit der Frage nach dem Menschen«, in: ders., *Philosophische Wegweisung: Versionen und Perspektiven*, Würzburg 1996, 415-439, 438). Und der Zweifel an jedem Versuch einer Wesensbestimmung bringt es mit sich, dass der Mensch »*krisisch* ist, und »seine *Bestimmung*, bestimmen« zu müssen, was seine Bestimmung ist, hat zur Folge, daß er *kritisch* ist.« Der Mensch ist also »[...] kritisch, weil er sich in einer kritischen, sprich krisischen Lage befindet. Und er ist krisisch, weil jede Kritik ihn zum Aufbruch drängt« (Richard Wisser, »Die Frage nach dem Menschen«, 28, 43). Kritik und Krise sind folglich für Wisser Wege zum Selbstverständnis des Menschen, da sie Ausdruck seiner Wesensform und nicht nur seiner Erscheinungsform sind.



Ganzen. Wer die Frage nach dem Menschsein stellt, kann daher existentiell von ihr nicht unberührt bleiben.

Abgesehen von den genannten motivationalen Anlässen für eine erneute philosophische Auseinandersetzung mit der Anthropologie besteht nun aber weiterhin das Problem, dass wir – indem wir von ›dem Menschen‹ sprechen – ein begriffliches Abstraktum vor uns haben, eine Idee, die aufgrund ihrer Natur niemals den faktischen Einzelnen zu fassen vermag, obwohl sie sein Selbstverständnis maßgeblich bestimmt. Als Element eines sprachlichen Symbolsystems ist der Ausdruck ›der Mensch‹ nicht mehr und nicht weniger als eine expressive Generalisierung menschlichen Seins. Der semantischen Beziehung, der jemand mit dem Substantiv ›der Mensch‹ Ausdruck verleiht, liegen somit zwei ursprüngliche Verknüpfungen zugrunde, nämlich die zwischen individuellem und allgemeinem Ich im Bewusstsein des Einzelnen, und diejenige zwischen dem soziokulturellen Aspekt der Vergemeinschaftung und der kommunikativen Einbindung des Anderen, die über den generalisierenden Begriff vollzogen wird. Die Unbekümmertheit, mit der Menschen – nicht nur an Stammtischen – davon sprechen, was ›der Mensch‹ ihren Vorstellungen nach ist oder was ihn charakterisiert, hängt eng mit der Möglichkeit der Vergegenständlichung überhaupt zusammen, die auch in der Selbstreflexivität stets sich selbst als »allgemeines Ich« und daher als ›Repräsentanten‹ des Menschen versteht. Dieser kurze Weg von der Selbst- zur Fremddeutung hat nicht zu Unrecht den Argwohn postmoderner Denker auf sich gezogen, ohne dass dieser psychologische Mechanismus ohne weiteres auszuhebeln wäre. Denn wo Menschen leben, leben auch deren Bilder ›des‹ Menschen, und wo diese Bilder versprachlicht und als ›Begriffe des Menschen‹ in einen philosophischen Diskurs eingebracht werden, wird versucht, eine Deutung des Menschen intersubjektiv, d.h. soziokulturell als handlungsorientierende Wahrheit zu verankern.

Bevor wir jedoch die soziokulturelle Funktion des Menschenbegriffs in Augenschein nehmen, sollen zunächst die in unserem Kulturgefüge vorherrschenden und sich widerstreitenden Konzepte von *Gattungs-* und *Kulturbegriff* des Menschen einer kurzen Analyse unterzogen werden, da insbesondere ersterer gut das zum Ausdruck bringt, was Helmuth Plessner für eine Illusion hält, nämlich die Idee eines unmittelbaren Zugangs zum menschlichen Sein.<sup>18</sup> Die Thematisierung der biophysisch-anthropologischen Position, der im Folgenden eine kultur-anthropologische entgegengesetzt werden soll,<sup>19</sup> ist nicht zuletzt deshalb von großer Bedeutung, weil sie den in unserer Kultur gebräuchlichen Begriff des Menschen als Gattungswesen verkörpert und das menschliche Sein in erster Linie als Funktionszusammenhang von körperlichen Lebensvollzügen unter dem Aspekt der Lebenserhaltung und Fortpflanzung versteht.

---

18 Helmuth Plessner, *Stufen des Organischen*, 321ff.

19 Im strengen Sinne handelt es sich dabei nicht um eine Gegenüberstellung, da der biophysisch-anthropologische Menschenbegriff, wie zu zeigen sein wird, dem kulturellen zuzuordnen, bzw. der Kulturbegriff dem Gattungsbegriff des Menschen übergeordnet ist.

## 1.1 Biophysische versus kulturelle Bestimmung des Menschenbegriffs

Geht es um die Gewinnung eines Begriffs des Menschen, der als Ausgangspunkt dieser Untersuchung dienen soll, so bedarf es zunächst einer Auseinandersetzung mit dem biophysischen Verständnis des Menschen, das gerade im Kontext der sich weit in philosophische Gebiete vorwagenden Natur- und insbesondere Kognitionswissenschaften in jüngster Zeit die Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat und als evolutionäres Paradigma tief in das Bewusstsein unseres kulturellen Denkens eingedrungen ist. In diesem Kontext ist es notwendig, den hier in Anschlag gebrachten Kulturbegriff näher zu erläutern, der uns durch das Buch hindurch begleiten wird. ›Kultur‹ wird im Folgenden nicht im Sinne des Herder'schen Modells einer ›Volkskultur‹ aufgefasst,<sup>20</sup> auch nicht als Zusammenhang kulturspezifischer materialer Schöpfungen und Lebensformen, sondern vielmehr im Sinne einer sich durch Autopoiesis und Sinnstiftung auszeichnenden vergemeinschaftenden Denkungsart, die bestimmte, kollektiv geteilte Deutungsmuster hervorbringt, welche eine »vermittelte Unmittelbarkeit« des Bezugs zu den Dingen und Mitmenschen suggerieren.

Wirft man einen Blick auf den scheinbaren Dualismus von Natur- und Kulturbegriff des Menschen, so fällt zunächst auf, dass der Begriff des Menschen spätestens seit Charles Darwin's *On the origin of species by means of natural selection*<sup>21</sup> vor allem als Gattungsbegriff verstanden wird, das heißt: er umfasst die biophysischen und morphologischen Charakteristika sowie die Verhaltensformen des menschlichen Seins. Allerdings hat der Gattungsbegriff des Menschen die Philosophische Anthropologie bis auf wenige Ausnahmen<sup>22</sup> nie besonders interessiert – zu Unrecht und zu Ungunsten ihres öffentlichen Rufs, wie man sagen könnte, – scheint die heutige Philosophische Anthropologie der biologischen doch allerorten hinterher zu laufen. Der springende Punkt in der Diskussion über die Relevanz biologischer und kognitionswissenschaftlicher Erkenntnisse ist jedoch, dass der naturwissenschaftliche Erklärungsanspruch, der mit ihren Erkenntnissen, insbesondere im Bereich der Hirnforschung, verbunden wird, außerhalb des medizinischen Bereichs weder handlungsorientierend werden kann, noch die Sinnhaftigkeit menschlichen Denkens und Handelns zu verstehen hilft. Zudem bleibt die naturwissenschaftliche Anthropologie aufgrund ihres mechanistischen Welt-

20 Johann Gottfried Herder hat seinen Kulturbegriff in den 1784-91 erschienenen *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-91) entwickelt (hg. v. Martin Bollacher, Frankfurt a. M. 1989). Der Homogenität und Kontinuität suggerierende Begriff der ›Kultur‹ wurde aus meiner Sicht zu Recht – wenngleich mit eher unbefriedigendem Ergebnis – in der jüngeren Diskussion im Umfeld der interkulturellen Philosophie scharf angegriffen. Einige interessante Konzepte versuchen, den traditionellen, deskriptiv zweifelhaften und ethisch bedenklichen Begriff durch alternative Bestimmungen zu ersetzen wie etwa den der »Transkulturalität« (vgl. Wolfgang Welsch, »Transkulturalität: Zwischen Globalisierung und Partikularisierung«, in: Andreas Cesana (Hg.), *Interkulturalität – Grundprobleme der Kulturbegegnung*, Mainz 1999, 45-72), oder ihn in den lebendigen Diskurs zu verlegen, indem Kultur als »Aushandeln von Bedeutungen« verstanden wird (vgl. Andreas Wimmer, »Philosophische Implikationen des ethnologischen Kulturbegriffs«, in: Dirk Rustemeyer (Hg.), *Symbolische Welten: Philosophie und Kulturwissenschaft*, Würzburg 2002, 215-238).

21 Charles Darwin, *On the origin of species by means of natural selection: or, The preservation of favoured races in the struggle for life*, London 1859.

22 Arnold Gehlen hat sich kritisch mit der »sehr verbreiteten« naturalistischen, bzw. biologischen »Auffassung des Menschen vom Tiere aus« auseinandergesetzt und spricht ihr das Recht ab, »biologisch« heißen zu dürfen. Durch eine unmittelbare Ableitung des Menschen vom Tier würde jeder eigentlich anthropologische Gedanke verschüttet. Vielmehr denke man »exakt biologisch« dann, wenn man die besondere Leibesbeschaffenheit des Menschen mit der »Innerlichkeit« zusammen sehe. Dazu aber gelange man nur, wenn man der Frage nach den Existenzbedingungen des Menschen nachgehe (vgl. Arnold Gehlen, *Der Mensch: Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, textkritische Gesamtausgabe, hg. von Karl-Siegbert Rehberg, Frankfurt a. M. 1993, GA Bd. 3, 9ff.)



bildes der Struktur des menschlichen Bewusstseins, der sie ja gerade auf die Schliche zu kommen trachtet, durch ihre Methodologie notwendig fern, und zwar aus folgenden Gründen:

Zum einen fußt jede naturwissenschaftliche Erkenntnis auf der Wiederholbarkeit von Beobachtungen, also auf der positiven Bestimmbarkeit von Erscheinungen, d.h. intersubjektiv verifizierbarer Bestimmbarkeiten. Weder das eine noch das andere aber ist jenseits leiblicher Bezüglichkeiten am Menschen empirisch zu finden. Dass die Erkenntnisse der Hirnforschung auf Versuchen beruhen, die als klinische der geistigen Alltagswelt fern sind und sich größtenteils auf die körperliche Handlungskoordination beziehen, ist kein Zufall, denn das menschliche Bewusstsein, in dem sich die eigentliche Selbstbezüglichkeit des Menschen abspielt, generiert Modi des Wahrnehmens, Empfindens und Verstehens, die ständig differieren. Die Komplexität, Struktur und Mannigfaltigkeit menschlichen Denkens verunmöglicht eine angemessene Erhellung des menschlichen Bewusstseins durch empirische Zugriffe, zumal diese in der Forschung oft von einem schwachen methodologischen Bewusstsein begleitet sind. Dies ist insbesondere insofern problematisch, als die Naturwissenschaften in ihrer Methodik längst dasjenige als nichtexistent gesetzt haben, was sich einem empirischen Zugriff und damit den Mitteln ihrer Forschungsapparaturen entzieht. Allein aus diesem Grunde kann und darf es etwa für sie keine Freiheit geben – eine Feststellung, die ebenso logisch wie schlagend erscheint.

Was dabei indes übersehen wird, ist, dass diese Feststellung bereits auf der Prämisse beruht, dass nur dem empirisch Feststellbaren das Prädikat ›seind‹ zugeordnet werden darf – eine Prämisse, die bereits Immanuel Kant als unreflektierten Versuch kritisiert hat, die Freiheit »wegvernünfteln« zu wollen. Denn statt von nur einer Art der Kausalität auszugehen, müssten zwei Arten unterschieden werden, nämlich die Kausalität der Intelligenz und die der Sinnenwelt, wobei die Bestimmung der Naturgesetzmäßigkeit eben gerade auf der Gesetzmäßigkeit der Intelligenz beruhe und nicht umgekehrt.<sup>23</sup> Die Diskussion um die Willensfreiheit soll und kann hier nicht in hinreichendem Maße erörtert werden, sie exemplarisch aufzugreifen scheint indes sinnvoll, da das positivistische Weltbild in unserer Kultur die prominenteste Auslegung des Seins darstellt und für sich gerne den Anspruch eines ›unmittelbaren‹ und ›natürlichen‹ Zugangs zum menschlichen Sein proklamiert.

Nun übersieht aber etwa die nicht eben neue und noch weniger originelle Behauptung, der Leib determiniere das Bewusstsein<sup>24</sup> und nehme ihm dadurch jede Willens- bzw. Entscheidungsfreiheit, dass sie nicht nur eine Kluft zwischen Leib und Seele aufreißt, die ihren eigenen Prämissen wider-

---

23 Vgl. dazu: Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, hg. v. Bernd Kraft und Dieter Schöneker, Hamburg 1999, 88, AA IV 457.

24 Die berühmten Versuche des Neurophysiologen Benjamin Libet, der im Anschluss an Befunde des deutschen Neurologen Hans Kornhuber in den 80er Jahren nachgewiesen hat, dass nervliche Impulse an die Gelenke unserer Arme als »Bereitschaftspotenzial« bereits vorhanden sind, bevor wir einen Willen entwickeln können, den Arm intentional zu bewegen, haben zu einer breiten Diskussionen um die Willensfreiheit innerhalb der Neurophysiologie geführt. Allerdings können diese Erkenntnisse nur dann ein Argument gegen die Willensfreiheit sein, wenn wir das Bewusstsein rein im Hirn lokalisieren und damit gewissermaßen eine Trennung des Bewusstseins vom Leib im Leib vornehmen und wenn wir Willensfreiheit als vollkommen abgetrennt von der Körperlichkeit denken wollen – ein Problem, das Libet im Gegensatz zu vielen anderen Hirnforschern selbst durchaus gesehen hat, da er die Willensfreiheit nicht komplett verneint, sondern sie als »indirekten« Willen versteht, indem nämlich durchaus die Möglichkeit besteht, die dem Willen vorgängigen körperlichen Impulse gewissermaßen »nachträglich« zu hemmen oder enthemmen (vgl. dazu: Benjamin Libet, »Haben wir einen freien Willen?«, In: Christian Geyer (Hg.), *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*, Frankfurt a. M. 2004, 268ff). Allerdings ist diese Bestimmung der Willensfreiheit keineswegs so neu, wie es scheint, denn bereits Max Scheler hat in *Die Stellung des Menschen im Kosmos* von der Freiheit als Möglichkeit der »Hemmung«, bzw. »Enthemmung« von Triebimpulsen gesprochen. (Vgl. dazu: Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bonn <sup>15</sup>2002, 55).

spricht, weil sie beides in der Körperlichkeit aufgehen zu lassen versucht, sondern dass sie noch dazu beides, Leib und Seele, bzw. Leib und Bewusstsein, zunächst zu etwas dem Bewusstsein Äußerlichen, nämlich zu einem intersubjektiv verfügbaren Objekt machen muss, um zu dieser Einschätzung zu gelangen – Probleme, die durch den phänomenologischen Begriff des Bewusstseins als synthetischem intentionalen Akt philosophisch längst überwunden sind.

Was sich in der positivistischen Perspektive auf uns als biophysisch analysierbare Körperwesen vor allem zeigt, ist, dass die biologische Perspektive bereits unsere exzentrische Positionalität, unsere Fähigkeit zur Vergegenständlichung, unseren Hang zur Abstrahierung und nicht zuletzt unsere Begierde, Kenntnis darüber zu erlangen, wer und was wir sind, voraussetzt, wobei das letzte irreduzible Faktum, das spontane, betrachtende Bewusstsein selbst, bereits auf seine Objektivität hin überschritten ist und sich selbst folglich einem empirischen Zugang strukturell entzieht. Die biologischen Erkenntnisse basieren also bereits auf apriorischen Begegnungsstrukturen, die dem empirischen Zugriff vorgelagert sind.

Darüber hinaus entpuppt sich auch die von den Naturwissenschaften gerne proklamierte Exaktheit ihrer Ergebnisse, zumindest dort, wo sie anthropologisch und also im Sinne von Theoriebildungen notwendig interpretativ sind, als Täuschung. Denn die Erkenntnisse, die etwa über Hirnströme gewonnen werden, müssen selbst wieder versprachlicht, das heißt in signifikante Symbole transformiert und also übersetzt werden, um in den Diskurs über eine biologische Anthropologie eingebracht werden zu können. Dass Rohdaten für sich gesehen nicht die leiseste Aussagekraft besitzen und deren Interpretation in vielen Fällen höchst spekulativ erfolgt, scheint eine Erkenntnis zu sein, die im Eifer kognitionswissenschaftlicher Forschung sicher in vielen Fällen nicht willentlich, in jedem Falle aber gern übersehen wird.

Abgesehen von diesen methodischen Problemen lässt sich aber auch die Sinnhaftigkeit bestimmter Denkungs- oder Handlungsweisen über die Messung von Hirnströmungen nicht erfassen, da Sinn nur in aktiven Prozessen in Abhängigkeit eines Sinnzusammenhangs generiert werden kann, in dem das Begegnende sowie eigene Erinnerungen und Entwürfe zu einem für die Empirie unentwirrbaren Konglomerat von Einzelaspekten verschmolzen sind.<sup>25</sup> So ist zwar das Geistesleben im positiven Sinne eine Funktion unserer kognitiven Fähigkeiten, jedoch täuscht die vermeintliche ›Direktheit‹ des Erfassens menschlicher Denkprozesse durch naturwissenschaftliche Untersuchungen allzu oft darüber hinweg, dass jedem Erkennen eine präjudizierende Denkungsart bzw. Begegnungsstruktur vorgelagert ist, so dass es mit der vermeintlichen »Unmittelbarkeit« einer kognitiv generierten Erkenntnis bereits im Erkenntnisakt vorbei ist. Damit liegt der vermeintlichen Direktheit naturwissenschaftlicher Erkenntnisse über den Menschen letztlich eine Ignoranz gegenüber den strukturalen apriorischen Begegnungsformen des menschlichen Bewusstseins zu Grunde, wodurch die Naturwissenschaft mit ihren Ansprüchen gewissermaßen an ihrem eigenen Weltbild scheitert, das nur sieht, was bereits *Ergebnis* von apriorisch strukturierten Bewusstseinsakten ist, nicht deren *Ursache*. Da kognitive Urteile in ihrer Geltung außerdem per se konsensuell bedingt sind, ist die em-

25 Dies gilt auch für die Interpretation der Ergebnisse der positiven Naturwissenschaften. Die Erscheinungen, die der Forscher zur Grundlage der Erkenntnisgenerierung macht, müssen unter der Voraussetzung bestimmter Hypothesen erst in einen kausalen Zusammenhang gebracht werden, der selbst positiv nicht bestimmbar ist.

pirische Naturwissenschaft noch dazu selbst eine *kulturelle*, d.h. vermittelte Form der Ausdeutung menschlichen Seins. »Kulturell« ist die genannte Form der Erkenntnisgenerierung aus zweierlei Gründen: *Erstens*, weil intersubjektiv ratifizierte Deutungsrahmen der Erscheinungen jeder empirischen Untersuchung zugrunde gelegt werden müssen (angenommene kausale Zusammenhänge in Form von Hypothesen), und *zweitens*, weil Gestalt und Wahrheit der Urteile, die aufgrund der Ergebnisse empirischer Untersuchungen getroffen werden, wiederum nur intersubjektiv innerhalb einer bestimmten kulturellen Rahmung verifiziert werden können.

Nun lässt sich mit Recht die Frage stellen, ob nicht unserem kulturell-geistigen Denken unsere körperliche Konstitution vorausgesetzt ist? Müssen wir nicht erst einmal Augen, Nase und Ohren sowie eine beträchtliche Masse Gehirn haben, um Erkenntnisse über uns gewinnen zu können? Und ergibt sich daraus nicht die Notwendigkeit, uns zuvor und zunächst als leibliche Wesen verstehen zu müssen? Gewiss. Nur haben wir in dieser »natürlich« und »vernünftig« erscheinenden Aufzählung bereits etwas Entscheidendes übersehen — nämlich dass diese Aufzählung aus der objektorientierten Perspektive eines Anderen, nicht aus der eigenen *Erlebnisperspektive* geschöpft ist. Wir sind unserem eigenen Erleben nach kein zu bestimmten morphologischen Charakteristika ausdifferenzierter Zellhaufen. Sondern wir *sind* vom Körperlichen her zunächst und unmittelbar nichts als *Erlebnis*, so dass eine vermeintlich unmittelbare Bestimmung unseres Seins auf der Objektebene phänomenal unserem Erleben widerspricht. Zudem beruht der Deutungszusammenhang, innerhalb dessen wir uns kognitiv »erkennen« können, auf apriorischen Begegnungsformen, so dass die positiv-naturwissenschaftliche Zugangsart zu unserer Körperlichkeit und auch unserem Geist nicht nur nicht die phänomenal nächste Zugangsart zu unserer Körperlichkeit darstellt, sondern auch auf wissenschaftlicher Ebene kein Primat für sich beanspruchen kann. Denn wie alle Weltbilder verschleiert der Versuch, das, was wir sind, auf biologische Funktionsmechanismen zurückführen zu wollen, dass die vermeintliche Direktheit des naturwissenschaftlichen Zugangs in Wirklichkeit eine *kulturelle*, d.h. indirekte und vermittelte Perspektive auf den Menschen ist. Ein biophysisch-positivistisches Verständnis des Menschen ist folglich *selbst immer schon in der Denkungsart einer bestimmten Kultur gefasst*.

Hinzu kommt allerdings noch eine weitere Schwierigkeit, die dem Gattungsbegriff auch seine gesellschaftliche, bzw. handlungsorientierende Relevanz streitig machen muss. Für gewöhnlich erschließt sich das Lebewesen Mensch sein Sein nämlich keineswegs dadurch, dass es sich selbst zum Objekt von Messungen und Experimenten macht, und daraus wiederum interpretationsbedürftige Objekterkenntnis gewinnt, sondern dadurch, dass er sein Menschsein entweder durch Introspektion oder Beobachtung von Handlungs- und Denkungsarten anderer gewinnt. Das biophysische Verständnis des Menschen ist demzufolge beim Versuch, eine Antwort auf die Frage nach dem *Warum* kultureller Bindungen und dem *Woraufhin* des menschlichen Handelns zu finden, nicht nur methodologisch fragwürdig, sondern auch in ihrem Nutzen: einmal, weil es den Menschen rein von seinen Körperfunktionen her zu verstehen sucht, ihn also von der *animalitas* her als reinen Funktionszusammenhang denkt, und zum zweiten, weil sie das selbstreflexive Verständnis des Menschseins als einem durch das Geistesleben bestimmten Lebewesen entweder ignoriert oder verwirrt.

Der naturwissenschaftliche Zugang zum Sein, und hier bricht der Reduktionismus des biophysischen Menschenbegriffs vollends auf, ist dem Menschen darüber hinaus aufgrund seines präreflexiven, Geist und Leib immer faktisch vereinigenden Bewusstseins *intuitiv fremd* und muss es sein, da sich die primäre Körperlichkeit nicht durch ein *theoretisches Gewusstwerden* des Körpers als Objekt erschließt, sondern durch ein vom Einzelnen vollzogenes, präreflexives *Erleben* der eigenen Körperlichkeit. Es besteht folglich das Paradoxon, dass diejenige Wissenschaft, die sich am stärksten mit dem Körper beschäftigt, dem *Leiberleben* und damit dem primären Zugang des Menschen zu sich als Leib am fernsten bleibt.

Die Körperlichkeit kann demnach weder als ›abgetrennter‹ Bestandteil unseres Selbst gelten, noch können wir sie als reine kausale Ursache unseres Geisteslebens verstehen. Vielmehr soll die Körperlichkeit in der vorliegenden Untersuchung als integrativer Bestandteil auch unseres geistigen Lebens verstanden werden,<sup>26</sup> indem sie in den dieser Arbeit zugrunde gelegten Bewusstseinsbegriff integriert wird. Wie später noch auszuführen sein wird, wird im Anschluss an Sartres und Husserls Überlegungen der Bewusstseinsbegriff unter Einteilung in drei Ebenen auf *alle Begegnungsformen menschlichen Seins* ausgedehnt, also alle Formen des Erlebens, seien dies Wahrnehmungen, Urteile, Erinnerungen oder Vorstellungen. Um Missverständnissen vorzubeugen, möchte ich im Zusammenhang mit den oben genannten Kritikpunkten am biophysischen Verständnis des Menschen betonen, dass ich weder die unzweifelbare medizinische Relevanz noch die Ergiebigkeit kognitionswissenschaftlicher Ergebnisse für die Anthropologie in Zweifel ziehen möchte. Woran konkret Kritik geübt wird, sind lediglich einige unreflektierte anthropologische und methodologische Schlüsse, die im Kontext kognitionswissenschaftlicher Erkenntnisse häufig auftreten sowie das mit den genannten Fehlschlüssen einher gehende biophysische Menschenbild.

## 1.2 ›Menschsein‹ als operativer Begriff

Schließlich lassen sich nun die Begriffe ›Mensch‹ und ›Kultur‹, wie bereits angeklungen ist, selbst als Symbole begreifen, mit denen kulturspezifische und vergemeinschaftende Bedeutungen verknüpft werden. Dabei gibt es einige Anhaltspunkte, die es nahe legen, die beiden Begriffe als *operative* Begriffe<sup>26</sup> zu lesen, d.h. als symbolische Abstraktionen, deren Verwendung eine vergemeinschaftende Funktion austrägt, bzw. einen kulturell bestimmten Sinn mit sich führt. Begreifen wir die Bezeichnung ›Mensch‹ als einen operativen Begriff, das heißt ein Wort, das zugleich ein vorhandenes Seiendes, genannt ›Mensch‹, bezeichnet und diesen gleichzeitig in Form einer Metapher als versprachlichtes ›Begriffsding‹ überhaupt erst intersubjektiv konturiert und dadurch Einfluss auf das Selbstverständnis des Menschen nimmt, so trennt sich die Sphäre des geistigen Lebens durch die Bildung signifikanter Symbole von der biologischen. Mit anderen Worten: das, was der Mensch *ist*, bestimmt sich letztlich dadurch, was je im öffentlichen, mithin kulturellen Geistesleben *als Menschsein gilt*.<sup>27</sup>

26 In diesem Sinne können wir auch von ›Leiblichkeit‹ sprechen.

27 Die Unterscheidung zwischen »operativen« und »thematischen« Begriffen geht zurück auf Eugen Fink (»Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie«, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 11, 1957, 321-337).

Durch diese kulturell-funktionale Deutung des Begriffs vom Menschen wird auch der Möglichkeit Rechnung getragen, Begriffe vom Menschen zu bilden, die von seinem physiologischen Erscheinungsbild weitgehend unabhängig sind. Wie sich in zahlreichen Situationen des alltäglichen Lebens zeigt, hindert uns nichts daran, von Gruppierungen, denen wir selbst angehören, als ›Menschen‹, und anderen, die zwar physiologisch derselben Spezies zugehören, abschätzig von ›Getier‹ zu sprechen. Der Begriff des Menschen zeigt damit die operative Funktion, soziale Gefüge gegeneinander abzugrenzen.<sup>28</sup> Denn es besteht bei der Abwertung anderer Menschen als ›Tiere‹ überhaupt kein Interesse an einer gattungsmäßig gleichförmigen begrifflichen Fassung des Begriffs ›Mensch‹. Vielmehr liegt die Motivation für diese Differenzierung im Bestreben, eine Höherstellung seiner selbst oder der eigenen Gruppe gegenüber anderen zu bewirken. Die soziale Abgrenzung und Erniedrigung des Anderen durch gezielten Entzug des Prädikats ›menschliches Sein‹ und die begriffliche Abschiebung des Anderen in den Bereich des Tierreichs kann dabei auch zur Legitimation psychischer und physischer Gewaltausübung eingesetzt werden. Gegenüber dieser Fremdzuschreibung dient die *Selbstzuschreibung*, Mensch zu sein, in einem kulturellen Kontext einmal der Abgrenzung zur Tierwelt und zum zweiten der Eingrenzung einer Gruppe, innerhalb derer das spezifiziert wird, was man als ›menschlich‹ oder ›unmenschlich‹ zu verstehen hat.

Dies verdeutlicht, dass der Begriff des Menschen als operatives Konstrukt von einem konstruktiven Konsensus herrührt: Denn *wer* Mensch oder Unmensch ist, wird von einer sozialen Gruppe als Ab- und Eingrenzungsbewegung konsensuell bestimmt, sei dies nun ein bewusst herbeigeführter oder ein unbewusst stattfindender Vorgang. Ob man zu ›den Menschen‹ gehört, bestimmt sich folglich dadurch, ob man bereit ist, die geistigen Konstrukte einer Gruppe zu teilen und sich so seine Anerkennung als Mensch zu sichern. Die Fremdzuschreibung jedoch, als Mensch, oder eben als ›Tier‹ gegenüber ›Menschen‹ zu gelten, steht für den Versuch, durch einen operativen Begriff eine Selbstausslegung des so Bezeichneten hervorzurufen, die zu dessen freiwilliger Einsicht in seine vermeintliche Inferiorität führen soll. Die Abqualifizierung anderer Menschen ist demnach ein psychologischer Versuch, das Selbstverständnis der Anderen durch Brandmarkung zu unterlaufen, bzw. so zu lenken, dass sie sich ›freiwillig‹, d.i. aufgrund vernunftgeleiteter Einsicht, den ›Menschen‹ unterordnen, – eine Korrumpierung des menschlichen Selbstverständnisses, die durch eine Setzung vermeintlicher ›Wahrheiten‹ ermöglicht wird.<sup>29</sup>

### 1.3 Die Formen der Frage nach dem Menschen und ihre Implikationen

Nun stellt sich im Hinblick auf die philosophische Reflexion anthropologischer Grundstrukturen die Frage, welche Rolle die Form der Fragestellung für eine Philosophische Anthropologie einnimmt. Denn wie Martin Heidegger in *Sein und Zeit* herausgestellt hat, präjudiziert jede Frage bereits, wie

28 Hierauf verweist auch Gerd Haeffner, wenn er schreibt: »Die Bezeichnung ›Mensch‹ dient zugleich als *Würde*-Titel und als Entschuldigung für Armseligkeit, wohl nicht zufällig« (Gerd Haeffner, *Philosophische Anthropologie*, Stuttgart, 2000, 11f.).

29 Darauf weist auch Norbert Ricken hin: »Menschen [reflektieren – O.I.] über sich und bestimmen sich selbst, indem sie sich von anderen – die eben nicht als ›Menschen‹, sondern u.a. als ›Tiere‹, ›Barbaren‹, bloß ›Fremde‹ oder gar ›Götter‹ bezeichnet werden – abgrenzen und in dieser Selbstzurechnung des ›Menschseins‹ als Gemeinschaft sich Anerkennender eingrenzen [...]« (Norbert Ricken, »Menschen«, 153).



und als was sich das Erfragte zeigen kann.<sup>30</sup> In jeder Frage waltet diesem Gedanken zufolge ein Vorverständnis des Erfragten, ohne dass dieses jedoch bereits begrifflich fixiert werden könnte.

Aus dieser Perspektive lassen sich die Formulierungen der Frage nach dem Menschen bestimmten Grundansätzen zuordnen. So verrät die Frage nach dem ›Was‹ des Menschseins einen essentialistisch geprägten Ansatz und kann als Fragestellung der klassischen Anthropologie bis weit in die Moderne hinein angesehen werden – eine Fragestellung, die trotz erheblicher philosophischer Zweifel vor allem in der Naturwissenschaft in den Spielarten eines biophysisch gedachten Gattungsbegriffs des Menschen überlebt hat. Die Frage nach dem Was menschlichen Seins zielt darauf, aus den objektiv beobachtbaren Eigenschaften von Menschen ein Wesen zu abstrahieren, dessen Erkenntnis Aufschlüsse über Ziel und Zweck menschlichen Seins verspricht. Denn mit jeder essentialistischen Bestimmung des menschlichen Seins wird ein Bild vom Menschen geschaffen, das, von einer vermeintlichen Haupteigenschaft ausgehend, Schlüsse über allgemeine Entwürfe, Ziele und Zwecke menschlichen Seins zulässt. Ganz gleich, ob der Mensch als *ζῶον πολιτικόν*, *ζῶον λόγον ἔχον*, *homo ludens*, *homo faber* oder in Bezug auf andere Eigenschaften gefasst wird, jedes Mal lässt sich aus der Verabsolutierung einer dieser ›Eigenschaften‹ mehr oder weniger deutlich ein ›Auftrag‹ des Menschseins und eine Wertung menschlicher Eigenschaften ableiten. Mit einer essentialistischen Bestimmung verbindet sich so stets auch eine *Aufgabe*, die in der Beförderung der herausgestellten Eigenschaft steht und eine ›Wesenserfüllung‹ vorsieht. Die Verlockung, eine menschliche Eigenschaft zur zentralen Wesenseigenschaft zu erklären, ist daher groß, denn während eine strukturelle anthropologische Aufklärung menschlichen Seins keine Aussagen über ein geschichtliches *Telos* des Menschen zulässt, transportiert ein essentialistischer Ansatz stets auch die implizite Ausrichtung auf ein höchstes Ziel menschlichen Seins – eine zweifellos praktische, aber durchaus fragwürdige Verknüpfung von Anthropologie und Ethik.

Allerdings kann es angesichts der Vielfalt kultureller Lebensformen, die deutlich gegen eine essentialistisch-teleologische Anthropologie spricht, kaum verwundern, dass gerade die ethnologische Forschung insbesondere der ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts, dazu beigetragen hat, dass sich auch die Philosophie von einer essentialistischen Feststellung des Menschen zunehmend distanziert hat.<sup>31</sup> Im Hinblick auf den durch die Fragestellung vorgezeichneten Charakter der Anthropologie lässt sich überdies berechtigterweise die Frage stellen, ob man nicht mit der Frage nach dem Was des Menschen a priori die Annahme einer ewig gleichbleibenden Substanz menschlichen Seins setzt, bevor überhaupt eine Auseinandersetzung mit dessen Sein gesucht wird.<sup>32</sup> Wir werden deshalb die Möglichkeit unterstellen müssen, dass die Frage nach dem Was des Menschen eine fehlgeleitete, weil der Komplexität menschlichen Seins nicht hinreichend Rechnung tragende Frage ist. Anders gewendet: der Fehler der Frage nach dem Was des Menschen und damit der Fehler weiter Teile der

30 Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 171993, 5ff. = SuZ

31 Diese Tendenz lässt sich insbesondere in den anthropologischen Ansätzen von Helmuth Plessner und Ernst Cassirer erkennen, die als Charakteristika des Menschen strukturelle Formen des Begegnens und Denkens herausgestellt haben, nämlich einmal die »exzentrische Positionalität« (Plessner), ein andermal die Bestimmung des Menschen als »animal symbolicum« (Cassirer).

32 Ein Kritikpunkt, den insbesondere Martin Heidegger stark gemacht hat, wie noch in Kapitel 2 besprochen werden wird (Vgl. dazu Martin Heidegger, *Holzwege*, Pfullingen 1950, 103). = HW

Anthropologie besteht darin, dass sie fragt »nach dem, was der Mensch *hat*, nicht nach dem, was er *ist*.«<sup>33</sup> Eine essentialistische Bestimmung des Menschseins ist aber nicht nur methodisch und in ihrem Anspruch zweifelhaft, sondern für die Bewältigung der skizzierten, im Rahmen der aktuellen Notwendigkeit der anthropologischen Reflexion auftretenden Probleme auch weitgehend fruchtlos, da sie durch die Reduktion menschlichen Seins auf eine bestimmte Eigenschaft, etwa die *ratio*, dessen Handlungsmotive derart verengt, dass nur ein Teil menschlichen Handelns vor diesem Hintergrund erklärbar ist. Daher führt eine essentialistische Bestimmung des Menschen notwendig an dem vorbei, was wir uns angesichts der Verwirrung über die nahezu unüberschaubare Vielfalt kultureller Weltdeutungen wünschen, nämlich *einen Schlüssel zu den Motiven und Antrieben menschlichen Denkens und Handelns*, bzw. einen Schlüssel zum *Warum und Woraufhin* menschlichen Handelns.

Nun besteht aber keineswegs eine Notwendigkeit, die Frage nach dem Menschen als *Was?*-Frage zu formulieren. Sie kann auch nach dem ›*Wer*‹ des Menschen, nach dem ›*Wie*‹ seines Seins, nach dem ›*Warum seines Handelns*‹ und dem ›*Woraufhin seines Denkens und Strebens*‹ fragen. Stellen wir die Frage, *wer* der Mensch sei, so denken wir ihn als *soziales Wesen*, das seine Verortung in einem sozialen Gefüge sowie seine personale Gestalt über die Anerkennung, bzw. Wertschätzung der Anderen erhält. Fragen wir nach dem ›*Wie seines Handelns*‹, so bewegen wir uns entweder auf dem Feld der Ethologie, welche die mechanischen und reaktiven Bewegungszusammenhänge unseres Verhaltens in den Blick nimmt, oder der Soziologie, Ethnologie und Psychologie, die unsere sozialen Verhaltensweisen zu analysieren suchen.

Die Fragen jedoch nach dem ›*Warum*‹ und ›*Woraufhin*‹ seines Denkens und Handelns fokussieren das menschliche Sein in einer anderen Weise, und zwar im Hinblick darauf, wie der Mensch aus Entwürfen die Sinnhaftigkeit seines Seins schöpft, *worauf* er *aus* ist und *woraus sich das Warum seines Handelns erklärt*. Während die Frage nach dem *Woraufhin* einen strukturalen Sinnzusammenhang annimmt, aus dem heraus Menschen ihren Handlungsantrieb schöpfen, versucht die Frage nach dem *Warum* die Motive, mithin den objektiven Sinn unserer Denkungs- und Verhaltensart aufzudecken. Die Frage nach dem *Warum* ist daher eine hermeneutisch-rekonstruktive Frage, während das *Woraufhin* die strukturelle Zielgerichtetheit menschlichen Seins in den Blick nimmt, also prospektiv ist. Beide Fragen sind allerdings in dem Maße verwandt, als sie eine Sinnhaftigkeit menschlichen Tuns voraussetzen und der Mensch dabei die schemenhafte Gestalt eines durch sinnhaftes Tun geprägten Lebewesens annimmt, und zwar insofern, als er sich den Sinn seines Tuns erst selbst geben muss.<sup>34</sup>

Gerade diese Fragestellung und der damit angesprochene Bezirk anthropologischer Forschung lenkt aber den Blick auf die jeweilige historische Aktualität bestimmter Fragestellungen, also jene, die jeweils ›*heute*‹ für den Menschen die Frage nach dem Sinn seines Seins aufkeimen lassen. Die Frage nach dem Menschen entspringt daher, wie Michael Landmann einmal herausgestellt hat, »im Tiefsten [...] weder der Philosophie noch den Wissenschaften, sondern einer Not der Zeit.«<sup>35</sup> Es sind

---

33 Richard Wisser, *Vom Weg-Charakter philosophischen Denkens: Geschichtliche Kontexte und menschliche Kontakte*, Würzburg 1999, 226.

34 Max Müller spricht in diesem Zusammenhang vom Menschen auch vom »modelllosen« und »wesenslosen« Wesen (Max Müller, *Philosophische Anthropologie*, Freiburg/München 1974, 21).

35 Michael Landmann, *Anthropologie*, 40.

somit Umbruchzeiten, Zeiten der Krise des menschlichen Selbstverständnisses, in denen die genannte Frage vornehmlich aufbricht. Und es bedarf keines übertriebenen Pessimismus, das heutige Selbstverhältnis des Menschen in einer Krise zu verorten, die bestimmt ist durch das Wegbrechen tradierter Normen und Werte vor dem Hintergrund einer Pluralität konkurrierender Weltdeutungen. Vor diesem Hintergrund nimmt die Frage nach dem *Woraufhin* menschlichen Seins in unserer Lesart die Gestalt der Frage nach den sinn- und identitätsstiftenden Mechanismen, bzw. der existentiellen Relevanz kultureller Bindungen an.

Unternimmt man nun den Versuch, aus dem Offenbarwerden einer Pluralität der Weltdeutungen eine Aufgabe für die Bewährung der Philosophie abzuleiten, so stößt man nicht nur auf den Problemkreis der Verbindlichkeit von Werten und Normen, sondern es zeigt sich vor allem die Aufgabe, *den Menschen überhaupt erst einmal als Kulturwesen verstehen zu lernen*, und zwar nicht im Hinblick auf konkrete kulturelle Inhalte, sondern vielmehr im Hinblick auf die strukturelle Grundverfassung seines Bewusstseins, in der seine Kulturalität begründet liegt. Damit ist jedoch bereits der methodische Auftrag einer kulturphilosophisch orientierten Anthropologie vorgezeichnet, da sie nicht nur das *Wer* des Menschseins aufzuklären hat, sondern vor allem auf das *Warum und Woraufhin kultureller Bindung* zielt. Die Philosophische Anthropologie scheint daher die Aufgabe auf sich nehmen zu müssen, ein Erklärungsmodell für die Pluralität der Weltdeutungen und die Funktionen kultureller Weltbilder zu entwickeln. Dies kann aus meiner Sicht methodisch, wie unten noch weiter ausgeführt werden wird, nur mit Hilfe einer phänomenologischen Introspektion geleistet werden. Denn die Vorgänge Sinnerfahrung und Identitätsbildung lassen sich durch nichts anderes erschließen als durch eine mittels Intuition gelenkte Prüfung unserer eigenen Begegnungsstrukturen, die sich im Verhältnis zu den Dingen und Mitmenschen an uns zeigen.<sup>36</sup>

Da die Frage nach der Kulturalität des Menschen ein Verstehen der Strukturen unserer soziokulturellen, d.h. interpersonalen Bindungen erfordert, und diese Bindungen nur in Form von Begegnungsstrukturen gegenständlich werden können, muss die Anthropologie in diesem Kontext die Gestalt einer *hermeneutischen Kulturanthropologie* annehmen, die funktionale Strukturen der Selbst- und Fremdauslegung in ihren Zusammenhängen transparent macht. Weil die funktionale, weil sinnstiftende Rolle kultureller Bindungen aber nur geklärt werden kann, wenn zuvor auch die apriorische strukturelle *Grundverfassung unseres Bewusstseins* als Ort der Sinn- und Identitätserfahrung bestimmbar geworden ist, bildet das Bewusstsein in seinen Begegnungsstrukturen und inneren Zusammenhängen den zentralen Gegenstand dieser Anthropologie, weshalb ich in diesem Buch nicht von einer *Kultur*-Anthropologie, sondern schlichtweg von einer »strukturhermeneutischen Anthropologie« sprechen möchte.

---

36 Für Jean-Paul Sartre »gibt [es – O.I.] keine andere Erkenntnis als eine intuitive. Die Deduktion und der Diskurs, fälschlich Erkenntnisse genannt, sind nur Instrumente, die zur Intuition führen« (Jean-Paul Sartre: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Übers. v. Hans Schöneberg und Traugott König. Reinbek 1993. 324). = SuN. Sartre bezeichnet die Intuition als »wesentliche Verfahrensweise der Phänomenologie« (Vgl. Jean-Paul Sartre, *Die Transzendenz des Ego: Philosophische Essays 1931-1939*, übers. v. Uli Aumüller, Traugott König u. Bernd Schuppener, Reinbek 1997, 42 = TdE) und bestimmt sie als »Anwesenheit des Bewußtseins bei der Sache« (SuN, 325). Auch Ernst Cassirer weist implizit auf die Rolle der Intuition für die Introspektion hin: »Nicht in irgendeiner Form der Repräsentation, sondern nur in der seiner Intuition läßt sich der ursprüngliche Gehalt des Lebens erfassen« (Ernst Cassirer, *Symbolischen Formen*, Bd. I).



#### 1.4 Von der methodologischen Notwendigkeit einer phänomenologischen Introspektion<sup>37</sup>

Nun bedarf es, um uns selbst in Augenschein zu nehmen, der *Fähigkeit zur Vergegenständlichung*, durch die sich dem Menschen die Möglichkeiten der Selbstreflexion und Kommunikation erst eröffnen. Wenn die Frage nach dem Menschen die Frage nach dem eigenen Sein mit einschließt, kann als möglicher Zugang zu verallgemeinerbaren Strukturen menschlichen Seins entweder die empirische Beobachtung der anderen oder aber die Beobachtung des eigenen Seins zur Grundlage dieser Erkenntnisse werden. Da uns aber die Subjektivität des Anderen grundsätzlich entgeht, scheint auf der methodologischen Ebene die phänomenologische, d.h. Begegnungsstrukturen in den Blick nehmende Introspektion<sup>38</sup> die einzige Möglichkeit zu bieten, den Menschen nicht in seiner allgemeinen, von einem äußerlichen Standpunkt bestimmten Objektivität, sondern im Hinblick auf seine Begegnungsweisen und das heißt: im Hinblick auf seine allgemeinen *Begegnungsstrukturen*, in den Blick nehmen zu können.

Allerdings stehen wir epistemologisch vor dem Problem, dass das, was der Mensch an sich selbst vorfinden kann, nicht mehr sein Sein ist, bzw. dass wir im Hinblick auf menschliches Sein und seine Selbstreflexivität von einem Zusammenspiel von zwei grundsätzlich unterschiedlichen Seinsarten sprechen müssen, die Jean-Paul Sartre in Anlehnung an Hegel als »*être pour soi*« (Für-sich-Sein) und »*être en soi*« (An-sich-Sein) bezeichnet hat. Das durch Spontaneität gekennzeichnete Bewusstsein (Für-sich) kann sich niemals auf sich selbst wenden, ohne dabei ein An-sich, ein Objekt-Sein von sich abzusondern. Denn das Für-sich ist selbst als Synthesis, d.h. Bewusstsein-von-etwas-seiend, kein Objekt, sondern ein *Geschehen*. Mit anderen Worten: Das reflektierende Bewusstsein muss eine Alterität herstellen, um sich auf etwas wenden zu können, das – obwohl es das einzige ist, was es ›an sich selbst‹ vorfinden kann –, nicht es selbst ist, das sich aber als mit ihm selbst unmittelbar

37 Ich lehne meinen Begriff der Introspektion an demjenigen Ernst Cassirers an: »Wir können die rein introspektive Perspektive kritisieren und in Zweifel ziehen, wir können sie jedoch nicht abschaffen oder ignorieren. Ohne Introspektion, ohne unmittelbares Bewußtsein von Gefühlen, Emotionen, Wahrnehmungen, Gedanken könnten wir das Gebiet der menschlichen Psychologie nicht einmal bezeichnen.« Und er fügt einschränkend hinzu: »Die Introspektion offenbart uns nur jenen eng umgrenzten Bereich des menschlichen Lebens, der unserer individuellen Erfahrung zugänglich ist« (Ernst Cassirer, *Über den Menschen*, 16). Gerade in der Phänomenologie und im Kontext der hier zu entwickelnden apriorischen Anthropologie bildet die Introspektion, die durch eine phänomenologische epoché begleitet ist, also alle konkreten subjektiven, sich auf sich selbst beziehenden Inhalte ausblendet und sich rein auf Begegnungsstrukturen richtet, den einzig möglichen methodischen Ausgangspunkt zur Erschließung der Strukturen von Sinn- und Identitätserfahrungen.

38 Mittels der Introspektion sollen nicht subjektive Zustände in den Blick genommen werden, sondern die diesen zugrunde liegenden apriorischen Begegnungsstrukturen, so dass diese Form der Introspektion mit einer phänomenologischen epoché verbunden ist. Der Begriff der »phänomenologischen Introspektion« erscheint mir gegenüber anderen phänomenologischen Bezeichnungen für diese Art und Weise der Erkenntnisgenerierung wie »phänomenologische Erschauung« (Husserl) »innere Intuition« (Sartre) oder »originäres Erfassen« (Heidegger), in seiner Denotationskraft dem Sachverhalt angemessener. Auch wenn wir Wilhelm Diltheys Begriff der »inneren Erfahrung« (158) nicht aufgreifen wollen, ist doch auch für unseren methodologischen Kontext interessant, dass sich durch diese nach Dilthey die Geisteswissenschaft generell und die »erklärende Psychologie« im besonderen von den Naturwissenschaften unterscheidet: »Nun unterscheiden sich zunächst von den Naturwissenschaften die Geisteswissenschaften dadurch, daß jene zu ihrem Gegenstände Tatsachen haben, welche im Bewußtsein als von außen, als Phänomene und einzeln gegeben auftreten, wogegen sie in diesen von innen, als Realität und als ein lebendiger Zusammenhang originaliter auftreten [...] Für die Geisteswissenschaften folgt [...], daß in ihnen der Zusammenhang des Seelenlebens als ein ursprünglich gegebener überall zugrunde liegt« (Wilhelm Dilthey, »Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie (1894)«, in: ders., *Wilhelm Diltheys gesammelte Schriften*, Bd. 5, Leipzig/Berlin 1924, 158, 143f.).

assoziiert zeigt. Das *Nicht-mit-sich-identisch-Sein* ist also die Grundlage aller Selbstreflexion. Aus diesem Zusammenspiel von zwei grundlegend unterschiedlichen Seinsarten im menschlichen Sein, dem Für-sich- und dem An-sich-Sein, folgt, dass nicht nur die Selbstreflexion aufgrund der Exzentrizität unseres Bewusstseins den Umgang über eine Außenperspektive nehmen muss, um überhaupt zu ›sich‹ kommen zu können, sondern dass die Frage nach dem Menschen grundsätzlich einer eigenen, vom klassischen Objekterkennen unterschiedenen Zugangsart bedarf, die dieses Zusammenspiel als Sich-zu-sich-selbst-Verhalten adäquat reflektieren kann.

Wenn es nun darum geht, zu verstehen, *wie* und *wer* der Mensch ist, *warum* er handelt und *worauf* er *aus* ist, so bedeutet dies, dass sich die Aufgabe stellt, unser Bewusstsein charakterisierende Grundstrukturen unserer Verhältnisse zu den Dingen und Mitmenschen herauszuarbeiten, um die zunächst verborgenen Grundlagen unserer Wahrnehmung und Sinnbestimmung in den Blick zu bekommen. Der Begriff des »Bewusstseins« ist in diesem Kontext näher zu erläutern. Denn es kann, wenn es uns um die weitgehend ›unbewussten‹ und ›unwillkürlichen‹ Bindungen an kulturelle Weltdeutungen geht, nicht nur und schon gar nicht primär um das Bewusstsein als ›waches‹ und reflektierendes gehen. Überhaupt geht es nicht darum, das Bewusstsein als Apparat zu verstehen, dem dann und wann etwas begegnet. Denn das Bewusstsein existiert der phänomenologischen Grundidee Husserls zufolge, der sich explizit Sartre, implizit aber auch Heidegger in *Sein und Zeit* anschließt, nur als in Erlebnissen sich *vollziehendes* Bewusstsein – es ist, mit anderen Worten, immer *Bewusstsein von etwas*. Wo Bewusstsein ist, ist es die Synthese von Mensch und Begegnendem, also dessen, *wovon* das Bewusstsein Bewusstsein ist. Es ist nur *als* und *im* Begegnungsgeschehen.<sup>39</sup>

Der vorliegende anthropologische Ansatz geht damit dezidiert von einem phänomenologischen Bewusstseinsbegriff aus, der letztlich alle Möglichkeiten unseres Affiziert-Werdens durch Begegnendes umfasst. Strukturen des Bewusstseins heißen demnach alle *Begegnungsstrukturen*, die sich als unser Begegnen apriorisch strukturierend aufweisen lassen. Was aber in einer methodologisch reflektierten Introspektion Ergebnis wird, ist, wie in jeder Wissenschaft, nur dann verifizierbar, wenn es *wiederholbar* ist, bzw. alle Formen des Denkens und Handelns immer wieder auf es zurückbezogen werden können. Die in dieser Arbeit thematisierten Bewusstseinsstrukturen, die als Grundlage der Kulturalität ausgewiesen werden sollen, müssen demnach dauerhaft aufweisbar bleiben und sich von der Kontingenz psychischer Verhaltensweisen und Äußerungen abheben. Und zwar müssen sie aufweisbar bleiben nicht als erinnerbares Wissen, sondern im Sinne einer strukturellen Adäquatheit, die sich primär durch die Inbezugsetzung zum eigenen, intuitiven Erfassen der Strukturen des eigenen Begegnungsgeschehens einstellt. Nur so kann die phänomenologische Introspektion dazu führen, durch Abstraktion vom Kontingenten, Individuellen und Situativen, Strukturen an und in sich auszumachen, die es dem Menschen ermöglichen, sie zu ideieren und damit auf eine allgemeine Ebene zu bringen.

---

39 Der Begriff des ›Begegnungsgeschehens‹, der hier für das Sein angesetzt werden soll, bezieht sich auf alle Arten menschlichen Begegnens, also des Begegnens jeglicher Art des Gegenständlichen, seien es Möbelstücke, Mitmenschen, Ideen oder Vorstellungen. Er korrespondiert insofern mit der existenzialen Analytik Heideggers, als dieser von der »Begegnisart des Seins und der Seinsstrukturen« spricht (Martin Heidegger, SuZ, 36) und herausstellt, dass etwa die Voraussetzung dafür, dass ein Stuhl die Wand »berühren« könne, darin bestünde, dass die Wand ›für‹ den Stuhl *begegnen* könnte. »Berühren« ist in diesem Sinne als Modus des Begegnens zu verstehen, das nur dem Dasein aufgrund seiner Struktur des In-der-Welt-seins möglich ist.

### 1.5 Warum der Rückgriff auf Positionen der Existenzphilosophie?

Warum in dem oben skizzierten Zusammenhang nun gerade die Existenzphilosophie als Bezugspunkt für die Gewinnung einer strukturhermeneutischen Anthropologie dienen soll, bedarf einer eingehenden Erörterung, denn aus dem bisher Gesagten kann sich noch keine Notwendigkeit eines Rückgriffs auf existenzphilosophische Positionen erkennen lassen.

Nicht die noch immer anhaltende Popularität dieser schon unzählige Male für tot erklärten philosophischen Denkungsart<sup>40</sup> legitimiert den Rückgriff auf die Existenzphilosophie im dargestellten Kontext. Ja, man könnte sogar sagen: es liegt nicht nur nicht nahe, sondern es liegt zunächst sogar eher fern, die doch scheinbar auf die Innerlichkeit des Menschen orientierten Gedanken der sogenannten »Existenzphilosophen«<sup>41</sup> auf Probleme der kulturellen Weltorientierung und damit auf Fragen der interkulturellen Kommunikation und des Verstehens soziokultureller Zusammenhänge zu beziehen.

Dass es etwa seitens Otto Friedrich Bollnows den expliziten Vorwurf gegen die Existenzphilosophie gegeben hat, nicht nur die Hoffnung als Grundtrieb des Lebensvollzugs ignoriert zu haben, sondern vor allem die Mitwelt in ihrer identitätsstiftenden Funktion beiseite gelassen zu haben,<sup>42</sup> trägt ein Weiteres dazu bei, die Existenzphilosophie in dem genannten Kontext als passé, ja sogar eher als Hindernis denn als Hilfe zur Klärung der identitätsstiftenden Funktionen der Kultur anzusehen. Allerdings ist nicht ohne Grund wiederholt darauf hingewiesen worden, dass Bollnows Sicht mit ihrer Kritik zwar Tendenzen der Existenzphilosophie und insbesondere ihrer öffentlichen Ausprägung als einer intellektuellen Modeerscheinung getroffen hat, aber doch die Bedeutung des Anderen in seiner starken Fixierung auf Heidegger insbesondere im Denken von Jaspers und Sartre, übersehen hat.<sup>43</sup> Denn dass der Andere sowohl für Jaspers als auch Sartre die grundlegende Bedingung jeder Selbstgewinnung ist und Kommunikation das tragende Prinzip des Denkens von Karl Jaspers darstellt, wurde in der Rezeption zugunsten der Formulierung einer Einheitlichkeit der sogenannten

40 So stellte Hans-Martin Gerlach bereits 1966 ein deutliches Nachlassen des Interesses an der Existenzphilosophie fest (vgl. Hans-Martin Gerlach, »Die Stellung der Existenzphilosophie heute«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Heft 12, 1966); Peter Kampits konstatierte 1975: »Denn nachdem das Werk Sartres lange unter dem Titel des ›Existentialismus‹ im Mittelpunkt modischen Interesses gestanden war, gilt eben dieser ›Existentialismus‹ heute als überholt.« (Peter Kampits, *Sartre und die Frage nach dem Anderen: Eine sozialontologische Untersuchung*, München 1975, 11); Auch Andrea Rödiger beschäftigt sich mit dem »Tod der Existenzphilosophie«, versucht aber zu umreißen, was genau am Existenzialismus verneint wird: »Die ›Existenzphilosophie‹ ist für tot erklärt, und diese Tatsache trifft nicht nur in einem engen Sinn den sogenannten ›Existentialismus‹, sondern generell eine Methode. Und sie betrifft einen gesamten Philosophiebegriff« (Andrea Rödiger, »Was ist falsch am Existenzialismus?«, in: Peter Knopp, Vincent v. Wroblewsky (Hg.), *Existenzialismus heute*, Berlin 1999, 131-137, 131).

41 Der Begriff der »Existenzphilosophie« geht auf Fritz Heinemann zurück (Fritz Heinemann, *Neue Wege der Philosophie: Geist, Leben, Existenz*, Leipzig, 1929). Allerdings ist er insofern problematisch, als weder der Begriff der »Existenz« bei den der Existenzphilosophie zugerechneten Denkern einheitlich gefasst ist, noch dass sich alle unter diesem Begriff subsumierten Denker zu diesem bekannt hätten. Dies trifft zwar für den frühen Jaspers (Vgl. ders., *Existenzphilosophie* (1937) Berlin, <sup>4</sup>1974) und auch für Sartre (»Existenzialismus«), nicht aber für Heidegger zu, der sein Denken zunächst als »Fundamentalontologie«, später als »Seinsdenken« verstanden wissen wollte.

42 Otto Friedrich Bollnow stellte 1955 die »Überwindung des Existenzialismus« als »das schlechthin entscheidende Problem in der gegenwärtigen Philosophie« heraus. (Vgl. Otto Friedrich Bollnow, *Neue Geborgenheit: Das Problem einer Überwindung des Existenzialismus*, Stuttgart u.a., <sup>3</sup>1972, 18).

43 Dies zeigt sich insbesondere in *Neue Geborgenheit*, 22, wo Bollnow selbst Jaspers eine »hoffnungslose Vereinsamung des Menschen« vorwirft, aus der es keinen Ausgang gebe – eine Interpretation, die das starke kommunikative Moment und die Tatsache, dass der Mensch nach Jaspers erst in der »existentiellen Kommunikation« mit dem geliebten Anderen zum Selbstsein kommen kann, völlig ignoriert.

»Existenzphilosophie« nicht selten geflissentlich ignoriert, so dass man sich freilich wundern musste, warum Jaspers und Sartre ein so starkes politisches Engagement an den Tag legen konnten, während ihre Philosophie als eine Weltflucht in das Erdloch der Innerlichkeit gedeutet wurde.

Ein entscheidender Grund für die Zähigkeit existenzphilosophischer Grundthesen, sich im historischen Strudel der Theoriebildungen hartnäckig an der Oberfläche zu halten, ohne oberflächlich zu sein, liegt nun aber zweifellos darin, dass sie von ihrem methodologischen Ansatz her an der *Phänomenologie* orientiert ist, also an einer ausgereiften philosophischen Methodologie, und diese Methodologie auf Gegenstandsbereiche anwendet, die das menschliche Sein selbst in seinen Begegnungsstrukturen aufscheinen lässt,<sup>44</sup> ohne allerdings, wie Husserl, die Philosophie zu einer »strengen Wissenschaft« ausbauen zu wollen. Im Gegensatz zu Husserl nimmt die Existenzphilosophie Phänomene in Augenschein, die unser Leben in seiner Sinnhaftigkeit, ja den Eckpunkten der Sinnhaftigkeit unseres Seins aufscheinen lassen.<sup>45</sup> So werden in der Existenzphilosophie von Heidegger und Sartre Bezugsgefüge zwischen Mensch und Ding, Mensch und Mensch, Mensch und Selbst thematisch, die nicht nur strukturelle Erkenntnisse über unsere Grundverfasstheit und unsere Begegnungsstrukturen hervorgebracht haben, sondern die vor allem die *Entwurfsstrukturen* menschlichen Seins ins Zentrum der Untersuchung rücken, also gerade diejenigen Strukturen, in deren Zusammenhang Sinn und Identität generiert werden.

Die Analyse der Entwurfsstrukturen menschlichen Seins, bzw. das strukturelle »Noch-nicht«, das sowohl Heidegger als auch Sartre zu einem der Grundthemen ihrer Ansätze gemacht haben, und das von Sartre in seinem berühmten Ausspruch: »Die Existenz geht der Essenz voraus«<sup>46</sup> als die Existenzphilosophie überhaupt charakterisierender Grundgedanke apostrophiert wurde, bietet die Möglichkeit, eine antiessentialistische Anthropologie zu entwickeln, die die Inhalte menschlichen Seins und seines Sinns nicht festzulegen versucht, sondern sich vielmehr darum bemüht, apriorische Grundstrukturen menschlichen Begegnens herauszuarbeiten, wodurch beide ontologischen Ansätze eine strukturelle Anthropologie vorbereitet haben. Der Mensch ist vor diesem Hintergrund nichts anderes als das, wozu er sich macht, er wird sich selbst zur gestalterischen Aufgabe,<sup>47</sup> so dass jedes Handeln des Menschen als selbstreferenziell verstanden werden muss. Und in dieser Selbstreferenzialität liegt die Möglichkeit einer strukturhermeneutischen Anthropologie, die die Formen dieser

44 Jean-Paul Sartre schreibt zum Charakter der Phänomenologie: »Die Phänomenologen haben den Menschen wieder in die Welt eingetaucht, sie haben seinen Ängsten und seinen Leiden, auch seinen Revolten ihr ganzes Gewicht wiedergegeben« (Jean-Paul Sartre, TdE, 91).

45 Vgl. dazu auch die Auseinandersetzung Jan Patočkas mit Edmund Husserl, wie sie etwa in Christian Rabanus' Monographie *Praktische Phänomenologie. Jan Patočkas Revision der Phänomenologie Edmund Husserls*, (Frankfurt a. M. u.a. 2002) thematisiert wird.

46 Den zentralen Stellenwert dieses Gedankens betont Sartre, indem er schreibt: »Gemeinsam ist ihnen [den Existentialisten – O.I.] einfach die Tatsache, daß ihrer Ansicht nach die Existenz dem Wesen vorausgeht oder, wenn sie so wollen, daß man von der Subjektivität ausgehen muß« (Jean-Paul Sartre, *Der Existenzialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays 1943-1948*, Reinbek 2000, 148). = EH. Die Aussage korrespondiert oberflächlich mit Heideggers Verweis auf den »Vorrang der ›existentia‹ vor der essentia« (Martin Heidegger, SuZ, 43), allerdings ist darauf hinzuweisen, dass Sartre und Heidegger unter »existentia« etwas völlig unterschiedliches verstehen: Sartre versteht existentia, bzw. Existenz im Sinne von Seiendheit des Menschen, während Heidegger damit die besondere exzentrische Seinsart des Menschen bezeichnet (vgl. dazu: ebd., 42).

47 Ein Aspekt, den auch Martin Dornberg betont: »Jedes Tun enthüllt sich damit als selbstreferentiell: es gehorcht einer inneren Forderungsstruktur, deren Ziel die Erhaltung und Ausweitung eigener Subjekthaftigkeit ist« (Martin Dornberg, »Menschlichkeit und Gewalt: Sartre zwischen Subjekt und Subjektkritik«, in: Rainer E. Zimmermann (Hg.), *Das Sartre-Jahrbuch Eins*, Münster 1991, 111-138, 114).

Selbstverhältnisse als Formen der strukturalen Aufweisung der Möglichkeiten und Bedingungen sinnhaften Handelns und der Herstellung personaler Identität auszulegen versucht.

Damit bietet uns die Existenzphilosophie gleich zwei wichtige Elemente zur Entwicklung einer strukturhermeneutischen Anthropologie: *erstens* finden wir eine Vielzahl an durch Introspektion gewonnenen anthropologischen Einzelanalysen, in denen Begegnungs- und Erfahrungsstrukturen thematisch werden, und *zweitens* sind diese, zumindest im Falle von Heidegger und Sartre, an eine solide methodologische Basis rückgebunden. Neben dem Fokus auf Begegnungsstrukturen menschlichen Seins und anthropologische Grunderfahrungen hebt sich eine anthropologisch ausgelegte Existenzphilosophie von expliziten anthropologischen Ansätzen dadurch ab, dass es in ihr keine Auseinandersetzung mit der Einordnung menschlichen Lebens in die Ahnenreihe der irdischen Lebewesen gibt. Die Existenzphilosophie positioniert sich, da sie ihrem Selbstverständnis nach keine Anthropologie *ist*, auf eine eigenartige Weise jenseits des Anthropozentrismus, weil sie den Menschen nicht als Maß aller Dinge etablieren möchte, ihn auch nicht als Objekt neben Objekten sieht, sondern ihn über die Grundbezugspunkte seines Seins, also aus einer Binnenperspektive heraus, versteht.

Dass sich bisher nur recht zögerliche Versuche gezeigt haben, die ontologischen Ausführungen von Heidegger und Sartre, aber auch den vernunftphilosophischen Ansatz von Karl Jaspers, der ihnen in vielen Punkten verwandt ist, anthropologisch auszudeuten, ist dabei nicht nur der Spezifik der hier formulierten anthropologischen Fragestellung geschuldet, sondern gründet vor allem, wie noch ausführlich besprochen wird, in der strikten Ablehnung der anthropologischen Auslegung ihrer Überlegungen, die vor allem Heidegger und Jaspers immer wieder geäußert haben.<sup>48</sup>

## 1.6 Begriff und Anspruch der strukturhermeneutischen Anthropologie

Schließlich bedarf es vor dem eigentlichen Einstieg in die Thematik des Buches einer Klärung dessen, was mit dem Themenfeld ›Grundstrukturen menschlichen Seins‹ überhaupt gemeint sein soll. Während in den sozialwissenschaftlich geprägten Theorien des Funktionalismus und Strukturalismus objektive, empirisch erfassbare Phänomene der Expressivität menschlichen Seins, bzw. soziale Universalien in Augenschein genommen und hinsichtlich ihrer sozialen Funktionen analysiert werden,<sup>49</sup> versucht der vorliegende Ansatz, *apriorische* Strukturen des Bewusstseins ausfindig zu machen, deren Besonderheit darin besteht, dass sie Formen von *Selbstverhältnissen* in Gestalt von Formen des Zusammenspiels verschiedener Bewusstseinsmodi darstellen, die sich grundsätzlich einem rein empirischen Zugang verschließen. Da aber jede Entäußerung des Menschen das Produkt, bzw. eine objektive Manifestation von Selbstverhältnissen darstellt, kann auch das Handeln des Menschen nicht hinreichend ohne eine Analyse apriorischer Begegnungsstrukturen erklärt werden.

---

48 Die Anthropologiekritik von Jaspers wird aufgegriffen, um ergänzend zu Heideggers Kritik an der Anthropologie Problemstellungen derselben ausfindig zu machen, mit denen sich der Versuch einer strukturhermeneutischen Anthropologie auseinanderzusetzen hat.

49 Klaus Seeland sieht selbst die »Phänomenologie Husserlscher Tradition« neben der Strukturalen Anthropologie und dem Strukturalismus in den Versuch verwickelt, »[d]ie Vielfalt der Kulturen durch die Bewältigung philosophisch-anthropologischer Grundfragen auf soziale Universalien zurückführen zu wollen.« Den Funktionalismus versteht Seeland gegenüber den genannten Ansätzen als stärker die rationalen Zusammenhänge sozialer Strukturen fokussierend (Klaus Seeland, *Interkultureller Vergleich: Eine Theorie der Weltaneignung nach Heidegger*, Würzburg 1998, 167; 278).



Diese Strukturen, die den Horizont allen Verstehens bilden, können daher aus meiner Sicht, wie in Kapitel 4 noch ausführlich dargelegt wird, nur durch eine von der Intuition als bedeutungserfassenden Vermögen geleiteten phänomenologischen Introspektion aufgewiesen werden, da nur auf diese Weise der Sinnhaftigkeit menschlichen Handelns nachgegangen werden kann.

Die Ausgangsthese der vorliegenden Arbeit lautet demnach: die Sinnhaftigkeit kulturellen Tuns kann nicht hinreichend über die Analyse von Gesellschaftsstrukturen und empirisch beobachtbaren Verhaltensweisen bestimmt werden, da die Bedeutung von ›Sinn‹ und ›Identität‹ ausschließlich im Bewusstsein des Einzelnen erschlossen wird. Es gilt demnach, wenn wir die Sinnstrukturen menschlichen Seins in den Blick bekommen möchten, in die Sphäre einzutreten, in der Sinn überhaupt erlebt, d.h. ›subjektive‹ Wirklichkeit wird, d.h. in das menschliche Bewusstsein, *so wie es sich für sich selbst vollzieht*. Das je eigene Begegnungsgeschehen muss durch die theoretische Reflexion auf seine Strukturen hin durchsichtig werden. Verstanden und erschlossen wird dabei nichts uns Äußerliches, sondern unser Sein selbst als Begegnungsgeschehen soll den Ausgangspunkt der strukturhermeneutischen Anthropologie bilden.

Wenn es nun darum geht, im Hinblick auf die anthropologischen Überlegungen von Heidegger und Sartre solche Strukturen aufzuweisen, die als »Existenzialien«<sup>50</sup> des Daseins (Heidegger) oder »unmittelbare Strukturen des Für-sich«<sup>51</sup> (Sartre) bezeichnet werden, so haben wir es mit Begegnungsstrukturen zu tun, die sich zwar in der Sprache manifestieren, die aber der expressiven Manifestation noch vorgelagert sind und selbst deren Möglichkeit bilden. Von der Analyse solche Strukturen aus, die zusammengenommen eine strukturelle Grundverfassung menschlichen Seins formen, müssen sich *Eckpunkte unserer Sinn- und Identitätserlebnisse* ausmachen lassen, die Anhaltspunkte für die Aufklärung der existentiellen Bedeutung kultureller Bindungen liefern können.

Da die Evidenz von Sinn- und Identitätserlebnissen aufgrund ihrer Bewusstseinsimmanenz nicht mitweltlich offenbar wird, also nur im einzelnen Bewusstsein aufscheint, ist auch ein theoretischer Ansatz, der diese inneren Mechanismen reflektiert, auf eine intuitiv-hermeneutische Evidenz der eigenen Ausführungen angewiesen. D.h. die Validität der Erkenntnisse der strukturhermeneutischen Anthropologie kann nicht allein auf der argumentativen Geschlossenheit ihrer Ausführungen gegründet werden, sondern bedarf der Bestätigung durch die intuitive Evidenz des Aufgewiesenen durch den Rezipienten. Als ›strukturhermeneutisch‹ versteht sich der vorliegende Ansatz insofern, als er versucht, Grundstrukturen menschlichen Seins herauszustellen und diese zu einem hermeneutischen Geflecht zu verknüpfen, das als analytisch-hermeneutisches Instrumentarium intersubjektiver Bindung dienen kann. Aus der Analyse und Verknüpfung der Überlegungen von Heidegger und Sartre soll die Grundlegung einer strukturhermeneutischen Anthropologie entwickelt werden. Der volle Begriff der strukturhermeneutischen Anthropologie kann freilich erst in den Schlussbemerkungen dieser Arbeit entfaltet werden.

50 Vgl. Martin Heidegger, SuZ, 44.

51 Vgl. Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts: Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, übers. v. Hans Schöneberg u. Traugott König, Reinbek 1993, 163. = SuN

# Anthropologiekritik und Methodologie





## 2. Zum Verhältnis der Existenzphilosophie zur Anthropologie

Wie bereits in den einleitenden Ausführungen angedeutet, gibt es eine ganze Reihe von Gründen, warum sich bisher nur sehr wenige Versuche gezeigt haben, die Existenzphilosophie anthropologisch fruchtbar zu machen.<sup>52</sup> Den in seiner prohibitiven Wirkung stärksten dieser Gründe dürfte, wie bereits erwähnt, die Selbstausslegung von Heidegger und Jaspers darstellen,<sup>53</sup> die es von vornherein zu verbieten scheint, ihre Gedanken anthropologisch auszudeuten. Vor diesem Hintergrund ist es unumgänglich, das Verhältnis von Heidegger, Jaspers und Sartre zur Anthropologie zu klären und mit der Möglichkeit einer anthropologischen Auslegung zu konfrontieren, bevor eine in den anthropologischen Grundüberlegungen von Heidegger und Sartre gründende strukturhermeneutische Anthropologie entwickelt werden kann. Nur auf diesem Wege kann gewährleistet werden, dass keiner der ablehnenden Gründe, die Heidegger und Jaspers formulieren, diesen anthropologischen Ansatz von vornherein zum Scheitern verurteilt. Dabei soll es allerdings nicht darum gehen, alle Einwände der genannten Denker gegen die Anthropologie zusammenzustellen und zu erläutern, was einer eigenen ausführlichen Abhandlung bedürfte und nicht Sinn und Zweck der vorliegenden Arbeit ist.<sup>54</sup> Vielmehr möchte ich die Hauptkritikpunkte an der Anthropologie anhand einiger Kommentare herausstellen und diese schließlich selbst einer Kritik unterziehen, um die Möglichkeit und Legitimität einer anthropologischen Auslegung der Existenzphilosophie begründen zu können.

Dabei wird in zwei Schritten vorgegangen. Zunächst sollen die Kritikpunkte von Heidegger und Jaspers an der Anthropologie ausgeführt werden, um sie nach den methodologischen Grundüberlegungen noch einmal aufzugreifen und dem versuchten Ansatz gegenüberzustellen. Die Positionen von Jean-Paul Sartre zur Anthropologie werden lediglich der Vollständigkeit halber ausgeführt, denn in seinem frühen Denken finden sich kaum Kommentare zur Anthropologie. Erst in seinem Spätwerk werden einige, bereits vor dem Hintergrund der Auseinandersetzung mit dem Marxismus entstandene Gedanken zur Anthropologie entwickelt, die kurz dargelegt werden sollen, obwohl sie weder in eine Ablehnung der Anthropologie münden noch in den werkgeschichtlichen

---

52 Dennoch gibt es einige Denker, die sich in ihren anthropologischen Theorien explizit oder implizit an existenzphilosophischen Gedanken orientieren. Vor allem bei Otto Friedrich Bollnow, Karl Löwith, Max Müller und Richard Wisser finden sich deutliche Bezüge zu Heidegger, aber auch auf Karl Jaspers. Insbesondere Wissers Ansatz einer »kritisch-krisischen Anthropologie« trägt in ihrem Selbstverständnis als »negative Anthropologie« dem Rechnung, was Otto Pöggeler einmal als »die Bedeutung der existenzialen Anthropologie für den Menschen« gekennzeichnet hat, nämlich »[...] dass sie diese Frage [die Frage des Menschen nach dem Menschen – O.I.] schon nach der Weise des Fragens fragwürdig gemacht hat« (Otto Pöggeler, »Existenziale Anthropologie«, in: Heinrich Rombach (Hg.), *Frage nach dem Menschen*, 443-460, 459). So schreibt Wisser: »Ich bin der Auffassung [...], dass heute eine »negative« Anthropologie, also eine, die prinzipiell eine solche Positivität [einer Wesensbestimmung – O.I.] bestreitet, [...], am Platz ist, oder, wie ich sie lieber nenne, eine »kritisch-krisische Anthropologie« (Richard Wisser, »Fraglichkeit der Frage«, 438).

53 Insbesondere Heideggers *Sein und Zeit* wurde allerdings trotz dessen Abgrenzungsversuchen als Anthropologie gelesen, wie auch Klaus Hartmann unterstreicht: »Den meisten Zeitgenossen Heideggers ist seine Philosophie in ›Sein und Zeit‹ eher als Anthropologie erschienen« (Klaus Hartmann, *Sartres Sozialphilosophie: Eine Untersuchung zur ›Critique de la raison dialectique I‹*, Berlin, 1966, 12). Auch Heideggers Lehrer Edmund Husserl hat *Sein und Zeit* als einen anthropologischen Ansatz verstanden und in seinem Vortrag »Phänomenologie und Anthropologie« ohne Nennung Heideggers kritisiert: »In dem letzten Jahrzehnt macht sich [...] in der jüngeren philosophischen Generation Deutschlands eine schnell anwachsende Hinneigung zu einer Philosophischen Anthropologie geltend [...] auch die sogenannte Phänomenologische Bewegung ist von der neuen Tendenz ergriffen worden. [...] Die phänomenologische Philosophie soll völlig neu vom menschlichen Dasein her aufgebaut werden« (Edmund Husserl, »Phänomenologie und Anthropologie« (1931), in: ders., *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, Husserliana, Bd. 27, Dordrecht 1989, 164-181).

54 In Bezug auf Heidegger kann Assen Ignatows Monographie *Heidegger und die Philosophische Anthropologie* (Meisenheim am Hain, 1979) in diesem Sinne verstanden werden.

Kontext von *Das Sein und das Nichts* gehören. Den Anfang dieser Auseinandersetzung bildet die Jasperssche Anthropologiekritik, da diese bereits einige Argumente der Heideggerschen abdeckt, die bei letzterem nur implizit vorhanden sind.

In *Die geistige Situation der Zeit* schreibt Jaspers: »Anthropologie geht auf den sichtbaren Menschen in seinem ursprünglichen Wesen. Nicht eine allgemein-menschliche Psychologie ist ihr Ziel, sondern ein typisches Sein des Menschen als das zugleich Spezifische eines individuellen Charakters.«<sup>55</sup>

Dies besagt zunächst nichts anderes, als dass Anthropologie als *empirische Wissenschaft* verstanden wird, die von einem dem Individuum äußerlichen Standpunkt aus operiert. Dadurch kann sie nur am Anderen beobachten, was diesem äußerlich ist, also die objektiven Weisen seines Erscheinens. Auf der Grundlage dieser Beobachtungen versucht die Anthropologie Jaspers zufolge eine Wesensbestimmung zu leisten, die ein »typisches Sein des Menschen« herauszustellen versucht, also ein Sein, das für alle Individuen gleichermaßen zutrifft. Dabei aber – und dies ist für die Jasperssche Argumentation und auch für den vorliegenden Versuch einer strukturhermeneutischen Anthropologie von Belang – geht es der Anthropologie in Jaspers' Verständnis nicht um eine »allgemein-menschliche Psychologie«, also um eine Beschreibung von Strukturen menschlichen Denkens und Erfahrens, sondern um eine *Wesenserkenntnis*, also den Versuch, eine Essenz menschlichen Seins ausmachen zu wollen.

Die somit als essentialistisch gedeutete Anthropologie stellt für Jaspers ein Aggregat aus mehreren Bestandteilen dar, das durch den Grundbegriff der »Rasse« zusammengehalten wird.<sup>56</sup> Als ihre wesentlichen Elemente kennzeichnet Jaspers erstens die »Physische Anthropologie«, die den Körper, seinen Bau und seine Funktion studiert, und zweitens das »Ausdrucksverstehen«, deren Forschungsspektrum Physiognomik, Mimik, Graphologie und Kulturmorphologie umfasst.<sup>57</sup> Allerdings stehen diese beiden Elemente der essentialistischen Anthropologie nach Jaspers in der anthropologischen Forschung seiner Zeit in einem nicht geklärten Verhältnis, denn ihm zufolge gehen dabei zwingendes objektives Wissen und mögliches intuitives Ausdrucksverstehen so durcheinander, »dass die Geltung des Einen die Art der Geltung des Anderen für den Leser suggeriert. Es wird gemessen; aber was eigentlich gesehen wird, entzieht sich aller Messbarkeit und zahlenmäßigen Fixierung.«<sup>58</sup> Somit wird der naturwissenschaftlichen Methode der physischen Anthropologie auch das Ausdrucksverstehen untergeordnet, ohne dass zu Bewusstsein käme, dass dieses einer eigenen Methodik bedarf. Hierdurch werden in Jaspers' Augen im Scheine der naturwissenschaftlichen Methode Aspekte menschlichen Seins auf eine unreflektierte und methodisch unzulängliche Weise reflektiert, ohne dass das Sinnverstehen, das zum Ausdrucksverstehen gehört, methodologisch abgesichert wäre. Jaspers' Vorwurf gegen die Anthropologie wendet sich folglich auch genau gegen deren naturwissenschaftliche Denkungsart: »Ihr Denken [der Anthropologie – O.I.] ist beherrscht von dem Maßstab vitaler Dauer, von den Kategorien des Wachsens und Absterbens; ihre unwill-

55 Karl Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, Berlin<sup>13</sup>1979, 143.

56 Hieran zeigt sich bereits das stark biologisch geprägte Anthropologieverständnis von Karl Jaspers.

57 Jaspers, *Geistige Situation*, 144.

58 Ebd.

kürliche Voraussetzung ist, man könnte pflegen, züchten, herstellen, eingreifen.«<sup>59</sup> Aufgrund dieser entworfenen Möglichkeiten treibt die Anthropologie nach Jaspers eine »[...] *Liebe zum adligen Menschenbild* und der Haß gegen das Unedle [...]. Es entstehen Aspekte des Menschen als Leitbilder und Gegenbilder.«<sup>60</sup> So wird für Jaspers durch die Denkhaltung der so skizzierten Anthropologie der Weg zu einer Rassentheorie geebnet.

Einen zweiten anthropologischen Ansatzpunkt, der Jaspers zufolge allerdings der Existenzphilosophie, insbesondere seiner Idee eines »Adels des Menschen« *nahe* steht, nennt er den »Impuls, sich kennenzulernen im Reichtum des Möglichen«;<sup>61</sup> – eine etwas merkwürdige Art der anthropologischen Reflexion, die nach Jaspers dazu führt, dass man sich neu sehe, unersättlich sei im Blick auf Menschen und eine Verwandtschaft kenne, »die man dann in den Bildern des höheren Ranges objektiviert.«<sup>62</sup> Was Jaspers damit meint, ist vielleicht am ehesten als eine Art auf den menschlichen Geist fixierte Anthropologie zu verstehen, welche die geistigen und psychischen Möglichkeiten des Menschseins reflektiert. Allerdings steckt für ihn gerade im Anthropologisch-Werden, und das heißt: im Übergang von der Anschauung zur Erstarrung dieser Anschauungen in Theorien und reproduzierbarem Wissen, der entscheidende Unterschied zur Existenzphilosophie. Denn gerade, wenn der angesprochene Ansatz sich zur Seinserkenntnis verabsolutiert, führt er nach Jaspers dazu, dass aus dem Sein der Freiheit ein *gegebenes* Sein wird, das nun mal so ist und folglich nicht anders als durch den Begriff der Rasse kategorisiert werden kann. Mit anderen Worten: was für Jaspers »Möglichkeit in Freiheit« ist, wird zur genetischen Anlage verkehrt, wodurch nicht mehr die aktive Gestaltung des Seins in Anspruchnahme der Möglichkeiten die »Adligkeit« bestimmt, sondern die »Anlage«, weshalb die Unterschiede geistigen Lebensvollzugs notwendig durch eine Rassentheorie Erklärung finden müssen. Daraus schließt Jaspers: »Eine Neigung, sich seinsmäßig für edler zu halten oder, weil man nun einmal niedriger sei, auf Ansprüche an sich zu verzichten, lässt die Freiheit in einer naturalistischen Notwendigkeit erlahmen.«<sup>63</sup> In direktem Zusammenhang mit dieser »Feststellung« menschlichen Seins steht auch Jaspers' Vorwurf, die Anthropologie sehe den Menschen ebenso wie die Soziologie und Psychologie als ein *Objekt*, über das Erfahrungen zu machen sind, ohne seinen Subjektcharakter hinreichend zu berücksichtigen. Dabei erkenne man zwar etwas *am* Menschen, nicht aber *den Menschen selbst*. In Abgrenzung zu den angeführten empirischen Wissenschaften, die Jaspers auch als »Sachkunde« bezeichnet, bestimmt sich schließlich für ihn der Auftrag der Existenzphilosophie: »*Existenzphilosophie* ist das alle Sachkunde nutzende, aber überschreitende Denken, durch das der Mensch er selbst werden möchte. Dieses Denken erkennt nicht Gegenstände, sondern erhellt und erwirkt in einem das Sein dessen, der so denkt.«<sup>64</sup>

Ein beredter Hinweis dafür, dass Jaspers sein eigenes Philosophieren nie als Anthropologie verstand, ist die Tatsache, dass man gerade in seinem vielleicht »anthropologischsten« Werk, der

---

59 Ebd., 145.

60 Ebd.

61 Ebd.

62 Ebd.

63 Ebd.

64 Ebd., 149.

*Psychologie der Weltanschauungen*, vergeblich nach einer Auseinandersetzung mit der Anthropologie sucht.

Von den drei genannten Denkern hat sich Martin Heidegger wohl am stärksten gegen eine »Anthropologisierung« seines Denkens verwahrt – sicherlich nicht zuletzt, weil ihm seitens Husserls der *Vorwurf*, seitens anderer das vermeintliche *Kompliment* gemacht wurde, mit seiner Daseinsanalyse in den Bereich der Anthropologie geraten zu sein. So verwundert es kaum, dass Heidegger in Reaktion auf die anthropologischen Interpretationen seines in *Sein und Zeit* dezidiert als Ontologie konzipierten Ansatzes damit beschäftigt war, sich gegen die Anthropologie, insbesondere in ihrem Anspruch einer »Fundamentalanthropologie«,<sup>65</sup> wie Ludwig Feuerbach, aber auch Max Scheler sie anstrebten, zu wehren und zu verwehren. Heideggers Einschätzung der Anthropologie seiner Zeit findet in dem folgenden, berühmt gewordenen Zitat einen aufschlussreichen Ausdruck:

Keine Zeit hat so viel und so Mannigfaltiges vom Menschen gewußt wie die heutige. Keine Zeit hat ihr Wissen vom Menschen in einer so eindringlichen und bestrickenden Weise zur Darstellung gebracht wie die heutige. Keine Zeit hat bisher vermocht, dieses Wissen so schnell und leicht anzubieten wie die heutige. Aber auch keine Zeit wußte weniger, was der Mensch sei, als die heutige. Keiner Zeit ist der Mensch so fragwürdig geworden wie der unsrigen.<sup>66</sup>

Heideggers Diagnose des Standes der Anthropologie seiner Zeit stellt uns vor ein Paradoxon. Keine Zeit soll über eine vergleichbare Fülle des Wissens vom Menschen verfügt haben, und doch soll keine Zeit weniger gewusst haben, was der Mensch sei«? Wie ist dieser merkwürdige Befund zu erklären, den Heidegger uns hier präsentiert, und warum ist ihm zufolge keiner Zeit »der Mensch so fragwürdig geworden wie der unsrigen«? Die Antwort auf das *Warum* dieser Einschätzung lässt sich erst durch eine Aufweisung der Heideggerschen Zugangsart zur Frage nach dem Menschen klären: Wenn das, was wir »Wissen über den Menschen« nennen, Heideggers Worten zufolge nicht dazu führen kann, zu wissen, *was* der Mensch sei, dann liegt seine Kritik begründet in einem grundsätzlichen Zweifel gegenüber der Aussagekraft der »Wissenschaft vom Menschen«, der Anthropologie. Nimmt man dies zusammen mit der letzten Aussage des obigen Zitats, so ergibt sich: keiner Zeit ist der Mensch so *der Frage würdig* befunden worden wie heute, niemals hat sich die anthropologische Forschung *so stark in den Vordergrund des Interesses gedrängt* wie heute, niemals hat es *mehr Wissen über den Menschen gegeben*. Der Sinn dieser Aussagen sowie sein Resümee, dass trotz oder gerade wegen alledem keine Zeit weniger gewusst habe, was der Mensch sei, als die heutige, erhellt sich erst, wenn wir Heideggers Kritik der zeitgenössischen Zugangsart zum Menschen in den Blick nehmen.

65 Richard Wisser bemerkt dazu: »Und indem Heidegger solcherart die »Seinsfrage« stellt, die keine nach dem Seienden ist, unter dem sich auch das »Mensch« genannte Seiende befindet, vollzieht er die Wende von der Fundamentalanthropologie als der Grundtendenz der Gegenwart zur Fundamentalontologie als der Aufgabe der Zukunft« (Richard Wisser, *Weg-Charakter*, 232); vgl. dazu auch: Karen Joisten, *Die Überwindung der Anthropozentrität durch Friedrich Nietzsche*, Würzburg 1994, 13.

66 Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 1929, Frankfurt a. M. 1991, 209; Richard Wisser verweist auf die auffällige Parallele der Formulierungen, die Heidegger hier wählt: »Auch Martin Heidegger konstatiert, ähnlich wie zwei Jahre vor ihm Max Scheler, dass keiner Zeit der Mensch so fragwürdig geworden ist wie der unsrigen. Aber er zieht völlig andere Konsequenzen und fragt vor allen Dingen, wieso es dazu gekommen ist« (Richard Wisser, »Kulturanthropologie: Domäne oder Exil des Menschen?«, in: ders., *Weg-Charakter*, 115-136, 121).

Heideggers Kritik an der Anthropologie erfolgt aus zwei Gesichtspunkten. Der erste, der unmittelbar mit seiner Stellungnahme zum Humanismus zusammenhängt, bezieht sich darauf, dass der Mensch angeblich nicht zu seiner *humanitas* hin sondern von der *animalitas* her gedacht werde.<sup>67</sup> Dies meint: Der Mensch wird als ein Vorhandenes neben anderem betrachtet, nicht als ein durch ein Seinsverständnis und Seinsverhältnis ausgezeichnetes Seiendes. Die Bestimmung von Eigenschaften des Menschen bildet Heidegger zufolge keine Grundlage für die Erschließung dessen, was das menschliche Sein wesentlich ausmacht. So sind die Erkenntnisse, die auf empirischem Wege über den Menschen gesammelt werden, zwar nicht unzutreffend, aber sie vermögen keine anthropologisch hinreichende Bestimmung des *Was* des Menschseins zu leisten und verfehlen damit ihr selbst gestecktes Ziel.

Was der Mensch sei, lässt sich nach Heidegger nur auf der Grundlage einer der Anthropologie übergeordneten, ja ihr vorausgehenden Ontologie bestimmen, und das heißt: was der Mensch ist, kann sich nur über das Sein bestimmen lassen.<sup>68</sup> Die Begründung für diesen Zugang zum Problem des Menschen liefert Heidegger mit dem Argument, dass »über eine Wesensbestimmung des Seienden ›Mensch‹ die Frage nach dessen Sein vergessen bleibt, dieses Sein vielmehr als ›selbstverständlich‹ im Sinne des Vorhandenseins der übrigen geschaffenen Dinge begriffen wird.«<sup>69</sup> Somit bestimmt Heidegger das *Was* des Menschseins nicht aus einem Zusammennehmen der erforschten Eigenschaften des Menschen, sondern aus dessen Sein, d.h. aus dessen besonderer Begegnungsart mit Seienden, die darin besteht, dass der Mensch der Ort ist, an dem sich das Sein in Form von Phänomenen zeigt. Erst auf der Grundlage einer strukturalen Erschließung des menschlichen Seins als Erschließung seiner spezifischen Begegnungsarten sind für Heidegger Wissenschaft und Anthropologie auf einen methodisch sicheren Boden gestellt. Hieraus wird ersichtlich, warum Heidegger seinen ontologischen Ansatz als »Fundamentalontologie«<sup>70</sup> kennzeichnet und warum er sie für die Basis einer jeden ernst zu nehmenden Anthropologie hält. In diesem Sinne spricht Heidegger auch von der Möglichkeit einer »existenzialen Anthropologie«,<sup>71</sup> die aber von der strukturalen Daseins-

67 Vgl. Martin Heidegger, *Über den Humanismus*, Frankfurt a. M. 1991, 15. = Hum

68 Dies soll nicht heißen, dass Heidegger eine Anthropologie angestrebt hätte, auch wenn es sicherlich zu kurz greift, zu behaupten, es sein Heidegger in *Sein und Zeit* überhaupt nicht um den Menschen, sondern »nur« um das Sein gegangen. Augenfällig ist in diesem Zusammenhang lediglich, dass Heidegger sich nicht thematisch um eine Ausarbeitung einer »existenzialen Anthropologie« bemüht hat, was etwa Axel Beelmann ausdrücklich beklagt: »Am Ungenügen eines ontologischen Bestimmungsmangels, am ›Fehlen einer eindeutigen ontologischen zureichend begründeten Antwort auf die Frage nach der Seinsart des Seienden, das wir selbst sind‹, krankt die traditionelle Anthropologie, ohne dass Heidegger diesbezüglich therapeutische Absichten hegte« (Axel Beelmann, *Die Krisis des Subjekts: Cartesianismus, Phänomenologie und Existenzialanalytik unter anthropologischen Aspekten*, Bonn 1990, 306). Man wird indes Heidegger in diesem Zusammenhang zugute halten müssen, dass er durchaus – wie noch ausgeführt werden wird – die Möglichkeit einer »existenzialen Anthropologie« angedeutet hat und damit zumindest in *Sein und Zeit* eine nach seinem Ermessen legitime Form eines anthropologischen Ansatzes als Möglichkeit vor Augen hatte.

69 Martin Heidegger, SuZ, 49.

70 Ebd., 13.

71 Dies wird zu Recht von vielen Heidegger-Exegeten, die eine anthropologische Auslegung für möglich halten, herausgestellt, bspw. von Hans Köchler: »Gleichwohl – neben [der – O.I.] rein ontologischen ›Abzweckung‹ seiner existenzialen Analytik – gesteht H. zu, ›daß in der existenzialen Analytik des Daseins eine Aufgabe mitgefördert wird, deren Dringlichkeit kaum geringer ist als die Seinsfrage selbst: Die Freilegung des Apriori, das sichtbar werden muß, soll die Frage, ›was der Mensch sei‹ philosophische erörtert werden können.« (SZ 45). Dies bedeutet, dass H. eine solche Blickrichtung des Fragens (die ja nicht eigentlich ontologisch ist) nicht von vornherein negiert [...] er gesteht ihr vielmehr echte existenzielle Bedeutung zu« (Hans Köchler, *Der innere Bezug von Anthropologie und Ontologie (Das Problem der Anthropologie im Denken Martin Heideggers)*, Meisenheim am Glan 1974, 9).



analytisch ontologisch fundiert werden müsse. Er geht sogar noch ein Stück weiter, indem er erklärt: »In der Absicht auf eine mögliche Anthropologie, bzw. deren ontologische Fundamentierung, gibt die folgende Interpretation nur einige, wenngleich nicht unwesentliche ›Stücke‹<sup>72</sup>, und: »[d]as bislang Herausgestellte ist vielfältig ergänzungsbedürftig im Hinblick auf eine geschlossene Ausarbeitung des existenzialen Apriori der Philosophischen Anthropologie.«<sup>73</sup> Anders als Jaspers stand Heidegger zumindest in *Sein und Zeit* der Anthropologie nicht grundsätzlich ablehnend gegenüber, sah aber in der Ontologie die primäre Aufgabe der Philosophie,<sup>74</sup> ohne deren Ausarbeitung eine jede Anthropologie fehlgeleitet bleiben müsse.

Der zweite wesentliche Kritikpunkt Heideggers an der Anthropologie, der einher geht mit der sich im Verlauf seines Schaffens verstärkenden Metaphysikkritik sowie seinem Versuch einer Destruktion der abendländischen Philosophie, erwächst aus seiner vor allem nach der »Kehre« bezogenen seinsgeschichtlichen Position: nämlich der Position, dass der Mensch in der »Zeit des Weltbildes« zum »Subjectum« geworden ist und sich zum Maß alles Seienden aufgespreizt hat. In diesem Lichte erscheint die Anthropologie als höchste Form des Anthropozentrismus:

Je umfassender nämlich und durchgreifender die Welt als eroberte zur Verfügung steht, je objektiver das Objekt erscheint, umso subjektiver, d.h. vordringlicher erhebt sich das Subjectum, umso unaufhaltsamer wandelt sich die Welt-Betrachtung und Welt-Lehre zu einer Lehre vom Menschen, zur Anthropologie.<sup>75</sup>

Während in anderen Epochen der Mensch »der vom Seienden Angeschaute«, der »Vernehmer des Seienden«, ist, wie nach Heidegger im Griechentum, oder als »in einer je bestimmten Stufe der Ordnung des Geschaffenden stehend«,<sup>76</sup> wie im Mittelalter, ist der neuzeitliche Mensch erst derjenige, der sich mit dem Weltbild generierenden »vor-stellenden« Denken zu einem Seienden gewandelt hat, das sich als Bezugsmittel des Seienden im Ganzen versteht.<sup>77</sup>

Sofern nun die Anthropologie ihren Fokus gerade auf den Menschen als Subjekt, also ohne vorgängige Klärung seines für Heidegger spezifischen Bezugs zum Sein richtet, ist sie für Heidegger der höchste Ausdruck der Seinsvergessenheit, blendet sie die wesenhafte gegenseitige Angewiesenheit von Mensch und Sein systematisch aus und führt so zu einem Höchstmaß an Entfremdung.<sup>78</sup> Indem der Mensch den Menschen zum Objekt macht, indem er ihn als Vorhandenes nimmt, gerät unweigerlich das Sein des Menschen, sein je eigener situativer und individueller Bezug zum Seienden, aus dem Blick. Die neuzeitlich-metaphysische Denkungsart des vor-stellend-weltbild-

72 Martin Heidegger, SuZ, 17; Richard Wisser weist in diesem Kontext allerdings darauf hin, »daß alle aus Heideggers Schriften gewonnenen anthropologischen Daten zusammengerechnet keine Anthropologie ergeben sollen«, da Heideggers Interesse sich auf die Fundamentalontologie, nicht auf eine existenziale Anthropologie richte (Richard Wisser, »Der Mensch als Da des Seins«, in: ders., *Karl Jaspers: Philosophie in der Bewährung*, Würzburg 1995, 71-93, 82).

73 Martin Heidegger, SuZ, 131.

74 Richard Wisser bezeichnet Heideggers Ansatz auch als »fundamentalontologisch akzentuierte Anthropologie«, in der vom Menschen nicht als dem Herrn des Seins, sondern als vom Hirten des Seins gesprochen werde (Richard Wisser, »Fraglichkeit der Frage«, 430).

75 Martin Heidegger, »Die Zeit des Weltbildes«, in: ders., HW, 75-113, 93.

76 Vgl. ebd. 90.

77 Vgl. ebd. 88.

78 Daher rührt auch Heideggers zunehmende Ablehnung der Anthropologie, die in der Formulierung kulminiert: »Durch die Anthropologie wird der Übergang der Metaphysik in den Vorgang des bloßen Aufhörens und des Aussetzens aller Philosophie eingeleitet« (Martin Heidegger, HW, 92).

haften Denkens, der nach Heidegger auch und gerade die Anthropologie als eine erst durch diese Denkungsart mögliche Wissenschaft verfallen ist, verstellt uns daher ihm zufolge gerade den Blick auf das, was der Mensch wesentlich ist. Aus diesem Grund kann Heidegger konstatieren, dass die Thematik der Frage nach dem Menschen so virulent ist wie nie zuvor, dass aber die Bemühungen, dieser Frage zu einer Antwort zu verhelfen, ins Leere laufen, weil sie einer Denkungsart verfallen sind, die eine essentialistische Festlegung des Wesens des Menschen anstrebt, ohne die Beziehung des Menschen zum Sein, und das heißt, zu den situativ sich abspielenden Begegnungsgeschehen, zu reflektieren. Von dieser Warte aus erhält die Aussage: »[...] keine Zeit wußte weniger, was der Mensch sei, als die heutige. Keiner Zeit ist der Mensch so fragwürdig geworden wie der unsrigen« ihren Sinn und ihre zumindest theorieimmanente Berechtigung.

Damit greift Heideggers Kritik an der Anthropologie gegenüber der Jaspersschen Kritik noch tiefer, indem sie nicht nur die Subjekt-Objekt-Spaltung selbst, sondern die gesamte Deutungshaltung des neuzeitlichen Menschen für die Feststellung und Vergegenständlichung des menschlichen Seins verantwortlich macht. Nicht nur, dass uns alles Wissen über den Menschen nichts darüber sagt, was das menschliche Sein wesentlich ausmacht, führt all dieses Wissen Heidegger zufolge sogar dazu, dass uns der Zugang zu dem, was das menschliche Sein charakterisiert, durch die diesem Wissen zugrunde liegende subjektzentrierte Denkungsart verstellt wird. Es ist vor diesem Hintergrund konsequent, dass Heidegger sich daran gemacht hat, die Metaphysik als Philosophie des vorstellenden Denkens zu destruieren, um einem neuen Seinsdenken Raum zu schaffen. Allerdings bildet die in *Sein und Zeit* präsentierte fundamentalontologische Daseinsanalytik lediglich eine Vorstufe zu diesem Versuch.<sup>79</sup>

Werfen wir in diesem Zusammenhang den Blick auf eine weitere Textstelle. Dort schreibt Heidegger: »Anthropologie ist jene Deutung des Menschen, die im Grunde schon weiß, was der Mensch ist und daher nie fragen kann, wer er sei. Denn mit dieser Frage müßte sie sich selbst als erschüttert und überwunden bekennen.«<sup>80</sup> Was aber, so möchte man fragen, unterscheidet diese Setzung strukturell von der in *Sein und Zeit* als Vorannahme formulierten These, dass wir je schon immer ein Verständnis dessen haben, was Sein sei, ja immer schon über ein bestimmtes Seinsverständnis verfügen? Es ist Assen Ignatow beizupflichten, wenn er in diesem Zusammenhang davon spricht, dass aus der Tatsache, dass die Philosophische Anthropologie ihren Gegenstand setzt, nicht die Unmöglichkeit der Philosophischen Anthropologie abzuleiten sei.<sup>81</sup> Auch wenn es schwer fallen dürfte, der Anthropologie eine gewisse Subjektzentriertheit abzusprechen, scheint es doch zutreffend, was Ignatow herausstellt: »Was Heidegger unter Anthropologie [...] versteht, ist zwar ein Anthropologismus, kaum aber eine Anthropologie.«<sup>82</sup> Es drängt sich also der Verdacht auf, dass sich Heidegger wie Jaspers deshalb mit solchem Nachdruck gegen die Anthropologie ausgesprochen haben, weil ihrem Verständnis von Anthropologie ein klischeehafter Anthropologiebegriff im Sinne

---

79 Hans-Martin Gerlach weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass Heidegger sein Frühwerk selbst im Nachhinein so einschätzte, dass es noch die »Sprache der Metaphysik« gesprochen habe (Hans-Martin Gerlach, »Heidegger und das Problem der Metaphysik«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Heft 9, 1989, 824-833, 831).

80 Martin Heidegger, HW, 103.

81 Assen Ignatow, *Heidegger und Anthropologie*, 42.

82 Ebd., 55.

eines Anthropologismus zugrunde liegt,<sup>83</sup> dass sie in sie problematische Tendenzen theoretischer Strömungen projiziert haben, wofür sich freilich die Anthropologie mit ihren umfänglichen Ansprüchen anbieten musste, in denen sie aber keineswegs aufgeht.

Unterziehen wir ferner Heideggers Position einer Kritik, dass es eine Fundamentalontologie geben müsse, bevor überhaupt so etwas wie eine existenziale Anthropologie methodisch fundiert möglich sei, so wird offensichtlich, dass sich der Satz ebenso gut umkehren lässt, ohne an Plausibilität einzubüßen: es kann keine Ontologie ohne anthropologische Vorannahmen auskommen, auch die Heideggersche nicht.<sup>84</sup> Denn allein der Mensch ist nach Heidegger durch ein Seinsverständnis und Seinsverhältnis ausgezeichnet, das als hinreichend für einen Zugang zum Sein verstanden werden kann. Er allein ist das ontisch-ontologisch vorrangig zu befragende Seiende in der Frage nach dem Sein, und er ist es aufgrund der besonderen Strukturiertheit der Bezugsgefüge, die ihm als Mensch zu eigen ist. Auch wenn also Heideggers Anspruch einer Fundamentalontologie höher angesiedelt ist als der einer Anthropologie, auch wenn es ihm bei seiner Daseinsanalyse nicht einmal wirklich um den Menschen, sondern vielmehr um das Sein selbst geht, bedarf diese Zielsetzung einer Analyse des »Da des Seins«, also dem Menschen als »Ort«, an dem das Sein sich zum Ausdruck bringt, so dass die Fundamentalontologie nicht ohne fundamentalanthropologische Prämissen auskommt, ja die Begriffe lediglich verschiedene Akzentuierungen in der Analyse ein- und desselben Untersuchungsgegenstandes darstellen.

Zwar mögen die obigen Überlegungen noch kein hinreichender Beweis dafür sein, dass die Fundamentalontologie eine Fundamentalanthropologie voraussetzt. Was sich aber festhalten lässt, ist, dass eine Fundamentalontologie ohne eine existenziale Anthropologie, wie Heidegger sie in *Sein und Zeit* ansatzweise entworfen und faktisch mit seiner Daseinsanalytik praktiziert hat, nicht auskommen kann.<sup>85</sup> Heideggers Begründung der ontisch-ontologischen Vorrangigkeit des Daseins als dem primär nach dem Sein zu befragenden Seienden ist der beste Beweis dafür, dass keine Ontologie ohne anthropologische Gesichtspunkte auskommt und Anthropologie und Ontologie einander bedingen.<sup>86</sup>

83 Auch Helmut Fahrenbach schlägt in diese Kerbe, wenn er schreibt: »Denn wenn es auch richtig ist, die Grundlagenfunktion philosophischer Anthropologie hervorzuheben und als ihre besondere philosophische Problematik zu kennzeichnen, so trifft die Charakterisierung, die Heidegger hier von der anthropologischen Grundtendenz gibt, zwar eine ›anthropologische Philosophie‹ (im Stile Feuerbachs), aber kaum eine der vorliegenden Philosophischen Anthropologien und schon gar nicht die Idee bzw. jeden möglichen Entwurf philosophischer Anthropologie« (Helmut Fahrenbach, »Heidegger und das Problem einer ›philosophischen‹ Anthropologie«, in: Vittorio Klostermann (Hg.), *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, Frankfurt a. M. 1970, 97-131, 114).

84 Hans Köchler bezeichnet Heideggers Ansatz daher auch als »implizite Anthropologie« [...] insofern in ihr im Verlauf der Untersuchung das, was Menschsein im Grunde heißt (d.h. hinsichtlich der letzten Bedingungen) im Seinsproblem zum Ausdruck kommt – und insofern schon am Anfang der Untersuchung der transzendentale Gedanke des Seinszuganges im ›menschlichen‹ Medium der Erfahrung das Vorgehen leitete« (Hans Köchler, *Anthropologie und Ontologie*, 14).

85 Die ursprüngliche Verknüpfung zwischen Ontologie und Anthropologie scheint Heidegger in seinem Spätwerk durchaus gesehen zu haben: »Jede philosophische, d.h. denkende Lehre vom Menschen ist in sich schon Lehre vom Sein des Seienden. Jede Lehre vom Sein ist in sich schon Lehre vom Wesen des Menschen« (Martin Heidegger, *Was heißt Denken?* Stuttgart 1976). = WhD

86 Auch Otto Pöggeler weist darauf hin, dass die »Bruchstücke« einer existenzialen Anthropologie«, die Heidegger in *Sein und Zeit* erarbeitet, um der Vorbereitung der Seinsfrage willen entwickelt werden: »*Sein und Zeit* gibt eine existenziale Analyse der Existenz um der Klärung des Seinsverständnisses und damit um der Vorbereitung der Seinsfrage willen. [...] Gleichsam nur nebenbei, nicht in einer vollständigen Weise und ohne strengen Zusammenhang gibt *Sein und Zeit* auch Beiträge zu einer existenzialen Anthropologie: jene Teile der Anthropologie werden ausgearbeitet, die relevant sind für eine Frage nach dem Menschen, sofern er Seinsverständnis ist« (Otto Pöggeler, »Existenziale Anthropologie«, 448).



Soll Heideggers Fundamentalontologie nun anthropologisch gelesen werden können, so muss vor allem ihr apriorischer Charakter hervortreten, da in Heideggers Daseinsanalytik Fundamentalontologie und existenziale Anthropologie Hand in Hand gehen. Denn erst die Herauslösung dessen, wie der Mensch zum Seienden steht, lässt die Herausarbeitung einer phänomenologischen Anthropologie zu. Diese aber beruht bei Heidegger auf einem Vorverständnis dessen, was der Mensch ist, nämlich ein Lebewesen, das ek-sistiert, das aus sich hinaussteht und überhaupt durch seine Struktur des In-der-Welt-Seins eine offene Beziehung zum Seienden unterhalten kann. So gesehen kann Heidegger den Menschen erst als das »vorrangig zu befragende Seiende« ausweisen, indem er eine anthropologische Bestimmung vornimmt, nämlich dass es diesem Seienden in seinem Sein um dieses Sein selbst geht.

Der Mensch ist demnach apriorisch dazu bestimmt, ein »vorontologisches« Verhältnis zum Sein zu haben, und weil sich durch ihn erst die Frage nach dem Sein stellt, kann er keinen anderen Verweis auf das Sein finden als durch die Analyse seiner eigenen Begegnungsstrukturen. Somit ist das Sein überhaupt zwar die Basis allen menschlichen Denkens und Handelns, jedoch ist *jede Manifestation des Seins* immer nur durch den Menschen gegeben, ist der Mensch allein das »Da«, *der Ort der Manifestation des Seins*. Deshalb lässt sich bei Heidegger zumindest eine Gleichursprünglichkeit von Ontologie und Anthropologie feststellen, was nichts anders heißt, als dass das, was ihm als Grundlage seiner späteren Schriften diente, nämlich die in *Sein und Zeit* vollzogene Daseinsanalytik, niemals etwas anderes sein konnte als eine phänomenologische Anthropologie.<sup>87</sup> Wenn in seinen späteren Schriften vom Zusammengehören von Mensch und Sein die Rede ist, von einer gegenseitigen Angewiesenheit, so stellt sich daher nicht die Frage, ob Heidegger den Menschen ausklammert, sondern eher, warum er die anthropologische Betrachtung so konsequent ausklammern zu können glaubt. Zu beantworten ist diese Frage nur mit der Erklärung, die Ignatow uns bietet, dass nämlich Heideggers Verständnis der Anthropologie einen *Anthropologismus* konstruiert, der den sehr differenten Ansätzen der Philosophischen Anthropologie, auch dem Max Schelers, den Heidegger in *Kant und das Problem der Metaphysik* vorrangig im Auge gehabt zu haben scheint, nicht gerecht zu werden vermag.<sup>88</sup>

Dies bedeutet indes nicht, dass ich Heideggers anthropologische Überlegungen ohne weiteres in den Schubladenschrank der Philosophischen Anthropologie einordnen möchte, was in der Tat ein

87 Dies legt auch Hans-Martin Gerlach nahe, indem er davon spricht, dass Heidegger das »komplizierte Unterfangen« unternehme, »Ontologie und Anthropologie zu verbinden« und darauf hinweist, dass Anthropologie und Ontologie sich keineswegs ausschließen (Hans-Martin Gerlach, *Martin Heidegger: Denk- und Irrwege eines spätbürgerlichen Philosophen*, Berlin 1982, 93f).

88 Ironischerweise hat Heidegger gerade dieses Buch, das eine ausführliche Kritik an der Philosophischen Anthropologie enthält, Max Scheler gewidmet. Es ist bekannt, dass Heidegger zu Scheler ein recht eigenartiges Verhältnis hatte. Einerseits soll Heidegger ihn einmal als den »größten Philosophen seiner Zeit« bezeichnet haben, andererseits bestand philosophisch offenbar eine konsequente Feindschaft, die sich unter anderem in Heideggers Ansatz einer »Fundamentalontologie« ausdrückt, die er Schelers Versuch einer »Fundamental-anthropologie« entgegengesetzte (Vgl. dazu: Richard Wisser, *Vom Weg-Charakter philosophischen Denkens: Geschichtliche Kontexte und menschliche Kontakte*, Würzburg 1999, 230). Was Schelers anthropologischen Ansatz angeht, so kann man zwar sagen, dass er den Menschen ausgehend von seiner Analyse der animalitas untersucht, dass er ihn aber durch den Geist als dem Triebleben gerade entgegengesetztes Prinzip im menschlichen Sein so radikal davon abgrenzt, dass man von einer Bestimmung des menschlichen Wesens aus der animalitas heraus nicht berechtigterweise sprechen kann.

Missverständnis des Heideggerschen Anliegens darstellen würde.<sup>89</sup> Es ist damit lediglich gesagt, dass Heidegger den Menschen zum Gegenstand seiner Untersuchung gemacht hat und machen musste, was notwendig Einsichten hervorgebracht hat, die nicht anders denn als »anthropologisch« zu nennen sind. Da es keinen anderen Ausgangspunkt für die Frage nach dem Sein geben kann als den Menschen, und da sich in seinem Denken das Sein spiegelt, muss Heidegger ›Anthropologe wider Willen‹ sein, muss er durch den Menschen hindurch, um zum Sein zu gelangen, ohne sehen zu wollen, dass er auf diesem Wege auch immer den Menschen mitdenkt, ja im Zuge seiner Fundamentalontologie notwendig die Grundzüge einer existenzialen Anthropologie formulieren muss.

Im Kreise der drei im Kontext der Anthropologiekritik thematisierten Denker nimmt Jean-Paul Sartre fraglos eine Sonderposition ein,<sup>90</sup> da ihm als einzigem nicht an einer Kritik der Anthropologie gelegen war. Überhaupt finden sich in Sartres philosophischem Frühwerk kaum Aussagen zur Anthropologie,<sup>91</sup> ganz zu schweigen von einem Argumentationszusammenhang, der diese eigens thematisiert hätte. Erst in seinem Spätwerk gibt es im Kontext seiner Überlegungen zum Marxismus einige Ausführungen, die hier der Vollständigkeit halber Erwähnung finden sollen.

In seinen der *Critique de la raison dialectique* vorangestellten *Questions de méthode*<sup>92</sup> beschäftigt sich Sartre mit der Frage, ob der Marxismus nicht in der Gefahr stehe, aufgrund seiner Ausgrenzung der Frage nach dem Individuum zu einer unmenschlichen Anthropologie zu degenerieren.<sup>93</sup> Als Antwort auf dieses von ihm diagnostizierte Problem sieht Sartre den Existenzialismus als eine notwendige theoretische Stütze des Marxismus und spricht er davon, dass der Existenzialismus den Marxismus dazu bringen solle, »die menschliche Dimension (d.h. den existentiellen Entwurf) zur Grundlage des anthropologischen Wissens« zu nehmen. In dem Moment indes, in dem der Marxismus selbst den existentiellen Entwurf zu seiner Grundlage mache, habe der Existenzialismus keine Existenzberechtigung mehr.<sup>94</sup>

Klammern wir die vom späten Sartre versuchte Integration des Existenzialismus in die marxistische Theorie ein, so ergibt sich ein Selbstverständnis des Existenzialismus, das ihn vorrangig als Anthropologie erscheinen lässt.<sup>95</sup> Dies wird vor allem in folgender Bemerkung deutlich: »obgleich

89 Hans Köchler führt die Hauptquelle des Missverständnisses der Heideggerschen Fundamentalontologie als Anthropologie auf eine »Vermengung von ontischer und ontologischer Ebene« zurück, die Heidegger selbst indes streng voneinander getrennt habe. (Vgl. Hans Köchler, *Anthropologie und Ontologie*, 74).

90 Hans-Martin Gerlach schreibt dazu in Gegenüberstellung zu Heidegger: »Etwas anders dürfte die Sachlage bei Sartre aussehen, der ja gerade dem Marxismus vorwirft, dass seine Einseitigkeit darin bestehe, keine ›philosophische Lehre vom Menschen‹ zu besitzen, weshalb Sartre seine Theorie konzipiert, um eine solche mit einem von ihm für seine Bedürfnisse zurechtgebauten »Marxismus« zu vereinigen« (Hans-Martin Gerlach, *Denk- und Irrwege*, 85.)

91 Dennoch wurde auch *L'être et le néant* zumindest vereinzelt als »Philosophische Anthropologie« gelesen (vgl. Joseph Röösl, »Die existenzPhilosophische Anthropologie von Jean-Paul Sartre«, in: *Annalen der Philosophischen Gesellschaft Innerschweiz und Ostschweiz*, Januar/März 1949, 5. Jg., 1/2, 1-34, 4).

92 Vgl. dazu: Jean Paul Sartre, *Kritik der dialektischen Vernunft: Theorie der gesellschaftlichen Praxis*, 1960, dt. von Traugott König, Reinbek 1980, 867. = KddV

93 Jean-Paul Sartre, *Fragen der Methode*, 1960, dt. von Vincent von Wroblewsky, Reinbek 1999, 191. = FdM

94 Ebd., 194.

95 Eine Einschätzung, die auch von anderen Exegeten Sartres geteilt wird, bspw. von Klaus Hartmann, der zusätzlich einen Hinweis auf die besondere Ausrichtung der Sartreschen ›Anthropologie‹ gibt: »Sartre entwickelt in EN [*L'être et le néant* – O.I.] eine Lehre, in der der Mensch primäres Thema ist, nicht jedoch nur im Sinne einer beschreibenden Anthropologie, sondern in transzendentaler Fragestellung und transzendentalen Theorieaufbau« (Klaus Hartmann, *Sartres Sozialphilosophie*, 8); siehe dazu auch: Hans Georg Gadamer, »Das Sein und das Nichts«, in: Traugott König (Hg.), *Sartre – ein Kongreß*, Reinbek 1988, 37-52, 51)

sein Anwendungsfeld theoretisch viel weiter ist, ist der Existentialismus die Anthropologie selbst, insofern sie sich bemüht, sich eine Grundlage zu geben.«<sup>96</sup> In diesem Zusammenhang weist Sartre auf einen Widerspruch hin, der von der Anthropologie überwunden werden müsse, nämlich dass der Mensch einerseits offenbar keine gemeinsame Natur hat, andererseits aber dennoch stets die Möglichkeit von Verständigung besitzt. Angesichts dieser Problematik ruft die Anthropologie laut Sartre den Existenzialismus wieder auf die Bühne. Dieser geht nämlich in der Tat davon aus, dass sich der Mensch in dem Maße, in dem er sich *macht*, dem direkten Wissen entzieht. Die durch das soziokulturelle Umfeld (hier als die kommunistische Gemeinschaft gedacht) vermittelten Bestimmungen des Menschen werden nach Sartre »gestützt, interiorisiert und gelebt (als angenommene oder abgelehnte) durch einen *persönlichen Entwurf*, der zwei Grundmerkmale besitzt: er lässt sich in keinem Fall durch Begriffe bestimmen; als *menschlicher Entwurf* ist er stets (jedenfalls prinzipiell, wenn auch nicht faktisch) *verstehbar*.«<sup>97</sup> Dieses Verstehen zu explizieren, d.h. einem philosophischen Diskurs zuzuführen, heißt für Sartre, »selbst die dialektische Bewegung zu reproduzieren, die von den erlittenen Gegebenheiten ausgeht und sich zur bezeichnenden Aktivität abhebt. Dieses Verstehen, das sich nicht von der Praxis unterscheidet, ist zugleich unmittelbare Existenz (da es sich als die Bewegung der Handlung herausbildet) und Grundlage einer indirekten Erkenntnis der Existenz (da sie die Existenz des anderen versteht).«<sup>98</sup> Demzufolge kann ein Verstehen des Menschen nicht durch Objekterkenntnis erfolgen, sondern nur als »Bewegung der Handlung«, weshalb sich das Verstehen nicht von der Praxis unterscheidet. In diesem Zusammenhang weist Sartre auch darauf hin, dass die Begriffe jeder Disziplin unverstänglich blieben

ohne das *unmittelbare Verstehen* des ihnen zugrunde liegenden *Entwurfs*, der Negativität als Grundlage des Entwurfs, der Transzendenz als Existenz außer-sich in Beziehung zu dem Anderen-als-es-selbst und dem Anderen-als-der-Mensch, der Überschreitung als Vermittlung zwischen dem erlittenen Gegebenen und der praktischen Bedeutung und schließlich des *Bedürfnisses* als Außer-sich-in-der-Welt-Sein eines praktischen Organismus.<sup>99</sup>

Hiermit hat Sartre den Existenzialismus gleich in mehrfacher Weise als Anthropologie ausgewiesen. Denn zum einen werden die Hauptbereiche der dem Existenzialismus inhärenten existentiell-strukturalen Anthropologie gekennzeichnet, nämlich Entwurf, Negativität, Transzendenz, Mitsein und schließlich auch der Aspekt der Körperlichkeit. Zum zweiten wird das Anliegen und der Charakter dieser existenzialistischen Anthropologie apostrophiert, nämlich das Verstehen, und zwar als *Entwurfverstehen* auf der Grundlage der Kenntnis existenzialer Strukturen, wodurch Sartre seinen Ansatz explizit als hermeneutisch-strukturelle Anthropologie anlegt.

Nun ist – anders als mit den verschiedenen Fragestellungen, die bereits thematisiert wurden –, mit dem Begriff ›Anthropologie‹ nur wenig präjudiziert. Allgemein müssen lediglich zwei Voraussetzungen gegeben sein, damit man von einer ›Lehre vom Menschen‹ sprechen kann: die Möglichkeit einer Verobjektivierung bestimmter Aspekte menschlichen Seins und eine Regelmäßigkeit und Re-

---

96 Vgl. Sartre, FdM, 180.

97 Ebd., 182f.

98 Ebd., 183.

99 Ebd.

gelmäßigkeit ihrer Gegenstände. Beide Voraussetzungen sollen im Zuge der Untersuchung der methodologischen Überlegungen von Heidegger und Sartre, die in Kapitel 3 und 4 stattfindet, geprüft werden, bevor ich von den methodologischen Grundüberlegungen aus rückblickend eine abschließende Beurteilung der Anthropologiekritik von Heidegger und Jaspers vornehmen möchte.

### 3. Die methodologischen Grundlagen der ontologischen Ansätze von Heidegger und Sartre

#### 3.1 Heideggers Begriff des »Seins« und die hermeneutisch-ontologische Auslegung der phänomenologischen Methode

Da die anthropologischen Überlegungen von Heidegger und Sartre nur dann ohne Verluste aus den jeweiligen Konzepten herausgelöst werden können, wenn deren methodologische Basis und der jeweilige gedankliche Kontext in den methodologischen Ansatz der vorliegenden Arbeit integriert werden können, gilt es zunächst, uns der jeweiligen Argumentationsziele der beiden Denker zu vergewissern und in einem weiteren Schritt die Grundbegriffe zu klären, in deren Rahmung die anthropologisch relevanten Gedanken Heideggers und Sartres ihre Gestalt annehmen.

Martin Heidegger widmet sich in *Sein und Zeit* vor allem der Frage nach dem »Sinn von Sein«, genauer: der »konkreten Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn von Sein«.<sup>100</sup> Dabei besteht das *Argumentationsziel* seiner Fragment gebliebenen Schrift in erster Linie darin, durch eine Freilegung des durch eine Seinsvergessenheit<sup>101</sup> verdeckten Zugangs zum Sein mit Hilfe der phänomenologischen Methode und der Daseinsanalyse eine formale Bestimmung des Sinns von Sein zu entwickeln. Inwiefern die diagnostizierte »Seinsvergessenheit« auch als »Selbstvergessenheit« des Menschen interpretiert werden kann, deutet sich in Heideggers Charakterisierung der Frage an: »Die Frage nach dem Sinn des Seins ist die universalste und leerste; in ihr liegt aber zugleich die Möglichkeit ihrer eigenen schärfsten Vereinzelung auf das jeweilige Dasein.«<sup>102</sup> Sowohl die eigene Betroffenheit wie die Möglichkeit des hermeneutischen Verstehens des singulären Seins werden in dieser Aussage angesprochen.

Heidegger gibt uns eine erste Orientierung über das, was er mit dem Begriff des »Seins« meint, wenn er davon spricht, dass uns der Begriff des Seins im Umgang mit den Dingen und Mitmenschen ständig begleitet (etwa in Formulierungen wie »der Himmel *ist* blau« oder »der Stein *ist* hart«). Deutlicher konturiert wird der Begriff durch Heideggers Auseinandersetzung mit drei Vorurteilen, die mit seiner Verwendung häufig verknüpft werden. Die Vorurteile lauten: »Das ›Sein‹ ist der ›allgemeinste‹ Begriff«, »[d]er Begriff ›Sein‹ ist undefinierbar« und »[d]as ›Sein‹ ist der selbstverständliche Begriff«. Obwohl Heidegger diese Aussagen nicht grundsätzlich zu widerlegen versucht, ja sie nicht einmal grundsätzlich für falsch hält, wehrt er sich doch gegen die Schlussfolgerungen, die für gewöhnlich daraus gezogen werden. Aus der Aussage etwa, das Sein sei der »allgemeinste« Begriff, könne mitnichten abgeleitet werden, dass er der klarste und aller weiteren Erörterung unbedürftige sei. Im Gegenteil sei der Begriff des Seins der »dunkelste«. Auch wenn zweitens das Sein zu Recht als »undefinierbar« gelte, sei die daraus abgeleitete Folgerung falsch, es

---

100 Vgl. Martin Heidegger, SuZ, 1.

101 Die Seinsvergessenheit ist für Heidegger das Signum der Metaphysik. Otto Pöggeler bemerkt dazu: »Die Verfehlung der Metaphysik – das war die entscheidende Einsicht Heideggers – liegt darin, daß sie das Denken als ein ›Sehen‹, das Sein als stetes Vor-Augen-Sein, als stete Anwesenheit denkt und so den nicht zum Stehen zu bringenden Vollzug des faktisch-historischen Lebens selbst nicht zur Erfahrung bringen kann.« (Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen 1963, 46).

102 Martin Heidegger, SuZ, 39.

könne deshalb kein Problem mehr bieten. Ihm zufolge kann lediglich festgestellt werden, dass Sein etwas vom Seienden *Grundverschiedenes* sei. Schließlich könne das letzte von Heidegger genannte »Vorurteil«, das die »durchschnittliche Verständlichkeit« des Seinsbegriffs betont, keineswegs als legitimer Anlass für ein Abstandnehmen von der Beschäftigung mit dem Sein gelten, denn nach Heidegger demonstriert die durchschnittliche Verständlichkeit, die sich in Sätzen wie »ich *bin* froh« spiegelt, nur die Unverständlichkeit: »Sie macht offenbar, daß in jedem Verhalten zu Seiendem als Seiendem a priori ein Rätsel liegt. Daß wir je schon in einem Seinsverständnis leben und der Sinn von Sein zugleich in Dunkel gehüllt ist, beweist die grundsätzliche Notwendigkeit, die Frage nach dem Sinn von ›Sein‹ zu wiederholen.«<sup>103</sup>

Aus alledem wird ersichtlich, dass Heidegger die Frage nach dem Sein als die gegenüber der Erkenntnis primär zu klärende ansieht, weil sie die *primäre Begegnungsart* zwischen Mensch und Ding, Mensch und Mensch berührt, und auf dasjenige verweist, was jeder Fokussierung und Vergegenständlichung vorausgeht. Daher nimmt es kaum Wunder, wenn Heidegger seinen Ansatz als eine »Fundamentalontologie«<sup>104</sup> ansieht und der Anthropologie in diesem Zusammenhang bestenfalls den Rang einer »Regionalontologie« einräumt.<sup>105</sup>

Im Hinblick auf die Frage nach dem Sinn von Sein bedarf nun die Frage nach Heidegger einer »vorgängigen Leitung aus dem Gesuchten her«,<sup>106</sup> was bedeutet, dass uns der Sinn von Sein zumindest intuitiv bereits in einer gewissen Weise präsent sein muss, um nach ihm fragen zu können. Wir bewegen uns also immer schon in einem – wenn auch zumeist nicht reflektierten – Seinsverständnis, aus dem heraus erst die Frage nach dem Sein gestellt werden kann. Daraus folgt: das Gesuchte im Fragen nach dem Sein ist uns nicht völlig unbekannt, ja wir können sogar sagen: das Sein, bzw. das Sein im Modus des Nichts, wie wir später noch sehen werden, *bedingt* gewissermaßen unser Fragenkönnen. Es ist kein ›Produkt‹ unseres Bewusstseins, sondern die ›vorbewusste‹ Bedingung allen Fragens. Darüber hinaus verweist Heidegger darauf, dass das Sein, also das Begegnungsgeschehen,<sup>107</sup> in dem Mensch und Seiendes stehen, darüber bestimmt, wie Seiendes je verstanden wird: das Sein ist als die Grundlage gedacht, die allererst die Bestimmung, bzw. Vergegenständlichung des Seienden zulässt.

Wir können für das Sein an dieser Stelle eine erste, vorläufige Umgrenzung versuchen: Das Sein stellt die Grundlage allen Wahrnehmens, Verstehens und Erkennens dar. Es ist nicht als ein abstraktes, höchstes Seiendes gedacht, sondern *als das konkret in Begegnungskonstellationen*

103 Martin Heidegger, SuZ, 4.

104 Bereits in seiner Antrittsvorlesung *Was ist Metaphysik?* distanziert sich Heidegger von diesem Begriff: »Solange dieses Denken sich selber noch als Fundamentalontologie bezeichnet, stellt es sich mit dieser Benennung selbst in den eigenen Weg und verdunkelt ihn«, da der Titel eine Verwechslung mit der Ausrichtung der traditionellen Ontologie nahe lege. (Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?* Frankfurt a. M. 1998, 22.) = WiM.

105 Vgl. dazu: Gerhard Arlt, *Anthropologie*, 49.

106 Heidegger, SuZ, 5.

107 Ich halte den Begriff des »Begegnungsgeschehens« für geeignet, den Geschehenscharakter des Seins zu betonen, wie er etwa auch von Gianni Vattimo in der Aussage herausgestellt wird: »das Sein ist nichts anderes als seine Ereignisse« (Gianni Vattimo, »Heideggers Nihilismus: Nietzsche als Interpret Heideggers«, in: Walter Biemel, Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Hg.), *Kunst und Technik: Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger*, Frankfurt a. M. 1989, 141-152, 152). Da der Begriff des Seins zu vielfältigen Missverständnissen führt und geführt hat (Heidegger hat in seinem Spätwerk verschiedene Schreibweisen des Wortes »Sein« bemüht, um verschiedene Akzentuierungen zu verdeutlichen), werde ich vom »Sein«, wo ich dessen Gehalt selbst thematisiere, als ›Begegnungsgeschehen‹ sprechen.



*Geschehende*,<sup>108</sup> das sich am Menschen als »Da« des Seins, als Ort des Sichzeigens des Seins, zeigt.<sup>109</sup> Mit Blick auf die Fehldeutung, das Sein als höchstes Seiendes, also gegenständlich zu denken, betont Heidegger die *ontologische Differenz* zwischen Sein und Seiendem, dass nämlich Sein nicht selbst ein Seiendes ist, sondern vielmehr die *Grundlage* für die Möglichkeit jedes Sichzeigens darstellt. Hieraus leitet Heidegger die Notwendigkeit ab, sich dem Sein in methodisch anderer Weise zu nähern als Seiendem. Heidegger unternimmt also den zunächst etwas befremdlichen Versuch, in der theoretischen Reflexion dasjenige gegenständlich werden zu lassen, was nur als *Begegnungsgeschehen* ist: das Sein. Wenn Sein aber nicht als Seiendes gedacht werden darf und wenn es jeder Erkenntnis vorgängig ist, muss zwangsläufig der Versuch unternommen werden, die Subjekt-Objekt-Spaltung des Erkenntnisvermögens zu umschiffen. Unausweichlich bleibt dabei allerdings, dass sich als das *Befragte* der Seinsfrage der Mensch als dasjenige Seiende präsentiert, das auf sein Sein hin abgefragt werden kann und soll.<sup>110</sup>

Wenn es nun darum geht, das menschliche Sein, in dem Heidegger das Sein selbst gespiegelt sieht, in den Blick zu nehmen und ihn dazu zu bringen, die Charaktere seines Seins »unverfälscht« herzugeben, so muss er, wie Heidegger betont, zuvor so zugänglich geworden sein, wie er *an ihm selbst* ist. Deshalb kann der Zugang zum Sein ihm zufolge nur gewonnen werden durch ein »Durchsichtigmachen« des Fragenden in seinem Sein, also durch eine *Hermeneutik* des Daseins.<sup>111</sup> Da Heidegger »Hinsehen auf, Verstehen und Begreifen von, Wählen, Zugang zu« als konstitutive Verhaltungen des Fragens und damit als Seinsmodi des Menschen versteht, *ergibt sich als zu Befragendes der fragende Mensch selbst*, denn nur in diesen, als Fragen vom Sein herrührenden, aber sich im Denken des fragenden Menschen abspielenden Akten kann das Sein in seinem Wirken gegenwärtig werden. Der Mensch ist dabei von Heidegger auf eine zweifache Weise als vorrangig zu befragendes Seiendes bestimmt: einmal *ontisch*, indem er dadurch gekennzeichnet ist, dass es ihm *in seinem Sein um* dieses selbst geht, und einmal *ontologisch*, indem dieses Seinsverhältnis dazu führt, dass der Mensch sich in irgendeiner Weise in seinem Sein versteht, d.h. dass dem Menschen mit und durch sein Sein dieses selbst erschlossen ist. Der Mensch, bzw. das »Dasein«,<sup>112</sup> wie

108 Auf den Geschehenscharakter des Seins verweist u.a. auch James M. Demske, wenn er schreibt: »[...] dass das Wort ›Sein‹ eigentlich ein Verbum – und nur abkünftig und gewissermaßen künstlich ein Substantivum ist. Wir sind gewöhnt, über ›das Sein‹ zu reden, als ob es ein feststellbarer Gegenstand wäre. Diese Redeweise ist aber höchst verführerisch, denn sie verschließt uns gerade den wahren Charakter ›des Seins‹ als eines Verbuns. Was wir eigentlich mit ›Sein‹ meinen, ist demnach kein substantivisches Ding, sondern ein Akt, ein Geschehen, eine Bewegung, und zwar die ursprünglichste aller Bewegungen, die Bewegung des Seins im verbalen Sinne« (James M. Demske, *Sein, Mensch und Tod: Das Todesproblem bei Martin Heidegger*, Freiburg/München, <sup>3</sup>1984, 21).

109 Damit korrespondiert auch Heideggers Rede von der »Lichtung des Seins«, zu der Walter Biemel erläuternd bemerkt: »Das Sein bedarf des Menschen. Inwiefern? Weil der Mensch (als Ek-sistenz verstanden) ›die Ortschaft der Wahrheit des Seins inmitten des Seienden ist‹. Frei formuliert: hier ereignet sich die Lichtung, der Mensch ist die Stätte für die Lichtung« (Walter Biemel, »Zur Entfaltung von Heideggers Denken – erläutert am Wandel des Begriffs der ›Existenz‹ in ›Sein und Zeit‹ und im ›Brief über den Humanismus‹ in: Richard Wisser (Hg.) *Martin Heidegger – Unterwegs im Denken: Symposium im 10. Todesjahr*, Freiburg 1987, 67–86, 79).

110 Martin Heidegger, SuZ, 6.

111 Hans-Martin Gerlach bemerkt zur Genese der Heideggerschen Hermeneutik: »In ›Sein und Zeit‹ war Heidegger die Verbindung von phänomenologischer Methode (Husserl) und lebensphilosophischer Daseinswelt des Geschichtlichen (Dilthey) zu einer eigenständigen philosophischen Position der hermeneutischen Daseinsanalytik gelungen« (Hans-Martin Gerlach, *Denk- und Irrwege*, 84).

112 Hierzu schreibt Otto Pöggeler: »Das Dasein ist aber nicht einfachhin der Mensch, sondern das Da der Offenheit des Seienden, wie sie im Menschen geschieht« (Otto Pöggeler, *Denkweg*, 178)

Heidegger ihn als Seiendes und Ort des Sichzeigens des Seins terminologisch fasst,<sup>113</sup> *ist* demnach ein Seinsverhältnis, d.h. *hat* ein Seinsverständnis, das sich aus dem Begegnungsgeschehen selbst ereignet. Heidegger kennzeichnet das »Sein selbst«, zu dem Dasein sich verhält, als *Existenz*. Existenz ist also der Ausdruck nicht für den Menschen als spezifische ›Seiendheit‹, sondern Existenz ist der Ausdruck für das Sein selbst als Begegnungsgeschehen. Und dieses Sein selbst ist *je meines*. Existenz ist also in *Sein und Zeit* als lebendiges Sein des einzelnen Menschen gefasst, als Aufgabe, als Möglichkeit, so dass die Existenz »in der Weise des Ergreifens oder Versäumens nur vom jeweiligen Dasein selbst entschieden [wird].«<sup>114</sup>

Den Zusammenhang der Strukturen, die die Existenz konstituieren, nennt Heidegger die *Existenzialität*, deren Analytik den Charakter eines »existenzialen«, d.h. *auf Strukturen der Existenz verweisenden Hermeneutik* hat.<sup>115</sup> Da zum Dasein wesenhaft »Sein in einer Welt« gehört und ihm das Verstehen<sup>116</sup> des Seins, das innerhalb der Welt zugänglich wird, obliegt, sind für Heidegger auch die Ontologien, die Seiendes von nicht menschlichem Seinscharakter zum Thema haben, in der ontischen Struktur des Daseins selbst fundiert und motiviert. Man könnte auch sagen: einzig der Mensch ist der Ort, an dem sich Seiendes so zeigen kann, wie es von sich aus ist, einzig der Mensch kann sich durch Intuition und phänomenologische Introspektion die Begegnungsstrukturen seines Seins zugänglich machen und diese, wie zumindest der ›frühe‹ Heidegger von *Sein und Zeit* noch meint, theoretisieren. Der Mensch ist folglich der Ort, an dem der Sinn als Zusammenhang sichtbar werden kann, und zwar nicht nur der Sinn seiner selbst, sondern – zumindest theoretisch – der Sinn aller Begegnungsgeschehen.

Im Blick auf die Methode, mit der Heidegger sich dem Dasein zu nähern versucht, stellt sich zunächst die Frage, wie sich das Selbstverhältnis des Daseins fassen lässt. Aufgrund der Subjekt-Objekt-Spaltung, die für jeden Verobjektivierungsvorgang charakteristisch ist, spricht Heidegger davon, dass das Dasein sich zwar *ontisch*, also im konkreten Lebensvollzug, nicht nur nahe ist, sondern wir es sogar je selbst sind, – gerade deshalb aber sind wir uns nach Heidegger ontologisch

113 Friedrich Wilhelm von Herrmann weist darauf hin, dass der Begriff des Daseins, obwohl er den, »Terminus für das Seiende ›Mensch‹« darstellt, die *Seinsverfassung* dieses Seienden aussprechen soll, nicht aber das Seiende Mensch als seiendes (Vgl. Friedrich Wilhelm von Herrmann, *Subjekt und Dasein: Interpretationen zu ›Sein und Zeit‹*, Frankfurt a. M., 1985, 22).

114 Martin Heidegger, SuZ, 12.

115 Heideggers Begriff der Hermeneutik und der hermeneutische Charakter seines Denkens sind allerdings keineswegs eindeutig umgrenzt. So schreibt etwa Jean Grondin: »Obwohl Heideggers Philosophie als Anbahnung einer hermeneutischen Phänomenologie konzipiert und teilweise rezipiert wurde, blieb es angesichts der in *Sein und Zeit* spärlichen Angaben zu diesem Thema schwer, ein richtiges Verständnis dessen zu gewinnen, was Heidegger unter Hermeneutik (des Daseins) genau verstanden wissen wollte«, und er kritisiert die Unklarheit des Verhältnisses zwischen Hermeneutik und Daseinsanalytik: »Nachdem er andere Bedeutungen von Hermeneutik für sekundär erklärt hatte, fügte Heidegger noch hinzu, dass Hermeneutik bei ihm den primären Sinn einer ›Analytik der Existenzialität der Existenz‹ erhalten würde, ohne indessen das Verhältnis von Hermeneutik und Analytik einer genaueren Klärung zu unterziehen« (Jean Grondin: »Die Hermeneutik der Faktizität als ontologische Destruktion und Ideologiekritik Zur Aktualität der Hermeneutik Heideggers«, in: Dietrich Papenfuss, Otto Pöggeler (Hg.) *Zur philosophischen Aktualität Heideggers, Band 2: Im Gespräch der Zeit*, Frankfurt a. M. 1990, 163-178, 163).

116 »Verstehen« denkt Heidegger nicht primär als kognitiven Vorgang. Vielmehr wird Verstehen von Heidegger, wie Hans-Helmuth Gander herausstellt, »als eigenste Seinsweise des menschlichen Selbst- und Weltverhältnisses bestimmt [...]« (Hans-Helmuth Gander, »Verstehen als Situationsbewältigung: Untersuchungen zu Heideggers hermeneutischer Lebensweltphänomenologie«, in: Johannes Weiß (Hg.), *Die Jemeinigkeit des Mitseins: Die Daseinsanalyse Martin Heideggers und die Kritik der soziologischen Vernunft*, Konstanz 2001, 57-72, 58).

das *Fernste*,<sup>117</sup> da unser Sein sozusagen immer schon die unsichtbare Grundlage allen Erkennens darstellt – wir das Sein also für gewöhnlich überspringen und bei dem uns Begegnenden sind. Durch diese »Seinsferne« hat der Mensch nach Heidegger die Tendenz, das eigene Sein zunächst aus demjenigen Seienden her zu verstehen, zu dem es sich wesenhaft ständig verhält, nämlich aus der *Welt*.<sup>118</sup> Nun versucht Heidegger, die Zugangsart zum Dasein, die seine existenziale Analytik einschlagen soll, so zu fassen, dass das Seiende sich »an ihm selbst von ihm selbst her zeigen kann,<sup>119</sup> und zwar soll es sich so zeigen, wie es »zunächst und zumeist« ist: in seiner durchschnittlichen *Alltäglichkeit*.<sup>120</sup> An dieser alltäglichen Weise des Seins sollen die *wesenhaften Strukturen* herausgestellt werden, die sich ihm zufolge in jeder Seinsart des faktischen Lebens als seinsbestimmend durchhalten und die Heidegger *Existenzialien* nennt. Sein Argumentationsziel schränkt Heidegger dabei dahingehend ein, dass er keine vollständige Ontologie des Daseins geben könne, sondern lediglich das »Sein dieses Seienden« fokussiere ohne Interpretation seines Sinnes. Dennoch wird als vorläufige Bestimmung die Zeitlichkeit festgehalten als der Horizont, aus dem sich Dasein stets versteht. Aus dem Zusammenwirken der drei zeitlichen »Ek-stasen« Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft erwächst erst der Horizont, aus dem der Mensch sich versteht und sich der Sinn von Sein ereignet.

Ist nun die Zugangsart und das Sein der Alltäglichkeit als Fokus der Analyse herausgestellt, führt Heidegger die Methode seiner Analyse als *notwendig phänomenologisch* ein. Der Titel »Phänomenologie« wird von ihm dabei – analog zu seinem Lehrer Husserl<sup>121</sup> – als reiner Methodenbegriff verstanden.<sup>122</sup> Ohne Heideggers etymologischen Herleitungen des Begriffs »Phänomenologie« im Einzelnen folgen zu wollen, ist es doch zumindest nötig, seinen Ausführungen zum Begriff des Phänomens Aufmerksamkeit zu schenken, da sie gewissermaßen den ›Untersuchungsgegenstand‹ markiert, dessen Charakteristikum aber gerade die Unmöglichkeit des Vergegenständlichens darstellt.

»Phänomen« versteht Heidegger als das *Sich-an-ihm-selbst-Zeigende*, das *Offenbare*. Dabei verweist Heidegger darauf, dass sich Seiendes je nach Zugangsart auf verschiedene Weise von ihm selbst her zeigen könne, ja dass sogar die Möglichkeit bestehe, dass Seiendes sich als das zeige, was es an ihm selbst gerade *nicht* ist. Heidegger aber will das Phänomen in seiner positiven und ursprünglichen Bedeutung von *φαινόμενον* verstanden wissen. In Abgrenzung zur »Erscheinung« wird das Phänomen als Grundlage aller Erscheinungen verstanden, die Erscheinung selbst ist für Heidegger nur ein auf das Phänomen angewiesener »Verweisungszusammenhang«. So erscheine

117 Vgl. dazu Emil Kettering, der die Frage nach der »Nähe« als Grundthema des Heideggerschen Denkens apostrophiert (Emil Kettering, *NÄHE: Das Denken Martin Heideggers*, Pfullingen 1987).

118 Der Begriff der ›Welt‹ wird in Kapitel 5 und im Kontext des »In-der-Welt-Seins« noch ausführlich erörtert.

119 Martin Heidegger, SuZ, 16.

120 Mit der ›Alltäglichkeit‹ kennzeichnet Heidegger das *Wie*, demgemäß der Mensch »in den Tag hineinlebt.«Vgl. ebd. 370.

121 Heideggers fundamentalontologischer Ansatz besitzt trotz seiner Abgrenzungsversuche zumindest methodisch eine große Nähe zu Husserls transzendentaler Phänomenologie. Zu diesem Verhältnis schreibt Hans-Georg Gadamer: »Husserl hat ganz recht gehabt, wenn er, in jenen ersten Jahren nach dem ersten Weltkrieg über die Phänomenologie befragt, zu antworten pflegte: ›Die Phänomenologie – das sind ich und Heidegger‹« (Hans-Georg Gadamer, »Martin Heidegger – 75 Jahre«, in: ders., *Heideggers Wege: Studien zum Spätwerk*, Tübingen 1983, 20).

122 Friedrich Wilhelm v. Herrmann verweist in diesem Zusammenhang einschränkend darauf, dass das, »[...] was auf Heidegger in einer überaus fruchtbaren Weise gewirkt hat, [...] allein das phänomenologische Sehen [ist] und somit weder dessen transzendente Umbildung noch in sachlicher Hinsicht die für Husserl thematischen, durch das phänomenologische Sehen aufzuschließenden Sachen« (Friedrich Wilhelm von Hermann, *Subjekt und Dasein*, 16).

etwa eine Krankheit nicht selbst, sondern benötige ein Phänomen, um auf sich verweisen zu können. Man könnte auch sagen: Erscheinungen sind interpretationsbedürftig, während Phänomenen eine Unmittelbarkeit des Erschließens zukommt. Sofern »alle Indikationen, Darstellungen, Symptome und Symbole« die angeführte Grundstruktur des Erscheinens haben, können auch alle kulturellen Erscheinungen der geistigen Sphäre als etwas angesehen werden, was sich nicht selbst zeigt, sondern Phänomene als Träger und Zeiger auf die Erscheinung benötigt. Erscheinen ist folglich »das Sich-melden durch etwas, was sich zeigt.«<sup>123</sup> So kann Heidegger schreiben: »Phänomen – das Sich-an-ihm-selbst-zeigen – bedeutet eine ausgezeichnete Begegnisart von etwas, *Erscheinung* dagegen meint einen seienden Verweisungsbezug im Seienden selbst, so zwar, daß das Verweisende (Meldende) seiner möglichen Funktion nur genügen kann, wenn es sich an ihm selbst zeigt, ›Phänomen‹ ist.«<sup>124</sup>

Des weiteren differenziert Heidegger zwischen einem »vulgären« und einem »phänomenologischen« Begriff des Phänomens, womit der Blick auf das Sein offen gelegt werden soll. Zwar gesteht Heidegger dem vulgären Phänomenbegriff, der das unmittelbar sich Offenbarende der naiven Anschauung meint, ein Recht zu, indem nämlich das vulgäre Phänomen das ist, was wir überhaupt als seiend erfassen können. Jedoch ist er nicht auf die vulgären Phänomene aus, sondern will mit Hilfe der Phänomenologie gerade das sichtbar machen, was zwar nicht unmittelbar ins Auge fällt, aber doch unserem Zugriff insofern zugänglich ist, als es dasjenige ist, das sich in den vulgären Phänomenen auf eine gewisse, nicht offensichtliche, ja »unthematische« Weise zeigt. Dieses »phänomenologische« Phänomen muss also der letzte Bezugspunkt sein, zu dem unser verstehendes Erfassen vordringen kann. Es bildet den irreduziblen Bezugspunkt der Fundamentalontologie. Illustriert wird das phänomenologische Phänomen anhand der Kantischen Anschauungsformen von »Raum« und »Zeit«, die, – obwohl nicht unmittelbar sichtbar –, doch zum »phänomenologischen« Phänomen werden können und auf deren Grundlage erst die angemessene Bestimmung der vulgären Phänomene möglich ist. Wir können also sagen: das phänomenologische Phänomen ist – anders als die Erscheinung – die Grundlage für das Verstehen des vulgären, offensichtlichen Phänomens, dessen Erschließung uns zu einer strukturalen Erfassung des Seins selbst als dem letzten irreduziblen Punkt führt, zu dem unser reflektierendes Bewusstsein vordringen kann. Der besondere Charakter der »phänomenologischen Phänomene« erfordert nun, da es selbst nicht offen zu Tage tritt, eine eigene methodische Art und Weise der Aufweisung: die Phänomenologie. Um diese Methode, bzw. Heideggers Auslegung dieser Methode, angemessen erhellen zu können, müssen wir uns neben der Bedeutung des Wortes »Phänomen« auch kurz der Bedeutung des Wortes *λόγος* widmen.

Grundsätzlich soll in der Phänomenologie das, *was* geredet wird, direkt aus dem, *worüber* geredet wird, geschöpft werden, so dass die redende Mitteilung in ihrem Gesagten das Phänomen offenbar und zugänglich macht, also von der Sache her auf die Sache selbst verweist. Der *λόγος* soll demnach das Phänomen aus seiner Verborgenheit herausnehmen und intersubjektiv zugänglich machen. Aus der Bestimmung des *λόγος* als »Sehenlassen« folgt nach Heidegger, dass er durch seine Synthesisstruktur (das, worüber die Rede ist, wird in Sprache gefasst) wahr oder falsch sein

---

123 Martin Heidegger, SuZ 370.

124 Ebd., 31.

kann, wobei Wahrheit hier nicht als eine »Übereinstimmung« gedacht ist, sondern als ein *Entdecken*, ein »aus seiner Verborgenheit Herausnehmen«. Falschsein hingegen ergibt sich Heidegger zufolge durch ein »Verdecken«, was nichts anderes meint, als dass man etwas vor etwas anderes stellt und es als etwas ausgibt, das es nicht ist. Allerdings betont Heidegger dabei, dass der *λόγος* nicht als primärer Ort der Wahrheit gedacht werden dürfe, sondern als ein bestimmter *Modus des Sehenlassens*. Das, was »wahr« ist, versteht Heidegger vielmehr als *αἴσθησις*, als schlichtes, sinnliches Vernehmen von etwas. Dieses kann Heidegger zufolge nie *verdecken* oder falsch sein, sondern allenfalls ein »Unvernehmen« bleiben. Die Form des *Aufweisens* besitzt allerdings durch seine Synthesisstruktur auch die Möglichkeit des Verdeckens, weshalb selbst die Phänomenologie in Heideggers Augen durch die diskursbedingte Angewiesenheit auf Kommunikation und ›mitgeteilte Aussagen‹ ständig in der Gefahr der Entartung steht, indem nämlich das Mitgeteilte, eigentlich auf das Sein Verweisende, in einem leeren Verständnis weitergegeben werden und dabei seine Bodenständigkeit verlieren kann.

Da die Phänomenologie durch ihr »originäres und intuitives Erfassen und Explizieren«<sup>125</sup> der Phänomene eine höchstmögliche Unmittelbarkeit erreicht, hat sie für Heidegger methodisch einen klaren ontologischen Vorrang gegenüber der Erkenntnistheorie, die durch die Subjekt-Objekt-Spaltung ein subjektzentriertes Fundament besitzt. Ein Denken aber, das die Erkenntnistheorie und die traditionelle Ontologie auf ihre Fundamente hin hinterfragt, kann als Fundamentalontologie bezeichnet werden.<sup>126</sup> Und insofern diese zu dem letzten irreduziblen Punkt unseres Erfassens vorzudringen versucht, kann sie für Heidegger methodisch nur als Phänomenologie möglich sein. Zugänglich werden kann aber das Sein nur in seinen Manifestationen, und dies sind die phänomenologischen Phänomene, die sich an den ›seienden‹ vulgären Phänomenen »mitgänglich« zeigen.

So bleibt die Fundamentalontologie auf die vulgären Phänomene als dem situativen Sichzeigen von etwas im Begegnungsgeschehen angewiesen. Aber an diesen vulgären Phänomenen lassen sich die mitschwingenden phänomenologischen Phänomene, also Begegnungsstrukturen des Seins, ablesen, weshalb die Phänomenologie wesenhaft hermeneutisch ist.<sup>127</sup> Was also Heidegger folglich mit den Existenzialien im Sinn hat, sind keine ›Eigenschaften‹ des Seienden Mensch, sondern *Strukturen* von Begegnungsweisen, die der Mensch zu den Dingen und Mitmenschen unterhält. Nicht der Mensch steht folglich im Mittelpunkt des Heideggerschen Interesses, sondern die strukturelle Erfassung seiner *Begegnungsarten*, in denen das Sein sich in Form von Strukturen manifestiert und aufweisbar wird.

125 Ebd., 37.

126 Das Projekt der »Fundamentalontologie« zeigt insofern in seinem Anspruch eine deutliche Verwandtschaft mit Husserls transzendentaler Phänomenologie, die sich ebenfalls als Grundlagenwissenschaft verstanden hat. Hans-Georg Gadamer bemerkt dazu, dass sich »Heidegger damals an Husserls phänomenologischen Idealismus immerhin so weit an[lehnte – O.I.], dass Jaspers' Widerstand verständlich war«, nämlich als Widerstand gegen das Projekt, Philosophie als »strenge Wissenschaft« verstehen und betreiben zu wollen (Hans-Georg Gadamer, »Existenzialismus und Existenzphilosophie«, in: ders., *Heideggers Wege: Studien zum Spätwerk*, Tübingen 1983, 7).

127 Darauf weisen u.a. auch Otto Pöggeler und Friedrich Hogemann hin, wenn sie schreiben: »Sinn der Phänomenologie, wie Heidegger sie versteht, ist aber die Selbstausslegung des faktischen Lebens, das sich in seiner Ursprünglichkeit ergreift, wenn es sich als historisch versteht« (Otto Pöggeler, Friedrich Hogemann, »Martin Heidegger: Zeit und Sein«, in: Josef Speck (Hg.), *Grundprobleme der großen Philosophen: Philosophie der Gegenwart V*, Göttingen <sup>2</sup>1992, 48-86, 53).



Nun bedarf der Zugang zum Sein gegenüber dem Zugang zu Seiendem einiger besonderer Voraussetzungen. Heidegger selbst betont, dass die »Begegnisart« des Seins und der Seinsstrukturen den Gegenständen der Phänomenologie erst *abgewonnen* werden müsse und daher Ausgang der Analyse ebenso wie Zugang zum Phänomen und der Durchgang durch die herrschenden Verdeckungen einer eigenen methodischen Sicherung bedürften.<sup>128</sup> Wesentlich ist dabei Heideggers Hinweis, dass in der Idee einer »originären« und »intuitiven« Erfassung und Explikation des Phänomens das Gegenteil der Naivität eines zufälligen, unmittelbaren und unbedachten Schauens liege.<sup>129</sup> Der Quell dieser Erkenntnis muss demnach ein »phänomenologisches Sehen« sein, das einer »intuitiven Erfassung« des Phänomens am nächsten kommt. Dazu muss gegenüber unserem alltäglichen Verhältnis zum Seienden ein »Schritt zurück«<sup>130</sup> getan werden, um nicht in einem vor-stellenden Subjekt-Objekt-Denken<sup>131</sup> verhaftet zu bleiben, sondern durch ein *schauendes, intuitives Erfassen* die Seinsbezüge zwischen Seiendem offenbar werden zu lassen.

Da dieses intuitive und originäre Erfassen auf die Existenz gerichtet ist, bekommt die Phänomenologie des Daseins den Charakter der *Hermeneutik*. Denn der *λόγος* der Phänomenologie des Daseins hat »den Charakter des *ἐρμηνεύειν*, durch das dem zum Dasein selbst gehörigen Seinsverständnis der eigentliche Sinn von Sein und die Grundstrukturen seines eigenen Seins *kundgegeben* werden.«<sup>132</sup> Phänomenologie des Daseins ist daher für Heidegger *Hermeneutik* in der ursprünglichen Bedeutung ihres Wortes, nämlich das »*Geschäft der Auslegung*«.<sup>133</sup>

Auch die Philosophie sieht Heidegger im Lichte dieser Aufgabe: »Philosophie ist universale phänomenologische Ontologie, ausgehend von der Hermeneutik des Daseins, die als Analytik der *Existenz* das Ende des Leitfadens alles philosophischen Fragens dort festgemacht hat, woraus es *entspringt* und wohin es *zurückschlägt*.«<sup>134</sup> So gibt Heideggers Hermeneutik des Daseins einen ersten wichtigen Hinweis auf die Artung und Legitimität des Begriffs der strukturhermeneutischen

---

128 Martin Heidegger, SuZ, 36.

129 Ebd.

130 Vgl. ders., Hum, 33.

131 Den Ausgangspunkt der theoretischen Reflexion soll also dezidiert keine kognitiv hergestellte Erkenntnis sein, sondern ein intuitives Erfassen als unmittelbares Erfassen der Strukturen des Begegnungsgeschehens. Denn die Erkenntnis, die sich in der Subjekt-Objekt-Spaltung vollzieht, ist weder für Heidegger noch für Sartre die primäre Weise unseres Begegnens.

132 Martin Heidegger, SuZ, 37.

133 Hendrik Birus sieht in Heideggers Hermeneutikbegriff allerdings eine Abweichung von der hermeneutischen Tradition: »Heidegger hat in ›Sein und Zeit‹ [...] (abweichend von der gesamten hermeneutischen Tradition) ›Verstehen‹ nicht mehr als individuelle Handlung in Abhebung von anderen [gefasst – O.I.], sondern rein ontologisch als Wesensbestimmung endlichen Daseins überhaupt, und indem er unter ›Hermeneutik‹ die ›Aufdeckung des Sinnes des Seins und der Grundstrukturen des Daseins‹ verstand« war er Birus zufolge der Ansicht, dass »die Methodologie der historischen Geisteswissenschaften (und erst recht die philologische Hermeneutik, über die Heidegger kein Wort verliert), nur abgeleiteterweise Hermeneutik genannt werden kann« (Hendrik Birus (Hg.), *Hermeneutische Positionen: Schleiermacher – Dilthey – Heidegger – Gadamer*, Göttingen 1982, 10).

134 Martin Heidegger, SuZ, 38.



Anthropologie: Hermeneutik ist im phänomenologischen Sinne, wie Heidegger sie versteht, das Sehenlassen der Seinsstrukturen in Form einer Analytik des menschlichen Seins.<sup>135</sup>

Als nächster methodologisch bedeutsamer Punkt des Heideggerschen Ansatzes soll im Folgenden das »Thema der Analytik des Daseins« aufgegriffen werden. In §9 von *Sein und Zeit* betont Heidegger, dass das Seiende, dessen Analyse zur Aufgabe steht, *wir selbst* sind und das Sein dieses Seienden als »je meines« zu verstehen ist, wodurch die Legitimation des phänomenologischen Zugangs insofern gerechtfertigt wird, als die »Jemeinigkeit« den Zugang durch die Intuition erlaubt, ohne dass damit der Anspruch der Fundamentalontologie, das Sein selbst in den Blick zu nehmen, hinfällig werden müsste.

Als »Wesen« des Daseins stellt Heidegger die *Existenz* heraus. Es wurde bereits angedeutet, dass die Existenz hier nicht im Sinne einer Vorhandenheit verstanden ist – sie meint nicht die ›Seiendheit‹ des Menschen, sondern firmiert als Bezeichnung für das »Sein selbst«,<sup>136</sup> d. h. für das Begegnungsgeschehen als je situative Verschmelzung von Mensch und Begegnendem, das sich in Phänomenen manifestiert. Die Existenz wird also nicht selbst gegenständlich. Sie ist ein *Geschehen*, ein Lebensvollzug, kein bestimmbares Objekt. Das, worum es Heidegger in *Sein und Zeit* geht, also die Herausstellung der Aspekte des In-der-Welt-Seins als Gesamtheit unserer Seinsbezüge (Sorge) und die Herausarbeitung der Charaktere der Existenz, der *Existenzialien*, darf daher gerade nicht als Versuch einer Bestimmung menschlicher Eigenschaften verstanden werden. Vielmehr unternimmt die Daseinsanalytik, die den Menschen als Ort des Sichzeigens des Seins (Dasein) anspricht, um ihn nach den Strukturen seines Seins (Existenzialien) zu befragen, den Versuch, dasjenige hervortreten zu lassen, was sich als Struktur all unseres Begegnens erfassen lässt. Deshalb spricht Heidegger von den Existenzialien [von – O.I.] je ihm möglichen Weisen zu sein [...].<sup>137</sup> Existenzialien sind folglich Grundstrukturen, Begegnungsstrukturen menschlichen Seins. Da diese Grundstrukturen sich nach Heidegger aus der Existenzialität, also aus unserer Exzentrizität, die unser ständiges Verschmelzen mit dem Begegnenden bedingt, bestimmen, sind sie bezogen auf die *Möglichkeitsstrukturen* menschlichen Seins und markieren somit einen Gegenentwurf zur Feststellbarkeit des Seins durch Verobjektivierungen.

Aus dieser Feststellung folgt aber auch, dass es je mein Sein ist, um das es mir in meinem Lebensvollzug geht, dass der Mensch also ontologisch nicht als Fall und Exemplar einer Gattung von Seiendem verstanden werden darf. Gemäß dem Charakter der Jemeinigkeit muss beim Ansprechen von Dasein stets das Personalpronomen hinzugefügt werden, wie ›ich bin‹ oder ›du bist‹. Grundsätzlich lässt sich sagen, dass der einzelne Mensch sich zu seinem Sein als seiner eigensten *Möglichkeit* verhält, weshalb er sich selbst wählen oder verlieren kann. Die in diesem Zusammenhang

135 Zum hermeneutischen Charakter des Heideggerschen Denkens und überhaupt der Phänomenologie schreibt Gadamer: »Gegenüber solchen Erklärungsschemata [Mechanik der Empfindungen, Utilitarismus, Pragmatismus, hedonistische Trieblehre seiner Zeit – O.I.] konnte die phänomenologische Forschung als Ganzes ebenso wie die an den Geisteswissenschaften orientierte beschreibende und zergliedernde Psychologie Diltheys ›hermeneutisch‹ heißen – in einem sehr weiten Sinne –, sofern der Sinngehalt oder Wesensgehalt oder die Struktur eines Phänomens nicht erklärt, sondern zur Auslegung gebracht werden soll« (Hans-Georg Gadamer, »Kant und die hermeneutische Wendung«, in: ders.(Hg.), *Heideggers Wege*, 45-54, 49f.)

136 Vgl. Martin Heidegger, SuZ, 12.

137 Ebd., 42.

von Heidegger eingeführten Begriffe *Eigentlichkeit* und *Uneigentlichkeit*, die häufig und entgegen Heideggers Intention normativ ausgelegt wurden, werden von ihm lediglich als *Seinsmodi* verstanden und sind daher – zumindest nach Heideggers eigenen Worten –, einem wertenden Urteilen vorgelagert. Heidegger versucht durch diese Kennzeichnung, die Neutralität der Begriffe zu wahren, was ihm freilich nur bedingt gelungen ist.<sup>138</sup>

Warum nun aber fokussiert Heidegger in seiner Analytik die »Alltäglichkeit« des Daseins? Die Antwort lautet: weil die Alltäglichkeit das ontische ›Zunächst‹ des menschlichen Lebens zum Vorschein bringt, und weil jede grundlegende Struktur des Menschen auch im Modus der Alltäglichkeit auffindbar sein muss, um als gesichert gelten zu dürfen. Wichtig ist im Zusammenhang der Daseinsanalytik vor allem Heideggers Unterscheidung zwischen *Dasein*, *Zuhandenem* und *Vorhandenem*, denn diese Begriffe kennzeichnen grundlegend verschiedene Seinsarten. Während Dasein exklusiv zur Bezeichnung der spezifischen, sich-zu-sich-selbst-verhaltenden Seinsart des Menschen verwendet wird, hat Seiendes den Charakter des Zuhandenen, wenn es als »Zeug« begegnet, also nach Heideggers Verständnis als etwas, von dem *Gebrauch* gemacht wird. Vorhandenes bleibt demgegenüber als neutraler Begriff des nicht im Sinne von Zuhandenheit begegnendem Seienden, das nicht den Charakter des Daseins hat. Diese Unterscheidung zwischen den Seinsarten von Dasein, Zuhandenem und Vorhandenem dient Heidegger in seiner Daseinsanalyse an zahlreichen Stellen zur Verdeutlichung und Herausstellung des besonderen Charakters des Daseins und zur Aufweisung eines unangemessenen, uneigentlichen Verständnisses von Raum, Zeit und Mitsein.

Um nun eine Grundlage für den Vergleich der beiden ontologischen Ansätze von Heidegger und Sartre herstellen zu können, bedarf es zusätzlich zu den bereits erörterten Grundgedanken aus *Sein und Zeit* einer knappen Auseinandersetzung mit Heideggers Position zu demjenigen Problem, das Sartre zum Grundthema seines Hauptwerkes erhoben hat: dem *Nichts*.<sup>139</sup>

In *Sein und Zeit* sucht man allerdings vergeblich nach einer Auseinandersetzung mit der Problematik des Nichts. Zwei Jahre nach dem Erscheinen von *Sein und Zeit* wird das Nichts allerdings in Heideggers Freiburger Antrittsvorlesung *Was ist Metaphysik?* zu einer eng mit der Frage nach dem Sein assoziierten zentralen Problematik seines Denkens. Das Nichts wird darin als »Schein des Seins« gefasst, also als ein Sichzeigen des Seins in Form von *Abwesenheit*, wodurch das Nichts der Frage nach dem Sein ihr Geleit gibt. Man könnte auch sagen: das Nichts ist die Weise, wie das Sein als Begegnungsgeschehen das Fragen des Menschen auf sich lenkt.

Gemäß der bereits in *Sein und Zeit* betonten Vorrangigkeit des Seins als Grundlage der Bestimmbarkeit des Seienden, konstatiert Heidegger, dass dasjenige, was das Denken des Seins auf

138 An anderer Stelle gesteht Heidegger durchaus eine mit diesen Begriffen einhergehende Wertung ein: »Aber liegt der durchgeführten ontologischen Interpretation der Existenz des Daseins nicht eine bestimmte ontische Auffassung von eigentlicher Existenz, ein faktisches Ideal des Daseins zugrunde? Das ist in der Tat so. Dieses Faktum darf nicht nur nicht geleugnet und gezwungenermaßen zugestanden, es muß in seiner positiven Notwendigkeit aus dem thematischen Gegenstand der Untersuchung begriffen werden.« (Martin Heidegger, SuZ, 310).

139 Walter Biemel weist eindringlich auf den Einfluss von Heideggers Freiburger Antrittsvorlesung auf Sartre hin und bezeichnet ihn als »frappierend«, auch wenn Sartre gegenüber Heidegger eine andere Deutung des Nichts präsentiert: »Einige Stellen aus dieser Vorlesung sind wortwörtlich übernommen – ohne als Zitat gekennzeichnet zu sein« (Walter Biemel, »Jean-Paul Sartre: Die Faszination der Freiheit«, in: Josef Speck (Hg.), *Philosophie der Gegenwart V*, 87-126, 93)

den Weg bringt, nur das *zu Denkende* selbst sein könne. Mit anderen Worten: im Denken geht das Sein den Menschen *an*, stellt es eine Verbindung zu ihm her, die tiefer greift als das bloße »Erscheinen« des vulgären Phänomens. Demgegenüber bringt die Metaphysik<sup>140</sup> das Sein selbst nicht zur Sprache und verwehrt somit den Zugang zur »Unverborgenheit«, bzw. »Wahrheit« des Seins.<sup>141</sup> So steht mit dem Denken der Metaphysik als »seinsvergessenem Denken«<sup>142</sup> nicht weniger als die Ankunft oder das Ausbleiben der Wahrheit des Seins auf dem Spiel, mit der der Mensch gewissermaßen in einer Art Schicksalsgemeinschaft steht. Und zwar insofern, als er sein positives personales Selbstverständnis aus dieser Wahrheit des Seins bezieht. Der »Sinn«, bzw. die »Wahrheit des Seins« kann dementsprechend vorläufig als eine das Selbstverhältnis des Menschen positiv prägende, situative In-Anspruch-Nahme des Menschen durch das Sein gedacht werden.

Kehren wir nach diesem kurzen Exkurs zur Stoßrichtung des Heideggerschen Denkens zur Problematik von Sein und Nichts zurück. Das Zusammenspiel von Sein und Nichts wird von Heidegger als Ursprung und Möglichkeit allen Fragens verstanden. Er weist in diesem Zusammenhang auch auf die Gleichzeitigkeit von Bestimmung und Negation im wissenschaftlichen Urteilen hin: Das Nichts wird in jeder Bestimmung mitgedacht, obwohl es nicht selbst thematisch ist und ermöglicht erst eine Bestimmbarkeit des Seienden, da es nicht a priori auf eine bestimmte Erscheinungsweise festgelegt ist. Hiermit korrespondiert auch Heideggers Verweis darauf, dass wir das Nichts in einem intuitiven Sinne »kennen« und bezeichnet es als »die vollständige Verneinung der Allheit des Seienden«<sup>143</sup>, die gewissermaßen gegeben sein muss, um die Offenheit eines philosophischen Fragens herzustellen. Allerdings ist diese »vollständige Verneinung« nicht als kongnitiver Akt eines Subjekts vorzustellen, sondern sie »überkommt« den Menschen, und zwar vor allem dann, wenn er mit den Dingen und sich selbst gerade nicht eigens beschäftigt ist. Das Nichts manifestiert sich phänomenal daher nicht in der Erkenntnis, sondern erschließt sich präreflexiv in einer *Stimmung*. Während allerdings eine Stimmung wie die tiefe Langeweile, die nach Heidegger alle Dinge, Menschen und einen selbst »in eine merkwürdige Gleichgültigkeit« zusammenrückt,<sup>144</sup> uns – wie Heidegger meint – in dieser Form das Nichts verbergen, gibt es für ihn eine Befindlichkeit, in dem der Mensch geradezu zwangsläufig vor das Nichts gebracht ist, und zwar die *Angst*, die er noch dazu als »Grundstimmung« apostrophiert.<sup>145</sup> In der Angst, so Heidegger, »ist es einem unheimlich« – eine Bezeichnung, die auf eine Unmöglichkeit der Bestimmbarkeit dessen verweist, um was sich die

140 Unter dem Begriff »Metaphysik« subsumiert Heidegger jedes bewusst oder unbewusst die Subjekt-Objekt-Spaltung zu ihrer Grundlage nehmende Denken, welches das Subjekt in den Mittelpunkt seiner Überlegungen stellt, weshalb Heidegger die gesamte bisherige Philosophie unter diesem Begriff versammeln zu können glaubt: »Das künftige Denken ist nicht mehr Philosophie, weil es ursprünglicher denkt als die Metaphysik, welcher Name das gleiche sagt« (Heidegger, Hum, 54).

141 Deshalb ist Peter Trawny zumindest im Hinblick auf eine Negativbestimmung des Denkens Heideggers Recht zu geben, wenn er schreibt: »Die Herzmitte der Philosophie Martin Heideggers ist die »Überwindung der Metaphysik« (Peter Trawny, *Martin Heideggers Phänomenologie der Welt*, Freiburg 1997, 13)

142 Dies ist freilich wiederum nicht gedacht als vom Subjekt geschaffen, sondern vielmehr fasst Heidegger die in der Metaphysik sich niederschlagende »Verwechslung« von Seiendem und Sein« als »Ereignis« des Seins selbst, nicht als einen Fehler des Menschen.

143 Martin Heidegger, SuZ, 32.

144 Vgl. ebd., 33.

145 Vgl. ders., WiM, 34.

Angst ängstet. In ihr versinken alle Dinge und wir selbst in eine tiefe Gleichgültigkeit, uns entgleitet jeder Halt. Die Angst offenbart das Nichts.<sup>146</sup>

Worin aber liegt der ›positive‹ Aspekt des Nichts? Warum lohnt es sich nach Heidegger, die Angst »auszustehen«? Zwar ist das Nichts wesenhaft abweisend, aber, so betont Heidegger, sie ist im Abweisen *ein Verweisen* auf das entgleitende Seiende im Ganzen. Durch diese abweisende Verweisung offenbart sich nach Heidegger das Seiende in seiner bislang verborgenen Befremdlichkeit als das schlechthin Andere gegenüber dem Nichts. Dergestalt kann Heidegger also das Wesen des Nichts darin sehen, *dass es den Menschen erst in eine unmittelbare, nicht durch Wissen vermittelte Beziehung zu den Dingen und Mitmenschen bringt*.<sup>147</sup>

Aufgrund dieses ontischen Sachverhalts bestimmt Heidegger Da-sein auch als »Hineingehaltenheit in das Nichts«.<sup>148</sup> Darüber hinaus sieht Heidegger, und analog dazu auch Sartre, das Nichts als Grundbedingung für das als »Transzendenz« bezeichnete »Hinaussein über das Seiende«, das für ihn die Grundlage des Sich-Entwerfens und die Möglichkeit von Selbstsein und Freiheit bildet. Obwohl die Angst nur selten auftritt, ist sie dennoch immer als Grundstimmung vorhanden, lässt sich sagen: »Die Angst ist da. Sie schläft nur. Ihr Atem zittert ständig durch das Dasein [...].«<sup>149</sup> Auch bedarf sie keiner Weckung durch ein ungewöhnliches Ereignis, vielmehr ist sie ständig auf dem Sprunge. Durch die ständige »Hineingehaltenheit des Daseins in das Nichts auf dem Grunde der verborgenen Angst« wird der Mensch zum »Platzhalter des Nichts«.<sup>150</sup> Entsprechend enthüllt sich das Nichts als zugehörig zum Sein.<sup>151</sup> Auch die Fraglichkeit des Seienden überhaupt rührt vom Nichts her, denn nur auf der Grundlage des Nichts kann die volle Befremdlichkeit der Dinge über uns kommen, weckt es in uns die Verwunderung, die schließlich in die Frage nach dem »Warum« mündet. Wesentlich bleiben für Heideggers Ausführungen über das Nichts vor allem, dass das Nichts nichts vom Menschen erzeugtes, sondern etwas das Dasein in Anspruch Nehmendes ist. Es ist die Weise, wie das Sein auf seine undefiniertheit hindeutet und die Aufgabe an uns verweist, sich in einer singulären Weise vom Sein in Anspruch nehmen zu lassen, ihm zu entsprechen.

Die obigen Ausführungen sollen zunächst genügen, um die methodologischen Grundlage und die hermeneutische Ausrichtung der Heideggerschen Fundamentalontologie zu verdeutlichen. Auf die Frage, ob und wie die von Heidegger in seiner Daseinsanalytik in den Blick genommenen existenzialen Strukturen aus dem fundamentalontologischen Kontext herausgelöst werden können, um sie für die strukturhermeneutische Anthropologie fruchtbar machen zu können, soll erst in der abschließenden Einschätzung der methodologischen Ansätze von Heidegger und Sartre eingegangen

146 Vgl. Martin Heidegger, WiM., 35.

147 Ebd., 38.

148 Auch Richard Wisser nimmt den funktionalen Charakter des Nichts in den Blick, wenn er schreibt: »Wie sollte der Mensch, gäbe sich das Nichts nicht, sich dem üblichen Verhaftetsein im Alltäglichen und der Verlorenheit an und in der Zersplitterung des Alltags entziehen? Wie könnte der Mensch ›je schon über das Seiende im Ganzen‹ ohne das Nichts hinaus sein?« (Richard Wisser, »Martin Heideggers vierfältiges Fragen: Vorläufiges anhand von ›Was ist Metaphysik?‹«, in: ders., *Philosophische Wegweisung*, 251-276, 261f.).

149 Martin Heidegger, WiM., 38.

150 Ebd., 41.

151 Goran Gretic formuliert es noch stärker: »Heideggers These besagt nämlich, dass das Nichts es ist, welches das Sein selbst charakterisiert in dem Sinne, dass das Sein kein Seiendes ist. [...] Denn das durch das ›nicht‹ Charakterisierte ist das Sein, Sein ist Nichts. (Goran Gretic, »Die postmetaphysische Bestimmung des Nichts und des Seins«, in: Wisser, Richard (Hg.) *Martin Heidegger – Unterwegs im Denken*, 51-65, 56.

werden. Werfen wir im Folgenden einen Blick auf Sartres Konzeption, um auf der methodologischen Ebene einen Vergleich der beiden Ansätze vorzunehmen

### 3.2 Der »Versuch einer phänomenologischen Ontologie« Jean-Paul Sartres

Jean-Paul Sartre entwickelt in seinem 1943 erschienenen philosophischen Hauptwerk *L'être et le néant* einen eng an Heidegger orientierten »Versuch einer phänomenologischen Ontologie«, der jedoch andere Schwerpunkte setzt als Heideggers Fundamentalontologie und vor allem stärker an Husserls Verständnis der Phänomenologie als »Wissenschaft des Bewusstseins« orientiert ist.<sup>152</sup> Auch die Fokussierung auf die auf Hegel<sup>153</sup> zurückgehende Unterscheidung der Seinsbereiche des »Für-sich« und »An-sich«, sowie die zentrale Rolle des Nichts als Grundcharakteristikum des menschlichen Seins deuten darauf hin, dass Sartre sich in der Orientierung an Heidegger gleichzeitig von ihm absetzen wollte, indem er Hegel, Husserl und Heidegger zu einer methodologischen Einheit zu verbinden suchte. Trotz einiger Parallelen werden wir im Laufe der Nachverfolgung der methodologischen Grundgedanken von *L'être et le néant* auf einige wesentliche Unterschiede zwischen den beiden ontologischen Ansätzen stoßen, die für die systematische Neueinordnung der anthropologischen Grundgedanken der beiden Denker interessante Anhaltspunkte bieten.

Als *Motiv* für seine Untersuchungen stellt Sartre die Untersuchung und Bestimmung des Verhältnisses der beiden »Seinsregionen« von An-sich-Sein [*être en soi*] und Für-sich-Sein [*être pour soi*] heraus, die sich im Für-sich abspielende, mit dem Nichts korrelierende Dialektik dieser Seinsregionen und den Versuch, den Sinn des Seins zu erhellen. Ein wichtiges *Argumentationsziel* ist dabei, eine Antwort auf die Frage zu finden, wie man die beiden Regionen de facto vereinigen könne. Dabei möchte Sartre in einer Analyse verschiedener Verhaltensweisen zu dem »tiefen Sinn der Beziehung Mensch-Welt«<sup>154</sup> vordringen und mit der »existenziellen Psychoanalyse« ein hermeneutisches Instrumentarium für diese Analysen bereit stellen, das den »ethischen Sinn« verschiedener Entwürfe liefern soll.<sup>155</sup>

Bereits im Hinblick auf die Charakterisierung und Anwendung der phänomenologischen Methode und der Auslegung des Phänomenbegriffs zeigen sich einige nicht unwesentliche Unterschiede zwischen Heidegger und Sartre. Um die Frage nach dem Wesen des Seienden zu klären, orientiert Sartre im Gegensatz zu Heidegger seine methodologischen Überlegungen nicht am Begriff des Phänomens, sondern dem der »Erscheinung [*apparition*], der aber nicht mit dem Heideggerschen

152 Axel Honneth spricht auch davon, dass »Sartre [...] in seinem frühen Werk den Versuch unternommen [habe – O.I.], eine Ontologie der sozialen Welt aus der Innenperspektive des Bewusstseins eines intendierenden Subjekts heraus zu gewinnen. Ein nicht geringes Motiv des ganzen Unternehmens stellte die selbstbewusste Absicht dar, die Daseinsontologie Heideggers mit der Transzendentalphilosophie Husserls nachträglich in einem einzigen Ansatz zu versöhnen« (Axel Honneth, »Kampf um Anerkennung: Zu Sartres Theorie der Intersubjektivität«, in: Traugott König (Hg.), *Ein Kongreß*, 73-83, 74).

153 Vgl. dazu: Klaus Hartmann, *Grundzüge der Ontologie Sartres in ihrem Verhältnis zu Hegels Logik: Eine Untersuchung zu »L'être et le néant«*, Berlin 1961.

154 Jean-Paul Sartre, SuN, 51.

155 Sartre nennt die »existenzielle Psychoanalyse« in diesem Zusammenhang auch eine »moralische Beschreibung«, da sie uns den »ethischen Sinn« der verschiedenen menschlichen Entwürfe liefere (Jean-Paul Sartre, SuN, 1069).



Erscheinungsbegriff als »Verweisungszusammenhang« gleichzusetzen ist.<sup>156</sup> Sartre stellt heraus, dass die Erscheinung nicht auf ein inneres, sich der Erkenntnis entziehendes Wesen der Dinge verweist, sondern auf die »totale Reihe der Erscheinungen« eines Seienden, also auf alle denkbaren Weisen seines Erscheinens. So kann Sartre das Existierende als dasjenige bestimmen, *als was es erscheint*. Es ist in diesem Sinne absolut sich selbst anzeigend,<sup>157</sup> während als das Wesen der Dinge die »Regel der Reihe«<sup>158</sup> ausgewiesen wird, also die durch das urteilende Bewusstsein bestimmbare Struktur der Erscheinungen.<sup>159</sup>

Im Zusammenspiel zwischen Seiendem und dem Menschen, dem zwei Arten des Bewusstseins eignen, nämlich das präreflexive (das Begegnendes und Wahrnehmung zum »Seinsphänomen« verschmilzt) und das reflektierende (denkerisch-berechnend mit der Erfahrung umgehende) Bewusstsein, manifestiert sich das, was Sartre das *Seinsphänomen* nennt. Bereits an dieser Stelle tritt die Differenz zu Heideggers Ansatz deutlich zu Tage. Ohne die Erscheinung vom Phänomen abzugrenzen, bzw. zwischen »vulgärem« und »phänomenologischem« Phänomen zu unterscheiden, wendet sich Sartre gegen Kants These, dass es eine hinter den Erscheinungen liegende »Wesenheit«, eine Essenz, bzw. ein »Ding-an-sich«<sup>160</sup> der Gegenstände und des Menschen gebe, das sich der menschlichen Erkenntnis grundsätzlich entzieht. Im Hinblick auf die Erkenntnis des ›Wesens‹ der Dinge führt Sartre aus: »Die Erscheinung verbirgt nicht das Wesen, sie enthüllt es: sie *ist* das Wesen. Das Wesen eines Existierenden ist nicht mehr eine im Hohlraum dieses Existierenden steckende Fähigkeit, es ist das manifeste Gesetz, das die Aufeinanderfolge seiner Erscheinungen leitet, es ist die Regel der Reihe.«<sup>161</sup>

Es ist demnach die »Regel« der Erscheinungen im Sinne einer Strukturgesetzmäßigkeit, die sich dem Erkennenden als Wesen der Dinge offenbart. Diese ermöglicht es dem reflektierend-erkennenden Bewusstsein, selbst die Singularität der Erscheinungsweisen für die jeweiligen Individuen im Hinblick auf die Regel zu einem der Möglichkeit nach intersubjektiven Erkennen dieser Regel zu überschreiten. Insbesondere im Hinblick auf die hermeneutischen Überlegungen, die Sartre mit dem Gedanken einer »existenziellen Psychoanalyse« verbunden hat, spielt dieser Gedanke der »Regel der Reihe«, wie wir noch sehen werden, eine wesentliche Rolle.

Nun ist die Erscheinung [*apparition*], die Sartre synonym zum Begriff des Phänomens benutzt, nicht allein von uns abhängig, sondern es stellt – wie auch bei Heidegger – ein situativ-konstella-

156 Dem Sartreschen Begriff der Erscheinung entspricht bei Heidegger eher die Bezeichnung des »vulgären Phänomens.«

157 Arthur C. Danto wendet diesen Gedanken auf die »Summe der Erscheinungen« von Gegenständen und Menschen: »Er [Sartre] hat gezeigt, daß Dinge als Summe ihrer Erscheinungen analysiert werden können, ein Punkt, der besonders bedeutsam wird, betrachtet man unter diesem Gesichtspunkt Menschen: Der Künstler ist die Summe seiner Werke; Sartre ist, was Sartre getan hat; man ist die Summe seiner Handlungen« (Arthur C. Danto, *Sartre*, übers. v. Ulrich Enzensberger, Göttingen 31997, 61). Streng genommen müsste man allerdings sagen, dass der Mensch, nicht die Summe seiner Erscheinungen, sondern vielmehr die *Entwurfsstruktur* seiner Erscheinungen ist, wie der Gedanke der »Regel der Reihe« es andeutet.

158 Jean-Paul Sartre, SuN, 13.

159 Die »Regel der Reihe« lässt sich auch im Sinne des »Indexes« Husserls verstehen, wie es Gert Schröder tut: »Das Objekt verweist in jeder seiner momentanen Erscheinungen auf die Totalität der gesamten Reihe möglicher Erscheinungen, d.h. es fordert über seine phänomenale Erscheinung hinaus, transzendiert zu werden« (Gert Schröder, »Zur ontologischen Grundlegung des Freiheitsbegriffs in Sartres ›Das Sein und das Nichts‹«, in: Rainer E. Zimmermann (Hg.), *Das Sartre-Jahrbuch Eins*, Münster 1991, 138-146, 139).

160 Vgl. Immanuel Kant, *Grundlegung*, 80, AA IV, 451.

161 Jean-Paul Sartre, SuN, 13.



tives Begegnungsgeschehen zwischen dem nur in der Subjekt-Objekt-Spaltung Begegnendem und dem Bewusstsein dar. Und dieses Zusammenspiel, das sich im Phänomen manifestiert, ist das Sein selbst. Um das Zusammenspiel begrifflich zu fassen, greift Sartre zum Begriff der »Transphänomenalität« [*transphénoménalité*], der andeuten soll, dass sowohl das Begegnende als auch das Bewusstsein gewissermaßen im Geschehen des Erscheinens ›auf sich zu gehen‹. Unser Bewusstsein ist exzentrisch und weltoffen. Es ist niemals als fertige ›Leerform‹ zu verstehen, der dann und wann etwas begegnet, sondern es ist, wie bei Husserl, nur als ›Bewusstsein von etwas‹, also analog zu Heideggers Begriff des Seins ein Begegnungsgeschehen, das sich am Menschen als Ort des Sichzeigens abspielt. Den jeweiligen phänomenalen Gehalt des Bewusstseins stellt die Erscheinung dar, die Sartre mit dem Begriff des »Seinsphänomens« [*phénomène d'être*] kennzeichnet.<sup>162</sup>

Bewusstsein ist nun – und dies ist für Sartre von entscheidender Bedeutung –, immer nur als situativ-singuläre Verschmelzung von Mensch und Begegnendem. Deshalb müssen wir nicht nur das Bewusstsein, sondern auch das Begegnende als transphänomenal, d.h. sich in die Möglichkeit des Erscheinens bringend, ansehen. Anders gewendet: es gibt ein Sein des Phänomens, das gewissermaßen als ›Wirklichkeit eines konstellativ-situativ-singulären Begegnens‹ verstanden werden kann und die Möglichkeit und Grundlage jedes Erscheinens ist. Dieses Sein des Phänomens ist gegenüber dem Seinsphänomen, also der Erscheinung selbst, das sich grundsätzlich dem reflektierenden Bewusstsein Entziehende. Denn sobald ich etwa versuche, den einzelnen Tisch auf sein Tisch-Sein zu transzendieren, wird dieses Tisch-Sein selbst zur Erscheinung, die nicht mehr die *Bedingung* jener Enthüllung ist, sondern die nun *selbst* als Enthülltes gelten muss. Die einzige Aussage, die wir über dieses Sein des Phänomens, das gewissermaßen die Konstellation unseres Begegnens mit dem Erscheinenden bedingt, machen können, ist, *dass* es ist, denn das Sein des Phänomens entgeht grundsätzlich der Phänomenalität, also dem Erscheinen-Können.

Aufgrund dieser Ungegenständlichkeit ergibt sich nun wie bei Heidegger als Zugangsmöglichkeit nur ein »unmittelbares intuitives Erfassen« des Seins. Das Bewusstsein muss also auf irgendeine Weise den Zugang zum Sein freilegen, und zwar in einer Form, die nicht die einer Subjekt-Objekt-Spaltung ist. Die Weisen, die uns nach Sartre auf eine nicht-erkenntnismäßige Art das Sein enthüllen, können folglich selbst keinen wissenschaftlich-theoretischen Zug des vernunftgeleiteten Erkennens aufweisen. Sie sind nicht-intentional und rühren rein von unserer Weltoffenheit<sup>163</sup> her, weshalb sowohl Sartre als auch Heidegger von »Intuitionen«<sup>164</sup> sprechen. Sartre schreibt dazu: »Das

162 Der Begriff des »Seinsphänomens« ist von Sartre nur recht unscharf gezeichnet insofern, als er einmal dem »vulgären«, ein andermal dem »phänomenologischen Phänomen« Heideggers zu entsprechen scheint (Vgl. Jean-Paul Sartre, SuN, 14ff.). Da die Ausführungen, die das Seinsphänomen als analog zum »vulgären Phänomen« Heideggers erscheinen lassen, überwiegen, wird der Begriff des »Seinsphänomens« im Folgenden im Sinne von »vulgärem Phänomen«, bzw. »Erlebnis« gefasst.

163 »Weltoffenheit« ist ein Begriff, den Heidegger ebenso verwendet wie Scheler, Plessner und Gehlen (Martin Heidegger, SuZ 137; Max Scheler, *Stellung des Menschen*, 38; Helmuth Plessner, »Elemente menschlichen Verhaltens, in: ders., *Mit anderen Augen: Aspekte einer Philosophischen Anthropologie*, Stuttgart 2000, 63-93, 65; Arnold Gehlen, *Der Mensch*, 35).

164 Vgl. Martin Heidegger, SuZ 37, Jean-Paul Sartre, SuN, 110, 324f. Unter ›Intuition‹ ist hier keine emotional fundierte Weise der Seinsauslegung verstanden, sondern ein Vermögen des menschlichen Seins, das Bedeutende eines Seinsphänomens oder einer Erinnerung jenseits eines sich in Subjekt-Objekt-Spaltung vollziehenden Akts des reflektierenden Bewusstseins zu umgrenzen und in den Verfügungsbereich des reflektierenden Bewusstseins zu heben. Die Intuition ist für die phänomenologischen Ansätze von Heidegger und Sartre insofern von zentraler Bedeutung, als sie das introspektive Mittel ist, die Gegenstände der Phänomenologie zu bestimmen und verfügbar zu machen. Sartre definiert Intuition in Anlehnung an Husserl als »Anwesenheit des Bewußtseins bei der Sache« (Jean-Paul Sartre, SuN, 325).

Sein wird uns durch irgendein Mittel des unmittelbaren Zugangs, Langeweile, Ekel usw., enthüllt werden, und die Ontologie wird die Beschreibung des Seinsphänomens sein, wie es sich manifestiert, das heißt ohne Vermittlung.«<sup>165</sup>

Wir müssen uns daher, wenn wir Sartres Unterscheidung der zwei Ebenen des Bewusstseins (präreflexives und reflektierendes Bewusstsein) verstehen und in unsere methodologischen Grundüberlegungen zur strukturhermeneutischen Anthropologie integrieren wollen, vom alltäglichen Verständnis des Bewusstseins lösen, welches das Bewusstsein auf ein reflektierend-kognitives Bezugszentrum reduziert. Denn der Begriff des Bewusstseins [*conscience*] markiert für Sartre weitaus mehr als die Tätigkeit des Reflektierens, und umgreift unser grundsätzliches Offensein gegenüber dem Begegnenden. Zum Verhältnis der beiden von Sartre unterschiedenen Bewusstseinsmodi präreflexives und reflektierendes Bewusstsein konstatiert Sartre, dass das reflektierende Bewusstsein – und dies ist ein wichtiger Punkt – *nie direkt* auf das Sein des Phänomens als vermeintlichem Gegenstand außerhalb unserer selbst zugreifen kann, sondern lediglich auf das präreflexive Bewusstsein, das sich in unseren Empfindungen und Stimmungen manifestiert und in dem sich das Sein spiegelt. Das präreflexive Bewusstsein ist dabei als »eins mit dem Seinsphänomen« zu verstehen. Das Seinsphänomen, etwa die Freude, und der Inhalt meines präreflexiven Bewusstseins sind dabei identisch. Im Modus des präreflexiven Bewusstseins *bin* ich der Schmerz, die Erinnerung des blühenden Baumes, die Lust.

Somit bildet das Seinsphänomen des präreflexiven Bewusstseins den Bezugspunkt unseres *Erfahrens, Vorstellens, Verstehens und Erkennens*, es ist für Sartre das *Absolute*, hinter das nicht weiter zurückgegangen werden kann. Die Art und Weise des direkten Erfassens des präreflexiven Bewusstseins weist Sartre entsprechend nicht mehr als *Erkenntnisphänomen*, sondern als »die Struktur des Seins« aus.<sup>166</sup> Dabei stellt das präreflexive Bewusstsein den Spiegel dar, in dem das situativ-konstellativ abspielende Seinsgeschehen sich spiegelt. Die als Phänomen aufgefasste Langeweile ist somit nichts durch das Bewusstsein Hervorgebrachtes, sondern umgekehrt: das Sein bestimmt das Bewusstsein, d.h. das Sein ruft die Langeweile als Sammlung des Seins auf den Menschen hervor.

Wenn nun etwa die Langeweile als Seinsphänomen geschieht, so muss uns etwas affizieren, das unabhängig von uns existiert. Zwar gibt es auch Phänomene, deren Sein das setzende, also entwerfende Bewusstsein (im Modus des reflektierenden Bewusstseins) gewissermaßen »produziert«, aber deren Sein ist gewissermaßen nur ein *entliehenes*, denn das Bewusstsein kann nach Sartres Ansicht nur dann das Sein eines Phänomens hervorbringen, nur dann seine Ursache sein, wenn es die *Abwesenheit* des Phänomens denkt. Was aber heißt das? Prinzipiell, dass wir zunächst ein Erlebnis gehabt haben müssen, das durch eine Affizierung von »außen« zustande kam, bevor wir selbst in Aufnahme und Übernahme dieses Erlebnisses ein Sein des Phänomens rein im Bewusstsein hervor-

165 Jean-Paul Sartre, SuN, 14. Man könnte hier beinahe von einer »beschreibenden Psychologie« sprechen, wie sie Dilthey im Sinne eines »unmittelbaren« Erlebens der Realität verstanden hat, mit dem Unterschied, dass die Phänomenologie sich als Methode versteht, das Sein verweisend aufzuweisen (vgl. Wilhelm Dilthey, »Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd.V, Leipzig/Berlin 1924, 151).

166 Jean-Paul Sartre, SuN, 28.

bringen können. Sartre bringt hier die Beispiele einer Freude, die ich *erhoffe* und eines Schmerzes, den ich *fürchte* an.

Zwar besitzen diese Gedanken eine gewisse Realität, sie sind existierend, aber sie sind *durch die Abwesenheit des konkreten Erlebnisses gekennzeichnet*. Einen Schmerz, den ich fürchte, habe ich nicht faktisch, sondern nur in seiner Abwesenheit, indem ich ihn mir *vorstelle*. Was mein Bewusstsein also ›unabhängig‹ von der Außenwelt hervorbringen kann, hat keine Wirklichkeit der Unmittelbarkeit, sondern nur *eine Wirklichkeit der bewusstseinsimmanenten Vorstellung*. Aus diesem Grund ist das allein vom Bewusstsein Hervorgebrachte unwirklich. Das faktische Sein dagegen ist das konkrete Erleben. Deshalb kann Sartre später davon sprechen, dass das Nicht-Sein (die bloße Vorstellung) nicht das Sein (die Faktizität des Erlebens) begründen kann, sondern umgekehrt, dass das Sein Grundlage für die Herausbildung von Vorstellungen ist.

Hierauf gründet sich auch Sartres »ontologischer Beweis«, der ein Beweis für die vom Bewusstsein unabhängige Existenz der Außenwelt ist: »Das Bewußtsein ist Bewußtsein von etwas: das bedeutet, daß die Transzendenz konstitutive Struktur des Bewußtseins ist; das heißt, das Bewußtsein entsteht als auf ein Sein *gerichtet*, das nicht es selbst ist. Das nennen wir den ontologischen Beweis.«<sup>167</sup> Hiermit glaubt Sartre also, die vom Bewusstsein unabhängige Existenz der ›Außenwelt‹ bewiesen zu haben, indem er sie als konstitutives, hyletisches Moment des Bewusstseins selbst ansieht. Ohne Bewusstsein keine Erscheinung, aber auch kein Bewusstsein und keine Erscheinung ohne das Sein des Begegnenden.

In der Transzendenz nun, die Sartre schlicht als bewusstseinsmäßiges Überschreiten des Soseins versteht, kann das Bewusstsein das Existierende immer überschreiten, zwar nicht auf sein Sein hin, aber auf den *Sinn* dieses Seins. Der Sinn des Seins aber besteht nach Sartre, auch hier in Anlehnung an Husserl,<sup>168</sup> in der bereits erwähnten »Regel der Reihe«, also der die Einzelercheinungen verknüpfenden Struktur.

Jedoch bezieht sich diese Sinnbestimmung nur auf die Seinsweise des An-sich-Seins und meint schlicht die Positivität der Bestimmbarkeit. Auf das Sein des Bewusstseins ist diese Sinnbestimmung Sartre zufolge nicht anwendbar, da dieses als »Für-sich-Sein« strukturell durch *Möglichkeit* und nicht durch Sein geprägt ist und daher einer besonderen Art der Aufweisung bedarf. Aus diesem Grund unternimmt Sartre die bereits angedeutete Unterscheidung zweier grundsätzlich verschiedener Seinsphären, die sich allerdings im Bewusstsein des Menschen in einer dialektischen Bewegung zueinander verhalten, nämlich die Unterscheidung zwischen An-sich- und Für-sich-Sein.

Während das An-sich-Sein als »von sich selbst erfüllt« aufgefasst wird, ist das Für-sich durch Spontaneität gekennzeichnet, durch Synthesis und permanente Transformation. Der Mensch hat in seiner spezifischen Seinsart die Struktur, dass er *das zu sein hat*, was er ist, er sich also in einem permanenten Selbstverhältnis befindet und an sich stets eine Aufgabe in Form eines *Noch-Nicht* vorfindet. Das An-sich-Sein unterscheidet sich vom Für-sich demnach nicht nur durch seine Geschlossen-

167 Ebd., 35.

168 Sartres Sinnbegriff wird analog zu dem Husserls entwickelt, der Sinn im formalen Sinne positiver Bestimmbarkeit fasst (Vgl. Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, in: ders., *Husserliana*, Bd. III, erstes Buch, hg. v. Walter Biemel, Haag 1950, 207).

heit, sondern auch darin, dass es keine Alterität und keinen Bezug zu dem unterhält, was es nicht ist: das An-sich-Seiende *besitzt kein Selbstverhältnis*.<sup>169</sup> Selbst einem offenbar im Werden befindlichen An-sich kann keine Alterität zugeschrieben werden. Denn bei jedem Schritt dieses Werdens ist das An-sich nichts als das, was es ist – es verbleibt immer in der vollen Positivität, ja es hat aufgrund seiner Seinsstruktur nicht einmal die Möglichkeit, sich auf etwas zu entwerfen, was es nicht ist – es ist, so könnte man sagen, an jedem Punkt seines Seins *pure Aktualität*, so dass man Sartre zufolge nach seiner Auflösung nicht einmal sagen kann, es sei nicht mehr. Die Feststellung, dass durch die permanente Transformation eine Negation des Überwundenen geschehe, ist für Sartres Verständnis bereits ein Anthropomorphismus. Sartres lakonische Aussage: »Es war, und jetzt sind andere Wesen [êtres]: das ist alles«,<sup>170</sup> erscheint vor dem Hintergrund seiner Vorannahmen durchaus als berechtigt. Die *Möglichkeit*, und mit ihr die Negation, gehört für Sartre exklusiv der Seinsregion des Für-sich-Seins an. So lassen sich über das An-sich-Sein, das »Sein der Phänomene«, letztlich nur drei valide Aussagen treffen: Das Sein *ist*, das Sein *ist an sich* und das Sein *ist das, was es ist*.

Wie hat man sich demgegenüber nun aber das inhaltlich erfüllte Für-sich vorzustellen, wenn es nicht positiv bestimmbar ist? Die Konstellation, die von Sartre als synthetische Totalität, als spezifische Vereinigung des Bewusstseins und dem Begegnenden verstanden wird, bezeichnet er als das *Konkrete [le concret]*, das schließlich auch den Untersuchungsgegenstand der Sartreschen Phänomenologie darstellt. Gemeint ist mit dem Konkreten die Weise, in der wir stets und ständig *sind*, oder, wenn man so will, unsere Weise, *Seinsphänomen zu sein*. Durch die Analyse des Konkreten erhofft sich Sartre Aufschluss über den *Menschen*, die *Welt* und das *Verhältnis zwischen ihnen*. Die Verhältnisse, die sich zwischen Mensch und Welt abspielen, sind für ihn dabei objektiv erfassbar und nicht als subjektive Affektionen zu verstehen. Dies bedeutet, dass jede

[...] der menschlichen Verhaltensweisen [...], da sie eine Verhaltensweise des Menschen in der Welt ist, gleichzeitig den Menschen, die Welt und das Verhältnis zwischen ihnen darbietet, insofern wir diese Verhaltensweisen als objektiv erfaßbare Realitäten betrachten und nicht als subjektive Affektionen, die sich nur dem Blick der Reflexion enthüllen.<sup>171</sup>

Der Fokus auf die Phänomene, denen eine eigene, durch die Erlebnisqualität evidente Gültigkeit zugesprochen wird, muss nach Sartres Argumentation dazu führen, eine strukturelle Beschreibung des menschlichen, aber auch allen anderen Seins liefern zu können. Da nun das Konkrete von Sartre als »Verhaltensweise« verstanden wird, in der die Phänomene konstituiert werden, und er davon ausgeht, dass jede Verhaltensweise des Menschen, so sie phänomenologisch analysiert wird, Aufschluss über das menschliche In-der-Welt-Sein geben kann, sucht Sartre nach einem »primären Verhalten«, das den Ausgangspunkt seiner Untersuchung bilden soll, und das er im *Fragen* gefunden zu haben glaubt.

169 Richard Wisser betont in diesem Zusammenhang, dass das An-sich-Sein »im Unterschied zum menschlichen Für-sich-Sein und Für-Andere-Sein über keine Beziehungsstruktur [verfügt – O. I.]«, und weiter: »Der Ausdruck ›das Sein‹ nennt gewissermaßen den Friedhof, auf dem es ewig ruhig ist, und den Sartre daher, allerdings schmucklos, auf sich beruhen lässt« (Richard Wisser, »Jean-Paul Sartre: Philosophie – Dichtung – Praxis: Von der Einheit einer Dreierheit«, in: ders., *Kein Mensch ist einerlei: Spektrum und Aspekte kritischer Anthropologie*, Würzburg 1997, 227-255, 243f.).

170 Jean-Paul Sartre, SuN, 43.

171 Ebd., 51.

Wie bei Heidegger, so setzt das Fragen auch für Sartre ein Vorverständnis, eine gewisse Vertrautheit mit dem Erfragten voraus, die der Frage ihr Geleit gibt. Dabei stellt Sartre fest, dass wir mit dem Stellen der Frage nach dem Sein bereits a priori zugegeben haben, dass uns das Sein ein Rätsel ist, ja dass die »permanente Möglichkeit des Nicht-seins außer uns und in uns«<sup>172</sup> die Frage nach dem Sein bedingt. Mit anderen Worten und analog zur Rolle des Nichts bei Heidegger: das Nichts bildet die Grundlage für die Frage nach dem Sein. An diesem Punkt der Argumentation tritt auch zum ersten Mal die Frage nach der *Freiheit* auf, indem Sartre davon spricht, dass es auf die ständige Möglichkeit des Fragenden ankomme, »sich von den Kausalreihen zu lösen, die das Sein konstituieren und die nur Sein hervorbringen können.«<sup>173</sup> Da der Fragende gegenüber dem Befragten so etwas wie einen »negierenden Abstand« einnehmen können muss, entgeht er nach Sartre der Kausalordnung der Welt und löst sich vom »Leim des Seins«.<sup>174</sup> Indem überdies jede Bestimmung ein Abheben von dem bedeutet, was das Bestimmte nicht ist, müssen wir das Nicht-Sein Sartre zufolge als eine »neue Komponente des Realen« erfassen.<sup>175</sup> Damit führt der Blick auf die Fragestruktur menschlichen Seins bereits unmittelbar zu der Erkenntnis, dass wir vom Nichts »umgeben« sind.

Woher aber rührt das Nichts? Nach Sartre ist es evident, dass das Nichts vom Sein abhängig ist. Das Nichts hat nur ein »entliehenes Sein«, was bedeutet, dass das Nichts nicht *ist*, sondern, wie Sartre sagt, »geseint« *wird*. Folglich ergibt sich als Konsequenz dieser Überlegungen, dass es ein Seiendes, nämlich den Menschen, geben muss, der nicht an-sich ist und das Nichts ins Sein zu rufen vermag. In diesem Zusammenhang geht Sartre davon aus, dass das Sein, durch das das Nichts zur Welt kommt, nicht das Nichts hervorbringen und gleichzeitig indifferent gegenüber dieser Hervorbringung bleiben kann. Das heißt: der Mensch, der das Nichts hervorbringt, hat zugleich ein *Verhältnis* zu diesem Hervorgebrachten, wird durch dieses affiziert und erfährt das hervorgebrachte Nichts *als* Nichts. Der Mensch ist für Sartre der Ort, an dem das Nichts sich zeigen kann. In deutlicher Anspielung auf Heideggers Aussage, dass das Dasein dasjenige Seiende sei, dem es in seinem Sein um sein Sein gehe, schreibt Sartre: »Das Sein, durch das das Nichts in die Welt kommt, ist ein Sein, in dem es in seinem Sein um das Nichts seines Seins geht.«<sup>176</sup>

Im Versuch, das Nichts als »Struktur des Realen« aufzuweisen, weist Sartre darauf hin, dass zwar die Welt ihre Beispiele von Nicht-Sein nur dem entdecke, der sie zuerst *als Möglichkeiten gesetzt* hat, d.h. dem Menschen in seinen *Erwartungen* und *Entwürfen*, das Nicht-Sein jedoch nicht durch das menschliche Bewusstsein *hervorgebracht* werden könne. Dies versucht Sartre an Hand des Beispiels von Zerstörung zu erörtern: Zwar komme erst durch den Menschen, der einen Verlust *als* Verlust eines Gegebenen auffassen könne, die Zerstörung in die Welt, jedoch ist der Mensch lediglich der *Ort*, an dem sich die Zerstörung als Nichtung zeigt. Die Zerstörung selbst aber ist nichts, was sich lediglich im Bewusstsein der Betreffenden abspielen würde, sondern sie besitzt als objektives Faktum ein eigenständiges Sein. Demnach gibt es eine Transphänomenalität des Seins,

---

172 Ebd.

173 Ebd., 81.

174 Ebd., 82.

175 Ebd., 53.

176 Ebd., 81.



aber auch eine Transphänomenalität des Nicht-Seins, die Sartre auch anhand einer Café-Szene zu illustrieren versucht, die hier verkürzt und paraphrasiert dargestellt werden soll:

Ich bin mit Pierre in einem Café verabredet, komme aber eine viertel Stunde zu spät. Wissend, dass Pierre ein pünktlicher Mensch ist, frage ich mich: hat er auf mich gewartet? Ich schaue mich im Lokal um, sehe mir die Gäste an und stelle fest, dass er nicht da ist. Die Frage, die es nun zu klären gilt, dreht sich darum, ob das Urteil »Pierre ist nicht da« eine Intuition (konkrete apriorische Erfassung) der Abwesenheit Pierres ist, auf die sich mein Urteil stützt, oder ob die Negation erst mit dem Urteil auftritt. Die Seinsfülle, die mir das Café mit seinen Stimmen, klappernden Untertassen, seinen Tischen, Stühlen und Gästen bietet, eröffnet mir eine Vielfalt an Seinsphänomenen. All dies Begegnende hat ein transphänomenales Sein.

Wichtig ist an dieser Stelle, dass für Sartre jede Wahrnehmung eine Konstituierung einer Form vor einen Hintergrund ist. Was für meine Wahrnehmung Hintergrund, was Gegenstand des Interesses ist, hängt von meiner *Aufmerksamkeit* ab. Allerdings ist diese Aufmerksamkeit bedingt durch die real stattgefundene Verabredung mit Pierre, so dass meine Aufmerksamkeit von Pierres Abwesenheit gelenkt wird und demnach keineswegs zufällig auf dies oder jenes fällt. Mit meinem Fokus, Pierre erblicken zu wollen, »bildet sich eine synthetische Organisation des Cafés als Hintergrund. Und diese Organisation des Cafés als Hintergrund ist eine erste Nichtung.«<sup>177</sup> Die Form Pierres ist dabei ein ständiges Schwinden, ist Pierre, der sich vom Nichtungshintergrund des Cafés als Nichts abhebt. Der konkrete Bezug, den ich im Moment der Suche nach Pierre zu dem Café herstelle, ist ein singulärer – hundert andere Leute haben alle eine vollkommen andere Intuition bezüglich der Erscheinungen innerhalb des Cafés. Entscheidend ist dabei jedoch, dass für Sartre die Erwartung, gerade Pierre zu sehen, Pierres Abwesenheit geschehen lässt »wie ein reales, dieses Café betreffendes Ereignis, jetzt ist diese Abwesenheit ein objektives Faktum, ich habe sie entdeckt [...] der abwesende Pierre *sucht dieses Café heim* und ist die Bedingung für dessen nichtende Anordnung als *Hintergrund*.«<sup>178</sup> Mit diesem Beispiel glaubt Sartre endgültig bewiesen zu haben, »daß das Nichtsein den Dingen nicht durch das Negationsurteil geschieht, sondern dieses durch das Nichtsein bedingt und erhalten [wird–O.I.]«<sup>179</sup> Die Bedingung für die Möglichkeit der Negation ist demnach eine ständige Anwesenheit des Nicht-seins in uns, aber auch außer uns: In uns, weil wir unserer anthropologischen Struktur nach die Fähigkeit besitzen, das Nichts zu entdecken; außer uns, weil es nicht in unserer Macht liegt, das der Nichtung<sup>180</sup> zugrunde liegende Sein hervorzurufen.

Mit diesem Gedanken erfährt die Frage nach dem Ursprung des Nichts eine neue Wendung: der Ursprung der Negationen liegt nicht in Urteilen, sondern ist diesen vorgelagert, und zwar, in dem, was sich der Intuition als hyletisches Moment erschließt. Der Ursprung der Negation liegt in *Erwartungen* oder *Entwürfen*, in deren Licht das Erscheinende verstanden wird. Das Bewusstsein vom Fehlen Pierres entsteht im Zusammenspiel mit der Erwartung, ihn zu sehen und seinem faktischen Nicht-vorhanden-Sein im Café, das von Pierre selbst ausgeht. Dies führt zu Sartres Feststel-

177 Jean-Paul Sartre, SuN, 60.

178 Ebd., 61.

179 Ebd., 62.

180 Die Nichtung meint eine Faktizität der Negation. Die Nichtung ist das faktische Wirklichwerden des Nichts, der Vorgang, durch den das Nichts in die Welt kommt.



lung, dass der Mensch dasjenige Seiende ist, durch das das Nichts zur Welt kommt.<sup>181</sup> Folglich kann sich das Nichts also nur »auf einem Grund von Sein« nichten, jedoch weder zeitlich vorher noch nachher, sondern nur innerhalb des Seins selbst, »in seinem Kern, wie ein Wurm«. <sup>182</sup> Die »Negativitäten« [*negativités*], d.h. die faktischen Erscheinungen des Nichts als Abwesenheit oder Negation des Seienden erschließen sich Sartre zufolge nicht in Urteilen, sondern bereits der unmittelbaren Intuition. Die Intuition ist dabei das Mittel, die vom Bewusstsein hervorgebrachten Erwartungen und Entwürfe in ihrer Begründetheit zu erschließen. Erst auf der Grundlage der Erwartung kann sich ein Nicht-Sein Pierres im Café zeigen, erst auf der Grundlage eines Entwurfs kann ich die Diskrepanz zwischen mir selbst als in die Zukunft Geworfenem und mir selbst als faktisch hier und jetzt Seiendem in Form des Nichts erfahren.

Die Möglichkeit des menschlichen Seins, ein Nichts abzusondern, nennt Sartre nun *Freiheit*, die er näherhin als »das Sein des Menschen, insofern die Erscheinung des Nichts von ihm bedingt wird«<sup>183</sup> definiert. Die Freiheit ist demnach für Sartre keine »Fähigkeit« der menschlichen Seele, auch keine empirisch aufweisbare Eigenschaft, sondern sie ist die Bezeichnung für eine *anthropologische Grundstruktur*. Dadurch, dass unser künftiges Sein nicht festgelegt ist, sondern wir es erst gestalten müssen, sind wir frei und gleichzeitig zu dieser Freiheit verurteilt, weil wir nicht frei sind, die Unfreiheit zu wählen. Freiheit ist in diesem Sinne also gleichzusetzen mit *Möglichkeit*, und diese Möglichkeit ergibt sich nur, wenn es eine Lücke zwischen entworfenem und Sosein gibt, die nicht durch eine Realisierungsnotwendigkeit geprägt ist. Mit anderen Worten: dadurch, dass ich im Entwurf Seinsmöglichkeiten meiner selbst entwerfe, schiebe ich ein Sein von mir ab, schiebt sich ein Nichts zwischen mein zukünftiges und mein Sosein.<sup>184</sup> Dieses Nichts offenbart sich als Freiheit insofern, als ich entscheiden kann und muss, ob ich meinem Entwurf überhaupt folgen möchte oder nicht. Es geht also nicht um einen Begriff der Freiheit, der sie als vollkommene Handlungsfreiheit versteht, sondern die Freiheit ist bedingt durch die Entwurfsstruktur unseres Seins und die Tatsache, dass nichts mich zwingt, den Entwürfen zu folgen.

Da nun jeder psychische Nichtungsprozess einen Schnitt zwischen der unmittelbaren bewusstmäßigen Zukunft und der Gegenwart, bzw. der Vergangenheit und der Gegenwart impliziert, zeigt sich dieser Schnitt in jedem menschlichen Entwurf, d.h. in jedem Sichentwerfen auf zukünftiges Sein. Das psychische Leben steht daher nach Sartre permanent in einer Nichtungsaktivität, es vollzieht eine ständige Nichtung seines Seins und ist damit stets über sich hinaus. Das vorherige Bewusstsein bleibt dabei stets präsent, indem es eine ständige Interpretationsbeziehung zum gegenwärtigen unterhält.

---

181 Vgl. Jean-Paul Sartre, SuN, 83.

182 Ebd., 79.

183 Ebd., 84.

184 Joseph Rööslü schreibt dazu: »Der Mensch ist frei, weil das, was er gewesen ist, und das, was er ist, und das, was er sein wird, durch ein Nichtsein getrennt ist und er darum ständig sich selber entrissen ist. Er ist frei, weil er nie vollends er ist, sondern sich sozusagen als aufgegeben vor sich hat« (Joseph Rööslü, »ExistenzPhilosophische Anthropologie«, 20f.).

Ein ›Bewusstsein‹ seiner Freiheit gewinnt der Mensch nun Sartre zufolge in der Angst. Sie ist für ihn der Seinsmodus der Freiheit als Seinsbewusstsein. Allerdings kann die Angst sowohl als unreflektiertes Erfassen der Freiheit, als auch als reflexives Erfassen meiner eigenen Unzulänglichkeit erscheinen. Anhand des Beispiels des Schwindels beim Laufen auf einem schmalen Pfad am Rande eines Abgrunds wird diese Unmittelbarkeit der Angst deutlich. Reflexiv werden kann diese Angst, indem ich die Bedrohlichkeit der Situation realisiere und eine gewisse Anzahl künftiger Verhaltensweisen entwerfe, wie ich der Gefahr des Abgleitens entgehen kann. Dabei »[...] ängstige [ich – O.I.] mich gerade deshalb, weil meine Verhaltensweisen nur mögliche sind, und das bedeutet genau, dass ich, während ich eine Gesamtheit von Motiven zur Abwehr dieser Situation konstituiere, im gleichen Augenblick diese Motive als nicht wirksam genug erfasse.«<sup>185</sup> Anders gewendet: nichts, nicht einmal ich selbst kann mich dazu zwingen, die entworfenen Verhaltensweisen tatsächlich umzusetzen, oder, mit den Worten Sartres: »ich bin nicht der, der ich [dem Entwurf gemäß – O.I.] sein werde.«<sup>186</sup> Dies ist für Sartre ein wesentlicher Aspekt der Freiheit, denn mein Entwurf ist nichts, was eine notwendige kausale Verkettung losstreifen könnte. Trotzdem *bin* ich in gewisser Weise auch der Entwurf, so dass Sartre schreiben kann, dass »ich schon das bin, was ich sein werde«,<sup>187</sup> allerdings in dem Modus, es nicht zu sein. Etwas poetischer stellt er also fest: »[...] dass wir es [...] mit einer zeitlichen Form zu tun haben, bei der ich mich in der Zukunft erwarte, bei der ›ich mich auf der anderen Seite dieser Stunde, dieses Tages oder dieses Monats mit mir verabrede‹. Die Angst ist die Besorgnis, mich bei dieser Verabredung nicht anzutreffen, gar nicht mehr hingehen zu wollen.«<sup>188</sup>

Die Freiheit, die sich in der Angst enthüllt, lässt sich somit als die Erschließung des Nichts kennzeichnen, das sich zwischen Motiv und Handlung schiebt. Doch verweist die Angst nicht nur auf eine Art Bruch in der Kausalstruktur, die sich zwischen Sosein und Entwurf schiebt, sondern auch auf ein Grundproblem der Bestimmung unseres »Wesens«, das Sartre in Anlehnung an Hegels Aussage »Wesen ist, was gewesen ist« als das versteht, was man mit den Worten »das ist« angeben kann. Das Wesen ist Sartre zufolge »die Totalität der Merkmale, die die Handlung erklären«,<sup>189</sup> es ist eine Totalität, die sich aus »apriorischen und historischen« Inhalten zusammensetzt.<sup>190</sup> Das Wesen ist folglich all das, was die menschliche Realität von sich selbst – ob präreflexiv oder reflektierend – als gewesen erfasst, weshalb der Mensch Sartre zufolge stets ein präjudikatives Verständnis seines Wesens mit sich trägt, das seine Auslegungsweisen des Begegnenden maßgeblich bestimmt. Allerdings ›lebt‹ sein faktisches Sein vom Wesen des Menschen getrennt, denn das Wesen besitzt als Gewesenheit den Charakter des An-sichs, während das Sein des Menschen sich als Für-sich vollzieht. Auch dieses Verhältnis wird von der Angst als Bewusstsein von Freiheit verstehend erschlossen und führt zu der Einsicht, dass der Mensch »immer durch ein Nichts [néant] von seinem Wesen getrennt

---

185 Jean-Paul Sartre, SuN, 95.

186 Ebd.

187 Ebd., 96.

188 Ebd., 102.

189 Ebd., 101.

190 Die Frage nach dem Wesen des Menschen wird insbesondere im Zuge der Erläuterung der »Transzendenz des Ego« noch ausführlich thematisiert (Vgl. Kapitel 7).

ist.«<sup>191</sup> Der »Sinn der Freiheit« besteht hingegen darin, dass ich mein früheres »Wesen« negieren kann und in der Zukunft der mögliche Zerstörer dessen werden kann, was ich bisher war.

Ist es bei Heidegger die Fundamentalontologie, in deren Dienst seine Daseinsanalytik steht, so hat Sartre ein konkretes praktisch-hermeneutisches Anliegen mit seinem Ansatz vor Augen. Dabei lassen sich zwei hermeneutischen Grundgedanken unterscheiden, von denen der erste in Sartres gesamten Betrachtungen mitschwingt, ohne weiter explizit zu werden. Als ersten hermeneutischer Aspekt seiner Untersuchung ist – ganz analog zu Heideggers Daseinsanalytik – die Aufweisung »unmittelbarer Strukturen«<sup>192</sup> des Für-sich zu verstehen. Der zweite hermeneutische Ansatz besteht dann in der freilich recht groben Skizze einer praktisch-hermeneutischen »existentiellen Psychoanalyse«,<sup>193</sup> deren Ziel in einer »Hermeneutik, d.h. einer Entzifferung, Fixierung und Konzeptualisierung«<sup>194</sup> liegt und deren Grundzüge im Folgenden kurz dargestellt werden sollen.

Wesentlich ist zunächst, dass Sartre als Objekt der existentiellen Psychoanalyse – da das Für-sich als Möglichkeit bestimmt wurde – den *strukturellen Zusammenhang von Entwürfen* versteht, der das Wesen eines Menschen ausmacht und seinen Lebensvollzug strukturiert.<sup>195</sup> Die existentielle Psychoanalyse vollzieht in Betrachtung der Entwurfsstrukturen zwei entgegengesetzte Bewegungen. Einmal verfolgt sie eine Handlung zurück bis zu den äußersten Möglichkeiten des Ichs, um einen Verstehenshorizont der Möglichkeiten des Ichs zu gewinnen, ein andermal steigt sie in Form einer synthetischen Progression von diesem äußersten Möglichen wieder hinauf zur faktischen Handlung und erfasst so deren Integration in die totale Gestalt. Dabei geht Sartre – wie oben bereits angedeutet – davon aus, dass jede besondere Möglichkeit in eine Gesamtheit von Möglichkeiten eingebettet ist. Sofern all unser Erfassen irgend eines Gegenstandes vor dem Hintergrund eines jeweils zu einem Individuum gehörenden Verstehenshorizonts als Welthintergrund geschieht, heißt das, dass alle betrachteten Gegenstände als Seinsphänomene durch verschiedene Implikationen und Bedeutungen auf die Totalität des Individuums verweisen, von der aus sie erfasst werden.<sup>196</sup>

Die »empirische Psychologie«, mit der Sartre die Psychoanalyse Freuds im Auge hat, ignoriert ihm zufolge indes die spezifische Seinsweise menschlichen Seins, die darin besteht, dass sie sich stets zu dem, was sie ist, als einer *Nichtung* zu verhalten hat und auf das hin entwirft, was sie *nicht* ist. Überdies kann es aufgrund des an Husserl angelehnten Bewusstseinsbegriffs Sartres auch

---

191 Jean-Paul Sartre, SuN, 101.

192 Ebd., 163.

193 Ebd., 956ff.

194 Ebd., 976.

195 Rainer E. Zimmermann bemerkt zur Erschließung der Person durch die existentielle Psychoanalyse: »[...] jede persönliche Subjektivität (jedes Für-sich, heißt das bei Sartre) ist zugleich freie Wahl. Das heißt, die Bedeutungsfülle der Person wird durch die Wahl vollständig ausgedrückt (und umgekehrt). Daher hat die existentielle Psychoanalyse auch zum Ziel, die ursprüngliche Wahl der Person zu rekonstruieren« (Rainer E. Zimmermann, »Ob Geburt oder Tod: Freiheit als Irreduzibilität«, in: Peter Knopp, Vincent von Wroblewsky, *Die Freiheit des Nein: Jean-Paul Sartre, Carnets 2001/2002*, Berlin/Wien 2003, 15-39, 17).

196 Jean-Paul Sartre, SuN, 798.

kein »Unbewusstes« für ihn geben.<sup>197</sup> Was Sartre mit seiner existentiellen Psychoanalyse auslegen will, ist eine Einheit, die nicht nur eine personale Einheit als spezifische Zusammensetzung von Eigenschaften und Neigungen ist, wie er im Versuch einer Absetzung gegenüber der empirischen Psychoanalyse betont, sondern eine Einheit, die ihm zufolge *freie Vereinigung* ist, wie Sartre am Beispiel der Analyse der psychischen Struktur Flauberts aufzuzeigen versucht: »Die unreduzierbare Vereinigung, der wir begegnen müssen, die Flaubert ist und die uns zu enthüllen wir von den Biographen verlangen, ist also die Vereinigung eines *ursprünglichen Entwurfs*, eine Vereinigung, die sich als ein *nichtsubstantielles Absolutes* enthüllen muß.«<sup>198</sup>

Sartre ist darauf aus, Grundentwürfe menschlichen Seins ausfindig zu machen, die Strukturen der freien Konstituierung des Selbst erkennen lassen. Was menschliches Sein als Individualität ausmacht, ist also für ihn die spezifische Struktur, die sich als roter Faden durch alle Entwürfe des Individuums zieht – eine Kohärenz der Person, die allerdings als »nichtsubstantielles Absolutes« gelten muss, also als etwas, das auf nichts anderes zurückführbar ist als auf sich selbst (Absolutes) und die als Struktur »nichtsubstantiell«, d.h. nicht inhaltlich, sondern einer verallgemeinerbaren Gesetzmäßigkeit nach bestimmbar ist.

Insbesondere der Versuchung, eine Person aus ihren Neigungen heraus definieren zu wollen, will Sartre damit begegnen, da in seiner Auslegung der empirischen Psychoanalyse die Neigungen als allgemeine Begierden verstanden werden, die gewissermaßen als unabhängig vom Individuum existierend gedacht werden.<sup>199</sup> Es geht Sartre also darum, aufzuzeigen, dass etwa die Begierde, zu rudern, nicht als unabhängig von einer Person existierende allgemeine Begierde verstanden werden darf, da hierdurch die spezielle Bedeutung des Ruderns für die einzelne Person verdeckt würde. Das Rudern entginge dem spezifischen Sinn eines Entwurfs und würde stattdessen in den Kontext allgemeiner Neigungen gestellt. Es wäre als vom individuellen Entwurf unabhängige Struktur etwas, das nur das Allgemeine dieses Menschen kennzeichnet: dass er nämlich ein von der Neigung des Ruderns geprägtes Lebewesen ist. Der spezifisch singuläre Sinn des Rudernwollens dieses Menschen als Entwurf bliebe indes ungeklärt.

Es geht Sartre folglich mit der existentiellen Psychoanalyse vor allem darum, dasjenige am Menschen zu rekonstruieren, was »sein ursprünglicher Bezug zu sich, zur Welt und zum andern in der Einheit *innerer* Beziehungen und eines grundlegenden Entwurfs [ist – O.I.]. Diese Hinwen-

---

197 Auch Andrea Rödiger weist darauf hin, und zwar im Hinblick auf Sartres Bewusstseinsbegriff: »Indem das Sein des Subjekts mit Bewußtsein gleichgesetzt ist, ist der innerpsychische Bereich als völlig durchsichtige Einheit konzipiert, die keine Dualität zulässt. Aus diesem Grunde hatte Sartre ja das Reflexionsmodell zurückgewiesen: das präreflexive cogito liegt vor aller Entzweiung in ein Denkendes und ein Gedachtes« (Andrea Rödiger, »Von der ›Unwirksamkeit willentlicher Entschließung‹: Sartres Wahlethik und ihre Grundlagen in der Theorie des ›präreflexiven cogito‹«, in: Rainer E. Zimmermann (Hg.), *Sartre-Jahrbuch Eins*, 101-110, 103); Markus Verweyst problematisiert diesen Ausschluss und sieht die Bestimmung des Menschen in Sartres Gedanken, bzw. den Preis für den »expliziten und kategorischen Ausschluß des ›Unbewussten‹, der inneren Dezentrierung des Subjekts« darin, dass Sartre, »konsequent auf die Bestimmung eben dieses Menschen als nutzloser Passion hinsteuert« (Markus Verweyst, *Das Begehren der Anerkennung: Subjekttheoretische Positionen bei Heidegger, Sartre, Freud und Lacan*, Frankfurt a. M., 19) – eine Einschätzung, die sicherlich nicht wirklich fehl geht, auch wenn die Kategorie des »Nutzens« hier an zweifelhafter Stelle auftaucht.

198 Jean-Paul Sartre, SuN, 963.

199 Die Rechtmäßigkeit der Sartreschen Kritik an der Psychoanalyse Freuds darf bezweifelt werden, da von einer differenzierten Auseinandersetzung Sartres mit Freud nicht die Rede sein kann.

dung kann individuell und einmalig sein.«<sup>200</sup> Wir müssen, um das Sein eines bestimmten Menschen adäquat erfassen zu können, diesen »grundlegenden« oder, wie Sartre ihn etwas missverständlich nennt, »Initialentwurf«<sup>201</sup> aufdecken, der das Wesen dieser spezifischen Person konstituiert. Deshalb kann Sartre schreiben: »in jeder Neigung, in jedem Trieb drückt sie [die Person – O.I.] sich [...] ganz und gar aus, wenn auch unter verschiedenem Gesichtswinkel. [...] Wenn dem so ist, müssen wir in jedem Trieb, in jedem Verhalten des Subjekts eine diese transzendierende Bedeutung entdecken.«<sup>202</sup> Mit anderen Worten: für die existentielle Psychoanalyse trägt jedes Einzelphänomen eine über sich hinausweisende Bedeutung, die sich aus der Analyse der sich im Verhalten spiegelnden Entwürfe rekonstruieren lassen muss. Was zu Tage gefördert wird, ist so ein »intelligibler Charakter« der Person, der sich zwar in empirisch beobachtbaren Handlungen spiegelt, aber selbst nicht unmittelbar in Erscheinung tritt.

Ein möglicher Ansatz der existentiellen Psychoanalyse liegt daher darin, durch einen Vergleich der verschiedenen manifesten Triebe des Subjekts den grundlegenden Entwurf aufzudecken, der ihnen allen gemeinsam ist. Das grundsätzliche Ziel des menschlichen Seins, der grundlegende Wert, der den Initialentwurf leitet, besteht allerdings nach Sartre darin, stets ein An-sich-für-Sich sein zu wollen, also ein Bewusstsein, das Grund seines eigenen An-sichs wäre. Letzteres wäre fassbar als ein Ideal, durch die Freiheit voll über das eigene An-sich entscheiden zu können, also ohne Lücke zwischen Entwurf und Sosein zu leben – ein Ideal, dessen Unerreichbarkeit Sartre dadurch unterstreicht, dass er es als »das Ideal, Gott zu sein« kennzeichnet.<sup>203</sup> Die hermeneutische Grundlage der Auslegung menschlicher Entwurfsstrukturen findet sich in Sartres Behauptung, daß der Mensch eine Totalität und keine Kollektion ist; daß er sich folglich in der unbedeutendsten und in der oberflächlichsten seiner Verhaltensweisen ganz und gar ausdrückt – anders gesagt, daß es keine Vorliebe, keinen Trick, keine menschliche Tätigkeit gibt, die nicht aufschlussreich wäre. Das Ziel der Psychoanalyse ist, die empirischen Verhaltensweisen des Menschen zu *entziffern*, das heißt, die Aufschlüsse, die jede von ihnen enthält, aufzudecken und begrifflich zu fixieren. Ihr *Ausgangspunkt* ist die *Erfahrung*; ihr Stützpunkt das vorontologische grundlegende Verständnis, das der Mensch von der menschlichen Person hat.<sup>204</sup>

Sartre geht also davon aus, dass jede menschliche Person a priori die Möglichkeit besitzt, den Sinn der analysierten Entwürfe anderer Personen zu entziffern. Der Mensch ist mit einer hermeneutischen Fertigkeit versehen, die es ihm ermöglicht, die Entwurfsstrukturen des anderen ihrem Sinn nach auszulegen und zu verstehen. Deshalb kann man die wesentliche Arbeit der existentiellen Psychoanalyse, so wie Sartre sie fasst, als *Hermeneutik* bezeichnen. Gegenüber der Psychoanalyse Freuds kennt die existentielle jedoch nichts vor dem Auftauchen der menschlichen Freiheit. Beide suchen für Sartre nach einer grundlegenden Haltung des Individuums in Situation, beide wollen

200 Jean-Paul Sartre, SuN, 966; Walter Biemel interpretiert das Ziel der existentiellen Psychoanalyse dahingehend, dass durch sie freigelegt werden soll, »welches die jeweilige Grundwahl des Für-sich ist und welche Bezughaftigkeit diese Wahl zur Folge hat – welches Verhältnis ich zu den Mitmenschen entfalte, welche Beziehungen zu meiner Umwelt« (Walter Biemel, »Die Faszination der Freiheit«, 100).

201 Jean-Paul Sartre, SuN, 830.

202 Ebd., 967.

203 Vgl. ebd., 971.

204 Ebd., 975.



eine strenge Methode sein, doch verwirft die existentielle Psychoanalyse so, wie Sartre sie skizziert, Freuds These von der Existenz des Unbewussten. Da Sartre im Sinne des Grundgedankens der Weltoffenheit auch das Präreflexive zum Bewusstsein zählt, ist diese Verneinung des Unbewussten kaum verwunderlich, auch wenn natürlich die berechtigte Frage aufkommt, ob nicht gerade die Erfordernis, den »ursprünglichen Entwurf« der Person durch die existentielle Psychoanalyse aufzudecken, der beste Beweis dafür ist, dass die unwillkürlichen Entwürfe des Individuums so etwas wie ein Unbewusstes konstituieren, so dass es sich mehr um eine terminologische denn eine inhaltliche Differenz handelt. Das Problem bei beiden Verfahren besteht allerdings darin, zu bestimmen, was wir mit ihrer Hilfe denn überhaupt am Anderen verstehen können. Soll etwas objektiv am Individuum erkannt werden, so kann diese Erkenntnis nichts anderes bedeuten, als die Entwürfe des Individuums vom Gesichtspunkt anderer aus wahrzunehmen. Was der Psychoanalyse also grundsätzlich entgehen muss, ist der Entwurf, so wie er *für sich* ist. Mit anderen Worten: die Existenz für sich und die objektive Existenz sind unvereinbar. Dies heißt allerdings nicht, dass die existentielle Psychoanalyse nicht das Wesen des Individuums als dessen Entwurfsstruktur aufweisen könnte, die wiederum für den Analysanden die Gewinnung einer personalen Gestalt bedeuten würde. Als rekonstruktiven Fokus versucht Sartres existentielle Psychoanalyse, zur *Wahl des Entwurfs* zurückzugehen, sie als Konstituens des Individuums zu begreifen und in ihren Strukturen zu erfassen. Der existentielle Psychoanalytiker muss dabei nach Sartre berücksichtigen, dass jede Wahl *lebendig* ist und folglich vom untersuchten Subjekt *jederzeit widerrufen werden kann*, er muss also jederzeit bedenken, dass sein Gegenstand keine Gegebenheit, sondern eine *freie Bestimmung* darstellt.

Als entscheidendes Ratifizierungskriterium jeder Interpretation der existentiellen Psychoanalyse sieht Sartre schließlich die *Intuition* des Subjekts an, da diese die subjektive Wahl bezeugt, durch die sich jede Person erst zur Person macht. Als Zweck der existentiellen Psychoanalyse bestimmt Sartre das Ziel, durch eine Methode in streng objektiver Form

die subjektive Wahl ans Licht zu bringen, durch die jede Person sich zur Person macht, das heißt sich selbst anzeigen lässt, was sie ist. Da das, was die Methode sucht, eine *Seinswahl* und gleichzeitig ein *Sein* ist, muß sie die einzelnen Verhaltensweisen auf die grundlegenden Beziehungen, nicht der Sexualität oder des Willens zur Macht, sondern des *Seins* zurückführen, die in diesem Verhalten zum Ausdruck kommen.<sup>205</sup>

Dabei bildet das eigene Sein aus Sartres Sicht eine hinlängliche Bedingungen für das Verstehenkönnen fremden Seins. Allerdings sucht die existentielle Psychoanalyse das Sein aus seinen symbolischen, also Bedeutung tragenden Ausdrucksweisen zu ermitteln und muss daher nach Sartre auf der Grundlage eines vergleichenden Studiums der Verhaltensweisen stets von neuem eine Symbolik, d.h. einen je eigenen Bedeutungszusammenhang, zu ihrer Entzifferung erfinden und den Welthintergrund rekonstruieren, vor dem die einzelnen Entscheidungen getroffen wurden.

Als Kriterium des Erfolgs einer solchen Psychoanalyse erklärt Sartre schließlich die Anzahl der Tatsachen, die durch ihre Hypothesen erklärt werden können und die evidente Intuition, an einen Endpunkt gekommen zu sein. Was rekonstruiert werden soll, sind *die letzten Ziele des Individuums*, von denen ausgehend durch einen Vergleich der Analyseergebnisse allgemeine Überlegungen über die menschliche Realität als empirischer Wahl ihrer eigenen Zwecke möglich werden sollen. So

---

205 Jean-Paul Sartre, SuN, 985.



vollzieht sich ein Übergang von der hermeneutischen Psychoanalyse zur hermeneutischen Philosophie, indem die existentielle Psychoanalyse den Weg über die Rekonstruktion von individuellen, singulären Grundentwürfen geht, um schließlich zu verallgemeinerbaren Strukturen menschlichen Seins vorzustoßen. Die Erschließung der Strukturen des Für-sich wird demzufolge nicht über das Verstehen empirischer Verhaltensweisen einer größtmöglichen Anzahl von Menschen vollzogen, auch nicht über das Verstehen von Triebstrukturen, sondern durch Rekonstruktion des individuellen Entwurfssinns als Grundstruktur aller einzelnen Entwürfe, den Sartre den »grundlegenden Entwurf«<sup>206</sup> nennt. Wir werden diese Gedanken der existentiellen Psychoanalyse wieder aufgreifen und weiter zu entfalten versuchen. An dieser Stelle soll es genügen, die etwas diffusen Aussagen Sartres zur Darstellung gebracht zu haben.<sup>207</sup>

Wie nun fügen sich Sartres Gedanken zusammen? Wir wollen nur kurz Sartres »metaphysisches aperçus« aus *L'être et le néant* in den Blick nehmen, um eine Zusammenschau seiner Gedanken und einen kurzen Ausblick auf seine Intentionen zu skizzieren. In Sartres Augen hat das Für-sich keine andere Realität, als die, Nichtung des An-sich-Seins zu sein: »Als Nichtung wird es durch das An-sich *geseint*; als interne Negation lässt es sich durch das An-sich das anzeigen, was es nicht ist und was es folglich zu sein hat.«<sup>208</sup> Wichtig ist auch Sartres Feststellung, dass die einzige Art, in der das Andere als Anderes existieren kann, darin liegt, Bewusstsein davon zu sein, anderes zu sein, da Alterität sich als interne Negation nur durch ein Bewusstsein konstituieren kann. Strukturalanthropologisch relevant ist insbesondere Sartres These, dass unser Sein immer durch das Nichts der Alterität von sich selbst getrennt ist; das Für-sich steht immer aus, »[...] weil sein Sein ein ständiger Aufschub ist.«<sup>209</sup> Sartres Theorie der Dialektik von Sein und Nichts liefert letztlich ein Erklärungsmodell für das Rätsel des menschlichen Seins, dass es überhaupt Prozesse des Fragens und der Selbstbegründung gibt und geben kann. So gibt es nur Sein (wohlgemerkt als *Phänomen und An-sich*), weil das Für-sich so ist, dass es Sein gibt und der Sinn des Nichts ist, dass es *geseint* wird, um das Sein zu begründen. Für Sartre ist jeder Prozess einer Selbstbegründung »Bruch des Identischseins des An-sich [...], Abstandnehmen des Seins ihm selbst gegenüber und Erscheinen der Anwesenheit bei sich oder Bewußtsein.«<sup>210</sup> Dieser Bruch zeigt sich im menschlichen Sein in der Form, dass das Für-sich ein fortwährender Versuch und Entwurf ist, sich selbst als An-sich-Sein zu begründen, wobei dieser Entwurf aufgrund seiner Struktur fortwährend scheitern muss. Denn das An-sich, als das ich mich entwerfe, verschiebt sich stets »nach hinten«, da ich nicht aufhören kann,

---

206 Ebd., 986.

207 Jean-Christophe Merle sieht in dem Ansatz der existentiellen Psychoanalyse kein nennenswertes Potenzial, wenn er schreibt: »Dass Sartres existentielle Psychoanalyse [...] keine nennenswerte Wirkungsgeschichte gehabt hat, ist weder verwunderlich noch zu bedauern« (Jean-Christophe Merle, »Die existentielle Psychoanalyse als moralische Klassifizierung?«, in: Bernard Schumacher, *Sein und Nichts*, 227-244, 243). In der Tat sind weder Sartres Kritik an der »empirischen Psychoanalyse« noch die Darstellung der »existentiellen Psychoanalyse« wirklich überzeugend. Dennoch halte ich die damit formulierten Gedanken, wenngleich vielleicht praktisch unzureichend, für philosophisch aufschlussreich, insbesondere im Hinblick auf die Bestimmung des Selbst.

208 Jean-Paul Sartre, SuN, 1056.

209 Ebd., 1058.

210 Ebd., 1059.

mich in die Zukunft hin zu entwerfen. Wo ich meinen Entwurf realisiert habe, habe ich das Realisierte schon wieder auf etwas anderes hin überschritten.

Obwohl Sartre konstatiert, dass eine Ontologie selbst keine moralischen Vorschriften formulieren kann, lassen sich ihm zufolge doch einige Aspekte dessen erahnen, welche Gestalt eine Ethik annehmen könnte, die ihre Verantwortlichkeiten gegenüber einer menschlichen Realität in Situation übernimmt.<sup>211</sup> Die existentielle Psychoanalyse bildet für ihn deshalb eine *moralische* Beschreibung, weil sie den »ethischen Sinn der verschiedenen menschlichen Entwürfe« aufzuzeigen in der Lage ist. Sie zeigt den moralisch Handelnden an, dass sie diejenigen sind, durch die die Werte existieren. »[...] sie zeigt uns die Notwendigkeit, auf die Psychologie des Eigennutzes zu verzichten, wie auf jede utilitaristische Interpretation des menschlichen Verhaltens, indem sie uns die *ideale* Bedeutung aller Haltungen des Menschen enthüllt.«<sup>212</sup> Die wichtigste Aufgabe der existentiellen Psychoanalyse sieht Sartre darin, uns auf den »Geist der Ernsthaftigkeit« verzichten zu lassen, worunter er die Haltung versteht, die Werte als transzendente von der menschlichen Subjektivität unabhängige zu betrachten und die Haltung, die Eigenschaft »begehrtestwert« auf die bloß materiale Beschaffenheit der Dinge zu übertragen. Der Geist der Ernsthaftigkeit, der Sartre zufolge die Welt beherrscht, führt seinem Gedanken nach dazu, dass der Mensch blind nach dem Sein sucht, »indem er sich den freien Entwurf verbirgt, der dieses Suchen ist; er macht sich zu einem, der von Aufgaben *erwartet* wird, die auf seinem Weg liegen. Die Gegenstände sind stumme Forderungen, und er ist nichts an sich als der passive Gehorsam gegenüber diesen Forderungen.«<sup>213</sup> Diese Einstellung führt Sartre zufolge zur Unaufrichtigkeit [*mauvaise foi*]. Die existentielle Psychoanalyse hingegen wird dem Menschen Sartre zufolge das reale Ziel seiner Suche nach dem Sein aufzeigen, nämlich »das Sein als synthetische Verschmelzung des An-sich mit dem Für-sich«.<sup>214</sup>

---

211 Tatjana Schönwälder-Kuntze legt Sartres Ontologie ethisch aus und konstatiert, »dass die Grundnorm der Ethik Sartres darin besteht, die Realisierung der Freiheit in authentischer Autonomie zu ermöglichen (*Authentische Freiheit: Zur Begründung einer Ethik nach Sartre*, Frankfurt a. M. 2001, 10).

212 Jean-Paul Sartre, SuN, 1069.

213 Ebd., 1070.

214 Ebd.

#### 4. Versuch einer Zusammenführung der ontologischen Ansätze Heideggers und Sartres

Im Folgenden soll nun der Versuch unternommen werden, die beiden erörterten phänomenologischen Positionen von Heidegger und Sartre zu einem für eine strukturhermeneutische Anthropologie grundgebenden gedanklichen Gefüge zu transformieren, indem sie mit –und gegeneinander abgeglichen und durch eigene Überlegungen erweitert werden. Die tragende Idee bei diesem Unterfangen ist jedoch nicht, die beiden genannten Positionen so auszulegen, dass sie durch ein ›Zusammenbiegen‹ schließlich ineins fallen, sondern es soll vielmehr durch gegenseitige Ergänzungen ein Gefüge entstehen, das bei Bewahrung einer größtmöglichen Nähe zu den methodologischen Grundüberlegungen der beiden Denker doch einen neuen Boden schafft, auf dessen Grundlage die anthropologischen Positionen von Heidegger und Sartre gedeutet werden können und gleichzeitig ein Fundament für eine strukturhermeneutische Anthropologie entstehen kann.

Obwohl beide Denker mit ihren Werken einen ontologischen Anspruch verbinden, hebt sich doch Heideggers Ansatz der »Fundamentalontologie« zumindest seinem expliziten Anspruch nach über den weniger weitreichenden Sartres hinweg, der die Aufgabe der Ontologie schlichtweg darin sieht, »das Seinsphänomen so, wie es sich manifestiert, ohne Vermittlung zu beschreiben«<sup>215</sup> und das Verhältnis zwischen An-sich und Für-sich-Sein zu klären. Während es Heidegger darum zu tun ist, die Seinsvergessenheit zu durchbrechen und mittels einer Daseinsanalytik zum Sein selbst vorzudringen, um »Seinscharaktere« ausfindig zu machen, die eine »konkrete Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn von ›Sein‹« erlauben, scheint sich Sartres Ontologie von vornherein auf den Menschen als Für-sich-Sein zu konzentrieren – das An-sich-Sein der Dinge bildet nur den positiven Hintergrund, vor dem sich die negierende Struktur des Für-sichs abhebt. Für Heidegger ist der Mensch nicht *mehr* als das zu befragende Seiende, das über das Sein Aufschluss geben soll und insbesondere in seinem späteren Denken zum »Hirten und Nachbar[n] des Seins« wird,<sup>216</sup> dem die Aufgabe gestellt ist, dem Anspruch des Seins zu entsprechen. Demgegenüber konzentriert sich Sartre stärker auf den Menschen als Freiheit, ist für ihn von vornherein das menschliche Sein von vorrangigem Interesse.<sup>217</sup>

Doch nicht nur der ontologische Anspruch, auch die Ausgangsproblematik ist bei den beiden Denkern eine unterschiedliche. Heidegger stellt die Frage nach dem »Sinn von Sein« vor dem Hintergrund einer diagnostizierten »Seinsvergessenheit«,<sup>218</sup> die den Menschen, der auf die Wahrheit des Seins<sup>219</sup> wesenhaft angewiesen ist, in einer Uneigentlichkeit aufgehen lässt und auf wissenschaftlichem Gebiet dazu führt, dass die Grundlage allen Erkennens, das Sein selbst, ausgeblendet und

---

215 Jean-Paul Sartre, SuN, 14.

216 Martin Heidegger, Hum, 33.

217 Werner Pluta beschreibt die unterschiedlichen Ausrichtungen der beiden Denkansätze recht lapidar: »Der entscheidende Unterschied im Philosophieren liegt [...] darin, dass Sartre den Menschen, Heidegger hingegen das Sein denkt« (Werner Pluta, »Sartre und Heidegger«, in: Rainer E. Zimmermann (Hg.), *Sartre-Jahrbuch Eins*, 147-155, 155).

218 Vgl. Martin Heidegger, SuZ 2.

219 Schon kurz nach dem Erscheinen von *Sein und Zeit* nimmt Heidegger vom Ausdruck »Sinn von Sein« Abstand und spricht von nun an von der »Wahrheit des Seins« (Vgl. Otto Pöggeler, *Denkweg*, 88); Vgl. dazu auch Heideggers Aussage: »Sinn von Sein und ›Wahrheit des Seins‹ sagen dasselbe« (Martin Heidegger, WiM 18).

als nichtig erachtet wird. Sartre hingegen formuliert mit seinem Ansatz explizit keinen solchen Anspruch – dieser ergibt sich nur implizit aus der als fundamental eingeschätzten Untersuchung des Verhältnisses zwischen den beiden Seinsregionen des An-sich und Für-sich-Seins.

Den Bezugspunkt und Fokus der beiden Ansätze bildet die Frage nach dem Sein. Das Sein als Bedingung aller konkreten Geschehnisse (nicht als An-sich-Sein) ist von beiden Denkern als grundsätzlich *ungegenständlich* gedacht, es ist also nicht so etwas wie das Seiende (ontologische Differenz). Dieser Gedanke findet sich analog zu Heidegger bei Sartre, der mit seiner Unterscheidung zwischen »Sein des Phänomens« und »Seinsphänomen« darauf hinweist, dass das Sein des Phänomens niemals als Gegenstand durch das reflektierende Bewusstsein fokussiert werden kann, ohne dass dabei das eigentliche Sein als Grundlage dieser Reflexion wieder in den Hintergrund tritt. Sartre zufolge können wir reflektierend über das Sein nichts anderes sagen, als dass es *ist*. Heidegger hingegen geht in der Fassung dieses Begriffs etwas weiter und bestimmt das Sein als »endlich« und »je meines«,<sup>220</sup> wodurch das Sein eine freilich nur grob skizzierte Gestalt erhält. Das Sein ist für ihn gebunden an das einzelne Dasein und wird als »Existenz« ausgewiesen, ein Begriff, der später (in *Über den Humanismus*) als »Ek-sistenz« im Sinne eines »Hinausstehens in die Wahrheit des Seins«<sup>221</sup> gefasst wird. Dabei ist die Ek-sistenz dadurch gekennzeichnet, dass sie das Dasein – also den Menschen als seienden Ort der Manifestation des Seins, als »Da des Seins«, in die Möglichkeit bringt, es selbst oder nicht es selbst zu sein, d.h. das jeweilige Dasein entscheidet über das Ergreifen oder Versäumen der Eigentlichkeit seines Seins. Signifikant ist im Hinblick auf Sartres Existenzbegriff, dass er die Struktur dessen, was Heidegger »Existenz« nennt, als »Für-sich-Sein«, bzw. als »Freiheit« fasst. Im Gegensatz zu Heidegger verwendet Sartre den Begriff der Existenz vornehmlich im Sinne von »*existentia*«, also analog zu Heideggers Begriff der »Vorhandenheit« – ein Verständnis, das sich auch in Sartres berühmtem gewordenem Grundsatz des Existenzialismus »die Existenz geht dem Wesen voraus«<sup>222</sup> spiegelt. Gleichwohl sind die Strukturen dessen, was mit »Existenz«, bzw. »Für-sich-Sein« bezeichnet ist, als analog aufzufassen, handelt es sich doch um »Möglichkeiten zu-sein«, um die prinzipielle Seins- bzw. Nichtoffenheit menschlichen Seins und um »unmittelbare Strukturen« des menschlichen Seins.

Als Untersuchungsgegenstand, an dem sich der Sinn von Sein offenbaren soll, gilt beiden Denkern der Mensch – einmal aufgrund der Struktur, dass es diesem Seienden »in seinem Sein um dieses Sein selbst geht« (Heidegger),<sup>223</sup> ein andermal, indem der Mensch dasjenige Seiende ist, »dem es in seinem Sein um das Nichts seines Seins geht« (Sartre).<sup>224</sup> Bei beiden Denkern ergibt sich folg-

220 Martin Heidegger, SuZ, 41, 329.

221 Ders., Hum, 18.

222 Vgl. Jean-Paul Sartre, *Der Existenzialismus ist ein Humanismus*, Reinbek: Rowohlt 2000, 148. = EH; Sartre verallgemeinert diese These für den »atheistischen« französischen Existenzialismus und Heidegger.

223 Martin Heidegger, SuZ, 12.

224 Jean-Paul Sartre, SuN, 81; Richard Wisser spricht auch davon, dass Sartres Existenzialismus ein »Projektismus« sei: »[...] denn der Mensch antwortet dann nicht mehr auf Vorgegebenes und Gegebenes, auf von ihm nur Abgefragtes und ihm Abverlangtes, er begreift vielmehr endlich, dass er »verantwortlich (ist) für das, was er ist«, das heißt für das, wozu er sich selbst gemacht oder nicht gemacht hat« (Richard Wisser, »Philosophie – Dichtung – Praxis«, 235).

lich eine existentiell motivierte Beziehung zum Sein, die existenzial-anthropologischen Strukturen entspringt.

Ist das Sein nun von beiden Denkern als schlechthin ungegenständlich gedacht, so ergibt sich notwendig die Frage, *ob*, und wenn ja: *wie* dieses schlechthin Ungegenständliche durch das Denken erhellt werden kann. Es bedarf also auf der Suche nach dem Sinn von Sein einer speziellen Zugangsart, die nicht den Charakter des vergegenständlichenden Subjekt-Objekt-Denkens haben darf, aber letztlich, um kommunikabel zu werden, ihre Ergebnisse als Phänomen in irgend einer Weise sichtbar machen können muss. Dabei zählen beide Denker auf eine *intuitive Evidenz des Konkreten*, die weniger auf die rein rationale Rekonstruktion des Gesagten zählt, als vielmehr auf eine ›unmittelbare Evidenz‹ baut, unter der Annahme, dass es Seinsstrukturen gibt, die sich in jeder Weise, zu sein, als seinsbestimmend durchhalten.

Als adäquates methodologisches Instrumentarium wird von Heidegger wie Sartre die Phänomenologie angesehen, die allerdings nur bei Heidegger in ihrem hermeneutischen Sinn bestimmt wird. So soll in der Phänomenologie das Geredete unmittelbar aus dem geschöpft werden, worüber geredet wird. Die redende Mitteilung soll *im Gesagten das Phänomen offenbar und zugänglich machen*. So erhält die Mitteilung ihre Evidenz dadurch, dass sie auf etwas verweist, das jedem Menschen aufgrund seiner Seinsstruktur als nachvollziehbar gelten muss und folglich von jedem Menschen aus seiner eigenen Existenz heraus verstanden werden kann. Die Mitteilung ist demnach als Verweisung gedacht, die nur dadurch, dass sie das Mitgeteilte durch den Verstehenden in dessen eigenes Sein treten lässt, dazu anregen kann, das Mitgeteilte in seinem Sinn zu verstehen. Die Mitteilung der so verstandenen Phänomenologie verweist also gerade nicht auf eine vom eigenen Sein unabhängig gedachte Adäquation des Konstatierten mit einem vermeintlich allgemein seienden Realen unter dem Maßstab der ausschließlichen Wahrheit, zielt also nicht auf eine widerspruchslöse, vom singulären Sein abstrahierende Behauptung, die nur im rational operierenden Verstand einen Gültigkeitssiegel für sich beanspruchen kann, sondern rekuriert auf eine Art seinsstrukturellen Nachvollzug, der das Gemeinte als Phänomen erfahrbar machen, d.h. durch Mitteilung im Anderen aufscheinen lassen soll.

Um das, was durch die Phänomenologie aufgewiesen werden soll, bestimmen zu können, widmen sich beide Denker ausführlich der Problematik der *Erscheinung*, bzw. des *Phänomens*. Für Heidegger gibt es dabei einen grundlegenden Unterschied zwischen den Begriffen »Phänomen« und »Erscheinung«. So bezeichnet für ihn die Erscheinung einen *Verweisungszusammenhang* im Seienden selbst, der auf das Phänomen angewiesen ist. Das Phänomen ist für Heidegger das Sich-Zeigende, gegenüber dem die Erscheinung gerade das ist, was sich *nicht* zeigt, sondern auf ein Phänomen angewiesen ist, um auf sich verweisen zu können. Des weiteren spricht Heidegger von einem »vulgären« und einem »phänomenologischen« Phänomenbegriff. Der vulgäre fasst das empirisch Sich-Zeigende, während der phänomenologische Phänomenbegriff gerade das Sein zu fassen versucht, also dasjenige, was sich gerade nicht zeigt, aber dennoch im Sich-Zeigenden so wirkt, dass es dessen Ursache und Sinn ausmacht. Die phänomenologischen Phänomene müssen demnach überhaupt erst einmal zugänglich gemacht werden, was für Heidegger die Aufgabe der Phänomenologie ausmacht.

Sartre hingegen setzt zunächst beim Begriff der Erscheinung [*apparence*] an, der seine Entsprechung in Heideggers Begriff des »vulgären Phänomenbegriffs« hat. Grundsätzlich attestiert Sartre den Seienden der Seinsart des An-sichs, dass es hinter dem, als was sie erscheinen, nichts gibt, also kein dem menschlichen Zugang verborgenes Wesen, das ewig im Dunkeln bleiben müsste. Allerdings verweist bei Sartre die Erscheinung des Seienden, wie bei Heidegger, auf *etwas* – jedoch nicht auf einen Zusammenhang im Seienden selbst, sondern auf die *totale Reihe* seiner Erscheinungen, also auf eine unbegrenzte Möglichkeit des Erscheinen-Könnens. Das Wesen der Dinge wird indes nicht erst dann sichtbar, wenn alle möglichen Erscheinungen eines Dinges zusammengetragen sind, sondern es bestimmt sich aus der *Regel der Reihe*, also aus dem, was sich in allen Erscheinungen als Grundstruktur durchhält. Diese Regel bestimmt Sartre als den »Sinn des Seins«.<sup>225</sup> Bedauerlicherweise aber verhält es sich nach Sartre mit dem Sinn des Seins des Für-sich-Seins, also des menschlichen Seins, grundlegend anders, da das Für-sich durch Freiheit, bzw. Möglichkeit, gekennzeichnet ist.

Im Hinblick auf Sartres Phänomenbegriff lässt sich sagen: Das Phänomen ist dasjenige, was sich im Zusammenspiel zwischen Mensch und Seiendem durch eine beidseitige Transphänomenalität sowohl des Begegnenden wie des Bewusstseins im präreflexiven Bewusstsein manifestiert. Auf diese Weise lässt sich von einem »direktes Erfassen des Seins«<sup>226</sup> durch das präreflexive Bewusstsein sprechen, das uns durch »irgendeine Weise des unmittelbaren Zugangs«<sup>227</sup> wie etwa der Langeweile oder den Ekel freigelegt wird. Reflexiv bestimmen lässt sich allerdings immer nur das *Seinsphänomen*, also die Gestalt, in der sich das Sein im präreflexiven Bewusstsein manifestiert.

Als Untersuchungsgegenstand der phänomenologischen Ontologie sieht Sartre folglich grundlegende, für gewöhnlich unreflektierte Strukturen menschlicher Verhaltensweisen (Phänomene) an, in deren Analyse sich nach Sartre gleichzeitig der Mensch, die Welt und das Verhältnis zwischen beiden darbietet. Es fällt jedoch auf, dass der von Sartre verwendete Begriff der »Verhaltensweisen« [*conduites*] dem eigentlichen Gegenstand nicht ganz adäquat ist. Zwar müssen die Seinsstrukturen des Für-sichs in jeder Weise zu sein, also in jedem Verhalten, aufweisbar sein, jedoch versucht Sartre in *L'être et le néant* durchaus, diese Seinsstrukturen selbst in den Blick zu bekommen. Insofern können diese von Sartre gedachten Grundstrukturen des Für-sich durchaus einen den Heideggerschen Existenzialien analogen Rang beanspruchen. Die Existenzialien Heideggers sind als Seinscharaktere bestimmt, die sich in jeder Seinsart des faktischen Daseins als seinsbestimmend durchhalten müssen. Gleiches gilt für die von Sartre analysierten »unmittelbaren Strukturen des Für-sich«.

Was die strukturelle Bestimmung des Menschen innerhalb dieser ontologischen Gedankengefüge angeht, so lässt sich sagen: Wir sind der *Ort*, an dem sich das Sein in Form von Seinsphänomenen ereignet und die allgemeine Regel der diese hervorbringenden Begegnungsstrukturen sind *Charakteristika des Seins*, nicht durch empirische Außenbetrachtung nachweisbare *Eigenschaften* des Menschen.

Die große argumentative Nähe, die sich zwischen Heideggers und Sartres Auseinandersetzungen mit dem Nichts zeigt, verweist darauf, dass Sartre die von Heidegger in *Was ist Metaphysik?* dargelegte

225 Jean-Paul Sartre, SuN, 38f.

226 Ebd., 28.

227 Ebd., 14.



Untersuchung des Nichts in wesentlichen Punkten übernommen und zum Grundparadigma seines Denkens erhoben hat. Für Heidegger spielt das Nichts allerdings eine eher *verweisende* Rolle, während Sartre das Nichts als konstitutives Element menschlichen Seins, nämlich als *Freiheit* versteht. Heidegger deutet Sein und Nichts als zwei verschiedene Modi des Seins, die ihrer Relevanz nach auf eine Stufe gestellt werden können. Das Nichts gilt ihm dabei als die Grundlage aller Bestimmbarkeit, allerdings verhält sich dieser Satz zu Spinozas »*ominis determinatio est negatio*« in einem umgekehrten Sinne, denn nicht die Bestimmung ›negiert‹ hier, sondern das Nichts als ›eigene Realität‹ bildet allererst die Möglichkeit jeder Bestimmbarkeit. Im Hinblick auf die von Heidegger wie Sartre gleichermaßen aufgeworfene Frage nach dem »Woher« des Nichts weisen beide gleichermaßen darauf hin, dass das Nichts seinen Ursprung nicht im Urteil habe, sondern dass dem Nichts ein eigenes Sein eigne. Das Nichts ist demnach der Möglichkeit der Verneinung vorgängig.

Da das Nichts von beiden Denkern als ungegenständlich gedacht wird, kann es nur über die Analyse der Fragestruktur aufgewiesen werden. Erfasst werden aber kann das Nichts nur in einer *Gestimmtheit*, die zwar von beiden Denkern als »Angst« gekennzeichnet wird, jedoch durchaus unterschiedliche Bedeutungen trägt. Für Heidegger ist die Angst, wie auch für Sartre, stets »da«, allerdings bezieht sich bei ersterem die Angst auf die »Unheimlichkeit« unseres Weltbezugs, ist sie in ihrer Wirkung das Erfassen des Abgleitens des Seienden im Ganzen in die tiefste Gleichgültigkeit, das Wegbrechen jeglicher Sicherheit und der daraus resultierenden Gegenwärtigkeit des Nichts. Durch diese »Unheimlichkeit« der Angst verweist das Nichts jedoch in seinem Abweisen auf das »Seiende als solches«, es lässt uns die Dinge als »befremdlich« erscheinen und weckt somit erst die Frage nach dem Sein, bzw. nach dem Wesen des Seienden. Die Stimmung und das Ausstehen der Angst sind bei Heidegger also als unmittelbarer Zugang der Frage nach dem Sein, bzw. dem Nichts vorgängig und bilden den unmittelbaren Zugang zum Nichts.

Demgegenüber kann der Begriff der Angst bei Sartre im Sinne eines »Freiheitsbewusstseins«, als Bewusstsein eines Bruchs zwischen Sosein und entworfenem Sein gelten. Dieser Bruch tritt in der Diskrepanz zwischen Erwartetem und Erfülltem auf, zwischen dem, was zwischen meinem Entwurf und dessen Einlösung liegt. Wie Sartre sieht auch Heidegger das Nichts als Grundbedingung der Transzendenz, als Bedingung der Möglichkeit des Selbstseins und der Freiheit. Allerdings bestimmt Sartre das Nichts nicht als einen Modus des Seins, sondern sieht es vielmehr als im Kern des Seins angesiedelt an. Der Mensch ist der einzige Ort, an dem sich das Nichts zeigen kann – wie bei Heidegger, so ist auch bei Sartre der Mensch der »Platzhalter des Nichts«. <sup>228</sup> Die Welt kann Sartre zufolge ihre Beispiele von Nicht-Sein nur demjenigen Seienden entdecken, das sie als Möglichkeit gesetzt hat, also dem Menschen in seinen Erwartungen und Entwürfen.

Unterschiede ergeben sich allerdings, wenn Sartre das Seiende, das das Nichts ins Sein ruft, als ein *aktives* ausweist, ja behauptet, dass das Nichts sich nicht von sich aus nichten kann, sondern »geseint« werden muss. Da der Mensch im präreflexiven Bewusstsein das Nichts *ist*, muss er nach Sartre zugleich ein Verhältnis zu diesem »Sein als Nichts« haben. Folglich geht es dem Menschen »in seinem Sein um das Nichts seines Seins«, muss sich der Mensch also zu sich als Nichts, als Freiheit,

bzw. Noch-Nicht, verhalten. Bereits hier deutet sich – freilich noch sehr zaghaft – eine Differenz in der Rolle an, die Heidegger und Sartre den Menschen gegenüber dem Sein einnehmen lassen.

Zwar lässt sich die Aktivität, die dem Menschen von Sartre zugeschrieben wird, durchaus auch auf Heideggers »Gelassenheit« als denkerischem Sich-zurück-Nehmen beziehen,<sup>229</sup> jedoch ist der Gedanke der Selbstbestimmung und des Verfügens über das eigene Sein bei Sartre sehr viel stärker ausgeprägt als bei Heidegger. Wesentlich ist, noch zu erwähnen, dass die »Negativitäten« [*négativités*],<sup>230</sup> also die Realitäten, die ihrer inneren Struktur nach von der Negation bewohnt sind, ihren Ursprung nach Sartre stets in einem *Akt des menschlichen Seins* haben – entweder in einer *Erwartung* oder einem *Entwurf*. Der Entwurf offenbart auch für Heidegger in Form der Entschlossenheit, die für ihn die »eigentliche Erschlossenheit«,<sup>231</sup> d.h. das verstehende Ent-sprechen dem Sein gegenüber meint den Sinn von Sein. Dabei nennt letzterer den Bereich, in dem das Sein sich zeigen kann, indem es selbst den Entwurf auf sich orientiert, den »*Sinn von Sein*«, die »*Wahrheit des Seins*«<sup>232</sup> oder auch die »*Lichtung des Seins*.«<sup>233</sup>

Die zunächst offensichtlich scheinende Differenz zwischen Heideggers Seinsdenken und Sartres Existenzialismus als Differenz der Aktivität bzw. Passivität des Menschen in seinem »eigentlichen« Bezug zum Sein schwindet rasch, sobald man diese Differenzen als Differenzen der Darstellung und der argumentativen Ausrichtung, nicht des Inhalts, betrachtet. Es scheint, als gestehe Heidegger dem Menschen nur eine passive Rolle zu, in der dieser dem Anspruch des Seins Folge leisten solle und gewissermaßen der Mensch nur der Ort ist, an dem sich das Seinsereignis zum Austrag bringt. Auch scheint es, als sehe Sartre den Menschen als das aktive Subjekt, das das Nichts überhaupt erst hervorbringt, ohne dass das Nichts über ein eigenes Sein verfüge. Beide Urteile täuschen, wie wir bei genauerem Hinsehen auf das oben Ausgeführte gesehen haben. Denn obwohl Heidegger den Menschen gewissermaßen in eine »Warteposition« stellt, in der er dem Ereignis des Seins harren muss, und seine insbesondere in seinem späteren Denken immer mystischer anmutende Diktion diesen Eindruck bestärken mag, ist die Gelassenheit, also das Sich-Öffnen für die Ankunft des Seins, durchaus als ein aktiver, handelnder Vorgang zu sehen.<sup>234</sup> Auch ist das Sein Heideggers mitnichten eine »Gottheit«, sondern es bleibt, wenn auch nicht immer explizit, gedacht

229 Zwar wird der Begriff der »Gelassenheit« von Heidegger erst weit nach *Sein und Zeit* geprägt, die sich darin ausdrückende Grundhaltung des verstehenden Sich-in-Anspruch-nehmen-Lassens durch das Sein finden wir aber bereits in Heideggers Bestimmung der »Entschlossenheit« als »eigentlicher Erschlossenheit« (vgl. Martin Heidegger, SuZ, 297).

230 Vgl. Jean-Paul Sartre, SuN, 78f.

231 Martin Heidegger, SuZ, 297.

232 Vgl. ders., Hum, 51.

233 Walter Biemel schreibt zum Begriff der »Lichtung«: »Im Begriff der Lichtung denkt Heidegger die Offenheit, die alle Bezüge des Menschen trägt und bestimmt. Deswegen muß der Begriff der Lichtung zusammengedacht werden mit dem Begriff der Wahrheit, den Heidegger von der *aletheia* her denkt« (Walter Biemel, »Entfaltung von Heideggers Denken«, 73); Richard Wisser betont in diesem Zusammenhang, dass in der »Unverborgenheit«, von der Heidegger in seinem Spätwerk als der Wahrheit des Seins spricht, allerdings nicht in der Macht des Menschen steht: »Die Unverborgenheit, das heißt wann und wo Wahrheit offenbar wird, ist kein bloßes »Gemächte« des Menschen« (Richard Wisser, *Verantwortung im Wandel der Zeit - Einübung in geistiges Handeln: Jaspers, Buber, C. F. v. Weizsäcker, Guardini, Heidegger*, Mainz 1967, 280).

234 Vgl. Handlungsbegriff von Martin Heidegger, Hum, 5; ders., *Gelassenheit*, Pfullingen 1959, 35.

als endlich und je-meines,<sup>235</sup> so dass die Wahrheit, bzw. der Sinn des Seins doch zum jeweiligen Menschen gehörig gedacht ist, als Sinn desjenigen Seins, das *ich bin*.

Der gegenläufige Eindruck, den Sartres Analyse hervorruft, nämlich dass das Subjekt dasjenige ist, das über Sein und Nichts bestimmt, ist im Hinblick auf seinen ›Wahrheitsgehalt‹ zumindest im Hinblick auf *L'être et le néant*<sup>236</sup> ebenso fraglich, denn Sartre betont immer wieder, dass das Nichts eine transzendente Realität jenseits des Menschen besitzt und der Mensch, wie bei Heidegger, der Ort ist, an dem sich das Nichts zeigen kann. Auch wenn von eigentlicher, bzw. uneigentlicher situativer Entsprechung bei Sartre nicht die Rede ist, so legt doch die Verantwortung gegenüber dem eigenen Verhalten und der Maßstab der »Wahrhaftigkeit«, den Sartre als Übernehmen der eigenen Freiheit im Verhalten fordert, eine ähnliche Einschätzung menschlichen Handelns offen, wie wir sie bei Heidegger sehen.

Eine grundlegende Diskrepanz zwischen den beiden Denkern bricht erst mit Heideggers »seinsgeschichtlichen Denken«<sup>237</sup> auf, das vom Gedanken des »Seinsgeschicks«<sup>238</sup> ausgehend die dem jeweiligen epochalen Denken zugrunde liegende *Konstellation* zwischen Seiendem und Mensch thematisiert und dem Menschen auf der Suche nach dem Sinn, bzw. der Wahrheit des Seins keinen anderen Weg offen hält, als in der Gelassenheit wartend dem »Ereignis« zu harren. Während bei Sartre das konkrete Nichts der menschlichen Realität gedacht wird und Sartre sein Denken immer konkretistischer orientiert, distanziert sich der späte Heidegger zunehmend davon, vom Sein als »je-meinig« zu sprechen und thematisiert stattdessen das »Ereignis« im Kontext eines seinsgeschichtlichen Denkens.

#### **4.1 Versuch einer Transformation der Ansätze Heideggers und Sartres in eine einheitliche methodologische Grundposition**

Es soll nun der Versuch unternommen werden, aus den referierten Grundpositionen und einigen ergänzenden Gedanken ein methodologisches Instrumentarium zu gewinnen, das uns erlaubt, bei einer größtmöglichen Nähe zu den Kerngedanken der beiden Denker doch einen entschiedenen Schritt über sie hinaus zu wagen.

Wie bereits angeklungen, soll dabei die methodologische Grundlegung einer strukturhermeneutischen Anthropologie versucht werden, weshalb der ontologische Anspruch der Ansätze Heideggers und Sartres fallen gelassen und durch den reduzierten Anspruch einer ›Regionalontologie‹ im Sinne einer apriorischen ›Anthropologie‹ ersetzt wird. Wichtig ist dabei, die in Kapitel 2 thematisierten, gegenüber der Anthropologie geäußerten Vorbehalte und Kritikpunkte an der Anthropologie im Kontext der nachstehenden Gedanken nochmals aufzugreifen. Denn soll mit dieser Zusammenführung

235 Dies aber freilich nicht in dem Sinne, dass ich deshalb allein über die Gestalt der Phänomene bestimmen könnte.

236 Sartre hat an seinem ursprünglich sehr ausgefeilten Konzept zahlreiche Vereinfachungen vorgenommen, die den ontologischen Anspruch seines Werks stark reduzieren und ihren Ausdruck vor allem in EH finden.

237 Vgl. dazu: Klaus Held, »Grundbestimmung und Zeitkritik bei Heidegger«, in: Dietrich Papenfuss, Otto Pöggeler (Hg.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, 31; Oliver Immel, *Martin Heidegger interkulturell gelesen*, Nordhausen 2007, 87ff.

238 Vgl. dazu: Gianni Vattimo, »Heideggers Nihilismus«, 152.

die methodologische Grundlage einer strukturhermeneutischen Anthropologie versucht werden, so muss sie gerade die von Heidegger und auch von Jaspers angeführten Kritikpunkte an der Anthropologie entweder zurückweisen können oder darf erst gar keine Angriffspunkte für eine solche Kritik bieten.

Für die Bemühung um eine methodologische Grundlage einer strukturhermeneutischen Anthropologie bedarf es nun zunächst einer einheitlichen und klaren begrifflichen Fassung dessen, was fokussiert werden soll. Die terminologische Vereinheitlichung der Begrifflichkeiten soll jedoch an dieser Stelle noch auf den Bereich der Methodologie beschränkt bleiben, da wir den anthropologisch auszudeutenden Ausführungen von Heidegger und Sartre nicht folgen können, ohne deren Terminologie aufzunehmen. Erst in Kapitel 8, in dem eine Zusammenführung der anthropologischen Gedanken der beiden Denker vorgenommen wird, soll auch eine terminologische Vereinheitlichung der anthropologischen Aspekte vollzogen werden.

Lediglich der Begriff des ›Bewusstseins‹ soll entgegen Heideggers Distanzierung von diesem Begriff (der in seiner hier skizzierten Verwendung dem Sein Heideggers als ›Bewusstsein von etwas‹ entspricht), als leitend angesetzt werden. Darüber hinaus werden aber im Zuge eigener Überlegungen zusätzlich Begriffe wie der bereits für das Sein angesetzte des ›Begegnungsgeschehens‹, sowie die Begriffe ›Bilderinnerung‹, ›Bedeutungserinnerung‹ sowie ein eigens definierter Begriff von ›Erfahrung‹ zur Anwendung gebracht. Als letzte terminologische Anmerkung sei darauf verwiesen, dass – um das Zusammenspiel der Bewusstseinsmodi systematisch fundiert aufzeigen zu können – mir Husserls Begriff der »Retention« unverzichtbar erscheint, da nur durch das Medium der Retention verschiedene Bewusstseinsmodi aufeinander Bezug nehmen können.

Als erste Grundfrage begegnen wir wieder dem Sein. Aber in welcher Beziehung stehen das Sein selbst und das menschliche Sein? Müssen wir überhaupt bis zum Sein vordringen, um die apriorischen anthropologischen Strukturen aufweisen zu können, die die Bedingung unseres Wahrnehmens, Erfahrens und Denkens bilden? Es scheint keinen Weg um die Frage nach dem Sein zu geben, wenn wir dem Diktum, dass jedes Bewusstsein *Bewusstsein von etwas* ist, folgen wollen. Denn dies besagt nichts anderes, als dass Sein überhaupt und menschliches Sein untrennbar miteinander verknüpft sind. Der Mensch ist *weltoffen*, er wird ständig von Seiendem affiziert und kann sein Leben nur in Abhängigkeit von den sich in seinem präreflexiven Bewusstsein bildenden Seinsphänomenen leben. In Anlehnung an Sartre müssen wir sogar sagen: wir selbst *sind*, als präreflexives Bewusstsein, die Seinsphänomene. Wir *sind* die Farbe, die wir sehen, wir *sind* die Zerstörung, die wir wahrnehmen, ebenso wie wir die Freude *sind*, die wir ›erfahren‹.

Was aber heißt das? Nichts anderes als dass das Sein nichts uns Äußerliches ist, sondern dass wir selbst ein *Ort* sind, an dem sich das Sein zeigt und vollzieht. Diese Einsicht weist allerdings auch gleich auf die Grundschwierigkeit, vor der wir stehen. Denn sobald wir mit unserem reflektierenden Denken in diese Problematik eindringen, vollzieht sich sofort eine Spaltung zwischen Subjekt und Objekt. Allerdings können wir getrost davon ausgehen, dass es eine Transphänomenalität des erscheinenden Seienden und eine Transphänomenalität des Bewusstseins gibt, denn ein Bewusstsein ist niemals ohne Bewusstseinsinhalt und diese durch die Weltoffenheit begründete Gestalt des Sein-

sphänomens kann nicht ernsthaft als lediglich erfunden gedacht werden. Wir sind als Menschenwesen strukturell weltoffen und können uns nicht in ein ›Bewusstsein‹ als reine geistige Innerlichkeit einschließen. Gerade aber wegen dieser Weltoffenheit unseres Bewusstseins kann zumindest das gesunde und reflektierte Bewusstsein sehr wohl zwischen der Wirklichkeit des Konkreten und der Existenz einer bloßen Vorstellung (die durchaus real ist, aber eine andere Begegnungsqualität hat) unterscheiden, denn als konkretes Seinsphänomen bin ich der in Anspruch genommene Ort des Sichzeigens ohne dass dem eine Intention zugrunde läge, während die bloße Vorstellung ein bewusstsein-simmanentes Produkt ist.

Die im Folgenden versuchte Zusammenführung der anthropologischen Gedanken Heideggers und Sartres macht es notwendig, eine Differenzierung und Charakterisierung verschiedener Bewusstseinsmodi- und -ebenen vorzunehmen, die an Sartres Unterscheidung der beiden Ebenen des präreflexiven und reflektierenden Bewusstseins orientiert ist, von mir aber um eine dritte, von Sartre selbst angedeutete, aber nicht explizit genannte, erweitert wird.

#### 4.1.1 Die drei Modi des menschlichen Bewusstseins: präreflexives, reflexives und reflektierendes Bewusstsein

Als Grundlage für die Einteilung der anthropologischen Überlegungen von Heideggers und Sartre dient mir eine Differenzierung verschiedener Bewusstseinsmodi, vor deren Hintergrund später auch die strukturellen Mechanismen der Identitätsbildung deutlich werden können. Der Begriff des Bewusstseins erfährt dabei eine erhebliche Ausweitung gegenüber dem Alltagssprachlichen Gebrauch des Wortes. Ein Bewusstsein als Leerform, dem dann und wann etwas begegnet, gibt es diesem phänomenologischen Grundgedanken zufolge nicht, sondern Bewusstsein ist stets als Vereinigung von Mensch und Begegnendem im Erlebnis, d.h. Phänomen, zu verstehen. Der Begriff des Bewusstseins umfasst im Folgenden *alle Formen des Wahrnehmens, Erfahrens, Erinnerns, Urteilens, Entwerfens, Vorstellens und Reflektierens*. Diese Ausweitung des Bewusstseinsbegriffs erscheint deshalb als sinnvoll, weil sie es ermöglicht, das Bewusstsein als Ort der Manifestation des Begegnungsgeschehens zu begreifen und sowohl die Leib-Seele-Problematik<sup>239</sup> aus der Diskussion zu verbannen als auch die von Heidegger monierte Reduktion des Menschen auf sein reflektierendes Subjekt-Sein. Auf diese Weise lässt sich der Bewusstseinsbegriff auch mit Heideggers Seinsdenken verbinden, auch wenn Heidegger selbst ihn – vermutlich in Abgrenzung zu Husserl, gemieden hat.<sup>240</sup> So ist für Sartre wie für Heidegger der Mensch zunächst der *Ort*, an dem die Dinge sich zeigen, und sie zeigen sich dem Bewusstsein zunächst im Modus des »präreflexiven«, bzw. »unreflektierten« Bewusstseins,<sup>241</sup> also auf einer Bewusstseinssebene, auf der noch kein Sich-zu-sich-selbst-Verhalten

239 Die Leib-Seele-Diskussion reduziert das Bewusstsein für gewöhnlich auf das reflektierende, während der hier zugrunde gelegte Bewusstseinsbegriff Leib und Bewusstsein, bzw. ›Seele‹ als Einheit begreift.

240 Eine aufschlussreiche Erklärung für Heideggers Abgrenzung gegenüber Husserls transzendentaler Phänomenologie findet sich bei Otto Pöggeler: »Weil Husserl den Sinn von Sein nicht neu zur Frage macht, sondern traditionell als Vorhandensein nimmt, kann er die Seinsart des transzendentalen Ichs nur negativ charakterisieren. So kommt er zu der fragwürdigen, von Heidegger ausdrücklich kritisierten Unterscheidung zwischen dem ›reinen Ich‹ als dem Ort der transzendentalen Konstitution und dem menschlichen Ich« (Otto Pöggeler, *Denkweg*, 77).

241 Sartre verwendet in *La transcendance de l'ego* noch den Begriff des »unreflektierten Bewusstseins« [*conscience irréfléchie*], während in *L'être et le néant* vom »präreflexiven cogito« [*cogito préreflexif*] die Rede ist.



des Bewusstseins stattfindet, sondern der Mensch rein das ist, was sich an ihm manifestiert, bspw. Schmerz, Lust, Freude, kurz: die phänomenale Manifestation des Zusammenspiels eines jeweiligen Begegnungsgeschehens, das sich aus einer Vielzahl von miteinander korrespondierenden Wahrnehmungen, Erinnerungen und Entwürfen zusammensetzt und sich in Bildern und Stimmungen manifestiert. So *ist* der Mensch im reinen Modus des präreflexiven Bewusstseins das *Seinsphänomen* [*phénomène d'être*]. Er steht also durch die Natur seines Seins bewusstseinsmäßig gerade nicht außerhalb des Beobachteten, sondern er *ist* das Beobachtete. So lässt sich das Bewusstsein niemals jenseits seiner Inhalte bestimmen, da es seine Inhalte *ist*.

Während das Bewusstsein auf der Ebene des präreflexiven Bewusstseins mit dem Seinsphänomen identisch ist, nimmt das reflektierende Bewusstsein sich selbst gegenüber in der Retention<sup>242</sup> oder erinnernden Selbstreflexion eine exzentrische Position ein. Unabhängig davon, ob wir uns in Reflexionen über uns ›Äußerliches‹ oder in der Selbstreflexion bewegen, kann sich das reflektierende, vergegenständlichende Bewusstsein nur auf das beziehen, was es als Phänomen an sich selbst vorfindet. Die Gegenstände und auch die »absoluten Gegebenheiten«<sup>243</sup> eines jeden Bewusstseinsakts sind folglich nicht die Dinge an sich, sondern die Inhalte, bzw. Phänomene des präreflexiven Bewusstseins.<sup>244</sup> Deshalb ist es nach Sartre »der Existenztyp des Bewußtseins [...], Bewußtsein von sich [*conscience de soi*] zu sein.«<sup>245</sup>

Aus diesem Zusammenspiel haben wir bereits zwei Modi des Bewusstseins gewonnen. Zum einen den des *präreflexiven* Bewusstseins, das kein Bewusstsein von *sich* hat, sondern lediglich die phänomenale Manifestation des Begegnungsgeschehens ist, und zum anderen den des *reflektierenden Bewusstseins*, der das präreflexive Bewusstsein im Reflexionsakt zum Gegenstand seiner Erkenntnisse und Einsichten machen kann.<sup>246</sup> Da in dieser Unterscheidung jedoch eine insbesondere kulturphilosophisch relevante Ebene fehlt, nämlich die Ebene eines »unreflektierten Reflexionsakts

242 Jedes ›Jetzt‹ der Retention ist für Husserl Retention von einem Nicht-Jetzt, von einem Eben-Gewesenen. Und diesem unmittelbar vergangenen Erlebnis, das aber in der Retention dennoch als voll *anwesendes*, unzweifelhaftes Erlebnis erfasst wird, muss den Rang der absoluten Gegebenheit zugestanden werden. Die Anwesenheit des unmittelbar Vergangenen in der Retention ist für Husserl diejenige Transzendenz, die wir nicht umgehen können, da das Jetzt der phänomenologischen Erschauung der ewig fliehende, niemals fixierbare Grenzpunkt zwischen Vergangenheit und Zukunft ist (vgl. Edmund Husserl, *Grundprobleme der Phänomenologie: 1910/11*, Hamburg <sup>2</sup>1992, 64).

243 Vgl. ebd., 63.

244 In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, was als Gegebenheit der phänomenologischen Betrachtung gelten kann. Denn wenn präreflexives, reflexives und reflektierendes Bewusstsein lediglich verschiedene Modi ein- und desselben Bewusstseins sind, so muss die »Retention« als Quelle der »absoluten Gegebenheiten« anerkannt werden, wie Husserl betont (Edmund Husserl, *Grundprobleme*, 66) Das reflektierende Bewusstsein ist somit berechnend-rationales Verhalten zu dem, was es selbst im Modus des präreflexiven Bewusstseins war und was in der Retention als Gewesenes noch so stark präsent ist, dass es als absolute, d. h. zweifelsfreie Gegebenheit gelten kann.

245 Jean-Paul Sartre, TdE, 45.

246 Auch Andreas Ziemann unterscheidet in diesem Kontext drei verschiedene »Grade« des Bewusstseins, die er allerdings, wie auch Sartre selbst, mit dem »cogito«-Begriff verknüpft, den ich für eine solche Unterscheidung nicht für geeignet halte, da er ein Selbstverhältnis markiert, das insbesondere im Modus des präreflexiven Bewusstseins noch nicht gegeben ist. Ziemann ist sich allerdings dieser Problematik bewusst, indem er sich genötigt sieht, dieses Problem als »Prämisse« zu setzen. Er nennt und beschreibt die »Bewusstseinsgrade« folgendermaßen: »Unter der Prämisse, daß in Sartres Theorie dem cogito per se kein reflexiver Charakter zukommt, sondern es eine Seinsweise darstellt, läßt sich auch folgendes Modifikat angeben: Erster Grad: Präreflexives cogito (Bewußtsein von etwas und nicht-thetisches Bewußtsein (von) sich). Zweiter Grad: Reflexives cogito (Bewußtsein vom Bewußtsein von etwas im appäsentierten Schatten der Personalisierung). Dritter Grad: Reflektiertes cogito (Bewußtsein vom Bewußtsein der Personalisierung – aber nicht Inhaltlichkeit des Bewußtseins! - des Bewußtseins von etwas)« (Andreas Ziemann, *Im Blickfeld des Anderen: Eine kommunikationsphilosophische Betrachtung der Frühphilosophie und Sozialontologie Jean-Paul Sartres*, Frankfurt a. M. u.a. 1997, 118).



ohne Ich«,<sup>247</sup> der sich ohne einen kognitiv-reflektierenden Akt auf das an sich vorgefundene Phänomen richtet, möchte ich diesen angedeuteten, aber von Sartre nicht eigens benannten Bewusstseinsmodus ›*reflexives* Bewusstsein‹ nennen.<sup>248</sup> Als Mittleres zwischen präreflexivem und reflektierendem Bewusstsein stellt das reflexive Bewusstsein eine sich in Bezug zu den an sich vorgefundenen Seinsphänomenen setzende, verstehende und Entwürfe<sup>249</sup> bildende Instanz dar, die unsere Erfahrungen und unwillkürlichen Entwürfe in einem reflexiven, aber nicht reflektierenden, Selbstbezug hervorbringt. In ihm verhält sich der Mensch zum Seinsphänomen und übernimmt dieses als das je *seinige*.

So erlaubt das *reflexive* Bewusstsein ein *Erfahren* der Lust als *meiner*, die Empfindung des Schmerzes als *meinem* und bildet im gleichen Moment einen Entwurf als gewählte, sein-sollende Seinsmöglichkeit. Daher können wir das reflexive Bewusstsein als den *Ort unserer Erfahrungen* und des *unbedachten, aber dennoch entwerfenden Sichselbstverstehens* auffassen. Verstehen und Entwurf sind im reflexiven Bewusstsein gleichursprünglich, denn das primäre Entwerfen besteht nicht darin, dass sich das reflektierende Bewusstsein eine Verhaltensweise oder einen Entwurf als Antwort auf das an sich verwiesene Seinsphänomen berechnend ›überlegt‹, sondern das reflexive Bewusstsein hat je schon verstehend eine Seinsmöglichkeit in Form eines Entwurfs erschlossen, die sich an eigenen und mitgeteilten Erfahrungen oder an sozialisatorisch erworbenem Wissen orientiert.

Demgegenüber lässt sich das *reflektierende* Bewusstsein verstehen als das sich in Subjekt-Objekt-Spaltung vollziehende Denken, das ich von einer exzentrischen Position<sup>250</sup> mir und Anderem gegenüber leiste. Wir haben es also mit drei Modi des Bewusstseins zu tun: dem *präreflexiven Bewusstsein*, in welchem sich das Zusammenspiel eines Begegnungsgeschehens phänomenal manifestiert, dem *reflexiven Bewusstsein*, das diese Phänomene in der Herausbildung von Erfahrungen interpretiert und unwillkürliche Entwürfe als Reaktionen darauf ausbildet, und schließlich dem *reflektierenden Bewusstsein*, das ebenfalls verstehend-entwerfend ist, aber auf eine berechnende, gleichsam exzentrische Weise einer rational operierenden Außenperspektive, die sich und Anderes von einem exzentrischen Standpunkt aus verobjektivieren und berechnend Entwürfe setzen kann.

Allerdings darf diese Unterscheidung zwischen präreflexivem, reflexivem und reflektierendem Bewusstsein nicht darüber hinwegtäuschen, dass die hier beschriebenen Ebenen lediglich verschiedene Modi des Bewusstseins als Modi intentionaler Beziehungen repräsentieren. Die inhaltlichen und qualitativen Unterschiede zwischen den Ebenen ergeben sich durch die Verschiedenartigkeit der Bezogenheit des Menschen auf das Begegnende, die Möglichkeit eines Zusammenspiels dieser

247 Vgl. Jean-Paul Sartre, TdE, 54.

248 Sartre selbst verwendet die Begriffe »reflexives« und »reflektierendes Bewusstsein« synonym. Da auch im »unreflektierten Reflexionsakt« ein verstehend-entwerfendes Sichzusichselbstverhalten stattfindet, halte ich den Begriff des reflexiven Bewusstseins für geeignet, terminologisch eine Zwischenebene zwischen präreflexivem und reflektierendem Bewusstsein einzuziehen.

249 »Verstehen« und »Entwurf« sind dabei so zu verstehen, dass das Verstehen nicht als kognitiver, sondern vielmehr als *intuitiver* Akt des Erschließens der Bedeutung des Begegnenden vollzogen wird. Mit »Entwurf« ist ferner nicht ein fernes Ziel gemeint, das der Mensch sich berechnend setzt, sondern eine in Situation sich zeigende oder vom Bewusstsein in diese Situation gebrachte Seinsmöglichkeit.

250 ›Exzentrisch‹ ist diese Positionalität, da sie sich nicht auf sich als Körpereinheit bezieht wie die »zentrische Positionalität«, sondern gleichsam eine Außenperspektive ist, von der aus sich auch die eigenen psychischen Phänomene fokussieren lassen. Die Begriffe von »zentrischer« und »exzentrischer« Positionalität wurden v. a. von Helmuth Plessner zu großer begrifflicher und operativer Klarheit gebracht (vgl. Helmuth Plessner, *Mit Anderen Augen*, 13ff.).

Modi durch die Retention.<sup>251</sup> Auch wenn die Trennschärfe einer isolierten Betrachtung der verschiedenen Ebenen des Bewusstseins an manchen Punkten nur recht gering ausfallen kann, erscheint diese hier als notwendig. Denn der Versuch, die strukturelle Art und Weise des Zusammenspiels der genannten Bewusstseinsmodi herauszuarbeiten, setzt eine Trennung voraus, um die Bezugsgefüge zwischen den verschiedenen Modi ans Licht treten zu lassen. Faktisch finden wir die drei Ebenen des Bewusstseins immer nur als recht undurchsichtiges, teilweise zeitgleich erscheinendes Zusammenwirken. Von ›Bewusstseinsmodi‹ statt von Modi zu sprechen, bekundet den Versuch, den strukturellen Unterschied der Phänomene dieser Bewusstseinsmodi deutlich hervortreten zu lassen und Phänomene auf diesen drei Ebenen ansiedeln zu können.

Kehren wir eingedenk dieser Differenzierung zum Problem des Zugangs zum Sein zurück: Das Sein selbst als Grundlage oder Konstellation des Begegnens zwischen Seiendem und uns wird uns nie selbst im reflektierenden Bewusstsein zugänglich, sondern zeigt sich uns jeweils in Form von Erscheinungen, bzw. *Phänomenen*, die sich an, und/oder in uns zeigen. Wenn wir aber selbst das *Seinsphänomen*, bzw. wie Heidegger sagt, das »vulgäre Phänomen«, also das Bild, das wir vor Augen haben, zusammengenommen mit unserem Hören, Schmecken, unserer leiblichen Befindlichkeit usw. *sind*, also das, was sich situativ-singulär auf einzigartige Weise nur uns so zeigt, wie es sich zeigt, so sind wir im Augenblick des auf diese Weise vollzogenen ›Seins‹ in einer *Aktivität* begriffen. Wir *sind* das Seinsphänomen, das erst in dem diese Seinsspiegelung spiegelnden Selbstverhältnis des reflexiven Bewusstseins als *meine* Erfahrung, *meine* Wahrnehmung übernommen und angeeignet wird. Es stellt sich daher für das reflektierende, erkennende Bewusstsein die Frage, wie diese Aktivität, oder, wie Sartre treffender sagt: dies *Engagement*, eingefangen und theoretisiert werden kann. Wollen wir Heidegger an dieser Stelle folgen, so können wir sagen: *den Gegenstand einer apriorischen strukturhermeneutischen Anthropologie bildet das »phänomenologische Phänomen«, also das, was sich als Sinn und Grund jedes Seinsphänomens andeutet*. Sinn und Grund des vulgären Phänomens kann aber nur etwas sein, das *allgemeiner* ist als das einzelne Phänomen und das ein vom Einzelphänomen unabhängiges Sein besitzt, so das es auch in anderen Phänomenen wirken kann.

Bezogen auf den Menschen heißt das: die phänomenologischen Phänomene sind nichts anderes als die *Grundstrukturen unseres Seins*, die selbst nicht sichtbar werden, die aber den Sinn und Grund aller sich an uns zeigenden Phänomene bilden. Darüber hinaus lässt sich sagen, dass zwar diese Grund- oder Seinsstrukturen des Menschen ein vom Einzelphänomen unabhängiges Sein besitzen, aber dieses Sein *ist* wiederum *als* Sein das Sein eines ganz bestimmten Menschen, also ein bestimmtes *Menschsein*. Es gibt folglich für die phänomenologische Ontologie und eine strukturhermeneutische Anthropologie, die sich auf deren Grundthesen stützt, keinen anderen Ausgangspunkt

---

251 Die verschiedenen Bewusstseinsmodi, so lässt sich sagen, ziehen verschiedene phänomenale Ebenen nach sich, nach denen wir unsere Erlebnisse strukturell und qualitativ gliedern können. Die Bewusstseinsmodi lassen sich auch als Kategorien lesen, anhand derer wir Phänomene in ihrer Qualität und existentiellen Signifikanz differenzieren können. Die Begriffe ›Bewusstseinsmodus‹ und ›Bewusstseinsebene‹ sind von mir eingeführt und finden sich nicht in Heideggers und Sartres Ausführungen.

als die mittels phänomenologischer Introspektion<sup>252</sup> vollzogene strukturelle Analyse menschlichen Seins, die von der strukturalen Selbstanalyse der eigenen Begegnungsstrukturen durch Ideierung zur Verallgemeinerung dieser Strukturen voranschreitet.<sup>253</sup>

Was wir durch die Introspektion abstrahierend-ideierend entdecken können, ist das, was Heidegger »Seinscharaktere« oder »Existenzialien« nennt, bzw. das, was von Sartre als »unmittelbare Strukturen des Für-sich« bezeichnet wird. Auf welche Weise aber gewinnen wir die Erkenntnis, dass es sich um Strukturen, also sich ähnelnde Weisen, zu sein, handelt? Offenbar dadurch, dass wir in uns selbst *Begegnungsarten* mit Seiendem erfassen, die sich wiederholen und dabei einander ähnelnde Empfindungen und Erlebnisse hervorrufen. Die *Struktur* der Seinsphänomene, die sich uns zeigen, ist also das, was zwar nicht selbst Erscheinung wird, das aber das einzige ist, was wirklich als ein das Einzelphänomen transzendierender Erkenntnisgehalt gelten kann. Strukturen des so verstandenen menschlichen Seins lassen sich demzufolge als Wiederholungen analog strukturierter Begegnungsgeschehen verstehen.

Nun kann sich die Weise, auf die wir zu den genannten, sich in allen Seinsverhältnissen durchhaltenden Strukturen vordringen können, nicht auf die Erkenntnis uns äußerlicher empirischer Gegebenheiten richten, da das Gesuchte als Seinsstruktur gegenständlich nicht fassbar wird. Gedanklich vollzieht sich die Gewinnung der Seinsstrukturen als Begegnungsstrukturen dadurch, dass die Subjekt-Objekt-Spaltung zurück genommen wird, und zwar, indem die Exzentrizität unseres Seins es uns erlaubt, einen ›Schritt zurück‹ zu vollziehen, durch den wir uns gewissermaßen als *Zuschauer unserer Seinsverhältnisse* neben uns stellen und nicht objektbezogen ein bestimmtes Seiendes bestimmen oder erkennen wollen, sondern *die Beziehung selbst*, die sich in diesem Verhältnis abspielt. Wollen wir diesbezüglich dennoch von einer Subjekt-Objekt-Beziehung sprechen, so lässt sich sagen: in der phänomenologischen Introspektion wird nicht dieses oder jenes Seiende thematisch, Gegenstand dieser Betrachtung wird nicht eine empirisch beobachtbare, sondern nur eine aus unserer eigenen Involviertheit heraus rekonstruierbare strukturelle Grundbeziehung des Begegnens, die sich zwischen dem, was sich auf der Ebene des reflektierenden Bewusstseins in Subjekt und Objekt spal-

252 Rainer E. Zimmermann führt diesen Zugang auf die »eigentümliche Beschaffenheit« der menschlichen Subjektivität zurück: »Es ist der eigentümlichen Beschaffenheit menschlicher Subjektivität geschuldet, dass das Philosophieren sich zu Beginn immer auf einen je individuellen Bezugspunkt von Selbstwahrnehmung richtet und ›strukturelle Hauptvermutungen«, mit denen das Philosophieren anzuheben bestrebt ist, ihren Ausgang immer vom eigenen Selbst zu nehmen pflegen. Anders kann Philosophieren schwerlich gedacht werden« (Rainer E. Zimmermann, »Ob Geburt oder Tod: Freiheit als Irreduzibilität«, in: Peter Knopp u. Vincent v. Wroblewsky (Hg.), *Freiheit des Nein*, 15-39, 15).

253 Man mag die anhand der Introspektion aufzuweisende Evidenz von Seinsstrukturen für zweifelhaft halten, jedoch zeigt die Einsicht, dass Erkenntnis geistiger Gehalte generell keinen anderen Weg zu gehen vermag als durch die Sinn rekonstruierende Übersetzung in den eigenen geistigen Horizont, dass die Thematisierung von Grunderfahrungen, vor allem aber von bewusstseinsmäßigen Begegnungsstrukturen auch erkenntnistheoretisch ihre Berechtigung besitzt. In den Grunderfahrungen bringen sich grundlegende Bezüge zur Welt zum Austrag, welche die Sinnhaftigkeit aller Erkenntnis erst fundieren. Die Wirkung existenzialer Strukturen, seien es die Weltlichkeit, das Man, Geschichtlichkeit oder das Für-Andere-Sein, ist konstitutiv für unsere Weltorientierung, für unser Verständnis unserer selbst und das Verstehenkönnen des Nicht-Ichs in Gestalt von anderen und anderem. So liegt die Stärke der referierten Ansätze gerade in ihrer am Maßstab der Naturwissenschaften sich offenbarenden Schwäche, dass nämlich etwas nicht der empirischen Anschauung Zugängliches, nämlich das *Sein*, in Form von Strukturen durch die Intuition erschlossen und durch phänomenologische Introspektion zum Gegenstand des Denkens gemacht wird. Hierin, nicht in einer vermeintlich analogen Verwendung des Begriffs der Existenz, wie sie Fritz Heinemann und Otto Friedrich Bollnow nachweisen zu können glaubten, liegt der gemeinsame und wesentliche analytische Ausgangspunkt der Existenzphilosophie.

tet, abspielt. Die aufgewiesene Grundbeziehung muss daraufhin als sich in all unseren Seinsbeziehungen sich durchhaltende Grundbeziehung ausgewiesen werden können, um als anthropologische Grundstruktur gelten zu dürfen. In diesem Sinne können die Heideggerschen Existenzialien sowie die von Sartre herausgestellten Seinsstrukturen menschlichen Seins verstanden werden.

Da das Seinsphänomen aber *seiend* ist und damit von einem *Engagement* abhängig, das ich beende, sobald ich es von außen betrachte, kann die Analyse nur die *Erinnerung* des faktisch gewesenen Seinsphänomens als Gegenstand festhalten. Edmund Husserl spricht in diesem Zusammenhang von der »Retention« als der einzigen Transzendenz, die uns im phänomenologischen Sehen und im Bestreben, »absolute Gegebenheiten« zu finden, erlaubt ist. Denn ohne die Retention, die absolute Gewissheit des gerade Geschehenen, wäre jeder Selbstbezug, jeder Bezug eines Bewusstseinsmodus auf einen anderen, unmöglich. Deshalb räumt Husserl der Retention den Rang der »absoluten Gegebenheit«<sup>254</sup> ein.

Diffus bleibt aber bei Husserl die Rolle der, wie er es nennt, »Wiedererinnerung«<sup>255</sup> für die phänomenologische epoché. Was allerdings für Husserl keine wesentliche Rolle gespielt hat, ist für uns unverzichtbarer Gegenstand der Reflexion, denn uns geht es um eine Strukturhermeneutik, die den Strukturen des Selbst, bzw. des Sich-zu-sich-selbst-Verhaltens nachgeht – und zwar sowohl im individuellen wie im kulturellen Kontext. Deshalb möchte ich im Folgenden den schwammigen und als unsichere Quelle der phänomenologischen epoché von Husserl verworfenen Begriff der Wiedererinnerung durch die Begriffe von ›Bild-‹ und ›Bedeutungserinnerung‹ ersetzen und deren Zusammenspiel, bzw. Relevanz für die Konstituierung des Selbst entwickeln. Obgleich die Konzeptualisierung des Zusammenhangs von Intuition und Introspektion, Erlebnis, Erinnerung und Erfahrung bereits in Teilen der Frage nach der Konstituierung eines Selbst folgen muss, um in sich eine Kohärenz zu entwickeln, stellt sie eine wesentliche methodologische Voraussetzung für die Entwicklung einer strukturhermeneutischen Anthropologie dar. Denn nur, wenn die verschiedenen verstehenden Bezogenheiten auf die Gewesenheit mit den drei herausgestellten Bewusstseinsmodi in einen fruchtbaren Zusammenhang gebracht werden können, lassen sich auch die methodologischen Überlegungen Heideggers und Sartres in einen neuen phänomenologisch-hermeneutischen Ansatz integrieren. Es werden dementsprechend im Folgenden vor allem eigene Überlegungen zur Darstellung gebracht, die von den referierten Gedanken Heideggers und Sartres ausgehen, sich aber bereits von deren Konzeptionen und Intentionen lösen.

#### 4.1.2 Intuition und Introspektion, Erlebnis und Erfahrung

Um das, was sich uns in der Erinnerung darbietet, in seiner phänomenalen Qualität aufweisen und differenzieren zu können, müssen wir nicht nur zwischen Bild- und Bedeutungserinnerung unterscheiden, sondern auch zwischen Seinsphänomen (Erlebnis) und Erfahrung. Die Rückbindung und Sicherung der ›Tatsächlichkeit des Gewesenen‹, auch die Sicherung der Faktizität der Gewesenheit einer eigenen Wahl in der Erinnerung geschieht durch eine diffuse, aber in ihrer Geltung unumstöß-

254 Vgl. dazu Edmund Husserl, *Grundprobleme*, 66.

255 Vgl. ebd. 66f.

liche Instanz der Gewissheitsstiftung, die wir in Anlehnung an Sartre *Intuition* nennen wollen. Der Intuition können wir die Sicherung und Wächterschaft über die Authentizität der Seinsphänomene zuschreiben. Durch sie kann eine Erinnerung in ihrem wesenhaften Bezug zum Seinsphänomen auch nachträglich wieder hergestellt werden.<sup>256</sup> Die wirklich zu befragende Instanz der Introspektion bildet demnach die Retention sowie die von der Intuition selektierten Erinnerungen als Manifestationen von Begegnungsgeschehen. In Bezug auf frühere Seinsphänomene lässt sich sagen: die Seinsphänomene, zu denen wir uns in der Introspektion verhalten, sind nichts anderes als diese Seinsphänomene spiegelnde Erinnerungen, deren wesenhafte Züge durch die Intuition gesichert werden. Auf diese Weise fällt die Intuition gewissermaßen ein nicht-reflektierendes Urteil über die Bedeutung und ›Wiedergabequalität‹ einer Erinnerung.

Es erscheint also vor diesem Hintergrund legitim, davon zu sprechen, dass die Introspektion durch die Vermittlung der Intuition auf Bezugspunkte von Erfahrungen zurückgreift, weshalb nicht nur Erfahrungen rekonstruierbar sind, sondern letztlich auch der *Charakter des Seinsphänomens selbst* als Grundlage und Bezugspunkt dieser Erfahrungen. Insofern kommt dem Seinsphänomen eine singuläre Qualität zu, die zwar erst durch die Erfahrung in ihrer Gestalt sichtbar wird, die aber bereits immer schon davon geprägt ist, wie sich mir das Begegnende zeigt. Es lässt sich also sagen: *Seinsphänomene sind prinzipiell singulär*, indem die Weise des Erlebens nicht nur vom jeweils situativ Begegnenden bestimmt wird, sondern auch von meiner Gestimmtheit, die als speziell situative und nicht reflektierte (›unbewusste‹) Perspektive Vergangenheit, Zukunft, soziale, kulturelle und räumliche Bezüge im individuellen situativen Bewusstsein verschmilzt in der Weise, *wie* und *was* erlebt wird.

Nehmen wir unsere Erinnerungen als Manifestationen früherer Seinsphänomene in den Blick, so befinden wir uns jedoch noch immer im Bereich der »vulgären Phänomene«, wie Heidegger sagen würde, da wir die früheren Seinsphänomene, bzw. Erlebnisse als ›Bild‹ rekonstruieren. Allerdings macht die Möglichkeit der Intuition in der Aufweisung von Erinnerungen hier noch nicht halt. Sie vermag nicht nur, die frühere Situation als Bild zu erschließen, welche die Grundlage dafür gebildet hat, dass uns etwas so erschienen ist, wie es uns erschienen ist, sondern die Intuition ermöglicht in der Erinnerung auch die rückblickende Erschließung des singulären *Möglichkeitsspielraums* des Individuums in der jeweiligen Situation und zumindest partiell auch der an der rekonstruierten Situation beteiligten Mitmenschen. So können wir uns in der Erinnerung nicht nur die Weise, wie sich uns das Begegnende *gezeigt* hat, rekonstruieren, sondern anhand der Erinnerung an die Verhaltensweisen der anderen auch indirekt die Seinsphänomene der anderen. Versuchen wir, das Gesagte anhand eines Beispiels zu verdeutlichen.

Ich erinnere mich an einen Theaterbesuch. Es wurde *Geschlossene Gesellschaft* von Jean-Paul Sartre aufgeführt in einem kleinen schäbigen Theater in der Innenstadt. Da sich nur wenige Stunden zuvor meine Partnerin von mir getrennt hatte, fühlte ich mir niedergeschlagen und leer. Die Auf-

---

256 Die Intuition kann allerdings durchaus in Form des »ich zweifele an mir selbst« in Frage gestellt werden, etwa indem mir meine Umwelt völlig andere Realitäten spiegelt als diejenigen, die ich mit Hilfe der Intuition erfasse. Da die Intuition die tragende Instanz der Sicherung der faktischen Gewesenheit der Erfahrungen einer Person darstellt und so gesehen die Person *als* Person in ihrem Zusammenhalt als sich durchhaltende *Identität* in verschiedenen geschichtlichen Erscheinungen aufrecht erhält, kann der Zweifel an ihrer Realitätsbindung in Psychosen umschlagen, in denen schließlich andere als die erfahrenen Realitäten erfunden werden müssen, damit sich die Person weiterhin als personale Einheit verstehen kann. Die Intuition wird dann durch Wahnvorstellungen überlagert, da sie selbst vom Betroffenen als eine solche verstanden wird.



führung der Theatergruppe war respektabel, aber andere Zuschauer, deren Reaktionen ich wahrnehmen konnte, fanden die Präsentation oder das Theaterstück (da sie nichts sagten, konnte ich nicht erschließen, welches nun der Bezugspunkt ihrer Verabscheuung war) offensichtlich unzumutbar, so dass einige nach nur kurzer Zeit das Theater verließen. Ich empfand eine große Genugtuung durch die Aussage des Stücks und beschloss nach dem Verlassen des Theaters, mein Leben für unabsehbare Zeit ohne Partnerschaft zu bestreiten.

Was sagt dieses Beispiel über die Möglichkeiten der Introspektion aus? Ich kann sagen: es gab zwei Situationen, die ich in Form einer Koinzidenz erfahren habe und als deren Zusammenspiel sich mein Entschluss verstehen lässt. Der Entschluss basiert also auf zwei wichtigen Situationen oder Seinskonstellationen: meiner sich aus der Vergangenheit in die Situation des Theaterbesuchs eintragende *Situation des Verlassenwordenseins* und die *Situation des Theaterbesuchs* selbst, deren Zusammenspiel zu einem Verständnis meiner selbst geführt hat, das mir den Entschluss, zukünftig ohne Partner leben zu wollen, als in dieser Konstellation einzig sinnvolle Konsequenz dieses Sichselbstverstehens präsentiert hat. Die Erinnerung dieser Situation spaltet sich in eine *Bilderinnerung*, die mir die Bühnenrequisiten, die Schauspieler, das schäbige Theater, die gelangweilten Zuschauer neben mir, die Geräusche, die Atmosphäre und die sichtbaren Verhaltensweisen der Schauspieler und Zuschauer gegenwärtig macht, und eine *Bedeutungserinnerung*, die das überliefert, was nicht unmittelbar in Form von vulgären Phänomenen wahrnehmbar war, aber für mich die *Qualität und Wesentlichkeit dieser Erinnerung für meine Person* ausmacht, nämlich die mich berührende Aussage des Theaterstücks, zusammengenommen mit dem daraus erwachsenen Entschluss als Synthesis meines Seins, das all diese Elemente in sich vereint.

Der Grund dafür, dass mir diese Erinnerung ›zu Bewusstsein kommt‹, ist der, dass in der rekonstruierten Situation etwas für mich Wesentliches geschehen ist, das in der Folge den Sinn meiner Handlungen bestimmt hat – also, um mit Sartre zu sprechen, einen *Grundentwurf* hervorrief, dessen Gehalt sich in der Erinnerung überlebt hat. Die Gewichtung dieser Erinnerung hat mir meine *Intuition* erschlossen. Selbst wenn *jemand* mich nach wesentlichen Eckpunkten meines Lebens gefragt hätte, kann nur die eigene Intuition die individuelle Qualität einer Erfahrung entdecken. Dass die Reihe der Seinsphänomene, die sich als Einzelwahrnehmungen an mir gezeigt haben, auf einem realen Sein im Sinne einer faktisch gewesenen Situation beruht, also nicht auf einer Halluzination, wird ebenfalls durch die Intuition erschlossen. Sie bestärkt die Überzeugung, dass die Situation stattgefunden hat, in der Einzelreproduktion dessen, was neben dem Bedeutungsvollen noch alles sichtbar, hörbar, wahrnehmbar geworden ist und verweist in der Begründung der Authentizität der vergangenen Situation auf das gegenüber dem bedeutungstragenden Element Nebensächlichste: die missgelaunte Kartenverkäuferin, die grellbunte Requisiten, den älteren, sich auf einen Krückstock stützenden Mann, der neben mir saß und die ganze Zeit über leise gekichert hat. Man kann also sagen: die Intuition erschließt sogar das völlig Nebensächliche einer Situation, und das gerade dann, wenn die Bedeutung des Hauptbezugspunktes der Erinnerung einen erinnerungsinternen *Zeugen* benötigt, um auf bildhafte Weise die Faktizität des Gewesenen zu betonen.



Im Hinblick auf die Seinsphänomene lässt sich sagen: ich kann mich daran erinnern, wie sich mir das Schauspiel als Reihe von Seinsphänomenen gezeigt hat. Insofern können wir auch davon sprechen, dass sich Seinsphänomene selten einzeln zeigen, sondern zumeist *in Form von Zusammenhängen*, die es mir erlauben, Urteile zu fällen. So kann ich die Theateraufführung, so wie sie mir erschienen ist, nur in der Form der Benennung *der Struktur der Einzelphänomene* auf ein Urteil wie ›anregend‹, ›verwirrend‹ oder ›subtil‹ versammeln. Jedes Urteil gründet daher auf vorgefundenen oder konstruierten *Strukturen*. Wenn ich sage: *dies ist Peter*, so fasse ich ihn nicht so, wie er gerade aussieht – er mag mir etwa im Dunkeln begegnen und ich kann seine Gestalt nur schemenhaft erfassen. Ich schließe also nicht anhand eines Einzelphänomens, das Seinsphänomen meines Bewusstseins ist, auf das Sein, sondern ich erfasse sein Sein als das sich in jeder Einzelercheinung Durchhaltende (diese Gestalt im Dunkel trägt Charakteristika, die mir durch vorherige Begegnungen mit Peter bekannt und vertraut sind, etwa seine Stimme). Wenn ich sage: ›Peter *ist* ein Brillenträger‹, so benenne ich das strukturell sich in unserem Begegnen immer wieder Zeigende. Wenn ich sage: ›der Himmel *ist* blau‹, so benenne ich das sich mir strukturell immer wieder Zeigende (die Gemeinsamkeit der verschiedenen Weisen sinnlicher Wahrnehmung, die ich als ›Blauheit‹ gelernt habe zu bezeichnen.). Wenn ich sage: ›Friedhelm ist sehr konservativ‹, so benenne ich eine sich in jeder seiner Verhaltensweisen andeutende Struktur seines Seins, und ich bin überrascht, ja meine vermeintliche ›Erkenntnis‹, dass Friedhelm konservativ ist, wird in Frage gestellt, wenn sich ein Seinsphänomen bildet, in dem mir Friedhelm als aufgeschlossen für ungewöhnliche Lebensexperimente erscheint.

Wir können also als dasjenige, was sich als Seinsbestimmung unseres Urteils präsentiert, die *Struktur*, oder wie Sartre sagt: die *Regel der Reihe* der Erscheinungen nennen. Jedes Urteil, das wir über Dinge und Menschen treffen, ist eine Versammlung verschiedener Seinsphänomene auf eine gemeinsame Struktur hin. Aber nur ein Urteil, das eine als hinreichend angesehene Reihe von Seinsphänomenen als Grundlage für die Feststellung einer diesen zugrunde liegenden Struktur nimmt, kann tatsächlich als *valides* Urteil gelten. Denn selbst da, wo keine Reihe von Seinsphänomenen zugänglich ist, wird vom menschlichen Bewusstsein, bevor es zu einem Urteil kommt, eine Reihe *konstruiert*, die Urteile über deren vermeintliche Struktur erlaubt. Deshalb schließen wir vom einzelnen Seinsphänomen, etwa von dem Erscheinen Hugos als kühlem Denker, dass die Regel der Reihe seiner Erscheinungen die Struktur *hat*, die ihn stets als kühlen Denker *ausweist*, obwohl wir ihn nicht ›kennen‹, also keine Erfahrungen als erinnernde Bezeugung einer Struktur einer Mannigfaltigkeit von Seinsphänomenen vorweisen können. Die Urteile sind aber nicht nur stets strukturelle, sondern sie sind in ihrer Gültigkeit außerdem auf einen *interpersonalen Konsens* angewiesen. Zwar kann ich mein Urteil über Hugo auch beibehalten, wenn andere ihn als Dummkopf verstehen, aber durch diese Fremdurteile wird mein Urteil zumindest mit einem Fragezeichen versehen.

Kommen wir zur Erinnerung zurück. In der Erinnerung wird in Gestalt einer Bedeutungserinnerung die personspezifische *Qualität* einer Erfahrung oder eines Entschlusses als Wahl offenbar. Wir können sagen, dass eine Wahl oder eine Erfahrung, der eine besondere Qualität beigemessen wird, eine verstehende Versammlung von Seinsphänomenen auf unsere Person voraussetzt, wie etwa am Beispiel des Theaterbesuchs deutlich wurde.

Obwohl nun die Bedeutungserinnerung (ich habe in dieser Situation eine mein künftiges Sein wesentlich bestimmende Wahl vollzogen) den Grund dafür darstellt, dass die Intuition gerade diese Erinnerung als für meine Person relevant kennzeichnet, erschließt die Intuition noch etwas anderes, nämlich die vergangene Situation als *Möglichkeitsspielraum*. D.h. die Intuition ist in der Lage, meine Seinsphänomene und die Situation auf die sich mir und den anderen bietenden Möglichkeiten hin zu transzendieren.

Sofern also die Erfassung der Bedeutungserinnerung in einen reflektierenden Akt mündet, greift die Struktur des exzentrischen Bewusstseins, indem sich nämlich dadurch, dass ich selbst Objekt meiner Reflexion werde, mein Selbst von der Beobachterperspektive zum betrachteten Objekt verschiebt und ich als den Beobachter einen zumeist unbestimmten anderen einsetze als mich selbst. Auf diese Weise kann ich meine Verhaltensweise auf alle möglichen anderen Verhaltensweisen hin transzendieren, die mir auch noch möglich gewesen wären. Der eingesetzte Beobachter meiner selbst stellt dabei also verschiedene denkbare Bilder meiner selbst in Bezug auf die Situation her – es können verschiedenste Perspektivübernahmen vollzogen werden. So kann ich, da ich ja trotzdem selbst der Beobachter als nur projizierte Außenperspektive bin, sagen: es wäre auch möglich gewesen, dass mir in dieser Situation gar kein solcher Entschluss gekommen wäre, sondern dass ich nur stundenlang auf das Pflaster starrend durch die Gegend gelaufen wäre. Ebenso kann ich andere Weisen meines Verhaltens in ihrer situativen Möglichkeit erschließen, etwa, dass auch ich das Theater verlassen hätte, obwohl mir die Aufführung eigentlich gefallen hat. Wesentlich ist dabei, dass diese vergangenen Möglichkeiten *als real möglich gewesene* erschlossen werden, denn erst vor diesem Hintergrund gewinnt der faktisch getroffene Entschluss als ein mein Wesen bestimmender überhaupt seine *Bedeutung*. Hätte ich ›keine andere Wahl‹ gehabt, so hätte ich keine Wahl treffen können, die ich nachträglich als bedeutungstragenden Entwurf meines Seins ausfindig machen könnte – was zur Folge hätte, dass die vergangene Situation bedeutungslos geblieben wäre. Die Erinnerungen könnten nur kontingente Bilderinnerungen sein, denen nicht einmal Belanglosigkeit zugeschrieben werden könnte, da ein Parameter ihrer Bedeutungen fehlt. Dass die von der projizierten Beobachterperspektive aus entworfenen Weisen, zu sein, tatsächliche mögliche und nicht bloß erdachte Möglichkeiten waren, bezeugt die Intuition. Denn wenn ich mich als Betrachter auf verschiedene möglich gewesene Weisen, zu sein, entwerfe und so verschiedene Bilder meiner selbst generiere, kann ich für gewöhnlich durchaus zwischen möglichen und unmöglichen Weisen, gewesen zu sein, unterscheiden. Zwar bezeugen die entworfenen Möglichkeiten natürlich kein reales Gewesenes, was sie aber bezeugen ist *die faktische Gewesenheit eines bestimmten, eingrenzbaeren und explizierbaren Möglichkeitsspielraums*. Schließlich offenbart mir die Intuition, indem sie das vergangene Sein als unterschiedliche Möglichkeiten in sich bergenden Möglichkeitsspielraum aufscheinen lässt, auch die Möglichkeit, nicht nur im Hinblick auf mich verschiedene mögliche Seinsphänomene vorzustellen, sondern – da der Möglichkeitsspielraum von sich aus bereits bestimmte menschliche Verhaltensmöglichkeiten als sich abspielen könnende frei gibt – auch die Möglichkeiten anderer Menschen. Ich kann mir nämlich in Vergegenwärtigung der durch die Intuition bezeugten Gestalt des Möglichkeitsspielraums auch vorstellen, ein anderer gewesen zu sein, dessen Möglichkeitsspielraum einmal durch die gemeinsame Situation, und zum zweiten durch dessen eigene personale Konstitution bestimmt wird. Dies

bietet mir die Möglichkeit der Perspektivübernahme. Ich kann mir beispielsweise vorstellen, wie es gewesen sein *könnte*, als Schauspieler vor solch einem Publikum zu spielen, oder wie es gewesen sein *könnte*, der alte kichernde Mann neben mir gewesen zu sein, der sich bei dem Stück vielleicht an sein Verhältnis zu seiner Schwiegermutter erinnert fühlt etc. etc. So wie ich also in der Selbstreflexion die Beobachterperspektive im Hinblick auf tatsächlich Gewesenes wechseln kann (ich kann mir vorstellen, wie lächerlich es von einer anderen Perspektive aus erscheinen muss, dass ich nach diesem Theaterstück eine solche Entscheidung getroffen habe), so kann ich mich auch als Objekt bestimmen, das andere Gestalten annimmt als diejenige, die sich mir als Struktur meiner Erscheinungen im Spiegel zeigt.

Wie kann nun aber ein singuläres Erlebnis überhaupt Signifikanz für mich bekommen? Die Antwort lautet vor dem Hintergrund des Geschilderten: Insofern sie Anlass eines »Grundentwurfs« und damit Teil der vom Zeitpunkt dieses Erlebnisses an sich konstituierenden und durchhaltenden Strukturen meines Seins wird. Da wir die Erfahrung als wertendes Sich-zu-sich-selbst-Verhalten bestimmt haben, dieses Wertes aber Werte voraussetzt, drückt sich in ihnen ein nicht-bewusster Grundentwurf aus. Obwohl eine Erfahrung erst a posteriori in ihrer Bedeutung als Manifestation und Bezugspunkt bestimmter Grundentwürfe erschlossen werden kann, kann doch ihre Bedeutsamkeit als Ursache bestimmter Entwürfe auch ohne reflektierenden Zugriff, allerdings gleichsam »unbegrifflich« durch die Intuition erschlossen werden.

Sowohl die faktische Gewesenheit der Erfahrung als Selbstbeziehung als auch deren Bedeutsamkeit werden von der Intuition bezeugt. Wir können sogar sagen: die Intuition lenkt, sofern wir nach bedeutsamen Erfahrungen unseres Lebens suchen, diese Suche auch dann, wenn die Suche selbst vom reflektierenden Bewusstsein eingeleitet wird. So könnte man die Intuition als den selbst nur auf eine Fährte zu setzenden, aber selbst unkontrollierbaren *Spürhund* des reflektierenden Bewusstseins charakterisieren. Bild- und Bedeutungserinnerung spielen bei der Suche nach personalen Bedeutungen insofern zusammen, als die Intuition die Bedeutung des Gewesenen durch Auswahl bestimmter Bilder betont, bzw. diese Bedeutung durch Bilderinnerungen dokumentiert. Hat etwa eine Auslandsreise für mich eine tiefgreifende Bedeutung in Form von mein zukünftiges Sein bestimmenden Selbstbeziehungen und Entschlüssen für mich gewonnen, so ist es nahe liegend, dass meine Bilderinnerung zunächst in der Nachzeichnung diejenigen Seinsphänomene aufweist, die als kausaler Grund dieser Entschlüsse aufgefasst werden können. Erst wenn versucht wird, die ganze Situation, nicht deren Bedeutung zu rekonstruieren, wird auch das erinnert, was diese Entschlüsse nur periphär oder gar nicht tangiert hat.

Haben wir nun als wesentliche Bezugspunkte der Introspektion Retention und Bedeutungserinnerung ausgemacht, so ergibt sich die Frage: Wo nehmen wir die Legitimation dafür her, die in Erlebnissen manifest gewordenen Begegnungsgeschehen, deren Bedeutung wir intuitiv erschlossen haben und die durch Introspektion begrifflich-strukturell gefasst werden, zu verallgemeinern und als allgemeine anthropologische Grundstrukturen zu verstehen?

Wiederum zeigt sich als Wegweiser zur Antwort auf diese Frage die Intuition. Denn diese vollzieht als Rückbindung einer Erinnerung an die Bedeutung des Vergangenen bereits eine nicht auf Reflexionen basierende, sondern intuitiv gesteuerte *Reduktion*, indem sie das existentiell<sup>257</sup> Wesentliche ausfindig macht, die Erinnerung also nicht als Bild, sondern in Form einer *Bedeutungserinnerung* überliefert, welche auch für die *Erfahrungsqualität* bestimmend ist.

Da aber ein Erlebnis für sich genommen bedeutungslos ist, also nichts anderes ist als das, was es ist, werden in der reflexiven Übernahme der Seinsphänomene Zusammenhänge zwischen ihnen hergestellt. Habe ich etwa die Erfahrung eines schmerzhaften Sturzes von einem Pferd gemacht, so stellt die Erfahrung Zusammenhänge zwischen den einzelnen Seinsphänomenen her, die es erlauben, sie als kausal verknüpft zu verstehen, also Gründe als bestimmte, den Fall strukturell nach sich ziehende Strukturen von Seinsphänomenen, auszumachen, die mir in Zukunft das Ergreifen von Vorsichtsmaßnahmen erlauben (ich sollte nicht mehr zu lange in die Landschaft starren, sondern mich um eine Harmonie mit den Bewegungen des Pferdes bemühen etc.). Um mich aber als den Fall künftig Vermeidenden zu entwerfen, muss ich zuvor mit Hilfe der Intuition den situativ real gewesenen Möglichkeitsspielraum des Fallenkönnens oder Nichtfallenmüssens rekonstruieren.

Die Bedeutung der Erinnerung besteht also darin, dass ich – dieses vergangene Sein als meines verstehend – den vergangenen Fall als ein zu meinem Sein gehöriges Ereignis in seiner aktuellen umweltlichen Möglichkeitsstruktur erschließe. Grundsätzlich kann ein Seinsphänomen, bzw. ein Zusammenhang von Seinsphänomenen nur dann eine Bedeutung besitzen, wenn es als Element eines Bedeutungszusammenhangs bestimmbar wird. Der für das Individuum vorrangig handlungsrelevante Bedeutungszusammenhang, in den eine Erfahrung ihrem Wesen nach eingebettet ist, ist jedoch der *Grundentwurf*, den ein Mensch als Struktur seines Interpretierens und Handelns austrägt. Mit anderen Worten: erst in der auf sich selbst gerichteten Reflexion, die als durch die Intuition geleitete Introspektion vollzogen wird, gewinnt eine Erinnerung eine durch das reflektierende Bewusstsein erschließbare Bedeutung und vollzieht sich durch die Intuition unter Zurseitesetzung der damit verknüpften Bilderinnerungen die Reduktion einer Erfahrung auf ihre reine *Bedeutung* für mich. Die Bedeutungserinnerung hat nur durch die Bilderinnerung einen bewusstseinsimmanenten Zeugen ihrer Gewesenheit. Sie wirkt unreflektiert und unwillkürlich auf unsere Entwürfe, da sie nicht als Bild, sondern als *Wirkungszusammenhang* erinnert wird.

Was das Sein eines Menschen charakterisiert, sind folglich wiederkehrende Entwurfs- oder Verhaltensstrukturen sowie die Wahl der Grundentwürfe. Was die Möglichkeit einer Bestimmung eines Gegenstandes als eben *diesen selben* Gegenstand trotz Wandlung seiner Gestalt eröffnet, ist die Bestimmung seiner sich in all diesen Erscheinungsweisen durchhaltenden Strukturen. Dabei sind diese Begegnungsstrukturen, die wir im Folgenden besprechen, analysieren und auf eine strukturhermeneutische Anthropologie hin entfalten und erweitern werden, streng zu unterscheiden von intersubjektiv bestimmbar Strukturen etwa in der empirischen Beobachtung von Interaktionen zwischen Menschen. Denn für die empirische Forschung zählt die *intersubjektiv* konstituierte Bedeutung. Der vorliegende Ansatz hingegen unternimmt den Versuch, durch die Bestimmung all-

257 Als ›existentiell‹ kann ein Erlebnis gelten, sofern es für die Sinnhaftigkeit meiner subjektiven Seinsbezüge als unbedingt relevant angesehen wird.

gemeiner apriorischer Grundstrukturen menschlichen Wahrnehmens, Erfahrens, Entwerfens und Verstehens durch den Einzelnen hindurch das Kulturelle zu verstehen, also kulturelle Bezugsgefüge aus der Perspektive des Einzelnen zu betrachten, dessen Entwürfe von Sinn- und Identitätsbegierde bestimmt sind. Die hier fokussierte Bedeutung ist also keineswegs objektiver, d.h. intersubjektiv ratifizierter Natur, sondern bezieht sich rein auf das Selbstverhältnis des Einzelnen zu an sich vorgefundenen Phänomenen.

Bei alledem dürfen wir allerdings nicht dem Irrtum verfallen, die Bedeutung einer erinnerten Erfahrung liege dem Bewusstsein klar auf der Hand. Viel eher lässt sich sagen, dass eine erinnerte Erfahrung eine durch ihre Bedeutung definierte Gewichtung und Qualität *hat*, und die Bedeutung zwar die Person und deren psychische Gestalt prägt, aber keineswegs bewusst als diese tragend erkannt sein muss, um zumindest diffus als irgendwie bedeutsam ausgelegt werden zu können. Es lässt sich also sagen, *dass die Bedeutsamkeit einer Erfahrung zwar unterschwellig immer schon erschlossen ist*, insofern sie von unseren Grundentwürfen geprägt ist, aber deswegen keineswegs auch für das reflektierende Bewusstsein offen liegen muss, was sich etwa an traumatischen Erlebnissen zeigt, die zwar dem Betreffenden in ihrer Prägnanz im Moment des Erfahrens und auch im unreflektiert entwerfenden Rückbezug präsent sind, da sie ein starkes Leiden hervorrufen, die aber im Nachhinein oft sehr mühsam therapeutisch aufgearbeitet werden müssen, um sie für das reflektierende Bewusstsein zugänglich zu machen.

Berücksichtigt man die obigen Gedanken, so muss die Behauptung, dass wir die Bedeutungen, die Qualität und Gewichtung von Erfahrungen *erfinden*, als unzutreffend erscheinen. Vielmehr müssen wir eingestehen, dass wir den Erfahrungen sowohl ihre Qualität als auch ihre Gewichtung bereits präreflexiv im Moment ihrer Konstituierung verliehen haben, weil sie orientierend auf die folgenden Entwürfe gewirkt haben und nur deshalb in Rückverfolgung der Entwürfe überhaupt sichtbar werden können. So *erfindet* das reflektierende Bewusstsein in seiner Wendung auf Erinnerungen die Qualität und Gewichtung der Bedeutung von Erfahrungen nicht, sondern *findet* sie.

Nun können wir aber durchaus im Rückblick auf andere Elemente von Erinnerungen Gewicht legen als auf diejenigen, die unser Sein wesentlich, wenngleich unthematisch bestimmt haben – wir können, mit anderen Worten, Selbsttäuschungen im Hinblick auf die für unser Wesen konstitutiven Bedeutungserinnerungen und Grundentwürfe erliegen. Aber nur, wenn die Bedeutungs-, die Qualitäts- und Gewichtungszuschreibung, die eine Erfahrung erfährt, ihr noch im Moment der Erfahrung geschieht und nicht erst im Nachhinein, können wir von ›verdrängten Erfahrungen oder Erinnerungen‹ sprechen. Denn sonst bliebe unerklärlich, wie uns Erfahrungen in Form intuitiv bedeutsamer Erinnerungen ›heimsuchen‹ oder ›einholen‹ können. Zwar muss berücksichtigt werden, dass bestimmten Erinnerungen auch a posteriori eine Bedeutung zugeschrieben werden kann, so dass auch solche, die für sich nicht schon im damaligen Sich-zu-sich-selbst-Verhalten mit Bedeutung versehen wurden, sozusagen im Nachhinein mit Bedeutungen belegt werden können. Aber diese Bedeutungen sind keine, die einem früheren Grundentwurf entsprochen haben können – sie gehören einer neuen Entwurfssphäre an, die bisher nicht gegeben war. Durch diese Neustrukturierung eigener Erinne-



rungen und Erfahrungen ergibt sich notwendig ein stärkerer Anspruch an die Intuition. Denn wenn Bedeutungserinnerungen ihren früheren Bezugspunkt eines nun reflektierend ›abgelegten‹ Grundentwurfs verlieren, bedarf es zur Neugliederung der eigenen Gewesenheit der Vergewisserung des Gewesenen anhand von Bilderinnerungen, die auch das aufzeigen, was möglicherweise bisher nicht mit personaler Bedeutung aufgeladen war.

Ich möchte im Folgenden drei Weisen unterscheiden, wie Gewesenes im Nachhinein mit Bedeutung versehen werden kann. Dabei scheint bestimmten Erinnerungen vor allem dann *a posteriori* eine Bedeutung zugeschrieben zu werden, wenn sie in einem spezifischen interpersonalen oder praktisch im Umgang mit Zuhandem relevanten Zusammenhang gestellt werden. Eine *erste*, auf den Umgang mit Zuhandem gerichtete Bedeutungszuschreibung gewinnen Erinnerungen etwa, wenn ich feststelle, dass ich etwas verlegt habe, was ich gerade *jetzt* brauche, um etwas zu erledigen. Im Horizont eines Zeugzusammenhangs, dessen Funktionieren notwendig ist, um etwas zu bewerkstelligen, gewinnt das Nicht-zuhanden-Sein den Charakter des Auffinden-Sollens. Und im Lichte dieser Abwesenheit wird jede Erinnerung, die mit diesem fehlenden Zeug assoziiert ist, mit Bedeutung aufgeladen, die sie aber sofort wieder verliert, sobald das Fehlende gefunden wurde. Wichtig ist dabei, sich zu verdeutlichen, dass die *a posteriori* mit Bedeutung versehene Erinnerung nicht selbst den Charakter einer Bedeutungserinnerung hat, sondern den einer *Bilderinnerung*. Wir suchen in unserer Erinnerung nach der Spiegelung eines Seins, das mir das gesuchte Zeug wiedererscheinen lässt als an einem bestimmten Ort gewesend, der über die Situation hinaus existiert und an dem ich es wieder finden kann.

Ähnliches gilt auch im Hinblick auf die *zweite* Art von Bedeutungszuschreibung, die Erinnerungen nachträglich im Zusammenhang sozialer Handlungen oder Kommunikation haben. Ich kann etwa denken: ›woran mag es wohl liegen, dass Susanne nicht mehr mit mir spricht?‹ Und ich kann im Lichte eines gedachten Zusammenhangs, in dem Susannes Abbruch der Kommunikation mit mir als Reaktion auf eine meiner Verhaltensweisen entworfen wird, Erinnerungen an mein früheres Handeln in Form von Bilderinnerungen aufzurufen versuchen, die einen bestimmten Möglichkeitsspielraum eröffnen. Vielleicht spricht sie ja nicht mehr mit mir, weil ich sie zu einem früheren Zeitpunkt gekränkt habe. Die hervorgeholte Erinnerung wird dabei mit Bedeutung versehen, indem sie den *Sinn* und *Grund* ihres Verhaltens als fehlendes Glied eines entworfenen Zusammenhangs erschließt.

Darüber hinaus können *drittens* Bilderinnerungen selbst in einem faktischen sozialen oder gesellschaftlichen Zusammenhang relevant werden als Konstituens einer vergangenen Wirklichkeit. Etwa: *Ich werde als Zeuge aufgerufen* einer gemeinsamen Situation mit einem Mitmenschen, an dem sich ein Seinsphänomen gezeigt hat, das er in erfahrender Übernahme zu einem für ihn bedeutsamen gemacht hat. Mit anderen Worten: ich werde als Zeuge einer Bedeutungserinnerung aufgerufen, die nicht die meine ist, und die als eine persönliche eigentlich auch gar keines Zeugen bedürfte. Aber ich soll helfen, die bildlichen Nebenaspekte dieser Bedeutung als objektiv so gewesend zu rekonstruieren, um entweder etwas zu haben, worüber man als gemeinsamen Bezugspunkt reden kann oder aber jemandem, dessen Intuition verunsichert ist, dazu zu verhelfen, die faktische Gewesenheit von Sachverhalten zu rekonstruieren, die zu seiner Erfahrung geführt haben. So kann ich, obwohl die aufzurufende Erinnerung für mich nicht den Charakter einer Bedeutungserinne-



ung hat, von anderen aufgerufen werden, eine solche zu bezeugen, etwa in Form eines ›Kannst du dich noch daran erinnern, wie es (mitweltlich) war, als wir zusammen auf Kanutour waren und ich beim Kentern meines Bootes gedacht habe, ertrinken zu müssen, obwohl objektiv gar keine Gefahr bestand‹? Dieses In-den-Zeugenstand-gerufen-Werden bildet zweifelsohne einen der größten ›Anwendungsbereiche‹ unseres Erinnerns. Ich werde aufgerufen, vergangenes Sein zu bezeugen, das ich gemeinsam mit dem anderen in Abgleichung von Bilderinnerungen zu einer objektiv gewesenen Wirklichkeit zusammensetze und damit vergangenes Sein konstruiere. Denn zurückgreifen kann ich natürlich nur auf die Seinsphänomene, die sich mir gezeigt haben und die sich von den Erinnerungen aus rekonstruieren lassen.

In diesem Sinne wird den eigenen Bilderinnerungen im Zeuge-sein *von einem uns nicht innerlichen Entwurf aus* – und dies ist entscheidend, da die Bedeutung ansonsten auf unseren eigenen Grundentwurf verweisen würde – eine Bedeutung *zugeschrieben*. Es sind dies durch die Vermittlung des Zeugenstandes aber gewissermaßen ›Bedeutungserinnerungen-für-den-Anderen‹. Sofern ich aber auch an Entwürfen *partizipieren* kann, die nicht nur von mir hervorgebracht wurden, also meinen Entwurf an dem anderer orientiere, kann ich von meinem eigenen Grundentwurf im Hinblick auf die Konstituierung von Bedeutungserinnerungen abweichen. Der assimilierte Entwurf lässt den Blick auf die eigenen Bedeutungserinnerungen verblassen, indem der neue Entwurf durch seinen entworfenen Bedeutungszusammenhang ein neues Licht auf meine Erinnerungen fallen lässt. Interessant ist dabei, dass selbst da, wo meine eigenen Entwürfe mit denen anderer koinzidieren und möglicherweise ein völlig anderes Licht auf meine Erinnerungen fallen lassen, das sogar die Form von Verklärungen annehmen kann (etwa als romantische Verklärung früheren Seins im Lichte eines vorstellenden aktuellen Entwurfs einer ›besseren Zeit‹) die eigene Intuition in den meisten Fällen fähig ist, die Verklärung mit einer Unsicherheit zu versehen, um den eigentlich ursprünglich im retentionalen Moment auf der Ebene des reflexiven Bewusstseins zugewiesenen Bedeutung, d.h. den authentischen Erfahrungen, die Möglichkeit eines ›Eingreifens‹ in die Herstellung von Selbstbildern zu geben. Folgt man diesen Überlegungen, so ergibt sich daraus der Schluss, dass unser alltäglicher Lebensvollzug sein Sichselbst- und Situationverstehen stets in Auseinandersetzung mit Retentionen und Erfahrungserinnerungen bezieht. Gehe ich dieser Erinnerungsfähigkeit verlustig, etwa durch Senilität, verliert sie auch ihre handlungsorientierende Funktion.

#### 4.1.3 Von der selbstreflexiven zur phänomenologischen Introspektion

Versuchen wir nun, von der Erinnerung als Erschließung personaler Bedeutungen zur Gewinnung von Begegnungsstrukturen zurückzukommen. Im oben Genannten wurde deutlich, dass eine Introspektion sich auf eigene Erlebnisse und Erfahrungen wenden kann. Es wurde der Mechanismus der personalen Introspektion, bzw. Selbstreflexion sichtbar, ohne deren Durchlaufen auch das durch die phänomenologische Introspektion Gewonnene seine Evidenz verlieren muss. Wie nun aber gelangen wir von der selbstreflexiven zur phänomenologischen Introspektion? Worin liegt ihr Unterschied? Die Antwort liegt – wie auch in der phänomenologischen *epoché* darin begründet, Bild- und Bedeutungserinnerungen auf ihre strukturellen Grundlagen hin zu transzendieren (zu ideieren),

bzw. die in den Erinnerungen gegebenen *empirischen* Bezüge als kontingente *abzusehen*, so dass rein die *Strukturen* der Begegnungsgeschehen übrig bleiben.

Setzt man voraus, dass Menschen zumindest einander ähnelnde Strukturen besitzen<sup>258</sup> und lediglich die relative perspektivische Gestalt von Seinsphänomenen in bestimmten Zusammenhängen variiert, so können wir sagen, dass der durch die Intuition gesicherte introspektive Zugang zu den Seinsstrukturen gegenüber dem empirischen Zugang stets und ständig den Vorrang hat, *da ein Mensch niemals ohne intuitive Kenntnis seiner Begegnungsstrukturen lebt* und alles, was als fremde Erfahrung an ihn herangetragen wird, stets aus dem durch Auseinandersetzung mit den eigenen Begegnungsstrukturen gewonnenen Verstehens- und Welthorizont heraus interpretiert werden muss. Anders gewendet: die introspektiv an uns selbst erschlossenen Begegnungsstrukturen bilden zugleich einen hermeneutischen Horizont, in dem und durch den uns alles andere, auch die mitgeteilten Erfahrungen anderer, begegnen. In diesem Sinne beinhaltet also durchaus, wie George Steiner einmal bemerkt hat, jeder Akt der Kommunikation einen »Akt der Übersetzung«. <sup>259</sup> Da die Wahrheit und Gültigkeit einer Aussage für den einzelnen durch die *Einsicht* als Bezeugung der Evidenz der realen Rückbindung eines strukturellen Urteils an die an sich selbst vorgefundenen Begegnungsstrukturen bestimmt wird, lässt sich die These wagen, dass wir die wirkliche Evidenz einer Aussage in erster Linie nicht *kognitiv*, sondern primär *intuitiv* erfassen, da die Intuition eine Aussage unmittelbar in den Kontext der eigenen Begegnungsstrukturen stellt und – wo keine Verknüpfung hergestellt werden kann – keine Einsicht und daher auch keine Affirmation einer Aussage erlaubt.

Aus diesem Grund kann uns zwar eine Argumentation als plausibel, aber dennoch völlig absurd oder belanglos erscheinen. Und obwohl wir sie möglicherweise auf der rationalen Ebene nicht widerlegen können, sträubt sich ›etwas‹ in uns, das verhindert, diese Argumentation als für meine Einsicht gültig zu verstehen. So gesehen muss sich also nicht nur eine die Seinsstrukturen menschlichen Seins analysierende Hermeneutik der unbezwingbaren und unberechenbaren Intuition des einzelnen stellen, sondern jede Form theoretischer Überlegung überhaupt, weshalb selbst die offenbar ›härtesten‹ logischen Schlüsse den hermeneutischen Weg über die Richterinstanz der Intuition gehen müssen und sich in deren Abgleichung mit dem jeweils individuellen Verstehenshorizont bewähren zu können. Es ergibt sich daraus eine Zweiteilung der Akzeptanz von Argumentationen in *widerspruchslogisch richtige* und *intuitiv richtige*, was einer Akzeptanz auf der Ebene des reflektierenden und auf der Ebene des reflexiven Bewusstseins entspricht.

Einen wichtigen Gedanken im Zusammenhang der Verallgemeinerung eigener Begegnungsstrukturen stellt die Exzentrizität des reflektierenden Bewusstseins dar, von der bereits zu Anfang dieses Kapitels kurz die Rede war. Denn diese versetzt mich durch projizierte Außenperspektiven in die Lage, mich selbst, der ich in der Bewegung meines Seins nicht zu fixieren bin, zu einem Objekt werden zu lassen. Da die eingenommene Perspektive die projizierte Perspektive meines Seins-für-Andere ist, erscheine ich mir dabei nach Helmuth Plessner stets als individuelles und allgemeines

258 Husserl spricht in diesem Zusammenhang von analogen »Erfahrungssystemen«, (vgl. Edmund Husserl, *Cartesische Meditationen*, in: ders., *Husserliana*, Bd. I, hg. v. S. Strassner, Haag 1963, 154).

259 Vgl. George Steiner, *Nach Babel: Aspekte der Sprache und des Übersetzens*, deutsch v. Monika Plessner, <sup>2</sup>1992. Frankfurt a. M. 1994, V.

menschliches Sein zugleich.<sup>260</sup> So bringt mein exzentrisches, reflektierendes Bewusstsein durch seine Struktur auch eine ›objektive‹, ›allgemeine‹ Betrachtungsebene als Projektion in die ›subjektive‹ Erinnerung hinein. Auf diese Weise vermag sie einen Möglichkeitspielraums zu erschließen, der eine lebensweltliche Verstehensbasis für fremde Erfahrungen bildet. Ich setze aufgrund der Struktur des exzentrischen Bewusstseins also immer die Möglichkeit, dass andere Menschen in Bezug auf eine Situation ähnliche oder dieselben Erfahrungen machen *könnten* oder dass zumindest analoge Seinsphänomene hätten auftreten können. So projiziert das exzentrische Bewusstsein nicht nur immer schon eine Außenperspektive in der Selbstbetrachtung, sondern umgekehrt denkt es die individuelle Erfahrung auch immer als mögliche Erfahrung anderer.<sup>261</sup> Damit bildet die Exzentrizität des reflektierenden Bewusstseins nicht nur den Brückenschlag zur Möglichkeit intersubjektiver Kommunikation, sondern sie stellt als Grundlage und Motivation der Konstituierung gemeinsamer Weltdeutungen auch die Verbindung zur Kultur als vergemeinschaftender Denkungsart her und ermöglicht damit die Verallgemeinerung eigener Erlebnisse.

Nun kann jede weitere Verallgemeinerung der durch die Introspektion gewonnenen und durch die Intuition vermittelten Begegnungsstrukturen des Selbst nur in Auseinandersetzung mit Explikationen fremder Begegnungsstrukturen vorgenommen werden, also durch *Kommunikation*. Ich kann zwar daraus, dass ich mich jedes Mal schmerzhaft stoße, wenn ich mich während der Fahrt im Omnibus nicht festhalte, schließen, dass ich dabei Schmerz empfinde, ich kann auch darauf reflektierend die Verallgemeinerung für mich treffen, dass Nicht-Festhalten im Omnibus und Schmerzen-Empfinden im Omnibus in einem kausalen Verhältnis zueinander stehen. Ja ich kann sogar empirisch an anderen die Erscheinung beobachten, dass diese sich beim Bremsen des Fahrers ängstlich an Stangen klammern, um ein Sichstoßen zu vermeiden. Allerdings kann ich nur bedingt die mit einem Sichstoßen verbundene Schmerzqualität oder die Begegnungsart- und Struktur dieses Seinsphänomens für den anderen bestimmen. Mit anderen Worten: ich schließe zunächst stets von der Kenntnis meiner Begegnungs- und Bedeutungsstrukturen auf die der anderen. Dabei muss diese ›Kenntnis‹ jedoch keineswegs die Form der *Erkenntnis*, also der aus Reflexion gewonnenen Einsicht annehmen. In den meisten Fällen vollzieht sich dieser hermeneutische Prozess des Den-Anderen-Verstehens durch eine unmittelbare Übersetzung des Beobachteten oder Mitgeteilten in die eigenen Begegnungsstrukturen und deren existentielle Qualität, und zwar zunächst und zumeist gerade auf eine nicht-reflektierte Art und Weise. Das Den-Anderen-Verstehen basiert also immer schon auf einem nicht-reflektierten Sich-selbst-Verstehen als intuitives Erfassen von Begegnungsstrukturen unseres Seins.

---

260 Vgl. Helmuth Plessner, *Stufen des Organischen*, 300.

261 Jean-Paul Sartre verdeutlicht dies anhand seiner Feststellung, dass wir reflektierend an uns nur Zustände und Handlungen feststellen können, die allgemeinen Charakter tragen, da sie von einer projizierten Außenperspektive aus erfasst werden (Vgl. dazu: Jean-Paul Sartre, TdE, 90). Dieser Gedanke wird im weiteren Verlauf dieser Arbeit noch ausführlicher erörtert.

## 4.2 Versuch einer vorläufigen Bestimmung des Grundcharakters einer strukturhermeneutischen Anthropologie

Von hier aus lässt sich nun eine vorläufige formale Bestimmung des hermeneutischen Charakters der hier angestrebten strukturhermeneutischen Anthropologie versuchen.

Versammeln wir noch einmal kurz die wesentlichen Punkte: Was Sein und menschliches Sein sind, entzieht sich einer Vergegenständlichung durch das reflektierende Bewusstsein. Was aber als *phänomenologische*, also allen »vulgären Phänomenen« zugrunde liegende »Phänomene« in den Blick genommen werden kann, sind *Seinsstrukturen*. Diese können durch eine von der Intuition geleitete phänomenologische Introspektion anhand einer Analyse von Erlebnissen und Erfahrungen aufgewiesen werden. Was als phänomenologisches Phänomen erscheint, sind daher stets sich durchhaltende Seins-, bzw. Begegnungsstrukturen des individuellen menschlichen Seins, die in kritischer Überprüfung in Form von Möglichkeitsstrukturen verallgemeinert werden können. Als Strukturen aufgewiesen werden können sie vom einzelnen aber nur, wenn die reflektierten Begegnungsstrukturen regelhaft, d.h. in früheren Begegnungsgeschehen auf strukturell gleiche Weise aufgetreten sind. So bilden die Erinnerungen nicht nur eine unverzichtbare Quelle für die Konstituierung meines Selbst, sondern erweisen sich auch anthropo-ontologisch als relevant, indem sie die Evidenz von Begegnungsstrukturen verbürgen. Einen allgemeinen Charakter bekommen die durch phänomenologische Introspektion herausgestellten Seins- oder Begegnungsstrukturen dadurch, dass sie durch die Reduktion von Erinnerungen auf deren Bedeutung und Wesenskern gewonnen werden. Eine Verallgemeinerung wird dabei insofern vollzogen, als die in Frage stehende Struktur als alle anderen Seinsphänomene des Menschen durchwirkende verstanden wird.

Es ist unschwer zu erkennen, dass der skizzierte Prozess der phänomenologischen Analyse der Seins- bzw. Begegnungsstrukturen des Menschen ein *strukturhermeneutischer* Prozess ist. Was struktural fassbar ist am menschlichen Sein, und zwar nicht im Sinne von äußerlich bleibender Objekterkenntnis, sind die Begegnungsstrukturen, die sich in jeder seiner Deutungen und seinem Verhalten zeigen. Als Introspektion, die ihre Gegenstände, die Retentionen und Erinnerungen mit Hilfe des Geleits der Intuition auf ihre wesenhaften Strukturen transzendiert, ist die Phänomenologie *wesenhaft hermeneutisch*, d.h. durch sie geschieht eine Auslegung menschlichen Seins anhand einer Analyse seiner Begegnungsstrukturen mit Seiendem. Durch sie muss sich zunächst der einzelne Philosophierende selbst verstehen, bevor er Verallgemeinerungen treffen kann. Der so reflektierende Philosoph ist folglich ›Den-Anderen‹ bzw. ›Den-Menschen überhaupt‹-verstehend nur dadurch, dass er ›Hermeneutiker seiner selbst‹ wird. Insofern kann ohne weiteres Margot Fleischers These zugestimmt werden, dass die Anthropologie wesenhaft hermeneutisch ist, indem nämlich der Mensch sich selbst und andere stets auszulegen, also zu verstehen, sucht.<sup>262</sup>

262 Vgl. Margot Fleischer, *Hermeneutische Anthropologie: Platon, Aristoteles*, Berlin/New York 1976, 1; Gottfried Schütz spricht in einem ähnlichen Sinne mit Blick auf Otto Friedrich Bollnows Werk von »hermeneutischer Anthropologie« (Vgl. Gottfried Schütz, *Lebensganzeheit und Wesensoffenheit des Menschen: Otto Friedrich Bollnows hermeneutische Anthropologie*, Würzburg 2001).

Allerdings ist nicht nur die *phänomenologische Zugangsweise* zum menschlichen Sein wesenhaft hermeneutischer Natur, sondern auch die Ansätze der beiden behandelten Denker lassen sich als hermeneutische Theorien lesen – eine Interpretation, die Heidegger selbst nicht nur bestätigt, sondern auf die ganze Philosophie ausweitet, wenn er schreibt: »Philosophie ist universale phänomenologische Ontologie, ausgehend von der Hermeneutik des Daseins, die als Analytik der *Existenz* das Ende des Leitfadens alles philosophischen Fragens dort festgemacht hat, woraus es *entspringt* und wohin es *zurückschlägt*.«<sup>263</sup> Auch Sartre präsentiert in *L'être et le néant*, wie gezeigt werden konnte, gleich zwei hermeneutische Ansätze: einmal eine Hermeneutik der »unmittelbaren Strukturen des Für-sich« und eine darauf aufbauende praktische Hermeneutik individuellen Seins als *existenzielle Psychoanalyse*, die als »Regel der Reihe« der menschlichen Entwürfe *Grundentwürfe* ausfindig zu machen versucht, die sich als deren Grundlage aus jeder Verhaltensweise und Entscheidung des Individuums heraus rekonstruieren lassen müssen. Damit wird die Analyse der unmittelbaren Strukturen der Für-sich von Sartre geradezu in eine praktische hermeneutische Methodik überführt. Der Begriff der »strukturhermeneutischen Anthropologie« ergibt sich daraus, dass in dem versuchten Ansatz Strukturen menschlichen Seins thematisch werden, die in ihrem funktionalen Zusammenwirken, insbesondere im Hinblick auf Sinn- und Identitätsstiftung ausgedeutet werden, um ein hermeneutisches Instrumentarium für die Herausarbeitung der existentiellen personalen Bedeutung kultureller Bindungen zu entwickeln. Etwas vorgreifend kann als Ziel einer strukturhermeneutischen Anthropologie eine Orientierung über Begegnungsstrukturen menschlichen Seins gelten, über Eckpunkte, die unser Selbst- und Fremdverstehen maßgeblich bestimmen, über Seinsstrukturen, die Sinn- und Identitätsbildung bedingen und tragen.<sup>264</sup> Diese Strukturen werden zwar in jedem Verhalten als mitgänglich gedacht, aber sie sind deshalb noch keineswegs determinierend. Vielmehr können wir auch den durch die strukturhermeneutische Anthropologie aufgewiesenen Strukturen die Qualität hermeneutischer Werkzeuge zuschreiben. Sie soll, analog zum Ziel, das Karl Jaspers für seine *Psychologie der Weltanschauungen* formuliert hat, eine »Vergewisserung der Möglichkeiten als eigener und die Erhellung des weiten Raumes, in dem die existentiellen Entscheidungen fallen«<sup>265</sup> ermöglichen, allerdings – und hierin besteht der entscheidende Unterschied zwischen Jaspers und dem vorliegenden Ansatz – nicht unbedingt in einem existentiell-hermeneutischen Sinne, sondern als Vergegenwärtigung anthropologischer Grundstrukturen, die eine Außenperspektive auf kulturelles Handeln aus der Einnahme einer strukturalen verstehenden Binnenperspektive ermöglicht. Mit anderen Worten: Die aufgezeigten anthropologischen Strukturen können als Eckpunkte unseres Verstehens, Erkennens und Entwerfens dafür fruchtbar gemacht werden, eine hermeneutische Kompetenz zu entwickeln, die helfen soll, die sinn- und identitätsstiftenden Mechanismen kulturellen Denkens zu erschließen und so das jeweilige *Woraufhin* menschlichen Seins zu verstehen.

263 Martin Heidegger, SuZ, 38.

264 Damit erfüllt der vorliegende Ansatz einer strukturhermeneutischen Anthropologie die Bedingung der Apriorität, die Heidegger implizit von einer Anthropologie fordert, wie Hans Köchler herausstellt: »Verzichtet« eine Anthropologie auf die transzendente Erfahrung und Erforschung dieser »Möglichkeitenbedingungen« [ontologische Grundstrukturen als apriorische Möglichkeitsbedingungen – O.I.], so bedeutet das, daß über einer Wesensbestimmung des Seienden »Mensch« die Frage nach dessen Sein vergessen bleibt« (SZ 49)« (Hans Köchler, *Anthropologie und Ontologie*, 8).

265 Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, München <sup>2</sup>1991, XI.

#### 4.2.1 Der strukturhermeneutische Ansatz in Auseinandersetzung mit der Anthropologiekritik von Heidegger und Jaspers

Nun stünde die auf den erörterten Positionen Heideggers und Sartres fußende und mit Hilfe eigener Überlegungen entwickelte methodologische Grundlage für die hier versuchte strukturhermeneutische Anthropologie auf äußerst wackligen Beinen, könnte sie nicht den Angriffen Heideggers und Jaspers' auf die Anthropologie standhalten. Deshalb möchte ich den Gedankenzusammenhang, der als methodologische Grundlage dienen soll, an dieser Stelle mit den von Heidegger und Jaspers vorgebrachten Kritikpunkten an der Anthropologie konfrontieren und diese im Hinblick auf die Möglichkeit einer strukturhermeneutische Anthropologie entkräften. Die Vorwürfe lauten zusammengefasst:

1. Die Anthropologie zielt auf ein »typisches Sein des Menschen«, das zugleich das Spezifische jedes individuellen Charakters darstellen soll.
2. Die Anthropologie arbeitet empirisch, erfasst also nur das dem individuellen Menschen Äußerliche, Objektive.
3. Die Anthropologie spaltet sich in eine physische Anthropologie und ein »Ausdrucksverstehen«. Letzteres ist eine hoch interpretative Auslegung von Verhaltensweisen, die sich den Schein der naturwissenschaftlichen Fundiertheit der physischen Anthropologie gibt, ohne diese tatsächlich zu besitzen.
4. Als Konsequenz einer solchen methodischen Verirrung der Ethologie eröffnet sich die Gefahr der Herausbildung und Idealisierung bestimmter Menschenbilder und damit des Rassismus.
5. Dadurch, dass der Übergang von der Anschauung zur Erstarrung dieser Anschauungen in Theorien mündet, besteht die Gefahr, dass aus dem Sein der Freiheit ein »gegebenes Sein« wird, ein erstarrtes Menschsein, das »nun einmal so ist, wie es ist«, und damit seinen Aufgabencharakter zu verlieren droht.
6. Das Wissen vom Menschen, das die Anthropologie präsentiert, führt nicht zur erhofften Bestimmbarkeit dessen, was Menschsein ist und bedeutet.
7. Die Anthropologie denkt den Menschen nicht aus der *humanitas*, sondern von der *animalitas* her.
8. Der Stellenwert der Anthropologie ist der Beweis für die Subjektzentriertheit der neuzeitlichen Philosophie, die den Menschen als Maß aller Dinge versteht und nicht mehr die Frage nach dem Sein selbst stellt.
9. Indem der Mensch in der Anthropologie den Menschen zum Objekt macht und ihn im Sinne einer Vorhandenheit begreift, gerät das eigentliche Sein des Menschen, sein je eigener situativer



und individueller Bezug zum Seienden, aus dem Blick. Insofern verdeckt die so verstandene Anthropologie das eigentliche Sein als Begegnungsgeschehen und führt zu einer Entfremdung der singulären Seinsbezüge des Menschen.

10. Die Anthropologie ist jene Deutung des Menschen, die im Grunde schon weiß, was der Mensch ist und daher nie fragen kann, wer er sei.

Zum ersten Vorwurf ist anzumerken, dass die strukturhermeneutische Anthropologie gerade nicht versucht, ein »typisches Sein des Menschen« zu konstruieren. Die herauszuarbeitenden Seinsstrukturen sind strukturelle Begegnungsarten von Mensch und Seiendem, sie sind aber keine *inhaltliche* Bestimmung menschlichen Seins, die – was den vorliegenden Ansatz gegenüber dem zweiten Vorwurf immun macht – keineswegs aus empirischen Anschauungen fremden Seins, sondern durch Ideation des durch Introspektion Gewonnenen aufgewiesen werden.

Da die strukturhermeneutische Anthropologie sich nicht als empirische versteht, besteht im Hinblick auf die unter Punkt drei und vier angeführten Vorwürfe keine Verwechslung zwischen naturwissenschaftlicher und hermeneutischer Methode und folglich auch kein naturwissenschaftlich gefärbter Objektivitätsanspruch. Die Evidenz des Aufgewiesenen muss sich nicht an der Vergleichung objektiv-empirisch zugänglicher Phänomene zeigen, sondern in Abgleichung mit dem jeweils individuellen Sichselbstverstehen im Blick auf die eigenen Begegnungsstrukturen. Auch kann in Bezug auf Vorwurf sechs gesagt werden, dass durch den Aufweis allgemeiner Begegnungs- bzw. Erfahrungsstrukturen kein inhaltlich gemeinsamer »Sinn« des menschlichen Seins oder eine Determiniertheit konstruiert werden kann und soll. Vielmehr werden Eckpunkte menschlicher Seinsauslegungen herausgestellt, die dem reflektierenden Bewusstsein als hermeneutisches Instrumentarium des Selbst- und Fremdverstehens dienen sollen.

Ferner wird durch den Aufweis von Seinsstrukturen kein inhaltliches Objektwissen herausgebildet. Genausowenig wird der Mensch von der strukturhermeneutischen Anthropologie aus in einem Was-Sein in Vergleichung biophysischer Merkmale zu bestimmen versucht. Nicht wirklich zu entkräften ist der Vorwurf Heideggers, das Interesse an der Anthropologie entspringe der Subjektzentriertheit der neuzeitlichen Philosophie. Allerdings dürfte deutlich geworden sein, dass der vorliegende Ansatz gerade versucht, die ontologischen Gedanken Heideggers fruchtbar zu machen und gerade diejenigen Seinscharaktere in den Blick zu nehmen, die Heidegger zufolge von der Anthropologie verdeckt werden.<sup>266</sup> Zum letzten hier genannten Vorwurf ist schließlich zu sagen, dass zwar ein Vorverständnis dessen notwendig ist, was menschliches Sein sei, um überhaupt erst die Frage nach dem Menschen zu stellen, dass damit aber keineswegs notwendig eine inhaltliche, essentialistische Setzung eines vermeintlichen »Wesens« des Menschen präjudiziert ist. Der vorliegende anthropologische Ansatz widmet sich gerade der von Heidegger geforderten Frage des *Wer* menschlichen Seins, und zwar in Auseinandersetzung mit dem *Warum* und *Woraufhin*, wie noch gezeigt werden soll.

---

266 Max Müller stellte schon 1974 im Geiste des Heideggerschen Denkens, dieses aber anthropologisch auslegend, fest: »Wenn Philosophische Anthropologie oder philosophische Soziallehre philosophisch sein sollen, dann müssen sie ontologische Anthropologie und ontologische Soziallehre sein« (Max Müller, *Philosophische Anthropologie*, 20f.).



# Apriorische Strukturen menschlichen Seins bei Heidegger und Sartre



## 5. Grundstrukturen des präreflexiven Bewusstseins

Nachdem nun die methodologischen Grundlagen für die vorliegende Untersuchung herausgearbeitet sind, sollen im Folgenden die anthropologischen Grundstrukturen, die Heidegger, und Sartre vor allem in ihren frühen Hauptwerken aufgewiesen haben, erläutert und daraufhin systematisch miteinander verknüpft werden. Dabei soll die bereits aus der Weiterentwicklung der Sartreschen Unterscheidung von Bewusstseinsmodi gewonnene und weiter entwickelte Differenzierung von drei Bewusstseinssebenen, nämlich des präreflexiven, reflexiven und reflektierenden Bewusstseins aufgenommen werden, um den in den folgenden Kapiteln 5 bis 7 zusammengeführten anthropologischen Gedanken der beiden Denker eine kategoriale Rahmung zu geben.

Zunächst möchte ich dabei diejenigen Strukturen in den Blick zu nehmen, die sich zu einer *anthropologischen Grundverfassung* des Menschen zusammenfügen lassen, also gewissermaßen die Basis für den Erlebnishorizont bilden, aus dem heraus wir etwas verstehen. Die Begegnungsstrukturen, die sich als dem präreflexiven Bewusstsein zugehörig erweisen, *müssen uns die grundlegenden Begegnungsmodi offen legen, die sich zwischen Mensch und Seiendem abspielen*. Heidegger selbst hat die Existenzialien, die sich unter diese Kategorie subsumieren lassen, selbst in einem engen Zusammenhang gesehen, den er als »In-der-Welt-Sein« bezeichnet hat.

Da die strukturelle Grundverfassung menschlichen Seins, um als verallgemeinerbar gelten zu dürfen, als zunächst unsichtbare »Regel der Reihe« von Seinsphänomenen in den Blick kommen muss, bedürfen diese einer Herleitung aus »vulgären Phänomenen«, die unserer phänomenologischen Introspektion nur in Form von Erinnerungen zugänglich werden können. Im Zuge einer Erläuterung der strukturellen Grundverfassung menschlichen Seins wird es sich daher nicht vermeiden lassen, auch menschliche Selbstverhältnisse in die Darstellung miteinzubeziehen, die aus systematischer Perspektive als deutendes Verhalten des Menschen gegenüber den sich an ihm zeigenden Seinsphänomenen eigentlich erst im zweiten Abschnitt über das reflexive Bewusstsein ausführlich thematisiert werden sollten. Zusätzlich zu dieser unvermeidlichen Abweichung von der Strenge der Differenzierung wird noch eine weitere Abweichung bewusst in Kauf genommen, und zwar als Folge des Versuchs, die unterschiedlichen Konnotationen von gemeinsam gebrauchten Termini der beiden Denker an Ort und Stelle zu klären, um terminologischen Missverständnissen vorzubeugen. Dies erscheint vor allem deshalb als sinnvoll, weil Heidegger und Sartre teilweise mit ein- und demselben Terminus verschiedene Phänomene gekennzeichnet haben, die unterschiedlichen Ebenen des Bewusstseins zuzuordnen sind.

Beim Versuch, einzelne strukturanthropologische Gedanken aus den jeweiligen Werken herauszulösen, zeigt sich ein drittes Problem im Hinblick auf die Trennschärfe der verschiedenen Bewusstseinssebenen: Dass nämlich die versuchte Differenzierung keine kategoriale Einteilung der Argumentationsstränge von Heidegger und Sartre selbst darstellt und bestimmte anthropologische Aspekte in deren Darstellungen so stark miteinander verwoben sind, dass sie sich ihrem Sinn nach nur durch Miteinbeziehung dieses Kontextes erhellen lassen. So werden etwa im Hinblick auf die folgende Betrachtung des In-der-Welt-Seins bei Heidegger unvermeidlich auch Aspekte der Existenz mit thematisch, die selbst einer anderen Bewusstseinssebene zuzuordnen sind. Die Trennschärfe zwischen

den Bewusstseinsphänomenen kann also nur eine *relative* sein. Dennoch soll versucht werden, zumindest eine grobe Unterteilung der Bewusstseinssebenen zu leisten, um in den Konklusionen die Bezugsgefüge zwischen den Bewusstseinssebenen aufweisen zu können. Da die Überschneidungen und Fehlplatzierungen einiger Gedanken einmal durch die reflektierende Zugangsart, ein andermal durch den Versuch eines Erhalts terminologischer Klarheit und drittens durch die Darstellungsform des jeweiligen Denkers bedingt ist, braucht in den Konklusionen, in denen der Versuch unternommen wird, jenseits der Intentionen der beiden Denker eine strukturhermeneutische Anthropologie aus ihren Gedanken zu formen, keine Rücksicht mehr auf die Gründe dieser Unschärfen genommen werden, so dass wir die Aspekte des präreflexiven, reflexiven und reflektierenden Bewusstseins klarer werden voneinander trennen können.

Wie bereits angedeutet werden im Folgenden die Existenzialien als Bewusstseinsstrukturen verstanden und der Begriff des Bewusstseins anstelle des noch missverständlicheren Begriffs des Seins gebraucht. Obwohl sich viele Überlegungen von Heidegger und Sartre überschneiden und sie sich zu ähnlichen oder gleichen Themata geäußert haben, finden sich doch nicht zu jedem der angesprochenen anthropologischen Überlegungen entsprechende Ausführungen des je anderen Denkers. Dennoch soll der Versuch unternommen werden, Überschneidungen – wo vorhanden – aufzugreifen, bzw. wo inhaltliche Redundanzen dadurch entstehen (beispielsweise bei den »Utensilienkomplexen«, die Sartre eng an Heideggers Ausführungen über das Zuhandene, aber demgegenüber stark verkürzt dargelegt hat), diese gegebenenfalls auszulassen. Die behandelten Themata sollen inhaltlich aufeinander bezogen und verknüpft werden, um einen argumentativen Zusammenhang der anthropologischen Ausführungen zu verdeutlichen, der freilich notwendig den ein- oder anderen Bruch aufweisen muss, da die Autoren in ihren Werken andere Argumentationslinien verfolgten.

### 5.1 Die Räumlichkeit des In-der-Welt-Seins

Das In-der-Welt-Sein, mit dem Heidegger das Zusammenwirken einer sich aus verschiedenen strukturellen Elementen zusammensetzenden Grundverfassung menschlichen Seins bezeichnet, wird von ihm als »Fundamentalstruktur« angesehen, als »Apriori« der Daseinsauslegung und menschlichen »Seinsverfassung.«<sup>267</sup> Der strukturelle Sinn des In-der-Welt-Seins wird dabei bestimmt als *Sorge*, die als allgemeine Bezeichnung der sich im menschlichen Sein abspielenden Begegnungsgeschehen dient und als ›Umgang haben mit...‹ gefasst werden kann. Da sich unser Sein stets im Umgang mit Seiendem vollzieht, bezeichnet die Sorge das konkrete Sein des Menschen im Umgang mit dem ihm Begegnenden, wozu freilich auch er selbst gehört.<sup>268</sup> Da die Sorge sich jedoch nicht auf den Bezug zu sich selbst und die Mitmenschen beschränkt, nimmt sie verschiedene Formen der Bezüglichkeit an: Heidegger spricht von einem *Besorgen* der brauch- und gebrauchbaren Dinge und der *Fürsorge* im Hinblick auf die Mitmenschen. Als formalen Sinn der Sorge, also unseres konkreten Seins als Begegnungsgeschehen, stellt Heidegger die *Zeitlichkeit* heraus, die wir im dritten Teil

267 Vgl. Martin Heidegger, SuZ, 206.

268 Vgl. ebd., 41, 53.



dieses Abschnitts besprechen werden. Freilich wird »Sinn« hier nicht so verstanden, dass damit ein Ziel vorgestellt wäre, nach dem das eigene Sein auszurichten wäre, sondern er bildet vielmehr den Horizont, der einen funktionalen Zusammenhang *als* Zusammenhang erklärbar macht.<sup>269</sup>

Es verwundert daher nicht, dass das In-der-Welt-Sein im Grunde das alle existenzialen Aspekte des Daseins durchdringende Fundament der Heideggerschen Daseinsanalyse bildet. *Sein und Zeit* ist aus diesem Blickwinkel der Versuch, das In-der-Welt-Sein als Sorge in all seine Aspekte auszufalten, alle grundlegenden strukturalen Bezugsgefüge menschlichen Seins zu analysieren, weshalb es sich unmöglich isoliert als einzelnen anthropologischer Aspekt des Daseins betrachten lässt. Die wesentlichsten Aspekte des In-der-Welt-Seins bilden dabei *Räumlichkeit*, *Mitsein* und *Zeitlichkeit*, an deren Einteilung sich auch die folgende Darstellung orientiert.

Im Hinblick auf das In-der-Welt-sein als Grundverfassung des Menschen betont Heidegger, dass dieses drei phänomenale Befunde vereint, nämlich *Welt*, bzw. *Weltlichkeit*, die Bestimmung dessen, *wer je in der Weise des In-der-Welt-seins ist*, und schließlich das *In-Sein als solches*.

Grundlegend für das Verständnis der Analyse des menschlichen Seins ist die Unterscheidung verschiedener Seinsarten, nämlich des *Zuhanden-Seins* der Gebrauchsdinge, der *Existenzialität*, bzw. *des In-der-Welt-Seins* des menschlichen Seins und des *Vorhanden-seins* all derjenigen Seienden, die nicht den Charakter der Zuhandenheit oder Existenzialität tragen. Wichtig ist bei dieser Unterscheidung, dass nur dem Menschen die Begegnungsart des In-der-Welt-seins, bzw. der Sorge eignet. Nur er ist als ein Ort des Sichzeigkönnens der Wahrheit des Seins zu verstehen, der durch sein Verhältnis zu diesem Sichzeigen zugleich in seinem Wesen bestimmt wird. Das In-Sein wird deshalb von Heidegger explizit als »Existenzial«, also dezidiert als Struktur der menschlichen Seinsart angesprochen, weshalb mit ihm auch kein ›In-etwas-vorhanden-Sein‹ gemeint ist, wie etwa ein Fisch in einem Glas *vorhanden* ist.<sup>270</sup> Vielmehr verleiht Heidegger dem In-Sein eine zunächst etwas befremdlich erscheinende Qualität, indem er »in« als »wohnen, sich aufhalten, vertraut-sein mit...« charakterisiert. Auch betont er die Differenz zwischen *Existenzialität* und *Vorhandenheit*, indem er herausstellt, dass es »nicht so etwas wie ein ›Nebeneinander‹ eines Seienden, genannt ›Dasein‹, mit einem anderen Seienden, genannt ›Welt‹«<sup>271</sup> gebe.

Nur dem menschlichen Sein eignet nach Heidegger ein tatsächliches *Begegnen*, das den Hauptaspekt des In-Seins ausmacht. So könne ein Stuhl zwar an einer Wand lehnen, aber Stuhl und Wand können einander nicht *begegnen*, so dass diese Begegnung eine Veränderung eines Seinsverhältnisses und -verständnisses bewirkt. Folglich kann Heidegger schreiben: »Seiendes kann ein innerhalb der Welt vorhandenes Seiendes nur berühren, wenn es von Hause aus die Seinsart des In-Seins hat – wenn mit seinem Da-sein schon so etwas wie Welt ihm entdeckt ist, aus der her Seiendes in der Berührung sich offenbaren kann, um so in seinem Vorhandensein zugänglich zu werden.«<sup>272</sup>

269 Emil Kettering betont in diesem Zusammenhang, »daß Heidegger ›Sinn‹ nicht als etwas Allgemeines versteht, das sich mittels Abstraktion aus dem Einzelnen gewinnen läßt, sondern als ›Horizont‹, aus dem wir etwas verstehen« (Emil Kettering, NÄHE, 275).

270 Martin Heidegger, SuZ, 56; Diesen Zusammenhang nennt Heidegger in Unterscheidung zum In-sein die »Inwendigkeit«.

271 Ebd., 55.

272 Ebd.

Es bedarf also, um ein Berühren stattfinden zu lassen, bereits einer *Welt* als Grundbedingung eines auslegenden, die Begegnung auf sich selbst beziehenden Verhaltens. Das Dasein hat durch das Begegnen-Können eine eigene *Räumlichkeit*, die als ein Aspekt des Verstehenshorizonts unserer anthropologischen Grundverfasstheit gedeutet werden kann.

Im alltäglichen Lebensvollzug faltet sich nun das In-der-Welt-Sein in bestimmte Weisen, zu sein, aus, die bezeichnet werden können als: »zutunhaben mit etwas, herstellen von etwas, bestellen und pflegen von etwas, verwenden von etwas, aufgeben und in Verlust geraten lassen von etwas, unternehmen, durchsetzen, erkunden, befragen, betrachten usw.«<sup>273</sup> Wir sehen also, dass Heidegger mit seinem Gedanken etwas sehr Fundamentales im Blick zu haben glaubt, das er im Hinblick auf das aktive Verhalten des Menschen auch das »*Besorgen*« nennt – ein Terminus, der sich als ›Umgang haben mit etwas umweltlich Begegnenden‹ übersetzen lässt. Betont wird von Heidegger vor allem die Ursprünglichkeit des In-Seins, die dieses als fundamentales Strukturmoment des menschlichen Seins hervorhebt: »Dasein ist nie ›zunächst‹ ein gleichsam in-sein-freies Seiendes, das zuweilen die Laune hat, eine ›Beziehung‹ zur Welt aufzunehmen.«<sup>274</sup> Vielmehr ist der Mensch immer schon in einer *Welt*, aus der heraus ihm etwas begegnet. Der Mensch kann demnach niemals *weltlos* sein.

Was versteht Heidegger nun aber unter dem Begriff »Welt« im Zusammenhang mit dem In-der-Welt-Sein? Wohl kaum eine »Inwendigkeit« des Seienden Mensch im Verhältnis zum Seienden im Ganzen, denn dies hieße, den Menschen im Sinne eines »Vorhandenen«, nicht als »Existenz« zu verstehen. Charakteristisch ist für das spezifisch menschliche Sein, dass das Dasein im »Sichrichten auf...« und »Erfassen«, das unter anderem Grundlage des Erkennens ist, »nicht etwa erst aus seiner Innensphäre hinaus [geht], in die es zunächst verkapselt ist, sondern es [...] seiner primären Seinsart nach immer schon ›draußen‹ bei einem begegnenden Seienden der je schon entdeckten Welt«<sup>275</sup> ist. Insofern kann auch von einer »Exzentrizität« menschlichen Seins gesprochen werden, wie Heidegger es in *Über den Humanismus* in seiner Kennzeichnung der Existenz als »Ek-sistenz«, also als ein *Hinausstehen*, andeutet.<sup>276</sup> Dieses »Hinausstehen« meint freilich kein körperliches, sondern vielmehr eine *Gerichtetheit des Bewusstseins*, will man einmal von Heideggers peinlicher Vermeidung dieses Begriffs absehen. Allerdings gibt es eine direkte Verknüpfung zwischen Außen und Innen, indem nämlich das Sichaufhalten bei dem zu erfassenden Seienden nicht als ein Verlassen der inneren Sphäre verstanden wird, sondern auch in diesem Draußen-Sein beim Gegenstand ist das Dasein »drinnen«, so dass Außen und Innen verschmolzen sind und gewissermaßen das »Seinsphänomen« bilden, als das, was im Bewusstsein ›geschieht‹. Das Bewusstsein bildet gewissermaßen ein Netz, in dem sich alles, was uns begegnet, verfängt. Die Welt, von der im Zusammenhang des In-der-Welt-Seins die Rede ist, hat demzufolge also keineswegs den Charakter der »Gesamtheit alles Seienden«, sondern ist als ein Korrespondieren zwischen präreflexivem Bewusstsein und dinglicher Außenwelt zu verstehen, deren ›Äußerlichkeit‹ jedoch genauso wie die ›Innerlichkeit‹ des Bewusstseins in dem Seinsphänomen, dem ›Bewusstsein von etwas‹ aufgehoben ist.

---

273 Martin Heidegger, SuZ, 56.

274 Ebd., 57.

275 Ebd., 62.

276 Ders., Hum 15.

Heidegger zufolge verhält sich der Mensch zunächst und zumeist in einer bestimmten Seinsart zur Welt, und zwar, indem er zunächst und zumeist von seiner Welt »benommen« ist und deshalb die Welt selbst als Phänomen unsichtbar bleibt.<sup>277</sup> Diese Benommenheit rührt von unserer Exzentrizität her, die in zwei Aspekte untergliedert werden kann: Zunächst richtet sich unser alltägliches Sein durch die Exzentrizität für gewöhnlich eher nach außen als auf uns selbst. Wir tendieren daher dazu, uns selbst durch das uns Äußere zu definieren und sind insofern von dem uns Begegnenden benommen. Der zweite Aspekt ergibt sich als unmittelbare Folge des ersten: die Singularität unseres möglichen Seinsverständnisses in Form einer uns eigenen Welt, aus der heraus wir etwas so verstehen, wie *nur wir* es verstehen können, wird, wenn wir von unserer Umwelt und insbesondere unserer Mitwelt benommen sind, überlagert – und zwar auf eine zweifache Weise: einmal wird die Singularität unserer Begegnungen in Bezug auf die Umwelt des Vorhandenen und Zuhandenen durch die Tendenz überlagert, uns selbst als Teil eines Zusammenhangs von Vorhandenem zu sehen und übersehen dabei gewissermaßen die uns eigene Seinsart. Ein andermal tendieren wir in Bezug auf das Mitsein dazu, unser singuläres Seinsverständnis demjenigen eines allgemeinen Subjekts unterzuordnen, das Heidegger als »Man« bezeichnet.<sup>278</sup> Wir verorten uns zunächst in der Welt, wie *man* sich verortet, nicht wie wir selbst uns in unserem singulären Weltbezug verorten würden. Das Phänomen der Welt und das Existenzial der Weltlichkeit als strukturelle Grundlage unserer Weltbezüge bekommen wir aber für gewöhnlich nicht zu Gesicht.

Nun springt im Hinblick auf den Begriff der Welt unweigerlich seine Vieldeutigkeit ins Auge,<sup>279</sup> weshalb Heidegger ein bestimmtes Verständnis herausgreift und Welt grundsätzlich als »Welt, worin ein faktisches Dasein als dieses lebt« versteht – eine Bestimmung, die freilich noch immer wenig luzide ist. Um es etwas vereinfacht auszudrücken, könnte man sagen: Welt ist das Zusammenspiel des eigenen Verstehenshorizonts mit dem begegnenden Seienden, in dem sich das Sein des Menschen, sein Seins- und sein Selbstverständnis abspielen. Wichtig ist hierbei, im Hinterkopf zu behalten, dass Heidegger »Welt« als Phänomen von der faktischen, materiellen »Welt« der Umwelt abgrenzt und dann wieder mit ihr verschmilzt. Welt ist nicht Umwelt, ist aber auch nicht bloß ›im‹ Bewusstsein, sondern das *Zusammenwirken* von bewusstseinsmäßigen Verweisungszusammenhängen und dem Begegnendem. Sartre hat diesen ursprünglichen Zusammenhang mit dem etwas ungeläufigen Terminus der »Transphänomenalität« [*transphénoménalité*] zu fassen versucht, der darauf hindeuten soll, dass sowohl das Bewusstsein sich nach außen auf das Erscheinen der Dinge richtet als auch das Begegnende sich dem Bewusstsein zeigt. Als die »nächste Art des Umgangs« mit dem Begegnenden bestimmt Heidegger im alltäglichen Sein das *hantierende, gebrauchende Besorgen*,<sup>280</sup> eine Weise des Umgangs, in der der alltägliche Lebensvollzug nach Heidegger immer schon steht, etwa, wenn wir – eine Tür öffnend – Gebrauch von der Klinke machen.

277 Martin Heidegger, SuZ 113.

278 Im Sinne dieser Unterordnung könnte man auch davon sprechen, dass das Dasein in einem dauerhaften Kompromiss lebt. Das eigene Seinsverständnis wird ständig dem des Man angepasst und verliert dabei die eigene Substanz und Standfestigkeit.

279 Vgl. dazu: Christian Bermes, ›Welt‹ als Thema der Philosophie: Vom metaphysischen zum natürlichen Weltbegriff, Hamburg 2004.

280 Martin Heidegger, SuZ, 67.

Man kann daraus folgern: indem wir sind, gebrauchen wir etwas, und sei es nur der Boden, auf dem unsere Füße stehen. Was dem Menschen in dieser Weise des Gebrauchs begegnet, bezeichnet Heidegger als das *Zeug*, zu dem stets ein *Zeugganzes*, also ein Zeugzusammenhang gehört, innerhalb dessen es eine bestimmte Funktion tragen kann. Die Seinsart des Zeugs nennt Heidegger dabei die *Zuhandenheit*.<sup>281</sup> Die Funktionalität oder Dienlichkeit eines Zeugs wird durch die Eingliederung des Vorgefundenen in die geistig-bewusstseinsmäßige Welt erschlossen. Dabei verfügt etwa der mit einem Hammer Hantierende über eine *Umsicht* als ein sich in der Umwelt orientierendes Sich-Verorten in diesem Zusammenhang. Ihm erschließt sich in seinem Herstellen einer Bretterbude nicht nur der adäquate Umgang mit dem Hammer, sondern auch die bedeutungsmäßige Bewandnis der herzustellenden Bude, die Hinweise auf ihre sinnvolle Gestaltung vermittelt.

Nun ist die Welt als Horizont der Verweisungszusammenhänge für gewöhnlich nicht unmittelbar präsent. Vielmehr bewegen wir uns ganz selbstverständlich in der Umwelt, ohne den Boden zu beachten, von dem aus sich unser Möglichkeitsspielraum ausbreitet. Allerdings bleibt die Welt durchaus nicht stets unauffällig. Sie zeigt sich, sobald in dem in unserem Bewusstsein vorhandenen Verweisungszusammenhang ein Glied »unzuhanden«, also nicht verfügbar ist, etwa dadurch, dass ein Werkzeug sich als defekt erweist. Das Zugänglich-Werden, bzw. Verstehen der Unzuhandenheit eines Zeugs nimmt für Heidegger eine wichtige Funktion ein, indem sie nämlich am Zuhandenen den *Charakter der Vorhandenheit* aufscheinen lässt und damit eine vollkommen andere Begegnungsqualität erhält. So verliert ein ›Zeug‹ den Begegnungscharakter der Zuhandenheit, wenn die konstitutive Verweisung des Um-zu auf ein Dazu, der Funktion auf einen Zweck, *gestört* ist.

Aus dem Gesagten ergibt sich, dass die Welt als korrelierender Verstehenshorizont gewissermaßen Verweisungszusammenhänge freigibt. *Welt* kann also zumindest vorläufig als ein jeweils situativ auf die Umwelt bezogener bewusstseinsmäßiger raum-zeitlich-mitseinsmäßiger Horizont gesehen werden, der einen situativen Verstehenshorizont und folglich ein situativ-singuläres Verstehen ermöglicht. Sowohl die Dinge als auch die Mitmenschen und wir selbst werden von diesem Horizont aus verstanden, ja wir leben, da wir stets in einem irgendwie gearteten Verstehen des Begegnenden stehen, stets *als* Verstehende. Aus diesem Grund kann Heidegger davon sprechen, dass Welt dasjenige ist, ›*worin wir faktisch leben*‹.

Dass die Welt nun für gewöhnlich nicht in den Blickwinkel unseres Denkens fällt, obwohl wir Heidegger zufolge von ihr »benommen« sind, ist für ihn »die Bedingung des Nichtheraustretens des Zuhandenen aus seiner Unauffälligkeit,«<sup>282</sup> also die Bedingung dafür, dass uns bestimmte Zusammenhänge als ›natürlich‹ oder ›selbstverständlich‹ erscheinen. Meldet sich die Welt, etwa, indem ich frage, was ich zur Einrichtung einer Möbelwerkstatt benötige, so wird das Zuhandene hingegen auffällig in seiner möglichen Dienlichkeit. Es zeigt sich damit, dass mit der Zugänglichkeit von Zuhandenem für den umsichtigen Umgang je schon die Welt als der bewusstseinsmäßige Horizont, in dem sich der Zeugzusammenhang bildet, mit erschlossen ist: »Das Besorgen ist je schon, wie es ist, auf dem Grunde einer Vertrautheit mit der Welt. In dieser Vertrautheit kann sich das Dasein an das innerweltlich Begegnende verlieren und von ihm benommen sein,«<sup>283</sup> und zwar so, dass die Welt-

281 Martin Heidegger, SuZ 69.

282 Ebd., 75.

283 Ebd., 76.

lichkeit nicht zu Bewusstsein kommt. Diese Vertrautheit kann insofern als eine Art unreflektierter, *selbstverständlicher* geistiger Umgang angesehen werden.

Dies alles zeigt: Welt ist in jedem Umgang mit Zuhandenen immer schon da, was allerdings nicht so missverstanden werden darf, als ›habe‹ der jeweilige Mensch seine Welt, *bevor* ihm dann etwas begegnet. Vielmehr bedingen sich bewusstseinsmäßige Welt und das faktisch Begegnende jeweils gegenseitig in der Weise des Erscheinenlassens. Alles Begegnende wird gewissermaßen in den Horizont der bewusstseinsmäßigen Welt ›eingeräumt‹ und verortet. Es kann aber nur verortet werden, wenn es von sich aus in einer bestimmten Weise begegnet und eine *Bewandtnis* trägt, die es ermöglicht, es in einen geistig erschlossenen Bewandtniszusammenhang zu bringen. In diesem Kontext zeigt sich also, dass unsere Weltlichkeit die Grundlage dafür abgibt, dass etwas in seinem objektiven Sinn bestimmt werden kann. Das In-der-der-Welt-Sein zeigt die Verknüpftheit von Begegnendem und Bewusstseinswelt an. Es wird von Heidegger gewissermaßen als ein »Wohnen« im Begegnen verstanden.

Insofern das Zuhandene selbst der Zeiger auf Zeug- und Bewandtniszusammenhang ist, orientiert es selbst darauf und lässt dem Menschen den Zusammenhang erscheinen. So ist der Mensch der Ort des Sichzeigens des Bewandtnis- und Zeugzusammenhangs. Da ein Erschließen dieses Zusammenhangs aber nicht ohne das Sein des Begegnenden und die Begegnungskonstellation zu denken ist, versteht Heidegger es nicht als die Leistung des Menschen, Zusammenhänge zu erfinden und zu konstruieren, sondern dessen Leistung besteht vielmehr darin, sich als Ort offenzuhalten, an dem sich die Bewandtniszusammenhänge von sich aus zeigen können. Aus diesem Grund spricht Heidegger auch von einem »Bewendenlassen«,<sup>284</sup> das gewissermaßen den adäquaten Umgang mit dem Zeug darstellt, indem dieses nämlich so genommen wird, wie es »von ihm selbst her« ist. Durch die Erschließung des Bewandtniszusammenhangs kann sich schließlich das Seiende in seinem Sinn zeigen. Einer Schallplatte etwa kann nur dann Bewandtnis zukommen, wenn es einen Plattenspieler gibt, der die materiale Tonspur in Schallwellen umsetzt und damit meinem Bedürfnis des Musikhören-Wollens zu entsprechen vermag. Es muss demnach ein Zeugzusammenhang bestehen, innerhalb dessen ein Zuhandenes in seiner Bewandtnis entdeckt werden kann.

Einen wesentlichen Aspekt von Welt bildet nun die *Vertrautheit*, die sich die Verweisungszusammenhänge selbstverständlich vor Augen hält, in denen jeweils etwas verortet, bzw. »eingeräumt« wird. Somit besteht eine Verquickung von Welt als vertrautem Horizont des Sich-in-einer-vertrauten-Umwelt-Bewegens und dem Verweisungszusammenhang, den das Zuhandene selbst bildet. Ein Beispiel: ich gehe, meinem Weltverstehen folgend, im Willen, meinen Hunger zu stillen (»Worumwillen«/»Wozu«) in die Küche als einen Ort, an dem ich erfahrungsgemäß etwas Essbares (Woraufhin als Konstituierung eines Verstehensraumes) finde, und an dem sich mir ein Verweisungszusammenhang von Zuhandenem zeigt. Der Zeugzusammenhang gruppiert sich um die Bewandtnis des Herstellens oder Zustellens von Nahrung. Der Kühlschrank ist da, um Lebensmittel aufzubewahren, das Besteck ist dazu da, mir diese Lebensmittel in mundgerechten Häppchen selbst verabreichen zu können usw. Dass ich zum Zweck der Nahrungsaufnahme (»Woraufhin«), in des-



sen Licht ich mich als Hungriger (»Worin«) verstehe, nicht ins Badezimmer gehe, bestimmt sich aus der vertrauten Umwelt, die mir aus Erfahrung sagt, dass im Badezimmerschrank Handtücher, aber keine Nahrungsmittel vorzufinden sein werden. In der Küche zeigt sich mir eine Bewandnis des Zuhandenen: das Seiende in der Küche ist, um dem Menschen die Nahrungsaufnahme zu ermöglichen. Seine Bewandnis erfährt das ganze aber nur, sofern ich Hunger habe, und sich mir im Hineinwerfen in meine Möglichkeiten (»Entwurf«) das Ziel bildet, meinen Möglichkeiten entsprechend diesen Hunger zu bekämpfen. Allerdings, und darauf versucht Heidegger hinzuweisen, konstituiert mein Ziel, nämlich den Hunger zu stillen, nicht allein die Zuhandenheit der Dinge, sondern diese zeigen sich vielmehr in diesem Horizont als Zuhandenes oder eben auch als Unzuhandenes. Habe ich als Hungriger nur Konservendosen im Haus und fehlt mir der Dosenöffner, so stehe ich vor einem Problem. Er fehlt in meiner Welt als etwas, das bewusstseinsmäßig in ihr zwar ›da‹ ist (als notwendiges Werkzeug zum Öffnen einer Dose), aber faktisch nicht zuhänden ist, also *fehlt*. So zeigt sich Welt als eine eigenartige Verknüpfung von faktisch Begegnendem und dem im Bewusstsein vorhandenem Zusammenhang.

Nun ist das In-der-Welt-Sein bei Heidegger, wie angedeutet, als das eigentliche Grundphänomen des Daseins ein äußerst umgreifendes »phänomenologisches Phänomen«, in dessen Kontext auch die Zeitlichkeit und das Mitsein erläutert werden. Wie bereits angedeutet, wollen wir versuchen, die Umfänglichkeit des Themas des In-der-Welt-Seins bei Heidegger zu begrenzen, um die Systematik der Bewusstseins Ebenen als ordnendes Element beibehalten zu können. Als elementare Bestandteile des In-der-Welt-Seins müssen jedoch neben der Räumlichkeit des Daseins zumindest das Mitsein und die Zeitlichkeit thematisiert werden, um die Geschlossenheit des Konzepts des In-der-Welt-Seins darzustellen und es als Grundverfassung des menschlichen Seins ausweisen zu können.<sup>285</sup>

## 5.2 Die Frage nach dem Anderen und das Mitsein

Neben dem Umgang mit dem Zeug, durch den sich der Mensch gewissermaßen einen räumlichen Verstehenshorizont schafft, der durch Bewandniszusammenhänge definiert ist, stellt sich insbesondere im Hinblick auf Mitmenschen die Frage, wie sich unser ursprüngliches Verhältnis zu den anderen gestaltet.

Heidegger legt seiner Analyse des Mitseins die Frage zugrunde, *wer* es sei, der in der Alltäglichkeit das Dasein ist?<sup>286</sup> – zweifellos eine recht merkwürdige Frage, liegt es doch scheinbar auf der Hand, dass je wir selbst es sind. Heidegger aber vollzieht einen geschickten Schachzug, um das Mitsein im Bewusstsein des einzelnen zu verorten. Dabei unterstellt er die Möglichkeit, »dass das Wer des alltäglichen Daseins gerade *nicht* je ich selbst bin.«<sup>287</sup> Aber wie lässt sich das *Wer* des

285 Auf eine Gegenüberstellung, bzw. Ergänzung mit Sartres Ausführungen zur Räumlichkeit wird an dieser Stelle verzichtet, da sie einen anderen Einschlag besitzen als Heideggers Überlegungen. Sartres Thematisierung der Räumlichkeit wird stärker im Kontext des menschlichen Selbstverhältnisses gesehen, weshalb es eher dem Bereich des reflexiven Bewusstseins zuzuordnen ist und den Heideggerschen Überlegungen auf präreflexiver Ebene keine wesentlichen Einsichten hinzufügt. Stattdessen werden Sartres Ausführungen zur Räumlichkeit in Kapitel 6 im Zusammenhang der lebensweltlichen Verknüpfung mit dem Anderen besprochen.

286 Martin Heidegger, SuZ, 113.

287 Ebd., 114.



alltäglichen Menschseins überhaupt bestimmen? Heidegger fasst es als das, »was sich im Wechsel der Verhaltungen und Erlebnisse als Identisches durchhält und sich dabei auf diese Mannigfaltigkeit bezieht.«<sup>288</sup> Als sich durchhaltend hat dieses *Wer* den Charakter des *Selbst*. Dieses aber soll der Möglichkeit nach in seinem alltäglichen Sein gerade nicht *ich* selbst sein? Wie kann das sein?

Rechtmäßig bleibt zunächst die Aussage, dass ›ich‹ es bin, der da ist. Lediglich die Frage nach dem *Wer* des alltäglichen Seins, des »Subjekts der Alltäglichkeit«,<sup>289</sup> wie Heidegger es nennt, steht als Frage nach dem ›Selbst des Ichs‹ offen. Merkwürdigerweise besteht nach Heidegger die Möglichkeit, dass »die Verfassung des Daseins, dass es je meines ist, der Grund dafür [ist – O.I.], dass das Dasein zunächst und zumeist *nicht es selbst ist*.«<sup>290</sup> Gerade die Singularität meines Daseins ist folglich dafür verantwortlich, dass ich zumeist gerade nicht ich selbst bin. Denn ich bin für Heidegger zunächst nichts anderes als *Möglichkeit*, ein *Noch-Nicht*, das sein Selbst erst noch konstituieren muss. Da ich durch die Exzentrizität meines Bewusstseins aber stets nach außen »hinausstehe«, also nicht zunächst auf mich selbst gerichtet bin, sondern auf anderes und andere, kann das Übersehen der Singularität der eigensten Begegnungsarten dazu führen, dass das Selbst sich als singulären Ort des Sichzeigenkönnens des Seins nicht findet.

Nun betont Heidegger im Hinblick auf das Mitsein die Gleichursprünglichkeit von In-der-Welt-Sein und Mitsein. Ein bloßes Subjekt ohne Welt finden wir demnach ebenso wenig wie ein isoliertes Ich ohne die Anderen.<sup>291</sup> Aufgrund unserer Weltoffenheit und unserer Sorgestruktur bedeutet dies, dass das Mitsein in das Selbstsein *eingreift*, da wir es ja nicht mit zwei Vorhandenheiten zu tun haben, die bloß beziehungslos nebeneinander stehen, sondern mit Mitdasein, das sich in der Begegnung mit anderem durch seine Exzentrizität in seinem Selbstverständnis wandelt. Aber auch die Weise, in der uns Zuhandenes begegnet, wird vom Mitsein wesentlich bestimmt. So lässt sich zeigen, dass die Dinge aus der Welt her begegnen, »in der sie für die Anderen zuhanden sind, welche Welt im vorhinein auch schon immer die meine ist.«<sup>292</sup> Es gibt also eine Überschneidung im Hinblick auf das Begegnende, aber auch im Hinblick auf meine bewusstseinsmäßige Welt, sofern mein In-der-Welt-Sein neben Räumlichkeit und Zeitlichkeit auch durch das Mitsein konstituiert wird. Erinnern wir uns an die Abgrenzung des Daseins vom Zuhandenen und Vorhandenen, durch die Heidegger darauf hinweisen will, dass das In-der-Welt-Sein darin besteht, das Wahrgenommene aufzunehmen und in sich zu nehmen. Denn nur von diesem Gedanken aus wird ersichtlich, warum Heidegger schreiben kann: »die Anderen sind [...] die, von denen man sich zumeist nicht unterscheidet, unter denen man auch ist.«<sup>293</sup> So gesehen hat das Mitsein also keineswegs den Charakter eines *Mitvorhandenseins*. Vielmehr müssen wir es als *Mitdasein* begreifen, da die Anderen von derselben Seinsart sind wie wir und sich folglich eine radikal andere Form der Sorge, d.h. des Begegnens zwischen mir und einem Mitmenschen abspielt als zwischen mir und Zu- oder Vorhandenem.

---

288 Ebd.

289 Ebd.

290 Ebd., 115f.

291 Vgl. ebd., 116.

292 Ebd., 118.

293 Ebd.

Das Mitsein ist außerdem, da es Teil unserer Bewusstseinsstruktur als Verstehenshorizont ist, selbst dann präsent, wenn uns niemand begegnet, weshalb Heidegger das Alleinsein auch als »defizienten Modus des Mitseins«<sup>294</sup> bezeichnet. Im Gegensatz zum »Besorgen« der Gebrauchsdinge nimmt die Begegnungsweise der Mitmenschen für ihn den Charakter der *Fürsorge* an, dessen Begriff freilich von seiner alltäglichen Verwendung abweicht. Dabei sind es insbesondere die nach Heidegger »defizienten Modi« der Fürsorge, die das alltägliche und durchschnittliche Miteinandersein charakterisieren: »Das Für-, Wider-, Ohne-einandersein, das Aneinandervorbeigehen, das Einander-nichts-angehen sind mögliche Weisen der Fürsorge.«<sup>295</sup>

Heidegger unterscheidet nun zwei Formen, die die Fürsorge annehmen kann. Erstens kann Fürsorge darin bestehen, dem Anderen die Sorge gleichsam *abzunehmen* und sich an seine Stelle zu setzen, was Heidegger als »*einspringende Fürsorge*«<sup>296</sup> kennzeichnet. Sie übernimmt das, was zu besorgen ist, für den Anderen, wobei dieser aus seiner Stelle geworfen wird und zurücktritt, um nachträglich das Besorgte als fertig Verfügbares zu übernehmen. Auf diese Weise geschieht einerseits eine Entlastung des Befürsorgten, andererseits aber kann der Andere auf diese Weise auch zum Abhängigen und Beherrschten werden. Demgegenüber besteht die zweite Form der Fürsorge darin, nicht für den Anderen *einzuspringen*, sondern ihm vielmehr in seinem existenziellen Seinkönnen *vorauszuspringen*, – nicht um ihm die Sorge abzunehmen, sondern gerade, um ihm diese erst eigentlich als solche *zuzuspielen*. Für Heidegger markiert die »*vorausspringende Fürsorge*«<sup>297</sup> die *eigentliche* Sorge, die den Anderen an die Singularität seines Seins verweist und ihm dazu verhilft, sich in seiner Sorge durchsichtig und für sie frei zu werden.<sup>298</sup>

Was die hermeneutische Ebene angeht, so bedeutet die Gleichursprünglichkeit von räumlichem und sozialem In-der-Welt-Sein: »im Seinsverständnis des Daseins liegt schon, weil sein Sein Mitsein ist, das Verständnis Anderer. Dieses Verstehen ist, wie Verstehen überhaupt, nicht eine aus Erkennen erwachsene Kenntnis, sondern eine ursprüngliche existenziale Seinsart, die Erkennen und Kenntnis allererst möglich macht«<sup>299</sup> – ein für die strukturhermeneutische Anthropologie folgenreicher Gedanke, den es noch weiter zu verfolgen gilt, verlegt er doch die Grundlagen des Verstehens auf die in diesem Kapitel thematisierte präreflexive Ebene. Das Sichkennen gründet diesem Gedanken nach im ursprünglich verstehenden Mitsein und bezieht sich zunächst auf die Kenntnis dessen, was das Dasein mit den Anderen umweltlich vorfindet und womit es Umgang hat, also auf die Kenntnis des Aussehens, Verhaltens und Handelns des Anderen. Da sich aber dieses Kennen zunächst in den Modi der Defizienz und Indifferenz abspielt, bedarf es eines *Sichkennenlernens* der Menschen. Auch ist die »Einführung« in die »Seelenzustände des Anderen« für Heidegger nicht die Grundlage und das Konstituens des Mitseins, denn dieses ist für ihn selbst erst auf der Grundlage

---

294 Martin Heidegger, SuZ, 120.

295 Ebd., 121.

296 Ebd., 122.

297 Ebd.

298 Ebd.

299 Ebd., 123f.

der existenzialen Struktur des Mitseins möglich.<sup>300</sup> Allerdings erlaubt – wie bereits angedeutet – auch die Gleichartigkeit existenzialer Strukturen kein unmittelbares Verstehen des Anderen. Eine grundlegende hermeneutische Schwierigkeit ergibt sich dadurch, dass sich das Verständnis anderer und auch meiner selbst nicht nur in den zunächst bestehenden defizienten Modi der Fürsorge vollzieht, sondern vor allem darin, dass das eigene Dasein, ebenso wie das Mitsein anderer zunächst aus der umweltlich besorgten Mitwelt begegnet, und es aufgrund dessen selbst mit einer Seinsart assoziiert wird, die ihm unangemessen ist, nämlich der Zuhandenheit.<sup>301</sup> Im Aufgehen in der besorgten Welt, also im gebrauchenden Umgang mit den Dingen, ist das Dasein aber nach Heidegger gerade nicht es selbst – eine zweifellos starke und folgenschwere Behauptung, die aber, da das Selbst sich erst im erfahrenden Selbstverhältnis konstituiert und als solches bewusst wird, in den Bereich des reflexiven Bewusstseins gehört, so dass wir sie erst zu einem späteren Zeitpunkt wieder aufgreifen werden.

Ähnlich wie bei Heidegger nimmt auch Sartre zufolge unser Verhältnis zu den Mitmenschen eine grundlegend andere Form an als unser Begegnen mit den Dingen – in der Sartres Terminologie ausgedrückt: sie sind kein An-sich, sondern andere Für-sich, die ebenso wie wir selbst durch das Nichts, und das heißt: durch *Freiheit* charakterisiert sind. Bisher konnten wir feststellen, dass unser Bezug zu den Mitmenschen als Mitsein existenzial in unsere anthropologischen Grundstruktur eingelassen ist. Zu unserer Welt gehören neben Räumlichkeit und Zeitlichkeit auch stets die Anderen in der Form des Mitseins, das folglich in unserer Bewusstseinsstruktur verankert ist.

Während wir Sartres berühmte Blickphänomenologie im Bereich des reflexiven Bewusstseins verorten können, da der Blick eine Verweisung darstellt, die ein erfahrendes Selbstverhältnis hervorruft, gibt es doch in seinen Ausführungen über den Anderen auch Aspekte, die dem präreflexiven Bewusstsein zugeordnet werden müssen. Der grundlegende Aspekt, der sich dabei zeigt, kann als Widerlegung der Annahme gelten, dass die erste Beziehung, durch die der Andere sich enthüllt, die der *Gegenständlichkeit* sei. Denn Sartre behauptet, dass eine erste Beziehung meines Bewusstseins zu dem des Anderen *gerade* darin bestehe, dass der Andere »mir direkt als Subjekt, wenn auch in Verbindung mit mir, gegeben sein muß.«<sup>302</sup> Diese unmittelbare Erschließung des Anderen als Subjekt ist ein erster Hinweis auf eine strukturell angelegte apriorische Verstehensmöglichkeit des Anderen. Es ist für Sartre der eigentliche Typus des Für-Andere-Seins, der mit Heideggers Feststellung eines ursprünglichen Verstehenkönnens des Anderen korrespondiert. Um diesen Sachverhalt zu verdeutlichen, zieht Sartre ein Beispiel hinzu:

Ich befinde mich in einem öffentlichen Park. Nicht weit von mir sehe ich einen Menschen an Stühlen vorbeigehen. Beim Erblicken dieses Menschen sehe ich ihn aber nicht bloß als Gegenstand,

300 Eine positive Bestimmung der Sozialität jenseits der sehr dürftig ausgeführten »vorausspringenden Fürsorge« suchen wir allerdings bei Heidegger vergeblich. Ilja Srubar schreibt im Blick auf Grundfragen der Sozialtheorie: »daß sich die Hindernisse für eine produktive Nutzung Heideggerschen Denkens in der Soziologie daraus ergeben, daß dieses – im Gegensatz zu Husserls Konstitutionstheorie der Lebenswelt – die Lebenswelt als Sozialwelt dekonstruiert und ihr durch die Unterscheidung des ›verfallenen‹ und des ›eigentlichen‹ Existenzmodus [...] den fundierenden Wirklichkeitscharakter entzieht« (Ilja Srubar, »Heidegger und die Grundfragen der Sozialtheorie«, in: Johannes Weiß (Hg.), *Jemeinigkeit des Mitseins*, 175-195, 176)

301 Martin Heidegger, SuZ, 125.

302 Jean-Paul Sartre, SuN, 458.

sondern, wie Sartre behauptet, »gleichzeitig als einen Gegenstand und als einen Menschen.«<sup>303</sup> Wie aber kann der Andere in diese beiden Aspekte zerfallen? Im Hinblick auf das Objektsein könnte man von einem äußeren *Erscheinungsbild* sprechen. Der Mensch wird mit den Kategorien der Dinge bemessen: er ist so groß wie der Busch, an dem er vorbeigeht, langsamer als das Eichhörnchen, das an ihm vorbeihüpft usw. Entscheidend ist aber, dass dieses Objekt mir intuitiv auch als Mensch erscheint, der durch seine bloße Anwesenheit eine fundamental neue Beziehung zwischen den Dingen meiner Welt herbeiführt. Geht der Mensch an den Stühlen vorbei, so ist er nicht im Sinne einer Hinzufügung zum Ensemble der Parkstühle zu verstehen, sondern es geschieht, wie Sartre sagt, »eine *distanzlose* Organisation der Dinge meines Universums um diesen bevorrechtigten Gegenstand herum.«<sup>304</sup> Mit anderen Worten: es findet ein *Begegnen* zwischen Mensch und Ding statt, dessen Qualität radikal unterschieden ist von einem bloßen Nebeneinanderstehen, wie Heidegger es auch mit seiner Schilderung des In-Seins zu verdeutlichen versuchte. Zwischen dem Menschen, dem Stuhl und dem Rasen entfaltet sich eine räumliche Beziehung: »[...], die mit einem Schlag gegeben ist und innerhalb deren sich eine Räumlichkeit entfaltet, die nicht meine Räumlichkeit ist, denn statt eine Gruppierung der Gegenstände *auf mich hin* zu sein, handelt es sich um eine Orientierung, *die mich flieht*.«<sup>305</sup> In diesem Sinne findet gewissermaßen eine ontologisch gefasste Ausrichtung der Erscheinung der Dinge auf den Anderen hin statt. Meine Welt, in der die Stühle und der Rasen noch allein in meinen bewusstseinsmäßigen Verfügungsbereich gestellt waren, wird plötzlich besiedelt von jemandem, dessen eigene Welt sich nun mit der meinen überschneidet. Dadurch geschieht eine Desintegration der Beziehungen, die ich zwischen den Objekten meines Universums wahrnehme:

Erscheint also unter den Gegenständen *meines* Universums ein Element der Desintegration eben dieses Universums, so nenne ich das das Erscheinen *eines* Menschen in meinem Universum. Der Andere, das ist zunächst die permanente Flucht der Dinge auf ein Ziel hin, das ich gleichzeitig in einer gewissen Distanz von mir als Gegenstand erfasse und das mir entgeht, insofern es um sich herum seine eigenen Distanzen entfaltet. [...] Die Erscheinung des Andern in der Welt entspricht also einem erstarrten Entgleiten des ganzen Universums, einer Dezentrierung der Welt, die die Zentrierung, die ich in derselben Zeit herstelle, unterminiert.<sup>306</sup>

Insofern kann Sartre auch davon sprechen, dass sich ein ganzer Raum um den Anderen gruppiert, der »mit meinem Raum *gemacht*« ist. Diese Desintegration meines Universums geschieht aber nicht dadurch, dass ich den Andern als Objekt erfasse, sondern kann nur dann in meinem Bewusstsein stattfinden, wenn ich den Anderen *intuitiv als ein Subjekt erfasse*, das selbständig seine Beziehung zu den Dingen konstituiert. Sofern die Gegenstände der gemeinsamen Welt ihre Qualität durch die Urteile des Menschen gewinnen, wird auch die Wahrheit meiner qualitativen Beurteilungen der Dinge durch den Anderen in Frage gestellt, so dass Sartre zu der drastischen Formulierung greift, dass mit dem Anderen plötzlich jemand erschienen ist, der mir die Welt »*gestohlen*« hat. Der Tatbestand des Diebstahls besteht dabei schlicht darin, dass ich die Dinge nicht erfassen kann, wie er sie erfasst, der Andere den Dingen also eine Erscheinungsqualität abgewinnt, die sich mir entzieht.

---

303 Jean-Paul Sartre, SuN, 459.

304 Ebd.

305 Ebd., 460.

306 Ebd., 461f.

Sofern nun der Andere als Objekt zugleich Teil meiner Welt ist, ist die in seiner Person enthaltene Desintegration in meinem Universum selbst enthalten, weshalb Sartre davon spricht, dass es scheine, als sei dieses Universum »von einem Abflußloch durchbohrt«,<sup>307</sup> durch das es fortwährend abfließe. Bei alledem variiert allerdings durchaus die Qualität der Desintegration. Ein lesender Mensch, der durch den Park schlendert, kann hinsichtlich seiner Desintegrationsgewalt von mir in engen Grenzen gehalten werden, da er in meinem Bewusstsein Ohren hat, die nicht hören und Augen, die nicht sehen. Mitten in der Welt kann ich demnach sagen ›lesender-Mensch‹, wie ich sagen würde ›kalter Stein‹.<sup>308</sup> Interessanterweise hängt also der Grad der Desintegration meines Universums von meiner Einschätzung des Andern ab. Allerdings weist Sartre darauf hin, dass der lesende Mensch zwar als Objekt bezeichnet werden kann, es aber nicht möglich ist, ihn völlig auf sein Objektsein zu reduzieren. Denn auch die Eigenschaft »lesender-Mensch« bezeichnet einen Bezug des Menschen zu einem Buch, das Teil meines Universums ist und dieser Bezug des Andern zu seinem Buch bildet einen kleinen *Riss* darin: Ich kann nicht wissen, was der Andere in Bezug auf das Buch gerade denkt, ob er nicht lediglich so *tut*, als lese er das Buch und mich eigentlich insgeheim beobachtet, ganz zu schweigen davon, dass seine Beziehung zu dem Buch enger ist als die meine, der ich nur sehe, dass es *irgendein* Buch ist, das der Lesende in der Hand hält. So offenbart bereits die präreflexive Struktur des Mitseins einen verstehenden Zugriff auf den Mitmenschen, der diesen als verstehend-entwerfendes Subjekt erfassbar werden lässt.

### 5.3 Zeitlichkeit

Kommen wir nun zum letzten der drei wesentlichen Aspekte des In-der-Welt-Seins, der *Zeitlichkeit*, die Heidegger – im Gegensatz zur »Temporalität«<sup>309</sup> – als »Sinn der Sorge«<sup>310</sup> gekennzeichnet. Wiederum ist die Zeitlichkeit als Existenzial aufgefasst, es geht also Heidegger nicht um die Zeitlichkeit des öffentlichen objektiven Raums, sondern um die Zeitlichkeit als für all unsere Begegnungsarten konstitutive seins- bzw. bewusstseinsstrukturelle Rahmung, die Schlüsse über die formale Struktur des Sinns von Sein zulassen soll. Die Zeitlichkeit trägt so nach Heidegger bei zur »Aufklärung der Möglichkeit des Seinsverständnisses überhaupt« und damit zur Freilegung des Horizonts, aus dem heraus uns so etwas wie Sein überhaupt verständlich wird.

Um nun die Zeitlichkeit als Existenzial in den Blick zu bekommen, nähert sich ihr Heidegger von der Frage nach dem »Ganzseinkönnen«<sup>311</sup> des Daseins her, und das heißt: von der Möglichkeit, das ganze Dasein als zeitlich strukturierten Möglichkeitsspielraum im verstehenden Bewusstsein zu entfalten. Ausgehend von der Annahme, dass die Existenz das Wesen des Menschen bildet, dieses aber durch *Möglichkeit* charakterisiert ist, schließt Heidegger, dass das Dasein, »solange es existiert,

---

307 Ebd., 462.

308 Ebd.

309 Emil Kettering schreibt zu dieser Differenzierung: »Zeit wird in diesem Grundbuch [Sein und Zeit – O.I.] in zweierlei Hinsicht herausgestellt: Als Sinn des Seins der Sorge (›Zeitlichkeit‹) und als transzendentaler Horizont bzw. Sinn, woraufhin wir Sein selbst verstehen (›Temporalität‹)« (Emil Kettering, NÄHE, 294).

310 Martin Heidegger, SuZ, 301.

311 Ebd.



seinkönnend je etwas *noch nicht sein* [muss].«<sup>312</sup> Struktural lässt sich die Lücke dieses Noch-Nicht inhaltlich dadurch bestimmen, dass wir versuchen, das Dasein als Ganzes in den Blick zu nehmen, und dies kann nach Heidegger nur über die Vergegenwärtigung des »Endes« selbst, des Todes geschehen, der das Ende aller Möglichkeiten menschlichen Seins markiert.<sup>313</sup> Als ›bewusstseinsmäßiger‹ ist der Tod hier als Strukturmoment menschlichen Sichselbstverstehens gedacht, nicht als ein irgendwann einmal eintretendes *Ereignis* des Nicht-mehr-vorhanden-Seins,<sup>314</sup> sondern im Sinne einer *Zukünftigkeit meines eigenen Seins*,<sup>315</sup> die das Ende meiner Möglichkeiten bedeutet und von da aus ein Licht auf die Gesamtheit meiner Möglichkeiten als Noch-Nicht wirft.

Im Hinblick auf das menschliche Sein stellt Heidegger fest, dass der Tod für das Bewusstsein nur als ein bewusstseinsstrukturelles *Sein zum Tode* ist, d.h. das Bewusstsein entwirft sich auf seine Möglichkeiten im Zusammenhang der Vergegenwärtigung des Endes seiner Möglichkeiten. Keineswegs ist mit dem Sein zum Tode ein ›Leben hin zum Tod‹ gemeint, sondern vielmehr ein Sein, das sich in seinem Sein zu seinem Tod als letzter Möglichkeit *verhält*. Schreiten wir also im Bewusstsein vor bis zum eigenen Tod als Seinsmöglichkeit, die wir selbst *sind* als selbstbezügliches Lebewesen, so gibt diese Voraussicht auf den eigenen Tod einen Verstehenshorizont im Selbstverhältnis frei, der den Blick auf das Dasein als Ganzseinkönnen ermöglicht. Heidegger denkt also von einer individual-hermeneutischen Perspektive aus, nicht von einer Außenperspektive, die den Menschen als Objektheit fasst. Das Sein ist »da« (im Bewusstsein) nicht als objektives Seiend-Sein, das sich in Erscheinungen manifestiert, sondern das Sein, ist *jemeinig*, d.h. mit dem singulären Individuum verwoben. Daher kann der Tod des Anderen, der als objektiv beobachtbares Ereignis geschieht, auch nicht notwendig das Bewusstseinsphänomen des Seins-zum-Tode als Vor-Augen-Bringen des eigenen Endes meiner Möglichkeiten nach sich ziehen.

Die Frage nach dem ontologischen Sinn des Sterbens als einer Seinsmöglichkeit seines Seins kann demnach nicht auf der Grundlage der Erfahrung des Sterbens anderer gewonnen werden. Vielmehr muss nach Heidegger der Versuch unternommen werden, einen existenzial-ontologischen Begriff des Todes zu gewinnen, der den Tod als Existenzial, also als unser Bewusstsein strukturierendes Seinscharakteristikum fasst. Deshalb beantwortet Heidegger die Frage, wie wir ein Bewusstsein unseres Endes gewinnen können, mit der Behauptung, dass der Tod im Sinne einer Zukünftigkeit in seiner Relevanz bereits strukturell präreflexiv erschlossen ist, ohne dass wir seinen Sinn reflexiv-reflektierend erst aufdecken müssten. Insofern wird der Tod von Heidegger in der Bezeichnung des

---

312 Martin Heidegger, SuZ, 233.

313 Allerdings ist mit Heideggers Tod nicht der Tod als ›Todesereignis‹ gemeint, sondern als gewahrendes Erfassen der eigenen Endlichkeit. Überhaupt wird von Heidegger, wie Hans-Martin Gerlach schreibt, »das Todesproblem [...] strikt um seine philosophisch-metaphysische und theologische Dimension verkürzt« (Hans-Martin Gerlach, »Tod als Daseinserschließung oder als Grenzsituation? Die Todesauffassung bei Heidegger und Jaspers – ein Vergleich«, in: *Jahrbuch der österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft*, hg. v. Elisabeth Salamun-Hybašek u. Kurt Salamun, Wien, Jg 6, 1993, 33-52, 44f.).

314 Dies heißt jedoch mitnichten, dass der Tod mit Gedanken oder Gefühlen assoziiert würde, genauso wenig wie der Tod – wie noch in Kapitel 6 ausgeführt wird – bei anderen ›Existenzialisten‹ analog zu Heideggers Verständnis gefasst würde, wie Paul Edwards behauptet, wenn er schreibt, dass »Heidegger und seine Anhänger beständig den Tod selbst mit unseren Gedanken und Gefühlen über den Tod [verwechseln – O.I.]« (Paul Edwards, *Heidegger und der Tod: Eine kritische Würdigung*, übers. v. Rudolf Ginters, Darmstadt 1985, 55).

315 James M. Demske schreibt dazu: »Das Noch-nicht des Todes ist vielmehr etwas, was dem Dasein ›bevorsteht‹, und zwar so, dass es immer schon beim Dasein ist« (James M. Demske, *Sein, Mensch und Tod*, 31).



»Seins zum Tode« als ein phänomenologisches Phänomen, und das heißt: als *strukturelles Phänomen des Lebens*, verstanden.

Was ist nun aber damit gemeint, wenn Heidegger im Hinblick auf das Ganzseinkönnen des Menschen sagt: »Das Dasein existiert je schon immer gerade so, daß zu ihm sein Noch-Nicht *gehört?*«<sup>316</sup> Gemeint ist: die Ganzheit des jemeinigen Seins muss mit der Struktur der Existenz als Noch-Nicht zusammengedacht werden. Daher schreibt Heidegger: »Was am Dasein die ›Unganzheit‹ ausmacht, das ständige Sichvorweg, ist weder ein Ausstand eines summativen Zusammen, noch gar ein Noch-nicht-zugänglich-geworden-Sein, sondern ein Noch-Nicht, das je ein Dasein als das Seiende, das es ist, zu sein hat.«<sup>317</sup> Legen wir ein Verständnis des Menschen als Sich-zu-sich-selbst-Verhaltendem zugrunde und denken wir das Aufscheinen des Noch-nicht als Entwurf, der selbst als ein Seinsphänomen zu verstehen ist, so bedeutet das: Wir haben uns zu uns als Entwurf – sei es ein intentional oder in Gleichgültigkeit vollzogener – zu verhalten. Und dieses Noch-Nicht des Entwurfs gehört als Seinsphänomen zu unserem Sein, ist also nichts uns Äußerliches, sondern gehört zu uns, obwohl wir unser entworfenes Sein noch nicht in eine objektive Handlungswirklichkeit umgesetzt haben. Das Verhältnis unserer Möglichkeitsstruktur des Noch-Nicht zum Tod als Ende des Daseins beschreibt Heidegger in folgendem Schluss:

Im Tod ist das Dasein weder vollendet, noch einfach verschwunden, noch gar fertig geworden oder als Zuhandenes ganz verfügbar. So wie das Dasein vielmehr ständig, solange es ist, schon sein Noch-nicht *ist*, so *ist* es auch schon immer sein Ende. 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 Dasein übernimmt, sobald es ist.<sup>318</sup>

Der Tod ist somit in das Dasein integriert, er ist eine all unsere Seinsphänomene prägende hermeneutische Struktur unseres Seins. Dabei nimmt das Sein zum Tode eine erweckende Funktion ein, denn wenn das Dasein sich als diese Möglichkeit seiner selbst bevorsteht, so schreibt Heidegger, »ist es *völlig* auf sein eigenstes Seinkönnen verwiesen.«<sup>319</sup> Daher spielt der Tod für Heidegger auch im Hinblick auf die »Eigentlichkeit« des Daseins eine tragende Rolle. Er enthüllt sich als ein »Bevorstand«,<sup>320</sup> der in seiner existentiellen Relevanz durch die *Befindlichkeit der Angst*, nicht durch das reflektierende Bewusstsein erschlossen wird. In diesem Zusammenhang ist insbesondere der Terminus des *Vorlaufens* von Bedeutung, denn er verdeutlicht das Korrespondieren mit der Grundstruktur des Noch-nicht-Seins, die darin besteht, sich selbst gegenüber ein *Sichvorweg* zu sein, also ein stetiger Entwurf, der mein Sosein überschreitet. Das Vorlaufen in den Tod hat dabei eine hermeneutische Funktion, durch die die Singularität unseres Seins und deren Möglichkeiten im Kontext unserer Seinsganzheit erschlossen werden kann. Heidegger fasst diesen Prozess des Sich-selbst-Verstehens durch das Seinsphänomen des Todes wie folgt zusammen: »Weil das Vorlaufen in die unüberholbare Möglichkeit alle ihr vorgelegerten Möglichkeiten mit erschließt, liegt in ihm die Möglichkeit eines existenziellen Vorwegnehmens des *ganzen* Daseins, das heißt die Möglichkeit, als *ganzes Seinkönnen* zu existieren.«<sup>321</sup>

316 Vgl. Martin Heidegger, SuZ, 243.

317 Ebd., 244.

318 Ebd., 245.

319 Ebd., 250.

320 Ebd.

321 Ebd., 264.

Ist von »Vorlaufen« die Rede, so begegnet uns damit zunächst die zeitliche »Ek-stase«,<sup>322</sup> wie Heidegger es nennt, der *Zukunft*, die für ihn in der Einheit der »ursprünglichen und eigentlichen Zeitlichkeit einen Vorrang hat.«<sup>323</sup> Als »Ekstasen«, also bewusstseinsmäßige Formen des zeitlichen ›Hinausstehens aus unserem Sosein‹ werden die drei zeitlichen Aspekte des Daseins bezeichnet, also Zukunft, Vergangenheit und Gegenwart, weil für Heidegger Zeitlichkeit das »ursprüngliche ›Außer-sich‹ an und für sich selbst« ist.<sup>324</sup> Dies meint: der Mensch steht nicht *in* der Vergangenheit oder der Zukunft, ja nicht einmal wirklich *in* der Gegenwart, sondern er steht im Versuch, sich situativ zu verstehen, bewusstseinsmäßig in all diese Ek-stasen gleichermaßen *hinaus* und muss sie zu sich und auf den Augenblick erst versammeln.

So kommt der Mensch im Vorblick auf das Zukünftige, dessen Gestalt als Entwurf an der bewusstseinsmäßigen Vergangenheit orientiert ist, verstehend auf seine Gegenwart zurück. In einem ähnlichen Sinne wird auch die *Vergangenheit* gesehen: »Nur sofern Dasein überhaupt ist als ich *bin-gewesen*, kann es zukünftig auf sich selbst so zukommen, dass es *zurück*-kommt. [...] Die Gewesenheit entspringt in gewisser Weise der Zukunft.«<sup>325</sup> Damit ergibt sich, zumindest für die Eigentlichkeit in Abgrenzung zur Uneigentlichkeit, ein *verstehendes Zusammennehmen und Sich-zu-sich-hin-Versammeln* der drei zeitlichen Ekstasen, das in der *Entschlossenheit* gipfelt. Was hier struktural ausgedrückt ist, müssen wir allerdings im Hinblick auf das faktische Sein stets als inhaltlich gefüllt verstehen. Das heißt, dass ich selbst, nicht irgendein anderer, aus der Vergangenheit herkommend im Blick auf die Zukunft, dieses ›Außer-sich‹ der Ekstasen auf den gegenwärtigen Augenblick versammele. Aus dieser Sammlung gewinne ich ein die Bedeutung der Situation erschließendes Seinsverständnis. Dieses bildet, so ich »eigentlich«, d.h. die Singularität meines Seins verstehend, bin, die Grundlage für die *Entschlossenheit* als Erschließung dessen, wie gerade ich als Individuum mit meiner augenblicklichen Situation umzugehen habe. Da sich in der *Entschlossenheit* ein »Ich-Selbst« in Abhebung vom »Man-Selbst« bildet, das ich ja nach Heidegger zumeist und zunächst bin, versteht Heidegger die *Entschlossenheit* als ein Sich-Zurückholen des Menschen aus der Verfallenheit. Die *Entschlossenheit* entsteht also durch die Befreiung vom Seinsverständnis des Man in Hinwendung und situativer Vergegenwärtigung der Anforderung an mich als einzelner »Da«, die sich nicht nur räumlich, sondern auch zeitlich in der Zusammennahme von Zukunft und Vergangenheit in den Augenblick ergibt. Das aus der Zusammennahme der drei zeitlichen Ekstasen Zukunft, Vergangenheit und Gegenwart sich ergebende *einheitliche* Phänomen nennt Heidegger dabei die *Zeitlichkeit*, die sich als Grundlage für ein eigentliches Verstehen meiner Begegnungsbezüge als formaler »Sinn der eigentlichen Sorge« enthüllt.<sup>326</sup>

So lässt sich also mit Heidegger der Schluss ziehen, dass der Sinn des Seins in der Zeitlichkeit liegt, insofern der Sinn des situativ Geschehenden durch die Zeitlichkeit zugänglich wird: »Das Seiende ›hat‹ nur Sinn, weil es, als Sein im Vorhinein erschlossen, im Entwurf des Seins, das heißt, aus dessen Woraufhin verständlich wird. [...] Der Seinssinn des Daseins ist nicht ein freischweben-

322 Vgl. Martin Heidegger, SuZ, 329.

323 Ebd.

324 Ebd.

325 Ebd., 326.

326 Ebd.

des Anderes und ›Außerhalb‹ seiner selbst, sondern das sich verstehende Dasein selbst.«<sup>327</sup> »Sinn« ist folglich für Heidegger nichts objektiv, allgemein Erscheinendes, sondern Sinn scheint nur dem Einzelnen in den Bezügen seines Bewusstseins auf, in konkreten Situationen, und wird durch ein Zusichhinversammeln aller zeitlichen, räumlichen und mitseinsmäßigen Aspekte seines aktuellen Bewusstseins fassbar. ›Den Seinssinn verstehen‹ besagt somit: sich selbst verstehen, allerdings nicht in einem Erkennen, sondern im aktiven Ergreifen seiner Möglichkeiten (Entwurf), was zunächst etwas merkwürdig klingt. Plausibler wird diese Erklärung, wenn man Heideggers Verständnis von Sinn als demjenigen, »worin sich die Verstehbarkeit von etwas hält, ohne dass es selbst ausdrücklich und thematisch in den Blick kommt«<sup>328</sup> berücksichtigt. Denn Sinn bedeutet ihm zufolge, »das Woraufhin des primären Entwurfs, aus dem her etwas als das, was es ist, in seiner Möglichkeit begriffen werden kann.«<sup>329</sup>

Zu verdeutlichen bleibt nun aber noch die Kontrastfolie, vor der Heidegger die existenziale Zeitlichkeit von dem »vulgären Zeitverständnis« abhebt. Denn wie sich auch die Räumlichkeit des Menschen von der Räumlichkeit des Vorhandenen und Zuhandenen unterscheidet, wie sich das Begegnen von Menschen untereinander vom Begegnen mit vorhandenen Dingen abhebt, so bezeichnet Heidegger auch mit dem Begriff der »Innerzeitigkeit« das auf Vorhandenes angewendete Zeitverständnis, das vom eigentlich-menschlichen unterschieden werden muss. Dem uneigentlichen Zeitverständnis liegt, da der Mensch nach Heidegger strukturell so angelegt ist, dass er bewusstseinsmäßig ständig in Vergangenheit und Zukunft hineinsteht, eine Art *Selbsttäuschung* als Zugrundelegung eines vulgären Zeitbegriffs zugrunde, die ihn dazu bringt, von einer vom Jetzt abgetrennten Vergangenheit und einer ebensolchen Zukunft zu sprechen. Da der Mensch in der Benommenheit von der Welt auf das Vor- und Zuhandene orientiert ist, interpretiert er zumeist auch sich selbst vor dem Hintergrund des »öffentlichen Zeitverständnisses«. Darin wird die Zeit als *Folge von Jetzpunkten* betrachtet, als ein bloßes Nacheinander, als »Lauf der Zeit.«<sup>330</sup> Im Gegensatz zur eigentlichen Zeitlichkeit, die sich primär aus der Zukunft zeitigt, sieht das vulgäre Zeitverständnis das Grundphänomen der Zeit im *Jetzt*, in der Gegenwart.<sup>331</sup> Die Zukunft wird vor diesem Hintergrund der Abfolge von Jetzpunkten als ein noch nicht angekommenes Jetzt verstanden, die Vergangenheit als hinter sich gelassenes.

Sofern die Zeit als ununterbrochene Folge des Jetzt aufgefasst wird, erscheint sie darüber hinaus als unendlich, während sie für Heidegger – weil relativ auf das jeweils einzelne Bewusstsein und verstanden als zum jeweiligen Dasein gehörig – gerade *endlich* ist. Mit dem Gedanken der Unendlichkeit der Zeit ist für Heidegger aber auch der Weg für das »Wegsehen vom Tode« geebnet. Bis zum Ende, so lässt Heidegger das Man sagen, hat es in diesem Sinne »immer noch Zeit«. Das Verhalten des Menschen gegenüber der Zukunft im Modus der Eigentlichkeit wurde bereits benannt: es ist das durch die Vergangenheit gestimmte Verstehen als Erschlossenheit des Begegnenden im Vorlauf in die Zukunft, das sich durch die Entschlossenheit im Entwurf in die sich erschließende Seinsmöglichkeit wirft. Als Vorlaufen wird in dem eigentlichen Umgang mit der Zeit die Zukunft als Aufgabe

---

327 Ebd., 325.

328 Ebd., 324.

329 Ebd.

330 Vgl. ebd., 422.

331 Vgl. ebd., 426f.

des Augenblicks ergriffen und damit der formale Sinn des Seins erschlossen. »Das uneigentliche Verstehen [hingegen – O.I.] entwirft sich auf das Besorgbare, Tunliche, Dringliche, Unumgängliche der alltäglichen Beschäftigung.«<sup>332</sup> So entspringt der uneigentlichen Zukunft eine *Erwartung*, die auf ein Geschehen hindenkt, das *von außen* geschieht und nicht gleichsam in der Situation stehend von innen erschlossen wird. So ist die Erwartung kein »Vorlaufen« als ein eigentliches Ergreifen der Zukunft, sondern vielmehr ein ›abwartendes Verbleiben‹ in der Gegenwart. Im Hinblick auf die Gegenwart lässt sich die »eigentliche Gegenwart« bestimmen, die Heidegger den *Augenblick* nennt, und das »Gegenwärtigen« als »uneigentliche Gegenwart«.<sup>333</sup> Im Hinblick auf die Möglichkeiten, die sich in der Gegenwart zur Zukunft hin öffnen, versteht das uneigentliche Dasein diese Möglichkeiten aus dem ihm äußerlichen Besorgten her, also aus dem Horizont eines Zeugzusammenhangs. Mehr noch: es bezieht sein Sichertwerfen von den aus dem Besorgten geschöpften Möglichkeiten, womit sich das Dasein in seinem eigensten Seinkönnen vergessen hat.<sup>334</sup>

Wie Heidegger betont auch Sartre, dass die Zeit nicht wie eine »unendliche Reihe von ›jetzt‹«<sup>335</sup> aufgefasst werden dürfe, sondern als strukturierte Momente einer ursprünglichen Synthese. So konstatiert Sartre: »Die einzig mögliche Methode, die Zeitlichkeit zu untersuchen, ist, sie als eine Totalität anzusehen [...].«<sup>336</sup> Dies aber bedeutet, dass wie bei Heidegger die Zeitlichkeit in ihrem faktischen Wirken auf unsere Bewusstseinsakte betrachtet werden soll. Im Hinblick auf die »zeitlichen Dimensionen« [*dimensions temporelles*],<sup>337</sup> wie Sartre sie nennt, ist zunächst also anzumerken, dass er diese im Sinne einer »wechselseitigen Durchdringung« versteht. Trotz dieser Parallelen fügt Sartre den Überlegungen Heideggers aber noch einige interessante Punkte hinzu, die im Folgenden herausgestellt werden sollen.

Anders als Heidegger nimmt Sartre den Ausgang seiner Überlegungen von der *Vergangenheit* her. Die Vergangenheit erscheint als ein Sein, das *gewesen* ist und damit zu einem abgeschlossenen An-sich der Objektivität erstarrt. Sie verliert folglich nach Sartre nicht einfach das Sein, sondern ragt gewissermaßen als dessen Grundlage hinein in die Gegenwart, die aber nicht eine Gegenwart an sich ist, sondern konkret die *Gegenwart eines bestimmten Menschen*. Damit es eine Permanenz geben kann in dem Sinne, dass ich mich in meiner Gegenwart als durch die Vergangenheit bestimmt erfasse, muss es eine Vergangenheit geben »und folglich etwas oder jemanden, der diese Vergangenheit *war*, damit es eine Permanenz gibt.«<sup>338</sup> Dies heißt, dass die Vergangenheit keine bloße Erfindung des Menschen sein kann sondern er es ist, der diese Vergangenheit *hat*. Darüber hinaus ist die Vergangenheit für Sartre konkret an den Einzelnen gebunden: »Es gibt nicht zunächst eine allgemeine Vergangenheit, die sich dann in konkrete Vergangenheiten spezifizieren würde. Im Gegenteil, was wir zuerst antreffen, sind *einzelne* Vergangenheiten.«<sup>339</sup> Wenn wir etwa an einen Menschen denken,

332 Martin Heidegger, SuZ, 337.

333 Vgl. ebd., 338.

334 Vgl. ebd., 339.

335 Jean-Paul Sartre, SuN, 216.

336 Ebd., 216.

337 Ebd.

338 Ebd., 223.

339 Ebd., 224.

der für uns war und nun gestorben ist, so lautet die Antwort auf die Frage, »von wem dieser vergangene Pierre die Vergangenheit ist«, dass die Vergangenheit diejenige *meiner* Aktualität, nicht die Vergangenheit Pierres, ist. Der vergangene Pierre ist tatsächlich für mich gewesen. Als Toter und zum An-sich Erstarrender kann er aber selbst nicht mehr *seine* Vergangenheit sein, sondern nur in Form von Vergangenheiten bestimmter Menschen fort dauern. Da nun die Vergangenheit nicht äußerlich bleiben kann, weil sie stets Vergangenheit *von etwas* im Bewusstsein eines *konkreten* Menschen ist, kann sie auch nicht »besessen« werden, wie man ein Auto oder einen Staubsauger besitzt. Deshalb rückt Sartre von dem Ausdruck »eine Vergangenheit haben« ab und ersetzt ihn durch den Ausdruck »seine eigene Vergangenheit *sein*«. <sup>340</sup>

Weil erst durch die Übernahme meiner Vergangenheit eine Kontinuität meines Ichs entsteht, steht die eigene Vergangenheit gewissermaßen stets in meine bewusstseinsmäßige Gegenwart hinein und konstituiert mein Wesen. Die Verknüpfung von Vergangenheit und Gegenwart geschieht in dem Ausdruck »war«. Damit nämlich zeige ich an, dass *ich* meine Vergangenheit *bin*, in dem Sinne, dass sie für mich und als meine stattgefunden hat und sie dadurch Teil meines Selbst ist. So kann ich etwa demgegenüber, was man mir über meine frühere Handlung sagt, nicht unbetroffen bleiben, denn diese Aussage betrifft mein Selbst, meine Aktualität. Deshalb tritt die Vergangenheit nicht in meine Welt, indem ich mir meine Vergangenheit *vorstelle*, sondern indem ich meine Vergangenheit *bin*. <sup>341</sup>

Das Problem im Umgang mit der eigenen Vergangenheit, die Ohnmacht, die oft dieses Verhältnis bestimmt, hängt damit zusammen, dass ich – indem ich meine Vergangenheit als die meine übernehme – dasjenige zu sein habe, »was überhaupt nicht mehr von meinem Sein-können abhängt, [...] Die Vergangenheit, die ich bin, habe ich zu sein ohne irgendeine Möglichkeit, sie nicht zu sein. Ich übernehme für sie die ganze Verantwortung [...]«. <sup>342</sup> Durch diesen Verlust an Möglichkeiten erstarrt das Vergangene Sartre zufolge zu einem An-sich. Zwar scheint die Möglichkeit der Auffassung gegeben, dass ich die Vergangenheit nicht *bin*, gerade weil ich sie *war*, was etwa im Hinblick auf das Nachtragen der Anderen in Empörung münden kann, da ich doch *nun* anders bin als *zuvor*. Doch diese Absonderung der Vergangenheit zeugt nach Sartre von einer Unwahrhaftigkeit. Die Brücke des »ich *war*«, schlägt eine Verbindung zur Gegenwart, die nicht zu kappen ist, weshalb strukturell die unmittelbare Vergangenheit einer fernen Vergangenheit in dem Sinne gleicht, als sie in den Modus des An-sichs gefallen ist. Da das Für-sich im strengen Sinne ein Nichtsein ist (mein zukünftiges Sein existiert in ihm ja nur bewusstseinsmäßig), können über den Einzelnen nur Aussagen im Hinblick auf seine Vergangenheit gemacht werden, da ausschließlich sie das An-sich eines Selbst zu formen erlaubt, während das Für-sich stets in negierende Bewegung bleibt. Daraus folgt: »Alles, wovon man sagen kann, dass ich es bin im Sinne des An-sich-seins, [...] (er ist jähzornig, er ist Beamter, er ist unzufrieden), ist also immer *meine* Vergangenheit. In der Vergangenheit bin ich das, was ich bin.« <sup>343</sup> In diesem Sinne bestimmt Sartre auch das Wesen des Menschen in Anlehnung an Hegels Aussage »Wesen ist, was gewesen ist«.

340 Ebd., 228.

341 Vgl. ebd., 231.

342 Ebd., 231.

343 Ebd., 234.



Weil über den Einzelnen nur Aussagen im Hinblick auf seine Vergangenheit gemacht werden können, werden auch alle Einschätzungen, die andere zu meiner *Zukunft* äußern, aus etwas geschöpft, das ich *war* und nicht *bin*. Die Einschätzung anderer, dass ich auch in Zukunft so sein werde, wie ich war, wird deshalb nicht selten als Vergewaltigung empfunden, als ein In-Fesseln-Schlagen der Freiheit. Dadurch, dass die Vergangenheit An-sich ist, ich aber in meinem Leben Für-sich bin, ist die Vergangenheit für meinen Zugang für immer geschlossen. Ich kann nicht in sie zurückkehren. Mit anderen Worten: »die Vergangenheit ist das, was ich bin, ohne es leben zu können.«<sup>344</sup>

Im Unterschied zum An-sich nun ist für Sartre die *Gegenwart* »Für-sich.« Als erstes Grundcharakteristikum der Gegenwart bestimmt er dabei den *Anwesenheitscharakter*, den alles, was in der Gegenwart existiert, besitzt. Allerdings bezieht sich das Anwesendsein nicht nur auf Räumlichkeit und Zeitlichkeit, sondern wie bei Heidegger das In-Sein, gehört zu diesem Anwesendsein auch der Seinsbezug zu den anderen Menschen, ist es durch ein *Begegnen* charakterisiert, das auf das Selbstverhältnis Einfluss nimmt. Im Versuch, die Gegenwart als Für-sich bestimmen zu wollen, also als Aktualität der Jemeinigkeit, stellt sich uns jedoch ein erhebliches Problem in den Weg, wie Sartre bemerkt: »Vom Für-sich lässt sich nie sagen, es *ist* [...], das heißt im Sinne der totalen Übereinstimmung des Seins mit sich selbst.«<sup>345</sup> Das Für-sich ist demnach nicht bestimmbar wie das An-sich, weil es nicht mit sich identisch, nicht in sich geschlossen ist. Es »entgeht dem Sein« Sartre zufolge auf eine zweifache Weise: *einmal* durch innere Auflösung und zum *zweiten* durch ausdrückliche Negation. Auch an dieser Stelle nimmt das Nichts für Sartre wieder seine wesentliche Rolle ein: »Und die Gegenwart ist genau diese Negation des Seins, dieses Entweichen aus dem Sein, insofern das Sein *da* ist als das, aus dem man entweicht. Das Für-sich ist in Form von *Flucht* beim Sein anwesend; die Gegenwart ist ständige Flucht gegenüber dem Sein.«<sup>346</sup> Gegenüber der landläufigen Meinung, nur die Gegenwart habe Sein, vertritt Sartre hier also eine grundsätzlich entgegengesetzte Position. Allerdings heißt dies nicht, dass die Gegenwart dadurch als alleiniger ›Handlungsspielraum‹ weggedacht wäre – im Gegenteil: Die Gegenwart hat deshalb kein Sein, weil sie nicht An-sich ist, sie hat gerade ihre Intensität dadurch, dass sie im Bewusstsein die Nichtungsbewegung ist, die in uns stattfindet. Die Gegenwart ist hier also nicht im Sinne einer ›Mitte der Zeitdimensionen‹ in einem öffentlichen Raum gedacht, sondern als *actualitas* des jeweiligen Menschen, der in seinem Für-sich-Sein noch entscheidet, was aus ihm und der Situation, in der er steht, wird. Die Gegenwart ist diesem Verständnis zufolge eine Flucht nach vorne, in die *Zukunft*. Diese kommt Sartre zufolge ausschließlich durch die menschliche Realität in die Welt. Nur Wesen, die ihr Sein *zu sein haben*, statt es einfach, wie das An-sich, zu sein, nur Wesen, an denen stets noch etwas aussteht, können nach Sartre Zukunft haben. Aber was heißt es, wenn Sartre davon spricht, dass wir unsere Zukunft *zu sein haben*?

Zunächst wendet sich Sartre gegen ein Verständnis von Zukunft als bloßer »Vorstellung«. Denn die Zukunft als Vorstellung ist – wie Sartre analog zu Heidegger ausführt – thematisch erfasst, auf Äußeres, nicht auf mich gerichtet und erzeugt dadurch *Erwartungen*, nicht *Aufgaben*. Was Heidegger und auch Sartre im Blick auf die existenziale, bzw. ontologische Zukunft im Auge haben, ist etwas anderes. Sartre veranschaulicht die existenziale Struktur der Zukunft am Tennisspiel. Indem

344 Jean-Paul Sartre, SuN, 236.

345 Ebd., 243.

346 Ebd., 243f.



ich mich, die Flugkurven des Balles vorausberechnend, auf dem Feld bewege, kehrt gewissermaßen die künftige Bewegung, ohne dass sie ausdrücklich thematisch werden müsste, nach hinten zurück zu den Stellungen, die ich auf dem Feld einnehme. Die Zukunft ist für Sartre also das, was ich zu sein habe: sie ist *Aufgabe*: »Die Zukunft ist der Mangel, der sie, als Mangel, vom An-sich der Anwesenheit losreißt.«<sup>347</sup> Von der Zukunft her erscheint demnach erst der Mangel, und der Mangel kann nur dem Für-sich erscheinen, da die Zukunft »das bestimmende Sein [...] ist, das das Für-sich jenseits seines Seins zu sein hat.«<sup>348</sup> Die Zukunft ist also die Bedingung dafür, dass das Für-sich *sich* als ein Noch-Nicht, als Mangel überhaupt *erfassen kann*. So enthüllt sie sich als das, was das Für-sich noch nicht ist und lässt sich als maßgebliches Konstituens der Sinnhaftigkeit unseres Seins verstehen: »das Für-sich *ist* sein Sinn als Anwesenheit bei einem Sein, das jenseits des Seins ist.«<sup>349</sup> Dies heißt nichts anderes als: den Sinn empfängt der Mensch, indem er in seinem Handeln »bei« dem ist, als das er sich im Bewusstsein entworfen hat. Und er ist *bei* seinem zukünftigen Sein nicht, sofern er es erreicht hat (denn damit wäre es ihm ja schon wieder entglitten), sondern sofern er sich auf den *Weg* dorthin aufgemacht hat.

Allerdings hat die Zukunft für Sartre noch einen anderen interessanten Aspekt. Denn sie ist – da ich mich im Entwurf gewissermaßen meinem Sosein voraus werfe – etwas, »was auf das Für-sich, das ich bin, »wartet«, und dieses etwas, diese wartende Zukunft ist die meine.<sup>350</sup> So ergeht durch meine Zukunft ein *Aufruf* an mich, mein Sein nach dem Entwurf auszurichten. Signifikant dabei ist, dass das Sich-Entwerfen auf die Zukunft hin ein Entwurf auf ein *An-sich* hin ist, da ich nur Sein im Modus des An-sichs vorstellen kann.<sup>351</sup> Die bewusstseinsmäßige Zukunft aber lässt sich, da sie eine grundlegende Struktur unseres Seins ist, nicht einholen, nicht zu einem Zielpunkt am Horizont erklären, an dem ich, einmal angelangt, mich im An-sich-Sein aufhalten könnte. Vielmehr gleitet das Erreichte stets in die Vergangenheit ab. Streng genommen »habe« ich die Zukunft auch nicht, sondern sie ist meine Möglichkeit, »jenseits des Seins beim Sein anwesend zu sein«, sie also im Bewusstsein zu antizipieren.<sup>352</sup> Durch seine Ausgerichtetheit auf ein zukünftiges An-sich-Sein steht der Mensch dabei in der Gefahr der permanenten Unglücklichkeit, indem unsere existenziale Struktur »die ontologische Fata Morgana des Sich entstehen lässt.«<sup>353</sup> Der Mensch als Für-sich kann aber nach Sartre niemals mit sich selbst identisch sein, denn solange er ist, steht etwas an ihm aus, so dass sein Bewusstsein stets sein Sosein überschreitet.

Als Ergebnis der Untersuchung der Zeitlichkeit lässt sich im Hinblick auf das, was das Sein des Menschen auszeichnet, sagen, dass er als Für-sich Folgendes zugleich in seinem Bewusstsein

---

347 Ebd., 248.

348 Ebd.

349 Ebd., 250.

350 Vgl. ebd., 251.

351 Gegenüber dem Heideggerschen Verständnis gibt es hier eine leichte, aber nicht ganz unwesentliche Modifikation. Während für Heidegger der Entwurf die sich gebende, gewählte Seinsmöglichkeit ist, ist Sartres Entwurf dies zwar auch, aber er ist zusätzlich von Vorstellung geprägt, hat also einen Zielcharakter, der ihn die Situation transzendieren lässt. Der Entwurf gibt sich also nicht als ergriffene Seinsmöglichkeit, sondern wird vom Menschen bewusstseinsmäßig »gedacht«, d.h. gesetzt, ohne dass er allerdings von seiner situativen Rückbindung abgeschnitten würde. Ich werde mich in meinen eigenen Überlegungen an dem erweiterten Entwurfsbegriff Sartres orientieren.

352 Jean-Paul Sartre, SuN, 252.

353 Ebd., 266.

sein muss: »1. nicht das sein, was es ist; 2. das sein, was es nicht ist; 3. in der Einheit eines ständigen Verweisens das zu sein, was es nicht ist, und nicht das sein, was es ist. [...] Ein Bewusstsein, das nicht nach diesen drei Dimensionen existierte, ist undenkbar.«<sup>354</sup>

Gegenüber den Hauptstrukturen des In-der-Welt-Seins gibt es noch zwei weitere Komponenten existenzialen Verstehens, die zwar mit Zeitlichkeit und Räumlichkeit verknüpft sind, aber doch von Heidegger getrennt behandelt werden: es sind die Existenziale der »Geworfenheit« und »Geschichtlichkeit«.

Worin sich der Mensch im Blick auf Zeitlichkeit, Räumlichkeit und Mitsein findet, ist nach Heidegger die »Geworfenheit«. Obwohl die Geschichtlichkeit, die im Anschluss besprochen werden soll, als Sich-zur-Zeitlichkeit-Verhalten näher an den obigen Ausführungen orientiert ist, setzt diese bereits voraus, was sich in der Geworfenheit erschließt, weshalb diese zunächst umrissen werden muss, bevor ich mit der Geschichtlichkeit zur letzten zu besprechenden Struktur des präreflexiven Bewusstseins komme. Als Einstieg in die Frage nach der Geworfenheit möchte ich ein Zitat Heideggers anführen:

Das Dasein ist als wesenhaft befindliches je schon in bestimmte Möglichkeiten hineingeraten, als Seinkönnen, das es ist, hat es solche vorbeigehen lassen, es begibt sich ständig der Möglichkeiten seines Seins, ergreift sie und vergreift sich. Das besagt aber: das Dasein ist ihm selbst überantwortetes Möglichsein, durch und durch *geworfene Möglichkeit*. Das Dasein ist die Möglichkeit des *Freiseins für das eigenste Seinkönnen*.<sup>355</sup>

Damit spricht Heidegger nicht nur die Einzigartigkeit von Situationen in dem Sinne an, dass diese als relativ zu einem bestimmten Menschen seiend jeweils singular sind, sondern auch das Existenzial der *Geworfenheit*. Unter diesen Titel versammelt Heidegger zweierlei: *erstens*, dass wir durch sie »überantwortetes Möglichsein« sind, uns also unser Möglichsein in die Hände und damit in unsere Verantwortung gegeben ist. Und *zweitens*, dass die Möglichkeiten keine von uns gesetzten, sondern *gegebene* sind, zu denen wir uns irgendwie zu verhalten haben.

Konkret markiert die Geworfenheit die Faktizität des Daß-Seins ohne Wissen über das Woher und Wohin, er meint schlichtweg die *Faktizität der Überantwortung*,<sup>356</sup> was nichts anderes heißt, als dass wir unserem Sein und dessen Möglichkeiten überantwortet sind. Zugleich damit offenbart die Geworfenheit einen *Wurfcharakter*, der zum Ausdruck bringt, dass wir, da unser Sein stets von anderen und anderem abhängig ist, nicht nur gleichsam stets in eine Welt geworfen sind, aus der heraus das Begegnende situativ als Ensemble von Widerständen begegnen kann, sondern auch, dass der Geworfenheit ein gewisser Bewegtheitscharakter eignet, den sie mit dem Entwurf gemeinsam hat: »Der Entwurf ist die existenziale Seinsverfassung des Spielraums des faktischen Seinkönnens. Und als geworfenes ist das Dasein in die Seinsart des Entwerfens geworfen.«<sup>357</sup>

So ist die Geworfenheit bei Heidegger als Geworfenheit in seine Grundverfassung zu verstehen, als Geworfenheit in die »Seinsart eines Seienden, das je seine Möglichkeiten selbst ist, so zwar,

354 Jean-Paul Sartre, SuN, 267.

355 Martin Heidegger, SuZ, 144.

356 Vgl. ebd., 135.

357 Ebd., 145.

dass es sich in und aus ihnen versteht (auf sie sich entwirft).«<sup>358</sup> In ihr enthüllt sich, dass Dasein *je meines* und in einer *bestimmten Welt* und einem bestimmten *Umkreis von bestimmten anderen* ist.<sup>359</sup> Dabei lässt sich die Geworfenheit einmal als existenziale Struktur verstehen, ein andermal als die »Seinsart des Entwurfes«, die darin besteht, sich – die gegenwärtige Situation verstehend – im Blick auf ein zukünftiges Sein, in die eigenen Seinsmöglichkeiten hineinzuzwerfen.

Jedoch bindet uns diese Geworfenheit nicht nur an bestimmte ›Gegebenheiten‹, sondern vor allem auch an die eigentümliche Struktur unseres Seins. Der Mensch ist durch die Geworfenheit, die in seiner Weltoffenheit gründet, geradezu seiner Freiheit ausgeliefert: er kann nicht anders, als das ihm Begegnende in Form von Seinsphänomenen als zu ihm gehörig zu übernehmen und zu ihm Stellung zu beziehen. Zwar hat der Mensch durchaus die Freiheit, die sich dem reflexiven Bewusstsein zeigenden Seinsphänomene auf diese oder jene Weise aufzufassen, jedoch kann er weder über die Inhalte des präreflexiven Bewusstseins willentlich verfügen, noch kann er etwas daran ändern, dass er »zur Freiheit verurteilt« ist.<sup>360</sup>

Was meint nun schließlich die »Geschichtlichkeit« des Menschen bei Heidegger und in welchem Sinne gehört sie zu den Phänomenen des präreflexiven Bewusstseins? Zunächst ist bemerkenswert, dass Heidegger die Bezeichnung der Geschichtlichkeit als eine »existenzial-ontologische« Fundamentalaussage versteht<sup>361</sup> und zwar in dem Sinne, dass sie den *Grund eines jeden historischen Verstehens* bildet. Ist »Weltlichkeit« das Existenzial, das den Weltbezug und das räumliche In-der-Welt-Sein des Menschen bezeichnet, so lässt sich die »Geschichtlichkeit« als *Seinsverfassung im Modus der Zeitlichkeit* verstehen. Sie ist die »zeitliche Seinsart des Daseins selbst«, die »Seinsverfassung des ›Geschehens‹ des Daseins als solchen,«<sup>362</sup> und dazu gehört für Heidegger die bewusstseinsmäßige »*Erstreckung* des Daseins *zwischen* Geburt und Tod«, also der ›Zusammenhang des Lebens‹. Dabei legt er Wert auf die Feststellung, dass das Dasein nicht als »Summe von Momentanwirklichkeit« existiert, sondern sich vielmehr selbst so erstreckt, dass »im vorhinein sein eigenes Sein als Erstreckung konstituiert ist.«<sup>363</sup> Damit ist unser präreflexives Bewusstsein strukturell von einem *Erstreckungsverständnis* geprägt als Dazwischen zwischen Geburt und Tod. Allerdings sind diese, wie im Hinblick auf den Tod bereits ausgeführt, nicht als Ereignisse im Sinne der Vorhandenheit zu verstehen: »Beide ›Enden‹ und ihr ›Zwischen‹ *sind*, solange das Dasein faktisch existiert [...]. In der Einheit von Geworfenheit und flüchtigem, bzw. vorlaufendem Sein zum Tode ›hängen‹ Geburt und Tod daseinsmäßig ›zusammen.«<sup>364</sup> In diesem Zusammenhang nennt Heidegger die spezifische Bewegtheit menschlichen Seins im Sicherstrecken das »Geschehen«<sup>365</sup> des Daseins, womit die Frage nach dem Zusammenhang des menschlichen Seins zum Problem seines Geschehens wird: »Die Freilegung der

---

358 Ebd., 181.

359 Vgl. ebd., 221.

360 Vgl. Jean-Paul Sartre, EH, 155.

361 Vgl. Martin Heidegger, SuZ, 332.

362 Martin Heidegger, SuZ, 19f.

363 Ebd., 374.

364 Ebd.

365 Ebd., 20.

*Geschehensstruktur* und ihrer existenzial-zeitlichen Möglichkeitsbedingungen bedeutet die Gewinnung eines *ontologischen* Verständnisses der *Geschichtlichkeit*.<sup>366</sup>

Auf diese Weise verknüpft Heidegger also die Frage nach der Erstreckung des Daseins zwischen Geburt und Tod mit der Frage nach der Geschichtlichkeit. Für ihn bildet die Geschichte »das in der Zeit sich begebende spezifische Geschehen des existierenden Daseins, so zwar, dass das im Miteinandersein ›vergangene‹ und zugleich ›überlieferte‹ und fortwirkende Geschehen im betonten Sinne als Geschichte gilt.«<sup>367</sup> Den existenzialen Begriff der Geschichtlichkeit entwickelt Heidegger anhand der Begriffe »Schicksal« als »eigentliche Geschichtlichkeit«, »Geschick« und »Erbe«, die mit dem »Freisein für den Tod«<sup>368</sup> korrelieren. Von dem »Erbe« spricht Heidegger im Hinblick auf das Gewesene des jeweiligen menschlichen Seins im Sinne eines Identischseins-mit-Sich. Aus dem Erbe erschließen sich die jeweiligen faktischen Möglichkeiten eigentlichen Existierens, so dass das Erbe in der Entschlossenheit wirksam wird: »Wenn alles ›Gute‹ Erbschaft ist und der Charakter der ›Güte‹ in der Ermöglichung eigentlicher Existenz liegt, dann konstituiert sich in der Entschlossenheit je das Überliefern eines Erbes.<sup>369</sup>

Sofern in diesem Zusammenhang das »Freisein für den Tod« die Existenz in ihre Endlichkeit stößt, diese aber als ergriffene die Existenz aus der Mannigfaltigkeit der sich anbietenden nächsten Möglichkeiten des Leichtnehmens zurückreißt, bringt die ergriffene Endlichkeit das Dasein in die »Einfachheit seines *Schicksals*,«<sup>370</sup> das Heidegger als das in der eigentlichen Entschlossenheit liegende ursprüngliche Geschehen des Daseins versteht, »in dem es sich frei für den Tod ihm selbst in einer ererbten, aber gleichwohl gewählten Möglichkeit *überliefert*.«<sup>371</sup> Man könnte in diesem Zusammenhang auch vom Gedanken einer *Kohärenz der Person* sprechen. Durch das Schicksal, das die Person konstituiert, wird eine Einschätzung von Umständen als »glückliche« oder »unglückliche« möglich, sofern sie der überlieferten Kohärenz des Individuums zuträglich oder abträglich sind. Da nun aber gleichzeitig mit dem Dasein das Dasein der anderen miterschlossen ist und folglich das schicksalhafte Dasein als In-der-Welt-Sein im Mitsein mit anderen existiert, »ist sein Geschehen ein Mitgeschehen und bestimmt als *Geschick*. Damit bezeichnen wir das Geschehen der Gemeinschaft, des Volkes.«<sup>372</sup>

Sofern Heidegger die eigentliche Geschichtlichkeit des Daseins als »Schicksal« bezeichnet, hängt das Schicksal unweigerlich mit dem Mitgeschehen, dem Geschick, zusammen, ist der Einzelne letztlich nicht ohne ein kollektives Geschick zu denken. Dabei betont Heidegger, dass die eigentliche Geschichtlichkeit nicht notwendig ausdrücklich um die Herkunft der Möglichkeiten wissen müsse, auf die sie sich entwerfe, sondern dass es eine nicht reflektierte Form der Kontinuität gibt, die er als »Wiederholung«<sup>373</sup> bezeichnet – ein Begriff, der freilich bei ihm eine etwas merkwürdige

366 Martin Heidegger, SuZ, 375.

367 Ebd., 379.

368 Ebd., 384.

369 Ebd..

370 Ebd.

371 Ebd.

372 Ebd. Interessant ist hier, dass Heidegger den Begriff des »Geschicks« in seinem späten Denken wieder im Sinne eines »Seinsgeschicks«, also einer hermeneutischen Konstellation, in der Menschen und Seiendes zueinander stehen aufgreift.

373 Martin Heidegger, SuZ, 308.

Konnotation trägt, indem sie nämlich als Bezeichnung für die »ausdrückliche Überlieferung, [dient – O.I.] das heißt de[n – O.I.] Rückgang in Möglichkeiten des dagewesenen Daseins.«<sup>374</sup> Es wird, um Heideggers Terminologie einmal zu durchbrechen, durch die Wiederholung gewissermaßen eine Überlieferung dessen geleistet, was der einzelne Mensch als selbstseiender, eigentlicher, in der Entschlossenheit als seine Person konstituiert hat. Sie *umgrenzt so die Möglichkeiten der Wahl*, aber meint nicht, dass der frühere Entschluss erneut getroffen werden solle. Die Wiederholung ist also kein Plädoyer für die Kultivierung von Gewohnheiten. Vielmehr versteht Heidegger sie als eine *Aus-einandersetzung* mit der früheren Entscheidung. Der frühere Entschluss wird also nicht unhinterfragt reproduziert, sondern dient als Orientierung für den gegenwärtigen Augenblick. Die Wiederholung bietet die Möglichkeit, sich aus der Zerstreung in die Mannigfaltigkeit der Möglichkeiten »zusammenzuholen«, in eine Person. So gesehen kann Heidegger auch davon sprechen, dass die eigentliche Geschichtlichkeit eine *Treue* der Existenz zum eigenen Selbst konstituiert.<sup>375</sup>

Demgegenüber ist in der uneigentlichen Geschichtlichkeit die Erstrecktheit des Schicksals verborgen, so dass der Mensch als Man-Selbst in Wahrnehmung des nächsten Neuen das Alte stets beiseite schiebt. Blind für die Möglichkeiten vermag das Man-Selbst nicht, Gewesenes in Heideggers Sinne zu wiederholen. Die Offenheit für die Wiederholung erscheint vor diesem Hintergrund als Bereitschaft, die Möglichkeiten der Wahl aus sich selbst zu schöpfen. Aus vergangenem Eigentlichsein erwächst durch die Wiederholung der Mut zu erneuter Eigentlichkeit.

#### 5.4 Zusammenfassung der anthropologischen Grundverfassung des präreflexiven Bewusstseins

Zusammengenommen werfen die referierten Aspekte und Strukturen des präreflexiven Bewusstseins ein Licht auf die anthropo-ontologische Grundverfassung menschlichen Seins, das es als wesentlich *verstehend* erscheinen lässt. Das Verstehen bildet die spezifische Begegnungsart, die sich zwischen Mensch und Seiendem abspielt. Es gibt weder ein rein triebgesteuertes, instinkt gelenktes, noch auch ein voraussetzungsloses Begegnen. Menschliches Verstehen ist immer »weltlich« in dem Sinne, dass es aus einem bestimmten *geistigen* Welthorizont heraus geschieht. Jenseits der körper- und triebbestimmten Wahrnehmungsweise seines Begegnens setzen sich die menschlichen Seinsphänomene aus unterschiedlichen geistigen und in der Begegnung sich bildenden Determinanten zusammen, die nur struktural aufzuweisen sind. Diese Begegnungsstrukturen bestimmen dabei in ihrem jeweiligen Zusammenspiel sowohl den Fokus des Erlebens als auch die Weise, wie sich das Begegnende am Menschen in Form von Seinsphänomenen zeigt.

Im Folgenden soll der Versuch unternommen werden, die bisher referierten Gedanken zusammenzutragen und aus ihnen ein Bild von der Grundverfassung menschlichen Seins zu formen. Dabei werden die Ausführungen nach den drei Grundaspekten des präreflexiven Bewusstseins, nämlich Räumlichkeit, Zeitlichkeit und Mitsein, gegliedert.

Wie bereits angedeutet, lässt sich als primäre strukturelle Grundverfassung des präreflexiven Be-

374 Ebd., 385.

375 Vgl. ebd., 391.



wusstseins formal das in ihm statt findende Zusammenspiel dieser ›welthaften‹ Grundorientierungen von Räumlichkeit, Zeitlichkeit und Mitsein verstehen, von denen letzteres wiederum die Derivate Soziabilität und Kulturalität umfasst. Die Seinsstrukturen, die in diesem Kontext aufgewiesen werden konnten, lassen den Menschen grundsätzlich als »weltoffenes« Lebewesen erscheinen, also als eines, dessen Wahrnehmungen und Erlebnisse nicht primär durch Triebe vorstrukturiert sind, sondern das aufgrund seiner Möglichkeitsstruktur stets eine eigene Wahrnehmungsweise für das Begegnende entwickelt. Denn die Weise, wie ihm etwas begegnet, hängt nicht von einer Konstanz seiner körperlichen Konstitution ab, sondern von der jeweiligen inhaltlichen Gestalt, die sich im Zusammenspiel der drei Grundaspekte des präreflexiven Bewusstseins, Räumlichkeit, Zeitlichkeit und Mitsein, ergibt.<sup>376</sup> Aus ihnen setzt sich ein individueller, aber struktural aufweisbarer Begegnungshorizont zusammen, den wir mit Heidegger »Welt« nennen wollen.

Der Mensch lebt diesen Gedanken zufolge nicht *in* der Welt im Sinne des räumlichen Vorhandenseins in einem anderen Vorhandenen. Auch lebt er nicht *in* der Zeit wie Vorhandenes »innerzeitig« in einem Ablauf von Jetztpunkten vorhanden ist. Noch auch lebt er als *Vorhandener* zwischen Vorhandenen der gleichen Spezies. Vielmehr ist menschliches Begegnen hinsichtlich der speziellen Begegnungsart, die unser Bewusstsein situativ entwickelt, grundsätzlich von den Seinsarten des Vorhandenen und der Gebrauchsdinge zu unterscheiden.

Die drei Aspekte Räumlichkeit, Zeitlichkeit und Mitsein, sind dabei *Grundstrukturen des menschlichen präreflexiven Bewusstseins* und fester Bestandteil unseres Seinsverständnisses im Ganzen. Die »Welt«, von der bei Heidegger die Rede ist, ist folglich zwar das, worin ein Dasein faktisch lebt, aber sie ist, zumindest, wenn wir uns der Sartreschen Terminologie anschließen wollen, *eine ›bewusstseinsmäßige‹ Welt der geistigen Orientierung* in Korrelation mit dem umweltlich Vertrauten.

Nun ist diese bewusstseinsmäßige Welt freilich nicht und niemals ohne Bezug zur »Umwelt« des Seienden. Deshalb ist ein vierter wesentlicher Aspekt des In-der-Welt-Seins, den Heidegger implizit mit dem Begriff der »Sorge« gefasst hat, die *Exzentrizität*, die Bezugnahme auf etwas, das uns äußerlich ist, aber die Konstituierung und Gestalt unserer Existenz immer auf irgendeine Weise tangiert. So manifestiert sich in unserem welthaften Begegnen in seinen verschiedenen Gestalten gewissermaßen die Exzentrizität unseres Bewusstseins, das ständige Hinausstehen in Raum, Zeit und Mitsein. Unsere Welt, die unser Wahrnehmen, bzw. Begegnen stets an den Eckpunkten Räumlichkeit, Zeitlichkeit und Mitsein orientiert, wird zu einem Handlungs- und Verstehensspielraum, aus dem heraus wir uns selbst, andere und anderes verstehen. Wir können die strukturelle Grundverfassung menschlichen Seins daher auch als ein *Gefüge von apriorischen Begegnungsstrukturen* begreifen.

Was nun die Räumlichkeit als exzentrischen Grundaspekt der anthropo-ontologischen Grundverfassung angeht, so lässt sich sagen, dass diese struktural die faktische Anwesenheit des Begegnenden erschließt

---

376 Ein Aspekt des Heideggerschen Denkens, auf den Katharina Kanthack eindringlich hingewiesen hat. So schreibt sie: »Er [der Mensch – O.I.] ist als die Stelle, an der sich etwas melden kann, niemals leer, isoliert und verlassen, so dass er als ein Wartender bezeichnet werden könnte. Die Stelle Mensch fängt vielmehr immer etwas auf, in ihre Offenheit geht stets etwas ein, sie ist niemals unbesetzt«. Kanthack spricht auch von einer »Verklammerung« zwischen Mensch und Seiendem: »Das Seiende gerät [...], wenn ein bestimmter Mensch als der Auffangende mit ihm zusammen da ist, in eine unwiederholbare Verklammerung« (Katharina Kanthack, *Denken Martin Heideggers*, Berlin 1959, 2, 5).



und somit den verstehenden Umgang mit den Dingen ermöglicht. Erst dadurch, dass der Mensch seine Welt hat, die eine Brücke zwischen der Singularität seiner Bewusstseinswelt und dem ihm Begegnenden schlägt, kann er ›draußen‹ bei den Dingen sein, kann ihm etwas auf eine Art und Weise begegnen, dessen Begegnen in ihm eine Veränderung seines Seins- und Selbstverständnisses bewirkt.

Die Welt gibt dabei einen bestimmten Fokus der Wahrnehmung und eine bestimmte Begegnungsweise zwischen Mensch und Seiendem frei, die aber nicht nur durch das menschliche Bewusstsein bestimmt wird, sondern als ein Korrespondieren zwischen präreflexivem Bewusstsein und dem Begegnenden zu verstehen ist. Die Welthaftigkeit menschlichen Wahrnehmens bedeutet jedoch auch eine *Weltoffenheit* des Bewusstseins, so dass wir davon sprechen können, dass sein Begegnen mit dem Seienden nicht von vornherein auf den Aspekt der Triebbefriedigung reduziert ist. Wir können daher von einer *weltoffenen Exzentrizität des Bewusstseins* sprechen. Durch die Weltoffenheit ist der Mensch als ein Ort verstanden, an dem sich das, was geschieht, in einer je singulären Weise zeigen kann. Und aufgrund seiner speziellen Begegnungsart mit dem Seienden, die Heidegger mit dem Begriff der »Sorge« gekennzeichnet hat, wird der Mensch ständig von dem ihm Begegnenden ›angegangen‹. Dabei bedeutet die Weltoffenheit des menschlichen Bewusstseins, von der ja nicht nur Heidegger, sondern vor allem auch Scheler und Gehlen gesprochen haben, gewissermaßen die Möglichkeit eines weitgehend zweck- und triebbefreites Wahrnehmens, und stellt damit die Bedingung für die Variabilität menschlichen Denkens, Handelns und Deutens dar. Nicht umsonst versteht Heidegger Dichtung, Kunst und Musik als diejenigen Weisen der Seinsoffenheit, die das, was geschieht, am authentischsten aufzuweisen vermögen – gerade deshalb, weil diese Weisen des Verstehens und Aufzeigens am wenigsten durch ein zielgerichtetes Entwerfen geprägt sind.

Allerdings zeigt sich gegenüber der Möglichkeit der Weltoffenheit noch eine wesenhafte Tendenz menschlichen Seins, die der Exzentrizität seines Bewusstseins geschuldet ist, die Tendenz nämlich, sich zunächst nicht auf sich, sondern *nach außen* zu orientieren, und sein eigenes Sein von dem ihm Äußerlichen aus zu verstehen. Nach Heidegger tendiert menschliches Sein deshalb dazu, sich selbst als Teil eines Funktionszusammenhangs von Zuhandenem zu verstehen und übersieht dabei für gewöhnlich zunächst die Einzigartigkeit seines Seins. Es zeigt sich also an uns eine strukturell bedingte Tendenz, unser singuläres Seinsverständnis zunächst demjenigen eines »Subjekts der Alltäglichkeit« unterzuordnen, das in Orientierung an einem funktionalen Seinsverständnis herleitet, was *man* zu sagen, zu tun und zu denken hat.

Sofern wir die ›Allgemeinheit‹ als Perspektive unseres exzentrischen Bewusstseins in den entwerfenden Akten unseres Bewusstseins einsetzen, werden die in der Gesellschaft lebenden Menschen über Verhaltensweisen und Funktionen in der Einheit von Rollenverständnissen definiert. Diese Definition ist nur möglich, wenn von vornherein die Objektivität von Menschen und Dingen im Sinne von Zuhandenheit verstanden wird, zu der Zeug- und Bedeutungszusammenhänge gehören. Wird etwa in diesem Kontext die Frage nach dem Sinn des Lebens, respektive des Seins gestellt, so kann die Antwort aus der Beobachterperspektive des Gesellschaftlichen nur im Blick auf einen Zusammenhang gegeben werden, innerhalb dessen der jeweilige Mensch seine Funktion ›trägt‹.

Unabhängig davon können wir die Weltlichkeit des Menschen so interpretieren, dass die Welt als verstehende Verschmelzung des Verstehenshorizontes mit dem Begegnenden ein ›Wohnen‹ des Menschen bei dem ihm Begegnenden gestattet, eine Vertrautheit, die Gewohnheiten und bestimmte Deutungsmuster zulässt, so dass der Mensch das ihm Begegnende in seinen Verstehenshorizont, seine Welt, einordnen, eine Heimat bilden kann.<sup>377</sup>

Die präreflexive Weise des Wahrnehmens ist also immer schon durch ein bestimmtes Seinsverständnis geprägt, das durch die Welt definiert ist. Unser Begegnen ist durch die Struktur der Weltlichkeit als demjenigen, in dem und aus dem wir als Bewusstseinshorizont in Verbindung mit dem Begegnenden stets leben, ein *verstehendes Begegnen*. Im Hinblick auf die Weltoffenheit heißt das: der Mensch ist zwar grundsätzlich weltoffen, indem ihm Seiendes auf mannigfache Weise begegnen kann, er *verengt* aber faktisch stets je situativ seine Perspektive und Begegnungsart.

Verstehen wir die beiden bewusstseinsmäßigen Dimensionen der Zeitlichkeit und der Räumlichkeit als Achsen, so lässt sich sagen, dass auf der horizontalen, also räumlichen Achse unseres Bewusstseins eine Verengung des Wahrnehmungshorizonts geschieht, während sich auf der zeitlichen, vertikalen Achse Zukunft und Vergangenheit des jeweiligen Individuums verstehend auf den Augenblick versammeln, so dass sich so etwas wie ein ›Fadenkreuz der individuellen Wahrnehmung‹ im Zusammenspiel von Räumlichkeit (Weltverstehen als Synthese des individuellen Verstehenshorizontes mit dem situativ Begegnenden) und Zeitlichkeit (Zeitverstehen als Synthese der individuellen Zukunft und Vergangenheit) bildet. Das in der verstehenden Synthese dieser Aspekte geschehende Sammeln ist dabei kein intentionales, sondern es geschieht präreflexiv und reduziert die Mannigfaltigkeit von Verstehensaspekten und Seinsauslegungen, die im Menschen wirken, auf einen verengten individuellen Deutungshorizont.

Die hermeneutische Besonderheit liegt vor allem darin, dass hier eine individuelle Seinsauslegung geschieht, die dem intentionalen Zugriff des reflektierenden Bewusstseins zunächst vollkommen entzogen ist und von diesem nur überlagert oder negiert werden, aber nicht oder zumindest nur sehr bedingt gelenkt werden kann. Andererseits bildet dieses präreflexive Verstehen durch die Spontaneität seiner Seinsauslegung einen Rettungsring im Ozean der Weltoffenheit und ermöglicht uns, spontan, d.h. in relativer Unabhängigkeit von körperlichen Trieben, zu deuten und zu handeln.

Unser reflektierendes Bewusstsein ist aufgrund der Komplexität der hermeneutischen Zusammenhänge zwischen den verschiedenen Ebenen unseres Bewusstseins weder in der Lage, die Mannigfaltigkeit der bereits vollzogenen und der möglichen Deutungen zu überblicken und diese Mannigfaltigkeit auf eine Entscheidung zu sammeln, noch kann es unmittelbar auf unser direktes Wahrnehmen zugreifen. Das reflektierende Bewusstsein ist also durch eine gewisse Trägheit gekennzeichnet, die allein in der Selbstreflexion und der entwurfsverstehenden Auslegung des Verhaltens anderer, also im geistigen Raum, eine Rolle spielt, da es darin seine volle Kraft und seinen alleinigen Spielraum besitzt. Zwar können wir durch Akte unseres reflexiven und reflektierenden

---

<sup>377</sup> Vgl. zum Begriff der Heimat: Karen Joisten, *Philosophie der Heimat – Heimat der Philosophie*, Berlin 2003.

Bewusstseins bestimmte Wahrnehmungsweisen relativ gezielt einüben,<sup>378</sup> aber wir müssen diese recht aufwendig habitualisieren, damit sie präreflexiv ihre Wirksamkeit entfalten können. Der direkte, spontane Zugriff auf das im präreflexiven Wahrnehmen wirkende Verstehen bleibt jedoch sowohl dem reflexiven als auch dem reflektierenden Bewusstsein verwehrt, weshalb im Bewusstsein stets ein Selbstverhältnis in Ermanglung einer apriorischen Übereinstimmung der Bewusstseinssebenen stattfinden muss. Dass wir trotz der je individuell sich konstituierenden Weisen des Wahrnehmens dennoch fremde Wahrnehmungsweisen verstehen und nachvollziehen können, ja selbst unsere Wahrnehmung ein- und derselben Sache variieren kann, ist indes auf die Fähigkeiten des reflektierenden, exzentrischen Bewusstseins zurückzuführen, das den unmittelbaren Fokus der Wahrnehmung spontan situativ, wenngleich auch nicht strukturell, verändern kann

Als eine weitere, zur Zeitlichkeit gehörende zentrale Struktur des menschlichen Seins, kommt nun die sowohl von Heidegger als auch von Sartre angesprochene Struktur ins Spiel, dass wir, solange wir sind, immer auch etwas *noch nicht* sind, mit anderen Worten: dass zu uns stets ein Noch-Nicht gehört, und zwar insofern, als der jeweilige Entwurf bereits im Bewusstsein ergriffen ist, ohne dass unser entworfenes Sein bereits unser Sosein wäre. Wir können in diesem Sinne von einer strukturellen ›Zukunftsgerichtetheit‹ unseres Bewusstseins sprechen, die dadurch bedingt ist, dass in uns eine bewusstseinsmäßige Dualität herrscht. Sie besteht darin, dass wir nicht allein das sind, was wir sind, sondern wir uns mit Hilfe unseres Bewusstseins stets auf etwas hin entwerfen, das wir noch nicht sind. In dieser Bewegung negieren wir einerseits unser Sosein in Ansehung eines künftigen Seins, andererseits bietet die Zukunft durch dieselbe Bewegung auch die Möglichkeit, wie Sartre sagt, »jenseits des Seins beim Sein anwesend zu sein«.<sup>379</sup> Man könnte auch sagen: der Mensch kann sich durch sein Bewusstsein nicht nur in Gleichzeitigkeit räumlich vorstellen, ein anderer zu sein, sondern er kann sich dieses Anders-Sein als *reelle Möglichkeit* seines eigenen Seins vorstellen und wird dabei vom eigenen Entwurf betroffen und aufgerufen.

Nun bildet die Zukunft zwar gewissermaßen das ›Primärphänomen‹ unseres zeitlichen Bewusstseins, die inhaltliche Ausrichtung eines Entwurfs ist aber ohne die Vergangenheit kausal nicht zu verstehen. Dabei spielt die Vergangenheit insbesondere für unsere Identität und unseren Begriff der Person eine zentrale Rolle. Denn ohne Überlieferung eigener Entscheidungen, die gewesen und daher an-sich-seiend und folglich verobjektivierbar sind, wären wir reine Möglichkeit, die aber nicht als irgendwie sinnhaft verstanden werden könnte, da ihr jedes An-sich und damit jede Feststellbarkeit.

Nur durch die Übernahme der Vergangenheit als meiner, durch die Zuordnung dessen, was ich war, zu dem, was ich aktuell bin und zukünftig sein werde, kann ich mich als ein- und dieselbe Person wahrnehmen. Nicht umsonst verwendet Sartre die von Hegel stammende Aussage »Wesen ist, was gewesen ist«. Für das einzelne Bewusstsein besitzt allein seine Vergangenheit ein relativ kons-

378 In Bezug auf das reflexive, erfahrende Bewusstsein etwa können körperliche Erfahrungen, etwa das Sichstoßen an harten Gegenständen, zu Wahrnehmungsstrukturen führen, die bestimmtes Begegnendes apriori als bedrohlich erscheinen lassen. Doch auch intentional, also mit Hilfe des reflektierenden Bewusstseins, lassen sich interpretierende, d.h. verstehende Wahrnehmungsweisen des präreflexiven Bewusstseins einüben und habitualisieren – eine Möglichkeit, die etwa in der Verhaltenstherapie genutzt wird oder auch beim künstlerisch-ästhetischen offenen Blick, oder im Phänomenologischen Sehen.

379 Jean-Paul Sartre, SuN, 252.

tantes Sein, zu der es als seiniges Stellung beziehen, die es erinnernd übernehmen muss. Wir können also sagen: *nur durch die Übernahme der Vergangenheit als der meinigen entsteht eine Kontinuität der Person*, stelle ich mir durch mein Bewusstsein etwas als mein Selbst gegenüber, einen Spiegel, der mir zeigt, wer ich bin. Und die nicht immer angenehme Gewissheit, dass meine Vergangenheit gerade kein Konstrukt ist, erfahre ich durch die anderen, die *Zeugen* meines vergangenen Seins sind. Zwar kann es verschiedene Geschichten über diese Vergangenheit geben, auch verschiedene Perspektiven auf sie, aber diese Geschichten kommen nicht aus dem Nichts, sondern sind entstanden in Ansehung eines real Dagewesenen und der von ihm ausgehenden Erinnerungen.

Doch nebedem gibt die Vergangenheit noch etwas frei: sie ist nämlich nicht nur die Bedingung für die Kontinuität und Kohärenz der Person, sondern birgt gewissermaßen als handlungsorientierende Folge dieser Kontinuität die Möglichkeit der Wiederholung, wie Heidegger sagt.<sup>380</sup> Auch wenn Heidegger diese als eine »ausdrückliche Entschlossenheit« kennzeichnet, können wir davon sprechen, dass sich Handlungen und Entscheidungen stets im Lichte früherer Entscheidungen und daran gebundener Erfahrungen abspielen. Dennoch wird man davon ausgehen müssen, dass stets auch im »uneigentlichen« Sinne so etwas wie Wiederholungen stattfinden, d.h. nicht reflektierte Auseinandersetzungen mit den eigenen, früher getroffenen Entscheidungen.

Im Hinblick auf einen das Mitsein tangierenden Gedanken über die Zeitlichkeit lässt sich im Anschluss an Heideggers Ausführungen zur Geschichtlichkeit außerdem sagen: das Schicksal des einzelnen Menschen ist immer gebunden an ein kollektives *Geschick*, d.h. an eine bestimmte historische Konstellation der Gemeinschaft, in der er lebt. Ohne ein Verständnis und eine Kenntnis des historisch-gesellschaftlichen Kontextes bleibt das Schicksal der darin verflochtenen einzelnen undurchsichtig.

Unser faktisches Sein versteht sich darüber hinaus stets aus einer *Geworfenheit* als Verengung der Seinsmöglichkeiten, indem Herkunft, möglicher Tod, Kampf, Schuld und Wahl erschlossen werden und die Grenzen unseres faktischen Möglichkeitsspielraums abstecken. Zugleich verstehen wir uns in der Geworfenheit als in die Freiheit Geworfene, ja zu ihr Verurteilte, – etwa, indem unser Weltverstehen Entscheidungen zwischen verschiedenen Handlungsoptionen fordert, die gerade nicht vordefiniert, sondern erst noch hervorzubringen sind. Darüber hinaus sind wir uns durch die Geworfenheit selbst überantwortet, d.h. wir verstehen uns selbst präreflexiv als für unser Sein verantwortlich. Die Geschichtlichkeit schließlich lässt sich als Zeiger auf die Faktizität des Werdens verstehen, in dessen Licht alle Handlungen, die wir vollziehen, alle Gedanken, die wir denken, alle Eindrücke und Wahrnehmungen, die wir gewinnen, als einmalig, vergänglich und unwiederholbar erscheinen.

Eine Sonderstellung im präreflexiven Verstehen nimmt schließlich die Perspektive des »Vorlaufens zum Tode« ein. Durch diese intuitiv und nur formal, nicht inhaltlich vorstellende Perspektive, die bewusstseinsmäßig vom Tod als meiner letzten Seinsmöglichkeit zurückkommt auf die Gegenwart als Sammlung der zeitlichen Ekstasen von Vergangenheit und Zukunft, geschieht gewissermaßen die präreflexive Erschließung der Gesamtheit der Seinsmöglichkeiten des Daseins ohne Zuhilfenahme des reflektierenden Bewusstseins, also ohne berechnendes Verfügenwollen. Aus dem Blickwinkel einer kulturphilosophisch orientierten Anthropologie sind nun vor allem die

---

380 Vgl. Martin Heidegger, SuZ, 339.

Ausführungen über das Mitsein von besonderem Interesse, die – da kulturelle Denkungsarten erst im Selbstverhältnis des Menschen zu sich, also erst im reflexiven Bewusstsein als inhaltlich bestimmte greifen können – strukturelle Aufschlüsse über den Einfluss des Mitseins auf unser Weltverstehen erlauben.

Wie bereits angedeutet, nimmt das Mitsein eine besondere Rolle im Weltverstehen ein. Denn während die bewusstmäßige Räumlichkeit und Zeitlichkeit ein Fadenkreuz unseres Fokusses im Begegnen konstituieren, bietet die strukturelle Verwurzelung des Mitseins im Bewusstsein eine Art Verdoppelung des Selbst, und zwar insofern, als mit ihm ein zweites Fadenkreuz des Wahrnehmens, bzw. Weltverstehens, ein zweites Bezugszentrum des Begegnungsgeschehens entsteht. Dabei ist die Exzentrizität des menschlichen Bewusstseins die Grundlage dafür, dass wir uns zunächst an dem uns Äußerlichen orientieren und bestenfalls in einem zweiten Schritt einen Blick auf unser Sein als je unseres werfen. Diese Singularität unseres Seins ist gemeinsam mit dem Phänomen der Abständigkeit, also des apriorischen Gewährseins eines Unterschieds zwischen den anderen und einem selbst, verantwortlich dafür, dass der einzelne Mensch ein verstehendes Selbst zunächst in Form eines *Man-Selbst* annimmt. Das Man präsentiert sich in diesem Zusammenhang als *eine intersubjektiv sich konstituierende und sich autopoietisch durch die Öffentlichkeit reproduzierende Auslegungsart*, die – am alltäglichen Besorgen der Gebrauchsdinge und der Dienlichkeit der Gemeinschaft orientiert – bestimmte Formen des Seins- und das heißt auch: des Selbst-Verständnisses generiert. Wichtig ist dabei, dass das Man, also der Bezugspunkt, an dem der Mensch sein Seinsverstehen im alltäglichen Sein orientiert, keine eigene Existenz besitzt, sondern *Teil unseres Bewusstseins* ist.

Dadurch, dass das Mitsein in unserer Bewusstseinsstruktur in Form des Man-Selbst als Alter-Ego der Beobachterperspektive fungiert, wird gewissermaßen die Brücke zum Verstehen des Anderen gebaut, und zwar dadurch, dass wir uns und die Anderen *vom Standpunkt eines imaginierten Anderen* aus verstehen und daher unser individuelles Sein bereits verallgemeinert haben. Nur weil wir bewusstmäßig stets schon die Anderen *sind* in der Weise, dass wir ihre Perspektive einnehmen und so ihre Möglichkeitsstruktur simulieren können, können wir auch die Sinnhaftigkeit des Tuns anderer verstehen. Und nur weil wir wesenhaft exzentrisch sind und sich unser Fokus zunächst auf das richtet, was auch den anderen zugänglich ist, also die gemeinsame Lebenswelt, können wir die Perspektive des »Subjekts der Alltäglichkeit«, wie Heidegger das Man nennt, einnehmen und auch selbst unser Sein auf ein ›Man‹ hin transzendieren.

Dass wir stets in einer Mitwelt leben, offenbart dabei die »Dezentrierung der Welt«, von der Sartre spricht. Diese Dezentrierung, in der ich die Ausrichtung der mir begegnenden Dinge auf mich schwinden sehe, lässt intuitiv deutlich werden, dass ein anderer Mensch immer schon als Subjekt, als Freiheit erschlossen ist, ich ihn also bereits in seinem Begegnen niemals wirklich auf ein reines Objektsein reduzieren kann. Das Man-Selbst als verallgemeinertes Alter-Ego der individuellen Beobachterperspektive kann vor diesem Hintergrund als der Versuch gedeutet werden, den Verlust der eigenen Welt durch das Auftauchen des Anderen zu verhindern, und zwar mittels dessen Einbeziehung über einen bewusstmäßigen Vergemeinschaftungsmechanismus. Indem der Andere in die Beobachterperspektive des Man einbezogen wird, bzw. *ich er werde*, kann er mir meine Welt nicht mehr streitig machen.

Haben wir mit den drei strukturalen Grundaspekten unseres Bewusstseins, Räumlichkeit, Zeitlichkeit und Mitsein, eine erste Orientierung über Fokus und Gestalt unseres präreflexiven Weltverstehens erhalten, so müssen wir die daraus gewonnenen Erkenntnisse dennoch als vorläufig verstehen. Sie können nur dann als gerechtfertigte Erkenntnisse anthropologischer Strukturen gelten, wenn sie in einen direkten funktionalen Zusammenhang mit den anderen beiden Bewusstseinssebenen gestellt werden können. Als zentrale Einsicht, die sich aus der strukturellen Grundverfasstheit des menschlichen Bewusstseins ergibt, lässt sich indes festhalten, dass der Mensch seine Weltoffenheit stets situativ und in Abhängigkeit der drei Dimensionen seines präreflexiven Bewusstseins auf einen Fokus verengt, der bereits *verstehender*, nicht rein sinneswahrnehmender Natur ist. Was wir in einer Begegnung wahrnehmen, ist also keineswegs biologisch und physiologisch determiniert, sondern bestimmt sich zusätzlich rein individuell und situativ über eine komplexe Überscheidung inhaltlich aufgeladener, sich ineinander fügender apriorischer Strukturen.



## 6. Strukturen des reflexiven Bewusstseins

Gegenüber dem präreflexiven Bewusstsein vollzieht sich auf der Ebene des reflexiven Bewusstseins, wie Sartre sagt, eine »Anwesenheit bei sich«,<sup>381</sup> eine erste Form der Selbstbeziehung, die dazu führt, dass die im präreflexiven Bewusstsein sich formenden Seinsphänomene als die *eigenen* erfasst und angeeignet werden können. Dies aber setzt eine bewusstseinsimmanente Spaltung voraus, denn nur diese kann eine Anwesenheit bei sich überhaupt erforderlich machen. Erst durch sie bin ich nicht einfach das, was ich bin, sondern muss das, was ich bin, erst realisieren und mich darin zu mir selbst verhalten. In diesem Punkt also können wir Nietzsches Aussage beipflichten, dass das Individuum zunächst ein »Dividuum« ist, und erst »der werden muss, der er ist«. <sup>382</sup> Als Inbezugnahme verschiedener Bewusstseinsmodi aufeinander kann nur durch das Medium der Retention eine »Anwesenheit bei sich« stattfinden – ein Thema, das allerdings weder Heidegger noch Sartre reflektiert haben.

Sofern im reflexiven Bewusstsein ein Selbstverhältnis stattfindet, lässt sich das reflexive Bewusstsein auch als »erfahrendes« Bewusstsein bezeichnen, welches das im präreflexiven Bewusstsein vorgefundene Seinsphänomen als das *meinige* spiegelt. Allerdings besitzt das reflexive Bewusstsein noch ein weiteres entscheidendes Charakteristikum: Es ist nicht nur derjenige Bewusstseinsmodus, in dem ein Selbstbezug stattfindet, sondern es ist auch der Ort des unreflektierten Sich-Entwerfens, insofern in jeder Übernahme von Seinsphänomenen eine verstehende Wertung und eine unmittelbare, einem Reiz-Reaktions-Schema gleichende, Entwurfstätigkeit stattfindet. Im reflexiven Bewusstsein vollzieht sich folglich ein verstehendes Entwerfen, das nicht dem kognitiv reflektierenden Bewusstsein entspringt, sondern entweder auf eigenen körperlichen oder psychischen Erfahrungen basiert, oder aber auf durch Sozialisation und Enkulturation geprägtem Wissen und kollektiven Entwürfen. Das reflexive Bewusstsein lässt sich daher auch als der eigentliche Ort des Wirkens unreflektierter kultureller Anschauungen verstehen.

Aufgrund dieser Mehrschichtigkeit des reflexiven Bewusstseins möchte ich das folgende Kapitel in vier Abschnitte untergliedern. Der *erste* davon thematisiert Grundstrukturen und Aspekte der Anwesenheit bei sich, der *zweite* das entwerfende reflexive Bewusstsein und unser unmittelbares struktureles Verhältnis zum Anderen, der *dritte* die Kulturalität menschlichen Seins und im vierten schließlich wird der Mensch zwischen Krise und Eigentlichkeit thematisch.

### 6.1 Grundstrukturen und Aspekte der Anwesenheit bei sich

Die zentrale Unterscheidung der beiden Seinsregionen von An-sich- und Für-sich-Sein, denen bei Heidegger Dasein, Zuhandenheit und Vorhandenheit gegenüberstehen, spielt auch im Rahmen der Untersuchung des Selbstverhältnisses des Menschen bei Sartre eine tragende Rolle. In seiner Analyse weist Sartre dabei Strukturen auf, die er – anders als Heidegger – nicht Existenzialien nennt, sondern »unmittelbare Strukturen des Für-sich [*structures immédites du pour-soi*]«, <sup>383</sup> wodurch

---

381 Vgl. Jean-Paul Sartre, SuN, 163.

382 Vgl. Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente Frühjahr bis Herbst 1884*, in: ders., *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe*, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Bd. 11, Berlin/München 1999, 55.

383 Vgl. Jean-Paul Sartre, SuN, 163.

freilich der Anspruch, sich in allen Seinsweisen durchhaltende Strukturen menschlichen Seins aufzuweisen, ähnlich gefasst wird wie bei Heidegger.

In Anlehnung an den von Heidegger aufgewiesenen anthropologischen Grundverhalt, dass es *dem Menschen in seinem Sein um dieses Sein selbst* geht, also in seinem Leben um sein Leben, bzw. den Lebensvollzug, weist Sartre darauf hin, dass das Sein des Bewusstseins nicht mit sich selbst in einer vollständigen Adäquation stehe. Während das An-sich-Sein Sartre zufolge »das Volle« ist, an dem nichts aussteht, ja das mit sich selbst identisch ist, stellt er analog zu Heidegger den eigentlichen anthropologischen Grundbefund fest, dass am Menschen *stets noch etwas aussteht*, ja von einer Koinzidenz des Bewusstseins mit sich nicht die Rede sein kann. Im spiegelnden Blick auf das präreflexive Bewusstsein, das ihm zufolge die erste Bedingung jedes Sich-zu-sich-selbst-Verhaltens darstellt, steht das reflexive Bewusstsein in einer merkwürdigen Beobachterposition. Denn das, was es im präreflexiven Bewusstsein vorfindet, etwa die Freude, ist in seiner Bezogenheit auf etwas ihm räumlich Äußeres gerichtet, durch dessen Bezug sich situativ die Freude bildet. Andererseits aber steht diese Freude, obwohl sie sich doch streng genommen in demselben Bewusstseinsstrom<sup>384</sup> abspielt, in einer Distanz zum reflexiven Bewusstsein, denn dieses muss die Freude verstehend als die seine übernehmen und mit einer Bedeutung versehen.

Wir können also sagen: der Mensch steht durch die verschiedenen Modi der intentionalen Bezogenheit, nämlich im präreflexivem, reflexivem und reflektierendem Bewusstsein, vor der Aufgabe, ein Verhältnis zu sich selbst erst entwickeln zu müssen. Es gibt also, wie wir im Blick auf Husserls Begriff der Retention präzisierend sagen können, eine Dualität von Seinsregionen im Bewusstsein, die ein Verhalten zu sich selbst zugleich möglich und notwendig macht. An-sich und Für-sich desselben Bewusstseinsstroms stehen sich also gegenüber. Denn indem das Bewusstsein sich auf sich selbst wendet, wird es sich selbst zum Objekt. Sartre kennzeichnet dieses Sich-auf-sich-selbst-Wenden als »Sich« [*soi*]:

Das *Sich* stellt [...] eine ideale Distanz in der Immanenz des Subjekts, zu sich selbst dar, *eine Weise, nicht seine eigene Koinzidenz zu sein*, der Identität zu entgehen, gerade indem es sie als Einheit setzt, kurz, in einem dauernd instabilen Gleichgewicht zu sein zwischen der Identität als absoluter Kohäsion ohne die geringste Verschiedenheit und der Einheit als Synthese einer Vielfalt. Das nennen wir die *Anwesenheit bei sich*.<sup>385</sup>

Durch die Anwesenheit bei sich kommt nach Sartre »ein nicht spürbarer Riß« in das Sein. Als das Trennende bleibt uns aber nach Sartre aus phänomenaler Perspektive keine andere Bestimmung, als zu sagen, dass es »nichts« ist. Schließlich spielt sich der Vorgang in ein- und demselben Bewusstseinsstrom ab, nur dass das »Etwas«, von dem das Bewusstsein Bewusstsein ist, *es selbst* als Seinssphänomen ist. Weil sich aber dieses Nichts nicht außerhalb des Menschen abspielt, kommt Sartre zu der These, dass das Für-sich *sein eigenes Nichts sein muss*. Und da man das Nichts nicht findet,

384 Da das Bewusstsein nicht als Leerform existiert, kann von einer Einheit des Bewusstseins strenggenommen nur im Sinne eines »Bewusstseinsstroms« die Rede sein. Der Begriff geht auf Husserl zurück, wird von Sartre aber nicht verwendet (vgl. Edmund Husserl, *Grundprobleme*, 88f.).

385 Jean-Paul Sartre, SuN, 169; Arthur C. Danto weist auf den spezifisch menschlichen Charakter der »Anwesenheit bei sich« hin: »Anwesenheit-bei ist [...] niemals eine Beziehung in der Welt: sie unterscheidet sich diametral von allen Verhältnissen, die man zwischen den Dingen in der Welt des en-soi antreffen kann. Die Anwesenheit-bei setzt eine Beziehung zwischen zwei vollkommen verschiedenen Arten des Seins voraus, von denen nur eine das Sein des Objekts ist oder sein kann« (Arthur C. Danto, *Sartre*, 102).

wie man ein An-sich-Seiendes finden kann, bestimmt Sartre es als stetiges »Woanders«:<sup>386</sup> »Es ist die Notwendigkeit für das Für-sich, immer in der Form des Woanders in Bezug auf sich selbst zu existieren, als ein Sein zu existieren, das sich dauernd mit einer Seinsinkonsistenz affiziert.«<sup>387</sup> So ist das durch das reflexive Bewusstsein hervorgerufene Nichts nach Sartre »die Infragestellung des Seins durch das Sein.«<sup>388</sup> Es spielt sich also in uns selbst eine Beziehung zwischen Für-sich und An-sich ab. Ich *bin* der Inhalt meines präreflexiven Bewusstseins, und insofern ich mich im reflexiven Bewusstsein auf mich beziehe, mache ich mich mir selbst zum Gegenstand. Ich bin etwa ein Buchstaben-Schreibender, und in dieser Bestimmung ein An-sich. Gleichzeitig aber bin ich derjenige, der sich als Buchstaben-Schreibenden erfährt und vielleicht im nächsten Moment einem Entwurf folgt, vom Schreibtisch aufzustehen und sich ins Bett zu legen, wodurch ich mein eigenes An-sich (>Schreibender-Sein<) negiere.

Allerdings gibt es in der Selbstbezüglichkeit noch einen weiteren interessanten Mechanismus. Nach Sartre nämlich bringt das reflexive Bewusstsein den *Grund* für etwas hervor, indem es sein präreflexives Bewusstsein *versteht* – ein Mechanismus, den wir auch als *Versehen des Seinsphänomens mit Bedeutung* kennzeichnen können. Bedeutung meint dabei formal: das Seinsphänomen als mich angehend, mein Sein bestimmend, anzunehmen und es so als Bezugspunkt meiner Selbstkonstituierung zu markieren. Das An-sich, das ich als Gewesenheit auf der Ebene des präreflexiven Bewusstseins bin, wird dadurch, dass erst das reflexive Bewusstsein, etwa das Seinsphänomen der Wut, als >wahrgenommen< gegenständlich werden lässt, zum *Grund* meiner Wut. Mit anderen Worten: »ich habe diese Wut, weil ich mich als Wutbewusstsein hervorbringe.«<sup>389</sup>

So gesehen existiert die Wut nur in Form einer Selbsterfahrung im reflexiven Bewusstsein, während sich als präreflexives Seinsphänomen im Zusammenspiel zwischen mir und dem Begegnenden lediglich das Blut in meinem Kopf staut und ich mich anspanne. Da ich auf diese Weise aber mein eigener Grund bin, ja ich gewissermaßen *die Wut in ihrer Gegenständlichkeit hervorrufe, indem ich sie als die meine übernehme*, geschieht eine eigentümliche Seinsbezüglichkeit im Menschen. Denn ich bringe ja mein präreflexives Bewusstsein nicht hervor, obwohl ich in der Selbstbestimmung als Wütender mich selbst erst dazu mache. So gesehen kann Sartre sagen, dass

das Für-sich, obwohl es den Sinn seiner Situation wählt und sich selbst als Grund seiner selbst in einer Situation konstituiert, seine Position *nicht wählt*. Daher erfasse ich mich selbst als total verantwortlich für mein Sein, insofern ich sein Grund bin, und zugleich total als nicht zu rechtfertigen. Ohne die Faktizität könnte das Bewusstsein seine Bindungen an die Welt wählen [...].<sup>390</sup>

Der Mensch steht also, wie wir bereits in der Analyse der Grundstrukturen des präreflexiven Bewusstseins gesehen haben, in der Grundverfassung, dass er ständig mit seinem Bewusstsein exzentrisch in das Begegnende hinaussteht und das dabei Begegnende in sich hineinnimmt.

---

386 Jean-Paul Sartre, SuN, 171.

387 Ebd., 171f.

388 Ebd., 172.

389 Ebd., 178.

390 Ebd., 179.

Signifikant ist nun, dass wir notwendig in irgendeiner Form zu den an uns vorgefundenen Seinsphänomenen Stellung zu beziehen und diese Positionierung als von uns selbst vollzogene empfinden. Wir können nicht umhin, *diese* Wut, *diese* Lust, *diese* Freude als die *unsrige* zu übernehmen. Indem wir sie als unsere ›erfahren‹, haben wir die Seinsphänomene zu unseren gemacht, fühlen wir uns in einem seltsamen Sinne dafür verantwortlich. Denn ich bin, ohne dass ich selbst die Position, die diese Wut mit hervorgerufen hat, gewählt hätte –, die *Ursache* dieser Wut, indem ich dem Seinsphänomen eine Bedeutung verleihe und es für mich gegenständlich werden lasse. So wird in jeder ›Erfahrung‹ ein Urteil über die Qualität gefällt, die das Seinsphänomen für mich besitzt – ein Mechanismus, der, wie gezeigt wurde – auf präreflexiv wirkende strukturelle ›Grundentwürfe‹ rekurriert. Denn ohne Entwürfe ist keine Zuweisung von Bedeutung in Form einer Kennzeichnung eines mich in meiner personalen Struktur angehenden Erlebnisses möglich.

Da es sich dabei nicht um reflektierte, sondern im reflexiven Bewusstsein wirkende Grundentwürfe handelt, wird die Bedeutung, die wir bestimmten Erlebnissen beimessen, oftmals nicht unmittelbar deutlich, sondern erschließt sich erst in einer selbstreflexiven Wendung auf eigene Verhaltens- oder Deutungsweisen. So kann einer Wahrnehmung, wie wir bereits gesehen haben, etwa ein Grundentwurf der Relevanz für das umweltlich bedingte Überleben zugrunde liegen. Der Grundentwurf wird dabei von der Intuition in seiner Relevanz gesichert. So nehme ich etwa Begegnendes nicht nur unmittelbar als lebensbedrohlich wahr, sondern ich fokussiere in der Mannigfaltigkeit des Begegnenden schon genau dasjenige, was bedrohlich werden *könnte*, während ich die lange Kette, die den scheinbar freilaufenden Tiger davon abhält, mich anzuspringen, vielleicht gar nicht wahrnehme.

Im Hinblick auf die Bedeutung lässt sich dennoch sagen: obwohl der Grundentwurf strukturell all unser Begegnen durchwirkt, geschieht erst im übernehmenden, das Seinsphänomen spiegelnden Akt des reflexiven Bewusstseins eine Bedeutungszuweisung des Seinsphänomens in unwillkürlichem Bezug auf den ›nicht-bewussten‹ Grundentwurf. Wollen wir also unser Leben fortführen, begegnet der Tiger in einer Bedrohlichkeit. Anders mag diese Begegnung gewertet werden, wenn dem Akteur ohnehin nichts an seinem Leben liegt. Wir können demnach sagen: bereits die Gestalt der Seinsphänomene ist wesenhaft durch ein an Grundentwürfen orientiertes Grundverständnis des Seienden geprägt. Eine konkrete *Bedeutung* aber erhält das Seinsphänomen erst im Selbstverhältnis des reflexiven Bewusstseins, in dem ein sich-selbst-verstehender Bezug zu begrifflich nicht erfassten Grundentwürfen vorgenommen wird. Da auf diese Weise in der Erfahrung also bereits verstehende Wertungen durch die Inbezugsetzung des Begegnenden mit den eigenen Grundentwürfen vollzogen werden, heißt dies, dass jeder Erfahrung eine gewisse Bedeutung beigemessen wird, die ihrerseits auf die jeweils lebensleitenden Grundentwürfe verweist.

Im Hinblick auf die Rolle des Nichts im präreflexiven Bewusstsein lässt sich sagen: durch jede Nichtung wird ein *Mangel* freigesetzt: Will ich zur Tür gehen, bleibe aber auf meinem Stuhl sitzen, so offenbart sich ein Mangel an Bewegung. Aber auch im Hinblick auf uns Begegnendes kommt der Mangel nur durch ein setzendes, entwerfendes Bewusstsein in die Welt. Ein nicht geschlossener Kreis ist nur dann ein defizienter Kreis, wenn ich ihn in meinem Bewusstsein als geschlossenen gesetzt habe. Sartre veranschaulicht die Folge dieser Struktur für das Verhältnis zwischen Für-sich und An-

sich am Beispiel der Begierde: »Die Begierde ist ein Seinsmangel, sie wird in ihrem innersten Sein von dem Sein heimgesucht, nach dem sie Begierde ist.«<sup>391</sup> Ich muss mich also im Bewusstsein zu mir selbst als Begierde verhalten – nicht weil ich diese selbst hervorgerufen hätte, sondern weil ich sie zu *meiner* gemacht habe, indem ich sie in mein verstehend-entwerfendes Bewusstsein übernommen habe. Da diese Übernahme jedoch bereits von einem Bezug auf ein entworfenes Sein geprägt ist und das erfahrene Sosein dadurch als Mangel bestimmt, setzt sich der Mensch als Für-sich, solange er lebt, ständig der Negation seines eigenen An-sichs aus, um sich als ein neues Sich zu setzen.

Diese permanente Selbstüberwindung bringt uns nach Sartre dahin, bis zum Tode nie wirklich ein An-sich als personale Einheit *sein* zu können. Im Bestreben, ein geschlossenes, vollkommenes Sein zu werden, müssen wir ihm zufolge daher scheitern: »Die menschliche-Realität leidet in ihrem Sein, weil sie zum Sein auftaucht als dauernd heimgesucht von einer Totalität, die sie ist, ohne sie sein zu können, da sie gerade das An-sich nicht erreichen könnte, ohne sich als Für-sich zu verlieren. Sie ist also von Natur aus unglückliches Bewusstsein ohne mögliche Überschreitung des Unglückszustands.«<sup>392</sup>

In alledem verortet Sartre den *Wert* [*valeur*] als die auf den Entwurf gerichtete Motivation der Selbstüberschreitung und als *sinngebende* Instanz des Handelns. Sartre rückt dabei von dem Gedanken von ›Werten an sich‹ ab und verortet den Wert formal im individuellen menschlichen Sein. »Er [der Wert – O.I.] ist als der Sinn und das Jenseits jedes Überschreitens, er ist als das abwesende An-sich, das das Für-sich-Sein heimsucht. Sobald man ihn aber betrachtet, sieht man, dass er selbst Überschreiten dieses An-sich-seins ist, da er *es sich* gibt.«<sup>393</sup> Wir sehen also, dass Sartre sich bemüht, die Subjektzentriertheit des Denkens, wie auch Heidegger, hinter sich zu lassen, indem er die Werte wie auch das Nichts *als sich situativ gebend*, nicht als vom Subjekt konstruiert versteht. Der Wert taucht also in der Freiheit auf und wirkt handlungsorientierend.<sup>394</sup> Seine Entstehung indes verdankt der Wert, so lässt sich zumindest dem Gesamtzusammenhang, wenngleich auch nicht Sartres eigenen Aussagen, entnehmen, der Existenz eines Grundentwurfs, auf den die Werte zurückgeführt werden können.

Dass wir nun in dieser Mitte zwischen Sosein und Entwurf stehen können und nicht auf bestimmte Verhaltensnotwendigkeiten in Zusammenhang mit bestimmten Kontexten festgelegt sind, liegt nach Sartre in unserer Möglichkeitsstruktur begründet. Das Mögliche des Für-sich ist Sartre zufolge das je »eigene Mangelnde«,<sup>395</sup> das genau diesem Menschen und keinem anderen mangelt. Insofern kann man sagen, dass das Mangelnde stets schon umrissen und durch Eckpunkte (vergangenes Sosein, Entwurf) definiert ist. Da der Mangel auffordernden Charakter besitzt und das faktisch Mögliche wertend in Ansehung eines Entwurfs erschließt, gehören Mangel, Möglichkeit, Wert und Entwurf untrennbar zusammen.

Von dieser Warte aus können wir sagen, dass sich im verstehenden Erschließen des Mangels diejenigen Möglichkeiten situativ zeigen, die den Mangel aufheben und eine Vollkommenheit des

---

391 Jean-Paul Sartre, SuN, 187.

392 Ebd., 191.

393 Ebd., 196.

394 Ebd., 197.

395 Ebd., 200.



Selbstbezugs versprechen. Will ich etwa Schauspieler sein, bin zur Zeit aber Taxifahrer, so werde ich im Blick auf dieses Ziel von den Möglichkeiten meines Seins heimgesucht, etwa von der Möglichkeit, meinen Körper besser zu trainieren, andere Menschen nachzuahmen, flexibel auf sich ändernde Situationen in einem Rollenbewusstsein zu reagieren, zur Schauspielschule zu gehen usw. Insofern setzt die Struktur der Anwesenheit bei sich in Ansehung von Entwürfen und Abhebung vom Sosein einen Mangel frei, der Möglichkeiten erschließt, die sich situativ oder perspektivisch ergeben.

Nun stellt sich in dem oben angeführten Zusammenhang, der das Nichts in Form von Möglichkeit als Wesensmoment des menschlichen Seins erscheinen lässt, die Frage, in welcher Form das Nichts mit der Freiheit zu assoziieren ist. Denn nach Sartre besteht die Freiheit ja in einem selbstbezüglichen Erfassen der eigenen Möglichkeitsstruktur. Insbesondere für das strukturelle Modell der Dialektik von Sein und Nichts bei Sartre stellt die Freiheit ein Grundproblem der Philosophischen Anthropologie dar, denn sie bildet die Bedingung und den Bezugspunkt für Sinn- und Wertgenerierung. Es ist daher wenig verwunderlich, dass kaum ein anthropologisches Problemfeld so leidenschaftlich diskutiert wurde und wird wie die Freiheit. Denn aufgrund der zahlreichen Implikationen der Freiheit erscheint mit Recht kaum ein anthropologisches Problem so folgenreich sowohl für unser Bild vom Menschen als auch für die Fragestellungen der Ethik. Aufgrund der Orientierungslosigkeit, mit der dieses anthropologische Problem vielfach behandelt wird, möchte ich an dieser Stelle einen kurzen Exkurs zum Freiheitsproblem unternehmen, dessen Stellenwert für die strukturhermeneutische Anthropologie von großer Bedeutung ist.

Die Orientierungslosigkeit, die heute insbesondere im Bereich der Kognitionswissenschaften, aber auch im Bereich der analytischen Philosophie zu herrschen scheint, hat, wie sich insbesondere in der Herausarbeitung des Freiheitsbegriffs von Jean-Paul Sartre zeigen wird, ihre Ursache nicht selten in einem Freiheitsverständnis, das die Freiheit aufgrund der Struktur naturwissenschaftlicher Zugänge zum einen im Bereich des An-sich-Seins zu verorten sucht, und sie zum anderen unter die Bedingung einer vollkommenen Autonomie des Willens stellt. Als Parameter für die Bestimmung von Sein oder Nichtsein der Freiheit werden dabei oftmals Erkenntnisse der naturwissenschaftlichen Forschung bemüht.

Dass Freiheit freilich nirgends empirisch vorfindlich wird, auch in der Beobachtung von Hirnströmungen nicht, ist aus phänomenologischer Perspektive wenig verwunderlich, offenbart sich doch in der Betrachtung der Freiheit, dass dasjenige, was Entwurf und Realisierung, also das Vorherige vom Nachherigen im Bewusstsein trennt, gerade *nichts* ist. Die Freiheit steht somit nach Sartre gewissermaßen *jenseits des Seins* – sie hat keine Positivität, die sie empirisch erscheinen lassen könnte.<sup>396</sup> Damit aber ist die Freiheit in der Form des Nichts ein Grundaspekt unseres Bewusstseins, ohne den ein Selbstverhältnis des Menschen zu sich selbst überhaupt nicht denkbar wäre.

---

396 Auch Immanuel Kant argumentiert in seinen Ausführungen zur Freiheit in diese Richtung, indem er die Kausalität der Intelligenz jenseits der Kausalität der Naturgesetzmäßigkeit ansiedelt und den Menschen als für empirische Wissenschaften opak, nämlich als »Ding an sich« versteht. Ein wesentlicher Unterschied zu Sartres Konzept besteht allerdings darin, dass Kant Freiheit nur darin sieht, dem selbstgesetzten Vernunftgesetz willentlich Folge zu leisten. Der Mensch ist also frei und gut, wenn sich sein Wille nicht heteronom durch Triebe und Neigungen bestimmen lässt, sondern sich selbst als Freiheit, d.h. als autonomes, selbstgesetzgebendes Vernunftwesen wählt. (Vgl. dazu: Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Bd. II, 488ff. AA 561ff; ders., *Grundlegung*, 80ff. AA IV, 451ff.)



Das Freiheitsproblem kann und soll hier nicht in all seine Aspekte ausgefaltet werden. Allerdings ergibt sich durch den phänomenologisch-ontologischen Zugang vor allem Sartres ein Verständnis von Freiheit, das – wie übrigens auch dasjenige Kants, – in dem heutigen Diskurs kaum wahrgenommen wird, das aber durch seine phänomenologische Herleitung gerade die bewusstseinsmäßige intuitive Evidenz der Freiheit offen legt, und damit gerade diejenige Evidenz, die unser alltägliches Handeln und Selbstverständnis leitet.<sup>397</sup>

Da die Freiheit als Bewusstsein des Nichts zu den Phänomenen des reflexiven Bewusstseins gezählt werden muss, das selbst unthematisch bleibt, gehört – was freilich gerade für die abendländische, rationale Geisteshaltung ein großes Problem darstellt – die *Evidenz* der Freiheit gerade nicht in den Bereich des reflektierenden Bewusstseins, in dem wissenschaftliche Diskurse stattfinden.<sup>398</sup> Da sie selbst ungegenständlich bleibt, liegt ihre Evidenz vielmehr im Bereich des *erfahrenden*, reflexiven Bewusstseins, wo sie nach Sartre durch die Angst als Erschlossenheit des Möglichkeitscharakters unseres Seins erfahren wird.

Nun kann von einer uneingeschränkten Handlungsfreiheit, welche die Determinanten unseres Handelns ausschließlich in den Verfügungsbereich des Subjekts legt, weder bei Sartre noch bei Kant, noch auch bei Heidegger die Rede sein. Bereits die Geworfenheit sowie die Natur des exzentrischen Bewusstseins schließen eine völlige Handlungsfreiheit des Subjekts aus, sofern der Mensch durch seine Weltoffenheit gezwungen ist, das ihm Begegnende in sich aufzunehmen und so situativ stets auf bestimmte Seinsmöglichkeiten eingeschränkt ist. Die Seinsphänomene, die sich im präreflexiven Bewusstsein im Zusammenwirken räumlicher, zeitlicher und mitweltlicher Aspekte des Einzelnen bilden, stehen dem Ansatz Sartres zufolge jenseits unseres willentlichen Verfügungsbereichs. Beinahe könnte man im Hinblick auf das »Heimgesuchtwerden« durch das Begegnende, durch das Nichts oder durch Verweisungszusammenhänge des Zuhandenen auf den Gedanken einer kompletten Determiniertheit menschlichen Seins kommen. Allerdings erfährt diese Determiniertheit einen entscheidenden Bruch durch die Natur des reflexiven Bewusstseins. Denn im Selbstverhältnis des Anwesend-Seins bei sich schleicht sich die Differenz zwischen Für-sich und An-sich ein, die sich in allen Seinsweisen des Menschen durchhält. Wir sind, um noch einmal die Formel Heideggers aufzunehmen, Seiende, denen es in ihrem Sein um dieses Sein selbst geht, die also von einem Selbstverhältnis geprägt sind, das einen Mangel an Übereinstimmung des reflexiven mit dem präreflexiven Bewusstsein offenbart.

Am offensichtlichsten wird dieser Bruch im Selbst, dieses »Loch im Sein«, wie Sartre es auch nennt,<sup>399</sup> in Bezug auf die Zeitlichkeit: »Jeder psychische Nichtungsprozess impliziert [...] einen Schnitt zwischen der unmittelbaren psychischen Vergangenheit und der Gegenwart. Dieser Schnitt ist genau das Nichts.«<sup>400</sup> Dadurch, dass das Nichts ständig eine Negation unseres An-sichs bewirkt

397 Nach Kant, aber auch nach Sartre, können wir uns nicht anders denn als frei denken, weshalb Sartre den Determinismus als »Unaufrichtigkeit« [*mauvaise foi*] kennzeichnet.

398 Ghanem-Georges Hana bemerkt dazu: »Jede Frage nach der Freiheit ist reflexiv. Sie erreicht nicht das Präreflexive bzw. sie vernichtet die Freiheit, indem sie sie begründen soll. Die Freiheit kann sogar nicht beschrieben werden; denn nur ein Wesen kann beschrieben werden« (Ghanem-Georges Hana, *Freiheit und Person: Eine Auseinandersetzung mit der Darstellung Jean-Paul Sartres*, München 1965, 9).

399 Vgl. Jean-Paul Sartre, SuN, 172.

400 Ebd., 88.

und Entwürfe im Für-sich herbeiführt, die zu einer Transformation unseres Seins führen, kann genau für dieses Nichts keine Bestimmung gefunden werden. Was Sartre durch seine ontologischen Überlegungen aufzuzeigen versucht, ist, wie an der Dialektik von Sein und Nichts deutlich wird, kein Freiheitsbeweis im empirischen Sinne, sondern vielmehr das Aufweisen eines *Freiheitsbewusstseins*, das einerseits durch die *Angst* und andererseits durch die Unaufrichtigkeit konstituiert wird: durch die Angst, weil in ihr eine Ungewissheit angesichts des Einlösen und Einlösenkönnens eigener Entwürfe auftritt, durch die »*Unaufrichtigkeit*« [*mauvaise foi*], weil in ihr eine Gewissheit der Freiheit bei gleichzeitiger Leugnung derselben besteht. Beide Weisen des Freiheitsbewusstseins verweisen darauf, dass sich zwischen die Motive unserer Handlung und die Handlung selbst ein Nichts schiebt, dass also unser Entwurf keine Zwingkraft im Hinblick auf unser Handeln besitzt. Sartre führt zwei Beispiele im Hinblick auf *Zukünftiges* und *Vergangenes* an, die ich hier kurz darstellen möchte, um den Gedanken zu illustrieren.

Als erstes Beispiel wählt Sartre das Entlanggehen an einer gefährlichen Klippe. Im Hinblick auf meine Motive erfasse ich mich als mit allen meinen Kräften die bedrohliche Situation abwehrend. Allerdings realisiere ich gleichzeitig das Nichts, die Freiheit, *als Bruch zwischen Entwurf und dessen Realisierung*. Ich kann zwar im Bewusstsein eine Anzahl künftiger Verhaltensweisen entwerfen, die die Gefahren von mir abwenden sollen, aber diese Verhaltensweisen erscheinen mir als bloße Motive ohne Zwingkraft, ich erfasse die Motive dieses Entwurfs folglich als nicht wirksam genug. Gerade dadurch aber werde ich mir klar darüber, dass nichts mich zwingen kann, das entworfenen Verhalten anzunehmen:

Wenn *nichts* mich zwingt, mein Leben zu retten, hindert mich *nichts*, mich in den Abgrund zu stürzen. Das entscheidende Verhalten wird aus einem Ich hervorgehen, das ich noch nicht bin. So hängt das Ich, das ich bin, an ihm selbst von dem Ich ab, das ich noch nicht bin, und zwar genau in dem Maß, wie das Ich, das ich noch nicht bin, nicht von dem Ich abhängt, das ich bin.<sup>401</sup>

So ergibt sich nicht nur eine Ungewissheit über mein Können, sondern auch gegenüber den tatsächlichen Möglichkeiten der Realisierung meines Entwurfs in der konkreten Situation, die nicht nur von mir bestimmt werden. Gegenüber dieser Angst vor der Zukunft spricht Sartre aber auch von einer *Angst vor der Vergangenheit*, die er an dem Beispiel eines Glücksspielers veranschaulicht:

Der Spieler hat beschlossen, nicht mehr zu spielen. Aber sobald er in die Nähe des »grünen Tisches« kommt, sieht er plötzlich all seine Entschlüsse dahinschwinden. Die vorherige Entscheidung ist nicht vom Zeitstrom verschluckt, sondern immer noch da als etwas, zu dem er sich als Teil seines Selbst zu verhalten hat. Was der Spieler aber in der Angst erfasst, ist die Unwirksamkeit des vergangenen Entschlusses. Die vermeintlich reale Schranke, die die Entscheidung, nicht mehr zu spielen, herbeigeführt zu haben schien, offenbart sich faktisch als unwirksam. Es besteht deshalb die Notwendigkeit, durch die Erinnerung die frühere Entscheidung erneut zu treffen und sich gewissermaßen in dieser Situation, nicht mehr spielen zu wollen, neu zu erfinden. Er muss sein Wesen aufleben lassen, um eine erneute Entscheidung als Kontinuität seines Wesens erfahren zu können.

Neben der Angst gibt es aber noch einen anderen Zeiger auf das Nichts, nämlich die Möglichkeit des *Fragens*. Damit überhaupt eine Frage aufkommen kann, muss der Mensch Sartre zufolge

---

401 Jean-Paul Sartre, SuN, 96.

sich selbst mit Nichts affizieren können. Indem der Mensch durch die Frage ein Nichts ins Sein ruft, das es zu füllen gilt (bspw. durch Wissen), offenbart sich die Dualität von präreflexivem und reflexivem Bewusstsein im Ich, offenbart sich das Nichts und mit ihm die Freiheit. Wäre der Mensch schlichtweg das, was er ist, so könnte er kein Bewusstsein eines Ungenügens an sich finden. Seine Exzentrizität und die damit verbundene »Anwesenheit bei sich« sind als Indizien für das Nichts, für den Bruch im Selbst, zugleich Indizien für die menschliche Freiheit.

Da die Freiheit als Grundstruktur unseres Seins nach Sartre stets gegenwärtig ist, offenbart sie sich jedoch nicht nur in der Angst und im Fragen, sondern sie wird in jedem Erfahren als Selbstbezug erschlossen. Freiheit ist als im Selbstverhältnis erschlossene stets und ausschließlich evident als ›meine‹ Freiheit:

Ich bin [...] ein Existierendes, das seine Freiheit durch seine Handlungen *erfährt*; aber ich bin auch ein Existierendes, dessen individuelle und einmalige Existenz sich als Freiheit verzeitlicht. [...] So geht es in meinem Sein fortwährend um meine Freiheit; sie ist keine hinzugefügte Qualität oder *Eigenschaft* meiner Natur; sie ist ganz genau der Stoff meines Seins; und da es in meinem Sein um mein Sein geht, muß ich notwendig ein gewisses Verständnis der Freiheit besitzen.<sup>402</sup>

Ganz allgemein kann Sartre die Struktur des Lebens folgendermaßen beschreiben: »Sein ist für das Für-sich das An-sich, das es ist, nichten. Unter diesen Bedingungen kann die Freiheit nichts anderes sein als diese Nichtung.«<sup>403</sup> Durch diese Charakterisierung des menschlichen Seins ergibt sich die berühmte Aussage Sartres, dass wir zur Freiheit *verurteilt* sind, und zwar insofern, als wir in die anthropologische Struktur gezwungen sind, als Für-sich immer jenseits unseres Wesens, das An-sich ist, zu existieren. Da jeder Entwurf eine Nichtung des Soseins bedeutet, ist gewissermaßen *unser gesamtes faktisches Sein ein einziger Freiheitsbeweis*. Es ist also kein Zufall, wenn uns die Argumente des Determinismus rational überzeugend erscheinen, aber intuitiv fremd bleiben und sich als auf uns selbst angewandtes Seinsverständnis als absurd und inadäquat herausstellen.

Nun wird die Freiheit jedoch nicht ausschließlich durch den rationalen Determinismus in Frage gestellt, der eine kausal notwendige Verknüpfung aller Dinge annimmt und den Menschen als An-sich-Sein missversteht, sondern auch durch den Hinweis auf widrige Umstände, durch die die objektiven Freiheiten des Menschen und seine Möglichkeiten empfindlich eingengt werden.

Der Einwand des, wie Sartre ihn nennt »gesunden Menschenverstandes« [*bon sens*] gegen die Freiheit besteht im Verweis auf unsere Ohnmacht, unser Ausgeliefertsein an Umstände, die wir nicht gewollt haben. Anstatt sich zu *machen*, scheint der Mensch ständig »gemacht zu werden«, ist er nicht frei, darüber zu entscheiden, in welcher Nation, Klasse, Familie er aufwächst, ob er an Erbkrankheiten zu leiden hat, usw. Sartre spricht in diesem Zusammenhang auch von einem »Widrigkeitskoeffizienten« [*coefficient d'adversité*].<sup>404</sup>

Wie wir bereits gesehen haben, kommt jedoch die Widrigkeit, die nichts anderes als die Erfahrung eines *Mangels* ist, erst durch unser reflexives Bewusstsein in die Welt, indem es etwa ein Leben ohne Schmerz entwirft und so die gegenwärtige Situation des körperlichen Leidens als man-

402 Ebd., 762f.

403 Ebd., 763.

404 Vgl. ebd., 833. Sartre übernimmt diesen Begriff von Gaston Bachelard (ebd., 574).

gelhaft bestimmt. Aber ist damit die determinierende Rolle der äußeren Umstände meines Lebens aufgehoben? Sartre wird jedenfalls nicht müde, darauf hinzuweisen, dass der Mangel, also auch die Unfreiheit, erst durch uns überhaupt in die Welt kommt. Und insofern wir vergnüglichere Umstände für unser Sein entwerfen, wählen wir uns als Menschen, die frei sind, unser Sosein zu negieren.

Nun wird unter einem als ›frei‹ bezeichneten Sein für gewöhnlich die Möglichkeit zur Realisierung seiner Entwürfe verstanden. Gerade dazu aber muss sich das Entwerfen eines Zwecks zunächst von seiner Realisierung unterscheiden, was ein Indiz für die Freiheit, zumindest als Lücke in der Kausalkette, also in Form eines Nichts darstellt. Aus einem Entwurf folgt also nicht notwendig ein Handeln, was im übrigen auch nicht besonders wünschenswert wäre, da wir sonst gegenüber unseren Planungen keine ›Einklammerungen‹ und ›Urteilsenthaltungen‹ mehr vornehmen könnten – wir wären schlichtweg ein An-sich, das sich wandelt, wie ein Stein im Bach, der vom Wasser und dem Zahn der Zeit rundgeschliffen wird. Wir können uns nach Sartre nur dann als frei auffassen, wenn »das äußerste Ende, durch das wir uns das, was wir sind, anzeigen lassen, ein *Zweck* ist, das heißt kein reales Existierendes, [...] sondern ein Gegenstand, der noch nicht existiert«. <sup>405</sup> Diesem Gedanken nach sind die Widerstände, die die Freiheit im Existierenden enthüllt, keineswegs eine Gefahr für die Freiheit, sondern *erschließen* diese erst: »Ein freies Für-sich kann es nur als engagiert in eine Widerstand leistende Welt geben« <sup>406</sup> – zweifellos eine ungewöhnliche Argumentation, die jedoch durch die ontologische Fundierung des Nichts und dessen erschließende Erfahrung, der Freiheit, durchaus einleuchtet. Denn Widerstände können als solche nur für ein durch Freiheit charakterisiertes Bewusstsein auftreten, das diese Widerstände durch die Setzung eines möglichen Andersseins ›hervorbringt‹.

Gegenüber dem gewöhnlichen Verständnis, dass frei-sein bedeutet, »erreichen, was man gewollt hat«, weist Sartre darauf hin, dass die Freiheit eigentlich zu bestimmen sei als »sich dazu bestimmen, durch sich selbst zu wollen«. <sup>407</sup> So gesehen ist nicht der Handlungserfolg Indiz für die Freiheit des Menschen, sondern die ›Autonomie der Wahl‹. In Bezug auf ein Beispiel mit einem hohen Widrigkeitskoeffizienten schreibt Sartre:

Wir sagen also nicht, dass ein Gefangener immer frei ist, das Gefängnis zu verlassen, was absurd wäre, [...] sondern dass er immer frei ist, auszubrechen zu versuchen (oder sich befreien zu lassen) – das heißt, was auch seine Lage sein mag, er kann seinen Ausbruch entwerfen und sich selbst über den Wert seines Entwurfs durch einen Handlungsbeginn unterrichten. <sup>408</sup>

Gleichwohl leugnet Sartre trotz seiner Argumentation also keineswegs, dass es Widrigkeitskoeffizienten in unserem Leben gibt, die unsere Handlungsmöglichkeiten empfindlich einschränken. Sartres Bestimmung der Freiheit als »sich selbst dazu bestimmen, durch sich selbst zu wollen« zeigt darüber hinaus, dass der Bruch im Entwurf und die Freiheit dieselbe ontologische Struktur der Negation besitzen. Als einzige objektive Feststellung hinsichtlich der Freiheit erlaubt Sartre, dass wir zwar frei sind, zu wählen, dass wir aber nicht wählen können, frei zu sein. Das Paradox der Freiheit, so Sartre, besteht schließlich darin, dass es Freiheit nur in Situation gibt. Der Mensch begegnet überall Widerständen und Hindernissen, die er nicht geschaffen hat – das gibt auch Sartre

405 Jean-Paul Sartre, SuN., 835.

406 Ebd., 836.

407 Vgl. ebd.,

408 Ebd., 837.

zu. Aber diese Widerstände erfahren ihre Qualifizierung als Hindernisse nur in der freien Wahl, die die menschliche Realität *ist*. Da ein Hindernis nur aufgrund einer Setzung eines Zwecks als ein solches verstanden werden kann und gebunden ist an die Situation, ist es nach Sartre nicht möglich, einen objektiven Hindernischarakter der Dinge festzulegen. Ein Fels, der schwer besteigbar ist, ist für einen bloßen Spaziergänger kein Hindernis. Zum schwer besteigbaren Felsen wird er erst, wenn der Zweck der Besteigung gesetzt wird. *So begegnet der Mensch Hindernissen nur auf dem Feld seiner Freiheit.*

Bezogen auf das Ausgangsbeispiel, das Gefangensein in der Zelle, heißt das: Auch wenn die Gefängniszelle meinen Möglichkeiten enge Grenzen setzt, ist sie erst dann ein Hindernis für mein Sein, wenn ich mich auf Möglichkeiten hin entwerfe, die über die Möglichkeiten des In-der-Zelle-Sitzens hinausgehen. In einem seltsamen Sinne kann man daher sogar sagen: ich wähle mich als unfrei, indem ich Zwecke setze, die meine Situation als unfreie erscheinen lassen müssen, auch wenn freilich dabei nicht die Situation, sondern die Art des bewussten Umgangs mit ihr gewählt wird. In Bezug auf ein anderes Beispiel lässt sich entsprechend sagen: »[...] in gewissem Sinn bin ich es, der seinen Körper als schwächlichen wählt, indem ich ihn vor Schwierigkeiten stelle, die ich entstehen lasse (Bergsteigen, Radfahren, Sport).«<sup>409</sup>

Eingedenk dieser Argumente muss man also gestehen, dass kein Sachverhalt *per se* einen bestimmten Widrigkeitskoeffizienten für jeden Menschen in jeder Situation hat, dass es also keinen objektiven Grad von Widrigkeit gibt. Wenngleich es also eine hohe *Wahrscheinlichkeit* geben mag, dass bestimmte Umstände vom Betroffenen als widrig verstanden werden, können wir diesem Gedanken zufolge niemals stellvertretend über das genaue Maß einer Widrigkeit von Umständen urteilen. Und auch wenn sich der Gefangene durch die Gefangenschaft fürchterlichen Qualen ausgesetzt sieht, muss man sagen, dass die Qualen nicht daher rühren, dass er unfrei wäre, sondern im Gegenteil, seine Qualen rühren daher, dass er die Freiheit hat, sich auf Seinsweisen zu entwerfen, in deren Licht sich die gegebenen Umstände als widrig erweisen – was freilich die Lage für den Betroffenen nicht wirklich verbessert. Worum es folglich Sartre geht, ist nicht ein Kleinreden von Erniedrigung und Qual, sondern der Beweis dafür, dass die Freiheit eine *permanente und unauflösbare Struktur* unseres Seins ist. Die Freiheit des Menschen kann folglich niemals zerstört werden, da sie die grundlegendste anthropologische Komponente, der »Stoff seines Seins« ist.<sup>410</sup>

Neben der strukturellen Freiheit als »Stoff unseres Seins« kann als weiterer grundlegender Aspekt unseres Selbstverhältnisses zweifellos unsere *Körperlichkeit* gelten, auch wenn diese in philosophischen Überlegungen gerne ausgeklammert wird. Der Körper, so wie er sich meinem Bewusstsein erschließt, ist der Ort, an dem sich die Seinsphänomene, die ich bin, zeigen, er ist das Bezugszentrum des Begegnungsgeschehens das ich bin, er ist der räumliche Körper, der Platz einnimmt und das materielle Faktum, das mich eine Permanenz meines Seins erfahren lässt. Gleichzeitig ist der Körper aber auch verstehend – er erschließt das Begegnende auf eine eigene Weise, indem er

---

409 Ebd., 845.

410 Vgl. ebd., 762.

Befindlichkeiten ausbildet und körperliche Entwürfe als Reaktionen auf die Seinsphänomene hervorbringt.

Grundsätzlich stellt sich uns die Frage nach der Körperlichkeit aber – da die vorliegende anthropologische Untersuchung dezidiert als eine Bewusstseinsphilosophie phänomenologischer Prägung aufgebaut ist – auf dem Umweg des Körper-Seins *für unser jeweiliges Bewusstsein*. Mit anderen Worten: es geht um die Frage, wie der Körper vom Standpunkt des reflexiven Bewusstseins aufgefasst wird. Generell ist die Beschäftigung der sogenannten ›Existenzphilosophen‹ mit dem Körper eher randständig. Einzig bei Jean-Paul Sartre finden sich detailliertere Ausführungen zu diesem Themenkomplex, die nicht nur für sich aufschlussreich sind, sondern auch Einblicke in die Gründe gewähren, warum der Körper für eine phänomenologische Anthropologie anders thematisch werden muss als für eine empirische.

Das Problem des empirisch-naturwissenschaftlichen Zugangs zum Körper besteht Sartre zufolge darin, »dass man zuerst den Körper als ein bestimmtes Ding setzt, das seine eigenen Gesetze hat und sich von außen her definieren lässt, während man das Bewusstsein durch den ihm eigenen Typus innerer Intuition erreicht.«<sup>411</sup> Das Bewusstsein ist diesem Gedanken zufolge der Objekterkenntnis gar nicht zugänglich, sondern kann nur durch die Intuition erschlossen werden. Festhalten lässt sich an dieser Stelle, dass uns zunächst, so ich den Versuch unternahme, mein Bewusstsein in seiner Interiorität zu erfassen und es dann mit einem bestimmten lebenden Ding zu vereinigen, das aus einem Nervensystem, einem Hirn und einer ganzen Reihe von Organen besteht, unüberwindbaren Schwierigkeiten begegne. Diese Schwierigkeiten rühren nach Sartre daher, »dass ich mein Bewusstsein nicht mit *meinem* Körper, sondern mit dem Körper *der anderen* zu vereinigen suche. Denn der Körper, dessen Beschreibung ich soeben skizziert habe, ist nicht mein Körper, wie er *für mich* ist. Ich habe mein Hirn, meine endokrinen Drüsen nie gesehen und werde sie nie sehen.«<sup>412</sup> Ich schließe lediglich aus den Erkenntnissen der medizinischen Anatomie, dass mein Körper genauso gebaut ist, wie all die, die man mir auf einem Seziertisch gezeigt hat oder die ich aus illustrierten Büchern kenne – ein folgenreicher Gedankengang, besagt er doch nichts anderes, als dass dem einzelnen sein eigener Körper als Ensemble empirisch erfassbarer Daten im Hinblick auf sein Selbstverhältnis notwendig fern bleiben muss.

Diese Ferne gegenüber der eigenen Körperlichkeit begegnet uns sogar im Hinblick auf die Aspekte unseres Körpers, die für uns selbst unmittelbar sichtbar sind. Sartre zufolge können wir etwa in der Betrachtung unserer Hand diese entweder als ein Ding unter Dingen oder aber als etwas, wodurch sich mir die Dinge entdecken, verstehen, – nicht aber beides gleichzeitig: »In ähnlicher Weise *sehe* ich auch meine Hand die Objekte berühren, aber in ihrem Berührungsakt *erkenne* ich sie nicht. [...] Denn meine Hand enthüllt mir den Widerstand der Objekte, deren Härte oder Weichheit, und nicht *sich selbst*. Daher sehe ich meine Hand nicht anders, als ich dieses Tintenfaß sehe.«<sup>413</sup> Gegenüber der theoretisch-reflektierenden Ebene der wissenschaftlichen Anschauung bewegt sich die reflexive Bezogenheit auf den eigenen Körper, die den nächsten und alltäglichen Zugang zu unserer

---

411 Jean-Paul Sartre, SuN, 539.

412 Ebd., 539.

413 Ebd., 540f.



Körperlichkeit darstellt, auf einer *Erfahrungsebene*, die von der Naturwissenschaft für gewöhnlich ausgeklammert wird.

Die Exzentrizität unseres Bewusstseins scheint dazu zu führen, dass wir unseren Körper nur so verobjektivieren können, wie andere ihn sehen. Wir bringen ihn von einer projizierten Außenperspektive des reflektierenden Bewusstseins aus vor Augen und legen damit aber unser genuines Erfahren dieses Körpers ab. Wenn ich etwa mein verletztes Bein verbinde, dann ist es das ›Ding‹ Bein, mit dem ich umgehe, aber es ist, wie Sartre betont, nicht das Bein als Möglichkeit, zu gehen, zu laufen oder Fußball zu spielen. Aufgrund dessen kommt Sartre zu dem Schluss, dass die Beschäftigung mit der Körperlichkeit in zwei Aspekte getrennt werden muss: in die eines Für-sich-Seins und die eines Für-Andere-Seins, die aber nicht aufeinander zurückführbar sind.

Nun sieht Sartre Körper und Welt in einen Zusammenhang. Die Ordnung der Dinge, die wir vornehmen und die wir an früherer Stelle mit dem Begriff der *Welt* versehen haben, bin ich nach Sartre selbst, und zwar, »insofern mein Auftauchen sie notwendig existieren macht, und die mir entgeht, insofern ich weder der Grund meines Seins noch eines *solchen* Seins bin.«<sup>414</sup> Wird der Körper aber auf diese Art und Weise verstanden, so kann er nicht mehr als ein Gegebenes aufgefasst werden, das ich erkennen könnte. Vielmehr ist er nach Sartre gewissermaßen die Grundlage meines Seinsverständnisses, ist als Faktizität überall da, ohne dass mein Erkennen ihn erfassen könnte. Was den Bezug zwischen sinnlicher Wahrnehmung und der Erkenntnis angeht, so findet sich bei Sartre ein interessanter und aufschlussreicher Gedanke:

[W]ährend das Sehen Erkenntnis des Tintenfassens ist, entzieht es sich gleichzeitig jeder Erkenntnis; es gibt keine Erkenntnis des Sehens. Selbst die Reflexion wird uns nicht diese Erkenntnis bieten. Mein reflexives Bewußtsein [nach unserem Verständnis: *reflektierendes* – O.I.] wird mir nämlich eine Erkenntnis von meinem reflektierten Bewußtsein des Tintenfassens bieten, aber nicht die einer Sinnestätigkeit.<sup>415</sup>

Damit ist es freilich mit der vermeintlichen epistemologischen ›Direktheit‹ der Sinneswahrnehmung vorbei, denn das, was wahrgenommen, also bewusst wird, spielt sich ja gerade im reflexiven Bewusstsein ab, und dieses kann uns nur etwas als ein *Bestimmtes*, also in diesem Falle als Tintenfass, erscheinen lassen über den Umweg des reflektierenden Bewusstseins. Auch die Tatsache, dass ich meine Hand sehen und berühren kann, während sie selbst berührt, ändert daran nichts, denn ich würde dann meinem Sinn gegenüber den Gesichtspunkt des Anderen einnehmen: »ich würde Objekte-Augen sehen; ich kann nicht das sehende Auge sehen, ich kann nicht die Hand berühren, insofern sie berührt. So ist also der Sinn, insofern er für-mich ist, etwas Unfassbares [...]«<sup>416</sup>

Neben diesen Ausführungen bestimmt Sartre den Körper außerdem als »Instrument und Ziel unserer Handlungen«. Was letztere angeht, so zeigt sich aber wie beim Hand-Beispiel, dass ich Handlungen nur erkennen kann, sofern ich sie gerade *nicht* ausführe. Ich kann einen anderen Menschen im Park beobachten. Indem ich mich aber *als Beobachter* beobachte, bin ich nicht mehr derjenige, der den Anderen beobachtet, sondern derjenige, der sich selbst in den Blick nimmt. Wenn ich

414 Ebd., 549.

415 Ebd., 560.

416 Ebd.

aber vom Körper des Anderen ausgehe, erfasse ich diesen in dessen Handeln auf Zwecke hin als ein Instrument. Demzufolge führt also die Auffassung des Körpers des Anderen auch dazu, dass ich meinen eigenen Körper als ein Instrument in der Welt ansehe, das ich vorsichtig handhaben muss und das so etwas ist wie das notwendige Zwischenglied zwischen meinen Intentionen und den anderen Werkzeugen, die nötig sind, um diese effektiv zu verfolgen.

Demgegenüber unternimmt Sartre allerdings den Versuch, dem Körper seine »Natur-für-Uns« zurückzugeben. Ganz analog zu Heidegger orientiert sich Sartre dabei zunächst an der Eingliederung der Dinge in einen »Utensilitätskomplex« (bei Heidegger: »Zeugzusammenhang«), innerhalb dessen sie bestimmte Plätze einnehmen. Wenn wir uns nun als Instrument verstehen, dann verstehen wir uns – Heideggerisch gesprochen –, selbst als »Zeug«, nicht als »Dasein«. Sartre beschreibt dies folgendermaßen »In diesem Sinn impliziert die Struktur der Welt, dass wir uns nur, indem wir selbst Utensil sind, in das Utensilitätsfeld einfügen können, dass wir nur *agieren* können, wenn wir agiert werden«<sup>417</sup> – kein besonders verlockender Gedanke also. Glücklicherweise findet Sartre aber einen Ausweg und versucht sich an einer gewissen »Renaturierung« dieses Seinsverständnisses. Denn zunächst einmal *benutzen* wir dieses »Instrument« Körper ja nicht, sondern wir *sind* es. Es bleiben, sieht man von der dem Körper des Anderen analogen Rekonstruktion meines Körpers ab, nach Sartre zwei Weisen, den Körper zu erfassen:

[E]r wird von der Welt aus *erkannt* und objektiv definiert, aber *in Leerform*; dafür reicht, dass das rationalisierende Denken das Instrument, das ich bin, von den Hinweisen aus rekonstruiert, die die von mir benutzten Utensilien geben, aber in diesem Fall wird das fundamentale Werkzeug ein relatives Bezugszentrum, das seinerseits andere Werkzeuge für seine Benutzung voraussetzt [...] Oder aber, der Körper ist voll und *konkret gegeben* als eben die Disposition der Dinge, insofern das Für-sich sie auf eine neue Disposition hin überschreitet; in diesem Fall ist er in jeder Aktion gegenwärtig, wenn auch unsichtbar.<sup>418</sup>

Der Körper erstreckt sich also immer auch über das Werkzeug, das er gebraucht. Er ist am Ende des Stocks, am Ende des Fernrohrs, da er meine Anpassung an die Werkzeuge ist. Damit hat Sartre schließlich Empfindung und Handlung zusammengeführt. Denn statt dem Gedanken, dass der Körper für uns primär wäre und uns die Dinge enthüllt, sind es Sartre zufolge die Utensilien-Dinge, die uns in ihrem ursprünglichen Erscheinen unseren Körper anzeigen.<sup>419</sup> Die »Natur-für-Uns« unseres Körpers lässt sich mit diesen Gedanken präzisieren:

Als sinnliches Bezugszentrum ist der Körper das, *jenseits dessen* ich bin, insofern ich unmittelbar bei dem Glas oder dem Tisch oder dem fernen Baum, den ich wahrnehme, anwesend bin. Denn die Wahrnehmung kann sich nur an der Stelle selbst vollziehen, wo das Objekt wahrgenommen wird, und *ohne Abstand*. [...] Ebenso kann der Körper als instrumentelles Zentrum der Utensilitätskomplexe nur das *Überschrittene* sein: er ist das, was ich auf eine neue Kombination der Komplexe hin überschreite [...] So ist der Körper, indem er das Überschrittene ist, das Vergangene. Er ist die unmittelbare Anwesenheit der »sinnlichen« Dinge beim Für-sich, insofern diese Anwesenheit ein Bezugszentrum anzeigt und *bereits überschritten ist*, entweder auf das Erscheinen eines neuen *Dieses* oder auf eine neue Kombination von Utensilitäts-Dingen hin. In jedem Entwurf des Für-sich, in jeder Wahrnehmung ist der Körper da, ist er das unmittelbar Vergangene, insofern er die Gegenwart, die ihn flieht, noch streift.<sup>420</sup>

417 Jean-Paul Sartre, SuN, 573.

418 Ebd., 573f.

419 Ebd., 576.

420 Ebd., 576f.

Der Körper-für-Mich ist in diesem Sinne also »Geburt, Vergangenheit, Kontingenz, Notwendigkeit eines Gesichtspunkts, faktische Bedingung jedes möglichen Einwirkens auf die Welt.«<sup>421</sup> So wird der Körper von Sartre als »permanente Struktur meines Seins« verstanden, als permanente Möglichkeitsbedingung meines Bewusstseins und schließlich auch als Entwurf, der mich auf meine Zukunft hin transzendiert.

Nun bleibt jedoch das Rätsel endgültig aufzulösen, was der Körper nach Sartre *für mich* ist. Da er unerfassbar ist, gehört er ihm zufolge nicht zu den Objekten der Welt, und doch muss er andererseits in irgendeiner Weise dem Bewusstsein gegeben sein. Eine erste, freilich recht grobe Bestimmung besteht, wie wir bereits gesehen haben, darin, den Körper als *Instrument* anzusehen, das ich nicht mittels eines anderen Instruments benutzen kann, als Gesichtspunkt, demgegenüber ich keinen Gesichtspunkt einnehmen kann. Aber gerade weil er der Gesichtspunkt ist, dem gegenüber es keinen Gesichtspunkt geben kann, gibt es auf der Ebene des unreflektierten Bewusstseins keinerlei Bewusstsein *von dem Körper*.<sup>422</sup> Der eigene Körper kann also in diesem Sinne nicht zum Objekt werden, sondern ich *bin* das Bezugszentrum Körper. Der Körper-für-Mich ist, um noch einmal die größten Charakterisierungen zu nennen, »entweder das durch die Utensilien-Objekte der Welt leer angezeigte Bezugszentrum oder aber er ist *die vom Für-sich existierte Kontingenz*.«<sup>423</sup>

Übersetzt in unser Selbstverhältnis heißt dies: Insofern wir unseren Körper erfahren, konstituieren wir ihn als ein Quasi-Objekt, allerdings nicht als ein *erkanntes*, sondern als ein *über die Erfahrung verstehend erschlossenes*. Sobald wir aber unseren Körper reflektierend zu erfassen suchen, konstituieren wir ihn aus der projizierten Perspektive des Anderen, das heißt so, wie er sonst nie für uns sein könnte.

## 6.2 Das Problem des reflexiven Verstehens

Haben wir nun die grundlegendsten Aspekte des sich im reflexiven Bewusstsein abspielenden Selbstverhältnisses analysiert, das nur Sartre in dieser Ausführlichkeit thematisiert hat, so stellt sich nun die Frage, wie das reflexive Bewusstsein seine Erfahrungen konstituiert und welche weltorientierenden Funktionen es dabei übernimmt. Anders gewendet: Es stellt sich die Frage, in welcher Weise Erfahrungen und Entwürfe des reflexiven Bewusstseins hermeneutische Funktionen im menschlichen Sein einnehmen.

Auf den ersten Blick scheint die Problematik des Verstehens in den Bereich des reflektierenden, nicht den des reflexiven Bewusstseins zu gehören. Allerdings müssen wir bedenken, dass Heidegger wie auch Sartre das Verstehen nicht primär als *Erkennen* auffassen, sondern als ein mittelbares oder unmittelbares *Erschließen* des sich Ereignenden. Der Begriff des »Erschließens« stellt dabei den Versuch dar, den traditionellen Verstehensbegriff, der in der Nachbarschaft der Erkenntnis angesiedelt ist, zu vermeiden, was allerdings unnötig ist, solange man Verstehen und Erkennen voneinander abgrenzt, wie es im Folgenden praktiziert werden soll.

---

421 Ebd., 579f.

422 Ebd., 583.

423 Ebd., 598.

Während wir davon sprechen können, dass im präreflexiven Bewusstsein ein Zusammenwirken von Räumlichkeit, Zeitlichkeit und Mitsein durch die Befindlichkeit erschlossen, also gewissermaßen ›verstanden‹ wird, und dadurch den Wahrnehmungsfokus und die Weise unseres Wahrnehmens beeinflusst, taucht im Verstehen des reflexiven Bewusstseins das *Ich* auf. Allerdings hat dieses Ich nicht die Form einer Objektivität, die ich mit der Aussage: ›das bin ich‹ bezeichnen könnte, sondern das Ich des reflexiven Bewusstseins ist überhaupt nicht im Sinne eines Subjekt-Objekt-Verhältnisses festgestellt – es ist nur unbegrifflich da und tritt in Form der Erschlossenheit eines »Worumwillens« auf, also als ein Verstehen und Entwerfen, das *meiner selbst willen vollzogen wird*. Das Verstehen des reflexiven Bewusstseins ist daher ›mehr‹ als die Erschlossenheit des präreflexiven Bewusstseins, die sich in der Befindlichkeit zum Ausdruck bringt. Aber gleichzeitig ist dieses Verstehen ›weniger‹ als das Erkennen des reflektierenden Bewusstseins, da es das Erfahrene zwar verstehend auf ein Ich in Form eines Worumwillens bezieht, aber das Erfahrene nicht bewusstseinsmäßig transzendiert, sondern direkt in eine Reaktion in Form eines Entwurfs überführt.

Wie bereits angedeutet, findet Verstehen nach Heidegger grundsätzlich in Form eines *gestimmten Verstehens* statt, d.h. die Weise, wie Seiendes begegnet und wie es aufgefasst wird, wird im präreflexiven Bewusstsein durch Stimmungen erschlossen. Aber erst im reflexiven Bewusstsein taucht das Verstehen als durch ein Selbstverhältnis geprägtes auf, das in der Übernahme der Seinsphänomene des präreflexiven Bewusstseins durch seine unwillkürlichen Entwürfe Bedeutung und Sinn generiert. Dieses Verstehen des reflexiven Bewusstseins hat gegenüber dem sich in der Stimmung spiegelnden den Charakter eines *aktiven* (weil durch ein Worumwillen, also einen Selbstbezug bestimmten), aber dennoch *unwillkürlichen* (weil vom Ich nicht intentional vollzogenen) Auslegens des Begegnenden.

Bei alledem ist das Verstehen des reflexiven Bewusstseins nicht ohne dessen Entwurfstätigkeit zu denken. Denn nur dadurch, dass im reflexiven Bewusstsein Selbstverhältnisse in Form von Entwürfen stattfinden, kann ich dem Begegnenden Bedeutung beimessen und es vor diesem Hintergrund interpretieren. Daher kann Heidegger schreiben: »Im Verstehen des Worumwillen ist die darin gründende Bedeutsamkeit miterschlossen.«<sup>424</sup> Insofern ist also das auslegende Verstehen des reflexiven Bewusstseins als ein nicht-reflektierendes Erschließen zu begreifen. Zwar sind auch die erschließenden Befindlichkeiten des präreflexiven Bewusstseins von Entwürfen des Individuums bestimmt, aber nicht von situativ vom Ich vollzogenen, sondern von strukturell alle anderen Entwürfe bestimmenden *Grundentwürfen*, die sich in Form habitualisierter Wahrnehmungen, Foki und Grundauffassungen manifestieren.

Dem Verstehen des reflexiven Bewusstseins eignet also ein *Entwurfcharakter*, denn indem wir verstehen, eröffnen sich uns situativ entstehenden Möglichkeiten – mehr noch: das Verstehen hat für Heidegger die *existenziale Struktur des Entwurfs*, also des Sich-hinein-Werfens in die sich erschließenden Möglichkeiten. Der Entwurf ist dabei selbst hermeneutischer Natur, indem er erschließend auslegt und somit die Seinsverfassung des »Spielraums des faktischen Seinkönnens«<sup>425</sup> bildet. Man könnte

424 Martin Heidegger, SuZ, 143.

425 Ebd., 145.

sagen: durch den Entwurf, etwa im Park spazieren zu gehen, eröffnet sich ein Spielraum von faktischen Möglichkeiten, der nicht der Spielraum bloß vorgestellter, sondern realer Möglichkeiten ist.

Zwar hat das Entwerfen für Heidegger nicht den Charakter eines Sichverhaltens zu einem ausgedachten Plan, es ist nicht zwingend ein ›willkürlicher‹ Vorgang, der berechnend ideale Handlungsmöglichkeiten eröffnet, sondern die Entwürfe derjenigen Ebene des Bewusstseins, die ich das reflexive Bewusstsein nenne, erfolgen ›unwillkürlich‹ und unreflektiert. Sofern Heidegger davon spricht, dass das Verstehen als Entwerfen »die Seinsart des Daseins [ist – O.I.], in der es seine Möglichkeiten als Möglichkeiten *ist*«<sup>426</sup>, können wir auch sagen: mit dem Verstehen eröffnen sich Seinsmöglichkeiten des jeweiligen Menschen, die er in seinem entwerfenden Bewusstsein bereits *ist*, ohne sie schon realisiert zu haben. An dieser Stelle offenbart sich eine Parallele zu Sartres Charakterisierung des Für-sich-Seins als demjenigen Sein, das nicht das ist, was es ist (also im Entwurf bereits das Sosein überschritten hat), und das das ist, was es nicht ist (der Entwurf gehört bereits zum situativen Sein des Menschen, er ist also sein Entwurf bereits bewusstseinsmäßig, aber ohne ihn realisiert zu haben).

Wie bereits angedeutet, wollen wir versuchen, durch die Verwendung des Begriffs des ›Bewusstseins‹, den Heidegger, wohl in Abgrenzung zu Husserl, peinlich gemieden hat, etwas mehr Klarheit in den Zusammenhang der Heideggerschen Positionen zu bringen. Vor dem Hintergrund der aufgezeigten Diskrepanz zwischen Sosein und Entwurf lässt sich das Verstehen deuten als situationverstandend gewonnene Gestalt des entworfenen Seins. Wir haben es also mit einem recht eigenartigen Begriff des Verstehens zu tun. Denn verstanden wird nicht etwa ein uns äußerliches Objekt, sondern im Verstehen sammelt sich gewissermaßen das Sein selbst auf seine singular-situativ sich gebende Möglichkeit, die Heidegger den »Entwurf« nennt. Die *Auslegung* des Verstandenen schließlich interpretiert Heidegger abermals in einer sehr ungewöhnlichen Weise. Auslegung ist von ihm nämlich nicht als Kenntnisnahme oder Reflexion des Verstandenen gedacht, sondern als eine »Ausbildung des Verstehens«,<sup>427</sup> die vom Entwurf auf das Sosein zurückkommt und gewissermaßen das ›Nichts‹ zu füllen hat, das sich zwischen mein Sosein (Auf-dem-Stuhl-sitzen) und dem Entwurf (Aus-der-Tür-gehen) schiebt. Die Auslegung bestimmt also den *Weg*, den wir im Versuch einer Realisierung des Entwurfs einschlagen. Die verstehende Auslegung des Seins artikuliert schließlich auch den *Sinn*, der nach Heidegger dasjenige ist, »worin sich eine Verständlichkeit einer Sache hält«:

Sinn ist das durch Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff strukturierte Woraufhin des Entwurfs, aus dem her etwas als etwas verständlich wird. [...] Sinn ist ein Existenzial des Daseins, nicht eine Eigenschaft, die am Seienden haftet [...]. Nur Dasein kann daher sinnvoll oder sinnlos sein. Das besagt: sein eigenes Sein und das mit diesem erschlossene Seiende kann im Verständnis zugeeignet sein oder dem Unverständnis versagt bleiben.<sup>428</sup>

Anders gewendet: der Sinn erschließt sich nicht ohne ein Erfassen des Woraufhin des Entwurfs. Und da nur menschliches Sein Entwürfe tätigen kann, sich selbst voraus sein kann, gehört der Sinn dezidiert zur menschlichen Sphäre des Seins. Eine sich in allen Weisen menschlichen Seins durchhaltende Seinsstruktur ist der Sinn deshalb, weil unser Sein durch die verstehende Entwurfsstruktur

426 Ebd.

427 Martin Heidegger, SuZ, 148.

428 Ebd., 151.

stets Sinn generiert und dieser Sinn unser Denken, Deuten und Handeln trägt. Wenn Sinn das Woraufhin des Entwurfs ist, so kann nur von der Zukunft herkommend das eigene Sein sinnvoll oder sinnlos sein.

### 6.3 *Das entwerfende reflexive Bewusstsein und unser unmittelbares Verhältnis zum Anderen*

Nun ist allerdings der Entwurf im menschlichen Sein nicht zu denken ohne eine *Wahl*, die der Mensch dabei vollzieht. Denn da er sich zu dem, was er ist (Entwurf), erst machen muss, konstituiert er sein Wesen durch Entscheidungen, also durch ein Ergreifen bestimmter Seinsmöglichkeiten. Vor diesem Hintergrund erscheint jeder Entwurf, aber auch jedes entwurfsgeleitete Handeln als eine Form der Selbstwahl, weshalb im Folgenden die strukturalen Aspekte des Handelns thematisch werden sollen.

Grundsätzlich verhält sich diesen Gedanken nach das menschliche Sein zu dem ihm Begegnenden nicht nur bewusstseinsmäßig, also verstehend-entwerfend, sondern durch seine Entwürfe wird er zu Handlungen als Realsierungsforderungen aufgerufen, die ihm ein gewisses Identisch-Werden mit sich versprechen. Als objektive ›Tatsachen‹ greifen wir dabei als soziale Wesen immer schon gestaltend in eine Mitwelt ein. Es bildet sich durch die Handlungen eine von Sinn erfüllte intersubjektive Lebenswelt, die als unser Leben maßgeblich bestimmender Manifestationsort aller uns in irgendeiner Weise affizierenden Handlungen wiederum auf unsere Zu-uns-selbst-Verhalten zurückwirkt und dadurch wesentlich auf das Einfluss nimmt, was wir *sind*.

Als Grundbestimmung des Handelns versteht Sartre die *Intentionalität*, die einen aus einem Selbstverhältnis (Worumwillen) entspringenden und von einem Entwurf geleiteten Willen impliziert. Ein ungeschickter Raucher, der aus Versehen ein Pulverfass in die Luft fliegen lässt, hat diesem Verständnis nach nicht *gehandelt*, denn die Handlung setzt Sartre zufolge ein *Vorhaben*, also einen eigens ergriffenen Entwurf voraus. Es muss folglich eine gewisse Entsprechung von Resultat und Intention bestehen, damit in diesem Sinne von einer Handlung gesprochen werden kann – selbst wenn das angestrebte Ziel nicht oder nicht den Erwartungen gemäß eingelöst werden kann. Insofern lässt sich auch von einem *Desiderat* sprechen, das eine Handlung motiviert. Dieses aber kann es nach Sartre nur geben aufgrund der Feststellung eines Mangels.

Nun ist die Feststellung eines Mangels zwar anthropologisch struktural verwurzelt, wie wir an der Nichtung des Soseins im Entwurf und dem Streben des Für-sich zum An-sich-Sein bereits gesehen haben. Allerdings lässt sich diese Struktur nicht ohne weiteres auf Verhältnisse der sozialen Welt übertragen, in denen das Handeln zumeist stattfindet. Denn es kann dem Menschen geschehen, dass er Fehler und Mängel einer bestimmten politischen, moralischen oder wirtschaftlichen Situation nicht einmal denken kann, weil ihm die Fähigkeit zur Vorstellung anderer Umstände fehlt.

Sartre bewegt sich hier also gewissermaßen schon auf dem Feld objektiv bestimmbarer Motive, nicht mehr auf der Ebene existentieller. Nicht etwa eine objektiv bestimmte Härte einer Situation, unter der man leidet, führt Sartre zufolge zum Motiv, eine Situation ändern zu wollen, sondern vielmehr das *Bewusstsein des Mangels* und des Überschreitens einer Situation hin auf eine entworfenen, als besser imaginierte. Nicht die Härte einer Situation und die von ihr verursachten Leiden sind



folglich Motive dafür, dass man sich einen anderen Zustand der Dinge wünscht; – »im Gegenteil, von dem Tag an, da man sich einen andern Zustand denken kann, fällt ein neues Licht auf unsere Mühsale und Leiden und entscheiden wir, dass sie unerträglich sind.«<sup>429</sup> Es besteht diesem Gedanken zufolge keine notwendige Entwicklung bestimmter Gesellschaftszustände auseinander, wie etwa der historische Materialismus uns glauben machen will, den Sartre gegenüber der hier besprochenen Position in seinem Spätwerk ausdrücklich bejaht hat.<sup>430</sup> Der unterdrückte Arbeiter muss dem frühen Sartre nach vielmehr zunächst einen idealen Zustand als reines gegenwärtiges Nichts setzen, um den gegenwärtigen Zustand als mangelhaft qualifizieren zu können und daraus die Motivation für eine Veränderung zu schöpfen. Lediglich die Freiheit unseres Bewusstseins, die die Involviertheit in eine bestimmte Situation transzendieren kann, ist in der Lage, durch dieses Übersteigen den gegenwärtigen Zustand durch gedankliche Setzung eines anderen zu negieren. Erst die Negierungsfähigkeit des setzenden, sich vorauswerfenden Bewusstseins kann demnach etwas mit *Sinn* versehen.

Im Hinblick nun auf das Beispiel des ungeschickten Rauchers lässt sich kein Sinn bestimmen: er hat nicht gehandelt, sondern er hat sich in der Situation lediglich verhalten, während er sich der Möglichkeiten der Situation nicht gewahr war. Jede intentionale, entwurfgeleitete Handlung hingegen muss als *sinnhaft*<sup>431</sup> gelten. Um nun ein Motiv als Antrieb des Handelns ausmachen zu können, muss dieses vom Für-sich als solches *empfunden* werden. Mit anderen Worten: Das Für-sich muss ihm den *Wert eines Antriebs* verleihen. Motive und Antriebe haben Sartre zufolge nur innerhalb eines Kontextes entworfenen Zustände, die nicht oder noch nicht existieren, einen Sinn. Allerdings warnt Sartre davor, den Antrieb als Ursache der Handlung zu sehen, wie es der Determinismus vorstellt und diesen Antrieb auf bestimmte allgemeine Triebe zurückführen zu wollen. Der Antrieb ist für Sartre zunächst nicht mehr und nicht weniger als ein integraler Bestandteil der Handlung. Um eine Handlung aber durchschauen zu können, müssen wir nach Sartre drei Strukturen zusammen sehen: »Denn da sich der auf eine Veränderung hin beschlossene Entwurf nicht von der Handlung unterscheidet, konstituieren sich Antrieb, Handlung und Zweck in einem einzigen Auftauchen. Jede dieser drei Strukturen erfordert die beiden anderen als ihre Bedeutung.«<sup>432</sup>

Interessant ist im Zusammenhang mit der Sinnhaftigkeit des Handelns, dass Sartre zufolge der Wille sich als Entschluss in Bezug auf bestimmte Zwecke setzt, diese Zwecke aber nicht situativ von ihm geschaffen sind, sondern den einzelnen Entwürfen eine gewisse Kohärenz verleihen und unterschiedlich in jedem einzelnen Entwurf wirken. Die Zwecke müssen dabei, wie wir bereits gesehen haben, nicht von einem reflektierenden Bewusstsein gesetzt sein, sondern können auch von einem unreflektierten Grundentwurf herrühren:

Ich kann zum Beispiel aus Todesangst bei einer Gefahr Hals über Kopf fliehen. Dieses Leidenschaftsfaktum setzt nichtsdestoweniger implizit den Wert des Lebens als obersten Zweck. Ein anderer wird dagegen der Meinung sein, dass man am Ort bleiben muß, auch wenn Widerstand zunächst gefährlicher scheint als Flucht [...] Aber sein Ziel bleibt, wenn auch besser begriffen

---

429 Jean-Paul Sartre, SuN, 756.

430 Ders., KddV, 15.

431 Für Sartre sind demnach nicht alle Verhaltensweisen sinnhaft, während strukturhermeneutisch und soziologisch gesehen alle Verhaltensweisen sinnhaft sind, weil sie durch die gemeinsame Lebenswelt in die Entwürfe verschiedenster Menschen hineinragen und deren Sinn und Realisierungsmöglichkeit bestimmen.

432 Jean-Paul Sartre, SuN, 760.

und explizit gesetzt, das gleiche wie im Fall der emotionalen Reaktion. [...] Der Unterschied betrifft hier die Wahl der Mittel und den Reflexions- und Explikationsgrad, nicht den Zweck.<sup>433</sup>

Die Zwecke werden demzufolge gewählt als eine Form der Bejahung des Grundentwurfs. Nach Sartre kennzeichnet die Setzung meiner letzten Zwecke mein Sein. Diese Setzung ist ihm zufolge eins mit dem ursprünglichen Hervorbrechen meiner Freiheit. Da ich in meinem Sein mein Sein wähle (etwa bei Lebensgefahr vor dem Gefährlichen davon zu laufen und dabei wähle, am Leben bleiben zu wollen), sind meine Handlungen *unterlegt von einer ursprünglichen, oft unreflektierten Wahl*, die keine Wahl einer konkreten, real ergreifbaren Seinsmöglichkeit darstellt, die aber nichtsdestotrotz eine *Wahl* ist, insofern ich nämlich auch wählen könnte, nicht mehr sein zu wollen. Dass bestimmte Zwecke durch eine solche grundlegende Wahl meiner selbst schon gesetzt sind, heißt jedoch nicht, dass mir dadurch erschlossen wäre, wie ich mich in Situation in Ansehung des Zweckes zu verhalten hätte. Der Zweck etwa, ein erfülltes Leben zu leben, eröffnet eine unüberschaubare Vielfalt an Möglichkeiten der Gestaltung. Indem ich aber die Grundwahl getroffen habe, das Leben leben und nicht mich davon verabschieden zu wollen, habe ich auch schon die *Verantwortung* für mein Leben übernommen. Diese ursprüngliche Wahl bestimmt über unsere Zwecke und verleiht somit unserem Handeln seinen Sinn. Allerdings werden die Grundentwürfe in den seltensten Fällen sichtbar, da sie niemals als konkreter Entwurf vor Augen stehen und ihnen folglich eine gewisse Abstraktheit anhaftet. Wir müssen also einsehen,

dass der grundlegende Entwurf, der ich bin, ein Entwurf ist, der nicht meine Beziehungen zu diesem oder jenem besonderen Gegenstand betrifft, sondern mein In-der-Welt-sein als Totalität, und dass – da die Welt selbst sich nur im Licht eines Zwecks enthüllt – dieser Entwurf einen bestimmten Typus einer Beziehung zum Sein, die das Für-sich unterhalten will, als Zweck setzt.<sup>434</sup>

Aus diesem Grund kommt der »Grund-« oder »Initialentwurf«, für gewöhnlich nicht »zu Bewusstsein«, auch wenn er unser Handeln maßgeblich bestimmt. Er ist der letzte Bezugspunkt unserer Entwürfe, kein selbst eine konkrete Seinsmöglichkeit ergreifender. Deshalb spricht Sartre auch davon, dass eine besondere phänomenologische Methode zur Explikation des Grundentwurfs notwendig sei, die er, wie wir bereits gesehen haben, die »existentielle Psychoanalyse«<sup>435</sup> nennt.<sup>436</sup>

Aus hermeneutischer Perspektive müssen wir nun zur sinnerschließenden Rekonstruktion eines Handelns zunächst einen Zweck des Handelns einer bestimmten Person bestimmt haben, um deren verobjektivierbare Motive ausfindig machen zu können. In diesem Sinne gibt Sartre eine aufschlussreiche Bestimmung des Motivs: »Wir nennen also Motiv das objektive Erfassen einer bestimmten Situation, insofern sich diese Situation im Licht eines bestimmten Zwecks als etwas enthüllt, was als Mittel dienen kann, diesen Zweck zu erreichen.«<sup>437</sup> Wir können mit dieser Strukturkenntnis also einen rational bestimmbaren Sinn hermeneutisch ausfindig machen. Allerdings stellt Sartre dabei heraus, dass das Motiv keineswegs die Handlung *bestimmt*, sondern lediglich eine rationale Erklärung

433 Jean-Paul Sartre, SuN, 769f.

434 Ebd., 830.

435 Ebd.

436 Ebd.,

437 Ebd., 775.

für einen Handlungszusammenhang darstellt. Bestimmend für eine Handlung ist demnach nicht das Motiv, das nach Sartre keine eigene Wirkkraft hat, sondern der *Antrieb*.

Dieser aber entzieht sich ihm zufolge einer rational-objektiven Bestimmbarkeit. »Er ist die Gesamtheit der Begierden, Emotionen und Leidenschaften, die mich drängen, eine bestimmte Handlung auszuführen.«<sup>438</sup> Dabei betont Sartre, dass Motive und Antriebe durchaus in einer Entscheidung zusammenwirken können. Ich kann also sowohl rationale als auch emotionale Gründe haben, eine bestimmte Entscheidung zu treffen. Das Sein des Menschen als reiner Entwurf auf einen Zweck hin ist es, »das macht, dass es eine bestimmte objektive Struktur der Welt gibt, die im Licht dieses Zwecks den Namen Motiv verdient.«<sup>439</sup> Insofern können wir das Motiv nur rational als »objektive Struktur der Welt« verstehen. Dies schließt freilich nicht aus, dass wir es tatsächlich als Für-sich in Form des Antriebs *haben* können.

Um also nach einem Motiv handeln zu wollen, um die Kraft und den Willen zur Handlung zu entwickeln, benötigen wir einen Antrieb. Sartre spricht auch davon, dass der Antrieb nichts anderes als das Erfassen des Motivs als Bewusstsein von sich sei. Das Motiv wird demzufolge in der Willensbildung vom Selbst als zum Ich gehörig bestimmt und wird durch den Antrieb *meines*. Daher kann der Antrieb nur dann seine Kräfte entfalten, wenn er *übernommen* wird vom Selbst und dabei mit dem selbst antriebslosen Motiv verkoppelt wird.

Im Versuch, rückblickend die Antriebe einer Handlung bestimmen zu wollen, zeigt sich allerdings, dass die Antriebe flüchtiger Natur sind. Sie sind nur im konkreten, sinnerfüllten Vollzug eines Willens gegenwärtig. Was die Selbstreflexion rückblickend an einer Handlung erfassen kann, sind deshalb auch nicht die Antriebe, die als diffuse Kräfte unbestimmbar bleiben, sondern die *Motive*.

Obwohl zu jeder Handlung eine Intention gehört, kann man aber Sartre zufolge auch von »spontanen« Handlungen sprechen. Was dabei eine willentliche von einer spontanen Handlung unterscheidet, ist das Verhältnis, das das Selbst zu den Motiven und Antrieben einnimmt. In einer unwillkürlichen Spontaneität erfolgt keine Verobjektivierung des eigenen Motivs, was freilich nicht heißt, dass die Handlung motivs- oder antriebsfrei wäre. Vielmehr ist in der unwillkürlichen Handlung das Motiv und mein Bewusstsein davon eins, *bin* ich gewissermaßen Motiv und Antrieb als präreflexives Bewusstsein und folge den Zwecken meines Grundentwurfs ohne reflektierendes Ergreifen bestimmter Entwürfe. Die willentliche Handlung hingegen erfordert das Erscheinen eines reflexiven Bewusstseins, das den Antrieb als »Quasi-Objekt«<sup>440</sup> erfasst und darüber die eigenen Motive zu erschließen vermag. Da Sartre die Freiheit als eine unanalysierbare Totalität von Motiven, Antrieben, Zwecken und der Art und Weise ihrer Erfassung versteht, lässt sich das Für-sich-sein nur bestimmen als *ein Sein, das ursprünglich Entwurf ist*, das heißt, »das sich durch seinen Zweck definiert.«<sup>441</sup> So lässt sich der Mensch das, was er ist, gewissermaßen durch etwas anderes als er selbst ist, anzeigen,

---

438 Ebd.

439 Ebd., 779.

440 »Quasi-Objekt« deshalb, weil es keine ausdrückliche, eine Subjekt-Objekt-Spaltung vornehmende Verobjektivierung eines reflektierenden Bewusstseinsaktes darstellt.

441 Jean-Paul Sartre, SuN, 786.

nämlich durch einen *Zweck*, der er nicht ist sondern den er *hervorbringt*. Daher kann Sartre auch sagen: »der Mensch ist nichts anderes als das, wozu er sich macht.«<sup>442</sup>

Nun stellt sich, wo Freiheit und Handlung sind, auch immer die Frage nach der Verantwortlichkeit, die wir ebenfalls dem reflexiven Bewusstsein zuordnen können, da sie in Form eines Verantwortungsgefühls eine durch ein Selbstverhältnis konstituierte Erfahrung darstellt. Eine der Grundfragen im Hinblick auf die Verantwortlichkeit bildet in unserem Zusammenhang die Frage, ob wir wirklich davon sprechen können, dass der Mensch verantwortlich für sein Handeln sein kann, wenn er dazu *verurteilt* ist, frei zu sein. Ein anderes Problem besteht darin, zu klären, ob die strukturelle Freiheit des menschlichen Bewusstseins nicht im Gegenteil eine ständige Verantwortlichkeit menschlichen Seins hervorbringt. Nicht zuletzt werden wir auch der Frage nachgehen müssen, ob es sich bei der Verantwortlichkeit nicht letztlich, wie Nietzsche behauptet, um ein dem Bewusstsein äußerliches Verantwortlich-gemacht-Werden handelt,<sup>443</sup> so dass wir die Verantwortlichkeit in den Bereich des reflektierenden Bewusstseins verschieben müssen.

Wie wir bereits gesehen haben, übernimmt das reflexive Bewusstsein die Seinsphänomene des präreflexiven Bewusstseins als die seinen, obwohl der Mensch keinen oder wenig Einfluss auf die Gestalt seiner Seinsphänomene hat. Dadurch, dass das reflexive Bewusstsein nun die Seinsphänomene als zu meinem Sein gehörig ausweist, mache ich sie zu einem Teil von mir, und zwar zu einem Teil von mir, *zu dem ich Stellung zu beziehen habe*. So gesehen können wir also davon sprechen, dass bereits die Struktur unseres Bewusstseins dazu führt, uns für das, was uns begegnet, in irgendeiner Weise verantwortlich zu fühlen. Verantwortlich sind wir im Verhalten zu den Seinsphänomenen zunächst uns selbst gegenüber. Denn wir ›entscheiden‹ im reflexiven Bewusstsein, wenngleich nicht reflektierend, über die Bedeutung, bzw. Relevanz des Begegnenden für uns. So gesehen entscheiden wir allein über den *Wert*, den die Seinsphänomene für uns haben. Freilich ist die hier angedeutete Form der ›Verantwortlichkeit‹ keine im klassischen Sinne. Aber sie bildet die Grundstruktur, die sich im Handeln und unserem Verhältnis zum Anderen fortsetzt. Wie verhält es sich aber mit unserer Verantwortlichkeit auf der Handlungsebene?

Sartre bestimmt in diesem Zusammenhang zunächst die Verantwortlichkeit als »Bewußtsein (davon), der unbestreitbare Urheber eines Ereignisses oder eines Gegenstands zu sein«.<sup>444</sup> Da der Mensch durch sein reflexives Bewusstsein aber gewissermaßen der Urheber all dessen ist, was ihm begegnet und was er in sich aufnimmt, ist in diesem Sinne die Verantwortlichkeit des Für-sich umfassend. Mehr noch: »[...] weil das Für-sich auch das ist, das *sich sein macht*, muß es, was immer die Situation ist, in der es sich befindet, diese Situation gänzlich annehmen mit ihrem eigenen Widrig-

---

442 Jean-Paul Sartre, EH, 150.

443 In *Menschliches, Allzumenschliches* wirft Nietzsche die Frage auf, ob die Willensfreiheit nicht ein funktioneller Irrtum ist. Nietzsche zeichnet die »Geschichte der Empfindungen, vermöge deren wir Jemanden verantwortlich machen« und Urteile wie »gut« oder »böse« fällen, in einer Entwicklung, in der man »der Reihe nach den Menschen für seine Wirkungen, dann für seine Handlungen, dann für seine Motive und endlich für sein Wesen verantwortlich [macht]« (Friedrich Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, 63). Auf diese Weise kommt Nietzsche zu der These, dass der »Irrtum der Willensfreiheit« als Grundvoraussetzung für die Heraufkunft der »Sklavenmoral« gelten müsse.

444 Jean-Paul Sartre, SuN, 950.

keitskoeffizienten, und sei sie auch unerträglich; er muß sie annehmen mit dem stolzen Bewußtsein, ihr Urheber zu sein [...].«<sup>445</sup>

Ob diese Weise der Verantwortlichkeit mit dem vereinbar ist, was wir für gewöhnlich darunter verstehen, nämlich durch seine Intentionen für eine Handlung verantwortlich zu sein, werden wir noch zu klären haben. Für Sartre steht indes fest, dass es für eine Person unsinnig ist, sich über eine widrige Situation beklagen zu wollen, da die schlimmsten Übel, die meine Person zu treffen drohen, nur durch meinen Entwurf ihren Sinn erhalten: »Es ist also unsinnig, sich beklagen zu wollen, weil ja nichts fremdes darüber entschieden hat, was wir fühlen, was wir leben oder was wir sind. Diese absolute Verantwortlichkeit ist übrigens kein Akzeptieren: sie ist das bloße logische Übernehmen der Konsequenzen meiner Freiheit.«<sup>446</sup>

Die totale Verantwortlichkeit, die Sartre konstatiert,<sup>447</sup> ist also durchaus eine logische Konsequenz seiner Ausführungen. Vor diesem Hintergrund kommen auch gesellschaftliche Ereignisse, die mich mitreißen, nicht von außen, sondern sie sind, da ich durch die Exzentrizität meines Bewusstseins an ihnen Teil habe, ohne mich nicht zu denken, so das ich gewissermaßen unwillkürlich ein Teil von ihnen bin. Da ich zu allem, was mir begegnet, mindestens auf der Ebene des reflexiven Bewusstseins verstehend-entwerfend Stellung beziehen muss, kann ich gegenüber dem, was ich erfahre, nicht gleichgültig bleiben:

wenn ich in einem Krieg eingezogen werde, ist dieser Krieg mein Krieg, er ist nach meinem Bild und ich verdiene ihn. Ich verdiene ihn zunächst, weil ich mich ihm immer durch Selbstmord oder Fahnenflucht entziehen könnte: diese letzten Möglichkeiten müssen uns immer gegenwärtig sein, wenn es darum geht, eine Situation zu beurteilen. Da ich mich ihm nicht entzogen habe, habe ich ihn *gewählt* [...].<sup>448</sup>

– Ein zweifellos hartes Urteil. Aber der Begriff einer bloßen Komplizenschaft, die ich auf der Tatsache begründen könnte, dass nicht ich den Krieg erklärt habe, hält dem Satz »im Krieg gibt es keine unschuldigen Opfer« nach Sartre nicht stand. Denn es hat von mir abgehangen,

daß für mich und durch mich dieser Krieg nicht existiert, und ich habe entschieden, dass er existiert [...]. Es bleibt mir also nur, diesen Krieg anzunehmen. Aber außerdem ist es *meiner*, denn allein dadurch, daß er in einer Situation auftaucht, die ich sein mache, und daß ich ihn in ihr nur entdecken kann, indem ich mich für oder gegen ihn engagiere, kann ich jetzt meine Selbstwahl nicht mehr von der Wahl dieses Krieges unterscheiden [...].<sup>449</sup>

Zwar bleibt das Verhältnis zwischen Verantwortlichkeit und Schuld bei Sartre unterbelichtet, so dass das Urteil »im Krieg gibt es keine unschuldigen Opfer«, das Sartre von Jules Romains übernimmt, zweifelhaft bleibt. Aber der entscheidende Mechanismus, dass ich durch die Struktur des reflexiven Bewusstseins »meine Wahl von der Wahl des Krieges nicht mehr unterscheiden kann«,

445 Ebd.

446 Ebd., 951.

447 Sartre hat diesen radikalen Verantwortungsbegriff später aufgrund seiner Kriegserlebnisse verworfen, wie Walter Biemel im Verweis auf *Sartre über Sartre* herausstellt (Vgl. Walter Biemel, »Faszination der Freiheit«, in: Jean-Paul Sartre, *Sartre über Sartre: Autobiographische Schriften*, hg. v. Traugott König, übers. v. Strassmann, Lutrand, Holz, Lallemand, Alfes, Aschner, Reinbek 1977, 213f.).

448 Jean-Paul Sartre, SuN, 951.

449 Ebd.

ist zweifelsohne richtig. Ob es indes berechtigt ist, diese Involviertheit mit dem Titel der Verantwortung zu versehen, steht auf einem anderen Blatt.

Neben dem Verweis darauf, dass wir für etwas Verantwortung übernehmen, sobald wir es zum Gegenstand unseres Sich-zu-uns-selbst-Verhaltens machen, ist es nach Sartre müßig, sich zu fragen, was gewesen wäre, wenn der Krieg nicht ausgebrochen wäre. Denn ich habe mich nach Sartre immer schon in meinem Sein als ein möglicher Sinn der Epoche gewählt, so dass mein Schicksal also, um mit Heidegger zu sprechen, mit dem *Geschick* einer Epoche verknüpft ist, ja ich es sogar bin, der es mit bedingt. Das diffuse Verhältnis zwischen Verantwortlichkeit und Schuld klärt sich ein wenig in den folgenden Zeilen:

Total frei also, ununterscheidbar von der Periode, deren Sinn zu sein ich gewählt habe, ebenso tief für den Krieg verantwortlich, als wenn ich ihn selbst erklärt hätte, unfähig, etwas zu leben, ohne es in *meine* Situation zu integrieren, mich ganz darin zu engagieren und sie mit meinem Siegel zu prägen, muß ich ohne Gewissensbisse und ohne Bedauern sein, so wie ich ohne Entschuldigung bin, denn vom Augenblick meines Auftauchens zum Sein an trage ich das Gewicht der Welt für mich ganz allein, ohne daß irgend etwas oder irgend jemand es erleichtern könnte.<sup>450</sup>

Zwar kann ich auch diesem Gedanken zufolge meine Verantwortlichkeit nicht ablegen, wohl aber reduziert sich die *Schuld* aufgrund unserer anthropologischen Struktur auf ein sehr relatives Maß. Denn ich trage zwar Schuld für mich, meine Entscheidungen und mein Handeln, jedoch heißt dies für Sartre mitnichten, dass ich von außen für meine im reflexiven Bewusstsein vollzogene Selbstwahl zur Verantwortung gezogen werden könnte. Die Schuld und Verantwortung, von der Sartre spricht, sind zunächst also nichts anderes als Schuld und Verantwortung, die ein Bewusstsein sich selbst und anderen gegenüber wahrnimmt und die sich im Freiheitsbewusstsein, nämlich der Angst, erschließt. Sie ist keine ›objektive‹ Schuld oder Verantwortung, die andere bestimmen und zur Grundlage einer Verurteilung machen dürften:

Wer in der Angst seine Lage realisiert, in eine Verantwortlichkeit geworfen zu *sein*, die sich bis zu seiner Geworfenheit zurückwendet, kennt weder Gewissensbisse noch Bedauern, noch Entschuldigungen mehr; er ist nur noch eine Freiheit, die sich als völlig sie selbst entdeckt und deren Sein auf eben diese Entdeckung beruht.<sup>451</sup>

Spätestens mit dieser Nietzscheanisch anmutenden Aussage stellt Sartre klar, dass sein Verständnis der Verantwortung mit dem traditionellen nur geringfügige Überschneidungen aufweist. Die Verantwortung, von der Sartre spricht, verdeutlicht vielmehr die Aufgabe der in der Geworfenheit erschlossenen Überantwortung, durch die der Mensch aufgerufen ist, sein Selbst als seine Aufgabe zu verstehen.

### 6.3.1 Die ontologische Struktur des Verhältnisses zum Anderen

Nun eröffnet die Frage nach dem Handeln neben den Themen der Intentionalität und Verantwortung auch die Frage, wie unser Verhältnis zum Anderen ontologisch strukturiert ist. Denn wir stehen

450 Jean-Paul Sartre, SuN, 953.

451 Ebd., 955.



nicht nur immer in einem Verhältnis zu uns selbst, sondern wir stehen darin gleichzeitig in einem Verhältnis zum Anderen, der ebenfalls durch eine »Anwesenheit bei sich« gekennzeichnet ist.

Unser Verhältnis zu anderen nimmt dabei nicht nur die Form sozialer Beziehung an, sondern den Gedanken Heideggers und Sartres zufolge ist der Andere von vornherein konstitutiv für die Herausbildung eines Selbst,<sup>452</sup> da er mir – wie wir unten sehen werden – erst die Möglichkeit eröffnet, mich selbst als Objekt zu erfassen. Hierdurch wird der Andere zum ständigen Bezugspunkt meines Seins, und zwar insofern, als sich unser reflektierendes Bewusstsein durch eine exzentrische Perspektive uns selbst gegenüber stets selbst die Form einer ›Scheinalterität‹ annimmt, also die Perspektive des Anderen simuliert. Gegenüber dieser Rolle des Anderen für die Perspektive meines reflektierenden Bewusstseins zeigt sich mir der Andere im *reflexiven* Bewusstsein als Teil meines Zu-mir-selbst-Verhaltens, als Teil meines wertenden und bedeutungszuschreibenden Übernehmens der Seinsphänomene. Aus diesem Grunde bildet unser Verhältnis zum Anderen stets einen besonderen Grenzfall im Verhältnis zwischen reflexivem und reflektierendem Bewusstsein. Da der Andere durch seine Verweisungsfunktion von mir selbst auf mich selbst eine Verdoppelung meines Seins bewirkt, wie wir unten sehen werden,<sup>453</sup> taucht ein Aspekt meines Selbst auf, der eine direkte Brücke schlägt zwischen meiner *Erfahrung*, die dem reflexiven Bewusstsein zugehört, und meiner *Außensicht* auf mich, die dem reflektierenden Bewusstsein zuzuordnen ist. Weil aber die projizierte Außenperspektive auf mich selbst bereits eine versuchte Perspektivübernahme darstellt, müssen wir diese als Akt des reflektierenden Bewusstseins verstehen. Da sie dabei ein Bild meiner selbst herstellt, zu dem ich mich zu verhalten habe, fließt das von der projizierten Außenperspektive hergestellte Bild meiner selbst aber direkt in mein erfahrendes Mich-selbst-Verstehen und die Bedeutungszuschreibung des Begegnenden ein, so dass die Außenperspektive auch konstitutiv für die Form und Qualität meiner Erfahrungen ist.

Die Verquickung der verschiedenen Bewusstseins Ebenen zeigt sich am deutlichsten in meinen Bezügen zum Anderen, weshalb sich die folgenden Ausführungen stets im Grenzgebiet zwischen reflexivem und reflektierendem Bewusstsein bewegen und die Erhaltung einer deutlichen Trennschärfe zwischen den Bewusstseins Ebenen nicht immer möglich ist. Dennoch soll versucht werden, die Bewusstseins Ebenen so weit wie möglich voneinander abzugrenzen, was sich insbesondere im Hinblick auf Sprache und Kommunikation, aber auch im Hinblick auf die Erfahrung des Selbstseins als schwierig erweist. Daher werden in diesem Kapitel zunächst nur diejenigen Aspekte der Sprache erläutert, die nicht direkt als Aspekte des reflektierenden, sondern stärker als Aspekte und Phänomene des reflexiven Bewusstseins verstanden werden können. Generell sollen im Folgenden vor allem diejenigen Phänomene des Mitseins thematisiert werden, die als ›unbewusst wirkende Momente der Weltorientierung und des Seinsverstehens‹ gelten können, also als *Formen der Seinsauslegung, deren Verstehen keiner aktiven reflektierenden Akte bedarf*.

452 Auch Karl Löwith verweist auf den konstitutiven Charakter des Anderen für das Selbst: »Durch das Dasein Anderer ist das eigene schon allein dadurch von Grund aus und ohne sein Zutun ein für allemal bestimmt, dass es ohne das Dagewesensein bestimmter Anderer überhaupt nicht da und nicht so wäre wie es ist [...]« (Karl Löwith, *Mensch und Menschenwelt: Beiträge zur Anthropologie*, hg. v. Klaus Stichweh, Stuttgart 1981, 16).

453 Und zwar, indem ich nun nicht nur mehr als Für-sich bin, sondern auch ein Bild von mir als festgestelltes Objekt meiner selbst entsteht.

Wie bereits mehrfach festgestellt, nimmt unser Verhältnis zu den Mitmenschen eine grundlegend andere Form an als unser Verhältnis zu den Dingen. Denn die Anderen sind diejenigen, die »auch und mit da sind«,<sup>454</sup> bzw. in der Sartreschen Terminologie: sie sind keine An-sich, sondern andere Für-sich-Seiende, die ebenso wie wir selbst strukturell durch das Nichts, und das heißt: durch *Freiheit* geprägt sind. Bisher konnten wir feststellen, dass unser Bezug zu den Mitmenschen als Mitsein existenzial in unserer anthropologischen Grundstruktur verankert ist. Zu unserer Welt gehören neben Räumlichkeit und Zeitlichkeit auch stets die Anderen in der Form des Mitseins, das als struktureller Aspekt unseres Bewusstseins gelten kann.

Von den beiden hier thematisierten Denkern hat sich Jean-Paul Sartre am ausführlichsten in einer phänomenologischen Betrachtung zu der ursprünglichen Begegnungsart des Anderen geäußert und mit seiner »Sozialontologie«<sup>455</sup> eine äußerst interessante Perspektive auf die Strukturen des menschlichen Begegnens entwickelt. Dabei schlägt Sartre jedoch eine etwas andere Richtung ein als Heidegger. Während Heidegger nämlich der Frage nachgeht, *wer* es sei, der in der alltäglichen Seinsart das Selbst ist, wer also gewissermaßen das entwerfende ›Subjekt‹ des reflexiven Bewusstseins ist, fokussiert Sartre stärker den Anderen in seinem faktischen Begegnen in einer Mitwelt, also vom Gesichtspunkt der *Anwesenheit* aus. Dabei nähert sich Sartre dem ursprünglichen Verhältnis der Menschen zueinander auf zweifache Weise. Einmal untersucht er den Anderen hinsichtlich seines *Verweisungscharakters*, ein andermal wird das Subjektsein des Anderen und die Unmöglichkeit, ihn vollends auf ein Objektsein reduzieren zu können, thematisiert. Da wir den zweiten genannten Aspekt bereits im Zusammenhang der Erläuterung der präreflexiven Grundverfassung menschlichen Seins aufgegriffen haben, wollen wir uns an dieser Stelle auf den erstgenannten konzentrieren.

Ähnlich wie die Bindung, die Heidegger mit dem Man-Selbst aufzuzeigen versuchte, verortet auch Sartre einen wesentlichen Aspekt des Anderen im *Bewusstsein des Einzelnen*: »Diese ontologische Struktur ist *meine*, in Hinsicht auf *mich* Sorge ich mich, und dennoch entdeckt mir dieses Sorgen ›für mich‹ ein Sein, das *mein* Sein ist ohne für-mich-zu-sein.«<sup>456</sup> Der Mensch entdeckt folglich einen Aspekt an sich selbst, der zu ihm gehört, der er aber nicht *sein* kann im Sinne eines aktiven Gestaltens. Werfen wir einen Blick auf das, was Sartre mit diesem Gedanken verfolgt.

Als Beispiel für die zweifelsohne merkwürdige Entdeckung eines Aspekts meines Seins, der nicht die Struktur der Freiheit, also des Für-sich-Seins aufweist, greift Sartre das *Schamgefühl* auf. Als Erscheinung ist die Scham zunächst einmal ein »Seinsphänomen«, also das, was sich im präreflexiven Bewusstsein bildet. Allerdings ist es inhaltlich strukturiert als ein verwiesenes Sich-zusichselbst-Verhalten, weshalb die Scham der Ebene des reflexiven Bewusstseins zugeordnet werden

454 Vgl. Martin Heidegger, SuZ, 118.

455 »Sozialontologie« ist ein Titel, den Michael Theunissen geprägt hat und der in Folge von anderen Sartre-Exegeten aufgegriffen wurde (Michael Theunissen, *Der Andere: Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin 1965).

456 Jean-Paul Sartre, SuN, 405.

muss.<sup>457</sup> Die Struktur des Phänomens »Scham« besteht darin, dass es »schamerfülltes Erfassen von etwas [ist – O.I.], und dieses etwas bin *ich*. Ich schäme mich dessen, was ich *bin*. Die Scham realisiert also eine intime Beziehung von mir zu mir: durch die Scham habe ich einen Aspekt *meines* Seins entdeckt.«<sup>458</sup>

Diese Beziehung von mir zu mir ist indes nicht ursprünglich von mir hervorgerufen. Vielmehr ist sie strukturell die »Scham vor jemandem«. Ich mag mich grob, ungeschickt oder dumm benehmen. Dieses Benehmen haftet zwar an mir, es ist meines, jedoch beurteile oder tadle ich es zunächst nicht. Dies ändert sich mit der Anwesenheit des Anderen: »[...] plötzlich hebe ich den Kopf: jemand war da und hat mich gesehen. Mit einemmal realisiere ich die ganze Grobheit meines Benehmens und schäme mich.«<sup>459</sup> Somit wird der Andere zum unentbehrlichen Vermittler zwischen mir und mir selbst: »ich schäme mich meiner, *wie ich Anderen erscheine*. Und eben durch das Erscheinen Anderer werde ich in die Lage versetzt, über mich selbst ein Urteil wie über ein Objekt zu fällen, denn als Objekt erscheine ich Anderen.«<sup>460</sup> Auf diese Weise gewinne ich also durch den Anderen erst eine Außenperspektive, die als projizierte von mir eingenommen werden kann. Die ursprünglich zum reflexiven Bewusstseins gehörende Erfahrung der Verweisung des Blicks durch die Anwesenheit des Anderen verwandelt sich durch eine Habitualisierung projizierter Außenperspektiven zu einem hermeneutischen Instrument der Selbstausslegung.

Die Scham ist aber nicht etwas mir Äußerliches, sondern sie ist ihrer Natur Sartre zufolge gerade die *Anerkennung*, dass ich *bin*, wie Andere mich sehen. Ich übernehme also in der Scham nicht nur die Perspektive des Anderen, was mir aufgrund der exzentrischen Natur meines Bewusstseins möglich ist, sondern gleichzeitig damit auch ein *projiziertes Urteil* über mich. Allerdings handelt es sich bei der Scham nicht um ein Vergleichen dessen, was ich für mich bin mit dem, was ich für Andere bin, denn dies wäre bereits ein Akt des reflektierenden Bewusstseins. Vielmehr hat die Scham die Qualität eines unmittelbaren Erschauerns aufgrund der faktischen oder angedeuteten Anwesenheit des Anderen, ist sie gewissermaßen ein Heimgesuchtwerden des reflexiven Bewusstseins durch den Anderen, das sich in einer konkreten Erfahrung manifestiert, nicht in einer Vorstellung, wie sie das reflektierende Bewusstsein aus der projizierten Außenperspektive gewinnt.

Da ich mich meiner aber auch ohne direkte Anwesenheit Anderer schämen kann, könnte man im Hinblick auf die Existenz Anderer auch von einer *Initialerfahrung* sprechen, die der Mensch in früher Kindheit macht, die sich in jeder exzentrischen Perspektive auf uns selbst erneut offenbart und sich schließlich zu einer sich durchhaltenden projizierten Außenperspektive als Habitus umbildet. Allerdings müssen wir hier unterscheiden zwischen der in faktischer Anwesenheit des Anderen erfahrenen Scham, und das heißt immer: vor einem in seinem Verhalten als strukturell unberechenbar

---

457 Da Ziemann die Unterscheidung der drei Grade des »präreflexiven, reflexiven und reflektierten cogito« nicht zu einem analytischen Instrumentarium ausbaut, bleibt er in der Beschreibung der Scham bei Sartres Dualismus von präflexivem und reflektierten cogito stehen, obwohl sich die Charakterisierung des »reflexiven cogito« als »Bewußtsein vom Bewußtsein von etwas im appräsentierten Schatten der Personalisierung« (118) durchaus auf die Scham übertragen ließe: »Die Scham steht außerhalb des Für-sich und realisiert sich bei Sartre nicht als Erkenntnis eines Ichbewußtseins, sondern als Sein eines Für-sich im Modus eines Erlebnisses, und somit gehört die Scham vielmehr zum Typus des präreflexiven, nicht-thetischen Bewußtseins« (Andreas Ziemann, *Im Blickfeld*, 165)

458 Jean-Paul Sartre, SuN, 405.

459 Ebd., 406.

460 Ebd.

erfassten Menschen, und der durch die Selbstreflexion des reflektierenden Bewusstseins erzeugten Scham gegenüber der eigenen projizierten Außenperspektive, die letztlich eine Scham vor sich selbst darstellt.

Wie am Beispiel der Scham deutlich wurde, ist ein Seinsmodus, den der Andere für mich annimmt, das Gegenstand-sein, weshalb Sartre auch davon spricht, dass wenigstens eine Modalität der Anwesenheit Anderer bei mir die *Gegenständlichkeit* ist. Jedoch stellt sich die Frage, ob ich im Hinblick auf das Für-sich überhaupt von einem gegenständlichen Sein sprechen kann, denn dies würde ja bedeuten, dass das Für-sich in der konkreten Begegnung mit Anderen zu einem An-sich werden könnte und sich mir auf eine dem Erscheinen von Bäumen und Gräsern analoge Weise zeigen würde. Wie wir bereits gesehen haben, distanziert sich Sartre jedoch von einer solchen Sichtweise. Zwar könne man den Anderen im Modus der Gegenständlichkeit wahrnehmen, die konkrete Anwesenheit füge ihm aber eine intuitiv erfasste *Wahrscheinlichkeit* hinzu, gerade kein Gegenstand zu sein:

Das bedeutet, dass meine Wahrnehmung des Andern als Gegenstand, ohne die Grenzen der Wahrscheinlichkeit zu verlassen und gerade wegen dieser Wahrscheinlichkeit, ihrem Wesen nach auf ein fundamentaleres Erfassen des Andern verweist, wo der Andere sich mir nicht mehr als Gegenstand, sondern als ›leibhaftige Anwesenheit‹ entdecken wird.<sup>461</sup>

So lässt sich sagen, dass der Andere »mir direkt als Subjekt, wenn auch in Verbindung mit mir, gegeben sein muß,«<sup>462</sup> womit Sartre die Brücke zur Blickproblematik schlägt:

Wenn der Objekt-Andere in Verbindung mit der Welt als der Gegenstand definiert ist, der das *sieht*, was ich sehe, muß meine fundamentale Verbindung mit dem Subjekt-Andern auf meine permanente Möglichkeit zurückgeführt werden können, durch Andere *gesehen zu werden*. Das heißt, in der Enthüllung meines Objekt-seins für den Andern und durch sie muß ich die Anwesenheit seines Subjekt-seins erfassen können.<sup>463</sup>

Aufgrund der Erfassung des Anderen als Subjekt verstehe ich ihn grundsätzlich anders als die Dinge, denn er ist ein *Bezugszentrum*, das, sobald es in Form konkreter Anwesenheit in meinen Gesichtskreis tritt, meine Welt *dezentriert*. Der Andere tritt als ein zweiter Bezugspunkt neben mir in das Begegnungsganze, meine Welt wird zur *Mitwelt*. Hiermit lenkt Sartre die Verbindung des Einzelnen zum Subjekt-Anderen auf die Problematik des *Sehens* und *Gesehen-Werdens*, mit anderen Worten: auf den »Blick«. Charakteristisch für den Blick, den der Andere auf mich richtet, ist, dass er eine andere Qualität, ein anderes Verhältnis zum Ausdruck bringt als der Blick, den der Andere etwa auf den Rasen wirft. Sofern das, worauf sich mein Erfassen des Andern als Menschen bezieht, zugleich meine Möglichkeit ist, von ihm gesehen zu werden, formuliert Sartre die berühmte Aussage: »Das ›Vom-Andern-gesehen-werden‹ ist die *Wahrheit* des ›Den-Andern-sehens.«<sup>464</sup> Sartre versucht mit seiner Aussage vor Augen zu führen, dass der Blick eine allein dem Menschen eignende Form und *Qualität* der Begegnungsart darstellt. Denn wir verstehen den Blick des Andern als Eindringen in unsere Welt, und dieses Eindringen bewirkt eine Transformation dieser Welt.

---

461 Jean-Paul Sartre, SuN, 457.

462 Ebd., 458.

463 Ebd., 463f.

464 Ebd., 464.

Aber worin besteht die in der obigen Aussage angedeutete besondere Qualität der Beziehung zwischen Mensch und Mensch? Zwar manifestiert sich jeder auf mich gerichtete Blick in Verbindung mit einer sinnlichen Gestalt in unserem Wahrnehmungsfeld, wie Sartre betont, aber er ist für ihn keineswegs an eine bestimmte Gestalt gebunden. Wenngleich auch das, was am häufigsten einen Blick manifestiert, das Sichrichten von Augen auf mich ist, ist der Blick nach Sartre ebenso gut »anlässlich eines Raschelns von Zweigen, eines von Stille gefolgten Geräuschs von Schritten, eines halboffenen Fensterladens, der leichten Bewegung eines Vorhangs gegeben.«<sup>465</sup> Wesentlich ist dabei, dass diese Erscheinungen den Blick *repräsentieren*, was nichts anderes bedeutet, als dass sie auf einen leibhaftigen Blick oder dessen Möglichkeit verweisen.

Analog zur Scham wird der Blick des Anderen als eine *Verweisung* auf mich selbst verstanden. Den Blick zu erfassen bedeutet daher für Sartre: ein Bewusstsein davon erlangen, angeblickt zu *werden* und dadurch zu einem An-sich zu erstarren:

Der Blick, den die *Augen* manifestieren, ist reiner Verweis auf mich selbst. Was ich unmittelbar erfasse, wenn ich die Zweige hinter mir knacken höre, ist nicht, dass *jemand da ist*, sondern dass ich verletzlich bin, daß ich einen Körper habe, der verwundet werden kann, dass ich einen Platz einnehme und dass ich in keinem Fall aus dem Raum entkommen kann, wo ich wehrlos bin, kurz, dass ich *gesehen werde*. So ist der Blick zunächst ein Mittelglied, das von mir auf mich selbst verweist.<sup>466</sup>

Um nun die Bedeutung des Gesehen-werdens zu illustrieren, greift Sartre zu einem letzten Beispiel für die Blickthematik, nämlich das neugierige oder eifersüchtige Horchen und Durchs-Schlüsselloch-Gucken an einer Tür. Da ich allein bin und ganz im Wahrnehmen engagiert, ohne mein Handeln zu reflektieren, gibt es zunächst keine verobjektivierende Außenperspektive auf mich selbst. Es gibt in diesem Sinne also zunächst nichts, worauf ich meine Handlungen beziehen könnte, um sie zu qualifizieren, also auch kein Ich. Ich *bin* schlicht die Vereinigung dessen, was ich sehe mit meinem Verstehenshorizont. Mit anderen Worten: Beobachtend *bin* ich rein das Sichzeigen des Begegnungsgeschehens in Form von Seinsphänomenen.

Die Außenperspektive wird erst eröffnet, wenn ich plötzlich Schritte im Flur höre. Unabhängig von einem tatsächlichen Gesehen-Werden erscheint mir bewusstseinsmäßig der Blick des Anderen, der mich auf mich selbst verweist und mich mir als einen Spion oder krankhaft Eifersüchtigen erscheinen lässt. Dieses durch den Blick des Anderen hervorgerufene Bewusstsein seiner selbst ist jedoch kein *Erkennen* des reflektierenden Bewusstseins, sondern ein im reflexiven Bewusstsein stattfindendes *Verstehen* meiner selbst als Für-den-Anderen-Sein. Die Scham, die ich im reflexiven, durch den Anderen vermittelten Selbstverhältnis erfahre, ist dabei noch völlig diffus, ja gewissermaßen »unbegründet«, weil nicht durch einen Reflexionsakt erschlossen. Sie wird unmittelbar *erfahren*, nicht erst durch einen Reflexionsakt herbeigeführt. Das Bild, das sich von mir im Erblickt-Werden am Anderen als Für-Andere-Sein meines Seins zeigt, ist allerdings nicht ein *bloßes Bild*, das der Andere von mir hat, sondern ich selbst *bin* es:

[...] ich weise es nicht zurück wie ein fremdes Bild, sondern es ist mir gegenwärtig wie ein Ich, das ich *bin*, ohne es zu *erkennen*, denn in der Scham (in anderen Fällen im Hochmut) entdecke ich

---

465 Ebd., 465.

466 Ebd., 467.



es; die Scham oder der Stolz enthüllen mir den Blick des Anderen und mich selbst am Ziel dieses Blicks, sie lassen mich die Situation eines Erblickten *erleben*, nicht *erkennen*.<sup>467</sup>

Nun bewahrt dieses Bild nach Sartre aber eine gewisse Unbestimmbarkeit und Unvorhersehbarkeit, da es mich ja als Objekt, nicht als Für-sich erscheinen lässt. Die Unbestimmbarkeit und Unvorhersehbarkeit dessen, was ich für den Anderen bin, rührt daher, dass der Andere *frei* ist, dass mir die beunruhigende Unbestimmtheit des Seins, das ich für ihn bin, die Freiheit des Anderen enthüllt. Die Objektwerdung vor dem Anderen ist dabei gleichzeitig die *Grenze meiner Freiheit*:

Alles geschieht so, als ob ich eine Seinsdimension hätte, von der ich durch ein radikales Nichts getrennt wäre: und dieses Nichts ist die Freiheit des Anderen; der Andere hat mein Für-ihn-sein sein zu machen, insofern er sein Sein zu sein hat, so engagiert mich jede meiner freien Verhaltensweisen in eine neue Umgebung, wo schon die Materie meines eigenen Seins die unvorhersehbare Freiheit eines andern ist. Und dennoch beanspruche ich gerade durch meine Scham diese Freiheit eines andern als meine, behaupte ich eine tiefe Einheit der Bewußtseine [...].<sup>468</sup>

Die Scham enthüllt mir, dass ich dieses Sein als Für-Andere-Sein *bin*, und zwar – so lässt sich Sartres Gedanke erweitern – deshalb, weil ich den Anderen als *Urteilsinstanz* über mein Seins anerkenne. Wir können daraus schließen, dass ich aufgrund der strukturellen Gegebenheit, mich selbst nur von einer projizierten Außenperspektive aus in den Blick nehmen zu können, implizit die Urteile über mein Sein von einer realen Außenperspektive abhängig machen muss – ein folgenreicher, von Sartre selbst nicht formulierter Gedanke, den ich vor allem im Kontext der sinn- und identitätsgenerierenden Mechanismen sozialer Bindungen noch weiterentwickeln möchte.

Indem ich nun dem Anderen als Objekt, also als An-sich erscheine, habe ich für ihn meine Transzendenz, die Freiheit als Möglichkeit meiner ständigen Transformation, abgelegt. Ich erfasse deshalb nach Sartre den Blick des Anderen »gerade innerhalb meiner *Handlung* als Verhärtung und Entfremdung meiner eigenen Möglichkeiten.«<sup>469</sup> Weil der Blick des Anderen mich als ein An-sich konstituiert, eine Feststellung dessen, was ich bin dabei aber grundsätzlich nur von einer verobjektivierenden Außenperspektive möglich ist, lässt sich das, was ich bin, nur über den Umweg über den Anderen bestimmen, ist das Gesehen-Werden die Bedingung für die Konstituierung eines Selbst.

Aus diesem Sachverhalt ergeben sich zwei wichtige Folgerungen. Die erste davon lautet: meine Möglichkeit wird außerhalb von mir zur *Wahrscheinlichkeit*: Der Andere erfasst mich als jemanden, der *wahrscheinlich* davon laufen wird, wenn er vor der Tür beim Spionieren ertappt wird. Die zweite Folgerung lautet: das Erscheinen des Anderen lässt einen Aspekt in der Situation erscheinen, »dessen Herr ich nicht bin und der mir grundsätzlich entgeht, weil er *für den andern ist*.«<sup>470</sup> Denn ich kann nicht wissen, wie der Andere die Situation auffasst, und wie er genau handeln wird. Seine Möglichkeiten können für mich lediglich als Wahrscheinlichkeiten erfasst werden.

Sartre spricht auch davon, dass die Existenz des Anderen meiner Freiheit eine faktische Grenze setzt, und zwar nicht, indem er mich daran hindert, meine Ziele zu verfolgen, sondern indem er mich zu

467 Ebd., 471.

468 Jean-Paul Sartre, SuN, 473.

469 Ebd., 474.

470 Ebd., 478.



einem Objekt macht, dessen Abbild eine von mir unabhängige Existenz besitzt. Durch das Auftauchen des Andern erscheinen ihm zufolge Bestimmungen, die ich *bin*, ohne sie gewählt zu haben. Ich bin schön, hässlich, einarmig, Katholik, Jude oder Moslem, und ich bin all das *für* den Andern. »So existiert etwas von mir – gemäß dieser neuen Dimension – in der Art des *Gegebenen*, wenigstens für mich, denn dieses Sein, das ich bin, wird *erduldet*, es ist, ohne *existiert zu werden*.«<sup>471</sup>

Wir können in diesem Zusammenhang als allgemeine Bestimmung des Für-Andere-Seins auch von einem Abbild unserer selbst sprechen, das sich in ein *Selbst-* und ein *Fremdbild* unterteilen lässt, das aber als Fremdbild Teil der objektiven Welt des Gegebenen ist und daher meiner Realisierbarkeit entgeht. Sartre nennt dies auch die *Begegnung mit der totalen Entfremdung meiner Person*: »ich bin etwas, was zu sein ich nicht gewählt habe.«<sup>472</sup> Demnach kann Sartre zu Recht schlussfolgern: »die einzigen Grenzen, denen eine Freiheit begegnet, findet sie in der Freiheit.«<sup>473</sup> Allerdings wird die Entfremdung meiner Freiheit durch den Andern für gewöhnlich nicht von mir aufgedeckt, sondern alles, was entfremdet ist an mir, existiert grundsätzlich nur *für* den Andern, kann mir folglich also auch nur als vom Andern zugespielt präsent werden. Werde ich aber mit dem entfremdeten Bild meiner Freiheit konfrontiert, so kann ich nicht umhin, dieses *als Perspektive* auf mich zu *übernehmen*. Ich erfahre es als zu mir gehörig, auch dann, wenn ich es abzustoßen und zu negieren versuche, und zwar dadurch, dass der Andere, wie wir gesehen haben, aufgrund der Objektstruktur unseres Wesens implizit schon immer als valide Urteilsinstanz über mein Sein gesetzt ist: »Durch diese freie *Anerkennung* des Andern über die Erfahrung, die ich von meiner Entfremdung mache, *übernehme* ich mein Für-Andere-Sein, wie es auch sein mag.«<sup>474</sup> Diese Übernahme geschieht gerade deshalb, weil ich, wie wir bereits gesehen haben, meine Identität nur aus dem gewinnen kann, was ich gewesen bin, also meinem An-sich.

Sartre nennt die objektiven Merkmale, die mir von außen gegeben werden, also die Fremddeutungen, auch das »Unrealisierbare« [*d'irréalisable*].<sup>475</sup> Wir sind, wenn man so will, als soziale Wesen ständig von dem Unrealisierbaren unserer selbst umgeben. Andererseits aber sind die Bilder, die wir für den Andern sind, für mich nur, insofern ich diese Fremdbilder als mit mir identisch wähle und ich damit das Unrealisierbare auf eine gewisse Weise doch noch realisiere: »Tatsächlich können Rasse, Gebrechlichkeit, Häßlichkeit nur in den Grenzen meiner eigenen Wahl der Minderwertigkeit oder des Stolzes *erscheinen*; anders gesagt, sie können nur mit einer Bedeutung erscheinen, die meine Freiheit ihnen verleiht; das bedeutet [...] daß sie für den andern *sind*, für mich aber nur sein können, wenn ich sie *wähle*.«<sup>476</sup>

Auf diese Weise kann ich versuchen, für mich das zu sein, was ich für den Andern bin, und zwar, indem ich mich als den wähle, als der ich dem Andern erscheine. Obwohl ich allerdings diese Übernahme gewissermaßen wähle, kann ich nicht grundsätzlich umhin, das Urteil des Anderen zu übernehmen – ja selbst im Zurückweisen dessen, was ich für den Anderen bin, muss ich Sartre zufol-

---

471 Ebd., 902.

472 Ebd., 903.

473 Ebd., 904.

474 Ebd., 906.

475 Ebd., 907.

476 Ebd., 909f.

ge wählen, das zu sein, was ich bin.<sup>477</sup> Allerdings bleibt die Exteriorität des Für-Andere-Seins auch noch im Versuch, sie zu verinnern, stets Exteriorität, das heißt: ich kann die Freiheit des Anderen nie in einer Form vereinnahmen, die ihn dazu bringen würde, mich von seiner Außenperspektive so zu sehen, wie ich mich selbst sehe.

Sofern ich für den Anderen und vermittelt durch ihn auch mir selbst als Objekt erscheine, erscheine ich ihm zunächst in Form meiner *Körperlichkeit*. Während wir bereits den Körper, wie er *für mich* erscheint, thematisiert haben, wollen wir im Folgenden den Aspekt des Körpers-für-Andere erörtern, da dieser sowohl für die Frage nach der Einheit der Person als auch für die Gestalt sozialer Bindungen eine Rolle spielt.

Wie bereits ausgeführt, ist der Körper für mich zunächst gegenständlich nur als *Instrument* gegeben, da ich mein Körper *bin* und er gerade kein mir irgendwie begegnendes Objekt ist. Den Körper-für-Mich kann ich nur über Erfahrungen erfassen wie Erfahrungen von Widerständen, Schmerz, Wohlgefühl usw. Der Körper-für-Mich wird von Sartre deshalb als eine »bewußte Struktur meines Bewußtseins«<sup>478</sup> aufgefasst. Lediglich durch das Begegnende wird uns unser Körper als Bezugszentrum angezeigt. Es gibt also in unserem Bewusstsein kein Bewusstsein von sich als Körper mit Objektcharakter, sondern wenn wir unseren Körper als Objekt ins Auge fassen, was uns zweifellos möglich ist, sehen wir ihn nach Sartre *mit den Augen des Anderen*, ist unser Körper nicht mehr Körper-für-Mich, sondern Körper-für-den-Anderen.

Das Erfassen des Andern ist nun aber, wenn wir uns auf das bisher Gesagte zurückwenden, dadurch gekennzeichnet, dass ich ihn zuerst als dasjenige Sein erfasse, für das ich selbst als Objekt existiere. Ich erfasse also keineswegs den Anderen gleich in seiner körperlichen Gestalt, sondern zunächst als unbestimmtes Subjekt, ja möglicherweise zunächst als Schatten oder Schritt auf steinigem Boden. Erst im zweiten Moment erscheint mir der Andere als Objekt. Der Körper des Anderen ist folglich für mich gegenüber der Verweisung auf mein Objektsein eine sekundäre Struktur.

Während ich nun nach Sartre mir selbst gegenüber als Körper keinen Gesichtspunkt einnehmen kann, kann ich das sehr wohl gegenüber dem Körper des Anderen. So kann der Andere etwa als Instrument gedeutet werden, das mit anderen Instrumenten benutzbar ist. Freilich aber ist der Körper des Anderen nicht auf seine Position innerhalb eines Zeugzusammenhangs zu reduzieren. Allerdings zeigen die Objekte und Zeugzusammenhänge durch ihre Geschaffenheit durchaus den Andern an: »die Tür, die er aufstößt, zeigt, wenn sie vor ihm aufgeht, eine menschliche Anwesenheit an, ebenso der Sessel, in den er sich setzt usw.; aber die Objekte zeigten ihn auch während seiner Abwesenheit an.«<sup>479</sup> So erscheint der Andere stets vor einem Welthintergrund, bleibt gewissermaßen sein Abdruck auf dem Welthintergrund kleben, selbst wenn er nicht anwesend ist. Definiert wird indes der Andere vor dem Hintergrund eines Zeugzusammenhangs, also in seiner Bezogenheit und seinem Verhalten zu den Dingen:

Ein Körper ist insofern Körper, als sich diese Fleischmasse, die er *ist*, durch den Tisch, den er betrachtet, den Stuhl, nach dem er greift, das Trottoir, auf dem er geht usw., definiert. [...] Der

477 Vgl. Jean-Paul Sartre, SuN, 910.

478 Ebd. 583.

479 Ebd., 604.

---

Körper ist Totalität der bedeutenden Beziehungen zur Welt: in diesem Sinn definiert er sich auch durch Beziehung zur Luft, die er atmet, zum Wasser, das er trinkt, zum Fleisch, das er isst. Der Körper kann ja nicht erscheinen, ohne mit der Totalität dessen, was ist, bedeutende Beziehungen zu unterhalten.<sup>480</sup>

Folglich kann ich den Körper des Andern immer nur von einer Situation erfassen, die ihn anzeigt. So nehmen wir etwa nie eine geballte Faust für sich alleine wahr, sondern einen Menschen, der in einer gewissen Situation die Faust ballt und dadurch einen bedeutsamen Akt anzeigt. Aus genau dieser Perspektive, die Faktizität als situative Eingebettetheit des begegnenden Körpers in einen besondern Kontext zu verstehen, erwächst auch Sartres Kritik an der Physiologie, die ihm zufolge »nichts vom Leben versteht«, da sie das Lebendige als eine besondere Modalität des An-sich-Seins begreift: »das beobachtete Organ ist lebendig, aber es ist nicht in der synthetischen Einheit eines Lebens verschmolzen. [...] Es wäre also ein enormer Irrtum zu glauben, der Körper des Andern, der sich uns ursprünglich enthüllt, sei der Körper der anatomischen Physiologie«.<sup>481</sup>

Die beiden bisher erörterten Dimensionen des Körpers fasst Sartre folgendermaßen zusammen: »Ich existiere meinen Körper: das ist seine erste Seinsdimension. Mein Körper wird vom Andern benutzt und erkannt: das ist seine zweite Dimension.«<sup>482</sup> Und Sartre fügt noch eine dritte ontologische Dimension des Körpers hinzu: »[...] insofern *ich für den Andern bin*, enthüllt sich mir der Andre als das Subjekt, für das ich Objekt bin [...]. Ich existiere für mich als durch den Andern als Körper erkannt.«<sup>483</sup> Unser Körper wird also von uns selbst als durch Andere erfasst verstanden – ein Sachverhalt, der unser gesamtes Sozialverhalten wesentlich bestimmt.

Sartre versucht, dies anhand eines Beispiels zu verdeutlichen. Sobald ich etwa einen Arzt erfasse, »wie er die Geräusche meines Körpers hört, meinen Körper mit seinem Körper empfindet, wird das bezeichnete Erlebte Bezeichnetes als *Ding außerhalb meiner Subjektivität*, inmitten einer Welt, die nicht die meine ist.«<sup>484</sup> So ist der Körper-für-den-Andern der Körper-für-Uns, aber, wie Sartre betont, unerfassbar und *entfremdet*. Diese Erfahrung führt dazu, dass wir nicht nur ein Verhältnis zu unserem Körper haben, das reines Körper-Sein ist, sondern, dass der Mensch »ein lebhaftes ständiges Bewusstsein von seinem Körper hat, so wie dieser nicht für ihn, sondern *für den andern* ist.«<sup>485</sup> Die sprachliche Manifestation der Erfahrung des Andern, etwa in Gestalt der Diagnose des Arztes, bildet das fehlende Mittelglied zwischen projizierter und tatsächlicher Außenperspektive, die zu einem Urteil über unser Für-Andere-Sein führt. Auf diese Weise wird der Körper-für-den-Andern zum Körper-für-Uns, aber auf eine entfremdete Weise, indem dieser Körper-für-Uns, der mir als Für-Andere-Sein meiner Körperlichkeit zugespielt wird, nicht der Körper ist, der wir *sind*, bzw. den wir existieren, wie Sartre sagen würde, sondern der Körper, *wie er uns als Objekt erscheint*.

---

480 Ebd., 607f.

481 Ebd., 614.

482 Ebd.

483 Ebd.

484 Vgl. ebd.

485 Ebd.

## 6.3.2 Die primären faktischen Haltungen gegenüber den Anderen

Einige strukturelle Aspekte der Skizze des ontologischen Verhältnisses zum Anderen, die Sartre zeichnet, wurden bereits benannt. Zwar sind nun die von Sartre umrissenen faktischen Haltungen gegenüber den Anderen aktiver Natur, aber sie sind als *primäre* Haltungen gegenüber den Anderen nicht über Akte des reflektierenden Bewusstseins konstituiert, sondern finden auf der Ebene des reflexiven Bewusstseins statt. Das, was Sartre als die »erste Haltung gegenüber Anderen« [*la première attitude envers autrui*]<sup>486</sup> anspricht, ist eine Begegnungsform, die den Anderen-für-Mich inmitten meines Selbstverhältnisses erscheinen lässt. Die faktische Anwesenheit des Anderen beschwört habitualisierte und durch Sozialisation eingeübte hermeneutische Prozesse herauf, die nicht weiter reflektiert werden, sondern – da sie sich dem reflexiven Bewusstsein ohne Umweg über das reflektierende Bewusstsein erschließen –, als ›natürliche‹ Seinsauslegungen empfunden werden.

Indem nun der Andere strukturell mein Objektsein bedingt, kann Sartre davon sprechen, dass wir, wenn wir von der Enthüllung des Andern als Blick ausgehen, anerkennen müssen, dass unser Für-Andere-Sein in Form eines »Besessenwerdens« [*sous la forme d'une possession*]<sup>487</sup> erfahren wird.<sup>488</sup> Der Blick des Andern konstituiert mich als An-sich, lässt mein Sein zu einem festgestellten Objekt erstarren. Da aber nur eine solcherart festgestellte Objektivität mein Wesen als An-sich erfassbar macht, besitzt der Andere Sartre zufolge ein Geheimnis: »das Geheimnis dessen, was ich *bin*. Er macht mich sein, und eben dadurch besitzt er mich, und dieses Besitzen ist nichts anderes als das Bewusstsein, mich zu besitzen.«<sup>489</sup>

Wir können also davon sprechen, dass wir stets, wie auch Heidegger betont, in der »Botmäßigkeit« des Andern stehen. Wir können folglich keine Identität, kein Wesen besitzen, ohne dass wir uns dieses durch den Anderen anzeigen lassen müssten. Allerdings ergibt sich durch diesen Verquickung ein merkwürdiges Kausalverhältnis im Hinblick auf die Konstituierung des Selbst. Denn ich bin zwar für mein Für-Andere-Sein verantwortlich, sofern ich es als validen Aspekt meines Seins anerkenne, aber ich bin nicht dessen *Grund*. Dennoch habe ich einen gewissen Einfluss auf das Bild, das der Andere von mir formt. Ich bin das, was ich als An-sich-Sein bin, zwar erst durch den Anderen, aber indem ich mein Sein in das Angesicht der Anderen durch meine Anwesenheit und mein Verhalten einschreibe, kann ich dennoch in beschränktem Maße Einfluss auf die Gestalt meines Für-Andere-Seins nehmen.<sup>490</sup>

Aufgrund des Sachverhalts, dass ich mich für mein Sein verantwortlich fühle, auch wenn ich nicht als dessen »Grund« gelten darf, beanspruche ich nach Sartre dieses Für-Andere-Sein, und zwar in der Form, dass ich dieses Sein, das ich als Für-Andere-Sein bin, wiedergewinnen, die Kontrolle

---

486 Jean-Paul Sartre, SuN, 622.

487 Ebd., 638.

488 Gerd Haeffner spricht im Blick auf Sartres Gedanken des Besessenwerdens durch den Anderen und den Versuch, sich in den Besitz des Für-Andere-Seins zu bringen, auch von einem »Kampf um Anerkennung« (Gerd Haeffner, *Anthropologie*, 99).

489 Jean-Paul Sartre, SuN, 638.

490 Thomas Flynn weist darauf hin, dass Sartre nicht der Ansicht ist, dass wir direkt auf die Freiheit des Anderen einwirken [könnten – O.I]. [...] Vielmehr müssen wir auf die Situation einwirken und nur indirekt auf die situierte Freiheit« (Thomas Flynn, »Die konkreten Beziehungen zu Anderen«, in: Bernard Schumacher (Hg.), *Sein und Nichts*, Berlin 2003, 177-193, 179.

über es nicht den Anderen überlassen will. Strukturell spricht Sartre davon, dass ich grundsätzlich »der Entwurf einer Wiedergewinnung meines Seins« bin.<sup>491</sup> In einer Hinsicht bin ich also gewissermaßen als Objekt-Sein ein Besessenwerden durch die Anderen, in anderer Hinsicht ist dieses Sein aber etwas wie das Anzeigen dessen, was ich wiedergewinnen und begründen müsste, um Grund meiner selbst zu sein. Es geht also gewissermaßen darum, die Kontrolle über mein Objekt-Sein selbst in die Hand nehmen zu wollen. Dies aber ist nach Sartre nur denkbar, wenn ich die Freiheit des Andern assimiliere: »Wenn ich also vorhabe, die Einheit mit dem Andern zu realisieren, bedeutet das, dass ich vorhabe, mir die Alterität des andern als solche als meine eigene Möglichkeit zu assimilieren«. Dies aber kann nach Sartre nur geschehen in einer sozialen Beziehung, die wir die *Liebe* nennen. Denn es geht keineswegs darum, meine Objektivität *auszulöschen*, was einer Auslöschung meines Selbst gleichkäme, sondern es soll im Gegenteil der Andere als »Erblickend-Anderer«, also als Besitzer meines Für-Andere-Seins assimiliert werden:

Kurz, ich identifiziere mich total mit meinem Erblickt-werden, um mir gegenüber die erblickende Freiheit des andern aufrechtzuerhalten, und da mein Objekt-sein meine einzig mögliche Beziehung zum andern ist, kann mir nur dieses Objekt-sein als Instrument dienen, meine Assimilation der anderen Freiheit zu vollziehen [...] Sich selbst ein Anderer sein – immer konkret angestrebtes Ideal in der Form, sich selbst *dieser Andere* zu sein –, das ist der erste Wert der Bezüge zu Anderen [...].<sup>492</sup>

Allerdings führt dieser Versuch ein erhebliches Problem mit sich: denn wenn die Brücke zum Anderen nur in meinem Objekt-Sein liegt, bleibt auch mein Einwirkenwollen auf die Gestalt dieser Objektivität abhängig von der Sicht des Anderen. Die Botmäßigkeit gegenüber dem Anderen kann daher niemals abgelegt werden. Ich kann nicht seine Sicht auf mich und den Inhalt meines Für-Andere-Seins kontrollieren, etwa indem ich dem Anderen mitteile, was er von mir zu halten habe, da ich ihn sonst als valide Alterität negieren würde.

Nun gibt es jedoch eine konkrete Struktur sozialer Beziehungen, deren Ideal es ist, auf die Freiheit des Anderen ohne Zwang einzuwirken, nämlich die bereits oben angesprochene *Liebe*. Wir wollen im Folgenden Sartres Ausführungen zur Liebe nur so weit folgen, als sie auf anthropologischer Ebene für uns von Interesse sind.

Der Entwurf, mein Sein wiederzugewinnen, lässt sich Sartre zufolge nur realisieren, »wenn ich mich dieser Freiheit [des Anderen – O.I.] bemächtige und sie darauf reduziere, meiner Freiheit unterworfenen Freiheit zu sein.«<sup>493</sup> Allerdings betont Sartre, dass von einer spezifischen Form der Unterwerfung die Rede ist, da, wer geliebt werden will, nicht die Unterwerfung des geliebten Wesens, sondern gerade dessen *Freiheit* will. Damit aber kommt es zum Paradoxon, eine Freiheit *als* Freiheit *besitzen* zu wollen, die nicht die meine ist:

So verlangt der Liebende den Eid und ärgert sich darüber. Er will von einer Freiheit geliebt werden und verlangt, dass diese Freiheit als Freiheit nicht mehr frei sei. Er will sowohl, dass die Freiheit des andern sich selbst dazu bestimmt, Liebe zu werden [...] als auch, dass diese Freiheit *durch sich selbst* gefangengenommen wird, dass sie sich [...] auf sich selbst zurückwendet und ihre eigne Gefangenschaft will. [...] Weder einen Leidenschaftsdeterminismus noch eine uner-

---

491 Jean-Paul Sartre, SuN 639.

492 Ebd., 640.

493 Ebd., 642.

reichbare Freiheit begehren wir beim Andern in der Liebe: sondern eine Freiheit, die den Leidenschaftsdeterminismus *spielt* und ihr Spiel ernst nimmt.<sup>494</sup>

Da die Liebe die einzige Art und Weise der sozialen Bindung darstellt, in der der Andere *als Freiheit* assimiliert werden soll, bildet sie gewissermaßen die einzige Möglichkeit zur Wiedergewinnung unseres Wesens. Denn sie geschieht ohne die geschilderte Einwirkung des Zwangs, so dass in ihr der Geliebten nicht zum Mittel degradiert wird, sondern selbst der Zweck der Bindung ist. Indem ich in der Liebe als Zweck gesehen werden will, heißt Geliebt-werden-Wollen: als Bedingung jeder Wertung und als der objektive Grund aller Werte gelten wollen.

Und da der andere der Grund meines Objekt-seins ist, verlange ich von ihm, dass das freie Auftauchen seines Seins den einzigen und absoluten Zweck hat, dass er mich gewählt hat, das heißt, dass er gewählt hat, zu sein, um meine Objektivität und meine Faktizität zu begründen. So ist meine Faktizität ›gerettet‹ [...]. Von dieser Liebe her erfasse ich also meine Entfremdung und meine eigne Faktizität anders. Sie ist – insofern sie Für-Andere ist – nicht mehr ein Faktum, sondern ein Recht. Meine Existenz ist, weil sie *gerufen* wird.<sup>495</sup>

Den tieferen Grund für die Liebesfreude drückt Sartre mit den Worten aus: »uns gerechtfertigt fühlen, dass wir existieren«.<sup>496</sup> Indes bleibt die Frage zu klären, wann der Geliebte seinerseits Liebender wird, denn bisher wurde die Liebe nur aus der Perspektive des Liebenden betrachtet. Die Antwort lautet: dann, wenn er sich daraufhin entwirft, geliebt zu werden, sich also auf das Spiel einzulassen. Der Geliebte muss also seinerseits die Freiheit des Anderen wollen, denn das Ideal der Liebe hat Sartre ja so gefasst, dass Liebe die Aneignung des Andern *als* Alterität, das heißt als erblickender Subjektivität ist. Deshalb kann der Geliebte sich nur in dem genannten Sinne in einen Liebenden verwandeln, wenn er seinerseits nicht auf den Andern als Objekt, sondern auf seine Subjektivität aus ist. So kann Sartre schreiben, dass »lieben in seinem Wesen der Entwurf ist, zu machen, dass man geliebt wird,«<sup>497</sup> also an die Freiheit des Anderen zu appellieren, selbst von ihm als Freiheit anerkannt zu werden.

Wir können folglich davon sprechen, dass die Liebe von einer ›Freiwilligkeit‹ beider Seiten bedingt ist, der jeweils höchste Zweck des Andern zu sein. Innerhalb dieser Bindung der Subjekte aber will Sartre zufolge im Liebespaar jeder das Objekt sein, für das die Freiheit des Andern sich entfremdet, d.h. sich von sich ab – und zu ihm hinwendet, weshalb die Liebe Sartre zufolge ein widersprüchliches Bemühen darstellt. Es ist demnach kein Zufall, dass gerade dann die Liebe am innigsten ist, wenn beide gerade nicht miteinander kommunizieren und Verhältnisse von Subjekt zu Objekt sind, sondern wenn beide sich als geliebte Objekte, als An-sich verstehen und die innige Situation quer zur Zeit zu stehen scheint, ja man sich wünscht, in diesem Moment für ewig erstarren zu dürfen. So hat das Liebespaar trotz der widersprüchlichen Bemühungen, nämlich den Anderen als Subjekt zu erhalten, damit er mich zum geliebten Objekt machen und als letzten Zweck setzen kann, während er selbst das gleiche von mir verlangt, »erreicht, in der Freiheit des andern nicht mehr in Gefahr zu sein [...]«.<sup>498</sup> Man könnte auch sagen: durch die Liebe konstituieren die Liebenden eine

494 Jean-Paul Sartre, SuN, 643f.

495 Ebd., 649.

496 Ebd., 650.

497 Ebd., 656.

498 Ebd., 658.



eigene Welt, in der der Andere nicht mehr als Dezentrierung, sondern als Bedingung für die Existenz dieser Welt verstanden wird.

Der Gewinn, »in der Freiheit des andern nicht mehr in Gefahr zu sein,« weil der Andere ihn als Subjektivität erfährt und ihn nur so erfahren will, ist allerdings fortwährend gefährdet. *Erstens* ist die Liebe Sartre zufolge »ihrem Wesen nach Betrug«<sup>499</sup>, da lieben heißt, dass man *mich* liebt, und darin, dass der Andere will, dass ich ihn liebe. *Zweitens* besteht jederzeit die Möglichkeit, dass er mich zum Objekt degradiert oder ich versuche, mich selbst für ihn zum geliebten Objekt zu reduzieren. *Drittens* müsste man nach Sartre »mit dem Geliebten allein auf der Welt sein, damit die Liebe ihren Charakter einer absoluten Bezugsachse bewahren könnte«,<sup>500</sup> und *viertens* schließlich trachtet nach Sartre die Liebe jedes Bewusstseins danach, sein Für-Andere-Sein in der Freiheit des Andern in Sicherheit zu bringen, was letztlich nichts anderes bedeutet als dass wir versuchen, den Anderen als ›Übermittler meines Für-Andere-Seins‹ zu halten, der mir mein Sein in einer bestimmten Weise spiegeln soll.

Im Kontext dieser Strukturen der Liebesbeziehung verortet Sartre nun interessanterweise auch den *Masochismus*, der für ihn den Versuch darstellt, sich in der Subjektivität des Andern zu verlieren, um sich seiner eigenen zu entledigen, also gegenüber der Liebe gewissermaßen den Aspekt erhält, den Anderen als Subjekt assimilieren zu wollen, dies aber tut unter völliger Preisgabe der eigenen Subjektivität:

[D]a der Andere der Grund meines Für-Andere-Seins ist, wäre ich, wenn ich die Sorge, mich existieren zu machen, auf den Andern abwälzte, nur noch ein in seinem Sein durch eine Freiheit begründetes An-sich-sein. Hier ist es meine eigene Subjektivität, die als Hindernis für den ursprünglichen Akt betrachtet wird, durch den der Andere mich in meinem Sein begründen würde [...] ich weigere mich, mehr als ein Objekt zu sein [...] und da ich dieses Objekt-sein in der Scham erfahre, will und liebe ich die Scham als tiefes Zeichen meiner Objektivität; und da der Andere mich durch die *aktuelle Begierde* als Objekt erfasst, will ich begehrt werden, mache ich mich in der Scham zum Objekt einer Begierde.<sup>501</sup>

Weil ich danach strebe, zum Objekt degradiert zu werden, gerate ich im Masochismus nach Sartre in eine Schuld mir selbst gegenüber, da ich meiner absoluten Entfremdung als Freiheit zustimme. Aber auch gegenüber dem Anderen mache ich mich schuldig, indem ich ihn dazu bringe, eine radikale Verneinung meiner Subjektivität zu praktizieren und sich somit der Verdinglichung eines Menschen schuldig zu machen. Man könnte beinahe sagen: der Masochismus ist die radikalste Form der Uneigentlichkeit, da sie die völlige Preisgabe der Freiheit und Konstituierung eines singulären Seins bedeutet. Gerade weil der Masochismus aber diesen anthropologischen Strukturen entgegenzuwirken sucht, muss er nach Sartre, wie in einem gewissen Sinne auch die Liebe, scheitern. Denn die Gefahr besteht, dass der Masochist am Andern dessen Objektivität findet, ihn also nicht mehr als absolutes Subjekt sieht und damit seine eigene Subjektivität freisetzt. Gerade deshalb aber wird das Scheitern im Masochismus kultiviert, ist es schließlich Sartre zufolge das Scheitern selbst, das das masochistische Subjekt letztendlich als sein Hauptziel sucht.

499 Ebd., 659.

500 Ebd., 660.

501 Ebd., 660f.

Eine *dritte* primäre Form des Verhältnisses zum Anderen stellt Sartre mit der *Gleichgültigkeit* vor. Diese bedeutet, dass ich den Andern zum reinen Objekt mache, indem ich seinen Blick auflöse. Diese Auflösung besteht in einer Negation seiner Subjektivität, die ich vornehme, indem ich in der Begegnung nicht seinen Blick, sondern gewissermaßen nur seine Augen betrachte und ihn so auf sein Objektsein reduziere. Was der Andere als Subjekt ist, bleibt dabei ungesehen, weshalb Sartre auch von einer »Blindheit gegenüber anderen« spricht.<sup>502</sup> Man könnte sagen, dass die Rollenhaftigkeit unseres Seins in gesellschaftlichen Zusammenhängen diese Sichtweise unterstützt. Indem bestimmte Menschen sich selbst zu Funktionären innerhalb eines gesellschaftlichen Systems machen, erzeugen sie dabei eine Blindheit gegenüber ihrer Subjektivität: »der Schaffner ist nichts als Schaffnerfunktion, der Kellner ist nichts als die Funktion, die Gäste zu bedienen. Von da aus ist es möglich, sie meinen Interessen optimal dienstbar zu machen [...]«. <sup>503</sup>

Die Blindheit gegenüber dem Andern als Subjekt hat aber noch einen weiteren Effekt. Denn durch die Gleichgültigkeit gegenüber dem Andern verschwindet gleichzeitig jedes Erfassen meiner Objektivität, meines Für-Andere-Seins, was einem Ausweichen meiner selbst gleichkommt. Es ist daher kaum verwunderlich, dass die Gleichgültigkeit für den Einzelnen selbst auf Dauer nicht zu ertragen ist, denn ihm fehlt sein *Wesen*, das er nur durch den Andern als Subjekt wiedergewinnen kann. Darüber hinaus birgt die Gleichgültigkeit die Gefahr, dass der Mensch sich durch seine Blindheit gegenüber dem eigenen Für-Andere-Sein leicht instrumentalisieren lässt:

Ich werde besessen, ohne mich dem zuwenden zu können, der mich besitzt. In der direkten Erfahrung des Andern als Blick wehre ich mich, indem ich den Andern erfahre, und mir bleibt die Möglichkeit, den Andern in ein Objekt zu verwandeln. Aber wenn der Andere für mich Objekt ist, *während er mich anblickt*, dann bin ich in Gefahr, ohne es zu wissen. So ist meine *Blindheit* Unruhe, weil sie vom Bewusstsein eines ›umherschweifenden Blicks‹ begleitet wird, der unfassbar ist und die Gefahr mit sich bringt, mich ohne mein Wissen zu entfremden. Dieses Unbehagen muß einen neuen Versuch veranlassen, mich der Freiheit des Andern zu bemächtigen.<sup>504</sup>

Der Versuch, den Anderen auf sein Objekt-Sein zu reduzieren, ist also nach Sartre selbst in der Gleichgültigkeit als intuitiv unmöglich erschlossen, sofern ich als Gleichgültiger eines »umherschweifenden Blicks« gewahr bin, der mich zwangsläufig in Unruhe versetzt. Es kann also angesichts des Versuchs, den Anderen auf sein Objekt-Sein zu reduzieren, nur eine Unruhe entstehen, da die verdrängte Subjektivität des Andern gewissermaßen aus dem Blickfeld gedrängt wird, ohne wirklich in ihrer Erschlossenheit abwesend zu sein. Lediglich der Versuch, mich der Freiheit des Andern zu bemächtigen, gibt mir eine relative Sicherheit über mein Sein. Aber das heißt im Falle der Gleichgültigkeit, dass ich mich auf den Objekt-Andern, der mich streift, zurückwende und versuche, ihn als Instrument zu benutzen, um seine Freiheit zu treffen – ein Versuch, der nach Sartre jedoch zum Scheitern verurteilt ist, da ich mit ihm meine Gleichgültigkeit und mein Anliegen negiere und mich in diese Beziehung engagieren müsste.

Nun bringt Sartre noch einen weiteren wichtigen Aspekt in das primäre Verhältnis der Subjekte ein, nämlich die *sexuelle Begierde*, die er jedoch nicht biologisch, sondern ontologisch ausdeutet. Sar-

502 Vgl. Jean-Paul Sartre, SuN, 665.

503 Ebd., 666.

504 Ebd., 668.

tre zufolge ist »[m]ein ursprünglicher Versuch, mich der freien Subjektivität des andern über seine Objektivität-für-mich zu bemächtigen, die *sexuelle Begierde*.«<sup>505</sup> Sartre sieht diese also als eine »fundamentale Struktur des Für-Andere-Seins« an. Wichtig ist für ihn in diesem Zusammenhang jedoch, dass ich ein menschliches Wesen begehre, insofern es in der Welt *in Situation* ist und ich es auch bin. Ich begehre demnach Sartre zufolge *nicht*, weil ich biologisch darauf programmiert wäre, den Fortbestand der Gattung zu sichern, sondern weil der Andere situativ auf eine Weise begegnet, die mein Begehren hervorruft. Die Begierde wendet sich nicht an eine Summe physiologischer Elemente, sondern an eine totale Gestalt in Situation. Deshalb trägt nach Sartre die *Haltung* viel dazu bei, die Begierde hervorzurufen, und die sexuelle Haltung hält Sartre für »ein ursprüngliches Verhalten gegenüber Anderen«. <sup>506</sup>

Gerade die Tatsache, dass die Begierde sich nur situativ, also nicht als dauerhafte Begegnungsform des Menschen zeigt, indiziert nach Sartre, dass wir den Körper nicht als bloßes materielles Objekt begehren, denn ein Objekt ist ja gerade nicht und niemals in Situation. Das ›Objekt der Begierde‹ lässt sich nach Sartre vielmehr so bestimmen, dass es ein »lebender Körper als organische Totalität in Situation mit dem Bewusstsein am Horizont [ist]: das ist das Objekt, auf das die Begierde *sich richtet*.«<sup>507</sup> Dabei begibt sich der Begehrende auf eine Existenzebene, die dazu führt, dass der Mensch seinen Körper auf eine besondere Weise existiert und zwar in einer Weise, die Sartre »Aufgewühltheit« [*trouble*]<sup>508</sup> nennt.

Was das Verhältnis zwischen mir und meiner Begierde angeht, die in einer Situation und in Anwesenheit etwa eines attraktiven potentiellen Partners entsteht, spricht Sartre davon, dass ich zum »*Komplizen* meiner Begierde« [*complice de mon désir*]<sup>509</sup> werde und mich in eine Komplizenschaft mit dem Körper stürze. Denn was die Begierde enthüllt, ist nicht nur der Körper des Anderen, sondern auch die Entdeckung meines eigenen Körpers. Das Sein, das begehrt, ist für Sartre das Bewusstsein, das sich selbst zu Körper *macht*. So bleibt auch in Bezug auf das vielleicht ›körperbetonteste‹ Phänomen unseres Seins das Bewusstsein dessen ständiger und primärer Bezugspunkt.

Allerdings lässt sich die Bestimmung der Begierde noch präzisieren. Sie ist nämlich nicht nur Begierde nach Aneignung eines Körpers, sondern sie ist Begierde nach Aneignung eines Körpers, insofern diese Aneignung mir meinen eigenen Körper, wie Sartre schreibt, als »Fleisch« [*chair*] enthüllt.<sup>510</sup> Auf diese Weise mache ich mich nach Sartre in der sexuellen Begierde zu Fleisch in Anwesenheit des Andern, um mir dessen Fleisch anzueignen. Dies aber ist nicht unmittelbar möglich, denn der Körper des Anderen enthüllt sich meinem Bewusstsein zunächst gerade nicht als Fleisch, sondern als engagierter Körper, als *Körper in Situation*. Das Anliegen, den Körper zu Fleisch zu machen, bildet den Versuch, ihn seiner Bewegungen zu entkleiden und als bloßes Fleisch existieren zu machen, das sich *fühlen* lässt. In diesem Sinne spricht Sartre auch davon, dass das Streicheln Aneignung des Körpers des Anderen, ja das Entstehenlassen des Fleisches ist. Das Streicheln und

---

505 Ebd., 669.

506 Ebd., 709.

507 Ebd., 675.

508 Ebd., 676.

509 Ebd., 678.

510 Ebd., 681.

Fleischwerden betrifft übrigens auch mich, denn indem ich streichle, werde ich selbst Fleisch, bin ich rein das Ertasten und Fühlen des Anderen.

Was ist nun aber der Antrieb der sexuellen Begierde, wenn sie kein reiner Triebimpuls sein soll? Zunächst lässt sich festhalten, dass der Begehrende eine radikale Modifikation des Für-sich vornimmt insofern er wählt, seinen Körper anders zu existieren als er es im gewöhnlichen Handeln tut. So gibt es Sartre zufolge eine Welt der Begierde, in der ich in meiner begehrenden Wahrnehmung auch so etwas wie das Fleisch von Objekten entdecke, indem ich reines Fühlen *bin*, bzw. mich selbst dazu mache. Allerdings gelingt es mir nicht, den Anderen zu Fleisch zu machen, ohne selbst Fleisch zu werden, – ich kann die Reziprozität der Beziehung nicht auflösen, »denn ich kann die Fleischwerdung des andern nur in meiner eignen Fleischwerdung und durch sie wollen und mir überhaupt denken [...]«. <sup>511</sup> Das Ziel der Begierde ist nicht nur, den Anderen für mich zu Fleisch werden zu lassen, sondern auch, ihn in seinen eignen Augen Fleisch werden zu lassen, ihm also die Perspektive der ›Fleischlichkeit‹ zuzuspielen, indem ich ihn auf den Boden der reinen Faktizität ziehe. Deshalb ist die eigene Begierde Sartres Gedanken zufolge gleichzeitig *Aufforderung zur Begierde*.

Während also auch die Begierde eine Gegenseitigkeit hervorbringt, bezieht Sartre eine weitere mit dem Fleisch assoziierte Verhaltensart in seine Überlegungen mit ein, nämlich den *Sadismus*. Dieser ist ihm zufolge hauptsächlich durch Passion, Kälte und Versessenheit gekennzeichnet, er ist ein Zustand eines Für-sich, das sich als engagiert erfasst, ohne zu verstehen, *wofür* es sich eigentlich engagiert. Der Sadismus kommt als *Kälte* auf, wenn die Begierde sich ihres Aufgewühltseins entledigt hat: »Sein Ziel ist, wie das der Begierde, den andern zu ergreifen und zu unterwerfen, nicht nur als Objekt-andern, sondern als reine fleischgewordene Transzendenz. Aber der Akzent liegt beim Sadismus auf der instrumentellen Aneignung des fleischgewordenen-andern.« <sup>512</sup> Der Sadist versucht, den Körper des Anderen wie ein Werkzeug zu gebrauchen, ihn mit Gewalt Fleisch werden zu lassen, ohne selbst zu Fleisch zu werden, ohne seine beherrschende Stellung als Transzendenz aufgeben zu müssen. So weist der Sadist sein eigenes Fleisch, also seine Gefühle und Empfindungen zurück, während er mit Instrumenten den Andern zwingt, dessen Fleisch auf obszöne Weise zu enthüllen.

Während die Anmut die Freiheit als Eigenschaft des Objekt-Anderen enthüllt, ja der anmutige Körper sich durch seine Akte mit einem »undurchsichtigen Kleid« umgibt, erscheint das Obszöne als völlige Entkleidung des Körpers von seinen Akten. Gerade die Obszönität, also das Verlangen, den Anderen in Körperstellungen zu bringen, die ihn seiner Akte entkleiden und entwürdigen, sieht Sartre als den Sinn des sadistischen Verlangens. Der Sadist sucht die Anmut zu zerstören, da er das Fleisch des Andern erscheinen lassen will und auf der Ebene der instrumentellen Aneignung verbleibt. Allerdings weist Sartre darauf hin, dass der Sadist letzten Endes in der Unterwerfung des Fleisches die *Freiheit* des Andern zu unterwerfen versucht, denn diese Freiheit ist, so scheint es, *im* Fleisch, da dieses dessen Faktizität darstellt. Durch Gewalt und Schmerz versucht der Sadist, wie Sartre sagt, den Andern in dessen Fleisch zu »verkleben« <sup>513</sup> und dessen Freiheit dadurch zu korrumpieren, dass er ihn auf seine Fleischlichkeit reduziert. Weil es die *Unterwerfung der Freiheit* ist und

511 Jean-Paul Sartre, SuN, 691.

512 Ebd., 697.

513 Ebd., 703.

nicht die körperliche Begierde ist, die das Motiv des Sadisten ausmacht, will dieser Sartre zufolge auch deutliche Beweise für seine Unterwerfung: Der Andere soll um Gnade flehen, er soll verleugnen, was ihm das Teuerste ist. Aber der Gequälte soll seine Unterwerfung nicht eingestehen, als wäre diese aus Zwang geschehen, denn dies hieße, dass er in Freiheit vorgeben würde, diese Freiheit abgelegt zu haben. Vielmehr fordert der Sadist die Unterwerfung der Freiheit durch sie selbst als deren Kapitulation. Der Sadist versucht, die Freiheit zu zwingen, sich mit dem gepeinigten Fleisch zu identifizieren, um sich gerade in diesem Akt selbst als Freiheit aufzulösen.

Dennoch scheitert der Sadismus nach Sartre an der Freiheit, oder, wenn man so will: der Subjektivität des Anders, denn je mehr der Sadist darauf versessen ist, ihn als Instrument zu behandeln, um so mehr entgeht ihm diese Freiheit, was heißt, dass er nur auf die Freiheit als objektive Eigenschaft des Objekt-Anderen einwirken kann. Dadurch, dass der Sadist dem Anderen gerade nicht zugesteht, als Freiheit in Erscheinung zu treten, sondern nur als unterworfen, kann er nur auf die innerweltliche Freiheit einwirken, die nicht die Freiheit des Bewusstseins umfasst. Der Gequälte kann deshalb eine freie Entscheidung seiner Unterwerfung vortäuschen, ohne seine Freiheit wirklich abzulegen. Der Sadist bemerkt seinen Irrtum, wenn sein Opfer ihn anblickt, also seine Subjektivität zeigt, wenn er also selbst in seinem Subjekt-Sein entfremdet und zum Objekt gemacht wird.

Neben den bereits erläuterten Haltungen thematisiert Sartre noch den *Hass* als sechste grundlegende Haltung gegenüber dem Anderen. Dieser stellt nach Sartre die Manifestation einer »grundlegenden Resignation«<sup>514</sup> dar, denn im Hass gibt das Für-sich seinen Anspruch auf, mit dem Anders eine Vereinigung zu realisieren – ja es verzichtet sogar darauf, ihn als Instrument benutzen zu wollen: »Es will einfach eine unbegrenzte faktische Freiheit wieder finden; das heißt sich seines unerfassbaren Für-den-andern-Objekt-seins entledigen und seine Entfremdungsdimension aufheben.«<sup>515</sup> *Wer hasst, nimmt sich vor, kein Objekt vor dem Anders mehr zu sein.* Daher will der Hassende die Transzendenz des Anders, aber auch den Anders als Objekt zerstören, da er intuitiv dessen Möglichkeit erfasst, jederzeit zum Subjekt werden zu können: »[D]er Anlaß, der den Haß hervorruft, ist einfach die Handlung des Anders, durch die ich in den Zustand versetzt worden bin, seine Freiheit zu *erleiden*. Diese Handlung als solche ist demütigend: sie ist demütigend als konkrete Enthüllung meiner instrumentellen Objektivität gegenüber der Freiheit des Anders.«<sup>516</sup>

Wir können also den Schluss ziehen, dass jede freie Instrumentalisierung des Anders das Potential in sich birgt, Hass hervorzurufen. Das Gefühl der Demütigung lässt dabei Sartre zufolge das Gefühl zurück, dass es etwas gibt, das zerstört werden muss, um selbst frei werden zu können. »Deshalb ist auch die Anerkennung dem Haß so nah: für eine Wohltat erkenntlich sein heißt anerkennen, dass der andere völlig frei war, als er handelte, wie er es getan hat. [...] Ich bin nur der Vorwand gewesen; der Stoff, an dem seine Handlung vorgenommen worden ist. Von dieser Anerkennung aus kann sich das Für-sich je nach Wahl Liebe oder Haß vornehmen.«<sup>517</sup> Denn letztlich bin ich diesem Gedanken nach nicht der *Zweck* seiner Wohltat, sondern der *Anlass*, und es ist nur ein Zufall, dass

---

514 Ebd., 716.

515 Ebd.

516 Ebd., 717.

517 Ebd.

gerade ich der Nutznießer dieser Wohltat geworden bin. Die Freiheit des Anderen erscheint vor diesem Hintergrund als Narzismus: Der Andere handelte deshalb wohlätig, weil er sich seine Freiheit von mir bestätigen lassen wollte, weil er mich als Medium benötigte, das ihm spiegelt, dass seine Freiheit, mir Gutes zu tun, kein Selbstzweck war. Liebe in Form von Dankbarkeit gegenüber dem Wohltäter kann hingegen nur dann aufkommen, wenn die Wohltat explizit um der *Person* des Nutznießers willen getan wird.

Die zweite Folgerung, die Sartre aus seinen Überlegungen zum Hass zieht, ist, dass der Hass ein *Hass auf alle Anderen in einem Einzigem* ist. Im Hass wird meine strukturelle Knechtschaft gegenüber dem Anderen bewusst, meine grundsätzliche Angewiesenheit und mein Besessenwerden. Begegne ich also dem Hass, den jemand gegen einen anderen Menschen hegt, so spüre ich intuitiv, dass sich der Hass potentiell auch gegen mich richtet, sofern auch ich ein Subjekt bin, das seine Freiheit entfremdet. Was im Hass symbolisch getroffen werden soll, ist für Sartre daher *das allgemeine Prinzip der Existenz Anderer*. Mein Entwurf, den Anderen zu beseitigen, heißt vor diesem Hintergrund: den Andern schlechthin zu beseitigen, um meine Freiheit zurückzuerobern, die Herrschaft über das Bild meiner Selbst allein mir selbst zuzueignen. Es fällt nicht schwer, die Absurdität dieses Gedankens zu erkennen. Denn das Bild seiner selbst, sein Wesen, kann der Einzelne nur durch den Anderen gewinnen. Und er benötigt aufgrund dessen, dass seine Objektgestalt nur auf einer projizierten Außenperspektive basiert, den faktischen Anderen als Urteilsinstanz über sein Für-Andere-Sein, um Urteile über sein Wesen als valide anerkennen zu können. Mit anderen Worten: Im Vollzug des Hasses hat der Hassende sich längst an den Anderen ausgeliefert, hat er sich längst in Abhängigkeit einer echten Außenperspektive gestellt will er eigentlich nicht das Absterben der Außenperspektive, sondern eine reale Außenperspektive nach seinen Vorstellungen. Deshalb muss der Hass scheitern. Hinzu kommt, dass selbst, wenn der Hassende seinen Peiniger eliminiert, er doch dessen Gewesenheit nicht eliminieren kann, so dass der Gehasste sich für immer in das Wesen des Hassenden eingeschrieben hat. Deshalb kann Sartre schreiben: »Wer einmal für Andere gewesen ist, ist in seinem Sein für den Rest seiner Tage kontaminiert, auch wenn der Andre völlig beseitigt worden wäre [...]. Was ich für den andern war, ist durch dessen Tod erstarrt, und ich werde es unabänderlich in der Vergangenheit sein.«<sup>518</sup>

Blickt man abschließend auf Sartres sehr zugespitzt vorgetragene Ausführungen zu den primären Haltungen gegenüber dem Anderen, so scheint die Intersubjektivität grundsätzlich, wie er auch selbst betont, die Form des Konflikts<sup>519</sup> anzunehmen und zudem auf jeder der genannten Ebene ein

518 Jean-Paul Sartre, SuN, 719.

519 Vgl. dazu Sartres Aussage: »Der Konflikt ist der ursprüngliche Sinn des Für-Andere-Seins« (ders., SuN, 638); Hans-Georg Gadamer bestärkt diesen Eindruck, wenn er schreibt: »Wenn man Sartres Anthropologie liest, so ist das ein Kampf des einen mit dem anderen, für den anderen oder auch gegen den anderen, für sich selbst oder auch gegen sich selbst. Er hat geradezu die sexuellen Ausdrücke Masochismus und Sadismus gebraucht, um die beiden Extreme im Verhältnis zum anderen darzustellen« (Hans Georg Gadamer, »Sein und Nichts«, 51); eine ähnliche Einschätzung finden wir auch bei Axel Honneth: »Ihr [der Intersubjektivitätstheorie in *Das Sein und das Nichts* – O.I.] zentrales Thema stellt die Bedingung der Möglichkeit einer intersubjektiven Begegnung zwischen Subjekten dar, ihre entscheidende These ist die einer unvermeidlichen Negativität zwischenmenschlicher Beziehungen« (Axel Honneth, »Kampf um Anerkennung«, 73).



Scheitern-müssen zu beinhalten. Allerdings verweist bereits die dialektische Denkweise Sartres<sup>520</sup> darauf, dass das Scheitern hier keine rein negative Konnotation erhält – das Scheitern ist vielmehr ein notwendiger Vorgang sowohl im Selbstverhältnis als auch im Verhältnis zum Anderen.<sup>521</sup> Was strukturell in den genannten Haltungen geschieht, lässt sich aber auch als Herausbildung grundlegender Entwürfe oder Seinsverständnisse verstehen, durch die der Mensch sich zu dem Anderen als Besitzer seines Für-Andere-Seins verhält. Dass diese Entwürfe indes leicht scheitern und niemals dauerhaft zu etablieren sind, hängt damit zusammen, dass alle Verhaltensweisen gegenüber dem Objekt-Andern einen impliziten Bezug zu einem Subjekt-Andern beinhalten, und dieser Bezug begrenzt die Möglichkeiten, den Anderen oder sich selbst auf sein Objekt-Sein reduzieren zu können.<sup>522</sup> Wir sind, mit anderen Worten, ständig zwischen Blick-Sein und Erblickt-Sein hin- und hergeworfen, sind immer in einem instabilen Zustand in Bezug auf Andere und verfolgen dabei nach Sartre das unmögliche Ideal des gleichzeitigen Wahrnehmens der Freiheit und des Objektseins des Anderen im Bestreben, durch die Assimilation seiner Freiheit in den Besitz meines Für-Andere-Seins zu gelangen. Wir benötigen die reale Alterität, d.h. die Freiheit des Anderen als Urteilsinstanz und wünschen uns doch eine Beherrschbarkeit oder Berechenbarkeit des Anderen.

Als letzten Aspekt, der die ursprünglichen Haltungen zum Anderen wesentlich mitbestimmt, thematisiert Sartre das Verhältnis von Handeln und Haben, das – obwohl es auf den ersten Blick nicht unmittelbar anthropologische Relevanz zu haben scheint – doch keineswegs nur Aussagen über soziale Verhältnisse erlaubt, sondern von Sartre direkt mit der Freiheit in Zusammenhang gebracht wird. Dabei eröffnet Sartres Verständnis des Besitzes eine Perspektive auf Aneignung und Haben, die – wie später noch gezeigt werden soll – vor allem für die kulturelle Identitätsbildung wertvolle Einblicke eröffnet.

Wurde bereits die Begierde als Seinsmangel bezeichnet, der sich unmittelbar auf dasjenige Seiende richtet, dessen Ermangeln sie ist,<sup>523</sup> so lässt sich die Begierde nicht ohne ein *Objekt* der Begierde bestimmen. Damit aber eröffnet sich Sartre zufolge die Frage nach dem Wesen des Besitzes, da die Begierde ihrer tieferen Struktur nach in Sartres Gedanken ein *Verlangen nach Besitz* ist: »Nur der Kürze wegen sprechen wir von der ›Begierde nach etwas‹. Tatsächlich zeigen uns tausend empirische Beispiele, dass wir einen Gegenstand zu *besitzen* oder etwas zu *tun* oder jemand zu *sein* begehren.«<sup>524</sup> Mit der Begierde als Seinsmangel erscheinen also die für Sartre drei großen Kategorien der konkreten menschlichen Existenz: Handeln, Haben und Sein. Die Kategorie des Habens ist

520 Dies lässt sich hinsichtlich des menschlichen Selbstverhältnisses positiv formulieren, wie Sartre es in einem Interview selbst formuliert hat. Dort spricht Sartre davon, dass der Mensch sich als »Einheit von Subjektivität und Objektivität begreifen und ergreifen« müsse (Raúl Fornet-Betancourt, »Anarchie und Moral: Interview mit J.P. Sartre«, in: Fornet-Bertancourt, Raúl: *Philosophie der Befreiung*, Frankfurt a. M. 1983, 365-410, 369).

521 Ein Aspekt des Sartreschen Denkens, auf den auch Reinhard Olschanski hinweist: »Die gelingenden Nahformen von Intersubjektivität, die hier anzuführen wären, ›fehlen‹ in ›Das Sein und das Nichts‹ nicht einfach, Sartre normalisiert vielmehr das Scheitern von Intersubjektivität – ein Vorgang, der sich an unzähligen Wendungen aufzeigen ließe. Ja, die Normalisierung intersubjektiven Misslingens wird in ›Das Sein und das Nichts‹ unmittelbar theoretisches Projekt, das Scheitern soll aus bewusstseinsontologischen Gründen unabwendbar sein« (Reinhard Olschanski, »Sartres Theorie des Körpers«, in: Knopp, Peter; von Wroblewsky, Vincent (Hg.), *Die Freiheit des Nein*, 109-127, 124).

522 Vgl. Jean-Paul Sartre, SuN, 711.

523 Vgl. Ebd., 987.

524 Ebd., 988.

insofern für uns von Bedeutung, als Sartre sie auch auf das ›Haben eines Selbst‹ anwendet, auf das Erkennen, ja überhaupt auf jede Form der Aneignung.

Der engste Bezug zwischen Handeln und Haben besteht dabei Sartre zufolge im eigenen *Machen*. Schaffe ich ein Werk, so tue ich dies Sartre zufolge deshalb, weil ich »Ursprung einer konkreten Existenz sein will. Und diese Existenz interessiert mich nur in dem Maß, wie die Verbindung des Schaffens, die ich zwischen ihr und mir herstelle, mir ein besonderes Eigentumsrecht über sie gibt.«<sup>525</sup> Ich stehe also durch das Machen in dem doppelten Bezug des Bewusstseins, das den Gegenstand konzipiert und des Bewusstseins, das auf diesen Gegenstand stößt. Diese Beziehung drückt sich nach Sartre in dem Ausdruck »es ist meiner« aus. So entsteht aus der Synthese von Ich und Nicht-Ich das *Eigentum*. Wir können folglich davon sprechen, dass das Werk einerseits etwa Gebrauchsgegenstand ist, wie ein Stock, den ich selber schnitze, andererseits aber von mir zugleich auch immer als mein Werk angesehen wird.<sup>526</sup>

Auch das *Erkennen* geht Sartre zufolge auf die Begierde des Haben- und Besitzen-Wollens zurück. Wissenschaftliche Forschung ist vor diesem Hintergrund nichts anderes als ein Bemühen um Aneignung. Denn die entdeckte Wahrheit ist als meine Erkenntnis auch mein *Werk*: »Durch mich enthüllt sich eine Seite der Welt, und mir enthüllt sie sich. In diesem Sinn bin ich Schöpfer und Besitzer.«<sup>527</sup> Für Sartre heißt Erkenntnis daher *Assimilation*: »Das Erkannte verwandelt sich in mich, wird mein Gedanken und ist eben dadurch bereit, seine Existenz von mir allein zu erhalten.«<sup>528</sup> Und die größte Begierde meines Seins als Forscher ist, meinen Gedanken als Ding zu erfassen und das Ding als meinen Gedanken. Daher ist die höchste Erkenntnisbegierde für Sartre keineswegs uneigennützig. Sie ist, wenn man so will, vielmehr eine Form des Besitzerwerbs. Sogar der wohl am häufigsten als völlig zweckfrei dargestellte Tätigkeitstypus des *Spielens* ist nach Sartre eine Form der Assimilation. Denn das Spiel ist, wie Sartre herausstellt, ein wesentlicher Grundzug unseres Seins. Sobald sich ein Mensch nämlich als frei erfasst, ist seine Tätigkeit Sartre zufolge Spiel, und zwar in dem Sinne, als er selbst den Wert und die Regeln seiner Handlungen setzt und nur bereit ist, sich an den selbst gesetzten und definierten Regeln zu orientieren.<sup>529</sup> Das Ziel, das der Mensch in seinem Spiel anstrebt, ist, »sich selbst als ein gewisses Sein zu erreichen, eben als das Sein, um das es in seinem Sein geht.«<sup>530</sup> So gesehen ist das Spiel eine Form der Selbstgewinnung, wodurch die Begierde zu spielen, gleichzeitig die grundlegende Begierde, *zu sein*, offenbart. Vor diesem Hintergrund ist auch der *Sport* eine Form der Aneignung, und zwar nicht nur der Aneignung seiner selbst, sondern nach Sartre auch die Verwandlung einer Umwelt in ein handlungstragendes und sie ermöglichendes Element – eine schöpferische Tätigkeit, die sich bereits beim Bau von Schneemännern zeigt, da der Schnee, ebenso wie beim Skifahren, als Materie meiner Handlung dient.

Was aber heißt konkret »sich aneignen« oder was lässt sich unter dem Besitz eines Gegenstands verstehen? Die bloße Feststellung, ihn benutzen zu dürfen, scheint keine hinreichende Definition

525 Jean-Paul Sartre, SuN, 988.

526 An diesem Gedankengang zum Eigentum ist deutlich Hegels Einfluss zu erkennen (vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt a. M. 1986, 104ff.).

527 Jean-Paul Sartre, SuN, 990.

528 Ebd., 992.

529 Ebd., 995.

530 Ebd.

abzugeben. Auch das juristisch eingeräumte Recht auf Eigentum befriedigt hinsichtlich einer ontologischen Herleitung nicht, denn dieses verweist auf einen sozialen Zusammenhang, innerhalb dessen das Eigentum sich im Rahmen eines Lebens in Gesellschaft definiert. Das Recht legitimiert zwar Aneignungsbeziehungen, jedoch werden diese nicht durch das Recht geschaffen. Sartre betont in diesem Zusammenhang, dass die Eigenschaft, besessen zu werden, dem Gegenstand nicht wie eine bloß äußerliche Benennung zukommt, sondern diese Eigenschaft ihn tief definiert und als Teil des Seins seines Besitzers kennzeichnet. Folglich heißt Besessen-Werden nach Sartre: »von jemandem sein«,<sup>531</sup> besitzen meint, sich im Zeichen der Aneignung mit dem besessenen Gegenstand zu vereinigen: »Besitzen ist für mich haben, das heißt der eigentliche Zweck der Existenz des Gegenstands sein. Wenn der Besitz vollständig und konkret gegeben ist, ist der Besitzende der Seinsgrund des besessenen Gegenstands.«<sup>532</sup>

In diesem Sinne lässt sich sogar der käufliche Erwerb eines Gegenstands verstehen. *Mein* Geld erscheint dabei als die schöpferische Kraft. Das Kaufen des Gegenstands ist ein symbolischer Akt, der als Schaffen des Gegenstandes gelten kann. Deshalb weist Sartre als erstes Charakteristikum des Habens das *Schaffen* aus, ist der Umgang mit diesem Gegenstand ein »Band fortwährender Schöpfung«, indem der Gegenstand durch mich in meine Umgebung, meine Zwecke eingebunden wird, sich seine Existenz durch meine Situation und Integration bestimmt. Wir können also von einer *Identifikationsbewegung* sprechen, die einen, wie Sartre schreibt, »magischen Bezug« [*rapport magique*]<sup>533</sup> zwischen den Gegenständen und uns herstellt: »ich bin die Gegenstände, die ich besitze, aber draußen, mir gegenüber; ich schaffe sie als von mir unabhängige; was ich besitze, ist *Ich* außerhalb meiner, außerhalb jeder Subjektivität, als ein An-sich, das mir in jedem Augenblick entgeht und dessen Schöpfung ich in jedem Augenblick fortsetze.«<sup>534</sup>

Darüber hinaus ist der Besitz nach Sartre eine *Verteidigung gegen den Anderen*, und zwar in der Weise, dass ich durch ihn ein Objekt-Sein vereinnahme, das mit meinem Für-Andere-Sein zu vergleichen ist. Das Sein, das der Andere in der Begegnung mit mir als Verobjektivierung meines Seins auftauchen lassen will, und das Ich-für-den-Andern ist, besitze und genieße ich in Form des Objekt-Seins bereits, etwa, indem ich mich auf eine bestimmte Weise kleide und damit einen bestimmten gesellschaftlichen Status zur Schau trage. Ich kann mir auf diese Weise der Bildung eines Alter-Ego quasi selbst äußerlich sein, mich selbst betrachten und betrachten lassen.

Wir wollen an dieser Stelle nicht allen Ausführungen Sartres zum Besitz folgen. Interessant ist für uns jedoch noch eine Form des sozialen Umgangs mit dem besessenen Gegenstand, der einen Genuss als eigentümliche Form der Aneignung gerade im *Loslassen* erscheinen lässt. So genieße ich Sartre zufolge alles, was ich aufgabe auf eine höhere Weise durch mein *Schenken*, verschenke ich doch, wenn wir den letztgenannten Gedanken folgen wollen, gewissermaßen einen *Teil von mir*. Allerdings beinhaltet das Schenken noch einen weiteren interessanten Aspekt, denn Sartre zufolge heißt Schenken auch *unterwerfen*, – ein Aspekt des Schenkens, der vor allem durch die berühmt

---

531 Vgl. ebd., 1007.

532 Ebd., 1009.

533 Ebd., 1013.

534 Ebd.

gewordenen Beschreibungen des *Potlatch* der nordamerikanischen Kwakiutl-Indianer in den Gesichtskreis der Anthropologie gekommen ist.<sup>535</sup>

Im Schenken geschieht, analog zur Aneignung durch Konsum, eine Aneignung des Gegenstands durch Zerstörung. Nach Sartre wird diese Zerstörung dabei dazu benutzt, den Anderen zu unterwerfen, da ich das Geschenk als Teil von mir in die Mitte des Anderen bringe und mich dadurch zum den Anderen beherrschenden Bezugspunkt unserer sozialen Beziehung mache. Durch das Schenken verpflichte ich ihn, mich einerseits als Teil seiner Lebenswelt anzuerkennen und andererseits versetze ich ihn dabei in die soziale Situation einer Bringschuld, durch die sein Für-Andere-Sein in die Abhängigkeit von mir gerät. Was die Bedeutung des besessenen Gegenstands angeht, so weist Sartre darauf hin, dass wir nicht so sehr die Seinsweise des Gegenstands als vielmehr das Sein dieses Gegenstands selbst besitzen wollen und uns damit als Grund seines Seins verstanden wissen wollen. Die Thematik des Besitzes verweist uns auf die alltägliche Lebenswelt, innerhalb derer und aus der heraus wir uns, Andere und Anderes verstehen.

### 6.3.3 Die räumliche Selbstverortung des Für-sich

Um nun die eigene Verortung innerhalb einer von anderen besiedelten Lebenswelt strukturell aufweisen zu können, bedarf es einer Reflexion über die bewusstseinsmäßige Natur des Begegnens und der Konstitution einer Umgebung. Sartre spricht die ontologischen Grundlagen der räumlichen Verortung des Menschen im Hinblick auf »Platz«, »Umgebung« und »Nächstem«<sup>536</sup> an – Verortungen, die allesamt dem Bereich des reflexiven Bewusstseins zugeordnet werden können, da in ihnen Verstehen und Entwurf in einem direkten Zusammenspiel stehen.

Grundsätzlich liegt nach Sartre unser Platz inmitten der Dinge, wobei allerdings der Mensch dasjenige Seiende ist, durch das überhaupt erst so etwas wie ein Platz zu den Dingen kommt. Ein weiteres wesentliches Charakteristikum liegt darin, dass der Platz, bzw. Ort, der ich *bin*, ein *Bezug* ist, ich mich und Andere also als Bezugspunkte verstehen kann, um die sich das Begegnende auf eine je bestimmte Weise gruppiert. Seine Bedeutung aber erhält mein Platz nur im Lichte eines gesetzten Zwecks – »das heißt, der Platz ist mit einem Sinn in Bezug auf ein bestimmtes noch nicht existierendes Sein versehen, das man erreichen will. Die Erreichbarkeit oder Unerreichbarkeit dieses Zwecks definiert den Platz.«<sup>537</sup>

So gesehen enthüllt nur die freie Wahl meines Zwecks den Sinn meines Platzes, ist die Faktizität für Sartre die einzige Realität, die von der Freiheit entdeckt werden kann, und »die einzige, von der aus es einen Sinn hat, einen Zweck zu setzen. Denn wenn der Zweck die Situation beleuchten kann, so deshalb, weil er konstituiert ist als entworfenen Modifizierung *von* dieser Situation. Es geht

535 Der Kulturanthropologe Franz Boas hat das eigentümliche Ritual der Kwakiutl 1921 beschrieben. Es handelte sich beim »Potlatch« (»geben«) um ein Schenkungsfest, für das in seiner Extremform eine unverhältnismäßige Akkumulation von Waren angestrengt wurde, um andere Häuptlinge durch den verschwenderischen Wert der Geschenke so in Zugzwang zu bringen, dass diese sich letztlich selbst ruinieren mussten, um den Geschenkwert beim nächsten Potlatch zu überbieten (vgl. Franz Boas, »Ethnology of the Kwakiutl«, in: Smithsonian Institut., Bureau of American Ethnology, *55th Annual Report*, Washington 1921).

536 Jean-Paul Sartre, SuN, 846ff.

537 Ebd., 851.

folglich, wenn Sartre vom Platz spricht, nicht um einen Ort, an dem ich lebe, sondern um die faktische Situation, in der ich *stehe*, und zwar so, wie sie im Blick auf den Entwurf definiert ist.

Einen weiteren strukturell wesentlichen Punkt für die Handlungsorientierung des Individuums bildet die *Umgebung*, die Sartre als die »Utensilien-Dinge, die mich umgeben« [*choses ustensils*]<sup>538</sup> definiert. Will ich etwa mit einem Fahrrad so schnell wie möglich in die Nachbarstadt kommen, so impliziert dieser Entwurf meine persönlichen Zwecke, die Einschätzung meines Platzes und der Entfernung sowie die freie Anpassung der Mittel, nämlich meiner körperlichen Konstitution, an den verfolgten Zweck. Die Entwurfstruktur unserer Vorhaben lässt auch hier die Möglichkeit von Mängeln zu, die nicht allein von mir abhängen: »der Schlauch platzt, die Sonne ist zu heiß, der Wind bläst von vorn usw. lauter Phänomene, die ich nicht vorausgesehen hatte: das ist die Umgebung.«<sup>539</sup>

Zur situativen Umgebung gehört schließlich in einem gewissen Sinne auch mein *Nächster*, bzw. dessen Anwesenheit. Mit dem Nächsten eröffnet sich Sartre zufolge jedoch nicht nur die Anwesenheit der Anderen, sondern auch die Anwesenheit von *Welten*, die unabhängig von mir existieren, aber dennoch von Menschen erzeugte Bedeutungen tragen: »In einer von meinem Nächsten heimgesuchten Welt leben heißt nicht nur dem andern an jeder Straßenecke begegnen können, sondern auch sich in eine Welt engagiert vorfinden, deren Utensilienkomplexe eine Bedeutung haben können, die mein freier Entwurf ihnen zunächst nicht gegeben hat.«<sup>540</sup> Dabei offenbaren sich Sartre zufolge drei Realitätsschichten, die meine konkrete Situation konstituieren: »die *schon* bedeutenden Utensilien (der Bahnhof, der Eisenbahnfahrplan, das Kunstwerk, die Bekanntgabe der Mobilmachung), die Bedeutung, die ich als *schon meine* entdecke (meine Nationalität, meine Rasse, mein physisches Aussehen), und schließlich der andere als Bezugszentrum, auf den diese Bedeutungen verweisen.«<sup>541</sup> Demnach existiert in ›meiner Welt‹ noch etwas anderes als eine Pluralität von Bedeutungen, die ich den Dingen, bzw. den auf Seinsphänomene gerichteten Erfahrungen verleihe, nämlich *objektive Bedeutungen*, die von mir unabhängig existieren, mich aber dennoch in Form von Verhaltensanweisungen »direkt angehen.«<sup>542</sup> So benutze ich den Zebrastreifen, gehe in bestimmte Geschäfte, um gewisse Dinge zu kaufen usw. Dabei bediene ich mich nicht nur der Bedeutungen, die mein Entwurf mir offenbart – ›mein Kühlschrank ist leer, also muss ich einkaufen gehen‹, sondern auch der objektiven Bedeutungen, die von den Anderen herrühren – ›es gibt Geschäfte, in denen Nahrungsmittel verkauft werden‹. Doch ist die Mitwelt nicht nur von Bedeutungen besiedelt, nicht nur von Dingen, die miteinander auf funktionale Art und Weise vernetzt sind, sondern auch von *Symbolen*, deren Funktion darin besteht, auf objektiven Bedeutungen in bestimmten Zusammenhängen zu verweisen. Die Existenz dieser von Anderen geschaffenen Symbole und die an Dingen haftenden Bedeutungen lassen uns, wie Sartre schreibt, unsere »Existenz-in-der-Welt-in-Anwesenheit-anderer« [*l'existence-dans-le-monde-en-présence d'autres*]<sup>543</sup> erfahren.

538 Ebd., 870.

539 Ebd., 871.

540 Ebd., 879.

541 Ebd.

542 Ebd., 881.

543 Ebd., 883.



Sofern diese Mitwelt Techniken zur Aneignung der Welt bereitstellt, können wir diese auch die ›kulturelle Welt‹ nennen, obwohl Sartre selbst diesen Begriff nicht verwendet. Er erscheint aber insofern berechtigt, als Sartre darauf hinweist, dass die Techniken der Weltaneignung auch meine Zugehörigkeit zu den Kollektivitäten bestimmen.<sup>544</sup> Sartre nennt die kulturelle Kollektivität etwas irreführend »Nationalität« [*nationalité*] und konstatiert, dass »[...] man sagen [kann – O.I.], dass die Realität unserer Zugehörigkeit zum Menschlichen unsere *Nationalität* ist und dass die Realität unserer Nationalität unsere Zugehörigkeit zu Familie, Gegend, Beruf usw. ist, in dem Sinne, wie die Realität des Sprechens die Sprache und die Realität der Sprache [...] ist.«<sup>545</sup>

#### 6.4 Die Grundlagen der Kulturalität

Nun verweist uns sowohl die Mitwelt als auch die mit ihr gegebenen, von mir unabhängigen Bedeutungen auf Symbole, die den Zugang zur sinnvollen Eingliederung in eine Mitwelt eröffnen, und die am stärksten in Sprache und Kommunikation repräsentiert sind.

Mit Blick auf Heidegger fällt in diesem Kontext früh auf, dass dessen in *Sein und Zeit* entwickeltes Sprachkonzept nur indirekt als Theorie der Kommunikation verstanden werden kann. Was es indes für uns interessant werden lässt, ist, dass Heidegger einen Aufriss über Aspekte von Sprache gibt, an dem vor allem das der intersubjektiven Kommunikation noch Vorgelagerte deutlich wird. Gegenüber Sartre wird die Sprache von Heidegger von der *Auslegung* und der *Rede* her erfasst und erreicht erst durch die Mitteilung als sekundärem Phänomen die interpersonale Ebene der Kommunikation, die allerdings als solche kaum Gegenstand des Heideggerschen Denkens ist.<sup>546</sup>

Die Sprache bildet für Heidegger den Ausdruck des Verstehens. Letzteres ist für ihn das situativ-umsichtige Sichentwerfen aus dem Sein heraus – das Verstehen des Begegnungsgeschehens erschließt also Seinsmöglichkeiten, in die das Dasein sich als Entwurf ›hineinwirft‹. Die Auslegung besorgt im Bewusstsein in Ansehung des Entwurfs die faktischen Voraussetzungen zum Erreichen dessen, als was ich mich entworfen habe.

In den Kontext der Auslegung als Erschließung der faktischen Voraussetzungen zur Realisierung des Entwurfs gehört nun für Heidegger auch die *Aussage*. Diese trägt ihm zufolge dreierlei Bedeutung: *erstens* bedeutet Aussage *Aufzeigung*, also »Seiendes von ihm selbst her sehen lassen«, man könnte auch sagen: die Aussage lässt den Anderen Teil haben am sich zeigenden Phänomen und verweist auf dieses. *Zweitens* besagt Aussage soviel wie *Prädikation*, was Heidegger als ein *Bestimmen* versteht, etwa in der Aussage »Der Hammer ist zu schwer«. *Drittens* – und hier bewegen

544 Vgl. Jean-Paul Sartre, SuN.

545 Ebd., 884.

546 Joachim Renn spricht im Hinblick auf die Intersubjektivität von einer »problematischen Sprachtheorie«, die mit einer »Verdrängung des Mitseins« und einer Abwertung jeglicher Form von Öffentlichkeit« einhergehe (vgl. Joachim Renn, *Existentielle und kommunikative Zeit: Zur ›Eigentlichkeit‹ der individuellen Person und ihrer dialogischen Anerkennung*, Stuttgart 1996, 120); auch Günter Figal weist auf die überraschenderweise eher randständige Behandlung der Sprache in *Sein und Zeit* hin: »Heidegger [...] beschäftigt sich in *Sein und Zeit* mit Rede und Sprache eher am Rande und geht weder auf die konkreten Ausprägungen des Verstehens noch auf das Verfahren der Auslegung von Rede im einzelnen ein. Dies steht in einem bemerkenswerten Kontrast zu der Bedeutung, die Heidegger für die Etablierung der Hermeneutik als einer philosophischen Tradition gehabt hat« (Günter Figal, »Selbstverstehen in instabiler Freiheit: Die hermeneutische Position Martin Heideggers«, in: Hendrik Birus (Hg.), *Hermeneutische Positionen*, 89-119, 89).



wir uns schließlich auf der für die Kommunikation interessantesten Aspekt der Aussage – bedeutet Aussage *Mitteilung*, bzw. »Heraussage«: »Sie ist Mitsehenlassen des in der Weise des Bestimmens Aufgezeigten. Das Mitsehenlassen teilt das in seiner Bestimmtheit aufgezeigte Seiende mit dem Anderen.«<sup>547</sup> Nehmen wir diese drei Bestimmungen der Aussage zusammen, dann lässt sich schließlich Aussage bestimmen als »mitteilend bestimmende Aufzeigung«.<sup>548</sup>

Die letzte der drei Bedeutungen der Aussage, also die Mitteilung, führt schließlich zu den Begriffen des *Sagens* und *Sprechens*. Dabei versteht Heidegger die *Rede* als das Fundament der Sprache. Freilich ist, wie bei Heidegger üblich, die Rede hier nicht im alltagssprachlichen Sinne zu verstehen. Vielmehr ist sie eine Art bewusstseinsmäßiges, vorsprachliches Sammeln und Strukturieren dessen, was zur Sprache kommen soll. Als »Artikulation der Verständlichkeit« ist die Rede das der Auslegung und Aussage zugrunde Liegende. Was in der Rede gegliedert wird und zu Wort kommt, nennt Heidegger das »Bedeutungsganze der Verständlichkeit«.<sup>549</sup> Dabei wachsen den Bedeutungen Worte zu. Dass »Wörterdinge« mit Bedeutungen versehen werden, hält Heidegger für eine Umkehrung des ursprünglichen Sachverhalts. Insgesamt können wir Rede also als dasjenige verstehen, was Befindlichkeit und Verstehen gewissermaßen strukturierend begleitet. Sie ist eine Gliederung in Wechselwirkung mit beidem und bildet das Verstandene zu einem Bedeutungsganzen um.

Die *Sprache* bestimmt Heidegger demgegenüber als »Hinausgesprochenheit der Rede«.<sup>550</sup> Sie ist also gewissermaßen »nur« die innerweltlich vorfindliche Form und Manifestation der bereits vorstrukturierten Rede.<sup>551</sup> Was die *Mitteilung* angeht, die uns in diesem Zusammenhang am stärksten interessiert, so ist sie für Heidegger nie ein bloßer Transport von Erlebnissen, Meinungen und Wünschen aus dem Inneren eines Subjekts in das Innere eines andern. Vielmehr ist die Kommunikation wesenhaft schon immer bestimmt durch eine »Mitbefindlichkeit« und ein »Mitverstehen«.<sup>552</sup> So wird das Mitsein ihm zufolge in der Rede »ausdrücklich« geteilt und liegt insofern jeder Mitteilung bereits zugrunde. Die Weise, wie die Rede im Sichaussprechen durch die Befindlichkeit geprägt wird, schlägt sich dabei nieder etwa in Tonfall, Modulation und Tempo der Rede, also in der Art des Sprechens. Insgesamt lässt sich die Rede charakterisieren als »die bedeutungsmäßige Gliederung der befindlichen Verständlichkeit des In-der-Welt-seins«.<sup>553</sup> In der Rede wird also gewissermaßen ein reflexiven Akt vollzogen, der von vornherein bereits am Mitsein orientiert ist. Zur Rede gehört außerdem wesentlich das *Hören*, das Heidegger als existenziales, also struktureles Offensein des Daseins für den Anderen charakterisiert. Hören und Verstehen gehören dabei untrennbar zusammen. Das Dasein hört Heidegger zufolge nur deshalb, weil es versteht. Als Beleg dafür führt er an:

---

547 Martin Heidegger, SuZ, 155.

548 Ebd., 156.

549 Ebd., 161.

550 Vgl. ebd.

551 **Wie der Mensch beim späteren Heidegger immer stärker als der vom Sein in Anspruch genommene verstanden wird, verschiebt sich entsprechend auch sein Verständnis von Sprache als Medium dieser In-Anspruch-Nahme: »Für ihn [Heidegger – O.I.] spricht primär die Sprache, nicht der Mensch. Das menschliche Sprechen ist nur ein Ent-sprechen. Sprache ist nicht mehr nur verlautendes Sprechen«** (Kettering, NÄHE 280), womit sich das Verhältnis von Mensch und Sprache im traditionellen Verständnis umkehrt: »Der Mensch ist nicht länger der Beherrscher der Sprache, sondern die Sprache die Herrin des Menschen« (Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1978, 140, 184). = VA

552 Martin Heidegger, SuZ, 162.

553 Ebd..

Es bedarf schon einer sehr künstlichen und komplizierten Einstellung, um ein ›reines Geräusch‹ zu ›hören‹. Daß wir aber zunächst Motorräder und Wagen hören, ist der phänomenale Beleg dafür, daß das Dasein als In-der-Welt-sein je schon *beim* innerweltlich Zuhandenen sich aufhält und zunächst gar nicht bei ›Empfindungen‹ [...] Auch im ausdrücklichen Hören der Rede des Anderen verstehen wir zunächst das Gesagte, genauer, wir sind im Vorhinein schon mit dem Anderen bei dem Seienden, worüber die Rede ist.<sup>554</sup>

Wir können demnach sagen, dass das Hören immer schon ein durch einen bestimmten weltlichen Horizont ausgerichtetes und von einem bestimmten Seinsverständnis geprägtes Verstehen darstellt.<sup>555</sup> Interessant daran ist, dass dies auf kultureller Ebene eine Bedingtheit der Wahrnehmung von kulturellen Weltbildern bedeutet. So gründen sowohl Reden als auch Hören nach Heidegger im Verstehen: »Nur wer schon versteht, kann zuhören«,<sup>556</sup> womit wir zur Frage nach der Kommunikation kommen.<sup>557</sup>

Im Gegensatz zu Heidegger versteht Sartre die Sprache vornehmlich als ontologisches Moment des Mitseins, weshalb die Mitteilung, bzw. Kommunikation eine zentrale Rolle in Sartres Sprachkonzeption einnimmt. Als technisches Moment der mitweltlichen Lebensbewältigung bildet die Sprache nicht nur die Möglichkeit, an einer Welt von Fremdbedeutungen teilzuhaben, sondern sie ist für den Einzelnen im Blick auf die Geltung und die Konstituierung seines Selbst vor allem die Grundlage für den Versuch, aus dem Objekt-Sein für den Anderen auszubrechen. Sartre zufolge ist es ein Faktum, dass eine Subjektivität sich als Objekt für Andere im Sinne eines »Besessenwerdens« erfährt. Dies ist die fundamentale strukturelle Grundlage, die es nötig macht, mich für den Anderen durch die Sprache als Subjekt zu konstituieren. Zu beachten ist dabei allerdings, dass Sartre unter Sprache nicht nur die verbale Kommunikation versteht, sondern, wie auch Karl Jaspers, alle Ausdrucksphänomene menschlichen Seins unter diesem Begriff subsumiert.<sup>558</sup>

Nun kann ich zwar mein Objekt-Sein in einem gewissen Sinne durch die Sprache in Kommunikation mit dem Anderen steuern, aber die Weise des *Wirkens* meiner Äußerungen auf den Anderen, die schließlich zu meinem Für-Andere-Sein in dessen Urteil führt, entzieht sich mir strukturell. In einem gewissen Sinne kann man also tatsächlich mit Sartre sagen, dass mir der Sinn meiner Ausdrücke stets entgeht, da ich nie genau weiß, ob ich das bedeute, was ich bedeuten *will*.<sup>559</sup> Der Sinn ist hier als ›objektiver‹, d.h. intersubjektiver Sinn verstanden, nicht als der Sinn, den meine Entwürfe

554 Martin Heidegger, SuZ, 164.

555 Diese Vorrangigkeit des Hörens betont Heidegger auch in seinen späteren Werken, so etwa in *Unterwegs zur Sprache*: »Die Sprache spricht. Der Mensch spricht, insofern er der Sprache entspricht. Das Entsprechen ist Hören« (Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959, 32f.).

556 Martin Heidegger, SuZ, 164.

557 In reichlich polemischem Ton, aber nicht völlig unberechtigt bemerkt Georges-Arthur Goldschmidt zu Heideggers Sprachkonzeption im Ganzen, die freilich auch Heideggers Überlegungen zur Sprache in *Sein und Zeit* betreffen: »Die Sprache waltet, breitet sich aus, zuckt in sich selbst auf, ohne dass jemand sie in den Mund nähme, mit vielleicht der einzigen Ausnahme des Forschers, des Gelehrten und des Lehrers im Anhang zu *Gelassenheit*. Was man auch liest, es gibt bei Heidegger kaum ein menschliches Wesen, höchstens einen blauäugigen Bauern aus Muggenbrunn« (Georges-Arthur Goldschmidt, »Ist da jemand? Gemeinschaft oder Gesellschaft - Heidegger oder Sartre?«, in: Traugott König (Hg.), *Ein Kongreß*, 429-436, 430).

558 Karl Jaspers schreibt dazu: »Das gesamte Dasein ist durchdrungen von möglicher Symbolik: Mir kommt nichts vor und begegnet niemand, ohne Ausdruck sein zu können. Dieser Ausdruck ist entweder ein stummes Bestehen als ein *Seinsausdruck*, der, wenn ich frage, ohne Antwort bleibt; oder er ist *kommunikativer Ausdruck*, der mich anspricht und, wenn befragt, Rede steht und Antwort gibt« (Karl Jaspers, *Philosophie, Band 3: Metaphysik*, München 1994, 142).

559 Jean-Paul Sartre, SuN, 654.

für mich freigeben. Mit anderen Worten: da der Sinn einer Handlung nicht der Zweck selbst ist, sondern im Streben nach dem Erreichen dieses Zwecks in Form einer faktischen Handlung liegt, bin ich in Kommunikation nur der eine Teil der sinnhaften Handlung, während der Andere diese ergänzen muss, damit ein objektiver Sinn entsteht. Der Andere wird auf diese Weise erfahren als derjenige, der meinen Ausdrücken ihren Sinn verleiht.<sup>560</sup> Allerdings bleibe ich trotz meiner Bemühungen nach Sartre im gleichen Moment für den Andern ein bedeutendes Objekt – »Es gibt keinen Weg, der von meiner Objektheit aus dem Andern meine Transzendenz anzeigen könnte. Die Haltungen, die Ausdrücke und Worte können ihm immer nur andere Haltungen, andere Ausdrücke und andere Worte anzeigen.«<sup>561</sup> Dennoch dürfen wir dies nicht als Indiz für ein grundsätzliches Scheitern unserer intersubjektiven Bemühungen ansehen. Denn unser Subjektsein, das sich in der Sprache ausdrückt und seinerseits ›Sprachobjekte‹ als Worte und Gesten bildet, will ja in einer interpersonalen Beziehung nicht kontingentes Subjekt bleiben, sondern sein Wesen gewinnen, d.h. ein anerkanntes und geliebtes Objekt oder An-sich werden.

Jenseits der ontologischen Dimension der Sprache begegnen wir in der kulturell geprägten Mitwelt einer Mannigfaltigkeit von eben solchen Bedeutungen, die entschlüsselt werden müssen, um an einer gemeinsamen Welt teilhaben zu können. Da die kollektive kulturelle Umwelt von Bedeutungen bevölkert ist, die nicht von mir hervorgebracht werden, bedarf es Techniken zur Aneignung dieser objektiven Welten. Paradigmatisch für den Charakter dieser Techniken sind die Aspekte der Sprache:

Das Wort im Licht des Satzes verstehen ist ganz genau dasselbe wie irgendein Gegebenes von der Situation aus und die Situation im Licht der ursprünglichen Zwecke verstehen. Einen Satz meines Gesprächspartners verstehen heißt nämlich verstehen, was er ›sagen will‹, das heißt seiner Transzendenzbewegung folgen, mich mit ihm auf Möglichkeiten auf Zwecke hin werfen und dann auf die Gesamtheit der organisierten Mittel zurückkommen, um sie durch ihre Funktion und ihr Ziel zu verstehen.<sup>562</sup>

Dabei wendet sich Sartre allerdings dagegen, die Sprache als etwas zu verstehen, das sich uns *gibt*. Zwar müsse man »von der Welt her verstehen«, aber ein Satz ist nur zu verstehen als Spiegelung eines Entwurfs, der sich darin ausdrückt, etwas Gegebenes zu beleuchten. Die Art etwa einer Bezeichnung ist diesem Verständnis zufolge kein Zusammenstellen von Wörtern, sondern der freie Akt der Bezeichnung ist ein Akt, *durch den ich mich als Bezeichnenden wähle* und als solcher werde ich selbst und mein Entwurf auf diese Weise offenbar. Wer spricht, ist diesem Gedanken zufolge die *Wahl einer Bedeutung* und erfasst die Ordnung der Wörter nur, soweit er sie macht. Folglich kann es keine Gesetze des Sprechens geben, bevor man spricht. Vielmehr folgt die Grammatik nach Sartre der Entwurfsstruktur des menschlichen Bewusstseins.

Auch der Satz, den jemand anderes spricht, ist Sartre zufolge nicht als ein An-sich zu verstehen, das bezugslos im Raum schweben würde, sondern das Primäre, an dem sich unser Verständnis orientiert, ist die Situation und der darin sich vollziehende Entwurf, von dem aus ich den Sinn eines

---

560 Ebd., 655.

561 Ebd.

562 Ebd., 888.

Satzes verstehe. Das Erfassen des vom Sprecher gemeinten und ausdrücklich gewollten Sinns kann dabei die anderen Sinnmöglichkeiten eines Satzes in den Schatten drängen – allerdings wird es sie nicht beseitigen. Entsprechend können wir sagen: ein Satz kann, für sich allein, unabhängig von einer situativen Einbettung und seinem Erzeuger, einen objektiv einsichtigen Sinn haben, er ist aber als solcher *nicht mehr der Satz des Erzeugers*, der diesen aus einer bestimmten Situation heraus gebildet hat. Denn die Entkopplung der Äußerung vom Sprecher entbindet den Satz von seinem speziellen Entwurf, und das heißt auch: von seinem wesentlichen situativen Sinn.

Wichtig ist nun der identitätsstiftende Charakter, den die soziale Bindung durch die Kommunikation annimmt. Zwar ist das Für-sich Sartre zufolge nicht zunächst Mensch und dann es selbst,

[...] sondern ganz im Gegenteil, in seinem Bemühen, sich als persönliches Selbst zu wählen, enthält das Für-sich gewisse soziale und abstrakte Merkmale an der Existenz, die aus ihm *einen Menschen machen*; und die notwendigen Bindungen, die den Elementen der Wesenheit Mensch folgen, erscheinen nur auf dem Hintergrund einer freien Wahl; in diesem Sinn ist jedes Für-sich in seinem Sein für die Existenz einer Spezies Mensch verantwortlich.<sup>563</sup>

Im Hinblick auf diese Aussagen lässt sich auch davon sprechen, dass, wie Sartre an anderer Stelle sagt, die »Existenz« des Menschen seiner »Essenz« vorausgeht,<sup>564</sup> er also zunächst *nichts* ist und sein Wesen erst konstituieren muss. Daher gibt es auch keine vorgegebenes Wesen des Menschseins im Ganzen, sondern indem der Mensch sich wählt, wählt er sich, da er sich zum Objekt einer Wahl macht und damit sich selbst gegenüber eine projizierte Außenperspektive einnimmt, zugleich als individuelles und allgemeines Ich, so dass aufgrund seiner anthropologischen Struktur die Wahl seiner selbst als Mensch die Wahl des Menschseins überhaupt repräsentiert.<sup>565</sup>

Inmitten der kulturellen Welt nun, in der ich mich als ein Bezugszentrum unter anderen finde, wird der Andere, Begegnende, zum *Indikator von Zwecken*:

Indem das Für-sich in einer Welt auftaucht, in der Pierre und Paul in einer bestimmten Weise sprechen, mit dem Rad oder dem Auto rechts fahren usw., und indem es diese freien Verhaltensweisen zu bedeutenden Objekten konstituiert, macht es, daß es eine Welt gibt, wo *man* rechts fährt, wo *man* französisch spricht usw.; es macht, daß die internen Gesetze der Handlung Anderer, die durch eine in einen Entwurf engagierte Freiheit begründet und getragen wurden, objektive Regeln des Objekt-Verhaltens und allgemeingültig für jedes analoge Verhalten werden [...].<sup>566</sup>

So können wir zwar sagen, dass sich das Für-sich an eine gegebene kulturelle Welt anpasst, indem es die darin verwendeten Techniken der Erschließung der durch Symbole angezeigten objektiven Bedeutungen erlernt, aber wir können diese Techniken und darin impliziten Entwürfe nicht als Gesetzmäßigkeiten verstehen, die von uns unabhängig wären. Vielmehr werden diese Gesetze – analog zum Man Heideggers – von uns mit konstituiert und getragen.

563 Jean-Paul Sartre, SuN, 895.

564 Ders., EH, 149.

565 Dieser unter Hinzunahme von Plessners Überlegungen zur Verknüpfung zwischen individuellem und allgemeinem Ich in der exzentrischen Positionalität ausgeführte Gedanke wird von Sartre selbst nicht ausgeführt, erscheint aber als notwendig, um die Verbindung zwischen Selbstwahl und Wahl des Menschseins, die Sartre behauptet, zu begründen.

566 Jean-Paul Sartre, SuN, 898.

Durch die Verquickung von individueller und kollektiver Bedeutung im faktischen soziokulturellen Leben lässt sich der Mensch nicht ohne seinen soziokulturellen und historischen Kontext verstehen, »[...] kann das Für-sich keine Person sein, das heißt die Zwecke wählen, die es ist, ohne Mensch zu sein, Mitglied einer nationalen Kollektivität, einer Klasse, einer Familie usw. [...]. Es macht sich zu einem Franzosen, einem Südländer, einem Arbeiter, um am Horizont dieser Bestimmungen *Sich* sein zu können.«<sup>567</sup> Entsprechend scheint auch die objektive kulturelle Welt als mit bestimmten, zu den übernommenen Techniken korrelativen Bedeutungen versehen: »Sie erscheint als Welt-für-den-Franzosen, Welt-für-den-Arbeiter usw. [...] es ist vor allem *seine* Welt, das heißt die durch *seine* Zwecke illuminierte Welt, die sich als französische, proletarische usw. entdecken lässt.«<sup>568</sup>

## 6.5 Die Kulturalität menschlichen Seins

Damit sind wir über das Medium der Sprache und die Bedeutung sowie deren Wahl bei der Kulturalität menschlichen Seins gelangt. Durch unsere Möglichkeit, als Sein-für-Andere zu erscheinen, wird dabei vor allem zweierlei deutlich: *Erstens*, dass wir uns selbst erst durch die Vermittlung des Anderen als Objekt erscheinen können und dadurch die Möglichkeit gewinnen, uns zu uns selbst zu verhalten. Und *zweitens*, dass wir – während wir uns selbst zunächst gerade nicht als Körper-Objekt erscheinen – dem Anderen zuerst als Körper-Objekt gegenüberstehen, das in der Wahrnehmung des Anderen aber sofort auf die Wahrscheinlichkeit meines Subjekt-Seins transzendiert wird.

So werde ich auf eine eigenartige Weise vom Anderen sowohl als Objekt als auch als Subjekt gesehen, also quasi als Objekt mit Subjektcharakter. In diesem Sein-für-Andere zeigt sich jedoch auch, dass ich durch die Exzentrizität meines Bewusstseins den Anderen zu einem Teil meiner selbst mache, mein Bewusstsein also stets von Anderen ›bewohnt‹ wird. Wir werden diesen Aspekt unseres Seins im Folgenden näher in den Blick nehmen, um die strukturalen Grundlagen der Kulturalität menschlichen Seins aufweisen zu können, die die bereits erläuterten »primären faktischen Haltungen gegenüber dem Anderen« auf der Ebene einer geistig-kulturellen Vergemeinschaftungsbewegung des Bewusstseins übersteigen und damit den Blick auf die strukturalen Zusammenhänge des Mitdaseins und die Frage nach der Kulturalität des Ichs freigeben.

### 6.5.1 Die apriorische bewusstseinsmäßige Verknüpfung mit dem kollektiven Selbst

Die vielleicht grundlegendste strukturale Bedingung der Kulturalität menschlichen Seins wird von Heidegger, wie bereits im Kontext des Mitseins in einigen Aspekten dargelegt, mit dem Existenzial des *Man* angesprochen. Das *Man* ist dabei gedacht als Seinscharakter, der alle Formen menschlichen Seins strukturell durchwaltet, also stets in irgendeiner Form unser Selbst- und Seinsverhältnis be-

---

567 Ebd., 901.

568 Ebd.



stimmt.<sup>569</sup> Da das Man als »Man-selbst«<sup>570</sup> bezeichnet wird, indiziert es einen bestimmten Charakter, den das menschliche Sich-zu-sich-selbst-Verhalten annehmen kann und verweist auf die Erfahrung der Subjektivität. Der Wirkungsbereich dieses »Selbst«, bzw. »Subjekts der Alltäglichkeit«,<sup>571</sup> das wir nach Heidegger zunächst und zumeist sind, lässt sich dabei im Mechanismus des entwerfenden Verstehens des reflexiven Bewusstseins verorten, es übernimmt also eine weltorientierende hermeneutische Funktion in der Auslegung des Begegnenden.

Wir haben bereits in Kapitel 5 gesehen, dass das Man als »Subjekt der Alltäglichkeit« fungiert, sich also gewissermaßen ständig zunächst als Man-Selbst an die Stelle eines möglichen Ich-Selbst setzt. Die das Selbst dominierende Interpretationsinstanz des Seienden ist also nach Heidegger gerade nicht das »Ich-selbst«,<sup>572</sup> sondern das Man-Selbst als eine, unheideggerisch gesprochen, durch Sozialisation und habitualisierte Projektionen gewonnene Auslegungsweise des Begegnenden.

Da unser primäres Sein durch die Exzentrizität unseres Bewusstseins und die Belange und Bedürfnisse unseres Körpers geprägt sind, spielt die Selbstreflexion zunächst in der Bestimmung des »Wer« meines alltäglichen Seins eine untergeordnete Rolle, was für die Verfestigung und Struktur unserer Perspektive auf uns und anderes weit reichende Folgen hat. Denn da ich meinen Körper in Orientierung an den Verhaltensweisen anderer als in einem Zeugzusammenhang stehend interpretiere, inkorporiere ich durch das Man-Selbst quasi Grundauslegungen des Begegnenden, die vor allem Umgangsweisen mit dem Begegnenden im Dienste der Lebensbewältigung erschließen. Da zu meinem Leben eine gemeinsame Lebenswelt und soziale Bindungen gehören, erweitert sich die Perspektive des Man von den technisch für die Lebensbewältigung notwendigen Umgangsweisen mit den Dingen um soziale Techniken, also Techniken des Sich-Verhaltens in sozialer Interaktion und Techniken zur Bestimmung von Verhaltensweisen, die mir in sozialen Bindungen Anerkennung verschaffen.

Nennen wir die Bildung eines Entwurfs aus der verstehend-erfahrenden Übernahme der Seinssphänomene als der meinen das ›Erlebnis des Selbst‹, so können wir mit Heidegger davon sprechen, dass das Man-Selbst für das Ich-Selbst als primäre unmittelbare Interpretationsinstanz des Begegnenden *einspringt* und unsere Entwürfe somit gerade nicht der Singularität unserer verstehenden Erfahrungen entsprechen, bzw. uns von der Notwendigkeit und Möglichkeit der Herausbildung eigener

---

569 Markus Verweyst schreibt im Hinblick auf das Man: »Heidegger denkt die soziale Gruppe als gebündeltes Ressentiment« (67) – eine Einschätzung, die sicherlich Heideggers Bestimmung des Man als Existenzial nicht gerecht wird, auch wenn sie eine Grundstimmung Heideggers in der Auseinandersetzung mit der Kulturalität zu treffen scheint. Verweysts Vorschlag, das Man als eine »imaginäre« Sicht des Sozialen zu verstehen« erscheint vor dem ontologischen Hintergrund der Heideggerschen Schrift als unangemessen, da das Man eine apriorische Struktur darstellt, die das personale Selbst-Verständnis des Daseins betrifft und zudem keineswegs auf die Imagination zurückgeführt werden kann (Markus Verweyst, *Begehren der Anerkennung*, 67, 101).

570 Martin Heidegger, SuZ, 193.

571 Ebd., 252, 114.

572 Zum Ich-selbst dringt Heidegger nicht vor – vermutlich weil es ihm gegenüber dem Man-selbst als sekundäre Struktur erscheint und Heidegger den ontologischen Aspekt seines Ansatzes in den Vordergrund stellt. Aber auch hinsichtlich des Anderen kommt Heidegger nicht über das Existenzial des Man hinaus, was Werner Pluta ihm zum Vorwurf macht: »Durch die Ontologisierung der Begegnung mit Anderen und der Gleichsetzung des Ich mit den Übrigen verliert Heidegger den konkreten Menschen aus dem Blick, besser gesagt: er bekommt ihn gar nicht erst in denselben«, und: »Wo aber bleibt der einzelne Andere? Er fällt heraus. Heidegger kann ihm nicht begegnen« (Werner Pluta, »Sartre und Heidegger«, 149).



Deutungsstrukturen entbindet. Daher können wir auch davon sprechen, dass das Man-Selbst eine »einspringende Fürsorge«<sup>573</sup> konstituiert.

Im Sinne dieser »einspringenden Fürsorge« stellt Heidegger auch die Grundfrage seiner Analyse des Man, indem er fragt: *Wer ist es [...], der das Sein als alltägliches Miteinandersein übernommen hat?*<sup>574</sup> Grundsätzlich ist im Hinblick auf die Problematik des Verstehens zunächst festzustellen, dass die Anderen nach Heidegger im alltäglichen Leben aus demjenigen verstanden werden, was sie im Umgang mit dem mitweltlich Begegnenden, also vornehmlich im Umgang mit dem Zuhandenen *sind*: nämlich das, was sie *betreiben*. Vor diesem Hintergrund lassen sich besonders die Kategorisierungen von Verhaltensweisen in Relation zum ›Normalen‹, ›Nützlichen‹ und ›Sinnvollen‹ verstehen, die zu Attributen wie ›fleißig‹, ›verkommen‹ oder ›anomal‹ führen.

Interessant ist nun, dass Heidegger im alltäglichen Zusammenleben das Phänomen der »Abständigkeit«<sup>575</sup> erblickt, was soviel heißt wie: wir sind uns strukturell stets eines Unterschieds, eines Abstands gegenüber den Anderen gewahr, der uns beunruhigt. Ein wesentliches Problem dieser Struktur besteht darin, dass damit der Einzelne nach Heidegger in der »Botmäßigkeit der Anderen« steht. Die Folge dieser ursprünglichen Abhängigkeit ist nach Heidegger, dass das Dasein nicht *es selbst* ist, sondern die Anderen ihm »das Sein abgenommen haben«:<sup>576</sup>

Das Belieben der Anderen verfügt über die alltäglichen Seinsmöglichkeiten des Daseins. Diese Anderen sind dabei nicht *bestimmte* Andere. Im Gegenteil, jeder Andere kann sie vertreten. Entscheidend ist nur die unauffällige, vom Dasein als Mitsein unversehens schon übernommene Herrschaft der Anderen. Man selbst gehört zu den Anderen und verfestigt ihre Macht [...]. Das Wer ist nicht dieser und nicht jener, nicht man selbst und nicht einige und nicht die Summe Aller. Das ›Wer‹ ist das Neutrum, *das Man*.<sup>577</sup>

– Eine zweifellos merkwürdige Feststellung, wird doch mit dem Man ein »Neutrum« eingeführt, dessen Sein zunächst völlig unbestimmt bleibt. Versuchen wir uns in einer Klärung dessen, was Heidegger mit dem Man-Selbst meint.

Durch die Sorge um die Abständigkeit, die ein ständiges ›Beschäftigtsein‹ mit der Diskrepanz zwischen Ich und Nicht-Ich in Gestalt des Anderen markiert, wird nach Heidegger ein »Subjekt der Alltäglichkeit« im reflexiven Bewusstsein etabliert, das die Sorge um Erhalt und Gestaltung der soziokulturellen Bindungen übernimmt, ja zum ›hauseigenen‹, aber doch in einem gewissen Sinne auch fremd bleibenden Subjekt der Gestaltung des gemeinschaftlichen Lebens wird. Da der Mensch in seiner primären strukturellen Seinsart als Bewusstsein *von etwas* exzentrisch, d.h. auf das äußerlich Begegnende, nicht auf sich selbst gerichtet ist, spricht Heidegger in diesem Zusammenhang von einer »Benommenheit von der Welt«, die ein Nicht-gerichtet-Sein auf die eigenen Seinsmöglichkeiten indiziert. Da sich ihm der primäre Umgang mit dem Begegnenden in Form der Zuhandenheit

---

573 Vgl. Martin Heidegger, SuZ, 122; Die »vorausspringende Fürsorge« als positive Seinsart der Fürsorge ist indes mit dem Man nicht vereinbar, wie überhaupt bei Heidegger ungeklärt bleibt, wie ein »Anderer« zum »Miteinander« kommen kann. Hans-Martin Gerlach schreibt dazu: »Im ›Man‹, welches ebenfalls die Auszeichnung eines Existenzials hat, kulminiert eigentlich das Mitsein und offenbart uns damit den oben entworfenen Gedanken, dass Heideggers ›Anderer‹ nicht zum Miteinander kommt, also letztlich zu sozial fundierten zwischenmenschlichen Beziehungen« (Hans-Martin Gerlach, *Denk- und Irrwege*, 117).

574 Martin Heidegger, SuZ, 125.

575 Ebd., 126.

576 Ebd.

577 Ebd.

erschließt, verweist sich der Mensch in dieser Benommenheit von der Welt als Zuhandener an das Man, das Interpretations- und Umgangsmuster für jedes Begegnende bereithält.

Da das Man aber nicht etwas uns Äußerliches ist, sondern Heidegger es als zu unserem Sein, zu unserer Welt gehörendes Existenzial ausweist, ist das jeweilige Dasein im Hinblick auf die Gestaltung seiner Seinsbeziehungen in das Man zerstreut und muss sich erst finden. Sich selbst ist der Mensch folglich zunächst, wenngleich auch nicht reflektiert, als Man-Selbst vertraut, indem er aus dem Man als Bindung an eine kollektive Denkungsart seine *Identität* und Wertigkeit bezieht. »Zunächst ›bin‹ nicht ›ich‹ im Sinne des eigenen Selbst, sondern die Anderen in der Weise des Man. Aus diesem her und als dieses werde ich mir ›selbst‹ zunächst ›gegeben‹, weshalb Heidegger auch schreibt: »Zunächst ist das Dasein Man und zumeist bleibt es so.«.<sup>578</sup> Dabei löst das Miteinandersein im Sinne der Benutzung etwa öffentlicher Verkehrsmittel oder in der Verwendung des Nachrichtenwesens Mechanismen aus, innerhalb derer jeder wie der Andere ist, womit das Miteinandersein nach Heidegger das eigene Dasein völlig in die Seinsart der Anderen auflöst. Gerade aber in dieser Verdeckung der »Jemeinigkeit«, wie Heidegger die Struktur der Singularität des eigenen Seins nennt, entfaltet ihm zufolge das Man seine »eigentliche Diktatur«:

Wir genießen und vergnügen uns, wie *man* genießt; wir lesen, sehen und urteilen über Literatur und Kunst, wie *man* sieht und urteilt; wir ziehen uns aber auch vom ›großen Haufen‹ zurück, wie *man* sich zurückzieht; wir finden ›empörend‹, was *man* empörend findet. Das Man, das kein bestimmtes ist und das Alle, obzwar nicht als Summe sind, schreibt die Seinsart der Alltäglichkeit vor.<sup>579</sup>

Doch was fangen wir mit dieser Aussage an? Zunächst scheint es wichtig, herauszustellen, dass das Man den alltäglichen Umgang mit der Mitwelt und die Abständigkeit betrifft, die aber – und dies gilt es, vor Augen zu behalten – zwei Seiten hat: einmal kann sie die Bemühung um ein Anderssein bewirken, ein andermal kann sie gerade im Gegenteil Anlass dazu sein, dass das Anderssein als Belastung empfunden und aufgrund der Abständigkeit die Nähe und die Identifikation mit dem Anderen aufgesucht wird. So gesehen ist das Man eine Reaktion auf die strukturellen Anforderungen der Abständigkeit, die sich im Umgang mit den Mitmenschen zeigen. Nicht umsonst spricht Heidegger auch davon, dass das Man das jeweilige Dasein in seiner Alltäglichkeit *entlastet*.<sup>580</sup>

Wie aber gehen wir mit der Aussage um, dass das Man »kein bestimmtes ist und doch Alle sind«?<sup>581</sup> Festzustellen ist zunächst, dass das Man kein »Seiendes«, umweltlich Vorkommendes ist – es ist daher gewissermaßen tatsächlich ontisch ein »Niemand«. Am ehesten lässt sich das Man in diesem Kontext fassen, wenn wir es als eine vergemeinschaftende, d.h. kollektive kulturelle Grundinterpretationsweise des Seienden verstehen, die als repräsentative Außenperspektive auf

---

578 Martin Heidegger, SuZ, 129.

579 Ebd., 126f.

580 Vgl. ebd., 127; Joachim Renns Vorwurf, dass *Sein und Zeit* »von Beginn an mit einer eigentümlichen Blindheit gegenüber dem Phänomen der Sozialität geschlagen« sei, trifft insofern zwar eine Tendenz, übersieht aber gleichzeitig die dargelegten sozialen Aspekte des Man (Vgl. Joachim Renn, *Existenzielle und kommunikative Zeit*, 132).

581 Martin Heidegger, SuZ, 127.

unser Handeln entwickelt, als Subjekt-Standpunkt installiert wird und sich durch Überlieferung und Tradition reproduziert.<sup>582</sup>

Seltsamerweise entwickelt das Man dabei nach Heidegger selbst »eigene Weisen zu sein«. Es geht ihm nämlich, wenn man Heidegger Glauben schenken will, wesentlich um die *Durchschnittlichkeit*, welche vorzeichnet, was gewagt werden kann und darf. Diese Durchschnittlichkeit wacht über jede Ausnahme und hält durch Nivellierungen jeden Vorrang nieder: »Alles Ursprüngliche ist über Nacht als längst bekannt geglättet. Alles Erkämpfte wird handlich. Jedes Geheimnis verliert seine Kraft. Die Sorge der Durchschnittlichkeit enthüllt wieder eine wesenhafte Tendenz des Daseins, die wir die *Einebnung aller Seinsmöglichkeiten* nennen.«<sup>583</sup> Dabei konstituieren Abständigkeit, Durchschnittlichkeit und Einebnung Heidegger zufolge die »Öffentlichkeit«, die alle Welt- und Daseinsauslegung regelt und zumindest ihrem Anspruch nach in allem Recht behält. Und zwar nicht etwa, weil sie ›auf die Sachen eingeht‹, sondern gerade dadurch, dass sie nach Heidegger »unempfindlich ist gegen alle Unterschiede des Niveaus und der Echtheit.«<sup>584</sup>

Daraus ergibt sich die paradoxe Struktur der Öffentlichkeit, die sich im Man widerspiegelt, nämlich dass sie alles »verdunkelt« und »das so Verdeckte als das Bekannte und jedem Zugängliche«<sup>585</sup> ausgibt. Da sie auf das umweltlich Begegnende gerichtet ist, könnte man im Hinblick auf das Man auch von einem ›gemeinen Menschenverstand‹ oder ›common sense‹ sprechen, der plausible Erklärungen für alles parat hält, ganz gleich ob der Sache damit Genüge getan ist oder nicht.<sup>586</sup>

Doch ergibt sich durch die »Einebnung aller Seinsmöglichkeiten«, die das Man bewirkt, noch eine weitere wesentliche Schwierigkeit für das Dasein, es selbst zu sein, denn das Man erleichtert nicht nur Weltorientierung und Umgang mit den Gebrauchsdingen, sondern es nimmt dem jeweiligen Dasein auch die *Verantwortung* ab, indem es alles Urteilen und Entscheiden vorgibt: »Es kann am leichtesten alles verantworten, weil keiner es ist, der für etwas einzustehen braucht. Das Man ›war‹ es immer und doch kann gesagt werden, ›keiner‹ ist es gewesen.«<sup>587</sup> Dem Man können demnach zwei wichtige Funktionen zugesprochen werden: einerseits sorgt es in Relation zur Abständigkeit für eine »Beruhigung«, die durch die Durchschnittlichkeit dessen, was man tut und lässt, bewerkstelligt wird, andererseits geschieht gerade dadurch aber auch eine ›Entverantwortlichung‹ des jemeinigen Daseins.

Die negative Konnotation des Man, die trotz Heideggers Betonung, das Man gehöre zur »positiven Verfassung des Daseins«, nicht selten für Verwirrung gesorgt hat, bezieht sich vor allem auf die folgende Aussage Heideggers: »In den genannten Modi seiend hat das Selbst des eigenen Daseins und das Selbst des Anderen sich noch nicht gefunden bzw. verloren. Man ist in der Weise der Un-

582 Eine sozialpsychologische Analogie zum »Man« findet sich in George Herbert Meads Überlegungen zum »verallgemeinerten Anderen« (vgl. George Herbert Mead, *Geist, Identität und Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1968, 194ff.

583 Martin Heidegger, SuZ, 127.

584 Ebd.

585 Ebd.

586 Auf das Problem des »gemeinen Menschenverstandes« bzw. »common sense« wird zu einem späteren Zeitpunkt noch näher eingegangen werden müssen, insbesondere auf die Scheinrationalität, auf die er sich gründet.

587 Martin Heidegger, SuZ, 127.

selbständigkeit und Uneigentlichkeit.«<sup>588</sup> Auch wenn dieser Aussage zweifellos eine starke Wertigkeit anhaftet, darf nicht übersehen werden, dass Heidegger das Man als »Existenzial« kennzeichnet, das »als ursprüngliches Phänomen zur positiven Verfassung des Daseins« gehört.<sup>589</sup> Dies soll nicht heißen, dass Heideggers Bevorzugung des Eigentlichseins gegenüber der Uneigentlichkeit, die zahlreiche Kritiker auf den Plan gerufen hat und unter anderem zum Vorwurf eines »Jargons der Eigentlichkeit« führte,<sup>590</sup> abgemildert werden soll. Schließlich ließe sich die Sicherheit des Lebensvollzugs, die das Man vermittelt, durchaus positiver skizzieren als Heidegger es getan hat. Es heißt aber doch, dass das Man in erster Linie eine anthropologische Struktur darstellt und nicht ohne weiteres durch ein reflektierendes heroisches Ergreifen seiner Individualität als vermeintliche »Eigentlichkeit« abgestreift werden kann – es überfällt entsprechend auch nicht von ›außen‹ her das Selbst, sondern gehört gerade zu *jedem* Selbst *jedes* Daseins – eine Zugehörigkeit, die Heidegger mit dem Ausdruck des »Man-Selbst« und der Kennzeichnung des Man als Existenzial herauszustellen versucht hat. Auch betont Heidegger – eine Tatsache, die gern übersehen wird –, dass das Man »selbst wieder verschiedene Möglichkeiten seiner daseinsmäßigen Konkretion hat«<sup>591</sup>, was nur dann möglich ist, wenn es als elementarer Bestandteil des Selbst gedacht wird. Ein weiterer häufig übersehener, weil von Heidegger selbst nicht weiter ausgeführter Aspekt des »Wer des alltäglichen Seins« ist, dass Heidegger auch das Selbstsein als einen *Modus* des Man-Selbst versteht,<sup>592</sup> was die Heideggersche Identitätskonzeption, so wir diese Andeutung als eine solche bezeichnen können, für diejenige Sartres anschlussfähig macht. Denn Identität,<sup>593</sup> bzw. Selbstsein wird damit exklusiv in den Kontext des Mitseins eingeordnet, ist also in ihrer Entstehung von Intersubjektivität abhängig.

Während wir das Man als primäre Form des Selbstverhältnisses bei Heidegger bezeichnen können, hat dieses auslegende Selbstverhältnis durch das vergemeinschaftende Moment den Charakter einer soziokulturellen hermeneutischen Instanz im menschlichen Sein. Seine Deutungsmuster aber erhält das Man-Selbst, wenn wir Heideggers Gedanken ergänzen, *erstens* durch Sozialisation und *zweitens* durch die öffentliche Meinung, die durch das transportiert und reproduziert wird, was Heidegger das »Gerede«<sup>594</sup> nennt.

Grundsätzlich geht es beim Gerede um die *Ausgesprochenheit*, also um das, was als Ensemble objektiv vorfindlicher Wortdinge im öffentlichen Raum zugänglich wird. In ihr geschieht ein Zusammennehmen von Selbst-, Welt-, und Fremdauslegung: »Die Ausgesprochenheit verwahrt im

588 Martin Heidegger, SuZ, 128; die Rede von der Uneigentlichkeit ist dabei allerdings, wie Otto Pöggeler betont, nicht moralisch zu verstehen – sie ist »nicht eine moralische Wertung, sondern einfach der Aufweis einer Seinsweise, die unabdingbar zum Dasein gehört. Uneigentlichkeit ist überhaupt nicht etwas, was vom Dasein zurückgelassen werden könnte« (Otto Pöggeler, *Denkweg*, 62).

589 Vgl. Martin Heidegger, SuZ, 129.

590 Vgl. Theodor W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit*, Frankfurt a. M. 1964.

591 Martin Heidegger, SuZ, 129.

592 Vgl. dazu Heideggers Aussage: »Das eigentliche Selbstsein beruht nicht auf einem vom Man abgelösten Ausnahmezustand des Subjekts, sondern ist eine existenzielle Modifikation des Man als eines wesenhaften Existenzials« (SuZ, 130).

593 Der Begriff der »Identität« wird in den Kapiteln 8 und 9 noch ausführlich besprochen und konturiert.

594 Vgl. Martin Heidegger, SuZ, 167ff.

Ganzen ihrer gegliederten Bedeutungszusammenhänge ein Verstehen der erschlossenen Welt und gleichursprünglich damit ein Verstehen des Mitdaseins Anderer und des je eigenen In-Seins.«<sup>595</sup>

Führt man dies mit den bisher erörterten Aspekten der Sprache zusammen, so lässt sich sagen, dass sich in der Sprache stets ein bestimmtes Seinsverständnis des eigenen, gemeinschaftlichen und fremden Seins und gegliederte Bedeutungszusammenhänge aussprechen. Sprache ist demzufolge sinnhaft, interpretierend und vergemeinschaftend. In Form einer »sichaussprechenden« Rede ist Sprache vor allem *Mitteilung*, die darauf zielt, den Hörenden am erschlossenen Sein teilhaben zu lassen und ihn folglich an das Beredete selbst zu verweisen. Im öffentlichen Gerede aber, so Heidegger, spricht sich eine durchschnittliche Verständlichkeit aus. Die mitgeteilte Rede kann in Kommunikation durch diese durchschnittliche Verständlichkeit weitgehend verstanden werden, ohne dass sich der Hörende in ein eigenes ursprüngliches Verstehen des *Worüber* der Rede bringen muss. Die Folge davon ist, dass »Man« nicht so sehr das beredete Seiende selbst erschließt, sondern auf das *Geredete als solches* hört. Das Gerede vereinfacht durch die Durchschnittlichkeit seiner Verständlichkeit den kommunikativen Umgang. Man meint dasselbe, weil man das Gesagte gemeinsam in derselben Durchschnittlichkeit versteht. Es geschieht also im Gerede ein Sichaussprechen ohne, wie Heidegger sagt, »vorgängige Zueignung der Sache«.<sup>596</sup> Das Verständnis einer Sache wird also nicht aus einer Auseinandersetzung mit ihr selbst gewonnen, sondern aus dem Hörensagen, aus dem »Weiter- und Nachreden«. Dabei zieht das Gerede Heidegger zufolge weite Kreise und übernimmt autoritativen Charakter, was in die *Meinung* mündet, eine Sache sei so, wie sie sei, weil *man* es so sagt. Dabei hat das Gerede die ausgesprochen praktische Eigenschaft, die eigene Auseinandersetzung mit den Dingen überflüssig zu machen, insofern es ein durchschnittliches Verständnis dieser Dinge herstellt – es ist »die Möglichkeit, alles zu verstehen ohne vorgängige Zueignung der Sache.«<sup>597</sup>

Allerdings dürfen wir das Gerede nicht als eine böswillige, bewusste Verfälschung einer Seinsauslegung verstehen. Sie hat zwar die Tendenz, zur Seinsvergessenheit zu führen im Sinne einer Verdeckung der Möglichkeit einer genuin singulären Interpretation des Seienden durch mich, aber sie ist mitnichten primär ein *bewusstes* Ausgeben von etwas als etwas.

Neben der Vermittlung einer durchschnittlichen Seinsauslegung hat das Gerede außerdem – wie bereits angedeutet – die Tendenz, das Ausgelegte zu *verdecken*, und zwar dadurch, dass »das Gerede, darin vermeintlich das Verständnis des Beredeten erreicht ist, auf Grund dieser Vermeintlichkeit jedes Fragen und alle Auseinandersetzung hintanhält und in eigentümlicher Weise niederhält und retardiert«.<sup>598</sup> Dadurch, dass das Gerede gewissermaßen das Selbstverständliche produziert, erzeugt es auch das Nicht-weiter-zu-Hinterfragende. Damit sorgt das Gerede für eine *Seinsvergessenheit*, da eine ursprüngliche Zueignung der Sache nicht mehr für nötig befunden wird. Allerdings erzeugt das Gerede nicht nur eine kulturspezifische Auslegung des Seienden im Ganzen, sondern breitet sich nach Heidegger bis in die Sphäre des individuellen Seins aus.

In diesem Ausgreifen des Geredes in die Sphäre des individuellen Seins geschieht es, dass das Man selbst die Befindlichkeit des Menschen noch vorzeichnet. Es entscheidet nach Heidegger über

---

595 Ebd., 168.

596 Ebd., 169.

597 Ebd.

598 Ebd.



die Möglichkeiten des Gestimmtseins, also die Möglichkeiten, wie uns etwas vermeintlich ›unmittelbar‹, bzw. ›natürlich‹ erscheinen kann. Damit bestimmt das Man über die »Grundart, in der sich das Dasein von der Welt angehen läßt«<sup>599</sup> und dringt bis in die letzten und unmittelbarsten Bereiche der Seinsauslegung, bis in das präreflexive Bewusstsein, vor. Wichtig ist für uns in diesem Kontext, dass durch die universellen Deutungsmuster, die das Man mit dem Gerede bereitstellt, nicht nur ein universelles Seinsverständnis, sondern damit auch ein universelles Verständnis des menschlichen Seins vorgetäuscht wird, das unhinterfragt und unbestimmt lässt, was denn daran eigentlich zu verstehen sei. So treibt das auf diese Weise »alles verstehende« Dasein einer Entfremdung zu, »in der sich ihm das eigenste Seinkönnen verbirgt«<sup>600</sup> und in der er »von sich weg lebt«.<sup>601</sup>

Nun könnte man davon sprechen, dass der Einzelne in diesen Bezugsgefügen des Man und des Geredes einen ›Halt‹ findet in einer Welt, in der es aufgrund unserer Weltoffenheit von deutungsbedürftigen Phänomenen nur so wimmelt. Auch wird insbesondere in der Soziologie gern von der »Entlastung« des Individuums durch die Adaption gesellschaftlicher Auslegungen und die Etablierung von Institutionen gesprochen.<sup>602</sup> Diese Einschätzung teilt auch Heidegger. Allerdings stellt für ihn das Gerede gerade die Seinsart des entwurzelten Seinsverständnisses dar, indem der sich im Gerede haltende Mensch als In-der-Welt-Wein sogar von den primären und ursprünglich-echten Seinsbezügen zum Seienden abgeschnitten ist. Er geht im Man auf, ohne dass dieses ihm ein individuelles Selbst zugestehen würde. Aber – und dies ist noch viel wichtiger: er geht, wie wir in der Besprechung des »Rufs des Gewissens« noch sehen werden, darin auf, ohne dass er dadurch die Aufgabe, sein singuläres In-der-Welt-Sein zu ergreifen, abstreifen könnte.

Im Hinblick auf die Selbstverständlichkeit, die die Dinge im Gerede als Beredetes gewinnen, spricht Heidegger auch davon, dass das Gerede, zusammen mit der Neugier, die er als ein »*Unverweilen* beim Nächsten«<sup>603</sup> kritisiert, zu einer Zweideutigkeit führt. Und zwar aufgrund der Tatsache, dass im Gerede jedem alles begegnet und jeder jedes sagen kann, jeder auch schon darüber zu reden weiß, was erst noch geschehen *soll*. Heidegger zufolge führt dies schließlich dazu, dass auch das echt und neu Geschaffene bei seinem Hervortreten für die Öffentlichkeit bereits veraltet ist. »Die Zweideutigkeit der öffentlichen Ausgelegtheit gibt das Vorweg-bereden und neugierige Ahnen für das eigentliche Geschehen aus und stempelt Durchführen und Handeln zu einem Nachträglichen und Belanglosen.«<sup>604</sup>

Für die interkulturelle Perspektive erweist sich dabei als problematisch, dass durch diesen Mechanismus das Gerede immer *zuerst* da ist, und zwar auch in der Auslegung des Anderen: »Der Andere ist zunächst ›da‹ aus dem her, was man von ihm gehört hat, was man über ihn redet und weiß.

---

599 Martin Heidegger, SuZ, 170.

600 Ebd., 178.

601 Vgl. ebd., 179.

602 Thomas Luckmann etwa schreibt über diese Art der Entlastung: »Institutionen organisieren die Lösung grundlegender menschlicher Lebensprobleme [...]. Sie entlasten den einzelnen durch Vorlage mehr oder minder selbstverständlicher Lösungen für die Probleme seiner Lebensführung« (Thomas Luckmann, *Theorie des sozialen Handelns*, Berlin 1992, 130).

603 Vgl. Martin Heidegger, SuZ, 172.

604 Ebd., 174.



Zwischen das ursprüngliche Miteinandersein schiebt sich zunächst das Gerede.«<sup>605</sup> Wie der Andere einzuschätzen sei, wird auf diese Weise nicht aus dem eigenen Zugänglich-Werden geschöpft, sondern über das öffentliche Gerede in Form von ›Vorurteilen‹. Die möglichen Folgen einer solchen Haltung skizziert Heidegger recht eindringlich:

Jeder passt zuerst und zunächst auf den Andern auf, wie er sich verhalten, was er dazu sagen wird. Das Miteinandersein im Man ist ganz und gar nicht ein abgeschlossenes, gleichgültiges Nebeneinander, sondern ein gespanntes, zweideutiges Aufeinander-aufpassen, ein heimliches Sich-gegenseitig-abhören. Unter der Maske des Füreinander spielt ein Gegeneinander.<sup>606</sup>

Nun stellt sich aber noch die Frage, wie das durch das Gerede hergestellte und sich im Man haltende Selbstverständliche sich gesellschaftlich überlebt, wie es zu kulturellen Deutungsmustern gerinnen und sich überliefern kann.

Einen ersten Ansatzpunkt für die Beantwortung dieser Frage können wir im Begriff der *Sozialisation* finden, den Heidegger selbst zwar nicht verwendet, deren Mechanismen er jedoch aufzeigt. Im Rahmen seiner Ausführungen zur Zeitlichkeit thematisiert Heidegger die »überkommene Daseinsauslegung«:

Das Dasein ist in seiner jeweiligen Weise zu sein und [...] dem ihm zugehörigen Seinsverständnis in eine überkommene Daseinsauslegung hinein- und in ihr aufgewachsen. Aus dieser her versteht es sich zunächst und in gewissem Umkreis ständig. Dieses Verständnis erschließt die Möglichkeiten seines Seins und regelt sie. Seine eigene Vergangenheit – und das besagt immer die seiner ›Generation‹ – folgt dem Dasein nicht *nach*, sondern geht ihm je schon vorweg. Diese elementare Geschichtlichkeit des Daseins kann diesem selbst verborgen bleiben. Sie kann aber auch in gewisser Weise entdeckt werden und eigene Pflege erfahren. Dasein kann Tradition entdecken, bewahren und ihr ausdrücklich nachgehen.<sup>607</sup>

Die Geschichtlichkeit wird hier, wenngleich nicht explizit, im Kontext des kulturellen Lebens verortet, indem das Dasein in eine »überkommene Daseinsauslegung« hinein- und aufwächst und somit eine durch Sozialisation und Enkulturation beeinflusste Daseinsauslegung entwickelt. Insofern ist historische Geschichtlichkeit gebunden an Andere, an Erinnerung und Überlieferung.

Sofern es dem einzelnen Menschen in seinem Sein um dieses Sein selbst geht, er aber gleichzeitig durch die Struktur des Mitseins bestimmt ist, verortet er sich selbst auf zeitlicher Ebene durch die Historie. Doch wie sich quasi auf ›räumlicher‹ Ebene der Mensch an die Welt und die öffentliche Denkungsart des Man verlieren kann, so bietet auch die Orientierung an der Tradition gleich die Gefahr des Verfallens. Streng formal könnte man dabei *eine im Mitsein gründende* und eine *in der Geschichtlichkeit gründende* Verfallenheit unterscheiden. Die im Mitsein gründende manifestiert sich im *öffentlichen Gerede des Man*, die in der Geschichtlichkeit fundierte in der *Tradition*, die dem Menschen wie auch vom öffentlichen Gerede »die eigene Führung, das Fragen und Wählen« abnimmt.<sup>608</sup> Wie auch das Man im öffentlichen Gerede das »Selbstverständliche« als das Vernünftige und Wahre herauszustellen sucht, bildet nämlich die Tradition ein korrespondierendes Moment zur

605 Ebd.

606 Ebd., 175.

607 Ebd., 20.

608 Vgl. ebd., 21.

Seinsauslegung des Man, indem sie nämlich nach Heidegger *das Überkommene der Selbstverständlichkeit überantwortet*.

Interessant ist dabei, dass die Tradition, so wie Heidegger sie skizziert, ihre eigenen Spuren zu verwischen trachtet – ein zunächst eigenartig erscheinender Gedanke, der sich aber am Problem der Überantwortung des Überkommenen an die *Selbstverständlichkeit* erhellen lässt. Denn was selbstverständlich ist, muss ›schon immer so gewesen sein‹ (genealogische Erklärung) und/oder eine ›ewige Wahrheit darstellen‹ (epistemologisch-rationale Erklärung). Nur die Zusammennahme dieser beiden Aspekte des Selbstverständlichen kann den Schein einer ›Naturgesetzmäßigkeit‹ vermitteln. Wenn das Selbstverständliche diese Charakterzüge besitzt, so ergibt sich daraus, dass die Tradition, die das Überlieferte als das Selbstverständliche zu festigen sucht, ihre eigenen Fußstapfen verwischen, die Entstehungsgeschichte vernebeln muss, um ein kritisches Hinterfragen des Selbstverständlichen zu unterbinden – ein Mechanismus, auf den auch Helmuth Plessner aufmerksam gemacht hat.<sup>609</sup> Mit anderen Worten: die Tradition bringt sich selbst aus dem Modus der Historizität, indem sie das Selbstverständliche zu etablieren sucht. Denn wenn sie selbst ihre eigene Herkunft verschleiert, verlegt sie sich ins Hier- und Jetzt und gewinnt ihren Reiz nicht mehr durch ihre historische Herkunft, sondern entweder als Manifestation und Träger, ja Wächter des Selbstverständlichen, oder aber im Hinblick auf fremde Traditionen aus ihrer puren Andersartigkeit, Vielgestaltigkeit und einer damit im günstigen Falle einhergehenden Exotik. Eine produktive Aneignung der Vergangenheit aber wird mit dieser Form der Tradition nach Heidegger nicht mehr möglich.

### 6.5.2 Die verfestigten geistigen Haltungen gegenüber dem Anderen und das Wir

Während es zunächst so schien, als ob die primäre wesentliche Dimension des reflexiven Bewusstseins die Erfahrungsebene als Übernahme der Seinsphänomene als der meinen darstellte, müssen wir nun vor allem auch den verstehenden, d.h. den die Erfahrung auslegenden Aspekt des reflexiven Bewusstseins als für das Seinsverständnis des Menschen konstitutiv ansehen, d.h. die Weise, wie der Mensch seine Erfahrungen mit Bedeutung versieht. Wie er sich dabei selbst auslegt und was er als sein eigenes Für-Andere-Sein anerkennt, hängt maßgeblich von seinen allgemeinen Deutungsmustern und Werten ab, die der Einzelne durch das Man-Selbst bezieht und assimiliert. Wir können in diesem Zusammenhang auch davon sprechen, dass sich ein *Habitus* der Selbst- und Seinsauslegung, also ein hermeneutisches Grundauslegungsmuster im Menschen bildet, das sozusagen in ständiger Korrelation mit seinen Erfahrungen steht – eine Struktur, die Karl Jaspers in seinem Frühwerk mit dem Titel der »Weltanschauung« versehen hat.<sup>610</sup>

Auf diese Weise schleicht sich ein hermeneutischer Mechanismus in unser reflexives Bewusstsein ein, der die Orientierungen und die Perspektive anderer nicht ›bewusst‹ als die eigenen übernimmt, wie dies im reflektierenden Akt geschehen kann, sondern die Perspektive der Anderen wird durch eine Habitualisierung der ursprünglich reflektierenden oder aber nachahmenden Akte als

609 Plessner hat über den kulturellen Mechanismus der Entkopplung kultureller Systeme von ihren Ursprüngen als Mechanismus der Etablierung von Weltanschauungen gesprochen, die scheinbar für sich existieren und ihre Genese zu verschleiern suchen, um nicht als schlichte Produkte des menschlichen Geistes entlarvt zu werden (vgl. dazu: Helmuth Plessner, *Stufen des Organischen*, 311).

610 Karl Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, München <sup>2</sup>1991.

ständige hermeneutische Haltung des Individuums etabliert. Damit wird die Perspektivübernahme, die das Individuum eigentlich zu leisten hätte, zum Habitus, ohne dass der Einzelne dieser letztlich allgemeinen, nicht individuellen Perspektive gewahr wäre. Es bilden sich auf diese Weise geistige Grundhaltungen und Deutungsmuster des Seinsverstehens, die wir als *kulturell* verstehen können insofern, als diese habitualisierten Deutungsmuster ihre Anerkennung in Kommunikation mit den Anderen finden und sich dadurch als selbstverständliche und ›natürliche‹ Weltdeutungen etablieren. Um die verfestigten geistigen Haltungen gegenüber den Anderen thematisieren zu können, möchte ich an dieser Stelle einen Exkurs zu Überlegungen von Karl Jaspers unternehmen, der in seinem Frühwerk strukturelle Haltungen zu geistigen Gefügen thematisiert hat, die als sinnvolle Ergänzung und Erweiterung der Positionen Heideggers und Sartres im Hinblick auf die Gestalt menschlicher Kulturalität gelten können.

Karl Jaspers hat insbesondere in seiner *Psychologie der Weltanschauungen*, die davon handelt, »welche letzten Positionen die Seele einnimmt, welche Kräfte sie bewegen«,<sup>611</sup> solche geistigen, habitualisierten Strukturen kultureller, bzw. vergemeinschaftender Bindung aufgezeigt, die für den vorliegenden Ansatz einer strukturhermeneutischen Anthropologie interessante Denkanstöße liefern. Dabei spielt, wie der Titel seines Werkes bereits andeutet, der Begriff der *Weltanschauung* eine zentrale Rolle. Jaspers spricht in seiner Einleitung von den Weltanschauungen als »irgend etwas, das nicht faßbar war, obgleich es Schranken zwischen den Menschen aufzurichten schien«.<sup>612</sup> Wir werden diesen Grenzaspekt der Weltanschauungen im Blick behalten müssen, um später eine Einschätzung der existentiellen Relevanz kultureller Bindungen leisten zu können. Im Folgenden soll der Versuch unternommen werden, die von Jaspers relativ unsystematisch dargelegten Positionen in einen Zusammenhang zu bringen, der Schlüsse über mögliche kulturelle Bindungsformen zulässt.

Zunächst bedarf es allerdings einer Klärung dessen, was unter »Weltanschauungen« überhaupt zu verstehen ist. Als erste Orientierung darauf kann Jaspers' Bestimmung gelten, dass Weltanschauungen »Ideen, das Letzte und das Totale des Menschen [sind – O.I.], sowohl subjektiv als Erlebnis und Kraft und Gesinnung, wie objektiv als gegenständlich gestaltete Welt«.<sup>613</sup> In Anlehnung an das oben Gesagte können wir sie auch als habitualisierte Deutungsmuster verstehen, die insofern eine vergemeinschaftende Funktion austragen, als sie bezogen sind auf Weltbilder, also auf zu festen Deutungsgefügen des Seienden im Ganzen geronnenen Deutungsmuster. Zur Kennzeichnung der in den Weltanschauungen wirkenden Kräfte unterscheidet Jaspers zwischen *subjektiven Einstellungen oder Dispositionen*, *objektiven Weltbildern* und *Weltanschauungen*, die die habitualisierte Vereinigung beider Elemente bildet.

Grundsätzlich lassen sich die Weltanschauungen als ein sich im geistig-ideellen Leben des einzelnen reflexiven Bewusstseins abspielendes Zusammenspiel zwischen subjektiven Einstellungen und objektiven Weltbildern bestimmen, die sich habituell in Deutungsmustern verfestigen. Subjektive Einstellungen wie Jaspers sie etwa als »aktive«, »enthusiastische«, »intuitive«, »kontemplative« usw.

---

611 Karl Jaspers, *Psychologie*, Vorwort.

612 Ebd., IX.

613 Ebd., 1.

benennt,<sup>614</sup> korrelieren dabei mit Weltbildern, die die Funktion weltorientierender Ideen in unserem Verstehenshorizont einnehmen.

Unter dem Begriff ›Weltbild‹ versteht Jaspers dabei »die Gesamtheit der gegenständlichen Inhalte, die ein Mensch hat.«<sup>615</sup> Als Typen von Weltbildern zeigt er etwa das »metaphysische«, das »naturmechanische«, das »naturmystische« Weltbild auf. Da jedes Weltbild als leitende Idee des Geistes weltorientierend wirkt und insofern eine Kontinuität in der Weise des Denkens und Verhaltens sichert, nennt Jaspers die Weltbilder auch »Gehäuse«<sup>616</sup> – ein Begriff, der die Tendenz des Menschen illustriert, das einmal erlangte Weltbild in der Weltanschauung zu einer unhinterfragten Instanz erstarren zu lassen, in dem das geistige Leben dauerhaft sein Zuhause findet und sich einrichtet.<sup>617</sup> Auch wenn alle Weltbilder auf gewisse Weise subjektiv sind, stehen sie durch ihr Wirken in den öffentlichen Raum *hinaus*. Insofern sie aber dadurch auch objektiv wirken, stehen sie gleichzeitig in den subjektiven Raum *hinein*, so dass wir es hier mit einem dialektischen Mechanismus zu tun haben. Das Gehäuse, bzw. Weltbild kann dabei sowohl ein allein *subjektiv* gültiges sein, das als Regulativ des persönlichen Lebensvollzugs wirkt, oder aber es kann über das öffentliche Gerede in die Kollektivkultur einfließen und für eine Gemeinschaft weltorientierend wirken. Dabei betont Jaspers, dass die Weltbilder, die Leitideen menschlichen Geisteslebens, kein fremdes Gegenüber bilden, sondern dass sie uns mehr oder weniger *verwachsen* sind. Insofern haben sie eine existentielle Komponente, die von Jaspers als der Drang nach einem Halt, als Trieb in uns charakterisiert wird, »daß irgend etwas endgültig und fertig sein soll.«<sup>618</sup>

Die menschliche Neigung zur Gehäusebildung trägt demnach dem Wunsch nach einem geistigen Halt, der unserem Dasein Sicherheit und Ruhe zu verleihen vermag, nach etwas Allgemeingültigen, das endgültig und fertig sein soll, kurz: nach *Natürlichkeit*, Rechnung. Übertragen auf die Wirkung der Gehäuse im reflexiven Selbstverhältnis und führen diesen Gedanken weiter, so heißt dies: Der Mensch sucht nach einer Entlastung in der Wertung, Bewertung und Bedeutungszuschreibung seiner Seinsphänomene, die sich als seiner Weltoffenheit geschuldete Anforderung im Hinblick auf sein verstehendes Übernehmen der sich in ihm abspielenden Seinsphänomene stellt und vor der Notwendigkeit einer immer neuen Deutung des ihm Begegnenden bewahrt.

Die Weltoffenheit wird intuitiv also weniger als Segen denn als Fluch aufgefasst, da sie immer neue situativ-singuläre Stellungnahmen gegenüber dem Begegnenden fordert. Dieser Notwendigkeit wird dadurch ausgewichen, dass sich im Menschen Deutungsstrukturen bilden, die habitualisiert werden und auf diese Weise die Singularität des Begegnens überspielende Weltbilder entstehen lassen, wodurch das Begegnende jederzeit ohne eigene Reflexionsakte ausgelegt werden kann. Hierdurch wird eine Begegnungsstruktur erzeugt, die Plessner die »vermittelte Unmittelbarkeit« genannt

614 Vgl. Karl Jaspers, *Psychologie*, 51ff.

615 Ebd., 140.

616 Ebd.

617 Karen Joisten führt im Blick auf die Heimat eine anthropologische Struktur an, die auch für die Bedeutung des Jaspersschen Gehäuses eine wichtige Rolle spielt, aber im Unterschied zum Gehäuse auch den Abgrenzungsaspekt ohne Abnabelung begründet. So schreibt Joisten: »der Mensch ist für mich durch eine Doppelstruktur ausgezeichnet, für die einerseits das Sich-Binden und andererseits das Sich-Ausrichten in dem Vollzug seines Sich-Ortens, Sich-Zeitigens und Sich-Begegnens konstitutiv ist. Sie fordert den Menschen dazu auf, zu wohnen und zu gehen [...]« (Karen Joisten, *Philosophie der Heimat*, 28).

618 Karl Jaspers, *Psychologie*, 304.

hat.<sup>619</sup> Da die habitualisierten Weltbilder nicht mehr hinterfragt werden, sondern sich als durch Gewohnheit verfestigte allgemeine Weltdeutungen etabliert haben, die selbst aus dem Gesichtskreis des Geschaffenen treten, erzeugen sie die Illusion eines unmittelbaren Zugangs zu den Dingen, indem sie von einem Kollektiv geteilt und dadurch in begrenztem Rahmen ›allgemeingültig‹ werden, bzw. als ›natürliche‹ Auslegung des Seienden aufgefasst werden.

Der »Halt im Begrenzten«, wie Jaspers diese von den Gehäusen, bzw. Weltbildern ausgehenden vermittelte Unmittelbarkeit der Seinsauslegung nennt, wird dabei »gewonnen in Grundsätzen, Dogmen, Beweisbarkeiten, traditionellen Einrichtungen, absoluten und zugleich generellen Forderungen.«<sup>620</sup> Die Gehäuse weisen somit alle grundlegenden Charakteristika kultureller Regulationsmechanismen auf. Gemeinsam ist dabei nach Jaspers allen Gehäusen, »daß dem Menschen in rationaler Form etwas Allgemeingültiges, etwas Notwendiges und Geordnetes, eine Regel, ein Gesetz, eine Pflicht, als Rezept, als das Gehörige gegenübersteht.«<sup>621</sup> Wer in einem geschlossenen Gehäuse lebt, weiß, was ›vernünftig‹, was ›unvernünftig‹ ist, weiß, wie man sich wann wo zu verhalten hat. Gegenüber der Kontingenz des Weltgeschehens orientiert das Gehäuse über Richtigkeit in Verhalten und Erkennen. Durch ihren umfassenden Weltentwurf vermitteln die Gehäuse dem Einzelnen Sinn und Halt und liefern ihm mit den Maßstäben moralischer und rationaler Wahrheit die Grundlagen für die soziale Integration in ein kulturelles Kollektiv.

Nun konstatiert Jaspers, dass es das Gemeinsame aller Gehäuse sei, dass dem Menschen »in rationaler Form etwas Allgemeingültiges, etwas Notwendiges und Geordnetes [...] als das Gehörige gegenübersteht.«<sup>622</sup> Allen Gehäusen gemeinsam sei der Rationalismus. Aber muss diese Behauptung nicht merkwürdig erscheinen? Warum soll gerade der Rationalismus in so etwas wie einem »naturmystischen Weltbild« wirken, was hat der Rationalismus mit Religionen und Regentänzen zu tun?

Nach Jaspers wirkt der Rationalismus insofern in der Aneignung von Weltbildern, als er in der Gestalt des ›gemeinen Menschenverstandes‹ oder ›common sense‹ alle Bedeutungen, die von den kulturellen oder individuellen Prämissen hergeleitet werden können, zu einem rationalen Gefüge vernetzt. Alles ist klar und alles hat seinen Grund. Insofern werden alle kulturellen Regulativa, die das Gehäuse bilden, rational abgesichert. Das heißt keineswegs – und dies sei ausdrücklich betont –, dass die Prämissen dieser rationalen Gehäuse selbst rational fundiert sein müssten. Es genügt, wenn es eine Systembildung gibt, die in sich geschlossen ist. Allerdings, – und hier liegt das grundlegende Problem aller kulturellen Weltdeutungen – hat die auf geschlossene rationale Gehäuse zurückgreifende Weltanschauung des ›gehäusegläubigen Menschen‹ die Tendenz zur Verallgemeinerung und Verabsolutierung ihres Gehäuses. Das grundlegende Problem im Umgang mit kulturellen Gehäusen bildet demnach nicht das Gehäuse selbst als grundlegende Weltdeutung, sondern die *Weltanschauung*, also das Verhältnis, das der Einzelne zu seinem Gehäuse unterhält. Jaspers unterscheidet in diesem Zusammenhang zwei grundlegende Dispositionen, die sich beide über den Umgang mit derjenigen öffentlichen Denkungsart definieren, die er das »Allgemeinmenschliche«<sup>623</sup> nennt. Es ist einmal

619 Vgl. Helmuth Plessner, *Stufen des Organischen*, 321.

620 Karl Jaspers, *Psychologie*, 304f.

621 Ebd., 305.

622 Ebd.

623 Ebd., 392.



die »enthusiastische« Einstellung und zum zweiten eine nicht weiter benannte, die aber eine enge Bindung an die Vorgaben des Allgemeinmenschlichen und die kollektiven Gehäuse charakterisiert und die daher im Folgenden als »gehäusegläubige« Einstellung bezeichnet werden soll.

Zwar erweckt Jaspers' Verständnis der enthusiastischen Einstellung als einer aus reflektierenden Akten gewonnenen gegenüber der eher unreflektierten Übernahme der Gehäuse durch den gehäusegläubigen Menschen den Verdacht, dass der Halt, den der Mensch im Enthusiasmus gewinnt, stets nur in rationaler Absicherung »funktioniert«, so dass von einer intuitiven Erschlossenheit des Gehäuses als »natürliche Seinsauslegung« nicht die Rede sein kann. Aber gerade der »Enthusiasmus« der Einstellung, von der Jaspers spricht, indiziert, dass mit ihm wohl eher eine Struktur des Sich-zu-sich-selbst-Verhaltens gemeint ist, die nicht erst aus Reflexionsakten gewonnen wird, sondern »unbewusster« Natur ist, so dass auch der enthusiastischen Weltanschauung eine gewisse »Selbstverständlichkeit« und »Natürlichkeit« eignet.

Im Hinblick auf die verschiedenen Aneignungsweisen von Weltbildern, bzw. Gehäusen, die eng mit den sinnstiftenden Aspekten dieser Weltinterpretationen zusammenhängen, unterscheidet Jaspers auch zwischen »echter« und »unechter« Aneignung von Weltbildern. Das, was Jaspers als die »echte« Aneignung ansieht und als Ergebnis der Geisteshaltung des von ihm als »enthusiastisch« gekennzeichneten Menschen versteht, durchdringt ihm zufolge die gesamte Persönlichkeit und ist Quell und Bezugspunkt der persönlichen Entwicklung und Denkungsart. In der »enthusiastischen Einstellung« fühlt sich der Mensch, wie Jaspers sagt, »in seinem Wesen berührt«, fühlt sich ergriffen von etwas Substantiellem. Das Verhältnis, das der Mensch in dieser Einstellung zur objektiven Welt und somit auch zu kulturellen Gehalten gewinnt, ist eine innige Beziehung zwischen dem »Wesenhaften in Objekt und Subjekt«. Im Mittelpunkt des enthusiastischen Erlebens steht das Bewusstsein der Gemeinsamkeit mit etwas *Unbedingtem*, durch dessen Aneignung und existentielle Integration sich das Selbstsein erst konstituiert. Die Weltorientierung wird in der enthusiastischen Einstellung folglich in Bezugnahme auf den kulturellen Inhalt aus eigener Aneignung gewonnen:

Ohne zureichend bestimmbar »Zweck« (nicht ohne erlebten Sinn) opfert sich der Mensch im Enthusiasmus; er begeht, nach gewohnten Erwägungen beurteilt, »sinnlose« Handlungen. Gegenüber dem Leben in der Ruhe traditioneller Gewohnheiten [...] wird das Leben in der enthusiastischen Einstellung überall im Tiefsten aufgewühlt und zugleich befestigt [...]. Gegenüber dem Leben, sei es ohne feste Substanz, sei es ohne daß diese Substanz je berührt würde, bedeutet die enthusiastische Einstellung erst ein waches Leben, erst ein Leben im Ganzen und im Wesen.<sup>624</sup>

Somit schafft sich der enthusiastische Mensch seinen Halt durch eine existentielle Aneignung und Identifikation mit dem, wie Jaspers sagt, »Unendlichen«. Die maßgebende Instanz für die Möglichkeit dieser Synthese ist für ihn die Freiheit:

Es ist ein Leben in fortwährender Disposition zum Enthusiasmus im Gegensatz zum Leben in der Stickluft von Regeln und Grundsätzen, die als unbedingte genommen werden. Die Welt der Freiheit ist wie der Ozean und der Sternenhimmel, die Welt der Gebundenheit wie ein Käfig, aus dem der durch sein eigenes Wesen gefesselte Mensch manchmal durch eine Spalte einen schnellen, erregenden, aber auch schnell vergessenen Blick wirft.<sup>625</sup>

624 Karl Jaspers, *Psychologie*, 119.

625 Ebd., 332.



Interessant ist nun, was Jaspers unter dem auf der Freiheit basierenden »Halt im Unendlichen« versteht. Seinen Ausführungen zufolge erfährt der enthusiastische Mensch seinen Halt in Form eines *Glaubens*. Am anschaulichsten wird dieser Glaube, wenn Jaspers ihn als »Kraft der Persönlichkeit«<sup>626</sup> kennzeichnet, die auf etwas »Unbedingtes« gerichtet ist. So versucht Jaspers am Beispiel des »an einen Menschen–Glaubens« den Unterschied zwischen substantiellem Glauben und oberflächlichem Vermeinen zu veranschaulichen. Glaube ich an einen Menschen, so ist er für mich »ein Absolutes, jedoch so, daß in ihm ein Strahl vom Absoluten sichtbar ist, und er als endliches Wesen zugleich irgendwie relativiert wird«.<sup>627</sup>

Die enthusiastische Einstellung zeichnet sich darüber hinaus dadurch aus, dass sie ständig in kreativ sich bewegender Aneignung des Weltbildes bleibt und einen existentiell-schöpferischen Umgang mit kulturellen Gehalten bewirkt, der das Weltbild nicht zu einem An-sich erstarren lässt, sondern als ihren existentiellen Bezugspunkt begreift. Die Aneignung des enthusiastischen Menschen bezieht sich – anders als die unechte Aneignung von Weltbildern – auf *konkrete kulturelle Inhalte*, die er als wesensverwandt empfindet und aktiv in seine geistige Lebenshaltung zu integrieren vermag. Die »unechte« Aneignung des gehäusegläubigen Menschen hingegen erwächst aus der Verabsolutierung und Konservierung kultureller Gehäuse, ohne dass er einen existentiellen Bezug zu großen Manifestationen kulturellen Denkens und schöpferischen Handelns herstellen könnte oder auch nur wollte. Vielfach sind ihm die Schöpfer und die Mechanismen dieser Schöpfungen von Weltdeutungen und Werten eher suspekt, denn die Herstellung von Weltbildern impliziert eine Negation des vorher Gewesenen und wirft damit ein Licht auf die Willkürlichkeit und »künstliche«, d.h. *kulturelle Geschaffenheit* von Weltbildern. Nicht also durch den Bezug zu ihrer Entstehungsgeschichte werden die kulturellen Leitideen und Weltdeutungen, die das Gehäuse des gebundenen Menschen konstituieren, am Leben erhalten, sondern sie werden vielmehr durch Tradition überliefert und als das Selbstverständliche vom »Man«, bzw. »Allgemeinmenschlichen« vermittelt.

Nun ist zwar die »unechte Aneignung« von Weltbildern nach Jaspers keine Lüge im Sinne einer vorsätzlichen Täuschung anderer, aber sie täuscht doch, wie er sagt, »den Erlebenden selbst und den Mitmenschen«.<sup>628</sup> Diese freilich etwas nebulöse Aussage erhellt sich in ihrem Sinn etwas, wenn man Jaspers' Ausführungen über »Echtheit« und »Unechtheit« von Weltanschauungen folgt. Dort schreibt er: »Das Echte ist das Tiefere im Gegensatz zum Oberflächlichen, d.h. das alle seelische Existenz Durchdringende gegenüber dem Angeflogenen, es ist das Nachwirkende gegenüber dem Momentanen, das Gewachsene, Entwickelte gegenüber dem Angenommenen, Nachgeahmten.«<sup>629</sup> So ist die Quelle der unechten Weltanschauung keine existentiell-schöpferische Aneignung kultureller Inhalte, sondern ohne direkten Bezug auf solche Inhalte auf das »Allgemeinmenschliche« gerichtet. Man denkt, wie man nach den Maßgaben des Allgemeinmenschlichen nun einmal zu denken hat und hält den begrenzten Horizont des Gehäuses für einen absoluten.

Grundsätzlich lassen sich diesen Überlegungen zufolge zwei entgegengesetzte Orientierungsrichtungen des kulturellen Lebens unterscheiden. Beim gehäusegläubigen Menschen führt die Be-

---

626 Ebd., 338.

627 Ebd.

628 Ebd., 35.

629 Ebd.

wegung vom Allgemeinen zum davon abgeleiteten subjektiven Denken. Er macht sich abhängig von einer Denkungsweise, die er als konstant wahrnimmt, da sie vorgibt, allgemeingültige Maßstäbe von Richtigkeit und Wahrheit zu vermitteln, die aber faktisch permanenter Transformation unterliegt, weil das Man, bzw. Allgemeinmenschliche ständig Veränderungen der Lebensumwelt integriert. Da der Gehäusegläubige das Man aber als alleinige bedeutungsgenerierende Instanz wahrnimmt, die seinem Wunsch nach konstant sein soll, verliert er seinen Halt, sobald das Man den Wind dreht und sich das bisher Wahre und Gültige in ein Fragwürdiges oder gar Falsches verkehrt. Er fühlt sich zerrissen von den unterschiedlichen Anforderungen, die an ihn gestellt werden und tendiert dazu, sich in Gruppen Gleichgesinnter zurückzuziehen, in denen das Man die gewünschten Absolutheit des Altbewährten konserviert.

Dem enthusiastischen Menschen ist hingegen nach Jaspers die Problematik der zeitlichen Verschiebung der Maßstäbe des Allgemeinmenschlichen als Verlust persönlicher Identifikationsmomente fremd. Da sich seine Aneignung auf konkrete kulturelle Inhalte bezieht, die er als wesensverwandt empfindet und die er aktiv in seine geistige Lebenshaltung integriert, verfügt er selbst über eine autonome, für ihn auch ohne das Wahrheitssiegel des Allgemeinmenschlichen gültige Auslegung kultureller Inhalte. Während der gehäusegläubige Mensch deduktiv vom Allgemeinen die Richtlinien des subjektiven Lebensvollzugs abzuleiten versucht, vollzieht sich beim enthusiastischen Menschen eine induktive Bewegung, durch die seine eigene persönliche Anschauung in das Allgemeine eingebracht wird und somit auch eine Veränderung des kollektiven Denkens und Deutens bewirken kann.

Haben wir bisher vornehmlich die allgemeinen geistigen Strukturen der kulturellen Bindung thematisiert, so fehlen uns doch noch wichtige Aspekte der bewusstseinsmäßigen Mechanismen, die in der konkreten Begegnung mit den Anderen wirksam werden und in denen sich unser geistiges Mitsein gewissermaßen »austrägt«.

Wie in der Thematisierung der Rolle des Anderen für das Bewusstsein deutlich wurde, lassen sich mehrere strukturelle Aspekte aufweisen, die der Andere für mein Bewusstsein besitzt: Er ist *erstens* das in meiner Wahrnehmung immer schon als durch Freiheit charakterisierte »Objekt«, also das Objekt mit Subjektcharakter. Er ist *zweitens* die Bedingung dafür, dass ich mir selbst als Objekt erscheine und ein Selbstverhältnis ausprägen kann, das in irgendeiner Form eine personale Identität ermöglicht. Er ist *drittens* als bewusstseinsinhärente Alterität in Form des Man-Selbst die erste Gestalt unseres Selbst, die den Umgang mit den Dingen vorzeichnet und Verhaltensweisen empfiehlt, die dem Individuum Anerkennung durch Andere sichert. *Viertens* schließlich ist der Andere die Bedingung dafür, dass wir uns selbst zunächst als Objekt unter Objekten, also in einer ver- und entfremdeten Weise verstehen.

Im Hinblick auf den oben erörterten Sachverhalt, dass mir in sozialen Beziehungen stets eine Verobjektivierung, ein An-sich meiner selbst, bzw. mein Sein-für-Andere gegenübertritt, lässt sich sagen, dass auch die konkrete Begegnung mit dem Anderen von dieser grundsätzlichen Verhältnisform geprägt ist. Wir müssen entsprechend das faktische Begegnen unterscheiden von der bewusstseinsstrukturellen Anwesenheit des Anderen. Zwar korrespondiert diese mit der faktischen Begegnung im Sinne eines welthaften Zusammenspiels von Verstehenshorizont und faktischer Anwesenheit, aber während die bewusstseinsstrukturelle Anwesenheit des Anderen im Bewusstsein unsere Seinsausle-

gung im Ganzen betrifft und zwar ständig, begegnet mit der »faktischen Anwesenheit des Anderen«, wie Sartre es nennt, ein neuer »Bezugspunkt« in meiner Welt, auf den hin sich alles Seiende der gemeinsamen Lebenswelt ausrichtet. Im Hinblick auf die Frage nach den Motiven und Antrieben zur kulturellen Bindung stellt sich indes die Frage, wie sich die Konstituierung und der Zusammenhalt sozialer Gruppen ontologisch erklären lässt, bzw. wie sich so etwas wie ein ›Wir‹ ausbildet.

Jean-Paul Sartre macht darauf aufmerksam, dass Existenz und Gebrauch der grammatischen Form des »Wir« notwendig auf eine reale Erfahrung des Mitseins verweisen. Dabei kann das Wir Subjekt sein und einem Plural von »ich« gleichgesetzt werden. So ist in dem Subjekt-Wir niemand Objekt, sondern das Wir schließt eine Pluralität von Subjekten ein, die sich gegenseitig als solche anerkennen.

Allerdings verneint Sartre entschieden die Möglichkeit, das Wir als »intersubjektives Bewusstsein« nach Art des kollektiven Bewusstseins »der Soziologen« zu verstehen, und betont, dass das Wir stets durch ein einzelnes Bewusstsein erfahren wird.<sup>630</sup> Vor diesem Hintergrund stellt das Wir zumindest auf der Subjektseite eine besondere Erfahrung dar. Sartre betont allerdings, dass die Erfahrung des Subjekt-Wir selbst keine ontologische Struktur darstellt, sondern vielmehr auf die Struktur des Seins-für-den-Anderen zurückgeht. Entsprechend unterscheidet Sartre in seinen Ausführungen zwischen einem *Subjekt-Wir* und einem *Objekt-Wir*, wobei jedoch nur das Objekt-Wir von Sartre als ontologische Struktur verstanden wird.<sup>631</sup>

Grundsätzlich erfahren wir Sartre zufolge im reflexiven Bewusstsein das Objekt-Wir in Form einer Entfremdung unserer Subjektivität. Wie bereits dargestellt wurde, erstarren wir im Blick des Anderen zum Objekt. Aber wie ist es möglich, sich in Gemeinschaft mit Anderen als Objekt zu erfahren? Sofern Sartre davon ausgeht, dass das Wir strukturell auf das Für-Andere-Sein zurückzuführen ist,<sup>632</sup> müssen wir vom Einzelnen ausgehend das Wir entwickeln. Sartre zufolge werde ich mir *als Angeblickter* entfremdet: ich erfahre mich als Objekt. Kommt jedoch zu einer Zweierkonstellation ein Dritter hinzu, so ergeben sich drei Möglichkeiten: Entweder erfahre ich, so mich beide anblicken, beide als »Sie«, also als Subjekte, oder der Dritte, der einen der beiden anblickt, entwaffnet sozusagen den Zweiten, der mich anblickt, ohne dass ein Wir oder Sie konstituiert würde. Einer dritten Möglichkeit nach kann der Dritte denjenigen anblicken, den ich anblicke, wodurch ich alle beide anblicken kann und so den Blick des Dritten entwaffne. Der Dritte und der Zweite erscheinen vor diesem Hintergrund als ›Objekt-Sie‹.

Wie gestaltet sich aber dieses objektive Verhältnis für das Subjekt? Zunächst lässt sich sagen, dass – wenn ich etwa in einem Konflikt mit jemandem stehe – ich durch den Blick eines Dritten meine Entfremdung und meine Objektivität zugleich erfahre:

Ich bin draußen, für Andere, als Objekt mitten in einer Welt, die nicht ›die meine‹ ist. Aber der andre, den ich anblickte oder der mich anblickte, erleidet dieselbe Modifikation, und ich entdecke diese Modifikation des andern gleichzeitig mit der, die ich erfahre [...]. Beim Erscheinen des Dritten erfahre ich gleichzeitig, daß meine Möglichkeiten entfremdet sind, und entdecke gleichzeitig, daß die Möglichkeiten des andern tote-Möglichkeiten sind.<sup>633</sup>

630 Vgl. Jean-Paul Sartre, SuN, 722.

631 Vgl. ebd., 740, 746

632 Vgl. ebd., 734.

633 Ebd., 727.

Was also geschieht, ist die Erfahrung eines Draußen-Seins, wo ich zusammen mit dem Anderen zu einem objektiven Ganzen verschmolzen werde, in dem ich mich von ihm zumindest strukturell nicht mehr unterscheide. Auf diese Weise formt sich im Objekt-Wir eine »Äquivalenzgemeinschaft« [*communauté d'équivalence*],<sup>634</sup> die auf eine gemeinsame Verantwortlichkeit verweist, insofern sie die Verantwortlichkeit des Andern einschließt.

Sartre zufolge wird das Objekt-Wir nie erkannt, gefühlt oder nur einfach erfahren. Weder kann uns eine Reflexion eine Erkenntnis darüber liefern, noch wird es als Gefühl etwa des Unsympathischen oder Hassenswerten erfasst, noch auch wird es als Objekt-Wir erfahren. Was erfahren wird, ist nach Sartre die »bloße Solidaritätssituation mit dem andern«:<sup>635</sup> »Das Objekt-Wir enthüllt sich nur durch die Übernahme der Situation, das heißt durch die Notwendigkeit, in der ich, innerhalb meiner übernehmenden Freiheit, bin, *auch* den andern zu übernehmen wegen der internen Wechselseitigkeit der Situation.«<sup>636</sup> So muss ich mich Sartre zufolge als vom Dritten wahrgenommener Teil des »Sie« übernehmen. »Und dieses durch eine Subjektivität als ihr Sinn für-Andere übernommene ›Sie‹ wird das Wir [...].«<sup>637</sup>

Allerdings kann das reflektierende Bewusstsein Sartre zufolge dieses Wir nicht erfassen, da sein Erscheinen ein Verschwinden des Wir und ein Bewusstsein der Singularität bewirkt. Die Zugehörigkeit zum Objekt-Wir wird nach Sartre als eine radikale Entfremdung des Für-sich empfunden,<sup>638</sup> da es nicht nur gezwungen ist, das zu übernehmen, was es für Andere ist, sondern auch noch eine Totalität, die es nicht ist, obwohl sie nicht anders kann als sich als Teil davon zu verstehen. »Das Objekt-Wir entspricht also einer Erfahrung von Demütigung und Ohnmacht: Wer erfährt, dass er mit den anderen Menschen ein *Wir* konstituiert, fühlt sich zwischen unendlich fremden Existenzen verklebt, ist radikal und rückhaltlos entfremdet.«<sup>639</sup>

Keineswegs also lässt sich auf der Seite des Objekt-Wir die positive Erfahrung einer gewollten Solidaritätsgemeinschaft feststellen. Strukturell und von außen betrachtet wird nach Sartre jede menschliche Situation als Engagement mitten unter den Anderen als Wir erfahren, sobald ein Dritter erscheint. Sartre illustriert das Gemeinte anhand des Beispiels von Klassenbewusstsein:

[...] für sie [die Mächtigen, die Dritten – O.I.] bin ich ein Arbeiter, und durch ihre Enthüllung als Blick-Anderer und in ihr erfahre ich mich als einer unter anderen. Das bedeutet, daß ich das Wir, in das ich integriert bin, oder ›die Klasse‹ draußen entdecke, im Blick des Dritten, und diese kollektive Entfremdung ist es, die ich übernehme, wenn ich ›wir‹ sage. [...] So findet die unterdrückte Klasse ihre Klasseneinheit in der Erkenntnis, die die unterdrückende Klasse von ihr gewinnt, und die Erscheinung des Klassenbewußtseins beim Unterdrückten entspricht der beschämten Übernahme eines Objekt-Wir.<sup>640</sup>

634 Jean-Paul Sartre, SuN, 728

635 Ebd.

636 Ebd.

637 Ebd., 729.

638 Christa Hackenesch schreibt dazu: »Das Wir erdrückt mich, statt meiner Existenz einen Ort, ein Recht zu verleihen. Die Anderen bedeuten keine Gemeinschaft, zu der ich mich als zugehörig zu empfinden vermöchte. Sie sind mein Feind, Feind meiner Wahrheit, als Freiheit zu existieren, als die ursprüngliche Gewissheit meiner selbst, als die Kraft, über die Bedeutung der Dinge der Welt für mich zu entscheiden, ja diese selbst hervorzubringen« (Christa Hackenesch, »Die Kontingenz der Freiheit diesseits der Geschichte: Über die Aporetik der Sartreschen Anthropologie«, in: Knopp, Peter; von Wroblewsky, Vincent (Hg.), *Freiheit des Nein*, 63-69, 63)

639 Jean-Paul Sartre, SuN, 730.

640 Ebd., 733.

Das Wir-Bewusstsein ist also keineswegs primär durch ein Subjekt-Wir begründet, sondern basiert, wo es auftaucht, auf Strukturen des Objekt-Wir. Es kann etwa im angeführten Beispiel dazu führen, dass der Entwurf, sich nicht mehr vom Wir befreien zu wollen, dazu führt, das ganze Wir als Objekt-Wir zu befreien, indem es in ein Subjekt-Wir verwandelt wird. Als Struktur lässt sich also festhalten, dass wir *wir* nur in den Augen der Anderen sind und unser Wir vom Blick der Anderen her übernehmen.

Die Erfahrung des Subjekt-Wir ist hingegen für Sartre ein »rein psychologisches und subjektives Ereignis in einem einzelnen Bewusstsein [...],«<sup>641</sup> es konstituiert also keine »ursprüngliche Haltung« den Anderen gegenüber, sondern setzt eine vorherige Anerkennung der Existenz des Anderen voraus. Das Subjekt-Wir entsteht bei Sartre erst dadurch, dass wir von anderen Menschen als abstrakte Transzendenzen gesetzt werden, was Sartre anhand der Herstellung von Produkten zu verdeutlichen sucht, die sich an Subjekte wenden, also für eine breite Masse von Menschen bestimmte Funktionen anbieten. Der angefertigte Gegenstand kündigt mich damit mir selbst als einer beliebigen Transzendenz an und ich erfasse mich im Sinne eines Verbrauchers als austauschbar. »In diesem Sinne verlieren wir unsere reale Individualität, denn der Entwurf, der wir sind, ist genau der Entwurf, der die anderen sind.«<sup>642</sup> Das Subjekt-Wir wird also vor diesem Hintergrund aus einem abstrakten Objekt-Wir heraus gewonnen, das gewissermaßen datensetzend eine Welt hervorbringt, in der wir uns als in einen gemeinsamen, von außen bestimmten Rhythmus engagieren.

Allerdings heißt, sich als bloßes Exemplar der Gattung Mensch erfassen, noch nicht, dass man sich als Teilstruktur eines Subjekt-Wir wahrnehmen würde, denn dazu muss man sich Sartre zufolge inmitten irgendeines Menschenstroms als irgendeiner entdecken – ich muss von Anderen umgeben sein. Und genau deshalb behauptet Sartre, dass zunächst ein Wissen davon vorhanden sein muss, *was* der Andere ist, um eine Beziehung zu ihm in Form eines Subjekt-Wir realisieren zu können. Es lässt sich also sagen, dass das Objekt-Wir die primäre Struktur unseres Bewusstseins darstellt, denn sie ist die Bedingung dafür, dass wir die Möglichkeit eines Subjekt-Wir überhaupt entdecken und auf der Ebene des reflektierenden Bewusstseins in eine affirmierte Gemeinschaft verwandeln zu können. Aus diesem Grund ist die Konstituierung auch kollektiver Gemeinschaften stets von der Existenz realer Alteritäten abhängig, kann es kein ›Wir‹ ohne ein ›Sie‹ geben.

## 6.6 *Sein zwischen Krise und Eigentlichkeit*

Angesichts der vergemeinschaftenden Aspekte, die das Man-Selbst durch die Affirmation kollektiver Entwürfe und der damit verbundenen Anerkennungsmechanismen stiftet, stellt sich die Frage, ob, und wenn ja: wodurch sich die Notwendigkeit oder auch nur das Seinsollen einer »Eigentlichkeit« des menschlichen Seins ergibt. Anders gewendet: Gibt es ein Bewusstsein eines Mangels in der »Verlorenheit« in das Man, das tatsächlich auf anthropologische Strukturen zurückzuführen ist, und wenn ja: in welchem existentiellen Verhältnis stehen diese Strukturen, die ein eigentliches Selbstsein anzeigen, zu den kollektiven Weltdeutungen?

---

641 Vgl. ebd., 740.

642 Ebd., 738.



Im Folgenden sollen die Heideggerschen Gedanken zu Selbstsein und Eigentlichkeit aufgegriffen werden, um das Wechselverhältnis zwischen identifikatorischer Bindung an Andere und der singulären Selbstwerdung herauszuarbeiten. Im Zentrum des Interesses steht dabei, inwiefern die Identität, die im eigentlichen Selbstsein fundiert ist, in Abhängigkeit vom Anderen steht.

Die Thematisierung des Anderen und die Rolle des Man musste vor allem in Bezug auf Heidegger der Besprechung der Eigentlichkeit und aller damit verknüpfter Seinsstrukturen vorausgehen, da sich die Eigentlichkeit erst vor dem Hintergrund dessen abhebt, worin sich der Mensch zunächst und zumeist hält: in der vergemeinschaftenden, durchschnittlichen Alltäglichkeit. Während aber Karl Jaspers als Überwindungsmöglichkeiten der Alltäglichkeit eine ganze Reihe von »Grenzsituationen« thematisiert,<sup>643</sup> konzentrieren sich die Überlegungen Heideggers und Sartres vor allem auf zwei Phänomene, die – obwohl nicht explizit als Grenzsituationen bezeichnet, doch eine diesen ganz analoge Funktion austragen, nämlich auf Angst und Tod.<sup>644</sup> Und zwar insofern, als sie einmal als Bewusstsein des Abgleitens alles Seienden in die absolute Belanglosigkeit (Heidegger), und zum anderen als die totale Unwirksamkeit unserer Motive und als Bewusstsein der Freiheit (Sartre) verstanden wird. Diese Differenz der Auslegung der Angst bei Heidegger und Sartre wird noch übertroffen von der Auseinandersetzung über die bewusstseinsmäßige Bedeutung des Todes, von der später noch die Rede sein wird.

Für Martin Heidegger stellt die Angst eine »ausgezeichnete Befindlichkeit«<sup>645</sup> des Daseins dar, insofern sie dem Menschen die Fragwürdigkeit allgemeiner Seinsauslegungen und die Forderung nach einer eigenen, den singulären Wahrnehmungen entsprechenden Seinsauslegung verdeutlicht. Die Angst hat Heidegger zufolge also aufweisenden Charakter, *sie erschließt die Möglichkeit der Eigentlichkeit*. Während das Man »so etwas wie eine Flucht des Daseins vor ihm selbst als eigentlichem Selbst-sein-können«<sup>646</sup> darstellt, ist es gerade die Funktion der Angst, den Menschen von der Abkehr von sich selbst zurückzuholen. Insofern kann Heidegger auch davon sprechen, dass die Angst, anders als die Furcht, kein Zurückweichen vor einem innerweltlich Begegnenden darstellt, sondern das *Wovor* der Angst ist das In-der-Welt-Sein als solches, was nichts anderes heißt als dass das *Wovor* der Angst die völlige Unbestimmtheit singulär verbindlicher Seinsbezüge darstellt und daher ein Gefühl der Unheimlichkeit vermittelt:

Diese Unbestimmtheit lässt nicht nur faktisch unentschieden, welches innerweltliche Seiende droht, sondern besagt, dass überhaupt das innerweltlich Seiende nicht ›relevant‹ ist. [...] Die innerweltlich entdeckte Bewandnisganzheit des Zuhandenen und Vorhandenen ist als solche überhaupt ohne Belang. Sie sinkt in sich zusammen. Die Welt hat den Charakter völliger Unbedeutsamkeit.<sup>647</sup>

643 Für Jaspers stellen Leiden, Schuld, Zufall, Tod und Kampf Grenzsituationen dar, denen eine antinomische Struktur im menschlichen Erfahren und Wollen zugrunde liegt (Vgl. Karl Jaspers, *Philosophie, Bd. II: Existenzzerhellung*, München 1994, 203ff.; ders. *Psychologie*, 229ff.).

644 Die »Angst« stellt für Jaspers keine Grenzsituation dar.

645 Martin Heidegger, SuZ, 188.

646 Ebd., 184.

647 Ebd., 186.



Die Funktion der Angst, den Menschen aus der alltäglichen Verfallenheit an das Man vor sich selbst zu bringen, liegt also gerade darin, sich in der völligen Unbedeutsamkeit des Begegnenden Zugang zu seinen eigenen Seinsbezügen zu verschaffen:

Die ›Welt‹ vermag nichts mehr zu bieten, ebenso wenig das Mitdasein Anderer. Die Angst benimmt so dem Dasein die Möglichkeit, verfallend sich aus der ›Welt‹ und der öffentlichen Ausgelegtheit zu verstehen. Sie wirft das Dasein auf das zurück, worum es sich ängstet, sein eigentliches In-der-Welt-sein-können. Die Angst vereinzelt das Dasein auf sein eigenstes In-der-Welt-sein [...]. Die Angst offenbart im Dasein das Sein zum eigensten Seinkönnen, das heißt das Freisein für die Freiheit des Sich-selbst-wählens und -ergreifens.<sup>648</sup>

Dabei verbreitet die Angst eine Befindlichkeit, die als Herausreißen aus dem behaglichen Zuhause des Man zum Gefühl eines »Un-zuhause«<sup>649</sup> führt. Vor diesem Hintergrund lässt sich die Flucht des Menschen in das ›Zuhause‹ der Öffentlichkeit und des Man als »Flucht vor dem Unzuhause« deuten, »das heißt der Unheimlichkeit, die im Dasein als geworfenen, ihm selbst in seinem Sein überantworteten In-der-Welt-Sein liegt. Diese Unheimlichkeit setzt dem Dasein ständig nach und bedroht, wenngleich unausdrücklich, seine alltägliche Verlorenheit in das Man«.<sup>650</sup> Die Angst lauert dem Menschen also ständig auf, sie ist nach Heidegger der Möglichkeit nach latent vorhanden und kann daher in den harmlosesten Situationen aufsteigen. Insgesamt liegt die wesentliche Qualität der Angst in der Vereinzelung und Verweisung des Menschen auf sein eignes Sein. Sie holt das Dasein aus seiner Verfallenheit zurück »und macht ihm Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit als Möglichkeiten seines Seins offenbar«.<sup>651</sup>

Demgegenüber nimmt die Angst bei Sartre eine etwas andere Funktion ein. Sie ist für ihn »der Seinsmodus der Freiheit als Seinsbewusstsein«.<sup>652</sup> In der Angst wird sich der Mensch nach Sartre der Lücke zwischen Sein und Sollen gewahr. Angst ist insofern von Sartre gefasst als Ungewissheit, Unsicherheit, ja Angst vor dem eigenen Versagen angesichts der gesetzten Herausforderung des Entwurfs. Dabei versteht Sartre die Angst als ein reflexives, verstehendes Erfassen des Selbst, sofern sie erschließt, dass die Setzung eines Entwurfs nicht notwendig zu einer diesem entsprechenden Handlung führt, sondern dass ich einmal die Freiheit besitze, meinen eigenen Entwurf *ad absurdum* zu führen und zweitens nicht die alleinige Bedingung meines Seins bin, mir also Umstände begegnen können, die das Erreichen meines Entwurfs verunmöglichen.

So ängstige ich mich etwa in Ansehung eines gefährlichen Abgrundes »gerade deshalb, weil meine Verhaltensweisen nur *mögliche* sind, und das bedeutet genau, dass ich, während ich eine Gesamtheit von Motiven *zur* Abwehr dieser Situation konstituiere, sie im gleichen Augenblick als nicht wirksam genug erfasse«.<sup>653</sup> Die Angst ist somit das Bewusstsein dessen, dass nichts mich zwingen kann, ein bestimmtes, entworfenes Verhalten anzunehmen, und bewirkt damit eine Verunsicherung. Konkret lässt sich die Angst als ein Bewusstsein unserer Zerrissenheit zwischen Sosein und ent-

648 Ebd., 187f.

649 Ebd., 189.

650 Ebd..

651 Ebd., 191.

652 Jean-Paul Sartre, SuN, 91.

653 Ebd., 95.

worfenem Sein verstehen. Wie bereits angesprochen bin ich nach Sartre nämlich immer schon das, was ich sein werde, jedoch nach dem Modus, es nicht zu sein. Und genau dieses Bewusstsein, seine eigene Zukunft nach dem Modus des Nicht-Seins zu sein, ist das, was Sartre die Angst nennt.<sup>654</sup> Sie ist ein intuitives Erfassen des Nichts, das sich zwischen Entwurf und dessen Realisierung schiebt. Deshalb ist Angst für Sartre wesentlich Freiheitsbewusstsein.

Der Tod steht innerhalb der Konzeption Heideggers in einer engen Verknüpfung mit der Angst. Ein tragender Grundgedanke in der Beschäftigung mit dem Tod besteht bei Heidegger darin, dass im Dasein, solange es ist, je noch etwas aussteht, was es sein *kann* und sein *wird*. Der Tod wird also in den Kontext der Zukünftigkeit des Bewusstseins eingeordnet.

Ein entscheidender Punkt in Heideggers Todesverständnis besteht darin, dass ihm zufolge der Tod zu dem gehört, was je noch aussteht. Er begrenzt und bestimmt die je mögliche Ganzheit des Daseins. Allerdings weist Heidegger eindringlich darauf hin, dass der Tod für den Menschen nur in einem existenziellen *Sein zum Tode* ist,<sup>655</sup> was darauf hindeutet, dass der Tod von Heidegger nicht im Sinne eines »Todesfalls«, also als Ereignis, welches den Menschen ereilt, gedacht und fokussiert wird, sondern gerade als strukturell alle Seinsbezüge durchwirkendes Bewusstseinsphänomen, also als ein dem menschlichen Denken inhärenter Bezugspunkt unseres Seins.

Daraus erklärt sich auch, dass Heidegger die Möglichkeit eines Erfahrens des Todes als eigentlichen Bezug des einzelnen Menschen zu seinem Tod verneint. Zwar kann am Sterben anderer der Umschlag eines Menschen aus der Seinsart des Daseins ins Nichtmehrdasein beobachtet werden, aber der Verlust ist doch nicht der des eigenen Seins, sondern ein solcher, den die Verbleibenden erfahren, so dass Heidegger zufolge die gemeinte Weise, sterbend zu sein als ein Zum-Ende-Kommen des eigenen Seins dadurch keineswegs erfasst werden kann.<sup>656</sup> Am Sterben zeigt sich deshalb nach Heidegger, dass der Tod ontologisch durch Jemeinigkeit und Existenz konstituiert wird: »Keiner kann dem Anderen sein Sterben abnehmen.«<sup>657</sup>

Nun versteht Heidegger den Tod, wie bereits in Kapitel 5 angedeutet, unter dem Aspekt, dass zum Dasein, solange es ist, ein *Noch-Nicht* gehört. Dieses letzte Noch-nicht bildet aber bei Heidegger im Unterschied zu Sartres Auffassung der Tod selbst, der folglich als letzte Möglichkeit menschlichen Seins verstanden wird. Dies heißt mitnichten, dass das Noch-Nicht etwas summarisch Fehlendes wäre, sondern die »Unganzheit« des Menschen, das ständige Sichvorweg ist Heidegger zufolge ein »Noch-nicht, das je ein Dasein als das Seiende, das es ist, zu sein hat.«<sup>658</sup> Deutlicher wird die Verbindung dieser Aussage zum Tod, wenn Heidegger schreibt: »So wie das Dasein vielmehr ständig, solange es ist, schon sein Noch-nicht *ist*, so *ist* es auch schon immer sein Ende. Das mit dem Tod gemeinte Enden bedeutet kein Zu-Ende-sein des Daseins, sondern ein *Sein zum Ende* dieses

654 Jean-Paul Sartre, SuZ, 96.

655 Karl Löwith charakterisiert Heideggers Todesanalyse in diesem Kontext folgendermaßen: »Die Analyse des Seins zum Tode ist rein diesseitig, indem sie sich auf die Frage konzentriert, wie der Tod in diese unsere Existenz hereinstehe« (Karl Löwith, »Die Freiheit zum Tode (1969)«, in: ders., *Mensch und Menschenwelt*, 418-425, 422).

656 Martin Heidegger, SuZ, 239.

657 Ebd., 240.

658 Ebd., 244.

Seienden. Der Tod ist eine Weise zu sein, die das Dasein übernimmt, sobald es ist.«<sup>659</sup> Hiermit wird deutlich, dass Heidegger den Tod nicht als leibliches, sondern als Seins- bzw. in unserem Verständnis: Bewusstseinsphänomen deutet. Der Tod steht im Horizont menschlichen Bewusstseins ständig als letzte, nach Heidegger »unbezügliche« Möglichkeit,<sup>660</sup> er ist der Möglichkeit nach immer *da* und bildet dadurch einen ständigen Bezugspunkt des unbegrifflichen Sichselbstverstehens. So ist der Tod für Heidegger im weitesten Sinne ein ›Phänomen des Lebens‹.<sup>661</sup> Das Sterben sieht Heidegger entsprechend nicht als ein faktisches Verenden unseres leiblichen Seins, sondern als »Titel für die *Seinsweise*, in der das Dasein zu seinem Tode *ist*«. <sup>662</sup>

Wichtig ist dabei, dass das »äußerste Noch-Nicht«, also der Tod als Möglichkeit, den Charakter von etwas hat, wozu der Mensch sich ständig zu verhalten hat. Denn wenn der Mensch sich als diese Möglichkeit seiner selbst bevorsteht, ist er nach Heidegger völlig auf sein eigenstes Seinkönnen verwiesen. Wir können von dieser Warte aus sagen, dass der Tod der Möglichkeit nach strukturell in unserem Bewusstsein als unüberholbare Möglichkeit unseres Seins<sup>663</sup> verankert ist. Anders gewendet: wir sind unserem Tod überantwortet, sind gewissermaßen von vornherein »in den Tod geworfen«, was sich Heidegger zufolge eindringlich in der Befindlichkeit der Angst zeigt. Allerdings ist die Angst in diesem Zusammenhang nicht gemeint als ›Furcht vor dem Ableben‹, sondern wird von Heidegger als die Erschlossenheit davon verstanden, »dass das Dasein als geworfenes Sein *zu* seinem Ende existiert.«<sup>664</sup>

Nun hebt Heidegger den eigentlichen existenzialen Begriff des Todes entschieden vom alltäglichen ab, wobei er sich, wie bereits angedeutet, insbesondere gegen das Verständnis des Todes als »Todesfall« und »Ereignis«<sup>665</sup> wendet, als unbestimmtem Etwas, das irgendwoher eintreffen muss, aber für einen selbst noch nicht vorhanden und daher unbedrohlich ist. Denn das Man verbreitet in der Aussage des »man stirbt« Heidegger zufolge die Meinung, der Tod treffe gleichsam das Man, also ein allgemeines, abstraktes Subjekt, statt das eigene jemeinige Sein. Damit wird das Sterben in

659 Ebd., 245.

660 »Unbezüglich« ist der Tod, da er als ontologisches Strukturmoment nirgendwoher ab- oder hergeleitet werden kann. Christine Waldschmidt schreibt dazu: »Der Tod stellt eine unableitbare, hermeneutische, von der eigenen Möglichkeit ausgehende Gewissheit dar, sie ist insofern unbezüglich, als sie ganz von sich herkommt und nicht aus dem Bezugsrahmen des In-der-Welt-Seins ableitbar ist« (Christine Waldschmidt, »Weltlichkeit und Sterblichkeit als Bestimmungen des Daseins in Heideggers ›Sein und Zeit‹«, in: Joachim Heil (Hg.), *Dimensionen praktischer Philosophie: Texte zur philosophischen Ethik und Anthropologie*, London 2004, 45-77, 73)

661 Vgl. Martin Heidegger, SuZ, 246.

662 Heidegger, SuZ, 247; vgl. dazu auch James M. Demske, »Das besagt folgendes: die Sterblichkeit gehört zum Sein des Menschen, sie ist eine Seinsweise der Existenz; jeder Mensch existiert als Sterblicher, er ist konkret dieses Sterblich-sein, dieses Sein zum Tode« (Demske, *Todesproblem*, 12).

663 Darin besteht auch eine Analogie zu Jaspers' Gedanken der Grenzsituation. William D. Blattner weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass Heidegger seine Todeskonzeption Jaspers verdanke: »What does Heidegger's treatment of death in *Being and Time* owe to Jaspers's in *Psychology of World Views*? The debt is twofold. First, Heidegger's approach to death is to treat it as something very like a limit-situation. Like limit-situations, death is a condition in which one confronts the limits imposed on existence by an inherent tension within that existence; and like limit-situations, this confrontation gives rise to an extreme form of disquiet, characterized by Jaspers as a sort of suffering, and by Heidegger as a form of anxiety. Second, although for Heidegger death is not very much like the ordinary phenomenon of the ending of a person's life, still as the end of Dasein's ability-to-be, death marks out the limits of Dasein's existence« (William D. Blattner, »Heidegger's Debt to Jaspers' Concept of the Limit-Situation«, in: Alan M. Olson (ed.), *Heidegger & Jaspers*, Philadelphia 1994, 153-162, 153).

664 Martin Heidegger, SuZ, 251.

665 Ebd., 253.

ein öffentlich vorkommendes Ereignis verkehrt, dem man der Möglichkeit nach als einem unangenehmen Ereignis ausweicht, indem das Man eine ständige Beruhigung über den Tod besorgt. Das Man lässt dergestalt den »Mut zur Angst vor dem Tode«,<sup>666</sup> also eine verstehende Auseinandersetzung und Erschließung der eigensten Möglichkeiten im Gewahrsein der eigenen Endlichkeit nicht aufkommen. Diese Auseinandersetzung aber ist genau das, was uns auf die Eigentlichkeit, also die Singularität und eigensten Möglichkeiten unserer selbst verweist: »In der Angst vor dem Tode wird das Dasein vor es selbst gebracht als überantwortet der unüberholbaren Möglichkeit. Das Man besorgt die Umkehrung dieser Angst in eine Furcht vor einem ankommenden Ereignis.«<sup>667</sup>

So kennt zwar das alltägliche Dasein die Gewissheit des Todes als dem eigenem, aber diese Gewissheit ist nach Heidegger ein »unangemessenes Fürwahrhalten«,<sup>668</sup> das dasjenige, dessen sie gewiß ist, in der Verdecktheit hält. Mit anderen Worten: das alltägliche Dasein besitzt zwar eine *Gewissheit* des Todes, aber diese erbringt nicht den zum eigentlichen *Gewissein* notwendigen Verweis auf die eigene Endlichkeit, ja verstellt die Möglichkeit, dass der Tod als existenzialer Bezugspunkt unseres singulären Seins sichtbar wird. Und sofern der Tod nach Heidegger als Ende des Daseins »im Sein dieses Seienden zu seinem Ende ist«,<sup>669</sup> vermag der Mensch aufgrund der Verstellungen des Man sein eigenes Sein nicht als Ganzes in seinen Blick zu bekommen. Wohlgemerkt ist damit nicht gemeint, dass dem Menschen sein Ganzsein im Moment seines Ablebens als seinsbestimmend in den Sinn käme, sondern der Tod bildet der Möglichkeit nach einen ständigen ›Aussichtspunkt‹, von dem aus sich der Einzelne des eigenen Seins in seiner möglichen Ganzheit gewahr werden kann.

Wichtig für das rechte Verständnis der Heideggerschen Position ist in diesem Zusammenhang vor allem, dass das Vorlaufen in den Tod zwar die Möglichkeit bietet, die Ganzheit des Seins vor Augen zu bringen, aber diese wird nicht etwa in einem reflektierenden »Denken an den Tod« erschlossen, sondern unser Selbstverhältnis, das in der Übernahme der Seinsphänomene als meiner im reflexiven Bewusstsein geschieht, versteht und interpretiert das Begegnende immer schon unbegrifflich, d.h. unreflektiert, im Lichte des Todes, bzw. der Endlichkeit sofern diese hermeneutische Selbstbeziehung nicht vom Man überlagert ist.

Wie nun aber gestaltet sich der »eigentliche« Umgang mit dem Tod? Festzuhalten ist zunächst, dass der Vorlauf in den Tod und das Verhalten zum Tod als eigenster Möglichkeit nicht zu denken sind als Aussein auf die Möglichkeit des Sterbens. Heidegger versteht den Tod immer im Sinne einer unsere Seinsauslegung bestimmenden Seinsstruktur, weshalb er auch ein Denken an den Tod, also die ›bewusste‹ Auseinandersetzung mit dem Tod, als eigentlichen Zugang ausschließt. Das Grü-

---

666 Martin Heidegger, SuZ, 254.

667 Ebd.

668 Ebd., 257; Hans-Martin Gerlach verweist darauf, dass nach Heideggers Interpretation auch die Wissenschaft den Tod im uneigentlichen Sinne versteht: »Die wissenschaftliche Evidenz macht (und muß es für den wissenschaftlich Forschenden auch machen) den Tod »gleich-gültig«; die Heideggersche Gewißheit aber will aufstacheln. Sterben wird deshalb auch nicht ontisch als das Enden einer Lebenskurve angesehen, deren Eintritt gewiß, aber deren Zeitpunkt noch unbestimmt ist (Mors certa, hora incerta). Der Mensch soll sich als Dasein so verstehen, daß dieser Zeitpunkt immer mit dem »Jetzt« der Existenz zugleich mit erfaßt ist« (Hans-Martin Gerlach, »Tod als Daseinserschließung«, 41).

669 Martin Heidegger, SuZ, 258.

beln missversteht ihn als irgendwann einmal eintreffendes Ereignis und schwächt seine erweckende Kraft durch ein berechnendes Verfügenwollen über ihn ab.

Im eigentlichen Sein zum Tode hingegen muss die Möglichkeit Heidegger zufolge *als Möglichkeit* verstanden, ausgebildet und im Verhalten zu ihr als Möglichkeit ausgehalten werden, und zwar nicht in einem Erwarten, sondern in einem Vorlaufen in die »Unmöglichkeit der Existenz überhaupt«. <sup>670</sup> Der Tod ist als letzte Möglichkeit des Menschen die Unmöglichkeit jedes Verhaltens zu..., jedes Existierens. Indem das Vorlaufen das eigenste Seinkönnen des Einzelnen erschließt, vereinzelt es das Dasein auf es selbst. Die Vereinzelung macht dabei offenbar, »dass alles Sein bei dem Besorgten und jedes Mitsein mit Anderen versagt, wenn es um das eigenste Seinkönnen geht. Dasein kann nur *eigentlich es selbst sein*, wenn es sich von ihm selbst her dazu ermöglicht«. <sup>671</sup> Und weil das Vorlaufen in die unüberholbare Möglichkeit alle ihr vorgelagerten Möglichkeiten aufscheinen lässt, liegt in ihm nach Heidegger »die Möglichkeit eines existenziellen Vorwegnehmens des ganzen Daseins, das heißt, die Möglichkeit, als *ganzes Seinkönnen* zu existieren«. <sup>672</sup> Im Vorlaufen in den Tod ist in das Dasein für Heidegger »das äußerste Noch-nicht seiner selbst, dem alle anderen vorgelagert sind, immer schon einbezogen«. <sup>673</sup>

Wie Heidegger als eine ausgezeichnete intuitive Erschließungsart nicht die Erkenntnis, sondern die *Befindlichkeit* herausgestellt hat, so ist es auch hier eine *Stimmung*, nicht ein rational operierendes Erkenntnisvermögen, die das Vorlaufen in den Tod erschließt: »Das Sein zum Tode ist wesenhaft Angst.« <sup>674</sup> In ihr steht der Mensch nach Heidegger »*vor* dem Nichts der möglichen Unmöglichkeit seiner Existenz«, <sup>675</sup> so dass die Angst sich um das eigene Seinkönnen ängstet und dadurch zum Zeiger auf das eigenste Seinkönnen wird. Zusammenfassend lässt sich das eigentliche Sein zum Tode folgendermaßen charakterisieren:

Das Vorlaufen enthüllt dem Dasein die Verlorenheit in das Man-selbst und bringt es vor die Möglichkeit, auf die besorgende Fürsorge primär ungestützt, es selbst zu sein, selbst aber in der leidenschaftlichen, von den Illusionen des Man gelösten, faktischen, ihrer selbst gewissen und sich ängstenden *Freiheit zum Tode*. <sup>676</sup>

Die »Freiheit zum Tode« ist hier wohlgerneht nicht als eine Freiheit des Bestimmens über das eigene Fort- oder Ableben gemeint, sondern als ein von den Verstellungen befreites Erschließen seiner Bedeutung für mein eigenstes, eigentliches Seinkönnen. Sie ist eine Vergewisserung des eigenen Eigentlichseinwollens.

Jean-Paul Sartre nimmt im Hinblick auf die Todesproblematik eine grundsätzlich andere Position als Heidegger ein und wendet sich explizit dagegen, den Tod als Phänomen des Lebens zu deuten. Betont wird dabei von Sartre vor allem der »absurde« <sup>677</sup> Charakter des Todes, der ihm zufolge jede

---

670 Ebd., 263.

671 Ebd.

672 Ebd., 264.

673 Ebd., 259.

674 Ebd., 266.

675 Ebd.

676 Ebd.

677 Vgl. Jean-Paul Sartre, SuN, 939.



Sinnhaftigkeit abtötet. Konkret kritisiert Sartre einen argumentativen »Trick«, den Heidegger in seinen Augen anwende:

Zunächst individualisiert er den Tod eines jeden von uns, indem er uns darauf hinweist, dass er der Tod einer Person, eines Individuums ist [...]. Dann aber benutzt er diese unvergleichliche Individualität, die er dem Tod vom ›Dasein‹ her verliehen hat, um das ›Dasein‹ selbst zu individualisieren. Indem das ›Dasein‹ sich frei auf seine letzte Möglichkeit hin entwirft, gelangt es zur eigentlichen Existenz und reißt sich von der Alltäglichkeit los, um zu der unersetzbaren Einmaligkeit der Person zu kommen. Aber das ist ein Zirkel: Wie will man denn beweisen, dass der Tod diese Individualität hat und die Macht, sie zu verleihen?<sup>678</sup>

Auch wenn Sartres Kritik eine gewisse Plausibilität eignet, verfehlt sie doch Heideggers Position, denn Sartre argumentiert genau auf der Ebene, die den Tod als objektives Ereignis, als »Todesfall« interpretiert. So nimmt es kaum Wunder, dass Sartre darauf hinweist, dass es keine personalisierende Kraft gebe, die meinem Tod eigen wäre, sondern dass der Tod nur dann meiner werde, wenn ich mich schon in die Perspektive der Subjektivität begeben: »meine Subjektivität, definiert durch das präreflexive Cogito, macht aus meinem Tod ein unersetzbares Subjektives, und nicht der Tod ist es, der meinem Für-sich die unersetzbare Selbstheit gibt. In diesem Fall kann der Tod, weil er Tod ist, nicht als mein Tod gekennzeichnet werden [...].«<sup>679</sup> Sartre selbst fasst den Tod auf einer völlig anderen Ebene als Heidegger, wenn er schreibt, dass die Möglichkeit meines Todes lediglich bedeute, »dass ich biologisch nur ein relativ geschlossenes, relativ isoliertes System bin [...]. Sie [die Möglichkeit meines Todes – O.I.] ist auf der Seite der *unvorhergesehenen, unerwarteten* Behinderung, mit der man immer *rechnen* muß unter Bewahrung ihres spezifischen Charakters von Unerwartetem, auf die man aber nicht *warten* kann, denn sie verliert sich von selbst im Unbestimmten.«<sup>680</sup>

Mein Tod im Sinne eines bevorstehenden Ereignisses kann Sartre zufolge für kein Datum vorausgesehen und daher auch nicht erwartet werden. Das ständige Erscheinen des Zufalls innerhalb meiner Entwürfe – und der Tod wird vor diesem Hintergrund als ein solcher Zufall gedeutet – kann ihm zufolge nicht als *meine Möglichkeit* aufgefasst werden, sondern als die Nichtung aller meiner Möglichkeiten. So reißt Sartre in seinem Kapitel über den Tod die Dichotomie zwischen Außenwelt und Innenwelt auf eine merkwürdige Weise wieder auf, indem der Tod von ihm gerade nicht als ein möglicher Seinsmodus des Menschen verstanden wird, während Heidegger auf seiner methodologischen Grundlage zu Recht behaupten kann, dass der Tod als ständig unser Seinsverständnis durchwaltende Möglichkeit ein Existenzial ist. Insofern trifft Sartre Heideggers Argumentation nicht, denn der Tod als Möglichkeit ist ja bei Heidegger gerade nicht als Ereignis gefasst, das mein physisches Dasein beendet, sondern als permanente Struktur unseres Seins, die sich in der Erschlossenheit der Endlichkeit zeigt.

Was nun aber hat es unabhängig von diesem etwas verfehlten und auch textimmanent etwas befremdlich anmutenden Angriff Sartres auf Heideggers Todesverständnis mit der behaupteten *Abstrudität* des Todes auf sich? Sartre verweist in diesem Zusammenhang zunächst auf die anthropologische Struktur, dass »man selbst sein heißt, zu sich selbst zu kommen«<sup>681</sup> – was nichts anderes

678 Jean-Paul Sartre, SuN, 918.

679 Ebd., 920.

680 Ebd., 921.

681 Ebd., 925



meint, als dass die menschliche Realität deshalb bedeutend ist, weil sie sich selbst zukünftig ist, also Bestätigung von ihrer Zukunft erwartet. Der Tod aber kann dem Leben nach Sartre keinen Sinn verleihen, wie er es der Intention der Heideggerschen Konzeption unterstellt:

[So – O.I.] können wir nicht einmal mehr sagen, dass der Tod dem Leben von außen her einen Sinn verleiht: ein Sinn kann nur von der Subjektivität selbst kommen. Da der Tod nicht auf der Grundlage unserer Freiheit erscheint, kann er nur dem Leben jede Bedeutung nehmen [...]. So ist der Tod nie das, was dem Leben seinen Sinn gibt: er ist im Gegenteil das, was ihm grundsätzlich jede Bedeutung nimmt. Wenn wir sterben müssen, hat unser Leben keinen Sinn, weil seine Probleme ungelöst bleiben und weil sogar die Bedeutung der Probleme unbestimmt bleibt.<sup>682</sup>

Vor diesem Hintergrund entpuppt sich vor allem der Selbstmord als absurd, denn als Handlung des Lebens erfordert er eine Bedeutung, die ihm nur die Zukunft geben kann. Da der Selbstmord aber die letzte Handlung des Lebens ist, versagt er sich gerade diese Zukunft, weshalb der Selbstmord Sartre zufolge total unbestimmt bleibt und folglich absurd ist. Als Fazit dieser Überlegungen schreibt Sartre: »[...] weil das Für-sich das Sein ist, das immer ein Danach verlangt, gibt es in dem Sein, das es für-sich ist, keinen Platz für den Tod.«<sup>683</sup> Allerdings trifft Sartre auch an dieser Stelle Heideggers Gedanken nicht, denn diesem geht es nicht um ein Verfügen-Wollen über den Tod als Ereignis, sondern um ein Gewahrsein der eigenen Endlichkeit, weshalb Heidegger auch von einem *Sein zum Tode* spricht, also von einem Sein im ständigem Verstehen der Möglichkeit des Sterbens. Daher ist der Tod für Heidegger auch nichts, was dem Leben »von außen her einen Sinn verleiht«, wie Sartre Heidegger unterstellt, sondern ist gerade selbst fester Bestandteil des Lebens als Endlichkeiterschlossenheit.

Gegenüber Heidegger thematisiert Sartre noch einen weiteren interessanten Punkt, indem er den Tod unter dem Aspekt des Für-Andere-Seins in den Blick nimmt. Wenn ein Leben vom physischen Tod ereilt wurde, kann, wie Sartre schreibt, nur das Gedächtnis des Anderen verhindern, dass es ganz erlischt. So wird der Andere zum Wächter über das ›Fortleben des Toten‹. Diese Verbindung zu den Toten ist für Sartre eine feste anthropologische Struktur, denn es ist ihm zufolge unmöglich, keine Haltung gegenüber den Toten einzunehmen. Sofern die Toten in unseren Gesichtskreis traten, gehören sie zu unserem Sein, so dass der Mensch nach Sartre in eine volle »Verantwortung« gegenüber den Toten geworfen ist, und zwar insofern, als er gezwungen ist, frei über ihr Los zu entscheiden, ein Urteil über ihr Leben zu fällen: »Ich, die Menschen meiner Generation, entscheiden über den Sinn der Bemühungen und Unternehmungen der vorhergegangenen Generation.«<sup>684</sup> Sterben heißt vor diesem Hintergrund: »dazu verurteilt sein, dass man nur durch den andern existiert und ihm seinen Sinn [...] verdankt.«<sup>685</sup> Indem nun aber Sartre feststellt, dass der Tod außerhalb meiner Möglichkeiten als Lebender steht und ich mich auf ihn nicht als eine meiner Möglichkeiten hin entwerfen kann, siedelt Sartre ihn jenseits des Für-sich an. Ohne dass der Tod der »Triumph des Gesichtspunkts Anderer über den Gesichtspunkt mir gegenüber«<sup>686</sup> ist, er also auf die Existenz des Anders verweist, würden

682 Ebd., 928.

683 Ebd.

684 Ebd., 933.

685 Ebd., 935.

686 Ebd., 929.

wir nach Sartre diesen Tod nicht kennen, da er ihm zufolge das gleichzeitige Verschwinden des Für-sich und der Welt, des Subjektiven und des Objektiven bedeuten würde. Worauf Sartre damit hinaus will, wird aus der folgenden Bemerkung deutlich:

Und über mein Leben nachdenken, indem ich es vom Tod her betrachte, hieße über meine Subjektivität nachdenken, indem ich ihr gegenüber den Gesichtspunkt des andern einnehme; wir haben gesehen, dass das nicht möglich ist. Also müssen wir gegen Heidegger schließen, dass der Tod keineswegs meine eigene Möglichkeit, sondern ein *kontingentes Faktum* ist, das mir als solches grundsätzlich entgeht und ursprünglich zu meiner Faktizität gehört [...]. Der Tod ist ein reines Faktum wie die Geburt; er geschieht uns von draußen und verwandelt uns in Draußen.<sup>687</sup>

Wie bereits festgestellt und durch die Gegenüberstellung mit der Heideggerschen Position leicht ersichtlich, trifft Sartre hiermit nicht Heideggers Argumentation, zumal für Heidegger nicht das ›Nachdenken‹ über den Tod dessen Jemeinigkeit erschließt, sondern die Angst. Allerdings lassen sich Sartres Ausführungen als interessante Ergänzung der Heideggerschen Gedanken ansehen, insofern sie den Tod als Faktum thematisieren und als solches dessen Sinnlosigkeit für das Bewusstsein herausstellen. Denn überraschenderweise lassen sich beide Positionen trotz Sartres stetigen Angriffen und seinem Missverständnis der Heideggerschen Position vereinen, was daran liegt, dass Sartre die *Endlichkeit* als orientierenden Horizont des Handelns einführt, der starke Analogien zu den Funktionen des Vorlaufens in den Tod bei Heidegger aufweist: »[...] die Endlichkeit ist eine ontologische Struktur des Für-sich, von der die Freiheit bestimmt wird und die nur in dem freien Entwurf und durch den freien Entwurf des Zwecks existiert, der mir mein Sein anzeigt.«<sup>688</sup> Dabei wird die Endlichkeit von Sartre als Folge des Wählens angesehen: »Endlich sein heißt nämlich sich wählen, das heißt sich das, was man ist, anzeigen lassen, indem man sich auf eine Möglichkeit hin unter Ausschluß anderer entwirft. Der Freiheitsakt selbst ist also Übernahme und Schaffung der Endlichkeit.«<sup>689</sup>

Während also Sartre das Todesverständnis Heideggers missversteht, nähert er sich mit seinen Gedanken der Endlichkeit schließlich wieder an ihn an. Allerdings weist das oben aufgewiesene Endlichkeitsverständnis Sartres trotz allem wesentliche Unterschiede zu dem auf, was Heidegger mit dem Sein zum Tode anspricht. Denn das Sein zum Tode erschließt sich in der Angst und eröffnet den Blick auf das Dasein im Ganzen, während Sartres Endlichkeit Resultat einer Wahl ist, also den Tod nicht als letzte Seinsmöglichkeit verstehen kann, sondern die Endlichkeit als Einschränkung raumzeitlicher Verfügbarkeit von Möglichkeiten ansieht.

Nun stellt sich abschließend die Frage, wie diese angedachte Möglichkeit zur singulären Gestaltung des eigensten Seins konkretisiert wird. Anders gewendet: es stellt sich die Frage, ob die Möglichkeit eigentlichen Seins tatsächlich eine real ergreifbare Möglichkeit und keine Unmöglichkeit darstellt und wie dieses eigenste ›Selbst‹ strukturell gefasst werden kann. Interessanterweise finden sich nur bei Heidegger und dem hier nicht thematisierten Jaspers Gedanken zur Eigentlichkeit, bzw. zum eigentlichen Selbstsein, die bei Heidegger in Abgrenzung zum Man und in Fokussierung des Menschen als singulärem Möglichkeitsspielraum der Manifestation, bzw. Wahrheit des Seins entwickelt

687 Ebd., 937.

688 Ebd., 938.

689 Ebd.

werden. Bei Sartre hingegen suchen wir vergeblich nach einem solchen Impetus der Eigentlichkeit, den man bestenfalls in der invertierten Form der »Unaufrichtigkeit«, nämlich der »Authentizität«<sup>690</sup> erblicken könnte. Da die Frage nach dem eigentlichen Selbstsein zwar primär den Einzelnen betrifft, dieses aber nicht ohne den Kontext des Mitseins gedacht werden kann, bzw. nur in Abhebung von kollektiven Seinsauslegungen möglich ist, soll der Weg zum eigentlichen Selbstsein, wie Heidegger ihn skizziert hat, als abschließender Aspekt des reflexiven Bewusstseins, nämlich als unreflektiertes Sich-zu-sich-selbst-Verhalten thematisch werden, obgleich die Eigentlichkeit selbst keine Seinsstruktur mehr darstellt, sondern vielmehr eine Weise, sich zu den existenzialen Strukturen im Bewusstsein verstehend-entwerfend zu verhalten.<sup>691</sup>

### 6.6.1 Die Frage nach dem eigentlichen Selbst

Grundsätzlich antworten wir Heidegger zufolge mit dem Ausdruck des »Selbst« auf die Frage nach dem *Wer* des Daseins. Wie bereits im Zuge der Erläuterung des *Man* deutlich geworden ist, bezieht der Mensch nach Heidegger sein Selbst zunächst aus dem »Wer des alltäglichen Daseins«. Zunächst und zumeist, so Heidegger, ist der Mensch nicht *er* selbst, sondern »*Man*-selbst«<sup>692</sup> und ist darin zumeist von einem »wahllosen Mitgenommenwerden von Niemand« bestimmt: »Mit der Verlorenheit in das *Man* ist über das nächste faktische Seinkönnen des Daseins – die Aufgaben, Regeln, Maßstäbe, die Dringlichkeit und Reichweite des besorgend-fürsorgenden In-der-Welt-seins – je schon entschieden.«<sup>693</sup> Zweifellos spricht sich in dieser Aussage eine gehörige Portion Kulturpessimismus aus. Wir dürfen uns davon jedoch nicht täuschen lassen. Denn Heideggers »Kritik« am *Man* ist keine Kritik an einer bestimmten Gesellschaftsform oder deren geistiger Verfassung, sondern eine mit negativen Konnotationen gespickte strukturelle Beschreibung gesellschaftlichen Seins überhaupt, also auch des kulturellen Denkens.

Wenn nun aber das *Man*-Selbst, in das der Mensch sich zunächst und zumeist verliert, strukturell gerade die Singularität des Daseins verfehlt und dessen Ausprägung und Entfaltung verhindert, wie stellt sich dann Heidegger das »eigentliche« Selbst vor und wie soll es überhaupt zu dessen Einlösung kommen?

Die einzige Möglichkeit sieht Heidegger darin, dass der Mensch sich selbst aus der Verlorenheit in das *Man* »zurückholen« muss zu sich selbst.<sup>694</sup> Dieses Zurückholen muss dabei, um das *Man*-Selbst gewissermaßen überlagern zu können, dieselbe »Seinsart« haben, durch deren Versäumnis sich das Dasein in die Uneigentlichkeit verloren hat: »Das Sichzurückholen aus dem *Man*, das heißt

690 Gabi Heidötting bemerkt dazu: »Sein ethisches Telos einer Moral der Authentizität und einer gelingenden Wechselseitigkeit steht dabei auf der Basis einer Anerkennung der Differenz. Authentizität bei Sartre ist das Streben nach wahrhaft menschlichen Beziehungen – und d.h. freien Beziehungen –, die nur möglich sind, wenn das Scheitern der Identität anerkannt wird und ausgehalten werden kann, ohne in Scheinlösungen der »mauvaise foi«, in Unwahrhaftigkeit, zu fliehen« (Gabi Heidötting, »Schluß mit der Freiheit? Authentizität und Spiel- mit oder gegen Sartre?«, in: Knopp, Peter; von Wroblewsky, Vincent (Hg.), *Freiheit des Nein*, 49-62, 49). Tatjana Schönwälder-Kuntze hat den Versuch unternommen, den Authentizitätsgedanken Sartres ethisch auszudeuten (*Authentische Freiheit*).

691 Insofern ist es konsequent, dass Sartre Eigentlichkeit, bzw. Selbstsein aus seinem »Versuch einer phänomenologischen Ontologie« ausklammert.

692 Martin Heidegger, SuZ, 129.

693 Ebd., 268.

694 Vgl. ebd.

die existenzielle Modifikation des Man-selbst zum *eigentlichen* Selbstsein muß sich als *Nachholen einer Wahl* vollziehen.«<sup>695</sup> Weil das Man vor allem in Entscheidungs- und Entwurfsprozessen wirkt, also in die Übernahme der Seinsphänomene in das reflexive Bewusstsein hineinsteht und sich in der Wahl ein Sich-zu-sich-selbst-Verhalten abspielt, muss die zunächst vom Man-Selbst vollzogene Wahl, die den vermeintlich ›unmittelbaren‹ Zugang zu den Dingen bildet, von einer die singulären Möglichkeiten seines Seinsverstehens ergreifenden Selbstwahl erst noch überlagert werden. Unheideggerisch ausgedrückt: Die habituelle Entwurfs- und Verstehensstruktur dessen, was sich als ›kulturelles Ich‹ verstehen lässt, kann nicht ohne weiteres abgelegt werden, sie ist aber auch nicht unbezwingbar. Da sie die primäre hermeneutische, also das Begegnende auslegende Struktur des menschlichen Seins ist, muss der Mensch sein verstehendes Übernehmen der Seinsphänomene selbst aus seinem individuellen Verstehenshorizont bewerkstelligen, um seine Seinsauslegung in eine »eigentliche Wahl« zu überführen.

Heidegger zufolge muss sich der Einzelne also als Selbst erst noch finden, und dazu bedarf es einer Instanz, die dem Menschen dessen eigenste Seinsmöglichkeiten vorhält. Heidegger nennt sie den »Ruf des Gewissens«,<sup>696</sup> wobei wir uns freilich – wie nur allzu oft bei Heidegger – davor hüten müssen, die »Stimme des Gewissens« aus dem Horizont des alltäglichen Sprachgebrauchs zu verstehen. Wichtig ist für die Argumentation Heideggers, dass das Gewissen nicht als etwas von außen Kommendes oder etwa empirisch Aufweisbares verstanden werden kann. Wer Beweise für die Tatsächlichkeit des Gewissens fordere, mache sich vielmehr, so Heidegger, einer ontologischen Verkehrung des Phänomens schuldig. Denn das Gewissen ist für ihn keine vorkommende Tatsache, sondern es *ist* ihm zufolge nur in der Seinsart des Daseins und bekundet sich als Faktum je nur mit und in der faktischen Existenz. Somit ist das Gewissen kein offen liegendes Phänomen, dem man in einem öffentlichen Raum oder durch Beobachtung eines Menschen begegnen könnte.

Was nun das Gewissen vor allem tut, ist, etwas zu *erschließen*. Es gibt etwas zu *verstehen* und nimmt dabei den Charakter des *Rufs*, bzw. des »Anrufs« an, und zwar den eines Anrufs des Daseins auf sein eigenstes Selbstseinkönnen. Dabei enthüllt sich das Hören des Gewissensrufes, das »Anrufverstehen«, wie Heidegger es nennt, als »Gewissenhabenwollen«.<sup>697</sup> Und genau in dieser Weise des Hörens in Form des Gewissenhabenwollens liegt für Heidegger bereits die Wahl eines Selbstseins.

Dass das Gewissen allerdings überhaupt »anrufen« kann, liegt, so paradox es klingen mag, an der Verfallenheit des Menschen an das Man. Denn dieses überhört im öffentlichen Gerede des Man das eigene Selbst. Folglich muss das Hinhören zum öffentlichen Gerede, das sich selbst überhörende Hinhören des Menschen auf das Man<sup>698</sup> durch den Ruf des Gewissens gebrochen werden. Wer den Ruf hört, ist von einem »Gewissenhabenwollen« getroffen, hat also bereits als Hörender sein Selbstsein als Maßstab seines Sichzusichselbstverhaltens gewählt. Gewissenhabenwollen ist daher

---

695 Martin Heidegger, SuZ, 268.

696 Vgl. ebd., 272.

697 Vgl. ebd., 269.

698 Klaus Seeland weist in diesem Zusammenhang recht treffend darauf hin, dass der »Weg vom Man-selbst zum Selbst mit einer Destruktion der Uneigentlichkeit verbunden [ist – O.I.]« (Klaus Seeland, *Interkultureller Vergleich*, 88).

im Grunde Selbstseinwollen, weshalb Heidegger auch schreiben kann: »Vom Ruf getroffen wird, wer zurückgeholt sein will.«<sup>699</sup>

Der Angerufene ist nun das Dasein selbst, das durch den Ruf des Gewissens auf das eigene Selbstsein angerufen wird. Was vom Ruf getroffen wird, ist »das Man-selbst des besorgenden Miteins mit Anderen«.<sup>700</sup> Insofern dürfen wir den Ruf des Gewissens durchaus als ein in sozialem Kontext auftretendes Phänomen betrachten, das allerdings nicht selbst ›öffentlich‹ wird. Auch drängt der Anruf des Gewissens den Menschen nicht in oder zu seiner Innerlichkeit. Er ist, wie oben ausgeführt, ein Ruf nach einer ›Wahlwiederholung‹, allerdings einer Wahlwiederholung, in der nicht dieselbe Wahl noch einmal vollzogen wird, sondern bei der in Bezug auf dieselbe Situation eine Überlagerung der vom Man-Selbst bestimmten Wahl geschieht.

Merkwürdigerweise ruft nun der Ruf des Gewissens dem Angerufenen nach Heidegger »nichts« zu.<sup>701</sup> Es werden ihm durch den Ruf keine Anweisungen zugerufen, sondern der Mensch wird von ihm lediglich *aufgerufen*, und zwar zu seinem eigensten Seinkönnen. Allerdings ist der Ruf des Gewissens dennoch für den jeweiligen Menschen durch den Zeitpunkt und Bedeutungskontext seines Aufkommens eindeutig. Denn wir müssen zwar zugestehen, dass der Mensch sich im Gewissen selbst ruft, also Rufer und Gerufener zugleich ist, er aber deshalb doch keineswegs darüber verfügen kann, ob und wann er ruft. »Der Ruf wird ja gerade nicht und nie von uns selbst weder geplant, noch vorbereitet, noch willentlich vollzogen. ›Es‹ ruft, wider Erwarten und gar wider Willen [...]. Der Ruf kommt *aus* mir und doch *über* mich.«<sup>702</sup>

Zweifellos ein merkwürdiger Sachverhalt. Was sich allerdings in ihm zeigt und was wohl auch der Grund dafür sein dürfte, warum Heidegger an diesem Phänomen ein solches Interesse genommen hat, ist, dass durch die Unbestimmtheit und vor allem die »Überkommnis« des Gewissensrufs besonders deutlich wird, dass der Mensch gerade nicht selbstbestimmt und eigenmächtig durch Akte seines reflektierenden Bewusstseins zur Eigentlichkeit finden kann, sondern dass gerade an sein Innerstes das In-der-Welt-Sein selbst rührt, ja dass gerade der Aufruf zum eigensten eigentlichen Seinkönnen nicht *willentlich* hervorgerufen werden kann, sondern ein *Verstehensprozess* ist, in dem sich das Sein situativ-konstellativ auf diesen Ruf sammelt und uns anspricht. So gesehen bin nicht ich als Subjekt der Rufer des Gewissens, der reflektierend beschließt, dass er nun er selbst zu sein hätte, sondern aus seinem In-der-Welt-Sein, also seinen raum-zeit-mitseinsmäßigen Seinsbezügen ruft ›es‹ ihm zu. Übersetzt in bewusstseinsphilosophische Termini: Das Seinsphänomen als konkreter situativer Inhalt des In-der-Welt-seins bewirkt in seiner es auslegenden Übernahme ins

699 Martin Heidegger, SuZ, 271; Heinrich Rombach spricht in diesem Zusammenhang auch von einer in die Praxis gesetzten, nicht theoretischen »phänomenologischen Reduktion«: »Da der Mensch immer ›zunächst und zumeist‹ in diesen abgeleiteten, missverständlichen und sich selbst missverstehenden Selbstheitsformen lebt, muß er erst durch einen gewaltsamen Akt der Rückführung auf den Grund der ›Existenz‹ und auf die Möglichkeit der ›Selbstheit‹ zurückgebracht (re-duziert) werden. Die phänomenologische ›Reduktion‹ hört damit auf, ein theoretischer Akt zu sein, und wird zu einer Wirklichkeitsbewegung zum menschlichen Dasein selbst, zu seiner eigensten, ›wundersamen‹ Existenzmöglichkeit. Erst und allein durch diese lebensmäßig vollbrachte ›Reduktion‹ wird das Dasein zu dem, was es ›eigentlich‹ ist, und in dieser eigensten, ›wundersamen‹ Existenzmöglichkeit sind auch die Dinge seiner Welt erst das, was sie ›eigentlich‹ sind. Die Reduktion führt darum zur ›Eigentlichkeit‹ des daseinsmäßigen und zur ›Wirklichkeit‹ des nichtdaseinsmäßigen Seienden« (Heinrich Rombach, *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewußtseins*, 75).

700 Martin Heidegger, SuZ, 272.

701 Vgl. ebd., 273.

702 Ebd., 275.



reflexive Bewusstsein einen Aufruf, die Singularität seiner Gestalt als solche anzuerkennen und es wählend in einen Entwurf zu überführen, der nur um seiner selbst willen, nicht um des allgemeinen Ichs willen getroffen wird.

Der strukturelle Ursprung des Rufs ist für Heidegger »die Unheimlichkeit der geworfenen Vereinzelung«. Diese Unheimlichkeit wird gewissermaßen im Rufen mitgerufen, also miterschlossen.<sup>703</sup> Wir erinnern uns: was uns neben dem Gewissen die Unheimlichkeit des In-der-Welt-Seins erschlossen hat, war die Angst. Daher spricht Heidegger auch von dem »durch die Angst gestimmten Ruf«, der dem Menschen allererst den Entwurf seiner selbst auf sein eigenstes Seinkönnen ermöglicht.

Was nun aber gibt der Ruf zu verstehen? Zunächst eine *Schuld*, wie Heidegger in Anlehnung an verschiedene Interpretationen des Gewissens sagt. Jedoch keine Schuld im herkömmlichen Sinne, sondern Schuld wird hier gebraucht in der Bedeutung des »schuld sein an«, das heißt als Anerkennung des eigenen Ursache-Seins. Insofern lässt sich der formale Begriff des Schuldigseins folgendermaßen bestimmen: »Grundsein für einen Mangel im Dasein eines Anderen, so zwar, daß dieses Grundsein selbst sich aus seinem Wofür als ›mangelhaft‹ bestimmt. Diese Mangelhaftigkeit ist das Ungenügen gegenüber einer Forderung, die an das existierende Mitsein mit Anderen ergeht.«<sup>704</sup> Wohlgemerkt: *es selbst* bestimmt sich im Hinblick auf sein Wofür als mangelhaft, und zwar als *mangelhaft in einer sozialen Situation*. Die Schuld wird dabei erschlossen, indem die Wirkung, die ich bin (Grundsein), in Bewusstmachung des zuvor nicht erschlossenen, für den Anderen durch mich entstandenen Mangels (Wofür) von mir selbst als mangelhaft bestimmt wird. Wir können Heideggers Schuldbegriff daher durchaus in die Nähe des Verantwortungsbegriffs stellen, denn Heidegger spricht auch davon, dass das Schuldigsein nicht aus einer Verschuldung, sondern die Verschuldung erst aufgrund eines ursprünglichen Schuldigseins, also eines Ursache-Seins für widrige Umstände, in denen sich der Andere ohne dessen eigenes Zutun findet, resultiert. Dieses Schuldigsein als Ursache-Sein finden wir unter dem Namen der »Verantwortlichkeit« auch bei Sartre.

Das Verstehen des Rufs des Gewissens lässt nun nach Heidegger das eigenste Selbst aus seinem gewählten Seinkönnen *in sich handeln*. Das In-sich-handeln-Lassen des eigensten Selbst aus ihm selbst repräsentiert nach Heidegger das im Dasein bezeugte eigentliche Seinkönnen.

Werfen wir noch einen Blick auf ein mit dem Gewissen unmittelbar zusammenhängendes Phänomen, das für Heidegger das eigentliche Selbstsein markiert, nämlich die *Entschlossenheit*. Heidegger zufolge ruft das Gewissen »schweigend« – es ist ein stiller Verweis auf das sich situativ zeigende eigentliche Seinkönnen: »[...] das heißt der Ruf kommt aus der Lautlosigkeit der Unheimlichkeit und ruft das aufgerufene Dasein als still zu werdendes in die Stille seiner selbst zurück.«<sup>705</sup> Unverkennbar lässt sich in dieser Aussage das kontemplative Moment erblicken, das gewissermaßen darauf aus ist, »in-sich-handeln« zu *lassen*, also dem Sein den Spielraum seiner Sammlung zur Rede zu geben. Heidegger skizziert in diesem Zusammenhang einen Mechanismus, der in die Entschlossenheit als »ursprüngliche« und »eigentliche Wahrheit« mündet: »Diese ausgezeichnete, im Dasein selbst durch sein Gewissen bezeugte eigentliche Erschlossenheit – *das verschwiegene*,

703 Vgl. Martin Heidegger, SuZ, 280.

704 Ebd., 282.

705 Ebd., 296.



*angstbereite Sichentwerfen auf das eigenste Schuldigsein* – nennen wir die *Entschlossenheit*.<sup>706</sup> Die Entschlossenheit ist also, um diesen Gedanken zu paraphrasieren, ein sich selbst als Ursache eines Entwurfs anerkennendes Verstehen (Erschlossenheit) des Begegnenden und seiner selbst. Die Erschlossenheit, die sich im Gewissen-haben-Wollen zeigt, wird dabei konstituiert durch Angst, sich-entwerfendes Verstehen als Verhalten des reflexiven Bewusstseins zum präreflexiven (Angst als Seinsphänomen), und Rede als bedeutungsmäßige Strukturierung des Erschlossenen. Aus dem Zusammenspiel dieser Aspekte entsteht die Entschlossenheit als »eigentliche Erschlossenheit«,<sup>707</sup> also als eigentliches Verstehen des Seins als Begegnungsgeschehen.

Allerdings löst diese Entschlossenheit, die für Heidegger das »eigentliche Selbstsein« darstellt, das Dasein nicht von seiner Welt ab. Im Gegenteil kann die Entschlossenheit erst in einem Engagiert-Sein in der Welt *sein*, d.h. Wirklichkeit gewinnen. Dabei wirkt sich das eigentliche Selbstsein auf die Mitwelt solcherart aus, dass mit ihm die Möglichkeit erst aufkommt, auch die Anderen sein zu lassen in ihrem eigensten Seinkönnen. Daher entspringt Heidegger zufolge auch erst aus dem eigentlichen Selbstsein der Entschlossenheit das eigentliche Miteinander. Anders ausgedrückt: nur wenn ich den Mechanismus meines Selbstwerdens verstehend erschlossen habe, kann ich strukturell auch anderes Selbstsein verstehen. Existieren aber kann die Entschlossenheit nur als »verstehend-sich-entwerfender-Entschluss«.<sup>708</sup>

Eigentlich und ganz durchsichtig wird sich die Möglichkeit des eigensten Seinkönnens Heidegger zufolge aber nur im verstehenden Sein zum Tode, also im Kontext meiner Endlichkeit.<sup>709</sup> Das als »Sein zum Tode« bestimmte Gewissen-haben-Wollen, also der Wille, der Singularität meines Seins zu entsprechen, bringt denn Heidegger zufolge auch »illusionslos in die Entschlossenheit des ›Handelns‹«, wirft den Menschen also gerade in ein Bewusstsein, nur durch seine eigene Aktivität seinem Sein entsprechen zu können.<sup>710</sup> Dieses aber entwirft nichts jenseits des eigentlich Erschlossenen, sondern ergreift die in der eigentlichen Erschlossenheit sich zeigende Seinsmöglichkeit. Dass die Entschlossenheit also für Heidegger ein Modus der Erschlossenheit ist, zeigt sein Abstandnehmen vom autonomen, deutungsmächtigen und von der Situation abgetrennten Möglichkeit des Subjekt. In der Entschlossenheit wird ergriffen, was *sich* in der Verengung der situativ sich zeigenden Seinsmöglichkeiten durch die eigentliche Erschlossenheit als eigenste Möglichkeit *gibt*. Es gibt also für Heidegger kein von der Situation abgelöstes Ich, das autonom entscheidet, sondern es zeigt sich situativ in der eigentlichen Erschlossenheit, was zu ergreifen ist.

---

706 Martin Heidegger, SuZ, 296f.

707 Hans-Martin Gerlach verweist in diesem Zusammenhang darauf, dass Heidegger sich mit der Erschlossenheit »gegen eine erkenntnistheoretische Aktivität« wende, »die nur auf ein aktives Selbstbewusstsein hin orientiert und Anleitung zum Handeln des Menschen ausschließt« (Hans-Martin Gerlach, *Denk- und Irrwege*, 132); Friedrich Wilhelm von Herrmann indes weist darauf hin, »daß das Grundphänomen der Erschlossenheit sich nicht vom menschlichen Selbst her bestimmt, sondern daß umgekehrt das Selbst sich von der Erschlossenheit her bestimmt« (Friedrich Wilhelm von Herrmann, *Subjekt und Dasein*, 34).

708 Martin Heidegger, SuZ, 298.

709 Dies unterstreicht vor allem James M. Demske: »Ferner ist der Tod als die äußerste Möglichkeit des Daseins der Schlüssel zum eigentlichen Selbstsein: da er die eigenste, unbezügliche, die äußerste Möglichkeit des Daseins ist, fallen in ihm alle Illusionen der Vertretbarkeit durch andere weg; in diesem Sinne stellt er Dasein auf sich selbst in der vollen Verantwortlichkeit seines eigenen Selbst-sein-könnens« (James M. Demske, *Todesproblem*, 64).

710 Martin Heidegger, SuZ, 310.

Aus diesem Grund kann es für Heidegger keine Rezeptur der Eigentlichkeit geben. Es gibt also lediglich eine formale, keine inhaltliche Bestimmung dessen, was eigentliches Selbstsein für Heidegger ausmacht, so dass die Frage, was wir tun sollen, um eigentlich sein zu können, nur mit einem Aufruf zu einem In-sich-handeln-Lassen beantwortet werden kann, das Heidegger später mit seinem Begriff der »Gelassenheit« bezeichnet hat,<sup>711</sup> nicht aber mit einer Rezeptur für Eigentlichkeit, weshalb sich Heidegger auch stets gegen eine ethische Auslegung seines Denkens gewandt hat.<sup>712</sup>

---

711 Martin Heidegger, *Gelassenheit*.

712 Walter Schulz berichtet rückblickend von seiner ethischen Auslegung von *Sein und Zeit*, die er Heidegger brieflich in Form eines Aufsatzes mit dem Titel »Philosophie des Selbstseins« präsentierte und als Reaktion eine harsche Ablehnung erfuhr – »Heideggers Antwort war vernichtend« (Walter Schulz, »...als ob Heraklit daneben steht«, in: Günther Neske (Hg.), *Erinnerungen an Martin Heidegger*, Pfullingen 1977, 223-228, 223); Annemarie Gethmann-Siefert, Otto Pöggeler (Hg.) *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt a. M., 1988, 7; Rainer Thurnher, »Heideggers Denken als ›Fundamentelethik‹?«, in: Reinhard Margreiter, Karl Leidlmair (Hg.), *Heidegger: Technik – Ethik – Politik*, Würzburg 1991, 133-142); Gegenüber dieser Selbsteinschätzung seiner Konzeption weisen Annemarie Gethmann-Siefert und Otto Pöggeler auf einen interessanten Sachverhalt in diesem Zusammenhang hin: »Allerdings unterläßt er es nicht, ebenso zu betonen, daß er seine eigene Philosophie, besonders die Gedanken in und im Umkreis von *Sein und Zeit*, für die Grundlage einer praktischen Philosophie, nämlich für die voraus gesetzte Bedingung hält, überhaupt eine Frage nach der Ethik philosophisch stellen und eine auf dieser Basis begründete Ethik aufbauen zu können. Gethmann-Siefert, Annemarie; Pöggeler, Otto (Hg.) *Heidegger und die praktische Philosophie*. Frankfurt a. M. 1988, 7).

## 7. Das reflektierende Bewusstsein

Gegenüber dem präreflexiven, aber auch dem reflexiven Bewusstsein nenne ich diejenige Bewusstseinssebene, von der im alltäglichen Sprachgebrauch für gewöhnlich die Rede ist, wenn von ›bewusst etwas tun‹ gesprochen wird, das ›reflektierende Bewusstsein‹.<sup>713</sup> Dieses steht aber im alltagsprachlichen Gebrauch nicht nur für das ›eigentliche Bewusstsein‹ des Menschen, sondern es repräsentiert in der Philosophie vor allem die Subjektivität des menschlichen Seins und seine Deutungsmächtigkeit, die vor allem im Hinblick auf das Subjekt-Objekt-Verhältnis und die Frage nach der Wahrheit als Erkenntnis eine tragende Rolle spielt.

### 7.1 Die Exzentrizität des menschlichen Bewusstseins und die exzentrische Positionalität

Wie bereits in einzelnen Gedanken herausgestellt wurde, steht das menschliche Bewusstsein der Möglichkeit nach in einer mehrfachen Exzentrizität, die sich bei Zusammennahme in vier Formen differenzieren lässt: Die *erste* Form der Exzentrizität besteht in der Intentionalität, also darin, dass wir als Bewusstsein immer ›Bewusstsein von etwas‹ sind, wir also stets in einer Bezogenheit auf uns vom räumlichen Standpunkt aus Äußerliches stehen, in das wir ›hinausstehen‹, das aber dadurch zugleich *in uns* ›hineinsteht‹. *Zweitens* überschreitet das reflektierende Bewusstsein unser Sosein vorstellend, nicht entwerfend, auf ein mögliches Anderes oder Zukünftiges hin (indem ich mir etwa vorstelle, an einem fernen Strand zu liegen). Eine *dritte* Form der Exzentrizität besteht darin, dass der Mensch in den Modi des reflexiven und reflektierenden Bewusstseins dem aktuellen Sosein entwerfend ein *Seinsollen* als Aufforderung gegenüberstellt, das über die Sinnhaftigkeit des Handelns bestimmt. Und *viertens* schließlich sind wir uns selbst gegenüber exzentrisch, indem wir in Form einer – wie ich es nennen möchte – ›projizierten Außenperspektive‹ einen Abstand zu uns selbst herstellen, von dem aus wir uns verobjektivieren.

Das reflektierende Bewusstsein erhält seine Besonderheit als Bewusstseinsmodus dadurch, dass es positional die vierte der genannten Formen der Exzentrizität einnimmt und von dieser Perspektive aus einen reflektierenden, analytischen, berechnenden, umsichtigen, vorstellenden und beurteilenden Umgang mit den Dingen, Mitmenschen und sich selbst vollzieht. Insofern das reflektierende Bewusstsein Außenperspektiven auf sich projizieren kann, ist es unser *exzentrisches* Bewusstsein *par excellence*, ist es die sich von uns auf uns selbst zurückwenden könnende ›Außenperspektive‹, von der aus wir uns selbst über die Schulter schauen.

Es erscheint mir an dieser Stelle sinnvoll, Helmuth Plessners Begriff der »exzentrischen Positionalität« aufzugreifen, da er es uns ermöglicht, eine größere Klarheit in die Exzentrizität des menschlichen Bewusstseins zu bringen. Das Prinzip der exzentrischen Positionalität, das Plessner in *Die Stufen des Organischen und der Mensch* ausfindig gemacht und erörtert hat, bedingt – so wir es als Grundprinzip annehmen – bis auf die erste alle genannten Formen der Exzentrizität. Ich möchte im

---

713 Vgl. dazu die Unterscheidung der drei Bewusstseinsmodi in Kapitel 4.1.1.

Folgenden eine kurze Charakterisierung dieser Positionalität vornehmen, um sie dann auf Charakteristika des reflektierenden Bewusstseins übertragen zu können.

Plessner hebt in dem genannten Werk die »exzentrische Positionalität« als charakteristische Grundstruktur menschlichen Seins von der »zentrischen Positionalität« des Tieres ab. »Zentrisch« ist die tierische Organisationsform, insofern das Tier mit einem Zentralorgan ausgestattet ist, auf das alle anderen ausgerichtet sind, wodurch es ein »rückbezügliches System«, ein Sich bildet.<sup>714</sup> Die Exzentrizität des Menschen hingegen erlaubt es, sich auf dieses Zentrum selbst zu beziehen, zu sich selbst Distanz zu gewinnen und ermöglicht so die von sich selbst abgehobene totale Reflexivität des Lebenssystems. In diesem Sinne schreibt Plessner auch:

Ist das Leben des Tieres zentrisch, so ist das Leben des Menschen, ohne die Zentrierung aufzugeben, *exzentrisch*. Exzentrizität ist die Positionalität des Menschen, die Form seiner Gestelltheit gegen das Umfeld. [...] Er lebt und erlebt nicht nur, sondern er erlebt sein Erleben [...]. Positional liegt ein Dreifaches vor: Das Lebendige ist Körper, im Körper (als Innenleben der Seele) und außer dem Körper als Blickpunkt, von dem aus er beides ist.<sup>715</sup>

So bedingt die exzentrische Positionalität wesentlich unsere Begegnungsstrukturen und die Position, die wir uns selbst, anderen und anderem gegenüber einnehmen. Allerdings ist zu beachten, dass die exzentrische Positionalität von Plessner nicht einfach mit dem gleichgesetzt wird, was wir unter dem »reflektierenden Bewusstsein« verstehen. Denn auch auf der Ebene des reflexiven Bewusstseins wirkt die exzentrische Positionalität ohne einen kognitiven Akt, etwa, indem wir beim Durchs-Schlüsselloch-Gucken und dem plötzlichen Erscheinen eines Anderen uns selbst gegenüber die exzentrische Position einnehmen, nämlich die projizierte Außenperspektive des Anderen, die uns auf unser Objektsein stößt und vor Scham erröten lässt.

Dabei ist die exzentrische Positionalität gewissermaßen die Vermittlung zwischen mir und dem Anderen. Das, was Sartre als Erfassung der eigenen Objektivität (des Für-Andere-Seins) versteht, nimmt dabei nach Plessner die Form einer zweifachen Differenzierung an, nämlich einer Betrachtung meiner selbst als »individuelles« und »allgemeines« Ich und bildet dadurch zugleich die strukturelle Verknüpfung des Bewusstseins mit einer Mitwelt:

Die Exzentrizität, auf welcher Außenwelt und Innenwelt beruhen, bestimmt, daß die individuelle Person an sich selbst individuelles und »allgemeines« Ich unterscheiden muss [...]. Durch die exzentrische Positionsform seiner selbst ist dem Menschen die Realität der Mitwelt gewährleistet [...]. Mitwelt ist die vom Menschen als Sphäre anderer Menschen erfaßte Form der eigenen Position.<sup>716</sup>

Mit dieser Erklärung leistet Plessner eine gegenüber dem Sartreschen Gedanken des Für-Andere-Seins differenziertere Sicht der strukturellen Verknüpfung zwischen mir und dem Anderen, die sich indes nahtlos damit verknüpfen lässt.

Mit Blick auf das reflektierende Bewusstsein lässt sich sagen, dass dieses wohl die stärkste Form der Exzentrizität in Anspruch nimmt, ja dass ich mir in ihr und im Akt der Selbstreflexion primär in Gestalt eines objekthaften Ichs erscheine, da im reflektierenden Bewusstsein eine »projizierte Außenperspektive« eingenommen, also gleichsam eine Alterität »simuliert« wird, die es ermöglicht

714 Helmuth Plessner, *Stufen des Organischen*, 288.

715 Ders., »Der Mensch als Lebewesen«, in: ders., *Mit anderen Augen* 9-62, 10f.

716 Ebd., 14.

sich selbst gegenüber eine *beliebige* Außenperspektive einzunehmen – eine Konsequenz, die es mir erlaubt, mich vom Standpunkt meiner Mutter, meines Freundes Peter, eines Polizisten usw. zu betrachten, ohne dass ich sie *bin*. Vor allem aber kann ich den projizierten ›Beobachter‹ auch völlig unbestimmt, ja allgemein lassen und als vermeintlich ›objektive Außensicht‹ meiner selbst vorstellen. Nebendem bietet die exzentrische Positionalität dem Menschen auf der Ebene des reflektierenden Bewusstseins die Möglichkeit der Selbstreflexion und einem berechnend-vorstellend-aneignenden Erfassen, d.h. Erkennen des Begegnenden.

Nun stellt das reflektierende Bewusstsein trotz seiner Struktur der exzentrischen Positionalität diejenige Ebene des menschlichen Bewusstseins dar, die vom transzendentalphilosophischen Standpunkt aus die wichtigste, vom Standpunkt einer apriorischen Anthropologie aber die strukturärmste Bewusstseinssebene darstellt. Zwar agieren wir philosophisch denkend stets auf der Ebene des reflektierenden Bewusstseins, ist das reflektierende Bewusstsein überall als das scheinbar deutungsmächtige, Kausalzusammenhänge herstellende Subjekt präsent, allerdings bietet es uns im Vergleich zu den beiden anderen Bewusstseinssebenen nur relativ wenige strukturelle Gesichtspunkte, da es nur die Strukturen von Reflexion, bzw. Erkennen und Vorstellung, bzw. Hypothese besitzt. Insbesondere die ersteren sind allerdings im Hinblick auf das Zusammenspiel der Bewusstseinssebenen und die Konstituierung der Person wesentlich und geben uns wertvolle Anhaltspunkte für die Möglichkeiten und Grenzen der Konstituierung personaler Identität.

An dieser Stelle kann und soll allerdings keine ausführliche Charakterisierung aller Aspekte des reflektierenden Bewusstseins erbracht werden, was angesichts der konzeptionsbedingt sehr sparsamen Ausführungen von Heidegger und Sartre zu dem sich in Verbindung mit dem reflektierenden Bewusstsein eröffnenden Themenbereich auch nicht möglich wäre. Vielmehr werden Kernbereiche des reflektierenden Bewusstseins zur Sprache gebracht, die für die Konstituierung der Person und die Herausbildung von Identität wesentlich erscheinen, also für diejenigen Kernbereiche, die für eine strukturhermeneutische Anthropologie von Belang sind. Aufgrund des ontologischen Augenmerks der Frühwerke von Heidegger und Sartre findet die Reflexion, bzw. das Erkennen nur marginale Erwähnung, besteht deren Anliegen ja nicht zuletzt darin, die Subjekt-Objekt-Spaltung, die ein wesentliches Charakteristikum des Reflexionsakts ist, gemeinsam mit dem Gedanken des Vorrangs des deutungsmächtigen reflektierenden Subjekts aufzulösen.<sup>717</sup> Trotzdem sollen die von Heidegger und Sartre entwickelten Gedanken zur Struktur des reflektierenden Bewusstseins thematisiert werden, um einerseits die Aufweisung der von Heidegger und Sartre herausgearbeiteten anthropologischen Strukturen zu komplettieren und zweitens die bei alledem nicht zu vernachlässigende Relevanz des Reflexionsakts für die Konstituierung des Selbst und die Herstellung kultureller Bezugsgefüge herauszustellen.

Im Hinblick auf die in Kapitel 8 erfolgende Systematisierung und Verknüpfung der gewonnenen anthropologischen Positionen zu Grundlagen einer strukturhermeneutischen Anthropologie

---

717 Entsprechend wendet sich Heidegger in seinem Werk immer stärker gegen die Erkenntnistheorie. In *Überwindung der Metaphysik* schreibt Heidegger: »Erkenntnistheorie« ist der Titel für das zunehmende wesentliche Unvermögen der neuzeitlichen Metaphysik, ihr eigenes Wesen und dessen Grund zu wissen« (Martin Heidegger, VA, 72).

wird in diesem Kapitel bereits eine starke Fokussierung der Aspekte des reflexiven Selbstbezugs, der Konstituierung der Person und der strukturellen Natur der Sinnerfahrungen vorgenommen, in die bereits zahlreiche eigene Überlegungen eingearbeitet werden, um die ausgewählten Aspekte des reflektierenden Bewusstseins in ihrer Bedeutung für die in Kapitel 8 folgenden Überlegungen transparent zu machen.

## 7.2 Das reflektierende Bewusstsein und sein Verhältnis zu ›sich selbst‹

Bevor wir uns vollständig dem reflektierenden Bewusstsein zuwenden können, muss jedoch zuvor das Verhältnis zwischen den beiden Bewusstseins Ebenen des reflexiven und reflektierenden Bewusstseins geklärt werden, denn beide stehen, wie im übrigen alle Ebenen des menschlichen Bewusstseins, in einem regen Austausch ihrer Gehalte. Als wesentliches Charakteristikum des reflektierenden Bewusstseins lässt sich die *Reflexion* als denkerischer Akt hervorheben,<sup>718</sup> den Sartre eingehend analysiert hat.

Seine Analyse vollzieht Sartre vor dem Hintergrund einer Unterscheidung zwischen »ursprünglicher« und »psychischer« Zeitlichkeit.<sup>719</sup> In dem Sinne nämlich, dass ich die fließende Zeit *spüren* kann und mich selbst als Sukzessionseinheit erfasse, habe ich ein Bewusstsein von Dauer. Sofern das Bewusstsein von Dauer auf nichts anderes zurückgreifen kann als auf eine andere Ebene seiner selbst, nämlich das reflexive Bewusstsein, ist das Bewusstsein von Dauer das »Bewußtsein von einem Bewußtsein, das dauert«. <sup>720</sup> Auf diese Weise findet also gewissermaßen ein Austausch zwischen reflexivem und reflektierendem Bewusstsein statt, und daher kann Sartre die Reflexion folgendermaßen bestimmen: »[d]ie Reflexion ist das Für-sich, das *von sich selbst Bewußtsein hat*«. <sup>721</sup>

Gegenüber dieser notwendigen Bezogenheit des reflektierenden auf das reflexive Bewusstsein lässt sich aber interessanterweise auch ein enger Bezug zwischen den beiden Bewusstseins Ebenen aufweisen, der maßgeblich über die *Validität* der reflektierenden Akte entscheidet. Wenn Sartre sagt, dass die Reflexion als »Zeuge nur in der Erscheinung und durch sie ihr Zeugesein haben kann«, <sup>722</sup> dann bedeutet dies, dass sie gewissermaßen ihre Gültigkeit nur in Rückbindung an die eigene Erfahrung behaupten kann, also in Rückbindung an das reflexive Bewusstsein. Das heißt, dass letztlich das reflexive Bewusstsein darüber richtet, was für uns jenseits der widerspruchslogischen Rationalität ›wahr‹ und was ›falsch‹ ist, so dass in Bezug auf unsere Entwürfe und Handlungen die Auslegungen des reflexiven Bewusstseins in der Regel das Primat vor den Schlüssen des reflektierenden Bewusstseins haben. Es scheint, als ratifiziere oder negiere das reflexive Bewusstsein jedes Urteil des reflektierenden *a posteriori*. Die Urteile und Wertungen, also die Erlebnisse des Bewusstseins im Modus des reflektierenden Bewusstseins, werden folglich stets vom reflexiven Bewusstsein als Sein-sphänomene im Hinblick auf ihre unbegriffliche Bedeutung vor dem Hintergrund unserer Grundentwürfe für sich ausgelegt. Da das reflexive Bewusstsein aufgrund unserer Instinktarmut und Welt-

718 Vgl. dazu Sartres Aussage: »Die Erkenntnis beginnt mit der Reflexion« (SuN, 434).

719 Vgl. ebd., 288.

720 Vgl. ebd.

721 Ebd., 289.

722 Vgl. ebd., 291.



fenheit strukturell permanent als hermeneutische Instanz des Menschen in Anspruch genommen ist, bleiben auch die Erlebnisse, die das reflektierende Bewusstsein hervorbringt, für gewöhnlich nicht unangetastet, indem sie nämlich als Quelle der Wissensassimilation *gesucht*, aber auch am Maßstab der persönlichen, d.h. existenziellen Qualität *geprüft* werden.

Nach Sartre versucht das Für-sich mit der Reflexion, sich in seinem Sein zu »verinnern«, ja es geht ihm darum, »für sich selbst das zu sein, was es ist«. <sup>723</sup> Anders gewendet: Die Reflexion ist der Versuch, sich selbst sein eigener Grund zu sein, sich gewissermaßen abgeschnitten von dem uns vom räumlichen Standpunkt aus Äußeren durch sich selbst zu bestimmen. Es ist daher auch kaum verwunderlich, dass Sartre diesen Versuch als zum Scheitern verurteilt ansieht, weil die Exzentrizität des Bewusstseins jeden solchen Versuch verunmöglichen muss. Was allerdings die Reflexion leistet, ist eine Form der Aneignung, der Inbesitznahme des Erkannten, insofern Sartre Besitz charakterisiert als »von jemandem sein«. <sup>724</sup>

Wie in Kapitel 6 erörtert wurde, weist Sartre als erstes Charakteristikum des Habens das *Schaffen* aus. Vor diesem Hintergrund ist der Umgang mit dem ins Auge gefassten Gegenstand ein »Band fortwährender Schöpfung«, indem der Gegenstand durch mich in meine Umgebung, meine Zwecke eingebunden wird. Daraus resultiert: »In dem Maße, wie ich mir als jemand erscheine, der allein durch den Aneignungsbezug die Gegenstände *schafft*, sind diese Gegenstände *Ich*«, »ich *bin* die Gegenstände, die ich besitze, aber draußen, mir gegenüber; ich schaffe sie als von mir unabhängige; was ich besitze, ist *Ich* außerhalb meiner, außerhalb jeder Subjektivität, als ein An-sich, das mir in jedem Augenblick entgeht und dessen Schöpfung ich in jedem Augenblick fortsetze.« <sup>725</sup>

Im Blick auf mich selbst heißt das, dass ich das, was ich an mir erkenne, assimiliere, in meinen Besitz bringe und zu einem Bestandteil meines als objektiv verstandenen Seins werden lasse. Da ich mir in der exzentrischen Position als allgemeines Ich erscheine, denke ich mir das an mir Erkannte als objektiven, d.h. allgemeinen Besitz, so dass es als realer Bestandteil einer objektiven Mitwelt gedeutet wird. Wir werden in Kapitel 9 noch eingehend auf die Inbesitznahme des eigenen Selbst eingehen und die mit dieser Deutung des an mir selbst Erkannten auftretende Problematik thematisieren, dass sich die Wahrheit des Erkannten, weil sie in einen virtuellen objektiven Raum verlegt wird, als von einem intersubjektiven Konsensus abhängig zeigt.

Wie haben wir uns nun aber die konkreten Strukturen der Reflexion vorzustellen? Zunächst wendet sich Sartre im Versuch, die Reflexion zu fassen, der Frage nach der Zeitlichkeit zu. In diesem Zusammenhang lässt sich sagen, dass die Reflexion Bewusstsein von den drei zeitlichen Dimensionen ist, und zwar in dem Sinne, dass die Reflexion die Zeit als »sukzessive Faktenordnung« <sup>726</sup> versteht. Sartre unterscheidet hier zwischen der vom Bewusstsein »gelebten« Zeitlichkeit, die wir im Erfahren des reflexiven Bewusstseins *sind* und die er die »ursprüngliche Zeitlichkeit« nennt, und der »psychischen Zeitlichkeit«, die mit ersterer unvereinbar ist »und zugleich als eine intersubjektive

723 Ebd., 293.

724 Ebd., 1007.

725 Ebd., 1012f.

726 Vgl. ebd., 303.

Realität, Gegenstand der Wissenschaft [ist – O.I.]«. <sup>727</sup> Die psychische Zeitlichkeit als kategoriale Unterscheidung zwischen Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart, der bei Heidegger die »Temporalität« entspricht, <sup>728</sup> ist demnach die Zeitlichkeit des reflektierenden Bewusstseins. Ferner unterscheidet Sartre die »reine« und »unreine« Reflexion. Erstere erkennt an, dass das Für-sich für immer dazu verurteilt ist, für-sich zu sein, während die unreine Reflexion, die für ihn die spontane reflektierende Bewegung ist, versucht, sich zu einem An-sich zu machen. In ebendiesem Sinne erklärt Sartre die unreine Reflexion auch für unaufrichtig: »[D]ie Reflexion ist unaufrichtig, insofern sie sich konstituiert als Enthüllung des *Gegenstands, der ich mir bin.*« <sup>729</sup>

Die unreine Reflexion ist daher eine Reflexion, »die das Sein, das ich bin, zu bestimmen sucht«. <sup>730</sup> Sartre bringt in diesen Überlegungen die strukturellen, aber auch »moralischen« Schwierigkeiten der Selbstreflexion luzide zum Ausdruck. Denn die Selbstreflexion, die sich als An-sich zu bestimmen sucht, verneint implizit die Freiheit des Andersseins und damit die wesentliche Struktur des eigenen Seins.

Heideggers Ausführungen zu den Charakteristika des reflektierenden Bewusstseins nehmen sich gegenüber denen Sartres noch spärlicher aus. Für Heidegger ist der Vorrang des Erkennens gegenüber anderen Modi des Verstehens <sup>731</sup> Zeichen der Seinsvergessenheit, da durch diesen Vorrang »das Verständnis seiner [des Daseins – O.I.] eigener Seinsart mißgeleitet wird«. <sup>732</sup> Den Grund dafür sieht er darin, dass das verobjektivierende Erkennen durch die Subjekt-Objekt-Spaltung die Jemeinigkeit der Bewusstseinsphänomene herabsetzt und sie durch allgemeine Bestimmungen ersetzt, die den Menschen als Zu- oder Vorhandenheit auslegen. Insbesondere verdeckt aber der Vorrang des Erkennens in der Bestimmung der Wahrheit des Seienden die Möglichkeit und Notwendigkeit, sich vom Begegnungsgeschehen unmittelbar in Anspruch nehmen zu lassen, sich als singulären Zeit-Spiel-Raum der Wahrheit des Seins öffnen und ergreifen zu können. Aus Heideggers Sicht verstellt der Vorrang des Erkennens also die Möglichkeiten und den Wahrheitsanspruch eines unmittelbaren Sich-in-Anspruch-nehmen-Lassens durch das Begegnungsgeschehen – und das, obwohl das Erkennen zunächst für die Loslösung von der Verfallenheit an ein sich, andere und anderes über die Zuhandenheit und das gebrauchende Besorgen definierenden Seinsauslegung zu stehen scheint. Strukturell fasst Heidegger die Bewegung des Erkennens, bzw. die Denkhaltung, die zur Erkenntnis führen soll, folgendermaßen:

---

727 Jean-Paul Sartre, SuN, 303.

728 Emil Kettering kennzeichnet die »Temporalität«, die Heidegger in SuZ zumeist als »Problematik der Temporalität« benennt und nur sehr verschwommen definiert, als »transzendente[n] Horizont, bzw. Sinn, woraufhin wir Sein selbst verstehen«, während Zeitlichkeit als »Sinn des Seins der Sorge« verstanden wird (Emil Kettering, *NÄHE*, 294).

729 Jean-Paul Sartre, SuN, 306.

730 Ebd., 321.

731 Verstehen ist für Heidegger, wie auch Jean Grondin betont, gerade kein erkenntnismäßiges, das sich in einer Subjekt-Objekt-Beziehung abspielen würde: »Bei Heidegger nimmt sich [das – O.I.] Sichverstehen denkbar dramatisch aus: In jedem Verstehen wird eine Möglichkeit meiner selbst, ja ein Selbst- und Seinsverständnis ausgespielt, das der Auslegung harrt. Die Aufgabe der Auslegung liegt hier nämlich in der Herausstellung der dabei ins Spiel gesetzten Möglichkeiten. Die Hermeneutik ist für ihn nichts anderes als der Versuch der Auseinanderlegung dieser vorausgesetzten Verstehensmöglichkeiten« (Jean Grondin, *Von Heidegger zu Gadamer: Unterwegs zur Hermeneutik*, Darmstadt 2001, 95)

732 Martin Heidegger, SuZ, 59.

---

Damit Erkennen als betrachtendes Bestimmen des Vorhandenen möglich sei, bedarf es vorgängig einer Defizienz des besorgenden Zu-tun-habens mit der Welt. Im Sichenthalten von allem Herstellen, Hantieren u. dgl. legt sich das Besorgen in den jetzt noch einzig verbleibenden Modus des In-Seins, in das Nur-noch-verweilen bei... Auf dem Grunde dieser Seinsart zur Welt, die das innerweltlich begegnende Seiende nur noch in seinem reinen Aussehen (εἶδος) begegnen läßt und als Modus dieser Seinsart ist ein ausdrückliches Hinsehen auf das so Begegnende möglich.<sup>733</sup>

So vollzieht das Erkennen gegenüber dem besorgenden Zu-tun-Haben mit dem Seienden gewissermaßen einen Schritt zurück in eine zweckfreie Betrachtungsweise, die sich jeder Hantierung und Nutzung enthält.<sup>734</sup> Für Heidegger gewinnt der Mensch im Erkennen einen neuen »Seinsstand« zu der im Dasein je schon entdeckten Welt, der unter anderem die Bedingung wissenschaftlicher Forschung ist.<sup>735</sup>

Allerdings betont Heidegger in diesem Kontext, dass dem Erkennen kein Vorrang gegenüber unmittelbaren Begegnungsformen eingeräumt werden darf, ja dass es sich um eine sekundäre Form des Sich-zum-Begegnenden-Verhaltens handelt: »Im Sichrichten auf... und Erfassen geht das Dasein nicht etwa erst aus seiner Innensphäre hinaus, in die es zunächst verkapselt ist, sondern es ist seiner primären Seinsart nach immer schon ›draußen‹ bei einem begegnenden Seienden der je schon entdeckten Welt.«<sup>736</sup> Daher besitzen die unmittelbaren Begegnungsstrukturen und Auslegungsweisen des menschlichen Seins für Heidegger sowohl ontisch als auch ontologisch eine Vorrangstellung, ist menschliches Sein nicht primär aus seiner Erkenntnisfähigkeit heraus zu bestimmen, sondern vielmehr aus dem, was die Erkenntnisfähigkeit trägt: dem Strukturgefüge des In-der-Welt-Seins.

Im Hinblick auf die Rolle, die das reflektierende Bewusstsein für der Konstituierung des Selbst spielt, stellt sich im Anschluss an die obigen Überlegungen die Frage, wie sich in den Akten des reflektierenden Bewusstseins ein Selbst in Form einer personalen, von relativer Dauer und Kohärenz geprägten Identität bilden kann.

---

733 Ebd., 61.

734 Walter Biemel spricht in diesem Zusammenhang auch davon, »daß im reinen Erkennen so etwas wie ein Ausklammern des vertrauten Umgangs liegt« (Walter Biemel, *Martin Heidegger mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek<sup>12</sup>1993, 46).

735 Martin Heidegger, SuZ, 62.

736 Ebd.

### 7.3 Das Ego

Im Zusammenhang mit der Frage nach der Person und Identität<sup>737</sup> des Menschen spricht Sartre auch vom »Ego«, das allerdings für ihn gerade nicht das Für-sich darstellt, sondern von ihm in die Reihe des An-sich-Seienden eingeordnet wird. Getreu der Formulierung »Wesen ist, was gewesen ist«,<sup>738</sup> kann nur das Vergangene einer Person zu einem Objekt der Reflexion gerinnen. Wir sind also Person zunächst nur insofern, als wir uns in eine »unreine« Reflexion begeben, uns also *als Objekt* erfassen. Da wir aber stets Für-sich und nicht An-sich *sind*, unser Sein sich also als Für-sich zeitigt, kann Sartre schreiben: »als vereinigender Pol der ›Erlebnisse‹ ist das Ego An-sich, nicht Für-sich«<sup>739</sup>, und: »was einem Sein die personale Existenz verleiht, ist nicht der Besitz eines Ego – das nur das *Zeichen* der Persönlichkeit ist –, sondern das Faktum, für sich als Anwesenheit bei sich zu existieren«.<sup>740</sup>

Im Anschluss an die letztgenannte Aussage lässt sich also sagen, dass die personale Existenz des Menschen durch seine Selbstbezüglichkeit bedingt ist. Und das sich zeitlich Durchhaltende in der personalen Existenz nennt Sartre »transzendentes Ego«.<sup>741</sup> Zum Ego selbst lässt sich folglich sagen: Das Ego ist »nicht Eigentümer des Bewusstseins, es ist dessen Objekt.«<sup>742</sup> Wir können deshalb mit Edo Pivčević feststellen, dass Sartre es ablehnt, »das Ego als ein ›fertiges Produkt‹ aufzufassen [...]. Das Selbst ist, mit anderen Worten, ständig im Prozeß des *Entstehens*«.<sup>743</sup> Als Ego aber sind wir Sartre zufolge aktiv *und* passiv, und so mögliche Gegenstände eines Wert- oder Verantwortungsurteils. Folglich fasst Sartre mit dem Begriff des Ego auch die zweifache grammatische Form des aktiven Ich [*je*] und des passiven Ich [*moi*] unserer Person zusammen.<sup>744</sup> Unter »Psyche« versteht Sartre schließlich die Zustände, Qualitäten und Akte des Ego, weshalb es nach Sartre nur von der Psyche Kenntnis geben kann. Das »Psychische« bietet sich »einzig und allein einer besonderen Kategorie von Erkenntnisakten dar, nämlich den Akten des reflexiven Für-sich [...]. Wir nennen *Psyche* die organisierte Totalität dieser virtuellen und transzendenten Existierenden, die die unreine Reflexion

737 Sartre hält die Identität für ein unlösbares Bestreben des menschlichen Seins. Allerdings denkt Sartre dabei den Identitätsbegriff ausschließlich in der An-sich-Für-sich-Dialektik, wodurch das Erlebnis des Mit-sich-identisch-Seins nicht adäquat erfasst werden kann. Gabi Heidötting beschreibt Sartres Sicht der Identität folgendermaßen: »Das Für-sich strebt nach Identität, ohne diese je erreichen zu können. An-sich und Für-sich stehen einander ohne die Möglichkeit einer Synthese gegenüber«, und: »Identität [...] ist eine Seinsweise, die dem menschlichen Bewußtsein als Für-sich-sein niemals zukommt, sondern seinem dualen Gegenüber, dem An-sich-sein, dem Sein der Dinge oder dem Sein als Solchem, vorbehalten ist« (Gabi Heidötting, »Schluß mit der Freiheit?«, 51, 50). Der vorliegende Ansatz hingegen geht davon aus, dass Identität mit sich in der *Erlebnissphäre* möglich ist. Identität wird erfahren im sinnerfüllten Handeln, sie wird manifest im intersubjektiv bestimmten Sinn, der durch das Urteil des Anderen konstituiert wird und sie wird mein Besitz, indem dieser Sinn vom reflektierenden Bewusstsein mit einer Bedeutung versehen wird, die ihn als wesenhaften Teil meiner personalen Identität qualifiziert

738 Vgl. Jean-Paul Sartre, SuN, 762.

739 Vgl. ebd., 212.

740 Ebd., 213.

741 Vgl. ebd.; ders., TdE, 67.

742 Ders., TdE, 85.

743 Edo Pivčević, *Von Husserl zu Sartre: Auf den Spuren der Phänomenologie*, übersetzt von Anne Edwards, München 1972, 173.

744 Vgl. Jean-Paul Sartre, SuN, 307.

ständig begleiten und die den natürlichen Gegenstand der *psychologischen* Untersuchungen darstellen.«<sup>745</sup>

Wenn nun das Ego nicht Eigentümer des Bewusstseins, also Subjekt, sondern dessen *Objekt* ist, erscheint es nur folgerichtig, dass Sartre behauptet »dass das Ego weder formal noch material im Bewußtsein ist: es ist außerhalb, in der Welt; es ist ein Sein der Welt, wie das Ego anderer«.<sup>746</sup> Dieser scheinbar so harmlose Gedanke hat es in sich, denn er bedeutet nichts geringeres als eine Dekonstruktion des traditionellen Subjekt-Objekt-Schemas der Erkenntnistheorie. Sartres Grundthese zur Person lautet: »es ist das Bewußtsein, das die Einheit und die Personalität meines Ichs ermöglicht.«<sup>747</sup> Nicht das Ego ist folglich das Primäre, sondern das Bewusstsein, das keineswegs mit ersterem identisch ist, sondern stets exzentrisches Bewusstsein, also *Bewusstsein von etwas* ist. Deshalb ist das Bewusstsein niemals jenseits der situativen Inhalte, in denen es steht, lässt es sich dem Sartreschen Gedankengang zufolge niemals als eine zunächst von der Situation unabhängige Deutungseinheit verstehen.

Wie aber verhält es sich, wenn ich etwa einen Roman lese? Bin nicht *Ich* es, der dies tut? Gewiss, aber erst für ein reflektierendes Bewusstsein bin ich dieses ›Ich‹,<sup>748</sup> und zwar im Rückblick auf das Lesen als meinem retentionalen Sein. Denn während ich las, gab es Bewusstsein vom Gelesenen, von diesem Romanhelden, »aber das *Ich* bewohnte dieses Bewußtsein nicht, welches nur Bewußtsein von dem Objekt und nicht-positionales Bewußtsein von sich selbst war [...] es gab kein *Ich* im unreflektierten Bewußtsein«.<sup>749</sup> Auch wenn ich einer Straßenbahn nachlaufe oder auf die Uhr schaue, gibt es diesem Gedanken nach kein Ich, sondern lediglich ein in das Begegnungsgeschehen engagiertes Bewusstsein, das nichts anderes ist als das, was sich in ihm bildet. Lediglich durch einen Reflexionsakt kann ein Ich in Erscheinung treten.

Da es ein Grundcharakteristikum des Bewusstseins ist, Bewusstsein *von sich* zu sein, sich also im reflektierenden Akt auf die Seinsphänomene zu wenden – seien es im Modus des präreflexiven, reflexiven oder reflektierenden Bewusstseins aufgetretene – gewinnt es Bewusstsein von sich, »*insofern es Bewußtsein von einem transzendenten Objekt ist*. Somit ist alles klar und luzide im Bewußtsein: das Objekt steht ihm mit seiner charakteristischen Opazität gegenüber, das Bewußtsein jedoch ist schlicht und einfach Bewußtsein davon, Bewußtsein von diesem Objekt zu sein, das ist das Gesetz seiner Existenz«.<sup>750</sup> Das Bewusstsein aber kann sich nicht selbst Objekt sein, denn von Natur aus ist sein Objekt außerhalb seiner selbst angesiedelt. Dies trifft auch auf Bilderinnerungen von unreflektiertem Bewusstsein zu, denn auch diese zeigen sich per se ohne Ich. Das Ich kann Sartre zufolge nicht an der internen Struktur der Erlebnisse partizipieren, was nichts anders heißt, als dass es auf der unreflektierten Ebene kein Ich gibt.<sup>751</sup> Sartre kommt daher zu folgendem Schluss:

745 Ebd., 309f.

746 Jean-Paul Sartre, TdE, 39.

747 Ebd., 45.

748 Auch Ghanem-Georges Hana weist auf diese Bedingtheit hin: »Das ›ich bin‹ geschieht in der Sphäre der Reflexion. Damit sind Existenz und Reflexion gleichgesetzt, d.h. ist die Reflexion zur Grunderfahrung der Existenz gemacht« (Ghanem-Georges Hana *Freiheit und Person*, 6).

749 Jean-Paul Sartre, TdE, 50.

750 Ebd., 45f.

751 Ebd., 51.

Es [das Ich – O.I.] erscheint immer nur gelegentlich eines reflexiven Aktes. [...] es gibt einen unreflektierten Reflexionsakt ohne Ich, der sich auf ein reflektiertes Bewußtsein richtet. Dieses wird das Objekt des reflektierenden Bewusstseins, ohne dass es deshalb aufhört, sein eigenes Objekt zu behaupten [...]. Zur gleichen Zeit erscheint ein neues Objekt, das der Anlaß zu seiner Behauptung des reflexiven Bewußtseins ist und das sich folglich weder auf der gleichen Ebene wie das unreflektierte Bewußtsein befindet [...] noch auf der gleichen Ebene wie das Objekt des unreflektierten Bewußtseins (Stuhl usw.) Dieses transzendente Objekt des reflexiven Aktes, das ist das Ich.<sup>752</sup>

Was dürfen wir daraus schließen? Zunächst ist klar, dass sich auf der Ebene dessen, was Sartre in *L'être et le néant* »präreflexives Bewusstsein« [*conscience préréflexif*] nennt, also des »unreflektierten Bewusstseins« [*conscience irréfléchie*], wie Sartre hier noch schreibt, kein Ich gibt. Das Seinsphänomen bildet *sich*, es wird nicht intentional von einem Subjekt hervorgebracht. Dieses Seinsphänomen wird durch das reflexive Bewusstsein in einem Sich-zu-sich-selbst-Verhalten zu einer Erfahrung, zu der der Mensch sich zu verhalten hat. Das reflexive Bewusstsein wird daraufhin selbst als Erfahrung zum Objekt des reflektierenden Bewusstseins, ohne dass allerdings sein eigenes Objekt als Seinsphänomen, bzw. Erlebnis, in der Erinnerung erlöschen würde. Zugleich mit der Verobjektivierung des reflexiven Bewusstseins durch das reflektierende erscheint schließlich das Ego, indem nämlich die Erscheinung als Erscheinung für ein Ich, als *meine* Erfahrung qualifiziert wird. Das Ich, also das Objekt, auf das sich die Behauptung stützt, dass die Erfahrung *meine* Erfahrung ist und ihre eigene Gültigkeit besitzt, ist dabei der Situation gegenüber transzendent, d.h. es übersteigt jede Situation und birgt dadurch die Möglichkeit der Permanenz. Das Ich zeigt sich nicht als vergängliche Struktur meines aktuellen Bewusstseins, sondern es transzendiert diese und behauptet seine Permanenz jenseits des konkreten Bewusstseins. Erst im Falle der Reflexion wird beispielsweise ein Bedürfnis als Bedürfnis eines Ichs gesetzt, kann ich denken: »*Ich* habe Hunger« oder »*Ich* möchte eine Tasse Kaffee«.

Wie aber haben wir uns konkret dieses Ego, das Objekt und Bezugspunkt unseres Bewusstseins ist, vorzustellen? Zunächst ist, wie bereits angedeutet, zu beachten, dass Sartre passives ICH [*moi*] und aktives Ich [*je*] im Begriff des Ego zusammenbringt: »Das Ich ist das Ego als Einheit der Handlungen. Das ICH ist das Ego als Einheit der Zustände und Qualitäten. Die Unterscheidung, die man zwischen diesen beiden Aspekten ein und derselben Realität macht, scheint uns rein funktional, um nicht zu sagen, grammatisch.«<sup>753</sup>

Für Sartre ist das Ego eine transzendente, d.i. das jeweilige situative Bewusstsein übersteigende Einheit, die nur künstlich in eine aktive und eine passive Komponente unterteilt werden kann. Sartre spricht auch davon, dass das Ego nicht die reale Totalität der Bewusstseins ist, also all dessen, was sich an uns als Erlebnisstrom an Seinsphänomenen manifestiert hat, sondern eine »ideale Einheit aller Zustände und Handlungen«.<sup>754</sup>

Neben den *Zuständen*, unter die er etwa Liebe und Hass zählt, reflektiert Sartre auch über Handlungen und Qualitäten. Im Hinblick auf Handlungen weist er darauf hin, dass geplante Akti-

752 Jean-Paul Sartre, TdE, 54.

753 Ebd., 59.

754 Ebd., 78.



onen vor allem etwas Transzendentes sind, weil diese Handlungen Eingriffe in die Welt der Dinge bedeuten und dabei jede konkrete Handlung auf dem Weg zur Realisierung überschreiten. Zwischen Zuständen und Handlungen siedelt Sartre die *Qualität* an, die als »Einheit objektiver Passivitäten« bezeichnet wird:

Wenn wir mehrmals verschiedenen Personen gegenüber Haß, hartnäckigen Groll oder langanhaltende Wut empfunden haben, vereinen wir diese verschiedenen Manifestationen, indem wir eine psychische Disposition intendieren, die sie hervorbringt. Diese psychische Disposition (ich bin nachtragend, ich kann stark hassen, ich bin wütend) ist natürlich mehr und anderes als ein einfaches Mittel. Sie ist ein transzendentes Objekt.<sup>755</sup>

Während also der Zustand eine Einheit von Spontanitäten darstellt, formt sich in der psychischen Disposition durch Wertungen eine Qualität des Erfassten.

Als »spontane transzendente Vereinigung unserer Zustände und Handlungen«<sup>756</sup> lässt sich das Ego allerdings nur schwer greifen, da es ständig im Flusse ist, ja unablässig Erlebnisse in unsere Gewesenheit einfließen. Auch kann alles, was uns unsere Intuitionen vom Ego bieten, jederzeit von späteren Intuitionen bestritten werden. Dennoch können wir davon sprechen, dass es eine Art Gleichförmigkeit, oder sagen wir besser: *Kohärenz* unseres Egos gibt, und zwar insofern, als jeder neue Zustand direkt oder indirekt an das Ego als seinen Ursprung gebunden ist, so dass jede Reflexion jeden neuen Zustand an die konkrete Totalität *ICH* binden kann.<sup>757</sup> Allerdings entspringt gerade dieser Kohärenz des Ichs in Sartres Augen ein entscheidender Irrtum, *nämlich das Ego selbst für den Schöpfer seiner Zustände und Qualitäten zu halten* und es so zum Subjekt zu erklären. Gegenüber dieser Auffassung betont Sartre die *grundsätzliche Passivität des Egos*, die mit seinem Objektcharakter begründet wird.

Es handelt sich deshalb bei der vermeintlichen Spontaneität des Ego nach Sartre um eine »Pseudo-Spontaneität« [*pseudo spontanéité*],<sup>758</sup> also um einen bloßen *Schein*. Denn das Ego wird stets überschritten, ohne dass wir diese Überschreitung dem Ego selbst zuschreiben könnten, »[s]o, dass das Ego immer von dem, was es hervorbringt, überschritten wird, obwohl es, unter einem anderen Gesichtspunkt, das ist, was es hervorbringt. Von daher jenes klassische Erstaunen: ›*ICH*, ich habe das tun können! ›*ICH*, ich kann meinen Vater hassen!‹ usw.«<sup>759</sup> Gerade in diesem Gedanken spiegelt sich die Transphänomenalität von Begegnendem und mir als körperlichen Bezugszentrum, mit Hilfe derer die Subjektzentriertheit des Denkens als verfehlt herausgestellt werden soll. Sartres Ontologie erlaubt mit der Konzeption des Ego keinen uneingeschränkten Begriff des Subjekts mehr. Zwar kann man mit Sartre sagen: das Für-sich wählt seine Wirklichkeit, es ist Freiheit und freie Übernahme des Begegnenden. Aber das Für-sich ist dennoch nicht das klassische Subjekt, das über die Gestalt dessen, was wahrgenommen wird, entscheidet. Anders gewendet: wir können auf der Ebene des reflektierenden Bewusstseins entscheiden, wie wir mit unseren Erfahrungen, die auch den Bezugspunkt des reflexiven Bewusstseins bilden, umgehen, aber wir können nicht verhindern, dass sich in

755 Ebd., 66.

756 Ebd., 71.

757 Vgl. ebd.

758 Ebd., 73.

759 Ebd.

unserem präreflexiven Bewusstsein Seinsphänomene bilden, auf deren Gestalt unser reflektierendes Bewusstseins keinen direkten Einfluss hat. So zieht Sartre den Schluss:

[...] das Ego ist ein durch das reflexive Bewußtsein aufgefaßtes, aber auch *konstituiertes* Objekt. Es ist ein virtueller Einheitskern, und das Bewußtsein konstituiert es in *umgekehrter Richtung* zu dem, was der realen Produktion folgt: was *realiter* primär ist, das sind die Bewußtseine, über die sich die Zustände konstituieren und dann, über diese, das Ego. Da aber die Reihenfolge durch ein Bewußtsein umgekehrt wird, das sich in der Welt gefangenhält, um vor sich zu fliehen, sind die Bewußtseine als etwas gegeben, was aus den Zuständen hervorgeht [*émanant*], und die Zustände als etwas, was durch das Ego produziert wird. Daraus folgt, daß das Bewußtsein seine eigene Spontaneität in das Ego-Objekt projiziert, um ihm die schöpferische Macht zu verleihen, die für es absolut notwendig ist.<sup>760</sup>

Wir sehen also, dass das Ego durch Zustände, Qualitäten und Handlungen definiert wird, dass es also realiter, zumindest, wenn wir Sartre folgen wollen, gerade nicht das setzende, aktive Subjekt darstellt. Nur weil das Ego passiv ist, kann nach Sartre etwas auf es einwirken, während auf das präreflexive Bewusstsein nichts einwirken kann, da es Ursache seiner selbst, *causa sui*, ist. Wie aber kann man darauf kommen, dass das Ego »Schöpfer seiner Zustände« ist? Die Antwort ist recht einfach: Weil das reflexive Bewusstsein es als einen solchen *erscheinen* lässt. Denn dadurch, dass dieses »Objekt« Ego den ständigen Bezugspunkt des reflexiven Bewusstseins darstellt, gewinnt das Ego eine Schein-Unabhängigkeit. Unser Bewusstsein kann offenbar nicht umhin, seine eigene Spontaneität in das Ego-Objekt zu projizieren. Dies heißt freilich nicht, dass das Ego ein freigeschaffenes oder erfundenes Produkt unserer Phantasie wäre. Es ist, wenn man so will, ein Sammelbecken für Handlungen und Zustände, das beständig weiter befüllt wird und durch Reflexionen in Form entwurfsrekonstruierender Akte die Qualität einer Kohärenz und Permanenz bezieht. Was das reflektierende Bewusstsein aber in der Selbstreflexion herstellt, ist ein Selbstbild, das einen am Ego, vor allem aber an den Spiegelungen unseres Für-Andere-Seins orientierten Deutungszusammenhang darstellt. Es ist ein Bild nach dem Modell der Bilder, die wir selbst von anderen haben.

Zusammenfassend lässt sich also sagen: das reflexive Bewusstsein lässt das Ego als aktives Subjekt erscheinen, das seine Zustände und Handlungen selbst hervorbringt. Denn ohne das Ego als unser eigenes Subjekt-Sein zu setzen, das wir *sind* und von dem offenbar unsere Zustände ausgehen, könnte der Mensch auf der Ebene des reflektierenden Bewusstseins überhaupt kein Verhältnis zu sich gewinnen, könnten wir uns selbst gegenüber keinen Standpunkt einnehmen:

Alles geschieht [...] so, als wenn das Bewußtsein das Ego als eine falsche Vorstellung von sich selbst konstituierte, als wenn es sich ganz an diesem Ego, das es konstituiert hat, hypnotisierte, darin aufginge, als wenn es daraus seinen Schutz und sein Gesetz machte; dank des Ego wird ja eine Unterscheidung zustande kommen können zwischen dem Möglichen und dem Wirklichen, zwischen dem Schein und dem Sein, zwischen dem Gewollten und dem Erlittenen.<sup>761</sup>

Der Irrtum wird in dem Moment offenbar, in dem jeder neue, vermeintlich vom Ego hervorgebrachte Zustand sich auf das Ego zurückwendet, um es zu qualifizieren. Denn damit wird deutlich, dass das Ego als »irrationale Synthese aus Aktivität und Passivität«<sup>762</sup> gedacht werden muss. Wie aber

760 Jean-Paul Sartre, TdE, 74.

761 Ebd., 88.

762 Vgl. ebd., 75.

steht es mit der Frage nach der Identität, wenn das Ego trotz allem letztlich als ein Objekt verstanden werden muss, dem unser aktives Sein als Für-sich gegenübersteht? Und wenn es Objekt ist, warum können wir es dann nach Sartre nicht ohne weiteres erkennen? Warum stellt sich die Selbsterkenntnis als ein so schwieriges Unterfangen dar?

Für das Bewusstsein bietet sich das Ego nach Sartre als intim, ja opak dar, und zwar deshalb, weil das reflektierende Bewusstsein, um es in den Blick nehmen zu können, dieses zu einem Objekt machen muss, das ihm selbst ›äußerlich‹ ist. Die Verfahren, das ICH in diesem Sinne verstehen zu wollen, also durch Beobachtung, Einschätzung und Beurteilung, all diese Verfahren, die Sartre zufolge dem ganzen nicht-intimen Seienden völlig angemessen sind, versagen hier aufgrund der Intimität des Ichs. Da das Ego ein ›bewusstseinsimmanentes Objekt‹ ist, fehlt dem reflektierenden Bewusstsein die Distanz, die für eine Subjekt-Objekt-Spaltung vonnöten ist. Mit anderen Worten: Das Ego hat keine manifeste Realität und Gestalt wie das uns Äußerliche. Will ich also über mein Wesen in der Selbstreflexion Urteile fällen, so stehe ich in einem Dilemma: ich verfüge über ein transzendentes Objekt, das mein Wesen ist. Dieses Wesen aber hat weder eine manifeste Realität, die es für Andere erkennbar machen würde, noch hat mein eigenes reflektierendes Bewusstsein einen adäquaten erkenntnishaften Zugriff auf das Ego.

Auf erkenntnistheoretischer Ebene lässt sich die Vergeblichkeit, das Ego reflektierend-erkennend als Ganzes zu erfassen, wesentlich darauf zurückführen, dass es lediglich dem reflexiven, d.h. Erfahrungen generierenden Bewusstsein zum zwingenden Bezugspunkt wird, sich aber dem reflektierenden Bewusstsein entzieht. Denn das Ego erscheint Sartre zufolge nur dann, *wenn man es gerade nicht betrachtet*. Wir *sind* in diesem Sinne nur ›Ich‹, wenn wir uns *verstehend-entwerfend*, nicht beobachtend, auf unsere Gewesenheit beziehen. Sobald wir aber versuchen, uns als Ich zu betrachten, verfallen wir in eine projizierte Perspektive der Anderen, die *erstens* intuitiv als nur projizierte erschlossen ist und *zweitens* daran scheitert, dass sie bloß *einzelne* Aspekte des gewesenen Seins, aber keine Wesensgestalt vor Augen stellen kann. »Sowie ich meinen Blick auf es richte und es erfassen will, ohne über das ›Erlebnis‹ und den Zustand zu gehen, verschwindet es.«<sup>763</sup> So kommt Sartre zu dem Schluss, dass das Ego »von Natur aus fliehend« ist.<sup>764</sup> Anders gewendet: was der Mensch in der Selbstreflexion von seinem Ich erkennt, sind Zustände, Erlebnisse und vergangene Handlungen, aber nicht das Ego, das lediglich eine *ideale*, keine reale Einheit dieser Zustände darstellt.

Dieser Gedanke hat erhebliche Konsequenzen für die Hermeneutik. Denn wenn wir auf der Ebene des reflektierenden Bewusstseins naturgemäß den Standpunkt eines projizierten Anderen einnehmen, um unsere eigenen Zustände zu qualifizieren, *hören unter diesem Gesichtspunkt meine Gefühle und Zustände auf, mein ausschließliches Eigentum zu sein*. Der Schein, dass das Subjekt hinsichtlich seiner eigenen Zustände in einer privilegierten hermeneutischen Position steht, löst sich dadurch auf. Denn was Objekt für mein sich in Subjekt-Objekt-Spaltung vollziehendes reflektierendes Bewusstsein wird, hat als Objekt bereits die *Natur eines Für-Andere-Seins*, eines entindividualisierten Objekts, das seine Qualifizierung, *mein Handeln oder mein Zustand zu sein*, nur durch eine Assoziation mit mir als Bewusstseinsstrom, bzw. körperlichen Bezugszentrum erhält. Der verob-

---

763 Ebd., 79.

764 Ebd., 80.

jektivierter (nicht-erlebter) Zustand hat folglich für sich genommen keine personalen Charakteristika mehr, sondern ist zu einem allgemeinen Objekt geworden, das mitteilbar und für andere verständlich ist. Mit anderen Worten: *Was Objekt für mein Erkennen wird, hat den Charakter des exklusiven Für-mich-Seins bereits verloren*, ist zu einem An-sich geworden wie alles andere Seiende. Seine einzige erkenntnistheoretisch relevante personale Besonderheit liegt darin, dass nur ich dieses Objekt durch Mitteilung anderen Subjekten zugänglich machen kann. Sartre versucht diesen Gedankengang durch ein Beispiel zu verdeutlichen:

Wenn [...] zwei Menschen von dem gleichen Stuhl sprechen, dann sprechen sie wohl von *ein und derselben Sache*, ist dieser Stuhl, den der eine nimmt und hochhebt, *ein und derselbe* wie der, den der andere sieht [...]. Wenn jedoch Paul einen psychischen Zustand von Pierre zu verstehen versuchte, schien er diesen Zustand, dessen intuitives Erfassen allein Pierre zukam, nicht *erreichen* zu können. Er konnte nur ein Äquivalent ins Auge fassen [...]. Die Phänomenologie hat uns gelehrt, daß die *Zustände* Objekte sind, daß ein Gefühl als solches (eine Liebe oder ein Haß) ein transzendentes Objekt ist [...]. Wenn beispielsweise Pierre und Paul alle beide über Pierres Liebe sprechen, ist es folglich nicht mehr wahr, daß der eine blind und in Analogie von dem spricht, was der andere voll begreift. Sie sprechen von derselben Sache; sie erfassen sie zwar durch verschiedene Verfahren, aber diese können gleichermaßen intuitiv sein. Und Pierres Gefühl ist für Pierre nicht gewisser als für Paul. Für den einen wie für den anderen gehört es zur Objektkategorie [...]. Mit einem Wort, Pierres ICH ist meiner Intuition so zugänglich wie derjenigen Pierres [...]. Wenn dem so ist, bleibt nichts ›Undurchsichtiges‹ mehr an Pierre, außer seinem Bewußtsein selbst.<sup>765</sup>

Allein das Bewusstsein, also das Für-sich, bleibt also nach Sartre den Anderen opak, nicht aber die Zustände und Gefühle, sofern ich sie dem Anderen offenlege. Denn der sprachlichen Einfassung geht der verobjektivierende Reflexions- bzw. Qualifikationsakt voraus. Das Bewusstsein des Anderen bleibt deshalb unbegreiflich, weil ich es Sartre zufolge als Interiorität und Transzendenz zugleich denken müsste, was Sartre für unmöglich hält. Ein Bewusstsein kann also kein anderes Bewusstsein als sich selbst begreifen. Dank dieser Konzeption des Ich meint Sartre zwischen zwei Sphären unterscheiden zu können: eine der Psychologie zugängliche Sphäre, innerhalb derer die äußere Beobachtung und die Selbstreflexion die gleiche Geltung haben und sich gegenseitig helfen können, und eine, wie er sie nennt, ›reinen, einzig der Phänomenologie zugänglichen transzendentalen Sphäre‹ der reinen Spontaneitäten, die selbst niemals Objekte sind. Etwas verkürzt lässt sich auch sagen: »[...] mein Ich ist für das Bewußtsein nicht gewisser als das Ich anderer Menschen. Es ist nur intimer.«<sup>766</sup>

Was Sartre letztlich mit seinen Ausführungen zu beweisen versucht, ist im Wesentlichen, dass es weder ein Primat des Subjekts vor dem Objekt noch umgekehrt des Objekts vor dem Subjekt gibt, sondern *dass das Ich zur gleichen Zeit wie die Welt ist*. Mit diesen Argumenten versucht Sartre dazu beizutragen, dass die rein logische Subjekt-Objekt-Dualität ›endgültig aus den philosophischen Überlegungen verschwindet‹.<sup>767</sup>

765 Jean-Paul Sartre, TdE, 83ff.

766 Ebd., 90.

767 Ebd., 91.

#### 7.4 Weiterführung und Ausbau des Sartreschen Gedankengangs: Das reflektierende Bewusstsein und die Konstituierung des Selbst

Doch wie haben wir uns konkret das Zusammenspiel von reflexivem und reflektierendem Bewusstsein in der Wahl und im Hinblick auf die Konstituierung einer Identität als personaler Gestalt vorzustellen?

Im Anschluss an den Ausgangsgedanken lässt sich sagen, dass durch das reflektierende Bewusstsein die Frage als Nichts unserer Handlungsorientierung aufbricht, und zwar als Aufforderung, zum sich selbst erfassenden eigenen Grund seines Seins zu werden. Da sich das Bewusstsein in seinen Entwürfen selbst noch exzentrisch sein kann, bietet sich dem Menschen auf der Ebene des reflektierenden Bewusstseins eine einzigartige Möglichkeit: er kann sich selbst in seinem verstehenden Entwerfen beobachten, in seine Entwürfe eingreifen, sie transformieren und steuern. Allerdings ist dieses ›sich selbst gegenüber eine Position einnehmen‹ nicht zu verstehen als ein Erfassen des Ego oder der Ganzheit der Person, sondern was das reflektierende Bewusstsein in seinem ›bewussten‹ Verstehen an sich erfasst, ist nichts anderes als das situativ Verstandene und Gewählte in Form einer durch das reflexive Bewusstsein mit Bedeutung versehenen *Erfahrung*.

Was uns nun aber als personale Gestalt Konturen verleihen kann, sind Sinnerfahrungen, da diese in der Bedeutungserinnerung als Eckpunkte der personalen Selbstbestimmung aufscheinen. Und zwar deshalb, weil in ihnen die persönliche Qualität von Handlungen und Zuständen im Verweis auf unsere individuellen Entwürfe festgehalten ist. Dabei lassen sich zwei Weisen der Sinnerfahrung unterscheiden, die das zum Ausdruck bringen, was Sinn für uns auf der Erfahrungsebene ausmacht: Die erste Weise der Sinnerfahrung wird auf der Ebene des reflexiven Bewusstseins im handelnden Identischwerden mit dem im Entwurf gesetzten Seinsollen erfahren und manifestiert sich im Erlebnis einer Erfülltheit des Mit-sich-identisch-Seins. Die zweite Weise der Sinnerfahrung wird, die erste Form vergegenständlichend, auf der Ebene des reflektierenden Bewusstseins herbeigeführt und erst dann im reflexiven Bewusstsein erfahren. Im Folgenden soll der Versuch unternommen werden, diese beiden Weisen der Sinnerfahrung nach den ihnen zugrunde liegenden Strukturen zu befragen und das jeweilige, in ihnen wirkende, Zusammenspiel der Bewusstseins Ebenen in den Blick zu nehmen.

Gegenüber dem verstehenden Entwerfen des reflexiven Bewusstseins, das unwillkürlich geschieht, findet, wie oben bereits angedeutet, das reflektierende Bewusstsein an sich eine Lücke vor und versteht sich aus rational konstruierten und konstruierbaren Zusammenhängen heraus. Obwohl auch das reflexive Bewusstsein stets Entwürfe bildet, geschieht auf der Ebene des reflektierenden Bewusstseins zum ersten Mal die *Frage* nach dem Sinn des eigenen Seins, die sich in der Formulierung des *Warum?* manifestiert.

Der rational verfügbare Sinn, der durch einen vom reflektierenden Bewusstsein berechnend gesetzten Entwurf freigegeben wird, soll ein *objektiver*, d.h. immer wieder konstruierbarer und daher *dauerhafter* sein, kein ›bloß als augenblickshaft erfahrener‹ wie der des Sinnerlebnisses. Und dies heißt nichts anderes, als dass wir unser Sinnerlebnis auf einer objektiven Ebene des Erkennens

und dauerhaften Inbesitznehmens suchen und finden. Was vom rationalen Standpunkt aus sinnvoll oder sinnlos ist, ist eine Art von Sinn, der strukturell die *Gestalt eines Sinns-für-Andere* hat und daher auch anderen gegenüber kommunizierbar, begründbar und reproduzierbar ist. Erst der durch das reflektierende Bewusstsein verfügbar gemachte Sinn einer Handlung kann mitteilbar werden und auf diese Weise objektive Anerkennung finden.

In der Konstituierung der *Sinnerfahrung* aber, die letztlich auf der eigenen Erlebnisebene auch über die Gültigkeit des rational-objektiven Sinns meines Verhaltens und Handelns entscheidet und das Sich-zu-sich-selbst-Verhalten gegenüber dem Sinnerlebnis darstellt, zeigt sich ein Wechselspiel zwischen reflexivem und reflektierendem Bewusstsein. Denn ganz gleich, ob ein Entwurf vom reflexiven oder vom reflektierenden Bewusstsein ausgeht: er muss von der jeweils anderen Bewusstseinssebene bejaht werden, um zur Grundlage der Erfahrung eines Identischseins mit sich werden zu können. Beinahe könnte man davon sprechen, dass jeweils eine Bewusstseinssebene die andere von einer beobachtenden Distanz aus mit einem bewusstseinsimmanenten Urteil versieht, wobei sich das Urteil des reflexiven Bewusstseins im *Gefühl*, das des reflektierenden im *logisch Schlüssigen* manifestiert. Kurz gesagt: der Unterschied der Maßstäbe der Beurteilung des Entwurfs durch die jeweils andere Bewusstseinssebene besteht nicht in einer Unterschiedlichkeit ihrer an sich selbst vorgefundenen Bezugspunkte, da auch das reflektierende Bewusstsein sich im Blick auf ein Identischsein mit sich zu seiner Gewesenheit und Zukünftigkeit verhalten muss. Sondern der Unterschied liegt in den verschiedenen hermeneutischen Perspektiven, die das Bewusstsein sich selbst gegenüber einnimmt.

Setzt also das reflexive Bewusstsein einen Entwurf, so muss dieser – um ihn in die Erfahrung eines Identischseins-mit-Sich zu überführen – vom reflektierenden Bewusstsein im Hinblick auf die Situation und das Zukünftige bejaht werden, und zwar als *Sein-sollend*. Umgekehrt sind aber auch die Entwürfe des reflektierenden Bewusstseins abhängig von den unbegrifflichen Urteilen des reflexiven Bewusstseins, auch wenn diese nicht explizierbar und kommunizierbar sind wie die Urteile des reflektierenden Bewusstseins. Sie manifestieren sich vielmehr im *Gefühl einer mangelnden Übereinstimmung mit sich* oder in dem Gefühl der *Erfülltheit* durch das Erlebnis des Mit-sich-identisch-Seins.

Zu erklären ist diese gegenseitige Abhängigkeit der Urteile des reflexiven und reflektierenden Bewusstseins vor dem Hintergrund des bereits Erörterten folgendermaßen: Ist der jeweilige Entwurf durch das Urteil der jeweils anderen Bewusstseinssebene affirmiert, so wird seine Übereinstimmung zunächst auf der Ebene des reflexiven Bewusstseins in Form einer im Gegensatz zum Handlungssinn auf einer geistigen Übereinstimmung mit sich beruhenden Sinnerfahrung erschlossen. Das reflektierende Urteil kann erst ein Identischsein mit sich feststellen, wenn diese Erfahrung im reflexiven Bewusstsein stattgefunden hat, da es sich an sich selbst zu nichts anderem verhalten kann als zu seiner eigenen Erfahrung. Doch die Sinnerfahrung selbst ist sozusagen eine ›Erlebnistatsache‹, die in ihrer Validität nicht vom reflektierenden Bewusstsein abhängig ist. Was allerdings das reflektierende Bewusstsein in der beobachtenden Wendung auf seine eigene Sinnerfahrung leisten kann, ist die *Inbesitznahme dieser Erfahrung* mittels der exzentrischen Positionalität. Und zwar in dem



Sinne, dass die Erfahrung vom reflektierenden Bewusstsein verobjektiviert und dadurch zu einem intersubjektiv verfügbaren Moment der Sinnhaftigkeit seines Seins wird, zu einem Identitätsmoment seiner selbst, das sich in einem intersubjektiven Raum verzeitlicht. Durch diesen Schritt wird die Sinnerfahrung zu einem für das reflektierende Bewusstsein zugänglichen Teil des Ego. Zwar fließt auch die nicht weiter reflektierte Sinnerfahrung als Gewesenheit eines Zustands in das Ego ein. Aber als nicht verobjektivierte Erfahrung muss sie vom reflektierenden Bewusstsein erst mit Hilfe der Intuition aus ihrer Verdecktheit genommen werden, um Bezugspunkt eines selbstreflexiven Umgangs mit sich, anderen und anderem werden zu können.

### **7.5 Der Zusammenhang zwischen Rationalität und der Selbsterhaltung kultureller Gehäuse**

Kommen wir nun nach dieser Darstellung der menschlichen Selbstbezüge zur Frage, welche Rolle die Rationalität als sich allein auf der Ebene des reflektierenden Bewusstseins abspielende Intentionalität für die Gültigkeit kultureller Handlungsorientierungen zukommt. Im Kontext kultureller Weltdeutungen ist in Bezug auf die Rationalität oder Vernünftigkeit ihrer Deutungsmuster im gemeinen Sprachgebrauch zumeist von einem ›gemeinen Menschenverstand‹ die Rede, der bei näherer Betrachtung ein Zwitterwesen aus begründbarer, weil auf rationale Argumente verweisender Einsicht und kulturell überliefertem kognitiven Habitus darstellt. Zwar ist das, was wir üblicherweise den ›gemeinen Menschenverstand‹ nennen, als solcher nicht Gegenstand der Überlegungen von Heidegger und Sartre, aber es finden sich doch sowohl bei Heidegger als auch bei dem bereits früher in diesem Kontext hinzugezogenen Karl Jaspers einige Hinweise auf die auf rationalen Zusammenhängen beruhenden Konstituierungs- und Selbsterhaltungsmechanismen kultureller Gehäuse, die an dieser Stelle thematisiert und später anhand eines Beispiels des Ethnologen Clifford Geertz illustriert werden sollen.

Bei Heidegger findet sich ein Anhaltspunkt dafür in seinen Ausführungen zur Natur des Denkens des »Man«. Denn das Man ist nicht nur eine Struktur der Seinsauslegung, sondern bringt alles in rationale, d.i. berechenbare Zusammenhänge, deren argumentative Geschlossenheit sich der Nivellierungen des Geredes bedient. Doch finden wir nicht nur bei Heidegger Hinweise auf die Rationalität des alltäglichen-vergemeinschaftenden Denkens, sondern vor allem auch bei Jaspers, der davon spricht, dass allen Gehäusen gemeinsam sei, »daß dem Menschen in rationaler Form etwas Allgemeingültiges, etwas Notwendiges und Geordnetes, eine Regel, ein Gesetz, eine Pflicht, als Rezept, als das Gehörige gegenübersteht«. <sup>768</sup>

Versuchen wir eine kurze Besinnung auf diese Aussage und stellen wir die Frage: inwiefern trägt die den Gehäusen inhärente Rationalität zur Sinnstiftung bei? Ein Gehäuse, so wurde bereits festgestellt, erzeugt Werte und Zwecke, also Orientierungen, die den Einzelnen auf den absoluten Zweck der Gemeinschaft verpflichten. Die Rationalität der Gehäuse besteht nun allerdings nicht darin, dass sie die Form der Kritik annähme und etwa die Richtigkeit der Prämissen der Gehäuse hinterfragen würde. Sie ist im Gegenteil, wie wir bereits an den Heideggerschen Ausführungen zur

---

768 Karl Jaspers, *Psychologie*, 305.

Tradition (vgl. Kapitel 6 ) gesehen haben, stets darum besorgt, sich nicht selbst an die Wurzeln zu greifen. Weit davon entfernt, dem Selbstverständlichen und Bewährten der kollektiven Seinsauslegungen den Schein der Natürlichkeit entziehen zu wollen, erfüllt die Rationalität kultureller Gehäuse in Form des gemeinen Menschenverstandes vor allem zwei wesentliche Funktionen im Zusammenhang der Autopoiesis kultureller Gehäuse:

*Erstens* sorgt das Wirken der Rationalität für die Deduzierbarkeit kultureller Imperative aus den gesetzten obersten Werten. Habe ich etwa den absoluten Wert der Gerechtigkeit gesetzt, so besorgt das Man in einer rational argumentierenden Vernetzung der Aspekte der Gerechtigkeit die daraus ableitbaren Imperative. Nehmen wir die Gerechtigkeit als Maßstab des Handelns, so gibt dieser dem Einzelnen die Möglichkeit, Sinn zu erfahren, indem er sich aus dem Man versteht und sein Handeln nach dessen Setzungen und Imperativen ausrichtet. Aus diesem Zusammenhang ergibt sich durch das Man ein kollektiver, rational zugänglicher Sinn. Dieser besteht darin, angesichts eines hypothetischen Imperativs in der Befolgung desselben durch das eigene Denken und Handeln Sinn erfahren zu können.

Dadurch, dass das Man solcherart die Sinnhaftigkeit des kulturkonformen Seins des Menschen sichert und dieser die Geisteskultur des Man als Kontinuität begreift, entsteht *zweitens* das Gefühl einer Geborgenheit im Kreise Gleichgesinnter. Dabei darf das, was hier als kulturelles Gehäuse gekennzeichnet ist, nicht mit einer ›Gesamtheit konkreter Schöpfungen einer Volkskultur‹ verwechselt werden. Zwar erwächst das Man-selbst inhaltlich in Aneignung oder Ablehnung kultureller Schöpfungen, aber es bildet eine kollektive Weltdeutung heraus, die durch die aktuelle Aneignungsweise und Ausdeutung kultureller Manifestationen geprägt ist und in der Seinsweise der Öffentlichkeit wirkt. Da der Ursprung der Gehäuse und ihre Eigenschaft, geistiges Produkt und kein Naturgesetz zu sein, durch die Tradition im Bestreben, das Gehäuse nicht in seiner Fragwürdigkeit in Erscheinung treten zu lassen, vernebelt wird und der Wunsch nach einer Permanenz der Gehäuse besteht, begegnet gerade der gehäusegläubige Mensch den schöpferischen Geistern und Denkern mit größtem Misstrauen. Denn konkrete historische Gehalte oder Manifestationen kultureller Weltdeutungen sind stets Zeiger auf deren Entstehungsgeschichte und verweisen damit auf die *Entstandenheit* von Gehäusen. Aus diesem Grund weicht diesen Gedanken zufolge der gehäusegläubige Mensch für gewöhnlich einer kritischen Auseinandersetzung mit konkreten kulturellen Gehalten und Manifestationen aus. Nur wenn durch die Notwendigkeit eines Sich-Unterscheidens gegenüber anderen Kulturen oder der Rechtfertigung der eigenen kulturellen Prämissen ein Rekurrieren auf kulturelle Gehalte nötig erscheint, greift das Man auf die konkreten Schöpfungen kulturellen Lebens zurück, etwa auf die französische Revolution, oder auf die großen geistigen Errungenschaften der Griechen oder auf Wissenschaft und Technik. Als solche sind diese Manifestationen dem Man in aller Regel völlig gleichgültig, – sich auf sie zu beziehen hat für die Weltanschauung des Man nur den einen Sinn: die kulturelle Gemeinschaft zusammenzubinden und ihren Geltungsanspruch gegenüber anderen Gruppierungen zu behaupten.

Transparenter wird die Rolle der Rationalität für die soziale Gemeinschaft, wenn wir dem Kulturanthropologen Clifford Geertz ein Stück weit in dessen Analyse des »common sense« folgen, den wir als Analogon zum ›gemeinen Menschenverstand‹ verstehen können. In seinem Aufsatz *com-*

*mon sense als kulturelles System*<sup>769</sup> stellt Geertz fest, dass selbst kulturelle Gemeinschaften, die sich mythischer Traditionen und Bilder bedienen und in denen sich offenbar eine »Geringschätzung der natürlichen Kausalität«<sup>770</sup> zeigt, keineswegs durch »irrationales Denken und Verhalten« geprägt sind, sondern im Gegenteil als innere Absicherungsmechanismen und zur Handlungsorientierung nach streng rationalen Kriterien funktionieren, auch wenn diese sich nicht in den Prämissen der kulturellen Weltbilder selbst niederschlagen.

Bezogen auf ein von Geertz aufgegriffenes und von Evans-Pritchard dokumentierte Beispiel der Hexerei bei dem mittelafrikanischen Volk der Zande heißt dies etwa, dass erst dann, »wenn sich die gewöhnlichen Erwartungen nicht erfüllen, wenn sich der Zande Anomalien oder Widersprüchen gegenüber sieht [...],«<sup>771</sup> der Gedanke an »Hexerei« aufkommt, nämlich etwa dann, wenn einem Zande-Töpfer trotz sexueller Enthaltensamkeit und großer handwerklicher Sorgfalt der Topf beim Brennen zerspringt und er »Hexerei!« schreit. So »formuliert« und »verteidigt« der Glaube an Hexerei »die Wahrheitsansprüche der alltäglichen Vernunft,«<sup>772</sup> die das repräsentiert, »was jeder mit gesundem Menschenverstand weiß.«<sup>773</sup> Auf diese Weise ist der *common sense* nicht nur als etwas verstanden, das sich vermeintlich als rationaler Schluss unmittelbar aus der Erfahrung ergibt und daher als »natürliche Vernunft« ausgelegt wird, sondern die Behauptungen des *common sense* werden aus diesem Grunde, wie auch Helmuth Plessner aus ähnlichen Überlegungen schließt,<sup>774</sup> gar als selbst nicht mehr begründungsbedürftig verstanden, da sie auf kulturellen Prämissen fußen, deren Hergestelltheit bzw. Künstlichkeit verdeckt bleiben muss, um die Selbstverständlichkeit und »Natürlichkeit« als Routine der alltäglichen Weltdeutungen aufrecht erhalten zu können.<sup>775</sup> Vor diesem Hintergrund lässt sich sagen, dass der »gemeine Menschenverstand«, bzw. »*common sense*« eine Vorrangstellung des rationalen Denkens auch in kulturellen Gemeinschaften dokumentiert, der sich – so er in die Krise zu geraten droht – auch a-rationaler Erklärungsmuster bedient, nicht *obwohl* er

769 Clifford Geertz, »Common sense als kulturelles System«, in: ders., *Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, übersetzt von Brigitte Luchesi und Rolf Bindemann, Frankfurt a. M. 1987, 261-288.

770 Vgl. ebd., 267.

771 Ebd., 268f.

772 Ebd., 268.

773 Ebd., 266.

774 Vgl. Helmuth Plessner, »Der Mensch als Lebewesen«, in: ders. *Mit Anderen Augen*, 9-62; Plessner spricht auch davon, dass der Mensch aufgrund der Exzentrizität seines Bewusstseins in keiner unmittelbaren Beziehung zum Begegnenden stehe, ja ihm mit dem Wissen die Direktheit verlorengegangen sei (17) und er deshalb eine »Unmittelbarkeit der Verbindung«, d.h. eine selbstverständliche, alltägliche und allgemeine, ja kulturelle Deutungsebene des Begegnenden erst herstellen müsse, um sich in die Geborgenheit eines natürlichen Umgangs mit den Dingen begeben zu können. Plessner nennt dieses aus der exzentrischen Positionalität erwachsende Gesetz auch das »Gesetz der vermittelten Unmittelbarkeit« (31). Aus diesem Grund sei der Mensch dazu gezwungen, »das Leben zu führen, welches er lebt, d.h. zu machen, was er ist« (17). Er braucht ein Komplement nichtnatürlicher, nichtgewachsener Art, um die Direktheit seiner Begegnungen, die ihm durch das Wissen verlorengegangen ist, wiederherzustellen. Dieses Hergestellte, Kulturelle, muss allerdings, um als »natürlich« und »selbstverständlich« gelten zu dürfen, von seinem Herstellungsprozess entkoppelt werden, da dieser der Natürlichkeit des aus sich Gewachsenen widerspricht: »Und er schafft es [ein Gleichgewicht – O. I.] nur mit Hilfe der außernatürlichen Dinge, die aus seinem Schaffen entspringen, wenn die Ergebnisse dieses schöpferischen Machens ein eigenes Gewicht bekommen [...]. Erhalten die Ergebnisse menschlichen Tuns nicht das Eigengewicht und die Ablösbarkeit vom Prozeß ihrer Entstehung, so ist der letzte Sinn, die Herstellung des Gleichgewichts: die Existenz gleichsam in einer zweiten Natur, die Ruhelage in einer zweiten Naivität nicht erreicht« (17f.).

775 Vgl. Clifford Geertz, »Common sense«, 263f.

in rationalen Zusammenhängen denkt, sondern gerade *deshalb*, weil er selbst in der Krise versucht, die bisherigen rational verfügbaren Deutungsmuster aufrecht zu erhalten.

Grundlagen einer strukturhermeneutischen  
Anthropologie





## 8. Grundüberlegungen zu einer strukturhermeneutischen Anthropologie

Die Aufweisung der zahlreichen anthropologischen Aspekte, die sich in den behandelten Hauptwerken von Heidegger und Sartre finden und die in den bisherigen Ausführungen zusammengebracht und dargelegt wurden, bringt ein Konglomerat anthropologischer Überlegungen vor Augen, das nur schwer zu überblicken ist. Es stellt sich daher nun die Aufgabe, die aufgewiesenen anthropologischen Theoreme in einen einheitlichen argumentativen Zusammenhang zu bringen, um mit Ihrer Hilfe den Versuch einer Grundlegung der strukturhermeneutischen Anthropologie zu unternehmen.

Gegenüber den bisherigen Ausführungen sollen im Folgenden nicht nur die referierten Gedanken zu einer geschlossenen Theorie verknüpft, verdichtet, und wo nötig, mit eigenen Überlegungen angereichert werden, sondern es soll auch der Versuch unternommen werden, eine einheitliche Terminologie in Anwendung zu bringen. Da wir uns dabei auf der Grundlage des erarbeiteten methodologischen Fundaments von den Argumentationszusammenhängen lösen können, innerhalb derer die anthropologischen Gedanken von Heidegger und Sartre stehen, können wir nun auch eine schärfere Trennung zwischen den drei Modi des präreflexiven, reflexiven und reflektierenden Bewusstseins vornehmen als dies bisher möglich war. Darüber hinaus werden auch zahlreiche Termini eingeführt, die aus der eigenen gedanklichen Zusammenführung der referierten Gedanken Heideggers und Sartres erwachsen sind und der synthetischen Verknüpfung und Weiterführung der behandelten Argumentationen dienen.

Das Kapitel ist in drei Abschnitte gegliedert. Im ersten wird eine Zusammenführung der von Heidegger und Sartre herausgestellten Strukturen in Verknüpfung mit Überlegungen zum Zusammenspiel der drei Bewusstseinsmodi geleistet. Der zweite Abschnitt ist der Konstituierung und den Gestalten des transzendenten Ichs gewidmet, während der dritte Abschnitt des Kapitels Mitsein, Kultur und Identität im Hinblick auf identitätsstiftende Mechanismen sozialer Bindungen thematisiert.

Man wird mit Recht feststellen, dass dasjenige, was hier in der Zusammenführung, Neuordnung und Weiterführung der anthropologischen Überlegungen von Heidegger und Sartre zu einer strukturhermeneutischen Anthropologie ausgearbeitet wird, von den Intentionen der beiden Denker mehr oder weniger erheblich abweicht, so dass sie weder Heidegger noch Sartre mehr repräsentiert. Dies ist auch nicht meine Intention. Dennoch glaube ich, dass man den folgenden Ausführungen aufgrund ihrer Fundierung in den dargelegten theoretischen Zusammenhängen nicht den Vorwurf machen können, die Theorien der beiden Denker in einem Maße ihren Intentionen zu entfremden, dass ihre Grundgedanken ihren argumentativen Zusammenhang verlören. Denn wie ich in meinen methodologischen Grundüberlegungen dargelegt habe, gibt es ein weitgehend gemeinsames methodologisches Fundament der beiden Denker, auf dem auch der vorliegende Ansatz aufbaut.

So ist die strukturhermeneutische Anthropologie, wie sie hier in Grundzügen entwickelt wird, ein Hinausgehen über Heidegger und Sartre, das von dem Versuch getragen ist, deren anthropologische Grundgedanken kulturhermeneutisch fruchtbar zu machen. Andererseits aber wird der vorliegende Ansatz doch für sich beanspruchen dürfen, nicht *die*, aber zumindest *eine* methodisch legitime Fortführung und Systematisierung der anthropologischen Überlegungen Heideggers und

Sartres darzustellen, die die aufgegriffenen Gedanken an einigen Stellen ergänzt und eingedenk ihres Abstandnehmens von den zugrunde gelegten Positionen versucht, gerade durch ein bewusstes Überschreiten ihrer theoretischen Hermetik über sie hinaus zu kommen, ohne ihnen dabei untreu zu werden.

### 8.1 *Das Verhältnis zwischen den Bewusstseinssebenen*

Bevor aber die aufgewiesenen Strukturen selbst zusammengeführt werden können, bedarf es einer Klärung des wechselseitigen Verhältnisses der verschiedenen Modi des Bewusstseins, die »präreflexives«, »reflexives« und »reflektierendes« Bewusstsein genannt wurden. Wie bereits dargelegt, handelt es sich bei der Trennung der Bewusstseinssebenen um ein künstliches Auseinanderhalten von Formen intentionaler Bezogenheit, die faktisch in einem ständigen Zusammenspiel miteinander stehen. Der Grund für dieses Hilfskonstrukt liegt darin, dass ich durch die Trennung der verschiedenen Modi und der sich daraus ergebenden phänomenalen Ebenen die Mechanismen in den Blick zu bekommen versuche, die sich zwischen verschiedenen Formen unseres Bewusstseins abspielen und eine möglichst genaue Verortung des Wirkens habitueller und kultureller Deutungsmuster vornehmen möchte. Sofern die getrennte Analyse der drei Bewusstseinsmodi und die Aufweisung ihrer internen Beziehungen eine Verortung der Wirkungsbereiche des kulturellen Denkens ermöglicht, muss diese sowohl Schlüsse über die Bereiche des Bewusstseins zulassen, die weniger von kollektiven Deutungsmustern bestimmt sind und so einen Freiraum individueller Deutungen bilden, als auch Schlüsse über die Geltung und Bedeutung kultureller Deutungsmuster für die Konstituierung unserer selbst als Person. Die Differenzierung verschiedener Bewusstseinsmodi und -ebenen steht also vor allem im Dienste der Bestimmung der Wirkungsbereiche kulturellen Denkens. Diese Bestimmung kann aber erst erfolgen, wenn die Mechanismen des Zusammenwirkens der Bewusstseinsmodi aufgewiesen werden können, wir also bestimmen können, welche Formen die Vernetzung der Bewusstseinssebenen strukturell aufweist.

Als das menschliche Bewusstsein im Ganzen betreffender Grundtenor der Ansätze von Heidegger und Sartre hat sich herauskristallisiert, dass der alltägliche Begriff des Bewusstseins und der dazu gehörige des Subjekts problematisch sind.<sup>776</sup> Und zwar erstens insofern, als ein Beobachtersubjekt vorgestellt wird, das ›fertig‹ ist, bevor ihm etwas begegnet, und zweitens, weil diesem Subjekt ein Bewusstsein zugeordnet wird, das primär reflektierend ist und so dem Subjekt eine autonome, vom Begegnungsgeschehen unabhängige Deutungsmacht einräumt. Dieser Gedanke erfasst aber, wie im Folgenden aufgezeigt werden soll, keineswegs die Faktizität menschlichen Seins, sondern stellt eine philosophische Reduktion von Komplexität dar, die das denkende *cogito* in den Vordergrund stellt und nicht den Menschen als verflochten in Bezugsgefüge, die er größtenteils gerade nicht reflektierend, sondern *erlebend*, *erfahrend* und *unwillkürlich entwerfend* ›versteht‹.

776 Auch Helmuth Plessner kritisiert diese Anschauung: »[S]o bequem diese Anschauung [das positionale Zentrum, das Subjekt als eine fix und fertig vorhandene Größe zu denken, die es einfach gibt wie irgend ein körperliches Merkmal – O.I.], so falsch ist sie auch. Sie vergißt, daß es sich um einen positionalen Charakter handelt, dessen Vorhandensein an einen Vollzug oder eine Setzung gebunden ist; Vollzug und Setzung im Sinne der Lebendigkeit eines Seienden, wie sie durch die Grenze als Konstitutionsprinzip bestimmt wird. Eine positionale Mitte gibt es nur im Vollzug« (Helmuth Plessner, *Stufen des Organischen*, 290).

Folgen wir den bisher referierten Gedankengängen, so müssen wir das Primat des reflektierenden Bewusstseins zurückweisen und feststellen, dass sich das primäre Begegnen zwischen ›Subjekt‹ und ›Objekt‹ gerade nicht in einer Subjekt-Objekt-Spaltung abspielt, sondern in einer Verschmelzung von Mensch und Begegnendem zu Seinsphänomenen, die den alleinigen Bezugspunkt, die »absoluten Gegebenheiten« menschlichen Seins bilden.

Das Primat des Subjekts ist folglich ein philosophischer Irrtum. Denn primär an unserem Weltbezug ist nicht etwa ein urteilendes Subjekt, dem ein Objekt in der Welt begegnet, sondern primär ist ein *Begegnungsgeschehen* (Sein), das sich im menschlichen präreflexiven Bewusstsein manifestiert (Seinsphänomen) und auf diese Weise Eingang in unser Selbstverhältnis findet. Ich bin also nicht zuerst ein *Ich*, dem dann irgend etwas begegnet, sondern ich bin zunächst ein *Ort*, an dem etwas sich *zeigt* (Ich *bin* der blühende Baum, ich *bin* die Freude, die Lust, das Blau, die Niedergeschlagenheit, das Aufschrecken). Ich *bin* diese Phänomene zunächst, und erst durch einen reflektierenden Akt konstituiere ich mich als ein Ich, das diese Seinsphänomene als Zustände und Handlungen ›hat‹ und sie mit einem Possessivpronomen versehen kann, um sie explizit als zu mir ›gehörende‹ Seinsphänomene auszuweisen.

Zum Verhältnis der Bewusstseinsmodi ist dabei vor allem anzumerken, dass die primäre Begegnungsart zwischen Mensch und Ding, Mensch und Mensch, sich *gerade nicht* in einer Subjekt-Objekt-Spaltung vollzieht,<sup>777</sup> da dem Menschen auf der Ebene des präreflexiven Bewusstseins noch gar kein Subjektcharakter zukommt. Vielmehr spielt sich die primäre Begegnungsart des Seienden in einer situativen Verschmelzung von Mensch und Begegnendem zum Seinsphänomen ab.<sup>778</sup> Was wir aus ontologischer Sicht zunächst *sind*, ist nicht ein deutungsmächtiges Subjekt, sondern ein *Ort der Manifestation eines Begegnungsgeschehens*. Wir sind also stets und unabhängig von unseren Intentionen in ein Begegnungsgeschehen engagiert und können uns dem Begegnenden nicht verschließen. Das reflektierende und deutungsmächtige Subjekt bildet aufgrund seiner exzentrischen Positionalität demgegenüber das Schlusslicht unserer Bezüge zum Begegnenden. Ich bin also nicht zunächst ein *Ich*, dem etwas begegnet, sondern ich bin zunächst ein *Ort*, an dem sich etwas zeigt.

Grundsätzlich können wir sagen, dass das Sich-zu-sich-selbst-Verhalten der verschiedenen Bewusstseinsmodi als Begegnungsformen nur möglich ist durch die Retention, also die absolute Gewissheit, bzw. absolute Gegebenheit des gerade Gewesenen. Nur über diese Gelenkstelle können Bewusstseinsmodi aufeinander Bezug nehmen.

Den Ausgangspunkt unserer Selbstbezüge stellen dabei die Seinsphänomene dar, die sich an uns bilden und die wir etwa in Stimmungen verstehend erschließen. Da unser Bewusstsein von einem permanenten und im Detail äußerst komplexen Zusammenspiel der drei Bewusstseinsmodi des präreflexiven, reflexiven und reflektierenden Bewusstseins geprägt ist, sind bereits die Sein-

777 In dieser Hinsicht schließe ich mich den phänomenologischen Überlegungen von Heidegger und Sartre an. Jaspers' Überzeugung der Unüberwindbarkeit der Subjekt-Objekt-Spaltung kann aus dieser Sicht nur für das reflektierende Bewusstsein als rechtmäßig gelten.

778 Dass in diesem Zusammenhang überhaupt von Mensch und Ding die Rede ist, suggeriert einen erneuten Verfall in eine Subjekt-Objekt-Beziehung. Diese beiden Pole des Seinsphänomens zu benennen hat lediglich den Sinn, die strukturellen Zusammenhänge dessen zu verdeutlichen, was für gewöhnlich als getrennt gedacht wird. Streng genommen dürfte nicht von Mensch und Ding, sondern nur vom Seinsphänomen gesprochen werden.

sphänomene in gewisser Weise vorstrukturiert, so dass sich unsere Weltoffenheit stets schon auf eine bestimmte deutende Wahrnehmungsweise und einen bestimmten Wahrnehmungsfokus verengt hat. Die Weltoffenheit menschlichen Seins ist somit als strukturelle zu verstehen, nicht als faktische. Sie besagt nicht, dass dem Menschen ein Begegnungsganzes als diffuses Konglomerat ohne jegliche Struktur erscheint, sondern meint, dass menschliches Wahrnehmen niemals a priori auf einen bestimmten Aspekt des Begegnenden fixiert oder reduziert ist. Selbst in der Betrachtung ein- und desselben Gegenstandes vollziehen sich permanente Verschiebungen unserer Perspektive, die sich in Stimmungen oder Befindlichkeiten manifestieren können, etwa, indem uns etwas im ersten Moment als auffällig, beim zweiten Hinsehen jedoch bereits als selbstverständlicher Anblick erscheint.

Was der Mensch folglich als erste Aufgabe seines Seins be- und ergreift, um ein konstantes Bezugsgefüge als Grundlage seines Identitätsstrebens zu gewinnen, ist, sich einen Verstehens- bzw. Auslegungshorizont zu schaffen, der *erstens* eine relative Permanenz seiner Perspektiven sicher stellt und *zweitens* durch diese Permanenz das Begegnende vertraut und handhabbar macht. Das Gerüst unseres Verstehenshorizonts muss ein äußerst flexibles sein, das noch dazu nicht von uns allein konstituiert wird, sondern auch von dem, was sich als Bedeutung des Seienden selbst von ihm her gibt. Deshalb ist das, was wir als Verstehenshorizont durch Wissen herausbilden, ein beweglicher Rahmen, dessen Gestalt ergänzt wird durch die Zusammenhänge, in denen sich das Begegnende selbst zeigt (etwa Zeugzusammenhänge in denen sich ein Hammer als auf einen funktionalen Zusammenhang verweisend zeigt). Etwas überspitzt könnte man auch von einer ›Hälftenhaftigkeit‹ der bewusstseinsmäßigen Welt sprechen, wobei die eine ›Welthälfte‹ unser ›subjektiver‹ Verstehenshorizont, die andere ›Welthälfte‹, der situativ sich offenbarende Zusammenhang zwischen den sich zeigenden Seienden selbst ist. Zusätzlich wird diese Welt die wir in Form eines Welt-Ichs zu einem transzendenten Objekt unserer Seinsbezüge machen, durch kulturelles Wissen ergänzt, das uns die Partizipation an kollektiven Bedeutungs- und Normengefügen sowie einen Zugang zu den identitätsstiftenden Mechanismen von Kultur gewährt.

Auf der Ebene des reflexiven Bewusstseins geschieht nun ein erstes Sich-zu-sich-selbst-Verhalten als Verhalten gegenüber den an sich vorgefundenen Seinsphänomenen. Und erst ganz am Ende dieser Verknüpfungen findet sich das vermeintlich das Seiende durch Reflexionsakte beherrschende Subjekt, das für gewöhnlich als ein mit sich identisches reflektierendes Bewusstsein vorgestellt wird, als erkennende Entität, dem die Dinge als von ihm getrennte Objekte begegnen. Zunächst, so lässt sich sagen, formt aber lediglich mein *Körper* so etwas wie ein durch Permanenz gekennzeichnetes Bezugszentrum, auf das sich das Begegnungsgeschehen sammelt.

Allerdings ist auch der Körper in meinem Verschmelzen mit dem Begegnendem zum Seinsphänomen zunächst nicht als *Objekt* für mein Bewusstsein präsent. Er ist vielmehr Teil des Begegnungsgeschehens, das sich im Seinsphänomen des präreflexiven Bewusstseins spiegelt. Freilich müssen wir zugestehen, dass der Gedanke vom Primat des präreflexiven Bewusstseins und der Nachge-

ordnetheit des reflektierenden Bewusstseins<sup>779</sup> insofern irreführend ist, als die drei Bewusstseinsmodi über das Medium der Retention in einem komplexen Zusammenspiel aufeinander einwirken. Nichtsdestotrotz wird deutlich, dass das reflektierende Bewusstsein nur sehr vermittelt auf die Weise einwirken kann, wie uns etwas unmittelbar begegnet, da es das exzentrische ›Schlusslicht‹ unserer bewusstseinsinternen Bezüge darstellt.

Trotz allem ist diese nachgeordnete Position allerdings nur eine sehr relative, denn das reflektierende Bewusstsein kann dessen ungeachtet seinerseits zumindest indirekt bestimmend und reflektierend auf die Art und Weise einwirken, wie wir etwas wahrnehmen, wie wir etwas erfahren und welche primären nicht-reflektierten Entwürfe als habituelle Reaktionen auf bestimmte Erfahrungen im reflexiven Bewusstsein etabliert werden.

Bevor wir uns den Strukturen des reflexiven und reflektierenden Bewusstseins zuwenden, wollen wir uns noch einmal kurz die wesentlichsten Aspekte der strukturellen Grundverfassung des präreflexiven Bewusstseins vor Augen führen, um diese dann mit denen des reflexiven und schließlich des reflektierenden Bewusstseins verknüpfen zu können.

Obwohl das präreflexive Bewusstsein zunächst ein einfaches Konglomerat von Wahrnehmungsformen darzustellen scheint, hat die Zusammenführung der Überlegungen von Heidegger und Sartre einige überraschende Aufschlüsse über Struktur und Artung des präreflexiven Bewusstseins in unseren Gesichtskreis gebracht.

Zunächst ist das präreflexive Bewusstsein geprägt von einer *Weltoffenheit*, wie sie neben Heidegger auch Plessner, Scheler und Gehlen konstatieren.<sup>780</sup> Dies meint: Die Wahrnehmung menschlichen Seins ist wesentlich dadurch charakterisiert, biologisch nur karg vorstrukturiert zu sein, d.h. unsere physischen Triebe beeinflussen zwar unsere Wahrnehmung, aber zumeist eher randständig oder nur als ein Aspekt unseres Wahrnehmens unter anderen – was freilich nicht heißt, dass sie in bestimmten Begegnungsgeschehen nicht auch der dominante Orientierungspunkt der Wahrnehmungsweise des Begegnenden sein könnten. Es heißt aber, dass die trieborientierte Wahrnehmung niemals die ausschließliche menschlichen Seins ist. Selbst wo der Mensch ›zum Tier‹ zu werden scheint und etwa eine extreme sexuelle Begierde verspürt, die sein Wahrnehmungsfeld auf einen bestimmten Fokus verengt, bleibt sein Fokus des Wahrnehmens bestimmt von individuellen Erfahrungen, kulturellen Seinauslegungen, habitualisierten Formen des Wahrnehmens. Es ist daher kein Zufall, dass uns die Erklärung eines Triebtäters, er sei lediglich seinen Trieben gefolgt, niemals zufrieden stellen, geschweige denn als Legitimation seines Tuns anerkannt werden könnte.

Wir wollen diesen Gedanken nicht weiter ausführen. Er soll lediglich als ein erster Hinweis darauf dienen, dass der Mensch selbst da, wo er offensichtlich triebgesteuert ist, *niemals ausschließlich triebgesteuert sein kann* und seine Handlungsmotive gerade nach keinem durch Instinkte erschlossenen Programm zwangsläufig zu bestimmten Handlungen führen. Exzentrizität und Freiheit sind als Konstitutiva menschlichen Seins nicht wegzudenken und selbst da noch die maßgeblichen Bezugspunkte seines Seins, wo er sie abzulegen versucht. So beinhaltet noch der Akt der Leugnung

779 Sartre schreibt dazu: »[E]s gibt ein präreflexives Cogito, das die Bedingung des kartesischen Cogito ist« (Jean-Paul Sartre, SuN, 22).

780 Vgl. dazu Anm. 163 in Kapitel 3 (59).



der Freiheit die implizite Anerkennung derselben und führt daher zur den Widerspruch aufdeckenden Erschließung der Unaufrichtigkeit. Anders gewendet: Wären wir nicht frei und hätten wir nicht aufgrund dessen ein Vorverständnis dieser Freiheit, so könnte sie für uns niemals in Form einer Frage nach ihr thematisch werden. Schon der Akt des Zweifelns an ihr ist ein Beweis ihrer Existenz für unser Bewusstsein, da Freiheit, Exzentrizität unseres Bewusstseins und Nichts untrennbar miteinander verknüpft sind.

Vor dem Hintergrund dieser Gedanken erscheint also die Weltoffenheit menschlichen Seins als Folge von Instinktarmut,<sup>781</sup> Exzentrizität und Pluralität von Bewusstseins- bzw. Begegnungsmodi. Als ›Offenheit‹ lässt sich die Weltoffenheit bezeichnen, insofern unser Fokus des Wahrnehmens, wie gezeigt wurde, nicht allein und zumeist nicht einmal primär trieborientiert ist. Durch die Weltoffenheit ist menschliches Sein in der Lage, aber auch gefordert, selbst das für seine Körperfunktionen völlig Belanglose wahrzunehmen und sich ihm in Form einer Bedeutungszuweisung zu stellen. Aus diesem Grund kennen wir keine menschlichen Gemeinschaften ohne Sinn für das biophysisch Belanglose. Und jeder Versuch, noch Kunst oder Musik in einen funktionalen Kontext der reinen Lebenserhaltung zu stellen, wirkt aufgrund der Leugnung von Weltoffenheit als Zusammenwirken von Exzentrizität und Freiheit des Bewusstseins kläglich verkürzt.

Neben der Offenheit gegenüber einer Fülle der Formen des Begegnenkönnens, die die Weltoffenheit auszeichnet, ist jedoch auch noch der zweite Teil der Begriffs, die ›Welt‹, in ihrem Sinn zu klären. Da wir Welt bestimmt haben als Begegnungshorizont, der in Bezug auf das Begegnende eine jeweils verstehende, d.h. auslegende Form des Begegnens bewirkt, können wir Welt als dasjenige bestimmen, was zwar das Begegnende durch Verengung des Wahrnehmungsfeldes auf eine bestimmte Erscheinungsweise reduziert und damit gewissermaßen die Offenheit des ›Alleswahrnehmen-Könnens‹ gerade negiert, das aber durch seine Flexibilität auch gerade das als bedeutungsvoll assimilieren kann, was biophysisch vollkommen belanglos ist. Die Welten, die unsere jeweils individuellen Begegnungshorizonte bilden, sind daher hermeneutische Instrumentarien, d.h. bedeutungszuweisende, auslegende Welten, die zwar der Möglichkeit nach ausgesprochen flexibel sind, die aber – wie unten noch gezeigt werden soll – durch habituelle Verfestigung zu Weltanschauungen gerinnen und dadurch zu einer relativ festen Gestalt erstarren können. Die ursprünglich flexible Masse unseres Verstehenshorizonts, die wir erst mit dem Begegnenden zu einer vertrauten Welt formen müssen, wird in dem verfestigten Weltbild zu einem mehr oder weniger starren Rahmen, den wir über alles legen und der uns nur das erscheinen lässt, was bereits mit der Form des Rahmens vorerschlossen ist.

Nun sind wir jedoch nicht *irgendein* Ort, an dem sich ein Begegnungsgeschehen zeigen würde. Wir sind zwar Spiegel des Geschehens, in das wir engagiert sind, aber was sich in diesem Spiegel jeweils als Seinsphänomen zeigt, ist gerade eine *singuläre Gestalt*, keine objektive, die ein genaues Spiegelbild einer objektiven Erscheinung wäre. Obwohl wir also durch Weltoffenheit geprägt sind, heißt dies mitnichten, dass wir nicht über ein wahrnehmungsorientiertes singuläres Vorverständnis

---

781 Diese lässt sich insbesondere an Säuglingen beobachten, die ihre angeborenen Reflexe rasch verlieren und den Verlust durch den Erwerb anderer Fähigkeiten kompensieren müssen, die neuen Anforderungen angemessener sind (Greifreflex, Fähigkeit, die Mutter am Geruch zu erkennen, etc.) Menschen verlieren also schon ausgesprochen früh einen großen Teil ihrer ohnehin nur spärlichen instinktgeleiteten Verhaltensweisen.



des Begegnenden verfügen würden, das unseren Wahrnehmungsfokus und unsere Wahrnehmungsweise maßgeblich beeinflusst und dabei gleichzeitig verengt. So ist das »Haben« von »Weltoffenheit« ursprünglich mit dem »Haben von Welt« verknüpft.<sup>782</sup>

Insofern nun Wahrnehmungsweise und -Fokus durch Welt bestimmt werden, diese aber ein der Möglichkeit nach flexibles Interpretationsgebilde darstellt, das zahlreiche Aspekte unseres gewesenen Seins, unseres zukünftigen, unseres räumlichen und mitseinsmäßigen Seins auf das Begegnungsgeschehen sammelt, muss bereits unsere Wahrnehmung als verstehend, d.h. als in einer nicht-kognitiven Weise interpretierend verstanden werden. Es gibt folglich kein voraussetzungsloses Begegnen des Menschen mit dem Seienden, keine objektiven, allgemeinen Weisen des Zusammenwirkens, die sich unverändert zwischen Mensch und bestimmten Seienden abspielen, sondern nur relative Parallelen. Das Seinsphänomen, das der Mensch im Begegnungsgeschehen als Spiegelung desselben *wird*, ist dabei bereits an Aspekten des menschlichen Seins orientiert, die über die Situation in mehrfache Richtung hinausweisen. *Einmal* in die zeitlichen exzentrischen Dimensionen der Vergangenheit und Zukunft, ein *andermal* in die des räumlichen Horizonts des Bewusstseins und *drittens* in Richtung auf das Mitsein. Insofern können wir bereits das Seinsphänomen als situatives Sich-auf-die-Situation-Sammeln unseres gesamten Seins verstehen, allerdings in einem unkontrollierten, noch ›vorverstehenden‹ Sinne, das nur in Form von Stimmungen, bzw. Befindlichkeiten versteht. Da die Inhalte der zeitlichen, räumlichen und mitseinsmäßigen Bewusstseinsaspekte ständig variieren, ich also dem Begegnenden immer aus einer anderen Vergangenheit, einem anderen Entwurf, einem anderen Verhältnis zu den Gebrauchsdingen, einem anderen Verhalten zum Mitdasein begegne, vollzieht die Welt als Verstehenshorizont immer mehr oder weniger schwere Transformationen ihrer selbst – der Fokus auf das Begegnende und dessen wahrnehmende Interpretation variieren also ständig.

Da nun die Mannigfaltigkeit der Deutungseckpunkte, die unser verstehendes Wahrnehmen zu einem diffusen Durcheinander ineinander verwachsener Deutungsweisen machen, das nicht reflektierend, sondern lediglich durch unsere Gestimmtheit erschlossen werden kann, können wir diese in Reflexionen nur in ihren allgemeinen Strukturen bestimmen, da die jeweiligen Inhalte der Seinsphänomene, absolut singulärer Art sind.<sup>783</sup>

Die drei Hauptstrukturen des präreflexiven Bewusstseins, Räumlichkeit, Zeitlichkeit und Mitsein, indizieren ihrerseits die *Exzentrizität unseres Bewusstseins*. Diese besteht einmal darin, dass wir bewusstseinsmäßig aus uns als Bezugszentrum hinausstehen in das Begegnende, *also zunächst beim Begegnenden, uns vom körperlichen Standpunkt Äußerlichen sind* und nicht bei uns selbst. Sie besteht aber vor allem auch darin, das Begegnende selbst von verschiedenen, es überschreitenden Richtungen auf ein bestimmtes Erscheinen zu verengen, den Möglichkeitsspielraum seines Sichzeigens-Könnens also zu umgrenzen. Die präreflexive Weise des Erfassens des Begegnenden ist also immer schon durch ein bestimmtes Seinsverständnis geprägt, das immer neu durch die Welt als Zu-

782 Vgl. dazu: Max Scheler, *Stellung des Menschen*, 38.

783 Dies zeigt sich etwa darin, dass wir selbst einem als konstant wahrgenommenen Gegenstand niemals zweimal auf die absolut gleiche Weise begegnen.

sammenspiel zwischen Verstehenshorizont und Begegnendem definiert wird. Dies wird auch in der Sinnorientiertheit unseres Sehens oder Hörens deutlich, indem wir etwa in Gesprächen nicht Geräusche, sondern *Worte* hören, die Bedeutungen tragen, indem wir nicht ein Ensemble von Formen und Farben, sondern Blumen und Häuser sehen. Unser Wahrnehmen ist also stets schon *verstehend*, so dass es großer Anstrengungen bedarf, dieses durch Akte unseres reflektierenden Bewusstseins zu beeinflussen, etwa um Worte als Geräusche, um Gestalten als Formen wahrzunehmen. Die Räumlichkeit erschließt dabei nicht nur die faktische Anwesenheit des Begegnenden, sondern auch, dass wir vom Begegnenden durch unsere Weltoffenheit hindurch angegangen werden, es sich uns also in seiner Dienlichkeit, Vorhandenheit oder als menschliches Sein zeigt. Das räumlich Begegnende ist also stets schon in einen Horizont des welthaften Umgangs eingeordnet.

Der Aspekt der Zeitlichkeit indes ist der eigentlich sinnorientierende Aspekt unseres Begegnens, der am stärksten auf die Singularität unserer Gewesenheit verweist. Denn unsere Wahrnehmungsperspektive und unsere Gestimmtheit sind maßgeblich von unserer eigenen Vergangenheit und von unseren unwillkürlichen Entwürfen bestimmt. Die Sinnhaftigkeit des präreflexiv Erfassten kann nur im Lichte der Zeitlichkeit als Zusammennahme von Vergangenen und Zukünftigem aufscheinen, d.h. der Fokus des Begegnens ist bereits durch eine Bedeutungszuschreibung definiert, die sich an Vergangenheit und Zukunft des jeweiligen Bewusstseins sowie dessen Grundentwürfen orientiert. Ob mir etwas als bedrohlich erscheint, ob als Genuss, ob als störend oder förderlich, bestimmt sich maßgeblich aus dem Zusammenwirken der zeitlichen Dimensionen des Bewusstseins. Der die Person als Person angehende Aspekt des Begegnenden wird in seinem Sinn von der Zeitlichkeit erschlossen.

Als letzter struktureller Hauptaspekt der apriorischen Grundstrukturen unseres Begegnens ist schließlich das *Mitsein* zu nennen. Dieses bestimmt die Wahrnehmung vor allem dadurch, dass die Anwesenheit oder Abwesenheit des Anderen unseren Gesichtspunkt gegenüber dem Begegnenden verschiebt. Es geschieht durch seine Anwesenheit eine Dezentrierung meiner Welt, eine Verdoppelung der Bezugspunkte im Begegnungsgeschehen, das dessen Erscheinungsweise für mich erheblich beeinflusst. Aber diese An- oder Abwesenheit des Anderen zeigt sich nicht nur und nicht einmal vordergründig in dessen faktischem Erscheinen, sondern der Andere ist von vornherein als ein durch Freiheit konstituierter Mensch erschlossen. Es begegnet uns also nicht ein materiales Ding, sondern unsere Wahrnehmung identifiziert das begegnende Lebewesen bereits im Wahrnehmungsakt als strukturell gleichartig, so dass der Andere *a priori* als fremdes Bezugszentrum des Begegnenden im Bewusstsein stets schon ›da‹ ist.

In Berücksichtigung der oben genannten Strukturen können wir sagen, dass die Seinsphänomene eine Art autonome,<sup>784</sup> d.h. von den Deutungsakten des reflexiven und reflektierenden Bewusstseins weitgehend unabhängige Spiegelung des Begegnungsgeschehens darstellen, die durch die Welt als Zusammenspiel des individuellen Verstehenshorizonts und der jeweils situationsspezifischen Erscheinungsweise des Begegnenden die Singularität ihrer Gestalt gewinnen. Da die Stimmung aber

---

784 Auch Sartre spricht davon, dass das präreflexive Bewusstsein, das er in *Die Transzendenz des Ego* noch das »unreflektierte« Bewusstsein [conscience irréfléchie] nennt, als autonom betrachtet werden müsse (vgl. Jean-Paul Sartre, TdE, 57).

ein Erschließen von Räumlichkeit, Zeitlichkeit und Mitsein des Bewusstseins unter Einbeziehung der körperlichen Befindlichkeit darstellt, die in ihrer Perspektive auch von habitualisierten Deutungsmustern bestimmt ist, ist unsere Welt nur eine relative und durchaus variable hermeneutische Konstante.

Die sich in der Begegnungsform spiegelnde und in der Befindlichkeit erschließende Seinsauslegung des präreflexiven Bewusstseins, die mit der Wahrnehmung gleichursprünglich ist, hat allerdings noch *kein Bewusstsein von sich* – ihr fehlt noch ein Gegenüber, das erst im reflexiven Bewusstsein gebildet wird. Erst in den die Seinsphänomene spiegelnden Selbstverhältnissen des reflexiven Bewusstseins geschieht eine »Anwesenheit bei sich«, und die Gestalt dieses ›Sich‹ haben wir nun näher ins Auge zu fassen.

## 8.2 Die Notwendigkeit der Konstituierung transzendenter Objekte

Voraussetzung eines solchen Selbstverhältnisses ist eine Unterschiedenheit zweier Elemente, die in einem bewusstseinsimmanenten Verhältnis zueinander stehen. Der Mensch ist als Konsequenz aus den Ausführungen Heideggers und Sartres, stets ein *Dividuum*, bevor er sich zu einem *In-dividuum* durch die Gestaltung seines Selbstverhältnisses transformieren kann.<sup>785</sup> Anders gewendet: Der Mensch steht in einem instabilen Gleichgewicht zwischen einer Identität mit sich und einer Synthese einer Vielheit, die Sartre als »Anwesenheit bei sich« bezeichnet.<sup>786</sup> Allerdings befriedigen Sartres Ausführungen zur Anwesenheit bei sich nicht ganz, da wir keine konkrete Antwort auf die Frage erhalten, *was* oder *wer* überhaupt der Bezugspunkt ist, der die Konstituierung des ›Sich‹ ermöglicht.

Als eine Form des Bezugszentrums bestimmten wir bereits den »Körper-für-Mich«. Ich bin, um einen Begriff Plessners in Anschlag zu bringen, eine Lebensform, die zunächst durch eine »zentrische Positionalität« gekennzeichnet ist, d.h. das Begegnende wird in Beziehung zur Gesamtheit des Körpers, dessen Funktionen und Bedürfnissen gesetzt, wobei diese zentrische Positionalität auf ein Zentralorgan verweist, um dessen Funktionserhalt alle Verhaltensweisen gruppiert sind – eine freilich für das tierische Sein zutreffende, aber leider im Hinblick auf das menschliche Sein unzureichende Bestimmung unserer selbst als Bezugszentrum, die Plessner nicht umsonst als Grundstruktur des tierischen Bewusstseins charakterisiert hat,<sup>787</sup> die aber nichtsdestoweniger auch einen Aspekt menschlichen Seins ausmacht.

Nun erscheint der Körper-für-Mich aber nach Sartre nicht selbst als begegnendes Objekt, und ich kann ihn auch nur durch die Zugangsart »innerer Intuition« erschließen, denn der Körper-für-Mich ist mein Gesichtspunkt, gegenüber dem ich keinen anderen Gesichtspunkt einnehmen kann, meine Perspektive, die ich nicht selbst ›sehen‹ kann. Ich bin *stets in ihn engagiert*, er ist stets ›in Gebrauch‹ und kann daher nicht zum stillen, meinem Bewusstsein gegenüberstehenden Ob-

785 Vgl. Friedrich Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, 76.

786 Auf diese dialektische Bewegung weist auch Eduard Maler hin: »Der dialektische Subjektbegriff Sartres bezeichnet eine Einheit, in der eines auf ein anderes derart bezogen ist, daß es dieses selbst ist. Dadurch, daß das Subjekt sich von Ansichsein absetzt, gehört letzteres zu ihm hinzu, denn es ist nur als Sich-Absetzen von Sein, ist eine Einheit von Sein und Negation. Der Mensch ist immer negativ auf sich bezogen, nie mit sich zusammenfallend« (Eduard Maler, *Sartres Individualhermeneutik*, München 1986, 78).

787 Vgl. Helmuth Plessner, *Stufen des Organischen*, 37ff.

jekt werden. Schon wenn ich mich im Spiegel betrachte, habe ich meinem Körper gegenüber den Gesichtspunkt des Anderen eingenommen, was der Grund dafür ist, dass unser Spiegelbild uns in einer merkwürdigen Weise fremd erscheint. Es lässt sich über den Körper, so wie er für mich als Bewusstsein ist, offenbar keine präzisere Feststellung treffen, als dass er eine besondere Art von An-sich ist, ein für mich immer bestehendes Seiendes, das überall da ist, ohne dass ich es als Gegenständliches erfassen könnte. Er ist vielmehr als selbst nicht sichtbares, aber dennoch als durch Permanenz ausgewiesenes Bezugszentrum ein Seiendes, das stets von der Exzentrizität seines Bewusstseins überschritten wird, nämlich in Richtung auf uns Äußerliches, uns Zukünftiges, uns Vergangenes. Der Körper ist gewissermaßen das zum Für-sich zugehörige An-sich, er ist unserem Bewusstseinsbegriff nach, wie auch Sartre schreibt, eine »bewußte Struktur unseres Bewußtseins«. <sup>788</sup> Als sinnliches Bezugszentrum ist der Körper also, um mit Sartre zu sprechen, dasjenige, jenseits dessen ich ständig bin, insofern ich unmittelbar *bei* dem Glas, *bei* dem Tisch oder *bei* dem fernen Baum anwesend bin, den ich wahrnehme.

Aus alledem folgt: ich erfahre meinen Körper in Situation als zu mir gehörig, als ich seiend, aber nicht, indem ich mich reflektierend auf mich wenden würde (dies würde ihn ja als Körper-für-Andere, also als Objekt erscheinen lassen), sondern indem sich an ihm in Begegnung mit dem Treppengeländer das Seinsphänomen des festen, kalten und harten Widerstands bildet, als dessen Erscheinungsort ich mich *wahrnehme*. Auch der Schmerz in meinem Bauch zeigt mich als mit mir identisches Bezugszentrum, denn ich kann diesen Schmerz nicht fliehen. Ich selbst *bin* der Schmerz, sofern ich mit ihm zum Seinsphänomen vereinigt ist.

Nun erscheint zwar die Feststellung, dass das Bezugszentrum, das sich zum Seinsphänomen verhält, mein Körper ist, als richtig, sie bleibt aber nichtsdestotrotz ungenügend, denn der Körper hat kein Bewusstsein von sich und kann folglich kein *Sich* ausbilden. Er ist zwar in das Begegnungsgeschehen engagiert und dadurch der Bezugspunkt und der Ort, an dem sich die Seinsphänomene bilden. Aber er ist nicht das verstehend-entwerfende Ich, das vor dem Hintergrund eines *welthaften* Verstehenshorizonts Entwürfe als deutende Reaktionen auf die Seinsphänomene bildet. Trotz allem können wir unseren Körper zumindest als einen wesentlichen Bezugspunkt und Aspekt des reflexiven Bewusstseins verstehen. Denn indem die Seinsphänomene auf ihn als Bezugszentrum verweisen, erschließe ich durch die »innere Intuition«, <sup>789</sup> wie Sartre sagt, dass dieser Körper *ich* bin. Auf diese Weise hat das Seinsphänomen *Verweisungscharakter*: Es ist nicht bloß das Erscheinen des kalten, harten Gegenstandes, sondern dieser Erscheinungszusammenhang umfasst als sein unverzichtbares Element meinen Körper, auf den es verweist und mit dem das Begegnende im Seinsphänomen verschmilzt.

Wichtig ist nun zunächst, festzuhalten, dass das Seinsphänomen auf meinen Körper-für-Mich verweist und durch die unwillkürliche Zugehörigkeitszuschreibung zum körperlichen Bezugszentrum als *meinem*, die ich vollziehe, zu einem zu meinem Sein gehörigen Seinsphänomen wird. Die Weise, wie sich am Körper manifestierende Seinsphänomene auf der Ebene des reflexiven Bewusstseins verstehend-entwerfend ausgelegt werden, weist auf die Existenz eines transzenden-

---

788 Vgl. Jean-Paul Sartre, SuN, 583.

789 Ebd., 539.

ten Objekts hin, das ich als das ›Körper-Ich‹ bezeichnen möchte. Das Seinsphänomen wird durch mein Körper-Ich zu einem Teil meines Seins, zu dem ich mich zu verhalten habe. Allerdings müssen wir dabei beachten, dass das Ich des ›Ich habe Schmerzen‹ oder ›Ich fühle das kalte und harte Treppengeländer‹ als unreflektiertes Sich-zu-sich-selbst-Verhalten im reflexiven Bewusstsein noch nicht mit einem Personalpronomen versehen ist. Das Ich, das die Seinsphänomene als die seinen übernimmt, ist noch kein Bezugszentrum, das ›ich‹ zu sich sagen könnte.

Dennoch bildet das Körper-Ich bereits verstehend körperliche Entwürfe, etwa leibliche Bedürfnisse als Reaktionen auf die sich am Körper zeigenden Seinsphänomene. Es übernimmt das Seinsphänomen als zum körperlichen Bezugszentrum gehörig und verweist es an einen Akt des reflexiven Bewusstseins, der – indem er eine Inbezugsetzung der Seinsphänomene zu einem transzendenten Objekt, dem Körper-Ich, vornimmt – Entwürfe bildet. Gleichzeitig mit der Verwiesenheit auf ein Körper-Ich geschieht allerdings im Menschen eine Verweisung an ein Ich, das welthaft ist, d.h. das sich die Eckpunkte seiner Seinsauslegung erst selbst schaffen muss. In seinem Verweisungssein verweist der auf Widerstände gestoßene Körper die Aufgabe zur Deutung des Begegnenden nicht nur an ein Körper-Ich, sondern auch an ein *Welt-Ich* als Wissensrepertoire von Verhaltens- und Deutungsmustern, die erlernt, aber nicht biophysisch vorgegeben sind. Man könnte auch sagen: es geschieht in der Verweisung der Seinsphänomene an mein Körper- und Welt-Ich die Aufforderung zur Herausbildung eines transzendenten Objekts als Grundlage eines verstehend-entwerfenden Sich-zu-sich-selbst-verhalten-Könnens, also als Bezugsinstanz, mit Hilfe derer Seinsauslegungen generiert werden können, die sich wiederum zeitlich durchhalten, d.h. implizit und explizit erinnert werden können. Aufgrund der Weltoffenheit verfügen wir über keine vorgefertigten Deutungsmuster des Begegnenden. Wir stehen in einem Bruch zwischen Sein und Sollen, zwischen dem ein Abgrund liegt, den wir durch Wissen, und d.h. durch die Konstituierung transzendenter Objekte, auf die wir immer wieder zurückgreifen können, zu füllen haben.

Durch ein Füllen dieser ›Informationslücken‹ konstituieren wir ein Ich, das Verhaltens- und Deutungsmuster generiert. Wir sind also vom Gesichtspunkt der Kultur- und Humanbiologie tatsächlich ›Mängelwesen‹<sup>790</sup> und gewissermaßen ›naturbedingt zur Künstlichkeit, d.h. zur Konstituierung von Kultur aufgerufen‹. Von dem Gedanken der strukturell bis zu seinem Ende währenden ›Unfertigkeit‹ des Menschen aus, der sich als strukturelles Noch-Nicht zeigte, lässt sich sagen, dass die scheinbare Unvermitteltheit von Seinsauslegungen ein Konstrukt ist, das einem Grundbedürfnis des Menschen entspricht, nämlich seiner Künstlichkeit und strukturellen Umständlichkeit durch das Selbstverständliche eine zweite Natur einzuräumen, in der das Welt-Ich ohne die Notwendigkeit einer Vermittlung durch das reflektierende Bewusstsein einen festen Pol als geistigen Bezugspunkt unseres Handelns und Denkens bildet. Man kann demnach sagen: wir sind uns als Spontaneität des Handelns nicht genug, sondern drängen dazu, uns zu einem durch Permanenz gekennzeichneten Ich zu formen, das all unsere Erfahrungen, Zustände und Erlebnisse sowie assimilierte Entwürfe und kulturelles Wissen akkumuliert und zu einer Basis für ein Vertrautmachen mit dem Begegnenden

---

790 Allerdings muss man sich, wenn man sich dieses Begriffs Arnold Gehlens bedient, die Frage gefallen lassen, die Max Müller an diesen Gedanken stellt: »Wenn der Mensch als Mängelwesen betrachtet wird, dann muß man fragen, von welchem Soll her eigentlich die Nichterfüllung des Solls als Mangel betrachtet wird« (Max Müller, *Philosophische Anthropologie*, 72).

formt, die natürlich und unmittelbar erscheint, obwohl sie künstlich ist. Es soll einen festen und deutungssicheren Bezugspunkt für das reflexive Bewusstsein geben, das Schlüsse darüber zulässt, was zu tun und was zu lassen ist, und das wir im Anschluss an Heidegger »Welt« nennen können.

Die Konstituierung eines geistigen Welt-Ichs, das, wie noch gezeigt werden soll, ein transzendentes, d.h. sich im Bewusstseinsstrom durchhaltendes Objekt wie das Körper-Ich ist,<sup>791</sup> geschieht nun zunächst aber nicht durch kulturelle Deutungs- und Verhaltensformen, sondern durch ein Experimentieren mit Verhaltensweisen gegenüber den an mich verwiesenen Seinsphänomenen, das in Erfahrungen mündet. Was Kleinkinder bereits vor jeder auf Kommunikation gestützter Sozialisation tun, um die Wissenslücken in ihrem Sein zu füllen, ist, sich im spielerischen Umgang mit den Dingen auszuprobieren. Die Weltkonstituierung des Kleinkindes ist dabei bereits eine Form der *Selbstschöpfung*, die freilich insofern bei den meisten Kindern eine relativ ähnliche Gestalt annimmt, als die körperlichen Grundverhaltensweisen gegenüber den Dingen erlernt werden – es müssen also Informationen in Form von Verhaltensmustern generiert werden, die auf das Begegnen der Dinge und die Beherrschung ihres eigenen Körpers gerichtet sind. Die *Bedeutungen* der dabei stattfindenden ›Erkenntnisse‹ werden in ›Erfahrungen‹ festgehalten, beispielsweise als besonders angenehme oder besonders unangenehme Begegnungsformen. Es geschieht also in den Erfahrungen eine Bedeutungszuweisung gegenüber unseren Zuständen und Handlungen. Und diese Erfahrungen, die situativ gebildet werden, sind wiederum als transzendente Objekte zu verstehen, zu denen der Mensch durch Erinnerungen einen mittelbaren Zugang hat. Dadurch, dass das Bewusstsein eine Verknüpfung zwischen Erfahrungen und Entwürfen bezogen auf seine Situation leistet, werden die Erfahrungen zu Konstitutiva unseres verstehenden Entwerfens sowie künftiger Deutungs- und Verhaltensweisen.

Dass aber selbst die körperlichen Grundverhaltensweisen gegenüber dem Begegnenden erlernt werden müssen, ist nicht umsonst für die biologische Anthropologie immer wieder Anlass des Erstaunens und der Verunsicherung, denn dieses Erlernenmüssen der körperlichen Grundverhaltensweisen im sogenannten »extra-uterinen Jahr des Embryo«<sup>792</sup> ist kein verspätetes Inkrafttreten eines biologischen Programms, sondern in unserer Lesart ein erstes Indiz für die Weltoffenheit menschlichen Seins, die selbst in der Herausbildung körperbezogener Antworten auf die Seinsphänomene bereits erhebliche Unterschiede im Generieren von Verhaltensmustern und –strategien bedingt, die längst nicht mehr über rein funktional-lebenserhaltende Bedeutungszuschreibungen zu erklären sind.

791 Mit ›transzendent‹ ist hier das sich gegenüber dem Bewusstseinsstrom Durchhaltende gemeint, d.h. dasjenige, auf das wir zurückkommen können, auf das wir uns als ›Ich‹ beziehen können.

792 Vgl. dazu: Adolf Portmann, *Die Biologie und das neue Menschenbild*, Bern 1942, 21.



8.2.1 Das Aufkommen der exzentrischen Positionalität<sup>793</sup>

Interessant daran ist, dass beim Kleinkind in der sogenannten »Fremdelphase« die exzentrische Positionalität in Form einer sich von sich abhebenden projizierten Außenperspektive aufbricht, durch die sich seine Objektheit und sein Für-Andere-Sein enthüllt.<sup>794</sup> Dass in dieser Phase der geistigen Entwicklung die Phänomene des ›Sich-Fürchtens vor dem unvertrauten Anderen‹, des ›Die-Nähe-der-Eltern-Suchens‹ unabhängig von der Anwesenheit anderer, des ›erkennbaren Erreichenwollens‹ von etwas unter Quittierung des Nichterreichens mit einem das Scheitern erkannt habenden Unmut und das Bewusstwerden einer steuerbaren Wirkung seines Gegenübers durch eigene Verhaltensweisen, dass diese Phänomene zeitlich eng miteinander verbunden auftreten, ist ein deutliches Indiz für das Inkrafttreten einer exzentrischen Positionalität.

In Berücksichtigung dieser Phänomene lässt sich sagen: das Eintreten der exzentrischen Positionalität bewirkt grundsätzlich ein Erfassen eines Getrenntseins vom Anderen, das gleichzeitig ein Erfassen des Anderen als Freiheit bedeutet. Der im ›Fremdeln‹ des Kleinkinds als beängstigend empfundene Andere ist aber nicht nur nicht vertraut, er ist auch jemand, der in seinem Verhalten zum Kleinkind dessen Für-Andere-Sein aufbrechen lässt, das nun durch das exzentrische Bewusstsein des Kindes selbst – wenngleich nur diffus – erschlossen wird. Mit anderen Worten: das Kleinkind erfasst, wenngleich keineswegs reflektierend oder begrifflich, diffus seine Abhängigkeit von den Anderen, bzw. seine »Abständigkeit«. Die Furcht vor dem unbekanntem Anderen und das Sich-Klammern an den Vertrauten sind also derselben ›Einsicht‹ des Kindes geschuldet: Dass es von anderen verschieden, auf nichts festgelegt und dadurch ihm selbst überantwortet ist. Das Klammern an die Eltern kann vor diesem Hintergrund als intuitive Zuversicht verstanden werden, auch in seinem Für-Andere-Sein von ihnen bereits anerkannt, d.h. nicht der Notwendigkeit einer Mitgestaltung seines Für-Andere-Seins ausgesetzt zu sein.

Der Fremde ist folglich nicht in erster Linie deshalb so unheimlich, weil er selbst irgend etwas Abstoßendes an sich hätte (in den meisten Fällen tritt das Fremdeln signifikanter Weise ja gerade in Begegnung mit eher wohlgesonnenen Menschen auf, die sich dem Kind gegenüber aufgeschlossen zeigen), sondern weil seine Begegnung durch das Auftreten der exzentrischen Positionalität die Aufgabe der eigenständigen Gestaltung dieses Verhältnisses offenbart: die Aufgabe, sein Für-Andere-Sein selbst durch sein eigenes Verhalten zu beeinflussen, ja vom Anderen gefordert zu sein, mich ihm in Form eines Für-Andere-Seins zu zeigen, *für ihn als sich selbst anderer* da zu sein und sich dabei von seiner Geschlossenheit lösen zu müssen. Der Andere ist die Bedingung und der Vermittler der Exzentrizität des menschlichen Bewusstseins. Das Bewusstsein des Kindes nimmt

793 Der Begriff der »exzentrischen Positionalität Plessners wird in diesem Kontext aufgegriffen, weil er die Grundstruktur des reflektierenden Bewusstseins deutlich werden lässt, das beim Kleinkind erst noch voll ausgebildet werden muss. Insofern eignet sich Plessners Begriff, um die Entwicklung und Grundstruktur der Anwesenheit-bei-sich aufzuzeigen und erlaubt dennoch, die Überlegungen Heideggers und Sartres zu integrieren.

794 Vgl. dazu Plessners Aussage: »Die Exzentrizität, auf welcher Außenwelt und Innenwelt beruhen, bestimmt, daß die individuelle Person an sich selbst individuelles und ›allgemeines‹ Ich unterscheiden muss [...]. Durch die exzentrische Positionsform seiner selbst ist dem Menschen die Realität der Mitwelt gewährleistet [...]. Mitwelt ist die vom Menschen als Sphäre anderer Menschen erfaßte Form der eigenen Position« (Helmuth Plessner, »Mensch als Lebewesen«, 14).

also eine exzentrische Position ein, indem es sich selbst gegenüber den Gesichtspunkt des Anderen einnimmt und sich dabei diffus seiner Geschlossenheit entfremdet. Von der Binnenperspektive aus gesehen: Es wird offenbar, dass mein Sein ein Für-Andere-Sein beinhaltet, dass eine Alterität mit meinem Sein assoziiert ist, die ich nicht *lebe*, sondern mitzugestalten habe, ohne dass ich aber der maßgebende Bestimmungsgrund und Eigentümer dieser Gestalt wäre.

Der Andere jagt mir also in erster Linie deshalb einen Schrecken ein, weil er in mir ein intuitives Erschließen eines von mir als Bezugszentrum getrennten Für-Andere-Seins bewirkt, das ich als von meinem Sosein getrenntes dennoch als zu mir gehörig erschließe.<sup>795</sup> Es ist also keineswegs so, dass mein Für-Andere-Sein mir äußerlich bliebe, sondern ich nehme es als mit mir assoziiertes Objekt wahr, analog zu dem Objekt, das mein transzendentes Ich darstellt. Mit anderen Worten: ich erfasse intuitiv die Abhängigkeit dessen, was ich als Identität, als *Wer* meines Seins zu schaffen habe, von der Weise, wie ich dem Anderen begegne und wie er mich beurteilt. Wir können also sagen, dass hier die ursprüngliche Erfahrung des »Erblickt-Werdens« stattfindet, die Sartre zur Grundlage seiner Blickphänomenologie gemacht hat, – eine ursprüngliche Erfahrung, die wir noch annäherungsweise nachempfinden können, wenn uns jemand ›so tief in die Augen schaut, dass er den Boden unserer Seele ergründen zu wollen scheint‹. Der Blick des Anderen deckt eine Seite an mir auf, die primär ›ihm gehört‹, weil ich, diesen Sachverhalt erfassend, merke, dass mir mein Für-Andere-Sein entgleitet, aus meinem Zugriffsbereich entschwindet, wenn ich nicht selbst an seiner Gestaltung mitwirke.

Wir müssen daher die von Sartre aufgewiesene Wirkung des Blicks noch erweitern, denn der Blick des Anderen lässt mir über das Gesagte hinaus bewusst werden, dass ich, um mein Für-Andere-Sein als Teil meines Selbst nicht zu verlieren, mich für den Anderen schaffen muss, so dass dieser mich dazu aufruft, der Schöpfer eines Selbst zu werden – eine Aufgabe, die für das Kleinkind nur als Forderung, noch nicht als Begriff ›da‹ ist und deshalb eine erhebliche Irritation hervorruft. Das Kind erschließt durch den Anderen also einen Aspekt seines Seins, der ihm strukturell entgeht, und dem er, da sein Reflexionsvermögen noch nicht ausgebildet ist, um einen berechnenden Umgang mit seinem Für-Andere-Sein zu bewerkstelligen, in einer Ohnmacht gegenübersteht. Deshalb löst der Andere keine Furcht aus, sondern vielmehr eine diffuse *Angst*, die weitaus tiefer greift als die Furcht vor etwas Bestimmten: Es ist das Gewahrwerden der Existenz eines eigenen Selbst, dessen Schöpfung sich das Kind durch den Blick des Anderen selbst überantwortet sieht und dessen Aufgabe zunächst in einem diffusen Mangelerslebnis erschlossen wird. Und da im Blick des Anderen nicht nur eine Verweisung auf mein Für-Andere-Sein und die damit verbundene Aufgabe, dies mit zu gestalten, geschieht – was bereits erschreckend genug wäre –, geschieht gleichzeitig und zusätzlich, wie Sartre ausgeführt hat, im eigenen Anblicken des Anderen eine Erschließung seiner Freiheit, und das heißt: es geschieht ein Erblicken des Anderen als *Unberechenbarkeit*, als autonom über sich und seine Verhaltensmöglichkeiten bestimmendes Subjekt. Kurz: Mit dem Auftreten der exzentrischen Position bricht also folglich die Erfahrung der Freiheit auf, sowohl der eigenen als

---

795 Damit ist der Andere wesentliches Konstituens von Identität, worauf auch Andreas Ziemann hinweist: »Mit der sozialen Situation des Anderen generiert die entscheidende Identitätsphase, d. h. ich bin der, der ich durch den Anderen werde als Erblickter, als Entwurf des freien Blicks des Anderen. Das Selbstbewußtsein weist damit eine eindeutig soziale Struktur auf, die von den Anderen abhängt und kommunikativ über den Blick prozessiert wird« (Andreas Ziemann, *Im Blickfeld*, 183).

Aufgabe der Selbstgestaltung, als auch der des Anderen, die ihn als strukturell nicht festgelegt und folglich unberechenbar erscheinen lässt.

Durch das Erschließen der Erfordernis, sich selbst für andere gestalten zu müssen, gewinnt das Kind ein zwar zunächst nur rudimentäres, aber doch deutlich einsetzendes soziales Bewusstsein, das es ihm im Ergreifen dieser Aufgabe auch erlaubt, mit den eigenen Verhaltensweisen in Korrelation zu denen der Anderen zu experimentieren, indem die Reaktionen des Anderen zur Grundlage der eigenen Aktionen werden. Insofern lässt sich die versuchte Mitgestaltung unseres Für-Andere-Seins auch als ein Spiel mit ungewissem und unkontrollierbarem Ausgang verstehen.

Auch das Einsetzen von ›Verstehen‹ und ›Entwerfen‹ auf der Ebene des reflexiven Bewusstseins koinzidiert mit dem ersten Erschließen der Exzentrizität, bzw. Freiheit des Bewusstseins. Das Kind vollzieht und fordert Wiederholungen, um Begegnungsstrukturen zu erkennen, die es sich in Form von Zuständen in Erfahrungen ›merkt‹. Begegnen dem Menschen ähnliche Seinsphänomene wie diejenigen, in deren Zusammenhang sich die Zustände gebildet haben, so überführen sich die gemachten Zustände in Form von Erfahrungen in Verhaltensmuster, die eine Antwort auf die Seinsphänomene ermöglichen. Auf diese Weise konstituiert sich im Kind ein Welt-Ich, das sich aus eigenen Erfahrungen und assimiliertem Wissen speist.

Die Seinsphänomene werden vom Welt-Ich des reflexiven Bewusstseins ›verstanden‹, indem der Mensch sie assoziativ mit früher gemachten Erfahrungen oder assimiliertem Wissen verknüpft. Und diese Verknüpfung, die wir ›Verstehen‹ nennen, gibt Seinsmöglichkeiten in Form von Entwürfen frei. ›Unbegriffliches‹<sup>796</sup> Verstehen und Entwurf sind also im reflexiven Bewusstsein gleichursprünglich, denn das primäre Entwerfen besteht nicht darin, dass sich das reflektierende Bewusstsein eine Verhaltensweise oder einen Entwurf als Antwort auf das an sich verwiesene Seinsphänomen ›überlegt‹, sondern im reflexiven Bewusstsein hat sich je schon eine verstehende Seinsmöglichkeit in Form eines Entwurfs erschlossen, die sich an eigenen oder mitgeteilten Erfahrungen orientiert. Das Selbst ist in diesem Zusammenhang präsent als ein *Worumwillen*, das das Verstehen zu einem Entwurf führt, der *seiner selbst willen* gesetzt wird. Der Wille, den Entwurf als in meine Zukunft geworfenes Sein erreichen zu wollen, etwa indem ich eines Apfels habhaft werden möchte, offenbart also die Existenz eines Selbst. Als *Worumwillen* ist der Wille gewissermaßen eine *Selbstwahl*, er ist der Auftrag, mein Selbst als ›Den-Apfel-Habenden‹ zu verwirklichen. Dabei konstituiere ich dieses Selbst als Objekt, das als ›transzendent‹ verstanden werden kann, insofern es alle Situationen und Aktionen zeitlich überlebt. Vor diesem Hintergrund lässt sich also jeder Wille als *Wahl seines Selbst* im Sinne einer Wahl meines entworfenen Seins verstehen.

---

796 ›Unbegrifflich‹ ist ein Verstehen, wenn es sich auf der Ebene des präreflexiven oder reflexiven Bewusstseins abspielt. Im präreflexiven Bewusstsein manifestiert sich das Verstehen in der Gestimmtheit, auf der Ebene des reflexiven Bewusstseins geschieht eine nicht reflektierend gesuchte, aber durch die Intuition geführte Inbezugnahme auf personengebundenes, nicht in eine allgemeine Form gebrachtes und daher auch reflektierend nicht verobjektivierbares Wissen. ›Begrifflich‹ ist ein Verstehen, sofern es auf der Ebene des reflektierenden Bewusstseins die Erschlossenheit einer sich wiederholenden Struktur hat, die für das reflektierende Bewusstsein offen zugänglich ist. Im ›Begreifen‹ geschieht ein reflektierendes Erfassen, das in ein Wissen überführt wird, das auch bei späterem Rückgang auf dieses Wissen eine gleich bleibende Auslegung des ›Erkannten‹ oder damit Assoziierten ermöglicht. Begriffliches Wissen hat den Vorzug, dass in ihm die Artung der Bezugnahme auf Wissen und eine klare und wiederholbare Deutungsweise dieses Wissens mit ›gewusst‹, d.h. für das reflektierende Bewusstsein mit zugänglich bleibt.

Nun offenbart der Wille als Einlösenwollen des entworfenen Seins auch die Distanz zwischen Sein-sollen und Sosein und lässt daher das Erreichen des entworfenen Seins als *Möglichkeit*, nicht als Notwendigkeit erscheinen. So hängt, wie Sartre sagt, das Ich, das ich bin »an ihm selbst von dem Ich ab, das ich noch nicht bin.«<sup>797</sup> Durch meinen Willen unterrichte ich mich dabei über den *Wert*, den das entworfenen Sein für mich hat. Gleichzeitig aber offenbart sich mir in der Angst und im Scheitern, dass die Freiheit sich als Nichts zwischen Entwurf und Sosein schiebt, dass mein künftiges Sein also nicht allein von mir abhängt. So wird im Willen die Freiheit offenbar, und zwar als *meine* Freiheit, die gleichzeitig eine Unwägbarkeit in meinem Sein aufbrechen lässt, insofern selbst die Erfüllung meines entworfenen Seins nicht von mir erzwungen werden kann.

Dass Scheitern und Erfolg im Entwickeln und Einlösenkönnen von Willenshandlungen bereits vom Kleinkind mit Unmut oder Freude quittiert werden, ist als Hinweis darauf zu verstehen, dass schon das Kleinkind ein Scheitern seiner Handlungen als Scheitern an seiner strukturellen Freiheit versteht. Denn es entwickelt Entwürfe als Antworten auf die Seinsphänomene, die sich als Aufgabe zeigen. Und das Auftreten der Diskrepanz zwischen ›Das Spielzeug in den Mund nehmend zu sein‹ und dem Gewährwerden des Problems einer zu großen Entfernung, um dies einlösen zu können, generiert einen Sinn, der darin liegt, sich auf den Weg zu diesem Spielzeug zu machen. Scheitert aber dieses Bestreben, so scheitert auch der Entwurf und mit ihm der Sinn der Handlung. Das Scheitern ist vor diesem Hintergrund das Scheitern einer Freiheit, die ihr Sein in die Zukunft geworfen hat und vom Weg zu seinem künftigen Sein abgeschnitten worden ist – es ist der Verlust einer Seinsmöglichkeit, die ich zu sein wählte. Daher begegnet der Mensch tatsächlich, wie Sartre sagt, Hindernissen »nur auf dem Feld seiner Freiheit,«<sup>798</sup> kann es einen freien Menschen nur als engagiert in eine Widerstand leistende Welt geben.<sup>799</sup> Da die Freiheit im Willen die Selbstwahl des betreffenden Menschen als das eigene künftige Sein sein-wollend ist, kann nur die Freiheit Widrigkeiten als Widrigkeiten entdecken, während die unfreie, instinktgeleitete Ameise streng genommen keinen Hindernissen begegnet, da sie kein Bewusstsein ihres Auftrags hat, sondern einen Instinkt, der als ein nicht *verstehend* erschlossenes, sondern in Automatismen ablaufendes ›Programm‹ ihres Seins stattfindet.

Das Handeln des Menschen baut insofern auf das verstehend-entwerfende reflexive Bewusstsein auf, als es ohne die Zuweisung von Bedeutung nicht zu denken ist, ja ohne Sinn und Werte antriebslos bliebe. Da das Grundcharakteristikum des Handelns das Aus-Sein des Menschen auf etwas ist, was er nicht ist oder hat, er aufgrund seiner seinsauslegenden Entwürfe aber stets sein Sosein schon überschritten hat und dadurch einen Mangel freisetzt, lässt sich das Handeln als Tätigkeit menschlichen Seins im Bewusstsein eines Sinns verstehen. Verschwindet der Entwurf, verliert auch das Handeln seinen Sinn. Insofern muss menschliches Sein, um sein Handeln als sinnvolles konstituieren zu können, sich selbst seinem Sosein vorauswerfen.

Die Sinnerfahrung beruht also auf einer Konstituierung und Bejahung von Entwürfen, die ich entweder selbst geschaffen oder aber assimiliert habe. Insofern kann der im reflexiven Bewusstsein erlebte Sinn nicht als rational erschließbarer gelten, sondern der Sinn, der sich im reflexiven Be-

797 Jean-Paul Sartre, SuN, 96.

798 Ebd., 844.

799 Vgl. ebd., 836.

wusstsein bildet, ist ein individueller, da die Entwürfe, durch die er vermittelt wird, unwillkürlich als handlungsleitend gesetzt werden. Der Sinn, den wir in einem Handlungsakt erleben, ist allerdings auf der Erlebnisebene unmittelbarer als der ihm zugrunde liegende Entwurf, denn unsere Entwürfe erschließen sich uns – so sie von einem Grundentwurf getragen sind – oftmals erst über den Umweg der Bedeutung, die wir einer Erfahrung beimessen. Die Sinnerfahrung<sup>800</sup> einer Handlung eröffnet uns also in seiner Verknüpfung mit nicht offen liegenden Entwürfen die Möglichkeit, mittels der Intuition, die Bedeutungserinnerungen zugänglich macht, auch den nicht unmittelbar ›anwesenden‹ Entwurf, der unserem Handeln zugrunde liegt, ausfindig zu machen.

Nach Sartres Entwurfskonzeption gibt es im menschlichen Bewusstsein nichts, was ein Handeln motivieren könnte als allein der eigene oder als eigener assimilierte Entwurf. Deshalb gibt es, wie Sartre herausstellt, auch keine objektiven Umstände, die notwendig zu bestimmten Handlungen führen. Menschen, die unter schrecklichen Umständen leben, sich aber nicht über ihre Situation hinaus entwerfen, können jenseits körperlicher Mängel keinen Mangel ihrer Situation erfassen. Erst der Entwurf, ein anderes Leben als ihr bisheriges leben zu wollen, wirft ein Licht auf ihre Situation, das sie als mangelhaft qualifizierbar macht.

Nun müssen die Zwecke, die den subjektiven Antrieb bestimmen, obwohl handlungsleitend, nicht reflektiert sein. D.h. der Mensch kann im Bewusstsein eines Sinns nach Zwecken handeln, die ihm selbst nicht klar vor Augen stehen. Diese verborgenen Zwecke gründen in ihrer Gesamtheit in Grundentwürfen, die, wie bereits angedeutet, für eine große Anzahl von Handlungen handlungsorientierend sein können, ohne ›gewusst‹ zu werden. Aus dieser Perspektive präsentiert sich die Wahl der Zwecke als Bejahung von Grundentwürfen. Meine Handlungen sind also der Möglichkeit nach getragen von einer ursprünglichen, oft unreflektierten Wahl, die den Charakter eines alle anderen Entwürfe lenkenden Grundentwurfs annimmt, und sei es ›nur‹ die Wahl meines Lebenwollens. Das Charakteristische des Grundentwurfs ist, dass mit ihm nicht ein konkreter Entwurf geschieht, sondern er meine Bezugsgefüge, ja mein Sein als eine Totalität betrifft und deshalb in der Rekonstruktion von Grundentwürfen Begegnungsstrukturen, Verhaltens- und Deutungsstrukturen sichtbar werden können, die es ermöglichen, ganze Lebensabschnitte rekonstruktiv in ihrer Entwurfsstruktur zu erschließen.

### **8.3 Grundstrukturen des menschlichen Selbstverhältnisses**

Von den bisherigen Erörterungen aus muss es nun möglich sein, eine erste, freilich noch grobe Bestimmung des strukturellen Selbstverhältnisses geben zu können.

Das Seinsverstehen, die Auslegung des Begegnenden, ist, wie bereits ausgeführt wurde, beim menschlichen Sein nur rudimentär durch Triebe und Instinkte orientiert. Menschliches Sein ist daher in der Entwicklung von Verhaltens- und Deutungsweisen des Begegnenden maßgeblich an sich selbst verwiesen – eine Verweisung, die erst in derjenigen Entwicklungsphase des Menschen kog-

---

800 Sinnerlebnis und Sinnerfahrung sind insofern voneinander zu unterscheiden, als dem Sinnerlebnis die Unmittelbarkeit des Lebens eignet, während die Sinnerfahrung ein bedeutungszuweisendes Selbstverhältnis markiert, auf das gezielt erinnernd als bedeutungsgeladenes Moment meines Seins zurückgekommen werden kann.



nitiv erschlossen wird, in der die exzentrische Positionalität auftritt und somit nicht nur den Bruch zwischen Sosein und Seinsollen, sondern vor allem das Für-Andere-Sein als Objektheit und Teil des Selbst offenbart. Strukturell lässt sich der menschliche Selbstbezug folgendermaßen beschreiben: Der Mensch findet in Form von Seinsphänomenen etwas an sich vor, das auf ihn als Bezugszentrum eines Begegnungsgeschehens verweist und sich gleichzeitig als etwas präsentiert, zu dem er sich zu verhalten hat. Die Seinsphänomene verweisen sich dabei sowohl an ein ›Körper-Ich‹, das leibliche Reaktionen, d.h. Entwürfe hervorbringt, als auch an ein ›geistig‹ verstehendes und entwerfendes ›Welt-Ich‹. Die Herausbildung des Welt-Ichs geschieht dabei *einmal* durch einen die Bedeutungen erschließenden Rückgang zu eigenen Erfahrungen, die zu habitualisierten Verhaltens- und Deutungsmustern führen, zum *zweiten* durch vermittelte Erfahrungen anderer, die nicht selbst gebildet wurden, und *drittens* schließlich wird es maßgeblich geprägt durch Wissensvermittlung qua Sozialisation, die Zugangs- und Auslegungsarten für sämtliche Bereiche der Begegnung mit dem Seienden bereit stellt.

Was uns zunächst interessiert, ist nun die Bedeutungszuweisung, die in den reflexiven Selbstverhältnissen, die wir ›Erfahrung‹ nannten, vollzogen wird. Wenden wir uns zurück auf das in Kapitel 4 Erörterte, so lässt sich zu den Erfahrungen sagen, dass sie *Bedeutungserinnerungen* darstellen, ihre Gestalt also nicht primär durch Bilder, sondern durch Bedeutungen geprägt ist, die in einer Inbezugsetzung von Entwurf und situationsgebundener Auslegung früherer Zustände und Handlungen in ihrer Beziehung zu mir gebildet wurden. Wir haben es also bei den Bedeutungserinnerungen mit bedeutungsgeladenen Zuständen und Handlungen zu tun. Da Bedeutungen Urteile voraussetzen, Urteile aber durch eine Synthese zustande kommen, setzen diese bereits einen synthetischen Akt des reflexiven oder reflektierenden Bewusstseins voraus. Allerdings sind Erfahrungen für gewöhnlich gerade nicht Ergebnisse von Akten des reflektierenden Bewusstseins, sondern es sind Bedeutungszuweisungen, die häufig ›unbegrifflich‹ und ohne ausdrückliches ›Urteil‹ gebildet werden.

Da sich nun in Bedeutungen die Erlebnisqualitäten spiegeln, die Begegnungen mit bestimmten Seienden angenommen haben (Begegnungen mit Herdplatten, Sandkästen, Hunden, Kühen) wird der die Begegnungen prägende Zustand mit Bedeutungen versehen, etwa der Schmerz, das Wohlfühl, die Verwunderung, die ihre Bedeutungen jeweils situativ im Hinblick auf bewusst ergriffene oder durch unwillkürliche, auf verborgene Grundentwürfe zurückgehende Entwürfe gewonnen haben. Die Erlebnisqualität, die über die Bedeutung einer Erfahrung entscheidet, lässt sich ohne den einer Handlung zugrunde liegenden Entwurf nicht bestimmen. Ohne Entwürfe, seien dies ›unbewusst‹ oder ›bewusst‹ gesetzte, kann es folglich keine Bedeutungen geben. Jedes Verhalten muss demzufolge als entwurfsgelitet verstanden werden, da wir nicht umhin können, Begegnungsarten mit Bedeutungen zu versehen – und sei es die Bedeutung, dass das Begegnende uns als völlig bedeutungslos erscheint. Aus den Erlebnisqualitäten lässt sich eine graduelle Abstufung von Bedeutungen ableiten, die im Erinnerungsakt dazu führt, bestimmte Erinnerungen als bedeutungsvoll, andere als bedeutungslos oder bedeutungsarm einzustufen, bzw. die mit einer geringen Bedeutungsqualität zu ›vergessen‹ bzw. sie nur als Bilderinnerung zu ›behalten‹.

Bezogen auf die Erfahrungen lässt sich sagen, dass sich in ihnen reflexive, keine reflektierenden Selbstverhältnisse zu eigenen Verhaltensweisen spiegeln, die Bedeutungen generieren, so dass aus



den mit Bedeutungen aufgeladenen Erfahrungen auf künftiges Verhalten-Sollen geschlossen werden kann. Im Hinblick auf die Weltkonstituierung des Kleinkindes lässt sich daran anschließend sagen, dass Schritt für Schritt Zustände mit Bedeutungen versehen und dadurch Erfahrungen gebildet werden. Aus den Erfahrungen bildet sich dabei ein Repertoire von aus Selbstverhältnissen gewonnenem Erfahrungswissen, ein welthafter Verstehenshorizont, den ich das ›Erfahrungs-Ich‹ nennen möchte – ein Ich, das für gewöhnlich mit dem Welt-Ich verschmolzen ist, aber vom reflektierenden Bewusstsein auch als eigene Wissensquelle umrissen werden kann. Nicht nur und nicht vordergründig die Seinsphänomene sind folglich in ihrer Gestalt in unsere Gewesenheit eingeprägt, sondern vor allem auch die Bedeutungen, mit denen sie in der Übernahme in das reflexive Bewusstsein versehen wurden. Es haben sich an und für uns Bedeutungen gebildet, deren Gestalt und Intensität unser gesamtes Leben prägen kann und die sich nur durch intensive Reflexionsprozesse *a posteriori* in ihrer Signifikanz relativieren lassen.

Die verstehende Verknüpfung zwischen früherem, aktuellem und zukünftigen Sein besteht nun im assoziativen, situativen Erschließen des Begegnenden im Lichte der vergangenen Erfahrung und in Überschreitung des Soseins auf Entwurfsmöglichkeiten hin. Die Entwürfe werden also als Seinsmöglichkeiten in verstehender Inbezugsetzung der aktuellen Seinsphänomene mit eigenen Erfahrungen oder vermitteltem Wissen gebildet, die in Form von Erinnerungen zugänglich sind. Dabei führt das Ergreifen der in dieser Synthesis sich offenbarenden Entwürfe zum *Erlebnis eines Selbst* als Zentrum des Entwerfens und lassen von da aus ein Licht auf die Situation, bzw. meinen Platz und die Zeugzusammenhänge fallen, die vom Entwurf aus in ihrer Qualität und Dienlichkeit bestimmt werden.

Ein Beispiel: Die Seinsphänomene, die sich zur Gestalt etwa eines Herdes zusammenfügen, verweisen mich, vermittelt durch die Intuition, auf Erfahrungen, die mit diesem Zusammenhang von Seinsphänomenen verknüpft sind. Dadurch erschließt das reflexive Bewusstsein in Bezugnahme auf frühere Erfahrungen die Möglichkeit des Sich-die-Finger-Verbrennens. Die Bedeutung, die in dieser Erfahrung überliefert ist, nämlich die Qualifizierung des Zustands des Sich-verbrannt-Habens, wurde in der ursprünglichen Erfahrung gebildet durch Inbezugsetzung mit dem Grundentwurf, unversehrt und ohne Schmerz sein zu wollen. Und diese Bedeutung der körperlichen Beeinträchtigung durch den Kontakt mit heißen Herdplatten kann wieder aufgegriffen werden und in den Entwurf münden, die berührende Begegnung mit eben diesem zu meiden. Das Wissen darum, dass die Begegnung meiner Hand mit der heißen Herdplatte heftige Schmerzen verursacht, ist als Erfahrung an mich als Bezugszentrum gekoppelt, als Kenntnis hat es eine allgemeine und explizierbare abstrahierte Form, besitzt aber nicht mehr notwendig eine Verknüpfung mit der Bilderinnerung – also dem Bild der Begegnung des Vierjährigen mit dieser konkreten Herdplatte in Omas Küche. Insofern lässt sich sagen, dass Erfahrungen primär in Form von auf Bedeutungen reduzierten Kenntnissen erinnert werden. Die Bilder meiner Gewesenheit, wie die Herdplatte aussah usw., sind für das auf die Erfahrungen sich beziehende reflexive Bewusstsein von keinerlei handlungsorientierender Relevanz.

Wir können vor diesem Hintergrund also durchaus davon sprechen, dass bereits Kleinkinder, denen ein solcher reflektierender Umgang mit Herdplatten vorerst verschlossen bleibt, ein Ich als transzendentes Objekt ausbilden, das weitgehend unabhängig von sozialisatorischen Elementen entsteht und besteht. Es ist aber insofern unauffällig, als es vornehmlich den Umgang mit den Gebrauchsdingen und der eigenen Körperlichkeit betrifft und die freien Entwürfe sich zunächst nur in Form von Willensbekundungen zeigen, die noch eng mit der Dingwelt verknüpft sind. So ist das Sein des Kindes zwar bereits ein ›Selbst‹ im Sinne einer Bezogenheit auf eigene Erfahrungen, es ergreift aber erst nach und nach seine durch die exzentrische Positionalität eröffnete und erforderte Möglichkeit, sich als soziales Wesen verstehen zu lernen, das sein eigenes Für-Andere-Sein mitkonstituiert. Zwar ist das Sich-selbst-Verstehen und Sich-selbst-Entwerfen des Kleinkindes bereits durch den Willen als Selbstwahl seines in die Zukunft geworfenen Seins bekundet, aber dieses Selbst ist sich noch verborgen. Die Ebene des reflektierenden Bewusstseins bleibt zunächst unausgebildet, obwohl sie durch das Aufbrechen der exzentrischen Positionalität und damit des Für-Andere-Seins bereits strukturell angelegt ist. Da das Bewusstsein aber bereits transzendierend ist, das Kind also sein Sosein in Richtung auf künftiges Sein überschreiten kann, ist es ihm möglich, seinen Handlungserfolg in Orientierung am Entwurf in seiner Sinnhaftigkeit zu qualifizieren und seinen Zuständen und Handlungen Bedeutungen zuzuweisen.

Nun dienen die obigen Aussagen über die Genese des kindlichen Bewusstseins primär der Illustration der Bezüge, die sich zwischen präreflexivem, reflexivem und reflektierendem Bewusstsein abspielen, und stellen die logischen Folgerungen einiger aus den in dieser Arbeit zusammengebrachten anthropologischen Grundthesen dar, die keineswegs deren einzige Auslegungsform sein müssen. Dennoch erscheinen sie vor dem Hintergrund der hier versammelten anthropologischen Überlegungen als legitime Schlussfolgerungen.

Aus dem bisher Gesagten wurde ersichtlich, dass unser reflexives Bewusstsein in der Wendung auf sich selbst von einer durch die exzentrische Positionalität bedingten Gespaltenheit geprägt ist, die eine Anwesenheit bei sich notwendig macht. Das Bewusstsein ist exzentrisch, insofern es eine Distanz zum Seinsphänomen aufbaut, es kann aber nur exzentrisch sein, wenn es bereits das Bezugszentrum des Körpers transzendiert hat. D.h. der Mensch ist ein Sein, das das ist, was an ihm erscheint (das Seinsphänomen, das er ist, etwa als Ort eines Schmerzes) kann sich nur bestimmen von einem Ort aus, an dem er nicht ist (durch das exzentrische Bewusstsein ermöglichte Außenperspektive oder Entwurf) und nur in einer Form, die nicht seinem Erleben entspricht, sondern die Form eines Für-Andere-Seins besitzt.

In der Selbstreflexion verlasse ich also das aktuelle Seinsphänomen (das ich aber in der Retention verfügbar halte), um mich durch eine Bedeutungserinnerung mit Hilfe der Intuition mit Erfahrungen ›verbinden‹ zu lassen und somit die Bedeutungen früherer Zustände mit dem retentional gegebenen Seinsphänomen (der Erscheinung des Herdes) in Relation zu setzen. Vor diesem Hintergrund lässt sich sagen, dass das rein im synthetischen Akt des im Rückblick auf Vergangenes stattfindende verstehend-entwerfende Geschehen im Bewusstsein gewissermaßen das eigene Selbst in der Synthese konstituiert. Bemerkenswerter Weise vollzieht sich aber auch ohne ausdrückli-

chen Reflexionsakt, also auf der Ebene des reflexiven Bewusstseins, ein nicht-expliciter Rückgang zu Bedeutungserinnerungen, so dass es häufig die reinen Bedeutungen ohne Erinnerung an damit assoziierte Zustände und Handlungen sind, die wir nicht in der Deutung des ›aktuell Anwesenden‹ suchen, sondern die uns *besuchen* oder gar *heimsuchen* und so die Deutung des Begegnenden gleichsam ›ungefragt‹ beeinflussen. Zwar wird auch in solchem Heimgesuchtwerden von Bedeutungen ein Selbst offenbar, aber dieses Selbst ist – da es sich nicht gesucht hat – eine ungesteuerte und unfreiwillige Synthese, während die Verknüpfung zwischen den in Erfahrungen verankerten Bedeutungen und der aktuellen Situation, die in der Selbstreflexion hergestellt wird, als sinnhafter Akt gedeutet werden kann, in dem das Selbst gezielt hervorgerufen und angeeignet wird.

Im Rückblick auf das Erörterte lässt sich festhalten: Die aktuellen Seinsphänomene verweisen als Widerstände auf den Körper als materiell-räumliches Bezugszentrum. Da der Körper aber nicht selbst über ein instinkt gelenktes Reaktionsprogramm verfügt, verweist er die Aufgabe einer Reaktionsbildung sowohl an ein Körper-Ich, das verstehend-entwerfend bestimmte körperliche Reaktionen entwirft, als auch an ein Erfahrungs- bzw. Welt-Ich,<sup>801</sup> das sich in Form der Verweisung auf die Bedeutungen früherer Zustände bezieht. Sowohl Erfahrungs- als auch Welt-Ich bilden die hermeneutischen Bezugspunkte für die Seinsauslegungen, die im reflexiven und reflektierenden Akt vollzogen werden. Und die Synthese, die in der Verknüpfung von Begegnung, Entwurf und früherer Erfahrung geschieht, führt zum Erlebnis eines reflexiven oder reflektierenden *Selbst*, das als ergriffen-angeeignet (im Reflexionsakt) oder aber als Heimgesuchtwerden durch Gewesenes erlebt wird.

Die exzentrische Positionalität ist dabei der letzte Aspekt unseres Bewusstseins, dem gegenüber wir keinen Gesichtspunkt mehr einnehmen können. Denn in der exzentrischen Positionalität ist das Bewusstsein *sich selbst gegenüber exzentrisch*, ist also Bewusstsein von etwas und mit diesem etwas (dem Seinsphänomen des Sich-Erblickens von einer projizierten Außenperspektive aus) *identisch*. D.h. das Phänomen des reflektierenden Akts ist selbst Seinsphänomen (Erlebnis), zu dem ich im Modus des reflexiven oder auch reflektierenden Bewusstseins verstehend-entwerfend Stellung beziehe. Insofern ich im Reflexionsakt eine Synthese von früherer Erfahrung in Erinnerung, aktuellem Begegnungsgeschehen und dem situationsverstehenden Ergreifen eines Entwurfs vollziehe, erfasst sich das reflexive Bewusstsein als Seinsphänomen in Form eines Erlebnisses von Selbst-Sein. Diese Identität ist das *erlebte Selbst*, da das exzentrische Bewusstsein sich in Synthese der Seinsphänomene mit den eigenen Erfahrungen *zum Seinsphänomen des Selbst macht*. Dies bedeutet: das Bewusstsein lässt sich niemals jenseits seiner Inhalte bestimmen, da es seine Inhalte *ist*. Und im Falle der Erfahrung des Selbst ist der Inhalt des sich auf sich selbst wendenden Bewusstseins eine Synthese des gerade geschehenden Seinsphänomens mit der Bedeutung der aus früherem Sichverhalten gegenüber einer Reihe von Seinsphänomenen sich in Erfahrungen gebildet habenden. In den verstehend-entwerfenden Akten des reflexiven und reflektierenden Bewusstseins

801 Zu den Begriffen ›Körper-Ich‹, ›Erfahrungs-Ich‹, ›kulturelles Ich‹, ›Welt-Ich‹ und dem diese übergreifenden ›personalen Ich‹, das weiter unten thematisiert wird, ist zu sagen, dass ihnen keine reale, dauerhafte Instanz im Bewusstsein entspricht, sondern dass sie – wie noch gezeigt wird – vom Bewusstsein als transzendente Objekte konstituiert werden. Als analytische Instrumente sollen diese Begriffe dazu dienen, Strukturen bestimmter menschlicher Selbstverhältnisse zum Ausdruck zu bringen.

vereinigen sich also gewesenes Sein (Bedeutung der Zustände) und Seinsmöglichkeiten im Verstehenshorizont auf das aktuell Begegnende und lassen im Erlebnis einer Adäquation die Erfahrung eines Selbst-Seins entstehen. Aber haben wir es mit diesem Selbst nicht wieder mit dem »Subjekt« zu tun, das als ›Herr im Hause des Bewusstseins‹ vorgestellt wird? Keineswegs. Denn was sich in diesem Zusammenspiel von Bewusstseinsmodi und Erinnerungen zeigt, ist ein Selbst, das nur im synthetischen Akt, also als Bewusstsein *von etwas* besteht. Lediglich die Fähigkeit des Menschen, sich selbst durch die exzentrische Positionalität auf seine Erlebnisse zu beziehen und die Möglichkeit des ›Behaltens‹ von Gewesenheiten, das durch eine relative Permanenz des Körpers als Bezugszentrum eines Bewusstseinsstroms möglich ist, muss vorausgesetzt werden, um die Möglichkeiten von Selbsterlebnissen zu eröffnen.

#### 8.4 Gestaltung und Gestalten des transzendenten Ichs

Um der Komplexität der Zusammenhänge gerecht zu werden und sie transparent zu halten, gilt es mit Blick auf den Versuch, das transzendente Ich in seinen Strukturen sichtbar zu machen, zwischen verschiedenen Formen des transzendenten Ichs zu unterscheiden, die wir für gewöhnlich adressieren, wenn wir auf uns Bezug nehmen oder ›ich‹ sagen. Im Hinblick auf die Konstituierungsformen einheitlicher Gestalten desselben lässt sich zwischen ›personalem Ich‹, ›Selbstbild‹ und ›personaler Identität‹ unterscheiden. Ich möchte zunächst die einzelnen Gestalten des transzendenten Ichs kurz charakterisieren, bevor ich an späterer Stelle ausführlich auf sie zu sprechen komme.

Als ›personales Ich‹ können wir die ideale Einheit dessen verstehen, was das Bewusstsein an sich als ›tatsächlich gewesene Zustände, Erfahrungen und Handlungen‹ versteht. Es wird dabei von den im Reflexionsakt nicht erfassbaren, aber intuitiv erschlossenen Körper-Ich, Erfahrungs-Ich, kulturellem Ich<sup>802</sup> und Welt-Ich flankiert sowie durch ›Zeugenerfahrungen‹ als Spiegelungen anderer. Dem personalen Ich fließen ständig neue Gewesenheiten zu, die es zu einem recht diffusen Konglomerat werden lassen, zu dem das reflektierende Bewusstsein nur punktuell Zugang hat.<sup>803</sup> Das personale Ich bildet damit einen quasi autonomen Bezugspunkt der im reflexiven Bewusstsein stattfindenden Seinsauslegungen, das mit vom reflektierenden Bewusstsein konstruierten Selbstbildern in Konkurrenz treten kann und das wir für gewöhnlich meinen, wenn wir uns als Individuum in subjektiver Sicht adressieren, da es die ›realste‹ Erfassung unserer selbst als Bewusstseinsstrom darstellt.

Das ›Selbstbild‹ hingegen verstehen wir als eine personale *Gestalt*, die das reflektierende Bewusstsein *konstruierend* und zumeist in punktueller Inbezugnahme auf das personale Ich schafft. Beide Formen des transzendenten Ichs korrelieren insofern, als dass reflektierend konstruierte Selbstbilder zum personalen Ich hin ›absinken‹ und mit ihm verschmelzen. Dadurch können die durch neue ins personale Ich abgedrängten Selbstbilder auch für das reflexive Bewusstsein einen unreflektierten Bezugspunkt<sup>804</sup> der Seinsauslegungen bilden. Als ›Person‹ bezeichne ich die intersubjektiv ratifizierte Gestalt meiner selbst, die in einer Vermittlung zwischen Selbstbild, personalem

802 Das ›kulturelle Ich‹ dient als Bezeichnung für sozialisatorisch vermitteltes Wissen und Entwürfe.

803 Das ›personale Ich‹ entspricht dem, was Sartre das »Ego« nennt.

804 So nehmen abgesunkene Selbstbilder Einfluss auf den Interpretationshorizont von Erfahrungen.

Ich und Fremdbildern hergestellt wird. Unter *Identität* schließlich verstehe ich einen über den Bewusstseinsstrom vermittelten, aber nicht konstruierten losen Zusammenhang von sinnhaften Identitätsmomenten, die durch andere mit konstituiert wurden und deren Gestalt maßgeblich von der Anerkennung durch die als repräsentative Urteilsinstanzen über mein Für-Andere-Sein gewählten signifikanten Anderen geprägt wird. Die Identität wird deshalb erst im Kontext unseres Verhältnisses zum Anderen thematisch.

Wie aber bilden sich überhaupt diese transzendenten Objekte, die wir als ›Subjekte‹ unserer selbst, als ›Eigentümer‹ unseres Bewusstseinsstroms einrichten?

Betrachten wir das *Erlebnis des Selbst* zunächst auf der Ebene des reflexiven Bewusstseins, so fällt auf, dass es hier noch nicht um das Ich geht, das ›ich‹ zu sich sagt, sondern um das von einem Seinsphänomen des Sichselbstverstehens erfüllte Bewusstsein, das sich zu sich selbst verhält und dabei die Erfahrung eines Selbst generiert. Dieses Selbst aber *ist* streng genommen nur in den verstehend-entwerfenden Akten, besitzt also für sich noch keine Permanenz. Auch hat das Selbst des reflexiven Bewusstseins sich selbst gegenüber noch keine Außenperspektive eingenommen, vermag sich also noch nicht als objekthaftes ›Ich‹ zu bestimmen. Das Selbst des reflexiven Bewusstseins ›erkennt‹ sich daher auch nicht als Selbst, sondern es *erfährt* sich als ein solches, indem Erinnerungs-, Verstehens- und Entwurfsakt gemeinsam seine Existenz fordern. Es lässt sich also sagen, dass der verstehend-entwerfende Akt des reflexiven Bewusstseins als Aufscheinen einer Verknüpfung von Vergangenheit und Zukunft in einem gemeinsamen Bezugszentrum den Eindruck eines durch Kontinuität charakterisierten Selbst hervorruft.

Da nun das reflektierende Bewusstsein sich selbst als Bezugszentrum gegenüber eine Außenperspektive einnimmt, hat es keinen erfahrenden, sondern einen durch eine Subjekt-Objekt-Spaltung charakterisierten Zugang zu sich, kann es feststellen: da erscheint ein Entwurf (der in diesem Falle Seinsphänomen wird), der von mir stammt (Konstruktion eines durch Permanenz gekennzeichneten geistigen Bezugszentrums) und zu dem ich mich zu verhalten habe (situationverstehendes Handeln im Blick auf den Entwurf). Reflektierte Ursache und Wirkung einer Handlung werden also als zwei zusammengehörige Aspekte ein- und desselben Bewusstseinsstroms erfasst, was notwendig zur Vorstellung eines einheitlichen, zusammenhängenden Ichs führt. Das reflektierende Bewusstsein fordert also selbst, weil es ›sich‹ gegenüber eine Außenperspektive einnimmt, die Existenz eines transzendenten Ichs als virtuellen Einheitskern. Deshalb wäre es auch falsch, das transzendente Ich – sei es in Form des personalen Ichs, des Selbstbildes oder auch der gestalthaften Identität, abqualifizieren zu wollen, weil es strukturell nicht das Subjekt als Spontaneität und Für-sich sein kann, sondern ›nur‹ ein durch Permanenz gekennzeichnetes Objekt. Denn personales Ich, Selbstbild und Identität sind – wenngleich nicht Subjekt – die wesentlichen Bezugspunkte menschlichen Seins, da der Mensch nur ein Selbst haben, nur bei sich anwesend sein kann, wenn er sich auf seine eigene Gewesenheit mindestens in Form des personalen Ichs beziehen kann. Ohne dieses Objekt könnte es kein Selbstbild und keine Identität geben, da das personale Ich erst den seienden Bezugspunkt für selbstreferenzielle Entwürfe bildet. Da Körper- und Welt-Ich als Reservoir von durch Erfahrungen hervorgebrachtem und assimiliertem Wissen als kontinuierliche Bezugspunkte unserer Seinsauslegung gedeutet wer-



den, die – zusammengekommen mit den früheren Zuständen und Handlungen – Erfahrungen des Selbst ermöglichen, werden diese transzendenten Objekte gemeinsam mit dem Körper und allen Bild- und Bedeutungserinnerungen zu einem einheitlichen Bezugszentrum verschmolzen, das wir das ›personale Ich‹ nennen.

Nun ist das personale Ich, das die Gewesenheit eines Bewusstseins- bzw. Erlebnisstroms indiziert, trotz seines Charakteristikums, ein transzendentes Objekt zu sein, keineswegs in seiner Gestalt frei formbar. Vielmehr widersetzt es sich durch die ständigen Ergänzungen, die ihm zufließen, jeder Konturierbarkeit. Es besteht nur in Form einer virtuellen Einheit von Vielgestaltigkeit, die als unsere ›tatsächliche Gewesenheit‹ gedeutet wird. Das personale Ich stellt ein Reservoir von Bild-, Bedeutungs-, Gefühls-, Handlungs- und Wissenserinnerungen dar, auf das unser Bewusstsein ständig ›bewusst‹ oder ›unbewusst‹<sup>805</sup> Bezug nimmt. So können wir etwa sagen, dass die Sympathie als Struktur unseres Begegnens mit einem bestimmten Menschen in seiner Bedeutungshaftigkeit in Bezug auf das personale Ich gebildet wird, das den Bezugspunkt von Bedeutungs- und Zustandserinnerungen bildet, also von vornherein einen Verstehenshorizont bereit stellt, der im Begegnen mit bestimmten Personen Freude hervorruft. Deshalb nimmt das personale Ich noch Einfluss auf die ursprüngliche Weise unseres Wahrnehmens.

Zwar stellt das personale Ich keine Einheit dar, die in selbstreflexiven Akt erschlossen werden könnte, aber es bildet in dem oben beschriebenen Zusammenhang doch die Bedingung für Begegnungsstrukturen und Dispositionen, insofern es die Möglichkeit der Erfahrung von Wiederholung überhaupt eröffnet. Im Bewusstseinsstrom ist das personale Ich ein dem Strom gegenüber transzendentes Objekt, das mit dem Bezugszentrum des jeweiligen Bewusstseinsstroms assoziiert wird und sich gewissermaßen in den Bewusstseinsakten auf diesen Strom zurückwenden kann, etwa um sich wiederholende Begegnungsstrukturen auszumachen oder psychische Dispositionen als Begegnungsmuster zu verdichten (ich *bin* nachtragend, ich *bin* leichtsinnig).

Trotz seines Objektcharakters hat das personale Ich allerdings die Eigenschaft, selbst nicht unmittelbar als Objekt im Sinne eines Gegenübers in Erscheinung zu treten. Es ist in seiner Zusammensetzung zu diffus und lässt, da es nicht vom reflektierenden Bewusstsein gebildet wurde, einen sinngegliederten gestalthaften Zusammenhang vermissen. Daher wird es auch dem reflektierenden Bewusstsein bestenfalls punktuell sichtbar, obwohl unser Bewusstsein sowohl auf der reflexiven als auch auf der reflektierenden Ebene wesentliche, aber eben punktuelle Orientierungspunkte seiner Seinsauslegung aus ihm bezieht. Das personale Ich tritt für unser reflektierendes Bewusstsein stets nur in Form einzelner retentional präsenter oder erinnelter Erfahrungen auf, die das reflektierte Bewusstsein allenfalls dazu bringen kann, im Rückgang zu diesen Einzelaspekten ein Selbstbild zu konstruieren, das aber als kognitives Konstrukt nicht dem personalen Ich entspricht, sondern lediglich an es angelehnt ist, weil es Sinnzusammenhänge fordert, die das personale Ich zumindest

---

805 Streng genommen gibt es diese Unterscheidung bei dem zugrunde gelegten Bewusstseinsbegriff nicht. Diese Ausdrücke werden hier in Anschlag gebracht, um vom Alltagssprachlichen her das Verständnis des Dargelegten zu erleichtern. Nach unserer Einteilung der Bewusstseinsmodi heißt ›bewusst‹ ein Bewusstseinsakt im Modus des reflektierenden Bewusstseins, während das Prädikat ›unbewusst‹ die Akte des präreflexiven und vor allem des reflexiven Bewusstseins qualifiziert.



oberflächlich nicht besitzt.<sup>806</sup> Zwar kann das reflektierende Bewusstsein aufgrund der Assoziation des personalen Ichs mit dem Körper zu sich ›ich‹ sagen, aber dieses Ich ist in seiner Erfasstheit kaum mehr als eine Leerform.

Während uns also das personale Ich im Reflexionsakt in vieler Hinsicht opak bleibt, eröffnet sich mit der Einnahme projizierter Außenperspektiven die Möglichkeit, ein auf rationale Sinnzusammenhänge gebautes Konstrukt in Bezug auf im personalen Ich zugängliche Gewesenheiten meines Seins herzustellen. Da die durch die exzentrische Positionalität ermöglichte projizierte Außenperspektive auf uns für die Konstituierung des Selbstbildes, aber auch der Identität eine wesentliche Rolle spielt, möchte ich im Folgenden die Verknüpfung, die hierdurch zwischen mir als individuellem und mir als allgemeinem Ich bewirkt wird, in den Blick nehmen.

Die grundsätzliche Struktur des Sich-selbst-gegenüber-exzentrisch-Seins besteht – wie wir gesehen haben – wesentlich darin, dass das reflektierende Bewusstsein sich im Reflexionsakt auf eine ›Außenperspektive‹ hin überschreitet, die es ihm ermöglicht, sich selbst als Objekt vor Augen zu bringen. Dabei wird – wenngleich in den wenigsten Fällen auf der Ebene des reflektierenden Bewusstseins – durch die Intuition offenbar, dass die Außenperspektive, die ich mir gegenüber einnehme, keine reale, sondern lediglich eine projizierte ist, da diese Außenperspektive von genau demjenigen Bewusstsein geschaffen wird, das ich stets *bin*, das sich also streng genommen niemals eine reale Alterität, ein Gegenüber sein kann. Was in der Einnahme einer projizierten Außenperspektive auf mich geschieht, ist aber nicht nur eine gleichsam ›vertikale‹ Selbstbetrachtung, die allgemeines und individuelles Ich erscheinen lässt, sondern auch eine ›horizontale‹, in der ich mir durch die Einnahme der projizierten Außenperspektive selbst ein Ich als Subjekt-Sein zuschreibe, das nicht der Reflexionsakt selber ist. Auf diese Weise vollzieht das reflektierende Bewusstsein eine ›Verdoppelung‹ des ›Subjekts‹: Einmal ist das Bewusstsein selbst die beurteilende und urteilende Instanz, die von einer Außenperspektive aus fremde Perspektiven simulieren und dadurch etwa Verhaltens- und Deutungsmuster anderer antizipieren kann, ein andermal bringt es selbst ein ihm gegenüber als autonom urteilend vorgestelltes Ich hervor, indem es entweder das personale Ich oder das Selbstbild mit Verstehens- und Entwurfskompetenzen ausstattet, die es als transzendentes Objekt niemals selbst haben könnte; denn präreflexives, reflexives und reflektierendes Bewusstsein sind Modi ein- und derselben *Spontaneität*, das personale Ich aber, das als ›realstes‹ aufgefasst wird, und das Selbstbild, sind beides transzendente *Objekte*.

Dass eine a posteriorische Verschmelzung der verschiedenen transzendenten Objekte zur Vorstellung eines einheitlichen ›Ichs‹ vollzogen werden kann, das als ›Subjekt‹ gesetzt wird, ist indes gerade der Flüchtigkeit der Erlebnisse geschuldet, die im eklatanten Kontrast zu dem steht, wie uns andere und anderes erscheinen, nämlich als einheitliche, an materiale Körper gebundenen Kontinuitäten. Was sich in Reflexionsakten, die mich selbst vor Augen bringen sollen, ›eigentlich‹, also ohne Hinzunahme gestalthafter Konstrukte zeigt, sind Erfahrungen als auf der interpretierenden Inbezugsetzung auf unser personales Ich basierende Manifestationen von Seinsphänomenen, in denen Bedeutungen manifest sind, und Bilderinnerungen.

806 Um zwischen den Gehalten des personalen Ichs Sinnzusammenhänge herstellen zu können, bedarf es einer aufwendigen Rekonstruktion aktueller und früherer Grundentwürfe.

Die Grundlage des transzendenten Ichs liegt darin, dass wir uns selbst und anderes in der Vergangenheit ›sehen‹, aber nicht so, wie wir es *als erlebendes Bewusstsein* waren, denn dies würde bedeuten, dass wir unsere früheren Gefühle und Zustände als Seinsphänomene *wiedererleben* könnten. Vielmehr sehen wir uns von einer Außenperspektive aus, und zwar bildhaft – wie vor einem Kameramann laufen wir vor uns selbst herum, ohne dass wir jemals Kameramann und Akteur gleichzeitig sein könnten. Was das reflektierende Bewusstsein in der Selbstreflexion an Inhalten des personalen Ichs aufdecken kann, sind durch Andere bezeugte oder bezeugbare Bilderinnerungen.

Beispielsweise war ich heute in der Bibliothek. Ich habe die Bilder des Begegnenden und meines Handelns als Sukzessionsfolge vor Augen. Und im Versuch, dieser Sukzessionsfolge von Bilderinnerungen auf der Ebene des reflektierenden Bewusstseins ihren durch die Verobjektivierung verloren gegangenen Sinn wiederzugeben, den mein Gang zur Bibliothek im *Erleben* besaß, forme ich einen rationalen Sinn als motivische Folie, auf der die objektiven Zusammenhänge hergestellt werden, die nicht mehr selbst Erlebnis sind. Was ich erlebt habe, war der Wille, ein Buch in der Bibliothek zu entleihen, das ich dringend benötigte. Es war schon spät. Ich traf auf dem Weg einen Freund, den ich schon lange nicht mehr gesehen hatte und dessen Auftreten mir trotz der Freude, ihn wieder zu sehen, als Hindernis auf dem Wege der Erfüllung meines entworfenen Seins, noch rechtzeitig vor dem Schließen der Bibliothek einzutreffen, erschien. Als ich die Bibliothek erreicht hatte, traf ich die Bibliothekarin beim Verriegeln der Eingangstür an. Nein, eine Ausnahme könne sie nicht machen.

Was geschieht nun in der reflektierenden Erfassung dieser Erlebnisse? Die Erlebnisse werden in Form einer impliziten oder expliziten Erzählung miteinander zu einem sinnhaften Gefüge vernetzt. Dabei nehmen wir uns selbst gegenüber notwendig den Standpunkt einer projizierten Alterität ein, und das heißt, dass in der Selbstreflexion die Erlebnisse zunächst ihrer Singularität, also ihrer individuellen Bedeutung entkleidet werden müssen, weil die Erlebnisse nur als allgemeine kategorisiert und versprachlicht werden können.

Das reflektierende Bewusstsein macht dabei aus den Erlebnissen und der Erfahrung eines Versagens einen allgemeinen Zusammenhang einer allgemeinen Situation, deren Allgemeinheit nur dadurch aufgelöst wird, dass ich das Erzählte an mich als Erzähler und körperlichen Bezugspunkt des Erlebens binde. Dem Erzählten wird dabei ein rationaler Sinnzusammenhang unterlegt, der das Erzählte so stark spezifiziert, dass es trotz der Allgemeinheit der gemeinten Zustände, Handlungen und Motivzusammenhänge in Kombination mit meinem Körper als Bezugszentrum als singularär erscheint.

So lässt sich sagen, dass unsere früheren Zustände und Handlungen in der erinnernden Verobjektivierung des Reflexionsakts ihre individuelle, mit den früheren Seinsphänomenen gegebene absolute Singularität verlieren, da sie sich nicht als Erlebnis, sondern nur in Objektform erfassen lassen. Wir können sagen: ich war *niedergeschlagen*, ich war *erfreut*, ich habe *Gänsehaut bekommen*. Diese Zustände sind für sich genommen allgemein und können erst durch ihre Verortung in einem allgemeinen oder individuellen Entwurfskontext in ihrem motivischen, nun allgemein-sinnhaften Zusammenhang gedeutet werden: ›ich war niedergeschlagen, weil die Bibliothek bei meiner Ankunft geschlossen wurde‹ (allgemeiner objektiver Sinnzusammenhang), und ich war niedergeschlagen, weil die Bibliothek geschlossen wurde und *ich dringend ein Buch daraus für die Fertigstellung*

eines Aufsatzes benötigte (spezifizierender Sinnzusammenhang). Auf diese Weise können wir zwar durch Hinzunahme von allgemeinen Entwürfen und einer fortschreitenden Spezifizierung des Sinnzusammenhangs unserer Handlung einen halbwegs singulären Charakter geben, aber die Darstellung bedient sich stets allgemeiner Zuschreibungen, die auch auf andere Personen anwendbar sind. Die Zustände und Handlungen selbst werden also als ›allgemeine‹, ›unpersönliche‹ gedacht, als Zustände, die ohne weiteres kommunikativ mitgeteilt und vom Anderen verstanden werden können. Indem ich sage: ich war *freundlich* zum Briefträger, ich war *erstaunt*, als ich meinen Nachbarn in Kenia begegnet bin, schäle ich aus meiner Vergangenheit Zustände als seinsbestimmend heraus, die auch andere haben können, also das Erstaunen, die Freundlichkeit. Allein die Verschiedenheit der faktischen Bezugspunkte der Räumlichkeit, Zeitlichkeit und des Mitseins, in deren Kontext diese Zustände entstanden sind und die einen Entwurfs- und Sinnzusammenhang ergeben, verleihen ihnen – zusammengenommen mit der eigenen physischen Konstitution – ihren individuellen Charakter, der allerdings durch Akte des reflektierenden Bewusstseins in Form eines allgemeinen rationalen Entwurfs- d.h. *Motivzusammenhangs* konstruiert werden muss. Während also die Seinsphänomene *singulärer* Art sind, sind die bildhaft erfassten Zustände und Handlungen *allgemeiner* Natur – d.h. die Zustände und Handlungen sind auf allgemeine Begriffe und Strukturen gebrachte Objekte des reflektierenden Bewusstseins. Daher ist tatsächlich, wie Sartre behauptet, unser reflektierend hervorgebrachtes Ich dem Ich anderer strukturell vollkommen gleich – es sind lediglich die Zusammensetzung, Reihenfolge und der Entwurfszusammenhang, in den sie eingebettet sind, was uns objektiv unterscheidet. Deshalb kann Sartre schreiben: »mein *Ich ist für das Bewußtsein nicht gewisser als das Ich anderer Menschen*. Es ist nur intimer.«<sup>807</sup> Aus diesem Grund können wir die Zustände und Handlungen, die sich in Erinnerungen überliefern, als die Möglichkeit und Bedingung von Kommunikation überhaupt verstehen, insofern durch deren Objekthaftigkeit eine Kommensurabilität menschlicher Zustände und Handlungen hergestellt ist. Wir können etwa mit Freunden über unsere Gefühle sprechen, und nach Sartre ist es nicht wahr, dass der eine blind und in Analogie von dem spricht, was der Andere voll begreift. Vielmehr sprechen wir von *derselben Sache*, wenngleich auch aus verschiedenen Perspektiven. Lediglich das Bewusstsein des Anderen bleibt für mich selbst unzugänglich, denn es kann nicht zum Objekt werden.

In Bezug auf das Individuum heißt dies: auch die Entwurfszusammenhänge, die die Zustände und Handlungen zu Sinneinheiten verbinden, werden mit allgemeinen Motiven beschrieben, d.h. ich muss den ›subjektiven‹ Antrieb meines Handelns zu einem ›objektiven Motiv‹ umbilden, um es vermitteln und dabei Verständnis hervorrufen zu können. So kann ich beschreibend einen gestalthaften Zusammenhang von Zuständen und Handlungen Schritt für Schritt mit Motiven unterlegen, die immer stärker auf die subjektiven Entwurfszusammenhänge hindeuten, die tatsächlich das Erleben geprägt haben. Das ›ich war niedergeschlagen, als ich die Bibliothek geschlossen vorfand‹, kann durch immer weiter qualifizierende Entwurfszusammenhänge präzisiert und veranschaulicht werden.

---

807 Jean-Paul Sartre, TdE, 90.

Die Bestimmbarkeit der eigenen Zustände bildet in der Kommunikation die hermeneutische Grundvoraussetzung nicht nur des Verstehens unserer selbst, sondern auch für das Verstehen der anderen. Es sind zum Objekt geronnene Begegnungsstrukturen, die vom reflektierenden Bewusstsein mit Urteilen versehen werden können, etwa indem ich sage: ich bin *sauer*, ich bin *entzückt*, Karlheinz ist *beleidigt*. Die Zustände sind folglich objektive Bedeutungen bestimmter Erlebnisse. Sie sind, da sie sowohl der Selbstreflexion des Betroffenen als auch der Reflexion des Gesprächspartners zugänglich sind, das Eingangstor zum Verständnis des Anderen. Insofern also etwa Peter einen Zustand als seinen benennt, benennt er damit eine allgemeine Bedeutung seiner singulären Zustände und Handlungen, denn der Zustand als vom reflektierenden Bewusstsein verobjektivierter ist ein objektives ›Ding‹, das ich als allgemeines beschreibe, das ich aber vor allem auch als allgemeines des an mich gebundenen Bewusstseinsstroms *meine*.

Wohlgemerkt heißt das Konfrontiert-Werden mit den von ihm selbst und mir erfassten Zuständen Peters noch nicht, dass wir die Bedeutung und den erlebten Sinn, den diese Zustände im Kontext seines Seins tragen, erschlossen hätten. Denn der Sinnzusammenhang seiner Zustände und Handlungen erschließt sich erst über die Mitteilung seiner Entwürfe als Motive, die einen objektiv bestimmbareren Sinn ergeben. Lediglich die subjektive *Qualität*, also die Erfahrungsbedeutung, die ich einem Erlebnis im Zu-mir-selbst-Verhalten verliehen habe und die durch Grundentwürfe geprägt ist, bleibt dem Anderen zunächst unbegreiflich, solange mir meine eigenen Grundentwürfe unzugänglich bleiben und ich sie nicht in Reflexionsakten auf eine allgemeine Motivebene übertragen kann.

Mit Blick auf das oben Erörterte lässt sich negativ formulieren: wir bekommen in der Selbstreflexion für gewöhnlich weder einen sinngegliederten Gesamtzusammenhang unserer Person noch die Einzelzusammenhänge der eigenen Zustände und Handlungen so vor Augen, dass sie als adäquate Spiegelungen des individuellen Erlebnischarakters gelten könnten. Positiv lässt sich formulieren: Ein Gesamtzusammenhang aller Zustände und Handlungen einer Person kann durch eine Bestimmung allgemeiner Motive hergestellt werden. Erst in der Selbstreflexion, wo die Gestalt meiner Person gesucht wird, ergibt sich die Notwendigkeit und auch die Möglichkeit, einen Gesamtzusammenhang meiner Person zu bilden, der sowohl rekonstruierend Zustände und Handlungen nach den ihnen zugrunde liegenden Einzel- und Grundentwürfen befragt, als auch konstruierend versucht, aus diesen nun sinnhaft zusammenhängenden Zuständen und Handlungen, die meine Gewesenheit darstellen, die Gestalt einer Person zu bilden.

#### 8.4.1 Das transzendente Ich als Gegenüber

Was das Bewusstsein nun im alltäglichen Leben zum Ausdruck bringt, wenn es sagt ›Ich gehe spazieren‹ oder ›ich denke‹, ist die Setzung eines Ichs als Subjekt, das weder das personale Ich noch auch das Selbstbild meint, sondern gleichsam eine *Leerform* ist, die ich deshalb als ›virtuelles Subjekt‹ bezeichnen möchte. Als diese Leerform ist sie reiner *Verweis* auf ein Aktzentrum und einen damit assoziierten Bewusstseinsstrom, aber es *ist* selbst weder das eine noch das andere. Das virtuelle Subjekt ist, wenn man so will, eine ›Verlegenheitslösung‹ des reflektierenden Bewusstseins, da es weder seine Gewesenheiten im Ganzen noch sein Selbstbild reflektierend auf seine Situation sam-

meln kann. Denn das personale Ich, das den interpretativen Bezugspunkt des Bewusstseins bildet, erscheint nicht als objekthafter Zusammenhang, während das Selbstbild nichts als ein objekthafter Zusammenhang ist, der kein Welt-Ich und damit keine Urteilskompetenz besitzt.

Dem virtuellen Subjekt als ›Leerform eines transzendenten Objekts‹ wird zudem Entwurfsfähigkeit und Deutungsmächtigkeit zugesprochen, weil es qua Identifikation mit dem Körper die *Dauerhaftigkeit* gemein hat, während das eigentliche Subjekt, das Bewusstsein als synthetischer *Akt*, ›nur‹ als engagiert in ein Begegnungsgeschehen ist und daher selbst nur retentional festgehalten werden kann. Das ›eigentliche Subjekt‹, nämlich der mit einem leiblichen Aktzentrum gegebene Bewusstseinsakt, verschwindet also, hat nur ein augenblickshaftes Sein. Was bleibt, sind die transzendenten Objekte von personalem Ich, Entwurf, Selbstbild, Person und virtuellem Subjekt. Nur dadurch, dass das reflektierende Bewusstsein das virtuelle Subjekt als Träger der Subjektivität installiert, kann es, wie Sartre meint, zu einer Verwechslung zwischen Subjekt und Objekt kommen, kann dem ›Objekt‹ virtuelles Subjekt Spontaneität zugeschrieben werden.

Nun haben wir bereits gesehen, dass das reflektierende Bewusstsein an einer gestalthaften, einheitlichen Bestimmung des personalen Ichs scheitert, da die darin versammelten Gewesenheiten ihre Bedeutung und ihren Sinn jeweils in Bezug auf Situationen erhalten haben, die in ihrer Konkretheit nicht vollständig zu rekonstruieren sind. Zudem versammelt das personale Ich Zustände, Handlungen, Erfahrungen, Kenntnisse und Bedeutungen, also verschiedene Arten von transzendenten Objekten in sich, was dazu führt, dass es unmöglich in Berücksichtigung aller in ihm versammelten transzendenten Einzelobjekte in einen strukturierten Zusammenhang gebracht werden kann. Was das reflektierende Bewusstsein allerdings herzustellen vermag, ist ein Selbstbild als gestalthaften Zusammenhang, den das reflektierende Bewusstsein in Bezug auf bestimmte Aspekte des personalen Ichs und in Analogie zu dem, wie mir andere erscheinen, gebildet werden kann.

Es taucht also erst in den Akten des reflektierenden Bewusstseins das Ich als explizierbares personales Objekt des Bewusstseins auf. Dennoch lässt sich sagen, dass nicht nur das reflektierende, sondern auch das reflexive Bewusstsein, während ich auf ein Objekt gerichtet bin, etwa auf einen Stuhl, stets neben diesem Objekt noch ein weiteres, nämlich das *Selbstbild* auftreten lässt.<sup>808</sup> Man kann folglich davon sprechen, dass das reflektierende Bewusstsein vom Standpunkt einer projizierten Außenperspektive in seinem Blick auf die Dinge stets sein Selbstbild, das es für gewöhnlich mit dem personalen Ich assoziiert, mit im Blick hat und das es von der projizierten Außenperspektive aus mit einem projizierten Fremdbild als denkbarem Für-Andere-Sein meiner selbst vergleicht, so dass wir uns von der exzentrischen Positionalität aus in der Tat, wie Plessner behauptet, sowohl als *individuelles* als auch als *allgemeines* Ich in den Blick nehmen. Da sowohl reflexives als auch reflektierendes Bewusstsein die Existenz eines transzendenten Ichs fordern, macht das transzendente Ich, in welcher Form auch immer, stets einen wesentlichen Orientierungspunkt unserer Welt aus, der nicht übersprungen werden kann.

Stellen wir uns die Konstituierung von Selbstbildern in Bezug auf transzendente Objekte vor, so kann es scheinen, als habe sich in unsere Argumentation ein Zirkelschluss eingeschlichen: das

---

808 Auf der Ebene des reflexiven Bewusstseins sind zu ihm ‚abgesunkene‹ Selbstbilder vorhanden, die eingesetzt werden können.



reflektierende Bewusstsein konstituiert ein Selbstbild durch Bezugnahme auf Körper- und Welt-Ich, die bereits selbst transzendente, d.h. konstituierte Objekte darstellen. Folglich müssten diese zuerst hergestellt worden sein, bevor überhaupt die Möglichkeit bestünde, ein Selbstbild zu konstituieren. Wie aber soll dies möglich sein, wenn das reflektierende Bewusstsein erst in Bezug auf transzendente Objekte überhaupt Einzelmomente der Selbsterfahrung erhält, die dann zu einem transzendenten Ich geformt werden? Wie soll es ein Körper- oder Welt-Ich *geben*, wenn dessen Konstituierung selbst von synthetischen Beziehungen zu transzendenten Objekten abhängig ist? Es scheint, als hätten wir mit dem personalen Ich als Konglomerat verschiedener transzendenter Objekte etwas vorausgesetzt, das es nicht geben kann ohne ein Selbstbild, während es das Selbstbild nicht geben kann ohne ein personales Ich.

Bei näherer Betrachtung aber zeigt sich, dass der Verdacht eines Zirkels zwei entscheidende Momente in der Konstituierung des transzendenten Ichs vernachlässigt, nämlich die vermittelnde Rolle des Anderen und die Möglichkeiten, die mit der exzentrischen Positionalität gegeben sind. Versuchen wir eine schrittweise Auseinanderlegung dessen, was wir im Rückblick auf die dargestellten Überlegungen als gesichert annehmen dürfen.

Zunächst ist festzuhalten: es gibt eine phänomenale Evidenz von Erinnerungen, d.h. es gibt für uns ›tatsächlich gewesene‹ Zustände und Handlungen sowie Bedeutungen, zu denen wir in Bild- und Bedeutungserinnerungen ein Verhältnis herstellen können. Die Realität als faktische Gewesenheit kann allerdings streng genommen nur durch Zeugen belegt werden, nicht durch mich selbst, der ich als Bewusstsein von etwas nur die Erinnerungen als Bild- und Bedeutungserinnerungen *bin*. Die gewesene Realität unserer Zustände und Handlungen ist also als ›objektive‹ nur gegeben in der Verifikation durch Andere, wodurch ich meine Gewesenheit als intersubjektiv verbürgte verstehen kann.

Eine Antwort auf den Verdacht eines Zirkels in unserer Argumentation finden wir, wenn wir Plessners Gedanken der exzentrischen Positionalität mit der Rolle des Anderen in der Konstituierung des transzendenten Ichs verknüpfen. Das Argument, auf das es uns in diesem Zusammenhang ankommt, besteht darin, dass mit dem Auftreten der exzentrischen Positionalität im kindlichen Bewusstsein noch nicht gleichzeitig das reflektierende Bewusstsein ausgebildet, und das Kleinkind gleichsam eine nicht-reflektierte, unbegriffliche Wendung und Verobjektivierung seiner eigenen Erinnerungen vollzieht, die sich am Modell der Permanenz der Anderen orientiert. Sofern es den Anderen als körperlich und in seinem Verhalten gleichförmig wahrnimmt und von diesem in gleicher Weise wahrgenommen und gespiegelt wird,<sup>809</sup> kann sich das Kind bereits ohne selbstreflexiven Akt als transzendentes Objekt konstituieren und seine Gewesenheit als Konglomerat *seiner* Gewesenheit qualifizieren. So kommt es zur Konstitution von Körper- und Welt-Ich, die erst später durch ein

---

809 Das Kleinkind wird von Anderen als gleichbleibend gespiegelt, obwohl es selbst zunächst kein Bewusstsein von sich als transzendentes Objekt hat. So assoziiert sich das Kleinkind zunächst nicht mit seinem Namen oder seinem Spiegelbild. Es erlebt seine eigene Objektheit zunächst als etwas ihm Äußerliches, weshalb ihm auch sein eigener Körper, als ›Blick-Objekt‹ fremd erscheint und es von sich zunächst nur in der dritten Person spricht. Das Urteil ›das bin ich‹, überhaupt die Verwendung des Personalpronomens ›ich‹ tritt erst verhältnismäßig spät auf. Das Kleinkind versteht seine Objektheit zunächst nur als etwas von sich Unabhängiges. Mit dem Eintreten der exzentrischen Positionalität indes, der Fähigkeit also, sich selbst gegenüber einen Standpunkt einzunehmen, wandelt sich das Selbstverhältnis des Kleinkindes radikal. Es erfährt die Spiegelung der Anderen als Für-Andere-Sein seiner selbst und wird durch die Vermittlung Anderer, die es permanent als gleich bleibende Person spiegeln, sowie seinem eigenen Bewusstsein von der Gleichförmigkeit der signifikanten Anderen zur Konstituierung eines transzendenten Objekts, seines ›virtuellen Subjekts‹, gebracht.



Selbstbild auf der Grundlage reflektierender Akte ergänzt werden. Der Andere ist also in Verbindung mit meiner exzentrischen Positionalität derjenige, der mir die nicht-reflektierte Konstituierung von Körper-Ich und Welt-Ich als ständige Bezugspunkte meiner Selbstausslegung ermöglicht, da er mich auf meinen Objektcharakter für ihn verweist. Hierdurch wird der Zirkel aufgelöst. Zwar sind Körper-Ich und Welt-Ich transzendente Objekte, aber diese werden nicht erst durch selbstreflexive Akte konstituiert, wodurch sich auch ihre Gestaltlosigkeit erklärt, die im übrigen auch darin ihren Ausdruck findet, dass zwischen beiden für gewöhnlich keine Unterscheidung in der Adressierung vorgenommen wird. Vor diesem Hintergrund ist es möglich, dass das reflektierende Bewusstsein auf bereits vorhandene transzendente Objekte zurückgreifen kann, um ein Selbstbild herzustellen. Die exzentrische Positionalität beinhaltet also neben der reflektierenden Verobjektivierung auch die Möglichkeit, selbst ohne ausdrückliche Subjekt-Objekt-Spaltung Verobjektivierungen vorzunehmen.

Was diesen Verobjektivierungen eignet, ist allerdings eine nur diffuse, weil nicht durch Reflexionsakte in Zusammenhängen konstruierte Gestalt, wie auch eine gewisse Opazität für das reflektierende Bewusstsein, da das transzendente Objekt nicht mit Wertungen versehen ist, die es ihm selbst verliehen hat, sondern die ›geschehen‹ sind in bedeutungszuweisenden Erfahrungsakten des Kindes, deren Grundentwürfe zumeist einem späteren rückblickenden Zugriff verborgen bleiben.

Wir können also in Bezug auf das Ausgangsproblem, das den Zirkelschluss nahe legt, sagen: Weder ist der Reflexionsakt eine notwendige Bedingung für die Konstituierung eines transzendenten Ichs, noch kann dieses nur unter der Bedingung als ›Ich‹ gelten, dass es eine durch Reflexionsakte hergestellte, zusammenhängende Gestalt erhält. Darüber hinaus sind die Selbsterlebnisse nicht von einer Gestalt, also einer in Zusammenhängen geformten Instanz abhängig, sondern können in Rückbezug auf Einzelerfahrungen gebildet werden, die selbst transzendenten Charakter besitzen.

#### 8.4.2 Die Herausbildung einer personalen Identität

Die einheitliche Gestalt eines transzendenten Ichs ist nun für die soziale Interaktion insofern von großer Bedeutung, als nur die Bestimmung meiner selbst als objekthafter Gestalt es dem reflektierenden Bewusstsein ermöglicht, für das eigene Ich auch ein anderes einzusetzen, sich also ein *projiziertes Für-Andere-Sein* zuzulegen oder Perspektivübernahmen zu vollziehen. Da das reflektierende Bewusstsein im Versuch, sich als Person zu fassen, an der Gestaltlosigkeit des personalen Ichs scheitert, kann es die Geschlossenheit des Ichs als *Person* nur in Form eines Für-Andere-Seins, also nach dem Modell des Für-uns-Seins der Anderen vorstellen, so dass der Mensch zwangsläufig *Selbstbilder* generiert, selbst wenn diese nicht ausdrücklich durch gezielte Reflexionsakte hergestellt wurden.

Nun gibt es neben dem Selbstbild, das ich zwar in Berücksichtigung der Sicht und Verhaltensweisen anderer ›für mich‹ bilde, aber das ich ohne kommunikative Abgleichung mit meinem Für-Andere-Sein konstruiere, die Möglichkeit einer Gestalt des transzendenten Ichs, die sich rein über intersubjektive Urteile definiert, nämlich die *Identität*, bzw. *Person*, deren konstitutive Voraussetzungen im Folgenden aufgewiesen werden sollen.

Die intersubjektive Struktur der Identität, die wir als Objektivität meiner Person<sup>810</sup> verstehen, ist dabei bereits mit der exzentrischen Positionalität und der zwangsläufigen Einnahme einer projizierten Außenperspektive in der Selbstreflexion angelegt. Weil ich mir selbst gegenüber nur eine projizierte, keine reale Außenperspektive einnehmen kann, valide Urteile auf der Ebene des reflektierenden Bewusstseins aber nur in einem intersubjektiven Konsensus gebildet werden können, erschließe ich intuitiv ein Ungenügen in meinen Versuchen einer selbstreflexiven Wesensbestimmung. So binde ich die Gültigkeit meiner selbstreflexiven Urteile und die Gestalt meiner Person durch die Exzentrizität meiner Perspektive an Urteile, die autonom von realen Außenperspektiven aus über mich getroffen werden und in deren Auseinandersetzung ich eine ›objektive‹ Gestalt meiner Person durch die Urteile des oder der Anderen zu gewinnen versuche.

Ich möchte versuchen, den Unterschied zwischen personalem Ich, Selbstbild und Identitätsmomenten an einem Beispiel zu verdeutlichen: Ich sitze im Café. Als ich eine Zeitung lese, geht Sophie, ohne mich zu erkennen, an mir vorbei und setzt sich an den gegenüberliegenden Tisch. Während ich ihr Erscheinen zunächst mit einem leichten Unbehagen erfasse, tauchen mit einem Schlag und vermittelt durch meine Intuition Bedeutungserinnerungen auf, die sich mit Bilderinnerungen kombinieren und mich unmittelbar in meine Vergangenheit zurückwerfen. Anders gewendet: ich mache die Erfahrung des Selbst im Heimgesuchtwerden durch Erinnerungen. Diese zeigt mich in der Konstruktion eines sinnhaften Zusammenhangs von Zuständen und Handlungen als Menschen, der ein Verhältnis mit Sophie hatte und der dieses Verhältnis ins Leere hatte laufen lassen. Die Bilderinnerungen verweisen auf mich als deren Bezugszentrum und lassen mich den Entwurf bilden, möglichst rasch und unauffällig aus dem Café zu verschwinden. Es meldet sich also im Akt des reflexiven Bewusstseins, der die aktuellen Seinsphänomene mit früheren verknüpft, das personale Ich als dessen Bezugspunkt: ich werde durch Akte des reflexiven Bewusstseins von Erinnerungen heimgesucht.

Versuchen wir, dieses Beispiel auf das Zusammenspiel unserer Bewusstseins Ebenen und des Ich zu übersetzen. Während ich am Tisch Zeitung lese, zeigt sich an mir plötzlich eine Reihe von Seinsphänomenen, die mir in nicht-expliziter Inbezugsetzung der Seinsphänomene mit früher gemachten und wieder auflebenden Erfahrungen einen weiblichen Menschen in die Tätigkeit engagiert zeigt, an mir vorbeizugehen. Die Gestalt ist in meiner Wahrnehmung unmittelbar als Mensch verstanden und meine Aufmerksamkeit richtet sich auf sie, weil sie sich vom Hintergrund des Cafés als ein neues Subjekt in meiner Welt abhebt. Schon im Moment ihres Erscheinens beschleicht mich eine merkwürdige Beunruhigung, ohne dass ich wüsste, woher diese rührt. Im Moment, da ich sie als Sophie identifiziere, geschieht eine Inbezugsetzung der gerade erfassten Seinsphänomene mit meinem gewesenen Sein, das durch Bedeutungserinnerungen mit Hilfe der Intuition erschlossen und mit Bilderinnerungen zur vergangenen Wirklichkeit zusammengesetzt wird. Mein gewesenes Sein ist mir aber nur in Form der Erinnerung an frühere *Zustände* zugänglich, nicht als Einheit meiner Person. Zwar orientiere ich mich am personalen Ich, ja bezieht sich meine Erinnerung auf es und werden die Erinnerungen und sich darin offenbarenden Erfahrungen zu Objekten, auf die ich zurückgreife, aber das personale Ich zeigt sich bestenfalls in einer Reihe von Bilderinnerungen, auf die ich zurückgrei-

---

810 Auch die Person ist vor diesem Hintergrund eine besondere Form des Selbstbildes, nämlich eine, in der Selbst- und Fremdbild in einer intersubjektiv ratifizierten Form vereint sind. Verfügbar für das reflektierende Bewusstsein ist meine Identität nur als Selbstbild.

fe – es kommt nicht als personale Gestalt vor die Augen der Selbstreflexion. Ich kann mich wohl an meine Freude, mein Verlangen, meine Handlungen, auch an das Aussehen von Sophie erinnern, aber diese weisen nur auf die Permanenz meiner Person hin, sie generieren kein Bild von mir.

Ein Bild meiner selbst erscheint erst, wenn ich mein Für-Andere-Sein, hier: mein Für-Sophie-sein, von einer projizierten Außenperspektive aus entwerfe. Den gemeinsamen Bezugspunkt zwischen den vergangenen, in Erinnerungen überlieferten Seinsphänomenen und den aktuellen bildet ein Objekt, das damals war und an dem die Seinsphänomene kleben geblieben sind, ein Ich, zu dem ich heute die Verknüpfung der Seinsphänomene, die mir Sophie erscheinen lassen, in Bezug setze. Und ich beziehe mich auf dieses personale Ich nicht, weil es mir Vergnügen bereiten würde, sondern weil dieses Ich zutiefst assoziiert ist mit meinem Für-Andere-Sein, das durch die Sichtbarkeit meines *Körpers* vermittelt ist. Während sich mir das personale Ich also nur in erinnerten Zuständen und Handlungen zeigt, kann ich nur vermittelt durch den Anderen eine *Einheit* dieser Zustände herstellen. So ist mein An-sich als Person vom Anderen abhängig, da dieser meine personale Gestalt nur als durch Entwürfe gegliederten Zusammenhang von Zuständen und Handlungen denken kann und in der Auslegung nicht gezwungen ist, sich auf das diffuse personale Ich zu beziehen. Was ich also in der projizierten Außenperspektive Sophies konstruiere, ist ein projiziertes Fremdbild, ein projiziertes Für-Andere-Sein meiner selbst, das einen hermeneutischen Rahmen für die sich bietenden Seinsmöglichkeiten abgibt.

Schon sehe ich sie vor mir, wie sie mich wütend anfunktelt und mich mitten im voll besetzten Café als jemanden beschimpft, der sie vor Jahren schlafend auf einer Wiese zurückgelassen und sich aus dem Staube gemacht hat. Es dürfte leicht ersichtlich sein, dass ich in diesem Moment nicht das leiseste Verlangen verspüre, mich mit meinem früheren Ich zu identifizieren. Ich werde vielmehr von ihm *heimgesucht*, es klebt an mir als mein früheres Sein, von dem ich mich aufgrund meines Körpers, der für den Anderen Index seiner Erinnerungen an mich ist, nicht mehr lösen kann und das sich meinem schöpferischen Zugriff entzieht. Ich kann das Geschehene nicht ungeschehen machen und vergehe vor Scham bei dem Gedanken, dass dieses durch mein reflektierendes Bewusstsein projizierte Für-Andere-Sein (in diesem Falle: mein Für-Sophie-Sein) von ihr in dieser Form erschlossen und durch einen empörten Aufschrei bis in den letzten Winkel des Café ausgebreitet werden könnte.

Strukturell interessant ist daran, dass das, was ich von der projizierten Perspektive Sophies aus zu einem Bild meiner selbst zusammenzufügen versuche, ein antizipiertes Bild meines Für-Sophie-Seins ist, vor dessen Realität-für-Sophie ich mich fürchte. Die Vorstellung, wie ich Sophie erscheinen mag, dient dabei einer Antizipation im Dienste eines vorbereitenden Situationverstehens. Denn mithilfe meines antizipierten und projizierten Für-Sophie-Seins suche ich fieberhaft nach einer Möglichkeit, wie ich mich ihr gegenüber verhalten könnte. Mein projiziertes Für-Andere-Sein dient also nicht primär der Selbsterschließung, sondern vor allem als *Handlungsorientierung in sozialen Gefügen*.

Zwar kann ich mich selbst als mit meinem früheren Sein gebrochen habenden Menschen erblicken und versuchen, mein *Fremdbild*, also das, als was ich Anderen erscheine, zu retten, indem ich ihn auf Veränderungen meines Wesens hinweise und Sophie um Verzeihung bitte. Aber ich kann nicht umhin, einsehen zu müssen, dass sich mir die Kontrolle über mein Für-Andere-Sein grundsätzlich entzieht. Schon hat sie mich hinter meiner Zeitung erkannt und ich sehe aus den

Augenwinkeln, dass sie, ausgehend von einer Reihe von früheren Seinsphänomenen, die sie mit meinem Körper assoziiert und so mit meinem aktuellen Ich verknüpft, eine finstere Miene aufsetzt. Meine Hoffnung, das Café unbehelligt verlassen zu können, schwindet dahin. Ihrem Blick ist zu entnehmen, dass sie in den Weisen, wie ich ihr begegnet bin, offenbar eine Grundstruktur sieht, die mich in ihrem Urteil als Schuft erscheinen lässt. Und diese Wesensfeststellung kann nur durch Verhaltensweisen meinerseits widerlegt werden, sofern ich ein Konglomerat von Seinsphänomenen in unserem Begegnen schaffe, das einen oder mehrere andere Grundentwürfe meines Seins vermittelt, die ihre motivische Zusammensetzung ihrer Bilderinnerungen von mir möglicherweise zu meinen Gunsten verändert und sie wieder dazu bringt, mich als einen netten Kerl erscheinen zu lassen.

Was wird nun aus diesem Beispiel ersichtlich? Es scheint, als könnten wir nur eine Kontinuität und Permanenz unserer Person denken, sofern wir am Anderen eine solche Kontinuität erkennen, also strukturell unsere Sicht auf den Anderen mit der des Anderen auf uns gleichsetzen. Und wir erkennen die personale Gestalt des Anderen nicht primär in einem reflektierenden Akt, sondern verknüpfen unsere Begegnungen mit dem Menschen mit der als Permanenz begegnenden Gestalt seines Körpers-für-Uns. Würde Sophie nicht noch immer die auffallende, charaktervolle Schönheit sein, die mich damals so betört hat, sondern eine pummelige, miesepetrige Gestalt geworden sein, so wäre in mir vielleicht gar nicht ihr durch meine Erinnerungen vermitteltes und projiziertes Fremdbild hochgestiegen, ja hätte ich sie vielleicht gar nicht als Zeugin meiner früheren Zustände und Handlungen erkannt.

Ich forme demnach erst in Konfrontation mit dem Anderen und nach dem Modell seines Für-mich-Seins ein Selbst als eine mit mir als identisch erfasste, weil mit meinen Erfahrungen zusammengebrachte, kohärente Person. Mit anderen Worten: ich konstruiere mein Für-mich-Sein, mein *Selbstbild* nach dem Modell des Für-Andere-Seins. Der Unterschied zwischen Selbstbild und Person liegt darin, dass das Selbstbild sich aus ›subjektiven‹ Momenten meines Seins bildet, während *die Person aus intersubjektiv konstituierten Identitätsmomenten zusammengesetzt wird* und stets den Anderen als Korrektiv sucht. Dabei kann ich, wie bereits in Kapitel 4 herausgestellt wurde, in meinen reflektierenden Akten alle möglichen ›Beobachterperspektiven‹ mir selbst und anderen gegenüber einnehmen – etwa die Perspektive Sophies, die mich wohl als Schuft verstehen wird, oder die Perspektive der mir fremden Cafégäste, die durch einen Aufschrei Sophies und eine temperamentvolle verbale Auseinandersetzung auf unsere gemeinsame Vergangenheit aufmerksam werden könnten und durch die ein neuer intersubjektiver Raum gegeben wäre, innerhalb dessen ich um die Gestalt meines objektiven Seins zu kämpfen hätte. Es zeigt sich also die Möglichkeit einer Multiperspektivität meines Bewusstseins, das zwar keine realen Außenperspektiven bilden kann, diese aber simuliert und dadurch mein Verhalten den realen Außenperspektiven gegenüber vorstrukturiert. Würde ich nicht mein Sein-für-Andere so entwerfen, dass ich Sophie in meinem Grundentwurf als Schuft erscheinen *könnte*, so hätte ich nichts zu verlieren. Auch ist es möglich, dass ich ein intersubjektiv so inadäquates Bild meines Für-Sophie-Seins als Selbstbild entwerfe, dass ich von ihrer realen Perspektive völlig überrumpelt werde. Oder aber ich ›kann mir vorstellen‹, wie ich Sophie erschienen bin, aber ich halte diese projizierte Außenperspektive für unangemessen und stelle

dieser eine andere gegenüber, die mir als eine repräsentativ-objektive Außenperspektive erscheint, so dass ich mein Selbstbild einem projizierten oder realen Fremdbild entgegen halte. Zusätzlich zur Fähigkeit, mir selbst gegenüber projizierte Außenperspektiven einzunehmen, besteht aber auch die Möglichkeit, Für-Andere-Seine meiner selbst zu einem als objektiv verstandenen Fremdbild zu verdichten und an dessen Orientierung ein Selbstbild herzustellen, das ich als relativ repräsentativ ansehen kann.

Grundsätzlich lässt sich sagen, dass Selbstbilder handlungsorientierende Konstrukte des reflektierenden Bewusstseins darstellen, die aus Bezügen auf Aspekte des personalen Ichs und Spiegelungen anderer sowie durch Identitätsmomente geprägt und gebildet sein können. Das Selbstbild stellt gewissermaßen den Versuch dar, die Leerform des ›Ich‹ mit Gehalt zu füllen, ihr eine Gestalt zu geben. Dies heißt jedoch nicht, dass das Selbstbild als deutliches ›Abbild‹ vor Augen stünde, sondern es ist vielmehr so etwas wie ein Gerüst, das feste Auflagepunkte besitzt und von da aus in alle Richtungen erweitert, bzw. konstruiert werden kann. Das Selbstbild ist somit eine Art hermeneutisches Instrument der Selbstausslegung, Bedeutungszuweisung und Handlungsorientierung. Es besteht für gewöhnlich aus einzelnen Charakterisierungen, die zu einer Primärstruktur meines Seins erhoben werden und von der ausgehend alle weiteren vorgefunden Aspekte des Selbst gedeutet werden.

Allerdings sind den Selbstbildern in ihrer Konstruierbarkeit kaum Grenzen gesetzt. Zwar vermag die Intuition durchaus zwischen ›adäquaten‹, d.h. eng an Aspekten des personalen Ichs und den Identitätsmomenten angelehnten Verbildlichungen, und idealen Konstrukten zu unterscheiden, grundsätzlich aber müssen Selbstbilder kaum eine Anbindung an ›tatsächliche Gewesenheiten‹ des personalen Ichs haben, um ›geglaubt‹ zu werden, was dem Menschen eine beispiellose Schauspiel- und Täuschungskunst ermöglicht. Problematisch werden nicht oder nur sehr lose an das personale Ich rückgebundene Selbstbilder allerdings, wenn sie alte ersetzen, die gerade an dieses personale Ich gebunden waren oder eine völlig andere Gestalt besaßen. Denn wie bereits angedeutet gehen Selbstbilder in das personale Ich ein und können damit indirekt die Selbstausslegung des reflexiven Bewusstseins beeinflussen, während das reflektierende sich an dem ›neuen‹ Selbstbild orientiert. So kann es dazu kommen, dass mein aktuelles Selbstbild mit demjenigen konfiguriert, auf das sich das reflexive Bewusstsein bezieht. Ich kann etwa das Selbstbild eines glänzenden Schauspielers von mir entwerfen, während frühere Erfahrungen, Spiegelungen anderer und frühere Selbstbilder, die in das personale Ich eingeflossen sind, diesem widersprechen, so dass es zu einer Gebrochenheit meiner Selbstausslegung kommen kann.

Das für adäquat und repräsentativ gehaltene Selbstbild, das ich von einer projizierten Außenperspektive aus von mir selbst bilde, wählt sich nun für gewöhnlich als Bezugspunkt eine Perspektive, die gerade nicht als konkrete Perspektive eines bestimmten Menschen eingenommen werden könnte. Vielmehr entwerfe ich ein Bild meiner selbst, so wie ich ›jedem erscheinen könnte‹, mit anderen Worten: wie *man* mich vermutlich wahrnimmt. Auch kann ich mir das Wissen anderer aneignen, um mir ein Bild des ›ungewussten‹ Anderen zu verschaffen, das wiederum Rückschlüsse darüber zulässt, wie ich ihm erscheinen, welche Urteile er in meinem Erscheinen über mich bilden könnte. Ebenso ist es möglich, Beobachterperspektiven bilden, die mich als etwas erscheinen las-



sen, das ich für niemanden wirklich bin: Ich kann mich als kühlen Intellektuellen, genialen Puppenspieler oder düsteren Existentialisten vorstellen und sogar mich selbst glauben machen, dass dies tatsächlich mein Für-Andere-Sein sei. Aber die Konsistenz und Wahrheit dieses Für-Andere-Seins liegt in den Händen der Anderen. So kann es gar dazu kommen, dass das Bild, das der Andere von mir entwirft, hier also mein Für-Sophie-Sein, stärker mit meinem personalen Ich als Sammlung vergangener Zustände und Handlungen korrespondiert als mein von mir selbst hervorgebrachtes Selbstbild. Nur aus diesem Grund und in Bezug auf mein Für-Andere-Sein kann der Andere zuweilen mit Recht behaupten, er verstehe mich besser als ich mich selbst.<sup>811</sup>

Doch nicht genug damit, dass mein projiziertes Für-Andere-Sein möglicherweise von meinem tatsächlichen Für-Andere-Sein abweicht, kann dieses Selbstbild auch mit dem eigenen personalen Ich kollidieren und von ihm als unaufrichtige Selbstausslegung qualifiziert werden, sofern die eigene Intuition nämlich einen Widerspruch in den gewesenen oder konstruierten Grundentwürfen aufdeckt. So erfasse ich im reflexiven Bewusstsein in situationsverstehender Rückwendung auf frühere Erfahrungen möglicherweise intuitiv, dass ich noch nie besonders intellektuell war und dass es mir immer wieder Schwierigkeiten bereitet, diesen Schein um mich herum aufrecht zu erhalten. Mein projiziertes Für-Andere-Sein, das Selbstbild, ist also keineswegs notwendig mit dem vereinbar, was mein personales Ich charakterisiert – es trägt vielmehr einen durch und durch *künstlichen* Charakter.

Da es aber reale Außenperspektiven auf mich *gibt*, kann ich nicht umhin, mir ein Bild meiner selbst in Bezug auf Andere zu bilden, denn nur diese Generierung eines Selbstbildes in Ansehung des Anderen macht mich in sozialen Interaktionen handlungsfähig. Denn die Antizipation meines Für-Andere-Seins erlaubt die naturbedingt eher schwach vorstrukturierte Weisung für mein Verhalten im Hinblick auf soziale Interaktionen. Wir sind deshalb in jeder sozialen Aktion stets mit dem Ringen um unsere objektive Gestalt befasst. Und selbst wenn uns dieses Bestreben nicht ›bewusst‹ ist, sind wir intuitiv auf die Behauptung oder Erlangung einer personalen Gestalt durch oder gegen das Fremdbild des Anderen gerichtet, um aus uns ›Dividuen‹ ›In-dividuen‹ zu machen. Jede Anerkennung oder Verweigerung derselben rührt deshalb an unsere Person und verdeutlicht die Abhängigkeit meiner Selbstbestimmung vom Anderen.

811 Man könnte auch sagen: um ein Bild von mir zu gewinnen, das tatsächlich ›mit mir übereinstimmt‹ müsste ich nicht meine früheren Zustände und Handlungen, sondern die ihnen zugrunde liegenden Grundentwürfe rekonstruieren, die den Sinn meines Seins bestimmt haben. Ich müsste also herausfinden, welche meiner früheren Erfahrungen mein jetziges mich selbst-, andere- und anderes-Verstehen maßgeblich beeinflussen, welche mich in Verknüpfung zu meinem aktuellen Sein immer wieder heimsuchen und verstehende Entwürfe meiner selbst bilden, die ›unbewusster Natur‹ sind. Ich müsste die für mein jetziges Sein bedeutungsvollen, weil entwurfsorientierenden Erfahrungen erfassen, um sie auf deren ursprüngliche Bedeutung hin zu analysieren. Denn die Bedeutung, die ich selbst meinen eigenen Erfahrungen beimesse, lässt sich rückblickend nur von der Intuition erfassen, bzw. wird durch die rückblickende Aufweisung der Intuition überhaupt erst als Bedeutung sichtbar. Wie bereits in Kapitel 4 ausgeführt, gewinnen meine Erfahrungen zwar im Kontext des Miteinenseins und Anderen-Dingen-Begegnens immer neue und andere Bedeutungen, aber sie haben auch ursprüngliche Bedeutungen, die als Spiegelungen früherer Grundentwürfe zu verstehen sind. Ich kann etwa feststellen, dass mich bestimmte Kindheitserinnerungen immer wieder einholen und mein Seinsverstehen und mein Mich-selbst-Entwerfen beeinflussen, etwa indem ich unter Psychosen leide. Ich kann diese durch Bedeutungserinnerungen erschlossenen Erfahrungen mit Hilfe von Bilderinnerungen zu früheren Gewesenheiten zusammenfügen und ihre Bedeutung anhand einer Rekonstruktion der mit ihnen assoziierten Seinsphänomene auf Grundentwürfe zurückführen, die den früheren Erfahrungen ihre Bedeutung verliehen haben. Auf diese Weise kann ich durch die Rekonstruktion der mit meinen Bedeutungserinnerungen verknüpften Grundentwürfe und ihrer strukturellen Ähnlichkeiten die Gestalt meiner jetzigen, bisher im Verborgenen meines reflexiven Bewusstseins wirkenden Grundentwürfe zumindest annäherungsweise in den Verfügungsbereich des reflektierenden Bewusstseins bringen.



Im Bestreben nun, mein Selbstbild zu einer validen intersubjektiven Gestalt werden zu lassen, die eine lediglich subjektive Bestimmung meines Seins zu einer ›objektiven‹, d.h. intersubjektiv ratifizierten Gestalt mit Hilfe signifikanter Anderer umbildet, sucht der Mensch nach Anderen, die für ihn den Rang repräsentativer Urteilsinstanzen einnehmen können. Dass ich schön oder hässlich, schlampig oder ordentlich, charakterstark oder wankelmütig bin, erschließe ich aus den Verhaltensweisen anderer. Wir können sogar noch einen Schritt weiter gehen und sagen: *alle Prädikate, d.h. Seinsbestimmungen, die ich mir zuschreibe, bzw. Urteile, die ich im Hinblick auf mein Sein fälle, entstehen im Vergleich und aus Rückschlüssen auf Verhaltensweisen Anderer.*<sup>812</sup> Daher auch die strukturelle Nachträglichkeit der Urteile, die ich über mich fälle. Denn meine eigenen Seinsbestimmungen nehmen stets den Umweg über die Spiegelungen realer oder projizierter Anderer. Erst von dieser exzentrischen Position aus kann ich mich mit meinen eigenen Urteilen adressieren.

Signifikant ist in diesem Zusammenhang, dass mein Selbstbild für sich nicht auf Dauer als valides Bild bestehen kann ohne die Anerkennung des Anderen, da die Natur der Urteile des reflektierenden Bewusstseins den intersubjektiven Konsensus fordert – rationale Geltung beanspruchende Aussagen benötigen die Einwilligung des Anderen, um etwas als ›wahr‹ erscheinen zu lassen. Sobald der Andere mich als jemand völlig anderen spiegelt als den, für den ich mich bisher gehalten hatte, gerät meine Selbstbestimmung in die Krise. Ich kann mein Selbstbild auch mir selbst gegenüber nicht dauerhaft als gültig aufrecht erhalten, ohne dass ich von Anderen dieses Bild bestätigen lassen müsste – die intersubjektive Struktur der Urteile des reflektierenden Bewusstseins gilt also auch in Bezug auf meine Selbstreflexion. So hängt die Wahrheit meines Seins von der Wahrheit meines Für-Andere-Seins ab, von Urteilen realer Alteritäten, die als repräsentativ für alle diesen bestimmten Aspekt meines Seins beurteilende Alteritäten verstanden werden. Aus diesem Grund ist gerade derjenige, der sein Sein reflektiert, am stärksten abhängig von einem Anderen, der sich mit seinem Für-Andere-Sein auseinandersetzt. Für alle Wesensbestimmungen, die mich im Versuch, eine intersubjektive Wahrheit meines Seins, die wir ›Person‹ nennen wollen, zutreffen, gilt daher: Jedes Prädikat, das ich mir selbst zuschreibe, bedarf früher oder später der Bestätigung durch den Anderen, um seine Gültigkeit aufrecht erhalten zu können. Aus diesem Grund begeben sich gerade im Versuch, mein singuläres Wesen zu erlangen, in die radikalste Abhängigkeit vom Anderen.

Was schließlich jenseits der transzendenten Objekte personales Ich und Selbstbild in dem angeführten Café-Beispiel aufscheint, ist eine intersubjektive Wahrheit meines Seins, die sich allerdings nicht in Bildern, sondern zunächst nur in Form von *Identitätsmomenten* zeigt. Versuchen wir kurz, das Beispiel vor diesem Hintergrund zu deuten: Was konkret die Sinnhaftigkeit des Zusammenhangs ausmacht, um den es geht und der Gegenstand der Wut Sophies ist, ist nicht primär das erinnerte Ensemble von Zuständen und Handlungen, die sich abgespielt haben, sondern es sind die projizierten, d.h. in diesem Fall: unterstellten Entwurfszusammenhänge, die Sophie dazu verleiten,

---

812 Dies zeigt sich besonders eindrucksvoll in dem steten sprachlichen Verweisen des Kindes auf seine Leistungen, das vor unserem Hintergrund als Versuch gewertet werden kann, seine sinnhaften Akte objektiv werden zu lassen, indem das Selbstbild mit dem Für-Andere-Sein abgeglichen wird und durch die Abgleichung von Selbst- und Fremdbild eine intersubjektive Wirklichkeit seines Seins (Person) hergestellt wird.

einen objektiven Sinn des Vergangenen zu entwerfen, der mich als Schuft, nämlich als an egoistischen Zwecken orientiertes Subjekt erscheinen lässt.

Das, was also die personale Spezifizierung des Gewesenen ausmacht, sind allein die in Motive übersetzten Entwürfe, die den in Bilderinnerungen vorliegenden Zuständen und Handlungen zugrunde liegen, da die individuelle Qualität gewesener Zusammenhänge von Zuständen und Handlungen ausschließlich den Entwurfszusammenhängen entstammt. Und dieser Entwurfszusammenhang muss, da die Bestimmung meines objektiven Seins eines intersubjektiven Konsensus bedarf, im konsensuellen Abgleich unserer beider Deutungen geschehen. Ohne dem ausweichen zu können, muss ich Sophie als valide Urteilsinstanz über die Sinnhaftigkeit meines Seins anerkennen, da sie die einzige Zeugin der Zustände und Handlungen ist, die wir in unseren Bilderinnerungen teilen.<sup>813</sup> D.h. worüber nun im Streitgespräch entschieden wird, ist nichts geringeres als eine objektive Bestimmung, d.h. Übersetzung singulärer Entwurfs- in allgemeine Motivzusammenhänge, die in einer früheren Situation den Sinn meines Seins bestimmt haben. Und sofern diese den Sinn des Seins als persönlich eingestufte Entwurfsstruktur betreffen, konstituiert sich in dieser Auseinandersetzung, so ich den Standpunkt des Anderen ernst nehme, eine intersubjektive Schöpfung von intersubjektiv ratifizierten, d.h. ›objektiven‹ Wahrheiten.

Freilich kann ich in einer verbalen Auseinandersetzung über diese Sinnhaftigkeit auch leer ausgehen. Es kommt wesentlich darauf an, welche repräsentative Qualität ich den Urteilen des Anderen einräume. Allerdings besitzt Sophie durch ihren exklusiven Zeugenstatus eine hohe Repräsentativität in Bezug auf das Geschehene. Zwar muss ich das Urteil, die Persongestalt eines Schufts zu besitzen, nicht annehmen und kann eine Abwertung ihres Urteilsvermögens versuchen, indem ich Sophie als hysterisch hinstelle. Aber was mir dadurch entgeht, ist eine objektive Bestimmung einer intersubjektiven Wirklichkeit meiner Gewesenheit: Die Qualifizierung meiner Entwurfszusammenhänge im Bezug auf die genannte Gewesenheit bleibt aus, so dass mich unsere Auseinandersetzung vielleicht weiter ›beschäftigt‹<sup>814</sup> und ich Urteile anderer suche, um diese ›Leerstelle‹ in der Bestimmung meines Selbst mit einem als repräsentativ anerkannten Urteil zu füllen.

Da mich ein Anderer nun aber selten als ganze Person spiegelt, ja ich in den meisten Interaktionen überhaupt nichts über mein ›Ich‹ mitgeteilt bekomme, transportiert sich ein nicht unwesentlicher Anteil der Urteile, die über mich gefällt werden, über *Verhaltensweisen*, die Andere mir gegenüber einnehmen. Zwar können diese Spiegelungen mein Selbstbild prägen, können sie, wenn sie innerhalb identitätsstiftender sozialer Rahmungen vollzogen werden, mir auch bestimmte Formen von punktuellen Identitätsmomenten vermitteln. Eine personale Gestalt als intersubjektive Wirklichkeit und Wahrheit meines individuellen Seins ist allerdings auf repräsentative Andere angewiesen, die in Kommunikation nicht nur meine Zustände und Handlungen qualifizieren, sondern die ich durch In-Kennntnis-Setzung meiner Entwürfe dazu befähigen kann, die Wahrheit meiner individuellen Ent-

813 In diesem Zusammenhang muss bedacht werden, dass etwa durch vorenthaltene eigene Zustände, bspw. Gefühle, die ich dem Anderen nicht mitgeteilt habe, meine Entwurfsstruktur eine andere Form annimmt als etwa diejenige, die Sophie mir als Spezifikum meiner Absicht und damit der Sinnhaftigkeit meines Handelns vorwirft.

814 Das, was uns in diesem Kontext ›angeht‹ ist also dasjenige, was die Möglichkeit in sich birgt, in intersubjektiven Kommunikationszusammenhängen meinem individuellen Sein eine objektive Wirklichkeit zu verleihen.

wurfs- und Sinnzusammenhänge in eine objektive Wahrheit der Sinnzusammenhänge meines Seins zu überführen.

Im wesenhaften Identitätsmoment versammeln sich also Selbstwahl, Mit dem Entwurf identisch-werden, Sinnerfahrung und Inbesitznahme des als repräsentativ gedeuteten Für-Andere-Seins in einer Objektivwerdung meines sinnerfüllten Seins.

Zur Unterscheidung zwischen Selbstbild, Identität und Person ist vor diesem Hintergrund zu sagen: das *Selbstbild* ist ein *Konstrukt meines Bewusstseins*, das sich an Aspekten meines personalen Ichs, an Idealen, Vorstellungen, Spiegelungen Anderer, aber auch an Identitätsmomenten orientieren kann. *Identität* hingegen besteht analog zum personalen Ich nur als durch den Bewusstseinsstrom hergestellter loser Zusammenhang von intersubjektiv festgestellten ›objektiven‹ Momenten meines Seins. Die *Person* schließlich ist das, was wir analog zum Selbstbild als gestalthaften Zusammenhang unseres Seins verstehen, mit dem Unterschied, dass meine *Person eine intersubjektiv valide Gestalt meines Seins darstellt*, die maßgeblich von den Urteilen repräsentativer Anderer abhängig ist. Für meine Selbstkonstruktion bedeutet dies: die Person ist das, was ich als repräsentative Gestalt meiner Für-Andere-Seine erfasse, es ist im Gegensatz zum Selbstbild nicht an meiner eigenen Perspektive, sondern an einer als allgemein und repräsentativ für alle validen Perspektiven verstandenen Perspektive orientiert. Das Selbstbild ›gehört‹ mir, die Person ›bin‹ ich als objektiv zugängliche Gestalt meines Seins.

Das Ringen um die Gestalt meiner Person lässt sich dabei auf die Formel bringen, dass der Mensch in seinen sozialen Bindungen stets den Versuch unternimmt, sein Für-Andere-Sein, das strukturell Eigentum der realen Außenperspektive ist, in Besitz zu nehmen. Auch die Selbstreflexion stellt vor diesem Hintergrund den Versuch dar, unter Verzicht auf eine reale Alterität in den Besitz meiner selbst zu gelangen, indem ich durch sie mein personales Ich zu etwas Erkanntem und auf diesem Wege zu etwas Verfügbarem zu transformieren versuche. Damit wird der Versuch unternommen, dieses erkannte Selbst in meinen Besitz zu verwandeln, indem ich durch das Erkennen über das Erkannte verfügen, es in meine Welt einordnen, es aneignen möchte. Deshalb zeigt sich im Bestreben, uns selbst erkennen zu wollen, der Wissens- als *Eigentumstrieb*. Ich will Eigentümer meiner Person werden, mich mit dem besessenen Ich vereinigen und der eigentliche Zweck der Existenz dieses Ichs sein. Dieses Besitzen und besitzende Schaffen des Gegenstands der Begierde aber setzt eine Unterschiedenheit zwischen mir und dem Gegenstand voraus. Ich muss vom zu besitzenden Gegenstand getrennt und unterschieden sein, um ihn zu *mir* machen, mich mit ihm vereinigen zu können. Folglich muss ich mir selbst ein ›Anderer‹ werden, nämlich ein Objekt gegenüber meinem nur im Akt des Erlebnisses seienden Bewusstsein. Entsprechend muss das, was zu Identitätsmomenten meines Seins werden kann, zuvor als Objekteit ›außerhalb meiner‹ den Charakter eines intersubjektiven Objekts in einer intersubjektiven Mitwelt besitzen, das innerhalb dieser Mitwelt als objektive Wirklichkeit gilt. Denn nur so kann es von mir als außerhalb meines Bewusstseins stehende Objektivität eines Aspekts meines Seins angeeignet werden.

Nun durchzieht das durch die Körperpermanenz und die Wahrnehmung des Anderen als Urteilsinstanz bestimmte Begegnen mit dem Anderen alle strukturellen Verhältnisse, die sich zwischen Men-

schen abspielen und folglich auch sämtliche sozialen Interaktionen. Wesentlich dabei ist jedoch, dass das intuitive Erfassen des Anderen als einer Urteilsinstanz *die Kernstrukturen des Besitzen- und Besitzenwollens des Selbst bestimmt* und unsere primären Haltungen gegenüber den Anderen als Urteilsinstanz vorstrukturiert. Denn zu urteilen heißt: das Beurteilte zu etwas Vertrautem machen, dadurch in seinen Verfügungsbereich stellen und es zu seinem Eigentum werden lassen.

In Bezug nun auf Urteile, die der Andere über mich fällt, heißt das: indem er über Aspekte meines Seins urteilt, die mein Erscheinen betreffen, nimmt er einen Teil meiner objektiven Wirklichkeit zu seinem Eigentum. Ich kann demgegenüber zwar eine ›Abwehrhaltung‹ einnehmen, indem ich selbst antizipierend Urteile über mich und den Anderen von einer projizierten Außenperspektive aus fälle, diese anderen gegenüber kommuniziere und mich dadurch in einen ›vorsorglichen Besitz‹ meiner selbst zu bringen versuche. Aber auf diese Weise verschließe ich mich dem freiheitlichen Urteil des Anderen, indem ich schon ›weiß‹, wie ich ihm erscheine. Zum ›legitimen‹ Eigentümer meines Für-Andere-Seins werde ich erst, wenn ich zuvor mein Selbstbild einklammere und die Entstehung eines Für-Andere-Seins zulasse, das vorher gerade noch nicht bestanden hat. Anders gewendet: ich kann mich nicht besitzen, ohne dass der Andere mich besitzt. Und nur, wenn der Andere sein Urteil über mich nicht zu einem Machtinstrument ausbaut, sondern meiner selbst willen fällt, kann ich an seinem Besitz teilhaben und dadurch mein Für-Andere-Sein in meinen Verfügungsbereich bringen. Je mehr Urteile der Andere über mich fällt, desto vertrauter macht er sich mir, desto mehr wird er der Eigentümer meines Für-Andere-Seins, desto mehr wird er zum Eindringling oder aber auch Seelsorger für mich.

Dabei nehmen die personalen Urteile über mein Sein eine andere Form an als Urteile über mein körperliches Erscheinen oder meinen gesellschaftlichen Rang, die ich relativ gezielt provozieren kann. Kleide ich mich elegant, so provoziere ich Urteile, die diese Eleganz wieder an mich zurückspielen, handle ich vorausschauend, so freue ich mich, wenn jemand ›erkennt‹, dass ich vorausschauend handle und das von mir vorgefertigte, projizierte Für-Andere-Sein bestätigt. Fallen hingegen Urteile über mich, die nicht bereits von mir als Möglichkeiten einer Außenperspektive projiziert wurden, kann es zu Verunsicherungen kommen. Urteile wie: »du siehst schrecklich aus«, wenn mich in der Blüte meines Lebens wähne, oder: »du bist ein Egoist«, wenn ich mein Handeln gerade als altruistisch entworfen habe, verunsichern mich zutiefst, weil sie zeigen, dass ich nicht Herr und Besitzer meiner personalen Gestalt bin und außer Stande, eine Außenperspektive mir gegenüber einzunehmen, die sich derjenigen des oder der Anderen anzunähern vermag. Dabei zeigt sich: Urteile über unser Aussehen, unseren Intelligenzgrad, unser Erscheinen Anderen gegenüber können antizipierend gefällt und in ihrer Validität durch ein hohes Maß an Überzeugung zumindest über einen gewissen Zeitraum für mich aufrecht erhalten werden. Urteile aber, die dasjenige betreffen, was ich intuitiv als wesenhaft an mir verstehe, lassen sich von mir allein nicht zu einem hinreichenden Überzeugungsgrad bringen, sondern können nur in direkter kommunikativer Auseinandersetzung mit dem geschätzten Anderen zustande gebracht werden.

Eine tragende, wenngleich in der Theoriebildung eher vernachlässigte Rolle bei der Aufklärung der Frage nach der Konstituierung der Person stellt der Körper dar. Und zwar insofern, als er die

temporale Einheit und Permanenz einer Person repräsentiert und von da aus auf eine Einheit auch der nicht materialiter vorfindlichen Bewusstseinserebnisse geschlossen wird. Wie wir jemanden als Person oder jemand uns als eine solche bestimmt, wird maßgeblich durch Urteile über dessen durch Wiederholungen sichtbare Verhaltens- und Deutungsstrukturen definiert, die ohne seine Körperlichkeit nicht zu denken sind. Es wurde in einem anderen Zusammenhang bereits deutlich (Kapitel 4), dass wir selbst da noch Handlungen von Menschen zu Strukturen transformieren, wo durch Einmaligkeiten keine Wiederholungen und folglich auch keine Zusammenhänge der Beobachtung auszumachen sind. Es müssen folglich auch die einmaligen Seinsphänomene, um Urteile über sie fällen zu können, als *Strukturen* gefasst werden, so dass alle Urteile, die der Mensch fällt, als Urteile über *Begegnungsstrukturen* zu verstehen sind. Wir sagen: »der Stein ist hart«, »Helmut ist ein netter Kerl«, »der Hund des Nachbarn ist bissig«. Selbst wo nur ein einmaliges Phänomen oder eine kurze Reihe von Seinsphänomenen sichtbar ist, wird diese Reihe als *Konstante* festgesetzt, um ein Urteil treffen zu können. Menschliches Urteilen ist daher grundsätzlich *strukturelles* Urteilen. Es reflektiert Zusammenhänge und Begegnungsweisen, um, wie Sartre sagt »die Regel der Reihe« der Seinsphänomene zu bestimmen. Und die erste Regel der Reihe, die sich unserem *reflexiven* Bewusstsein (nicht dem präreflexiven, das ja den Anderen intuitiv als Subjekt erschließt) in der Begegnung mit dem Anderen zeigt, ist dessen Erscheinen als *Körper*. Erst die Permanenz des fremden wie des eigenen Seins, die sich durch die strukturelle Natur unseres Urteilens zeigt und mit der Permanenz seines körperlichen Erscheinens verknüpft wird, führt dazu, dass wir überhaupt auf die Idee kommen, eine Einheit des Bewusstseins des Anderen und unserer selbst anzunehmen. Nur vor dem Hintergrund einer Permanenz meines körperlichen Bezugszentrums kann der Andere sagen: »du warst früher aber einmal dicker«, oder eine Verwunderung über die Diskrepanz zwischen meiner Körper- und meiner Bewusstseinspermanenz äußern: »kannst du dich etwa nicht daran erinnern, wie wir an jenem Abend zusammen getanzt haben?« Dabei kann ich den Anderen nie als Körper erfassen, ohne gleichzeitig dabei meinen *eigenen* Körper als durch den Anderen angezeigten Bezugspunkt zu erfassen, so dass ich ihn nicht nur als körperliche Permanenz mit einem kontinuierlichen Bewusstseinsstrom ausstatte und als Gestalt fasse, sondern auch mein eigenes Sein aus diesem Blickwinkel betrachte.

## 8.5 *Mitsein, Kultur und Identität*

### 8.5.1 Die Haltungen gegenüber dem Anderen im Kontext des Versuchs einer Inbesitznahme des Für-Andere-Seins

Insofern der Mensch nun *stets*, nicht nur hin und wieder, bestrebt ist, sein Für-Andere-Sein in seinen Besitz zu überführen und darüber einer objektiven Wirklichkeit seines Seins habhaft zu werden, spielen die Strukturen des faktischen Begegnens eine wichtige Rolle für die wechselseitig eingenommen primären Haltungen der Menschen.

Die primären Haltungen können vor dem Hintergrund der oben ausgeführten Gedanken als *antizipatorische Haltungen* gelten, die den Anderen als potentiellen Besitzer meines Selbst in Form einer Urteilsinstanz erscheinen lassen. Ich möchte deshalb an dieser Stelle die von Sartre angeführten Haltungen der Liebe und des Masochismus als Affirmation der Subjektivität des Anderen sowie der Gleichgültigkeit und des Hasses als Negationen des Anderen als Subjekt noch einmal im Hinblick auf die Inbesitznahme unserer selbst lesen, denn sie bilden nicht nur Haltungen im zwischenmenschlichen Bereich, sondern übertragen sich auch und besonders auf das Begegnen des Fremden, das für die kulturelle Perspektive eine besondere Rolle spielt.

Der grundlegende Gedanke ist dabei, dass unser Für-Andere-Sein nicht nur dazu führt, dass unser Sein sich stets in dem Bestreben zeigt, sein Für-Andere-Sein in seinen Besitz zu bringen, sondern dass unser Für-Andere-Sein sich für uns stets in der Erfahrung eines *Besessen-Werdens* abspielt. Da uns intuitiv erschlossen ist, dass ich nur über das Besessen-Werden durch den Anderen überhaupt in den Besitz eines intersubjektiv validen Gestalt meines Seins kommen kann, erscheint dies allerdings auf der Erlebnisebene in der Regel nicht als negativ konnotiertes Zeichen eines Abhängigkeitsverhältnisses.

Der Andere besitzt jedoch, wie Sartre sagt, mir gegenüber ein Geheimnis. Es ist das Geheimnis dessen, was ich *bin*. »Er macht mich sein, und eben dadurch besitzt er mich.«<sup>815</sup> Wie im Prozess der erkennenden Aneignung ist es also ein schöpferischer Akt, der mein Erkennen und die Urteile des Anderen als Konstituierung von ›Eigentum‹ qualifiziert. Und nur in einem interpersonalen Prozess eines Herstellens von Wahrheiten meines Seins kann mein Für-Andere-Sein als mit mir selbst identisches objektives Moment einer gemeinsamen Lebenswelt angeeignet werden. So bin ich in der sozialen Interaktion, wie Sartre sagt, »der Entwurf einer Wiedergewinnung meines Seins,«<sup>816</sup> wobei der Wille, mein Objekt-sein als Für-Andere-Sein selbst in die Hand zu nehmen, die Bejahung einer Definition meines Wesens als Objekt und die Bereitschaft, mich über die Urteile des Anderen definieren zu lassen, darstellt.

Deshalb ist der Wille, mein Objekt-Sein in mein Eigentum übergehen zu lassen, mit der Notwendigkeit verknüpft, den Anderen als Urteilsinstanz für mich verfügbar zu machen. Dieser Struktur wegen bin ich auf den Anderen als Besitzer von Aspekten meines Seins, die mir entgehen, angewiesen, und zwar auf den Anderen *als Freiheit*; denn erst ein freies Urteil kann ich als ein legitimes

815 Jean-Paul Sartre, SuN, 638.

816 Ebd., 639.



Urteil einer Alterität anerkennen. Ich bin also auf den Anderen gerade als *wirklichen*, nicht nur *scheinbaren* Eigentümer meines Wesens angewiesen, um mich selbst zu gewinnen, denn nur sein freies Urteil, das die Realität seiner Alterität dokumentiert, ist ein *schöpferisches* Urteil. Es scheint also vonnöten, den Anderen als autonomes Subjekt zu vereinnahmen, um ihm das zur Beurteilung vorlegen zu können, um das es mir als objektive Wahrheitsmomente meines Seins geht, nämlich die Entwürfe und Sinnzusammenhänge, die meine Zustände und Handlungen zu einem sinnhaften und singulären Zusammenhang verbinden.

Eine Zuspiegelung freier Urteile über Aspekte meines Seins kann aber nur gelingen, wenn der Andere von mir in einer Form vereinnahmt wird, die wir die *Liebe* nennen und in der ich mich ihm gegenüber als Objekt positioniere. Nur indem ich ihm wiederholte Verhaltensweisen als Strukturen anbiete, ermögliche ich ihm, mich als Objekt zu erfassen und Urteile über mich zu fällen.

Die einzige Brücke also, die wir zum Anderen besitzen, ist unser Objekt-Sein, weshalb selbst unser Einwirkenwollen auf das Urteil des Anderen abhängig von der Sicht des Anderen ist, er also immer schon eine Außenperspektive auf mich besitzt, die mir strukturell entgeht. Zwar kann ich den Anderen dazu zwingen, mir Urteile über mich zuzuspielen, die ich hören möchte, aber ich kann seine reale schöpferische Außenperspektive, dass er mich in diesem Bestreben verspottet, nicht in meinen Herrschaftsbereich bringen. Denn der Zwang führt gerade dazu, dass ich lediglich eine vorgespiegelte Perspektive erhalte, die stets von einer realen überformt wird. Da dies intuitiv von mir erfasst ist, benötige ich die authentische und autonome Alterität seines Standpunkts, hat das erzwungene oder ermogelte Urteil des Anderen stets einen faden Beigeschmack, der seine Validität herabsetzt.

Indem nun der Andere Urteile über mich fällt, hat er nach Sartre gewählt, zu sein, um meine Objektheit zu begründen und sie dadurch zu rechtfertigen. Deshalb ist die liebende Bindung dadurch charakterisiert, dass der Eine einwilligt, der jeweils höchste Zweck des Anderen zu sein, indem ihm die Fähigkeit eines adäquaten Urteils über mein Wesen zugetraut und abverlangt wird. Der geliebte Andere wird zu einer besonderen Form eines *Alter-Ego*, nämlich ein *Alter-Ego*, das mir mein *Für-Andere-Sein* schenkt. Er wird in der interpersonalen Kommunikation, die sich auf meine Entwurfszusammenhänge richtet, zum Mitbesitzer meines Wesens, der durch die Anerkennung seines Urteils durch mich selbst erhöht wird und mir dazu verhilft, mich in den Besitz einer intersubjektiven Wirklichkeit meines Seins zu bringen. Daher binde ich in meiner Liebe mein Wesen an ihn, ist er tatsächlich der Inhaber einer Beurteilungsinanz, die eine objektive Außenperspektive auf mich repräsentiert, tatsächlich mein ›anderes Ich‹. Man kann auch mit Sartre sagen, dass es in der liebenden Bindung erreicht ist, »in der Freiheit des andern nicht mehr in Gefahr zu sein«,<sup>817</sup> denn als valides Urteil erkenne ich primär das des Geliebten an, der für mich die Objektivität repräsentiert, an der sich alle anderen Urteile über mich messen lassen müssen und an der anders lautende Urteile abprallen können. Die hier gemeinte Beziehung, die sich auf die Konstituierung einer objektiven Personengestalt bezieht, ist dabei aber nicht als das mit sich verschmolzene Liebespaar vorzustellen, sondern als in Kommunikation, in einem Ringen um die Gestalt und Objektwerdung meines Seins sich vollziehende Beziehung, in der verschiedene valide Perspektiven auf bestimmte Wesensmo-

---

817 Ebd., 658.

mente meines Seins (nämlich meine eigene und die des Geliebten) zu einer konsensuellen Wahrheit zusammengefügt werden.<sup>818</sup> Dies heißt jedoch keineswegs, dass nur Urteile, die repräsentative Andere über uns fällen, für die Konstituierung von Identitätsmomenten sorgen könnten, noch dass sich all unsere Identitätsmomente exklusiv in Beziehungen mit solchen signifikanten Anderen bilden würden. Denn auch mein sinnhaftes Handeln in gesellschaftlichen und kulturellen Kontexten offenbart Aspekte meines objektiven Seins, die sich intersubjektiv zu Aspekten der objektiven Wirklichkeit meiner selbst entwickeln können. Daher ist der hier grob skizzierte »liebende Kampf«, der eine individuelle Gestalt meines Seins aufscheinen lässt, nur eine Form, wie sich Identitätsmomente bilden können, auch wenn sie zweifellos diejenige Form der Identitätsgenerierung darstellt, die mich am ehesten in meiner Singularität abzubilden vermag und daher eine ausgezeichnete Stellung gegenüber anderen Mechanismen der Identitätsgenerierung einnimmt.

Neben der Liebe als positive Form der Gewinnung eines validen intersubjektiven Für-Andere-Seins sollen im Folgenden auch Gleichgültigkeit und Hass als Formen der Negierung der Anerkennung des Anderen als Urteilsinstanz über mein Für-Andere-Sein interpretiert werden, um die versuchte Distanzierung gegenüber dem Anderen zu verdeutlichen, die sich auch und vor allem in interkulturellen Begegnungen zeigen kann.

Die *Gleichgültigkeit* zeigt sich vor dem Hintergrund eines Strebens nach der ›Objektivierung meiner Person‹ als Versuch, den Anderen als fremde Urteilsinstanz und Schöpfer meines Für-Andere-Seins zu ignorieren, so dass dieser als Subjekt ungesehen und mein Für-Andere-Sein dadurch verdeckt bleibt. Dies heißt aber nicht nur, dass der Andere sich mir gegenüber nicht als Subjekt anerkannt fühlt, sondern vor allem auch, dass die Gleichgültigkeit in eine Leere führt. Denn der Gleichgültige kann valide Urteile über die Objektivität seiner Person strukturell nur über den Umweg des Besessenwerdens und die kommunikative Zuspiegelung dieses Besitzes durch den Anderen schöpfen. Es ist daher wenig verwunderlich, dass die Gleichgültigkeit auf Dauer in eine Leere auch der vom Einzelnen gebildeten Selbstbilder führt, da sich der Gleichgültige von einem Zugang zu seinem realen Für-Andere-Sein abschneidet. Denn strukturell kann er nicht umhin, die ihn umgebenden Anderen als Besitzer seines Für-Andere-Seins auffassen zu müssen, weshalb sich der Mangel eines kommunikativen Zugangs zum Anderen und einer Partizipation an kollektiven identitätsstiftenden Mechanismen als Mangel eines In-Besitz-nehmen-Könnens objektiver Aspekte seiner selbst zeigt. Ihm mangelt eine valide Wesensbestimmung, die er nur über den Anderen gewinnen kann. Da dieser auf der präreflexiven Ebene stets als Subjekt erscheint, zeigt sich in der Gleichgültigkeit eine Selbsttäuschung, die sich in der Befindlichkeit der Unruhe äußert. Die Blindheit gegenüber dem Anderen ist deshalb stets vom Bewusstsein eines, wie Sartre sagt, »umherschweifenden Blicks«<sup>819</sup> begleitet. Lediglich der Versuch, mich meiner selbst über den Umweg der Urteilsinstanz des Anderen zu bemächtigen, verleiht mir eine relative Sicherheit über die Gestalt und Geltung meines Seins.

818 Karl Jaspers nennt diese Form der Kommunikation, in der es um das sich gegenseitige An-die-Wurzel-Greifen an das Wesen des je Anderen geht, die »existentielle Kommunikation« (vgl. Karl Jaspers, *Philosophie Bd. II: Existenzerhellung*, 105ff.), die er auch als »liebenden Kampf« (ebd., 65) um das Selbstsein des je Anderen bezeichnet. Was allerdings »Selbstsein« strukturell meint (eine inhaltliche Bestimmung ist für ihn ohnehin ausgeschlossen), wird von Jaspers nicht ausgeführt.

819 Vgl. Jean-Paul Sartre, SuN, 668.

Auch der *Hass* zielt auf die Negierung des Anderen als Urteilsinstanz und Besitzer meines Für-Andere-Seins, allerdings nicht in einer Abwendung, sondern vielmehr in einer Zu-Wendung zum Anderen. Im Hass gibt der Mensch den Anspruch auf, mit dem Anderen eine Vereinigung zu realisieren, in der er sich von ihm anzeigen lässt, was er ist. Der den Hass hervorrufende Anlass ist dabei nichts anderes als »[...] die Handlung des Andern, durch die ich in den Zustand versetzt worden bin, seine Freiheit zu erleiden. Diese Handlung als solche ist demütigend: sie ist demütigend als konkrete Enthüllung meiner instrumentellen Objektivität gegenüber der Freiheit des Andern.«<sup>820</sup> So kommt der Hass auf, indem der Andere mich nicht als Urteilsinstanz anerkennt, sondern ich als objekthaftes Instrument seines Seins entfremdet werde. Der Hass ist vor diesem Hintergrund also die Folge einer radikalen Missachtung der Entwurfs- und Sinnzusammenhänge meines Seins und meines Subjekt-Seins als autonomer Urteilsinstanz. Ich kann nicht umhin, durch die Urteile des Anderen in Aspekten meiner selbst, die ich als zu mir gehörig annehmen muss, in seinem Besitz zu stehen und empfinde seine Urteile als Entfremdung, da sie mich nicht als freies Selbst bestimmen, sondern mir jeden Anspruch auf meine Freiheit streitig machen. Der Hassende will den Anderen deshalb als möglichen Besitzer seines Für-Andere-Seins eliminieren, ihm die Macht nehmen, darüber zu bestimmen, was und wer er ist: Wer hasst, nimmt sich vor, kein Objekt vor dem Anderen mehr zu sein. Und da das urteilende Bewusstsein des Anderen mit der Permanenz seines Körpers unlösbar vereinigt ist, kann der Hass zum Wunsch führen, ihn vollkommen auszulöschen. Nichtsdestotrotz bleibt – auch wenn der Gehasste verschwunden ist – sein Urteil für immer an mir haften. Denn im Hass liegt eine seltsame Anerkennung des Anderen: er kann mich nur dann demütigen, wenn er als frei Urteilender anerkannt ist.

So ist, wie Sartre herausstellt, eigentümlicherweise die Anerkennung dem Hass sehr nah, denn auch, »sich für eine Wohltat erkenntlich zeigen« heißt, anzuerkennen, dass der Andere völlig frei war, als er handelte. Das wesenhafte Unterscheidungsmerkmal in der Form der Anerkennung liegt darin, ob der Andere mich dabei als *Zweck* setzt und als eigene Freiheit anerkennt, oder ob er mich nur als *Mittel* nimmt, seine Zwecke zu erreichen, ich ihm also als Instrument ohne Freiheitsanspruch diene. So kann Liebe in Form von Dankbarkeit gegenüber einem Wohltäter nur aufkommen, wenn die Wohltat explizit »selbstlos« um der Person des Nutznießers willen getan wird. Jede »Zwangsbe-glückung« hingegen muss als Korruption der Freiheit des Anderen verstanden werden, indem er in ihr nicht als Freiheit anerkannt wird und ihm so das Urteil als sein Eigentum zuspießt, sondern als bloßes Objekt im Eigentum des Urteils beim Gebenden verbleibt. Auf der Grundlage dieser Struktur lassen sich auch Phänomene interkulturellen Begegnens deuten, in denen Dankbarkeit aufgrund von Wohltaten gefordert wird, wo diese nur als Farce und Aberkennung der eigenen Freiheit aufgefasst werden.

Nun ist mit den konkreten Haltungen gegenüber den Anderen auch der Rahmen implizit mit angesprochen, innerhalb dessen diese Haltungen in konkreter Anwesenheit eingenommen werden, näm-

---

820 Ebd., 717.

lich die *Lebenswelt*.<sup>821</sup> Zur gemeinsamen soziokulturellen Lebenswelt ist zu sagen, dass diese zwar die Plattform der Rahmenbedingungen des soziokulturellen Lebens darstellt, diese aber nur mittelbar auf die bewusstseinsstrukturellen Beziehungen zum Anderen Einfluss nimmt. Dies schmälert nicht ihre faktische Bedeutsamkeit, lässt aber die strukturelle Bedeutung des faktischen soziokulturellen Rahmens, der durch staatliche und andere kulturelle Institutionen strukturiert wird, als sekundär erscheinen, da es uns nicht um inhaltliche, sondern um strukturelle Bestimmungen von Identität geht.

Am ehesten lässt sich die faktische Lebenswelt noch über Sartres Ausführungen zum »Nächsten« in seiner Bedeutung erhellen, indem sich mit dem Nächsten nicht nur die Anwesenheit der Anderen, sondern auch die Anwesenheit von *Welten* zeigt, die unabhängig von mir existieren. Diese Welten tragen zwar nicht *meine* Bedeutungen, aber sie tragen Bedeutungen, die auf meinen Lebensvollzug Einfluss nehmen, so dass ich ihnen gegenüber nicht gleichgültig bleiben kann. Mit anderen Worten: durch die soziokulturelle Lebenswelt ist eine Plattform des Lebensvollzugs geschaffen, die eine wechselseitige Dezentrierung der jeweiligen »subjektiven« Welten nicht nur zulässt, sondern auch reguliert. Dabei zeigen sich sowohl die Bedeutungen der Produkte, Artefakte, Bauwerke usw. als auch die Bedeutungen, die ich selbst als in ein Gemeinwesen Geworfener trage (Nationalität, Klassenzugehörigkeit, Aussehen, usw.) sowie schließlich die Bedeutung, die andere für mich besitzen. Ich finde mich also immer schon in einer mit Bedeutungen besiedelten Lebenswelt vor.

Dabei bildet das »Volk« oder der Staat gewissermaßen ein institutionalisiertes Gebilde, das die Permanenz eines Man, einer geregelten öffentlichen Meinung sowie gleich bleibender Normen und Werte suggeriert. Staat und Daseinsapparat stellen dabei die Permanenz garantierenden institutionellen Rahmungen für die gehäusebedingten Identifikationsmuster dar. Soziale Rolle und soziokulturelle Funktion des Einzelnen erlauben die berechnende Herausbildung eines gesellschaftlichen »Wer« meines Für-Andere-Seins, das aufgrund seiner gesellschaftsweiten Gültigkeit eine flexible Gestalt meines Selbst darstellt, die ich auch überall dort anlegen kann, wo ich als Individuum unbekannt, also »Niemand« bin. Gleichzeitig aber ist dieses *Wer* nicht notwendig vereinbar mit den eigenen individuellen Entwürfen, ja kann das soziokulturell definierte *Wer* meines Seins auch als Last und Entfremdung meiner eigenen Entwürfe empfunden werden, das sich unserer Individualität gegenüber indifferent zeigt. Dies erschließt sich bereits im Entwurfskonflikt zwischen reflexivem und kulturellem Ich und setzt sich fort bis ins reflektierende Bewusstsein.

Vor diesem Hintergrund lässt sich der hier in Anschlag gebrachte Begriff der Identität präzisieren, der in Kapitel 9 noch ausführlich entfaltet werden soll. Im Gegensatz zum Selbstbild liegt Identität zunächst nicht als gestalthafter Zusammenhang vor, sondern in Form eines Ensembles von Identitätsmomenten, die zur Konstruktion einer personalen Gestalt gebracht werden können. Diese Identitätsmomente zeichnen sich vor allem durch einen intersubjektiven, d.h. »objektiven« Charakter aus und sind folglich von mir affirmierte und angeeignete »Für-Andere-Seine« meiner selbst. Während die bildhaften Identitätsmomente die intersubjektive Qualifizierung meines objekthaften Erscheinens darstellen, werden die wesenhaften Identitätsmomente in Bezug auf Identitätserfah-

---

821 Der Begriff der »Lebenswelt« geht auf Edmund Husserl zurück, der sie als »die einzig wirkliche, die wirklich wahrnehmungsmäßig gegebene, die je erfahrene und erfahrbare Welt« kennzeichnet, als »in unserem konkreten Weltleben uns ständig als wirklich gegebene[.] Welt« und als »Reich ursprünglicher Evidenzen« (Edmund Husserl, »Das Problem der Lebenswelt«, in: ders., *Phänomenologie der Lebenswelt: Ausgewählte Texte II*, hg. v. Klaus Held, Stuttgart 2002, 220-292, 254, 283)

rungen meines Seins gebildet. Weil die Anerkennung eine Kommunikationsform bildet, die den Charakter einer Zuspiegelung meines Für-Andere-Seins trägt, nimmt die Bildung von Identitätsmomenten häufig den Charakter einer nonverbalen, aber verstehenden Anerkennung an. So kann der Andere mich als guten Taxifahrer, Zuhörer, Partner in Anerkennung spiegeln und mir – so sie den Sinn meines Tuns treffen – zu wesenhaften Identitätsmomenten verhelfen, die für mich Aspekte meines objektiven Wesens darstellen.

Festhalten lässt sich an dieser Stelle aber bereits, dass Identität nur als Ensemble von Identitätsmomenten besteht, die ich als objektive Aspekte meines Seins begreife und die den Stoff der Konstituierung einer als adäquat begriffenen personalen Gestalt meiner selbst darstellen. Identität wird hier also *nicht* analog zum Selbstbild gedacht, das einen Zusammenhang von selbst gedeuteten Sinnmomenten meines Seins darstellt. Vielmehr gründet Identität in intersubjektiv konstituierten Objekttheiten, die sich als verobjektivierte Manifestationen der Sinnmomente meines Tuns und meiner Entwürfe zeigen. Identität wird in unserem Zusammenhang folglich als loser, rein durch Entwürfe strukturierter und variabler Zusammenhang verschiedenster Identitätsmomente verstanden, die ihren Ursprung in verschiedenen identitätsstiftenden Mechanismen haben können.<sup>822</sup>

Dadurch, dass die Verknüpfung meiner wesenhaften Identitätsmomente mit meinen Gewesenheiten, also meinen Zuständen und Handlungen, einen Sinnzusammenhang ergeben, eröffnet sich die Möglichkeit, meine Zustände und Handlungen (die den Charakter der Allgemeinheit tragen) mit meinen wesenhaften Identitätsmomenten (die den Charakter singulärer Objektivitäten tragen) zu einer gestalthaften Person zusammenzufügen. Die personale Gestalt meines Seins ist so eine auf der Ebene des reflektierenden Bewusstseins vollzogene Zusammenschau von allgemeinen (bezeugten gewesenen Zuständen und Handlungen) und singulären Objektivitäten (meinen mit Hilfe des Anderen in objektive Motivzusammenhänge übersetzten Entwürfen und Identitätserfahrungen) meines Seins.

Die Identitätsmomente erhalten auf der Ebene des reflektierenden Bewusstseins einen zum personalen Ich analogen Rang der ›Realität meines Seins‹. Zwar *ist* die Identität nicht mein in Zusammenhänge gebrachtes personales Ich, weil nur ein Teil meiner darin versammelten Zustände, Handlungen und Erfahrungen dem reflektierenden Bewusstsein zugänglich wird und auch nur ein Teil der im personalen Ich versammelten Gewesenheiten den Charakter intersubjektiv hervorgebrachter Identitätsmomente besitzt. Aber die personale Identität bringt Aspekte meines personalen Ichs in das Licht der intersubjektiv zugänglichen Objekttheiten und macht das, was für das reflektierende Bewusstsein ein gestaltloses Konglomerat des personalen Ichs ist, zu einem Zusammenhang, der für mich – da im reflektierenden Bewusstsein gebildet – auch im Modus des reflektierenden Bewusstseins erinnernd zugänglich bleibt.

---

822 So besteht eine personale Identität nicht nur aus Identitätsmomenten der gesellschaftlichen Identitätsstiftung, sondern auch aus Identitätsmomenten, die kulturell, interpersonal und im Handeln durch ihn selbst gestiftet werden. Jürgen Straub verweist darauf, dass [d]er Identitätsbegriff [...] um das dauerhafte ›Paradox einer Einheit, die unabschließbar, entzweit, ungreifbar und vor allem zugleich dauerhaft angestrebt und fortwährend unerreicht bleibt [kreist]. Die Personen sind nicht in dem trivialen Sinne mit sich selbst identisch, den die Übersetzung des Ausdrucks ›Identität‹ in das Konzept der Gleichheit von etwas mit sich selbst (in jeder Hinsicht) nahe legt« (280). Gleichzeitig bemerkt Straub, dass, wer sich mit dem Begriff »personale Identität« auseinandersetzen will, [...] gut daran [tut], [...] die vermeintliche Alternative ›Identität oder nicht‹ bzw. die apologetische Lösung ›Nicht-Identisches versus ›Identität‹ selbst zur Disposition zu stellen« (Jürgen Straub, »Identität«, in: Friedrich Jaeger/Burkhard Liebsch, *Handbuch der Kulturwissenschaften: Grundlagen und Schlüsselbegriffe*, 3 Bde, Stuttgart 2004, Bd. 1, 277-303, 278).



Nun sind wir durch das »Man« Heideggers darauf gestoßen, dass die alltägliche Seinsauslegung, also die Grundinterpretation unseres Weltverstehens, für gewöhnlich im alltäglichen Sein von einem Selbst ausgeht, das gerade nicht ich selbst sein soll, sondern eine ontologische Verknüpfung unseres Bewusstseins mit einer vergemeinschaftenden Denkart darstellt, die uns mit dem Anderen verbindet. Wir sprachen außerdem vom Welt-Ich als Repertoire von Deutungs- und Verhaltensmustern, das unser verstehend-entwerfendes reflexives Bewusstsein neben dem Körper-Ich auf eine unwillkürliche Weise prägt. Und dieses Welt-Ich wird, wie wir bereits gesehen haben, durch die limitierten Erfahrungsmöglichkeiten von einem ›kulturellen Ich‹ ergänzt, das durch Sozialisation kulturelles Wissen, kulturelle Normen, Werte, Sitten und Entwürfe in die Welt des einzelnen hineinsteht.

Die Sozialisation besitzt daher für den Einzelnen einen unschätzbaren hermeneutischen, weltbildenden Wert. Denn durch sie, durch die Bekanntmachung mit dem, was *man* tut, was *man* denkt, wie *man* handelt, wie *man* sich benimmt, wird mir ein Repertoire an Lebens- und Überlebenswissen, an Bedeutungs- und Erschließungsweisen vermittelt, das die Möglichkeiten, mein eigenes Wissen durch eigene Erfahrungen zu erweitern, um ein Vielfaches übersteigt und mir das Tor zur Erschließung von Bedeutungen eröffnet, die nicht von mir selbst geschaffen wurden. Die über die vergemeinschaftende Brücke des Man-Selbst gewonnenen Formen der Seinsauslegung sind, wenn man so will, *kulturelle* Formen der Auslegung des Begegnenden, die dazu dienen, uns eine Natürlichkeit und Selbstverständlichkeit im Umgang mit den Dingen zu ermöglichen, die uns aufgrund unserer primären Strukturen (Weltoffenheit, exzentrische Positionalität) zunächst abhanden gekommen ist. Und wir integrieren das Wissen, das uns über das Man zufließt, in unser Welt-Ich, wir erkennen die Formen der Seinsauslegung, die wir assimilieren, als unser Eigentum an, da wir sie im Erwerb von Wissen und sozialen Verhaltensformen schöpferisch selbst hervorbringen und als unsere Schöpfung in Besitz nehmen. Die Wissensakkumulation ist demnach also eine *Eigentumsbildung*, die darüber hinaus Seinsauslegungen generiert, die gesellschaftlich anerkannt sind. Der ›Binnen-Andere‹<sup>823</sup> wird über die Figur des Man-Selbst als Urteilsinstanz gewissermaßen inkorporiert. Ich *bin* der Andere, ich weiß, was der Andere weiß und ich *bin* in meinen Werten, Normen und kollektiven Entwürfen das, was der Andere ist.<sup>824</sup>

Dabei wird das kulturelle, durch Sozialisation und Enkulturation vermittelte Wissen zunächst und für gewöhnlich keineswegs reflektiert, sondern es bietet sich als ›Lückenfüller‹ an, der mir *erstens* den Umgang mit den Gebrauchsdingen vermittelt, *zweitens* einen Apparat an Regeln und Normen an die Hand gibt, an deren Eckpunkten ich meine Seinsauslegungen orientieren kann und *drittens* die Möglichkeit eröffnet, mich durch die Übernahme der Regeln und Normen in meine Entwurfsstrukturen der Anerkennung der anderen zu versichern. Sind meine Entwürfe konform mit denen der Bezugsgruppe, so habe ich feste Anhaltspunkte für die Antizipation von Reaktio-

823 Ich spreche vom ›Binnen-Anderen‹ in Abgrenzung zum kulturell Fremden. Der Binnen-Andere ist der Vertreter der eigenen sozialen Gruppe.

824 Allerdings weist Werner Pluta zu Recht darauf hin, dass Heideggers Man nicht den Weg zum einzelnen konkreten Menschen weisen kann: »Dieses ontologische Mitsein ermöglicht zwar das vorgängige Verständnis des Anderen, kann aber nicht den Weg zum einzelnen konkreten Menschen weisen. Denn er tritt nicht als Anderer, als Nicht-Ich, in die von mir konstituierte und entworfene Welt ein, sondern er ist in der ontologischen Welt je ›auch‹ und mit ›da‹« (Werner Pluta, »Sartre und Heidegger«, 149).



nen auf meine Verhaltensweisen. Nur auf diese Weise können kulturell definierte Seinsauslegungen den Schein der Natürlichkeit und Unmittelbarkeit annehmen. Doch ist die Anerkennung durch den Binnen-Anderen nicht bloß die Spiegelung eines Selbstbildes durch ein Fremdbild, sondern wird auf der basalen Ebene zunächst vor allem dadurch bestimmt, in welchem Maße mein Verhalten den *Entwürfen* des Anderen gemäß ist, so dass sich mein Handeln über eine an kollektiven Entwürfen definierte Sinnhaftigkeit definiert. Je stärker mein Verhalten den Entwürfen des Anderen entspricht, bzw. ihm dazu verhilft, seine eigenen zu realisieren, desto mehr steigt der Wert, den ich für ihn habe. Und je höher mein Für-Andere-Sein von ihm geschätzt wird, desto stärker fällt in vielen Fällen auch die Anerkennung aus, die ich durch ihn erfahre. Je stärker schließlich diese Entwürfe des Anderen und meine eigenen sich ähneln, desto leichter lassen sich gemeinsame Regeln und Normen davon ableiten, die meinem Leben eine Natürlichkeit und Selbstverständlichkeit verleihen, eine geistige Geborgenheit, in der der Sinn des eigenen Tuns aufgrund analoger Grundentwürfe legitimiert ist und mein Handeln nicht der ständigen Gefahr ausgesetzt ist, um die Anerkennung der Anderen fürchten, um Sinn und Besitz meines Für-Andere-Seins kämpfen zu müssen.

Geht es nun darum, die Verknüpfung zwischen individuellen und kollektiven Entwürfen in den Blick zu bekommen, so geraten wir in die Bereiche des Mitseins, die auf geistiger Ebene unsere kulturelle Bindung begründen, nämlich in die des *Man* und der *Weltanschauungen*.

### 8.5.2 Das Man und die Weltaneignung

Werfen wir an dieser Stelle den Blick nochmals auf das Man und versuchen wir, es vor dem Hintergrund des oben Erörterten auszudeuten. Zunächst gilt das Man bei Heidegger als ein alle Formen menschlichen Seins strukturell durchwaltender Seinscharakter – eine Einschätzung, die wir aufgrund der obigen Überlegungen durchaus teilen können. Denn mit dem Aufbrechen der exzentrischen Positionalität und der damit sich offenbarenden Diskrepanz zwischen Für-Andere-Sein und Für-mich-Sein, mit dem Aufscheinen meines Seins als Objekt überhaupt, wird der generalisierte oder »verallgemeinerte«<sup>825</sup> Andere für das Bewusstsein durch dessen Projektionstätigkeit zum ständigen Bezugspunkt des eigenen Seins.

Allgemein lässt sich sagen, dass das Man als eine durch Sozialisation und habitualisierte Projektion gewonnene Grundauslegungsweise des Seienden verstanden werden kann, die den Schein der Natürlichkeit annimmt. Insofern kann das Man auch als Reaktion auf die »Abständigkeit« interpretiert werden. Es gründet entsprechend auf der intuitiv erschlossenen Unterschiedenheit meines Seins von dem anderer, indem es diese durch die Konstituierung, Aufrechterhaltung von und Bindung an gemeinsame Entwürfe aber gerade aufzuheben versucht. Das Man steht ebenso für den Versuch, allem Begegnenden einer Erklärung zuzuführen und bietet daher aufgrund der Beschränktheit unserer eigenen Erfahrungsmöglichkeiten die Option, auch dasjenige kognitiv anzueignen, was sich unserem Erfahrenkönnen entzieht. Eine Grundmotivation, die eigenen Weltdeutungen zu ver-

825 Der »verallgemeinerte Andere« ist ein Terminus George Herbert Meads, der aber dasselbe Phänomen zum Ausdruck bringt (Vgl. George Herbert Mead, *Geist, Identität und Gesellschaft*, 194ff.). Obwohl sich einige Parallelen der hier und in Kapitel 9 entwickelten Identitätstheorie zu Meads Konzeptionen finden mögen, wurde bewusst darauf verzichtet, Mead in das Konzept einer strukturhermeneutischen Anthropologie einzubeziehen, da eine direkte Verknüpfung zwischen Phänomenologie, Anthropologie und Identitätstheorie geleistet werden sollte, die ohne behavioristisches Gedankengut auskommt,

allgemeinern, bzw. die fremden zu assimilieren, besteht, wie bereits erörtert, darin, dass wir das Begegnende *besitzen* wollen, indem wir es uns *vertraut* machen und schließlich Anerkennung im adäquaten Umgang mit den Dingen dadurch erfahren, dass wir allgemein anerkannte Deutungs- und Verhaltensmuster erlernen und in Anwendung bringen. Das Man bildet also in Auseinandersetzung mit dem Begegnenden Deutungsweisen heraus, die eine Art standardisiertes Verhalten mit dem Begegnenden erlaubt. Und da das Man zunächst auf den Umgang mit Gebrauchsdingen gerichtet ist und Zeugzusammenhänge erschließt, können wir es in seiner Funktion auch als unseren bewusstseinsmäßigen ›Techniker der praktischen Lebensbewältigung‹ verstehen, der – da wir selbst es sind – von uns auch durch eigene Erfahrungen und deren Verallgemeinerung bereichert werden kann. Da mir die Anderen zunächst als diejenigen mitweltlich Begegnenden erscheinen, die sich in irgendeiner Weise zu den Dingen verhalten, also ihr primäres Für-Andere-Sein darin besteht, in den Gebrauch von Zeug engagiert zu sein, wird durch das Man quasi eine Perspektive einer allgemeinen Praxis der Lebensbewältigung eingenommen. Das Man ist praktisch, pragmatisch und nützlich, und darum stellt es auch die Wertigkeit der Mitmenschen in den Kontext ihres vernünftigen, berechnenden Umgangs mit den Dingen. So führt das Man einerseits zu einer impliziten Bestimmung und Wertung der Mitmenschen, indem deren Fähigkeiten und Fertigkeiten über den Umgang mit den Gebrauchsdingen definiert werden. Und andererseits führt die Perspektive des Man als praktische Gestaltungskraft des Lebensvollzugs auch dazu, nicht nur Techniken des Umgangs mit den Gebrauchsdingen, sondern auch Formen und Techniken des sozialen Umgangs durch die Etablierung allgemeiner Regeln und Normen herauszubilden. Zwar sind wir dabei, wie Michael Landmann betont, »weit weniger die Schöpfer als die Geschöpfe der Kultur«, aber es ist offensichtlich, dass das Man uns auch die Möglichkeit bietet, eigene Erfahrungen zu verallgemeinern und über den Weg der öffentlichen Rede diese Verallgemeinerungen als Positionen des Man in Gestalt kollektiver Deutungsformen zu etablieren.

Dadurch, dass das Man aber auch bestimmte kollektive Entwürfe reproduziert und diese ständig in die Seinsauslegung hineinstehen, entsteht in diesem Zusammenhang ein allgemeiner Sinn des Umgangs mit den Dingen, der am Maßstab der kollektiven Zwecke orientiert ist und im Lichte der Entwürfe erscheint – ein Umgang, der den Dingen Bedeutung abgewinnt. Dieser vom Man hergestellte Horizont der Seinsauslegung erlaubt es auch, allgemeine Kategorisierungen des Verhaltens vorzunehmen. Erscheint es als allgemein sinnhaft, ein Lokal nicht ohne Begleichung der Rechnung zu verlassen, da man sonst Ärger mit dem Wirt bekommt, so erscheint es vor dem Hintergrund eines Grundentwurfs, der ein Leben ohne Ärger, Ecken und Kanten als erstrebenswert ansieht, unvernünftig oder mindestens riskant, unter diesen Voraussetzungen das Lokal zu verlassen.

Nun gehört das Man aber auf eigenartige Weise zum menschlichen Bewusstsein, bildet es doch eine Perspektive auf das Begegnende, die wir als die *unsrige* wahrnehmen, die sich uns aber dennoch als von unserer singulären Begegnungsweise unterschieden erschließt, da sie bereits den Standpunkt eines allgemeinen Anderen verstehend-entwerfend integriert hat. Aus diesem Grund kann Heidegger davon sprechen, dass das Man das »Subjekt der Alltäglichkeit« ist, also diejenige allgemeine Perspektive, die wir habitualisieren und die durch ihre Orientierung am öffentlichen Gerede ihren Fokus gewinnt. Wichtig ist dabei, dass das Man keine auf der Ebene des reflektie-

renden Bewusstseins ergriffene projizierte Außenperspektive darstellt, sondern auf der Ebene des reflexiven Bewusstseins wirkt und den Schein einer Unmittelbarkeit des Umgangs mit den Dingen hervorruft, der nur so lange aufrecht erhalten werden kann, wie die habitualisierte Seinsauslegung allgemein anerkannt wird. Denn sobald die durch kulturelle und individuelle Deutungsmuster geprägte habitualisierte Weltdeutung als künstliche entlarvt wird, muss sie sich demjenigen gegenüber, durch den ihre Künstlichkeit offengelegt wurde, rechtfertigen. Im Umkehrschluss lässt sich sagen: dasjenige, was als allgemeine, ›natürliche‹ Auslegung der Dinge und als allgemeines Verhaltensmuster gedeutet wird, verhindert in einer kulturellen Gemeinschaft die Notwendigkeit einer Rechtfertigung des eigenen Denkens und Handelns. Die vergemeinschaftende Denkungsart des Man hält und transportiert sich dabei durch die alltägliche Rede des Öffentlichen, die Heidegger abschätzig das »Gerede« nennt. Dieses transportiert Kenntnisse, Umgangs- und Deutungsweisen, und zwar in einer allgemein gehaltenen Form, so dass wir davon sprechen können, dass das Man-Selbst seine Deutungsmuster *erstens* durch Sozialisation und *zweitens* durch die öffentliche Meinung erhält. In dieser Konstituierung des Man aus den verstehend-entwerfenden Deutungen des Geredes erwächst schließlich die *öffentliche Meinung*, die durch die imperativische Instanz des Man autoritativen Charakter erhält.

Der Automatismus einer Überführung der im Gerede gebildeten Seinsauslegungen in öffentliche Imperative erweist sich insbesondere im Hinblick auf den kulturell Fremden als problematisch. Denn das Gerede führt zu Urteilen, also zur Schöpfung und Inbesitznahme von Aspekten des Anderen, ohne dass diesem auch nur die Möglichkeit gegeben wäre, auf dieses Für-Andere-Sein seiner selbst Einfluss zu nehmen. Da das Gerede alles und jedes beredet, ist der Andere jeweils schon da aus dem, was *man* gehört hat, was *man* über ihn redet und weiß. So schiebt sich zwischen das ursprüngliche Miteinandersein das Gerede in Form von Urteilen, die der Einzelne als ›Vorurteile‹ ohne Zueignung der spezifischen Begegnungsweisen des Anderen übernimmt. Dadurch, dass das Man in Orientierung am öffentlichen Gerede bereits alles in seiner durchschnittlichen Verständlichkeit erschlossen hat, erreicht es, dass aufgrund dieses öffentlichen Wissens jedes Fragen und alle individuelle Auseinandersetzung mit den Dingen und Mitmenschen niedergehalten wird. Durch das Gerede wird so das Nicht-weiter-zu-Hinterfragende als das *Selbstverständliche* etabliert.

Die kollektiv-kulturelle Perspektive gibt sich nun kund in Meinungen, Regeln, Maßstäben und Urteilen, die, wie Karl Jaspers herausstellt, nicht zur Diskussion stehen, sondern »von jedermann sofort zugegeben werden«.<sup>826</sup> Mit dem Selbstverständlichen generiert das öffentliche Gerede die eigentliche Grundlage für das Man, an dem es sich orientiert und dessen Fortbestand es sichert. Die zentrale kulturelle Funktion des Selbstverständlichen liegt dabei darin, dem *Erfahrungs-Ich* im reflexiven Bewusstsein ein *kulturelles Ich*<sup>827</sup> an die Seite zu stellen, das es dem Menschen ermöglicht, im Schein einer natürlichen Auslegungs- und Umgangsart mit dem Begegnenden zu leben, also das Begegnende durch ein unhinterfragtes Wissen in Besitz nehmen und als Besitz verwahren zu können, und zwar, ohne der Notwendigkeit ständiger Reflexionen ausgesetzt zu werden. Das

---

826 Karl Jaspers, *Philosophie II*, 386.

827 Beide stellen lediglich zwei unterscheidbare Quellen des Welt-Ichs dar.

Selbstverständliche ist somit die Grundlage für jede vergemeinschaftende Denkungsart, und zwar insofern, als es einen vergemeinschaftenden Raum des Alltagswissens bereit stellt, der im reflexiven Bewusstsein wirkt und die Illusion eines unmittelbaren Zugangs zu den Dingen und Mitmenschen bewirkt, der in Wahrheit vermittelter, d.h. kultureller Natur ist.

Zwar müssen wir davon ausgehen, dass der verstehend-entwerfende Prozess, der im reflexiven Bewusstsein in Auseinandersetzung mit den Seinsphänomenen geschieht, als diffuses Zusammenspiel von Erfahrungs-Ich und kulturellem Ich abläuft, indem beide im orientierenden Welt-Ich koinzidieren, allerdings besteht durchaus die Möglichkeit, zwischen aus eigenen Erfahrungen geschöpften Erkenntnissen und von assimilierten am Leitfaden der Intuition zu unterscheiden. Insbesondere in der unbegrifflichen Wendung auf sich selbst, die sich in Stimmungen manifestiert, und darunter besonders in jenen, die eine vermeintliche Sinnlosigkeit unseres Seins vor Augen führen, wird die Möglichkeit offenbar, sich auf ein individuelles Erfahrungsrepertoire zu besinnen, das eine »Wieder-holung« einer Wahl im Sinne einer nochmaligen Auslegung des Begegnenden erlaubt.

Allerdings scheint es keinen zwangsläufigen qualitativen Vorrang der über das Man erschlossenen Seinsauslegungen gegenüber den eigenen Erfahrungen zu geben, sondern lediglich einen der bewusstseinsmäßigen Präsenz. Darüber hinaus geben die Imperative des Man nicht automatisch Entwürfe frei, sondern die Entwürfe, die letztlich das individuelle Handeln prägen, sind vom Individuum selbst erzeugte, die sich am Modell der allgemeinen Entwürfe des Man und in Rückbindung an eigene Erfahrungserkenntnisse orientieren. Insofern lässt sich also streng genommen nur eingeschränkt von kollektiven Entwürfen sprechen, denn diese werden stets individuell angeeignet oder an das individuelle Seinsverhältnis angepasst. Was allerdings in diesem Sinne kollektiv geteilt ist, sind die Werte und Zwecke, an denen diese Entwürfe orientiert sind und durch die sie eine gewisse Gleichförmigkeit erhalten.

Nun haben uns Jaspers' Ausführungen zur *Psychologie der Weltanschauungen* auf habitualisierte Grundeinstellungen aufmerksam gemacht, die dem Einzelnen einen geistigen Halt in seinem Lebensvollzug vermitteln. Diese habitualisierten Grundhaltungen haben die Eigenschaft, dass sie in ihrer unreflektierten Bezogenheit auf kulturelle Grundentwürfe diese Entwürfe zu Weltanschauungen erstarren lassen. Weltanschauungen sind dabei verstanden als das Zusammenspiel zwischen subjektiver Einstellung und objektivem Weltbild. Was Weltbild heißt, also eine Gesamtheit der gegenständlichen geistigen Gehalte, die sich zu einer Welt des Einzelnen formt und seinen Verstehenshorizont bildet, muss zwar nicht notwendig kollektiv geteilt sein, aber wir können doch davon ausgehen, dass aufgrund des vergleichsweise geringen eigenen Erfahrungs- und Erkenntnishorizonts des Menschen die Weltbilder zu einem wesentlichen Teil von kulturellen, durch das Man vermittelten Deutungsmustern geprägt werden. Als kollektiv geteilte Deutungs- und Verhaltensleitlinien können die Weltbilder zu kollektiven »Gehäusen« verfugt werden, die eine Art kulturspezifische Rahmung aus Grundentwürfen und Seinsauslegungen darstellen. Wir wollen daher für kollektive kulturelle Weltbilder die Bezeichnung des *Gehäuses* verwenden, da der Begriff auf ein dauerhaftes ›Wohnungnehmen‹ in einem kulturell definierten Verstehens- und Entwurfshorizont verweist.<sup>828</sup>

---

828 Jaspers verwendet die beiden Begriffe »Weltbild« und »Gehäuse« synonym.

Mit Hilfe kollektiver Gehäuse entlastet sich der Einzelne von der Last der Weltoffenheit, immer neue Auslegungen des Begegnenden leisten zu müssen. Die durch die Weltoffenheit verlorene Unmittelbarkeit der Deutung des Begegnenden wird durch das reiche Repertoire an Wissens- und Lebensformen der Gehäuse wiedergewonnen, die das Natürliche und Unvermittelte in Form des Selbstverständlichen hervorbringt. Der Halt, den die Weltbilder dem Menschen bieten, wird dabei gewonnen in »Grundsätzen, Dogmen, Beweisbarkeiten, traditionellen Einrichtungen, absoluten und zugleich generellen Forderungen«, wie Jaspers schreibt.<sup>829</sup> Gemeinsam ist dabei allen kollektiven Gehäusen, »daß dem Menschen in rationaler Form etwas Allgemeingültiges, etwas Notwendiges und Geordnetes, eine Regel, ein Gesetz, eine Pflicht, als Rezept, als das Gehörige gegenübersteht«.<sup>830</sup>

Weil die Gehäuse nun eine Vertrautheit mit dem Begegnenden herbeiführen und wir diese Vertrautheit als *Inbesitznahme* gedeutet haben, die das Vertraut-Gemachte in den Verfügungsbereich des Menschen rückt, läßt sich die Motivation, die eigenen Gehäuse zu bewahren und notfalls gegen konkurrierende Weltdeutungen zu behaupten, als ein *Kampf um den Besitz unserer Seins- und Selbstauslegung* deuten, denn diese ist, wie wir gesehen haben, radikal vom Urteil des als repräsentative Urteilsinstanz anerkannten Anderen abhängig.

Nicht nur, weil unser verstehend-entwerfendes reflexives Bewusstsein mit dem Gehäuse verflochten ist, sondern auch, weil unsere Vergangenheit als durch Entwürfe strukturierte mit dem Gehäuse, mit den kollektiven Verhaltens- und Deutungsmustern verwachsen ist, kann die Erhaltung kultureller Gehäuse zu einem existentiellen<sup>831</sup> Anliegen werden. Denn sie wachsen *in uns hinein*, indem sie unsere Entwürfe mitbestimmen und so Bedeutungen generieren, über die wir uns definieren, so dass die Sinnhaftigkeit und Gewesenheit unseres Seins ohne Berücksichtigung der kulturellen Entwürfe, denen wir gefolgt sind, nicht zu verstehen ist. So hängt der Besitz unserer Person maßgeblich mit dem Besitz eines Gehäuses zusammen, wird das Gehäuse, je länger und intensiver wir uns an es binden und wir es *sind*, indem wir es zu unserem Auslegungshorizont machen, zu einem *Alter-Ego*, an dessen Schicksal wir unser Wesen gebunden sehen. Denn die normative Verbindlichkeit der Gehäuse führt dazu, dass die Urteile, die von anderen Gruppenmitgliedern über mich gefällt werden, berechenbar werden. Und sie können nur deshalb berechenbar und antizipierbar sein, weil sie mich gerade nicht als individuelle, sondern vornehmlich als eine *allgemeine* Person verstehen, die in gesellschaftlich definierten Situationen steht. So wird meine Identität durch das Gehäuse befestigt, indem ich mir durch mein konformes Verhalten eine intersubjektive personale Gestalt anlege, dessen Anerkennung ich mir innerhalb der kulturellen Rahmung gewiss sein kann. Mit anderen Worten: Indem ich tue, was *man* tut und mich verhalte, wie *man* sich verhält, kann ich mein gesellschaftliches Für-Andere-Sein in seiner Gestalt wesentlich mitbestimmen. Denn die Entwürfe der Anderen werden zu meinen eigenen, so dass die Urteile, die über mich gefällt werden, in einem fest gefügten Mechanismus ablaufen, der mir dadurch eine relativ große Kontrolle über mein Sein-für-Andere einräumt, dass ich gezielt die Urteile, die über mich gefällt werden, zu beeinflussen vermag.

Da der Sinn meines Seins im Hinblick auf meine Bindung an das Gehäuse aus allgemeinen Entwürfen hergeleitet ist, die ihren Ursprung nicht in mir selbst haben, betrifft allerdings die ge-

829 Vgl. Karl Jaspers, *Psychologie*, 304f.

830 Ebd., 305.

831 »Existentiell« meint hier die Unbedingtheit der Bedeutung für das eigene Selbst- und Seinsverständnis.



nannte Selbstgewinnung und Selbstinbesitznahme, die über die kollektiven Gehäuse möglich wird, ein *allgemeines Selbst*, ist die Anerkennung, die ich erfahre, und die Identität, die gestiftet wird, definiert über meine Leistungen im Blick auf kollektive Entwürfe, nicht über die Leistungen, die ich etwa gegenüber meinen persönlichen Entwürfen erbracht habe. Dabei gibt es, obwohl die schwere Kulturkritik, der Heidegger das Wort redet, dies zunächst zu verunmöglichen scheint, durchaus die Möglichkeit einer unmittelbaren Verschränkung zwischen individuellen und kollektiven Entwürfen, wie etwa Helmuth Plessner zu verdeutlichen suchte.<sup>832</sup> Nämlich insofern, als kollektive Entwürfe als eigene assimiliert werden und meine in Handlungen aufscheinenden Identitätserfahrungen durch den anerkennenden Anderen zu wesenhaften Identitätsmomenten führen.

Ich kann mich etwa auf der Grundlage kollektiver Entwürfe auf ein Sein hin entwerfen, in dem ich, obwohl aus der Unterschicht stammend, das Ziel verfolge, ein intellektueller Schriftsteller zu werden. Und sobald ich dieses entworfenen Sein erreicht habe, stellt sich mir die Frage, welche Wertigkeit mein Tun im ›kulturellen Kreis‹ einer Schriftstellergemeinschaft hat. Zwar weiß ich, dass das Erreichte und Geleistete, das sich in meinem Werk manifestiert, für mich vielleicht eine große Errungenschaft darstellt, aber gemessen an dem kollektiv geteilten Maßstab und den kollektiven Entwürfen der Kultur der intellektuellen Schriftsteller wird mein Werk nur an Parametern bemessen werden, die allgemeiner Natur sind, also an dem, wie *Man* den allgemeinen Entwürfen dieser Gemeinschaft nach schreibt, was *man* wie auszudrücken in der Lage ist, usw. Mit anderen Worten: Mein Sein wird nicht als individuelles Sein einem Urteil unterzogen, sondern als allgemeines Sein im Kontext des Schriftstellertums, also als über bestimmte Seinsauslegungen und Leistungen definiertes Subjekt, dessen Wertigkeit und Bedeutung nur über die objektiven (d.h. an den kollektiven Maßstäben orientierten) Urteile definiert wird.

Wir sehen also, dass durchaus Verschränkungen zwischen individuellen und kulturellen Entwürfen und Weltbildern stattfinden, ja wir können sogar sagen: das *Wer unseres mitweltlichen Seins* definiert sich gerade darüber, welche Rolle wir in einer Gemeinschaft einnehmen. Die kollektiven Entwürfe geben uns dabei einen Orientierungsrahmen, innerhalb dessen wir unser Für-Andere-Sein gezielt gestalten und die Urteile der Anderen relativ zu den kollektiven Entwürfen antizipieren können.

Wir wollen hier der bereits erörterten Jasperschen Unterscheidung zwischen »echter« und »unechter« Aneignung von Weltbildern<sup>833</sup> nicht ins Detail folgen, um deren normative Konnotation nicht zu übernehmen. Was sich aber in dieser Unterscheidung zeigt, ist etwas, das in der Verwendung des traditionellen Kulturbegriffs keine Berücksichtigung findet, nämlich dass die Gebundenheit an ein Gehäuse nicht notwendig mit der Bindung an konkrete kulturelle Inhalte gebunden ist, ja im Gegenteil die Verabsolutierung der Gehäuse und dessen, was das Man als Imperative generiert, umso

832 Vgl. dazu Helmuth Plessners Feststellung: »Was Rolle ihm [dem Rollenträger – O.I.] grundsätzlich und jederzeit gewährt, nämlich eine Privatexistenz zu haben, eine Intimsphäre für sich, hebt nicht nur nicht sein Selbst auf, sondern schafft es ihm. Nur an dem anderen seiner selbst hat er – sich« (Helmuth Plessner, »Soziale Rolle und menschliche Natur«, in: ders., *Gesammelte Schriften: Schriften zur Soziologie und Sozialphilosophie*, Bd. X, hg. v. Günter Dux, Odo Marquard u. Elisabeth Ströker, Frankfurt a. M., 1960, 227-240, 235).

833 Vgl. Karl Jaspers, *Psychologie*, 35ff.



stärker zu sein scheint, je weniger sich der Mensch an einer persönlichen Aneignung der konkreten kulturellen Inhalte, aus denen die Gehäuse ursprünglich erwachsen sind, versucht.

Diese scheinbare Paradoxie lässt sich dadurch erklären, dass eine persönliche Aneignung der geistigen und materialen Manifestationen von Kultur Zusammenhängen der Genese der Gehäuse begegnen muss, die die Herkunft der Gehäuse als *künstlich*, d.h. als eine von bestimmten Menschen *hergestellte* kanonische Form von Weltdeutungen offenbart. Wir können also sagen: in der Auseinandersetzung mit konkreten kulturellen Gehalten, Artefakten, Institutionen, in Auseinandersetzung mit den produktiven Köpfen, die an der Gestalt dieser kanonischen Weltdeutungen Anteil hatten, treten die Schöpfer der als natürlich und selbstverständlich erachteten Weltdeutungen aus dem Nebel der abgeschnittenen Vergangenheit des Selbstverständlichen und lassen dadurch mit einemmal die ganze Künstlichkeit kultureller Weltdeutungen auffliegen.<sup>834</sup> Denn nur der Schein der Unmittelbarkeit und Selbstverständlichkeit der gehäusedefinierten Entwürfe und Grundauslegungen kann dem sich mit dem Gehäuse Identifizierenden eine relative Kontrollierbarkeit über die Erlangung und den Besitz seines Für-Andere-Seins gewähren.

Allerdings führt das Bestreben, die Weltdeutungen der Gehäuse, die sich im Man zu einer imperativischen Gestalt formieren, als natürliche und selbstverständliche anzusehen, auch dazu, dass die mit den Gehäusen transportierten Entwürfe für gewöhnlich für den Einzelnen völlig im Dunkeln bleiben, auch wenn er sie implizit durch die Figur des Man-Selbst zu seinen eigenen macht. Um den Schein der Natürlichkeit der Gehäuse zu wahren, wird also nicht nur deren Genese verdeckt (da die Weltdeutung ›natürlich‹ ist ›gibt‹ es keine Genese der Weltdeutung), sondern auch die mit den Weltdeutungen transportierten Grundentwürfe (da die Weltdeutung ›natürlich‹ ist, ist sie unabhängig von menschlichen Entwürfen). Wir dürfen dies jedoch nicht als einen bewussten Vorgang verstehen, denn die kulturellen Weltdeutungen werden von früher Kindheit an durch Sozialisation im Welt-Ich verankert und vom reflexiven Bewusstsein als Bezugshorizont für Seinsauslegungen aufgegriffen. Es scheint eine Art von Kraft der Unantastbarkeit von Anerkennungsmodellen zu geben, die eine Gleichgültigkeit gegenüber der Genese der Gehäuse und ihres Entwurfshorizonts bewirkt – eine Kraft, die nach unserer Lesart motivational auf die identitätsstiftende Funktion der Gehäuse zurückzuführen ist.

Die Bindung an kollektive Gehäuse aber bleibt, da die Gehäuse selbst in ihrer Gestalt diffus sind, definiert über das Man. Weil der sich an Gehäuse Bindende die sich im öffentlichen Gerede offenbaren kulturellen Grundentwürfe in Form der davon abgeleiteten Imperative des Man bejaht und als Konstante seines Verhältnisses zu den Anderen und als Bedingung der Inbesitznahme seines Für-Andere-Seins wahrnimmt, ist der sich über kulturelle Deutungsmuster definierende Mensch anfällig für Veränderungen des Man. Die Brüchigkeit allgemeiner Wertmaßstäbe, Normen und Sitten stellt deshalb für ihn und seine Seinsauslegung eine diffuse Gefahr dar. Und da das Gerede, aus dem sich das Man als quasi intersubjektive Vermittlungsinstanz speist, ständig Veränderungen der Interpretation der Lebenswelt integriert und sich so stets an sich verschiebenden Werten und Zwecken orientiert, steht es in einem permanenten, wenngleich oft unmerklichen Wandel. Sobald die sich im Gerede manifestierende öffentliche Meinung den Wind dreht und sich das bisher Wahre und Gültige

---

834 Dies heißt nicht, dass diese Aneignungsform ›gehäuselos‹ ist, sondern dass sie aufgrund der Einsicht in die Geschaffenheit der Gehäuse um deren kulturelle Relativität weiß und sie dennoch als für sich gültig bejaht.

in ein Fragwürdiges oder gar Falsches verkehrt, steht der sich am Man orientierende Mensch in der Gefahr, die wesentlichen Orientierungspunkte seines Denkens und Handelns sowie die Sicherheit eingespielter Anerkennungsmechanismen zu verlieren. Die allzu bekannten Generationenkonflikte sind ein beredter Beleg für diese Wandlungen. Demgegenüber kann die konkrete Bindung an einzelne kulturelle Manifestationen Jaspers zufolge zu einer persönlichen Bindung ohne Abhängigkeit ihrer Geltung von vergemeinschaftenden Momenten führen, die auch von den Schwankungen dessen, was man denkt, tut oder entwirft, weitgehend unberührt bleibt.

### 8.5.3 Der Begriff der Kultur

Aus dem oben Beschriebenen wird ersichtlich, dass das, was wir als ›Kultur‹, bzw. kollektive Weltdeutung verstehen, keineswegs mit dem identisch ist, was für gewöhnlich als ›Kulturkreis‹ oder im alltäglichen Sinne unter ›Kultur‹ verstanden wird. Der Begriff der ›Kultur‹ wird hier auch nicht im traditionellen, Herder'schen Sinne einer »Volkskultur«<sup>835</sup> verstanden. Vielmehr verstehe ich Kultur als geistiges, vergemeinschaftendes Partizipationsgefüge, das soziale Bindungs- und Anerkennungsmechanismen sowie kollektive Weltbilder generiert.<sup>836</sup> Es gibt entsprechend nur zwei Grundmerkmale, die eine kollektive Seinsauslegung aufweisen muss, um sie als Kultur zu qualifizieren: Das erste ist das *Gehäuse* als verfestigte, in sich geschlossene Grundaussage des Seienden, die kollektiven Entwürfe präformuliert und die Wesensbestimmung der diesem Kollektiv Zugehörigen über deren Leistungen im Hinblick auf kollektive Entwürfe erlaubt. Und da die kollektiven Entwürfe über Sozialisation, bzw. Enkulturation über die Bewusstseinsstruktur des Man-Selbst transportiert werden, müssen die kulturellen Entwürfe die Möglichkeit der Herausbildung von handlungsorientierenden Imperativen erlauben, durch die zweitens eine *Natürlichkeit und scheinbare Unvermitteltheit des Umgangs mit den Dingen* suggeriert wird, die den Mitgliedern ein Leben in Ruhe und Vertrautheit mit dem Seienden ermöglicht.

Die Ableitbarkeit von Imperativen, bzw. Leitfäden für das eigene Deuten und Verhalten von den kulturellen Entwürfen offenbart dabei die Rationalität kultureller Gehäuse. Denn *per se* sind kulturelle Weltdeutungen auf Prämissen gebaut, die keineswegs rationaler Natur sein müssen. Gleichzeitig sind sie aber aus der Binnenspektive, die diese unhinterfragten Prämissen übersieht, hochgradig rational, weil alle Verhaltensweisen mithilfe des Verstandes von diesen als natürlich und selbstverständlich aufgefassten Zugangs- und Auslegungsweisen des Begegnenden abgeleitet und zu einem Gefüge eines ›gemeinen Menschenverstandes‹ oder ›common sense‹ vernetzt werden können.

Wir sehen also, dass durch die Orientierung des eigenen Denkens, Deutens und Handelns an kollektiven Gehäusen keineswegs das Selbst aufgegeben wird, wie die Ausführungen von Heidegger

835 Johann Gottfried Herder hat seinen Kulturbegriff in den 1784-91 erschienenen *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, hg. v. Martin Bollacher, Frankfurt a. M. 1989, entwickelt.

836 Der Kulturbegriff Herders ist vor allem in der jüngeren Diskussion um die Grundprobleme der Interkulturellen Philosophie ins Kreuzfeuer der Kritik geraten. Einige Konzepte versuchen, den deskriptiv zweifelhaften und ethisch problematischen Begriff der »Volkskultur« durch flexiblere zu ersetzen wie etwa den der »Transkulturalität« (vgl. Wolfgang Welsch, »Transkulturalität«), oder ihn in den lebendigen Diskurs zu verlegen, indem Kultur als »Aushandeln von Bedeutungen« verstanden wird (vgl. Andreas Wimmer, »Philosophische Implikationen«).

suggestieren.<sup>837</sup> Sondern die kollektiven Gehäuse sorgen gerade für eine Berechenbarkeit der Selbstgewinnung, die ohne die Verbindlichkeit bestimmter Seinsauslegungen niemals zu erreichen wäre. So dient die kollektive Weltdeutung nicht dem Abstraktum der ›Gesellschaft‹, noch opfert der Einzelne sein Selbst für sie. Sondern der Einzelne verfolgt nur deshalb kollektive Ziele, ist nur deshalb konform, ordnet nur deshalb seine individuellen den kollektiven Entwürfen unter und konstituiert nur deshalb und aus alledem eine Kultur, weil er *Nutznießler* dieser allgemeinen Entwürfe im Hinblick auf die Inbesitznahme seiner selbst ist.

Gerade dieser Eigennutzen, mit dem Menschen sich kollektiven Gehäusen anschließen, bildet die Nahtstelle für die Verschränkung von individueller und kultureller Identitäts- und Sinnstiftung. Und gerade in der Funktion, durch den berechnenden Umgang mit den Anderen in den Besitz einer objektiven, weil intersubjektiv validen Wirklichkeit seines Seins zu kommen, gewinnt das kulturelle Gehäuse eine existentielle Qualität. Deshalb aber droht mit dem Verfall der Gehäuse auch der Verfall unserer Geltungs- und Anerkennungsansprüche und die Sicherheit, als jemand gespiegelt zu werden, der allgemein anerkannt wird, da er auf ›natürliche‹, d.h. ›vernünftige‹ und ›menschenwürdige‹ Weise agiert. So verlagern sich kulturelle Konflikte rasch auf eine persönliche Ebene und werden zur existentiellen Angelegenheit des Einzelnen. Folglich bilden auch nicht die Gehäuse selbst die Grundlage kultureller Konflikte, sondern der neuralgische Punkt liegt in der Verwachsenheit kollektiver Entwürfe mit den eigenen, in den identitäts- und sinngenerierenden Mechanismen, die sich innerhalb kultureller Bindungen abspielen und mir den Besitz meiner selbst als Identität in einer berechenbaren Weise ermöglichen.

#### 8.5.4 Kommunikation und Anerkennung

Die Sprache nimmt nun im Kontext der Weltanschauungen nicht nur die Funktion eines Vehikels für das öffentliche Gerede ein, sondern lässt sich als eine grundlegende soziale Verhaltensart verstehen, die den Austausch von Bedeutungen ermöglicht und die Brücke zum Zugang zur realen Außenperspektive auf mich darstellt. Deshalb bietet die Sprache nicht nur die Möglichkeit, an einer Welt von Fremdbedeutungen teilhaben zu können, sondern ihre Verwendung ermöglicht es uns in Bezug auf uns selbst und im Hinblick auf die Konstituierung und Geltung des Selbst, unser Für-Andere-Sein in den eigenen Verfügungsbereich zu bringen.

Was im Hinblick auf Sinn- und Identitätsbildung allerdings besonders interessiert, ist, dass der objektive Sinn einer Handlung, also auch und insbesondere der kommunikativen Ausdrucksformen von Gestik und Mimik, stets vom Anderen abhängig ist. Denn ob ich mit einer Äußerung oder einem Verhalten ein Für-Andere-Sein meiner selbst hervorrufe, das Aspekte meines Ichs spiegelt, die ich anzusprechen versuchte, ist nicht allein von mir abhängig. So bin ich also in der Kommunikation nur ein Teil der sinnhaften Handlung, die zwar von meinem Entwurf ihre mögliche Sinnhaftigkeit erhält, deren Gelingen oder Anerkennung aber vom Anderen abhängt. So wird der

---

837 Die Suggestionskraft der negativen Konnotation des Man in *Sein und Zeit* kann nur schwerlich durch die Aussagen Heideggers, das Man sei eine »positive Verfasstheit« des Daseins und stelle »das alltägliche Selbstsein« (Martin Heidegger, SuZ, 114) dar, gemildert werden, auch wenn er sogar das »eigentliche Selbstseins« als »existenzielle Modifikation des Man« gekennzeichnet und so die positive Funktion des Man, wenngleich nicht ausgeführt, so doch zumindest angedeutet hat (ebd., 130).

Andere als derjenige erfahren, der meinen Ausdrücken ihren intersubjektiven Sinn gibt und mir auf diese Weise mein Für-Andere-Sein zurückspielt. Denn mit der Bindung zum Anderen und der Struktur der exzentrischen Positionalität habe ich den Sinn meines Tuns in einen intersubjektiven Raum gelegt, in dem er nur als gemeinsam aufgegriffener Geltung erlangen kann. Anders gewendet: wir wollen in interpersonalen Beziehungen nicht ein kontingentes, d.h. austauschbares Subjekt bleiben, sondern ein Profil, eine personale Gestalt gewinnen. Sofern Sprache, wie Heidegger sagt, ein *Mitsehenlassen* ist, das das in seiner Bestimmtheit aufgezeigte Seiende mit dem Anderen teilt, könnte man sagen, dass der Gesprächspartner über das Mitgeteilte mit dem Material eines Urteils ausgestattet werden soll, um ein Eindringen der Außenperspektive in die individuelle Sphäre zu ermöglichen. Das Mitsehenlassen wird dabei auf bestimmte, als wesentliche vorverstandene Aspekte des eigenen Seins gelenkt, so dass das Mitsehenlassen ein Aufweisen der für den Anderen zunächst unsichtbaren Entwürfe darstellt.

## 9. Die identitätsstiftenden Mechanismen sozialer Bindung

Im Rückblick auf das bisher Erörterte stellen sich nun drei Fragen, nämlich *erstens*, ob die aus den bisherigen Ausführungen gewonnenen strukturhermeneutischen Erkenntnisse tatsächlich Aufschluss geben können über das, was eingangs als Problembereich und Fokus der Arbeit herausgestellt wurde, nämlich die Frage nach der existentiellen Qualität kultureller Bindungen, *zweitens* die Frage, worin die Eckpunkte menschlichen Seins bestehen, die für die Frage nach Identität und kultureller Bindung relevant sind, und *drittens* müssen wir schließlich fragen, welche strukturhermeneutischen Orientierungen die herausgearbeiteten Aspekte des geistigen Lebens erlauben.

Im Versuch, das Zusammenspiel der verschiedenen Bewusstseinssebenen nachzuzeichnen, zeigte sich, dass sowohl Weltoffenheit als auch die Notwendigkeit, unser Wesen immer erst selbst schöpfen zu müssen, als Grundbezugspunkte des menschlichen Selbstverhältnisses zu verstehen sind. Durch die Weltoffenheit und die Exzentrizität seines Bewusstseins steht der Mensch ständig in das ihm Begegnende hinaus und bilden sich an ihm Seinsphänomene, zu denen er sich zu verhalten hat. Zudem gehört zu seinem Sein sein eigenes ständiges Noch-nicht, durch das er sich sein Leben als ein permanentes Dazwischen zwischen seinem Sosein und dem als sein eigenes zukünftiges Sein entworfenen erfährt. Anders gewendet: Gegenüber der Natürlichkeit des An-sich-Seienden, das volle Positivität ist, muss der Mensch eine Identität mit sich erst schaffen. Diese aber muss aufgrund der Struktur des Für-sich-Seins gleichsam parallel zu seinem Sein in einer objektiven Welt als mit seiner Spontaneität verkoppeltes An-sich konstituiert werden. Es ist genau dieser Bereich der ›Herstellung des Selbst‹, in dem sich die Sinnhaftigkeit menschlichen Seins zeigt. Sofern wir stets im Bewusstsein stehen, die durch Entwürfe entstehenden Lücken in unserem Sein schließen zu müssen und auf diese Weise mit unserem entworfenen Sein identisch zu werden, streben wir grundsätzlich nach einem sinnerfüllten Leben.

Verknüpfen wir nun die Strukturen des präreflexiven Bewusstseins mit denen des reflexiven, so zeigt sich dabei ein Verhältnis, das innerhalb des reflexiven Bewusstseins verschiedene Bezugspunkte aufscheinen lässt, und zwar Bezugspunkte, die zum Erlebnis eines Selbst führen. Da die Seinsphänomene durch uns und an uns konstituiert werden, werden sie als zu unserem Sein gehörig über die Vermittlung unseres Körpers als durch Permanenz charakterisierten Bezugspunkt übernommen. Der Körper bildet also den *Ort der Seinsphänomene*, den Ort, den ich nicht fliehen kann, sondern der ich *bin* – ein phänomenaler Sachverhalt, der sich etwa am Schmerz zeigt, dem ich nicht ausweichen kann, da ich selbst als Bezugszentrum mit dem Seinsphänomen des Schmerzes untrennbar verschmolzen bin. Mein Körper-*Ich* hingegen ist demgegenüber bereits durch ein Sich-zu-sich-selbst-Verhalten gekennzeichnet und besitzt bereits den Charakter einer ›Ichheit‹, also einer zentralen Verstehens-, Urteils- und Entwurfsinstanz eines dem Bewusstseinsstrom gegenüber transzendenten Objekts. Das Körper-*Ich* nimmt sich als vom Seinsphänomen adressiertes wahr, als aufgerufen zur Herausbildung einer aktiven Gestaltung dieses Selbstverhältnisses, das in leibliche Entwürfe mündet. Es erschließt auf die Weise sinnlicher Empfindungen und wirkt insofern auch entwerfend, als es körperliche Reflexe, Neigungen und Triebe in unsere Entwurfszusammenhänge

einbringt. Allerdings ist dieses Körper-Ich nur *ein* und in den meisten Fällen nicht *das* primäre transzendente Bezugsobjekt unseres reflexiven Bewusstseins. Denn über den Körper wird das Seinsphänomen zugleich auch an ein geistiges Bezugszentrum verwiesen, das eine im Hinblick auf unsere Zeitlichkeit bestimmbare Bedeutungszuweisung leistet. Man könnte auch sagen: die Mannigfaltigkeit der Aspekte, aus denen sich unsere Seinsphänomene zusammensetzen, weist stets über ein bloßes Körper-Ich hinaus. Sie wird intuitiv erschlossen als nicht allein von körperlichen Reaktionen beantwortbar. Es genügt dem Menschen also nicht, etwa ein unangenehmes körperliches Befinden in ein Wohlbefinden zu verwandeln, sondern seine Exzentrizität verweist auf andere konstitutive Bedingungen der Seinsphänomene: Auf meine eigenen Entwürfe, oder auf Erwartungen oder Zugzwänge, die durch meine sozialen Bindungen entstehen.

Grundsätzlich lässt sich sagen, dass es, um Entwürfe auf einer geistigen Ebene haben, bzw. schaffen zu können, im reflexiven Bewusstsein neben dem Körper-Ich noch eines anderen Ichs bedarf, das die geistige Aufgabe, sein Wesen schaffen zu sollen, auf sich nimmt. Und genau an diesem Punkt begegnen wir einer Dualität im geistigen Ich, nämlich einer *Dualität von Erfahrungs-Ich und kulturellem Ich*. Diese Dualität wird fassbar als Differenz zwischen aus eigenen Erfahrungen erschlossenem Wissen und dem durch Sozialisation und Enkulturation gewonnenen kulturellen Wissen. Adressiert werden die genannten transzendenten Objekte allerdings für gewöhnlich als Einheit. Und zwar als Einheit, die von vergangenen Gewesenheiten flankiert wird, die Bild- und Bedeutungswissen beinhalten. Wir nannten diese Einheit, die wir für gewöhnlich als unsere ›wirkliche Gewesenheit‹ deuten, das ›personale Ich‹.

Der Prozess der Entwurfsbildung als Zusammenspiel der verschiedenen Modi des Bewusstseins lässt sich unter Berücksichtigung des oben Ausgeführten folgendermaßen fassen: Die Seinsphänomene verweisen über den Weg des Körpers-für-Mich auf das Körper-Ich, das verstehend-entwerfend bestimmte körperliche Reaktionen auf das Begegnende bildet. Gleichzeitig werden die Seinsphänomene aber auch von einem ›geistigen‹ Bezugszentrum aufgegriffen, das im Rahmen eines selbstgebildeten Welthorizonts *Möglichkeiten erschließend*, d.h. verstehend ist. Das solcherart auslegende reflexive Bewusstsein stellt dabei die primäre verstehend-entwerfende Instanz des Menschen dar, die sich gleichermaßen im Verstehen wie im Entwerfen sowohl auf eigene Erfahrungen als auch auf kulturell vermittelte Handlungsoptionen stützt. Verstehen und Entwerfen sind dabei insofern miteinander verschränkt, als sich bereits mit dem Verstehen der Situation bestimmte Entwürfe auf unwillkürliche Weise freisetzen, die ein Sichselbstverstehen und ein Begegnendes-Verstehen zu einem Situationverstehen verschmelzen.<sup>838</sup>

Das reflektierende Bewusstsein schließlich kann die Entwürfe des reflexiven Bewusstseins nicht völlig unterbinden, aber es ist doch für gewöhnlich in der Lage, die unwillkürlichen Entwürfe des reflexiven Bewusstseins abzufangen, sie zu modifizieren oder ihnen andere Entwürfe entgegen zu setzen.<sup>839</sup> Denn reflexives und reflektierendes Bewusstsein sind lediglich zwei verschiedene Modi des Bewusstseinsakts als phänomenale Manifestation eines Begegnungsgeschehens, die al-

838 Vgl. dazu Heideggers Bestimmung der Entschlossenheit als Modus der Erschlossenheit: SuZ, 297.

839 Daher auch die berechtigte Rede von Hemmung und Enthemmung körperlicher, bzw. unwillkürlicher Entwürfe, von der bereits in Schelers *Die Stellung des Menschen im Kosmos* die Rede ist (vgl. 40).



lerdings beide ›nur‹ Entwürfe hervorbringen, diese aber nicht in eine manifeste objektive Realität überführen können.

Damit bricht innerhalb des reflexiven Bewusstseins ein Mangel auf, der die Aufforderung hervorruft, sich über die Setzung von Entwürfen selbst eine Richtung des Handelns zu geben. In diesem Zusammenhang geschieht ein Aufruf zu dreierlei Selbstverhältnissen: *Erstens* dazu, die Dimensionen der Räumlichkeit, Zeitlichkeit und des Mitseins auf die Situation zu sammeln, das Seinsphänomen auszulegen und dabei *sich* in seiner Situation zu verstehen. *Zweitens*, dem so Erfassten gegenüber durch die in der Wahl vollzogene Reduktion mannigfacher Handlungsoptionen auf eine einzige einen Entwurf zu ergreifen, und *drittens* schließlich, den eigenen Entwurf durch das Handeln in eine manifeste objektive Wirklichkeit zu überführen.

Wie bereits herausgestellt wurde, geschieht in der Wahl eine Inbezugsetzung meines früheren Seins zu meinem künftigen, und in dieser Inbezugsetzung erfolgt die Erfahrung<sup>840</sup> eines *Selbst*. Die Inbezugsetzung von individueller Zukunft und Vergangenheit vollzieht sich dabei auf zweierlei Ebenen, nämlich sowohl auf der des reflexiven als auch auf der des reflektierenden Bewusstseins. Auf beiden werden Entwürfe gebildet, die gegenseitig affirmiert werden müssen, um die durch die Wahl eines Entwurfs im Handlungsakt geschehende Realisierung des Entwurfs bewusst als Identischwerden mit sich selbst erfassen zu können.

### 9.1 Sinn und Identität<sup>841</sup>

Um nun die Identitätsbildung in ihren Strukturen präziser fassen zu können, müssen wir zuvor den Zusammenhang zwischen Sinnerlebnis und Identitätserfahrung klären.

Das Anliegen, sich in den Besitz seiner selbst zu bringen, stellt einen strukturbedingten Grundentwurf menschlichen Seins dar, vor dessen Hintergrund jede Selbstwahl und Selbstergreifung als bedeutungsvoll empfunden wird. Aufgrund dessen ist menschliches Sein – wie bereits erörtert – stets auf Entwürfe ausgerichtet, gleichgültig ob diese dem reflektierenden Bewusstsein als ›bewusste‹ zugänglich sind oder im ›Verborgenen‹ des reflexiven Bewusstseins wirken. Die Entwürfe werden ergriffen in der *Wahl*, die gleichzeitig die Schöpfung meines Wesens einleitet, denn durch die Wahl konstituiere ich gewissermaßen auf geistiger, nicht vital-physischer Ebene eine Handlungsidentität mit mir, ohne deren Berücksichtigung mein Sein fürderhin nicht zu verstehen sein wird. Menschliches Sein ist also grundsätzlich *sinnhaft*, indem es in der Wahl sein in die Zukunft geworfenes Sein affirmiert und sich durch das handelnde Ergreifen der gewählten Seinsmöglichkeit mit sich selbst in eine Adäquation und Identität mit sich als Entwurf bringt.<sup>842</sup>

840 Das Erlebnis des Selbst ist, – weil der Mensch sich selbst darin in Bezug auf seine Vergangenheit und Zukunft auslegt –, bereits eine Erfahrung, d.h. ein bedeutungszuweisendes Sich-zu-sich-selbst-Verhalten.

841 Wenn im Folgenden von ›Identität‹ die Rede ist, so meint dies nicht die ›Person‹ als intersubjektive Gestalt, sondern vielmehr den losen Zusammenhang einer speziellen Artung von Identitätsmomenten, die wir ›wesenhafte Identitätsmomente‹ nannten‹ und dessen Elemente durch die ›Identitätsformen‹ der Handlungsidentität, der interpersonalen, gesellschaftliche und kulturellen Identität hergestellt werden.

842 Interessanterweise kann dieser Gedanke an Sartre angelehnt werden, ohne dass Sartre ihn allerdings in Bezug auf den Begriff der Identität positiv ausgelegt hätte: »Das Für-sich ist sein Sinn als Anwesenheit bei einem Sein, das jenseits des Seins ist« (Jean-Paul Sartre, SuN, 250); »So daß das, was mir als Sinn des gegenwärtigen Für-sich gegeben ist, gewöhnlich das mitzukünftige Sein ist, insofern es sich dem zukünftigen Für-sich enthüllen wird als das, bei dem dieses Für-sich anwesend sein wird« (ebd. 249).

Der Sinn lässt sich dabei als das die Handlung begleitende *hermeneutische Erlebnis* verstehen, das den Entwurf im Handeln als ergriffen erschließt, so dass wir zwischen *erlebtem Sinn* und dem *rational erschließbaren*, durch Motivzusammenhänge sich offenbarenden objektiven Sinn des reflektierenden Bewusstseins differenzieren müssen. Da ich eine Identität mit mir durch mein eigenes Handeln herstellen kann, möchte ich diese grundlegendste Form menschlicher Identität als ›*Identität-durch-Mich*‹ kennzeichnen, die strukturell von einer ›*Identität-durch-Andere*‹ zu unterscheiden ist.

Versuchen wir, den Weg vom Sinnerlebnis zur Identitätserfahrung in aller Kürze strukturell in seinen Zusammenhängen zu erfassen. Damit es für das Bewusstsein Sinn geben kann, sind *drei* Voraussetzungen notwendig, die wiederum direkte Bezugspunkte der Identitätsbildung darstellen:

- *Erstens* die Existenz eines unwillkürlichen oder aus einem Reflexionsakt hervorgehenden, situationverstehenden Entwurfs im reflexiven oder reflektierenden Bewusstsein,
- *zweitens* die Wahl dieses Entwurfs als meines künftigen, sein-sollenden Seins, womit auf geistiger Ebene bereits ein inneres, sinnhaftes Handeln stattgefunden hat, das die Aussage erlaubt, die Wahl sei die *meine*,
- und *drittens* das handelnde Ergreifen des gewählten Entwurfs, das als Adäquation mit dem Entworfenen im Sinnerlebnis erschlossen wird.

Damit nun die sich im Handeln konstituierende Sinnerfahrung zu einem Besitz meiner selbst werden kann, muss die Sinnerfahrung *in einem vierten Schritt* vom reflektierenden Bewusstsein erfasst werden. Bringen wir diese Aspekte zusammen, so ergeben sich für die strukturelle Bestimmung der Identität drei wesentliche Charakteristika:

Die Identität-durch-Mich ist

- *erstens* Ergebnis eines bewusstseinsimmanenten Aushandlungsprozesses durch die gegenseitige Affirmation des Entwurfs durch das reflexive, bzw. reflektierende Bewusstsein.
- *Zweitens* wird neben dieser verstehend-entwerfenden Identität noch eine faktische Identität mit sich im handelnden Realisationsakt hergestellt, die sich in einer Sinnerfahrung manifestiert.
- *Drittens* muss schließlich der Handlungsakt vom reflektierenden Bewusstsein als ›*meinen Entwurf realisiert-habend*‹ qualifiziert werden, um ein Identitätserlebnis und nicht ›*bloß*‹ eine Sinnerfahrung zu erhalten.

Grundsätzlich gilt, dass mit der Erfahrung des Selbst in der Wahl der Entwurf als *eigener* hergestellt oder assimiliert ist. Und diese Assimilation, auch diejenige kollektiver Entwürfe, geschieht auf der Grundlage der Begierde eines Identisch-seins-mit-Sich, die (auf unreflektierter Ebene) eine Begierde nach Sinnerfahrungen ist. Die Suche nach der ›*sinnvollen*‹ Handlung ist also vor diesem Hintergrund letztlich die Suche nach einer Möglichkeit, sich über die Wahl eines Entwurfs und

dessen Überführung in eine objektive Wirklichkeit zu einer Identität mit sich und damit in den Besitz eines objektiven Ichs zu bringen. Denn *menschliches Sein entwirft sich*, wie wir gesehen haben, *grundsätzlich darauf, sich in den Besitz seiner selbst als Person bringen zu sollen*. Allerdings ist mit der Erfahrung des Sinns zunächst nur eine implizite Selbstinbesitznahme vollzogen. Zwar kann der Sinn aufgrund des bedeutungszuweisenden Sich-zu-sich-selbst-Verhaltens des reflexiven Bewusstseins als *Erfahrung* eine Dauerhaftigkeit erhalten, jedoch bleibt sie als solche in ihrer Rolle unbestimmt und auf gewisse Weise unverfügbar. Erst auf der Ebene des reflektierenden Bewusstseins kann eine *Identitätserfahrung* konstituiert werden und als intersubjektiv festgestellte zu einem *Identitätsmoment* meines Seins werden. Die Sinnerfahrung wird dabei auf der Ebene des reflektierenden Bewusstseins quasi in ein Für-Andere-Sein als eine zu einem Objekt geronnene Manifestation des Sinns meines Seins umgebildet, und dieses sinnerfüllte Objekt-Ich bildet das Sein, mit dem ich mich als identisch verstehe.

Nun gibt es auf der Ebene des reflexiven Bewusstseins einen maßgeblichen Orientierungspunkt für die Setzung von Entwürfen und die Bestimmung der Sinnhaftigkeit oder zumindest des Sinnhorizonts unseres Handelns, nämlich das *Wissen*. Wir können Wissen als dauerhaften hermeneutischer Bezugspunkt der Auslegung des Begegnenden verstehen, der es uns überhaupt erst erlaubt, Entwürfe als Negationen unseres Soseins zu bilden<sup>843</sup>. Dabei zeigt sich, dass unsere individuellen Erfahrungserkenntnisse zur Bewältigung der an uns verwiesenen Anforderungen der Lebensgestaltung in hohem Maße ergänzungsbedürftig sind. Die nötigen und möglichen Ergänzungen werden über unseren Bezug zum Anderen hergestellt. Vor diesem Hintergrund erscheint die Wissensaneignung als ein Grundmotiv kultureller Bindung, das allerdings zunächst rein *praktischer* Natur ist.

Während das kulturelle Wissen zunächst primär seiner praktischen Anwendbarkeit halber inkorporiert wird, führt es aber auch Bedeutungen mit sich, die auf nicht-praktische, d.h. geistige Entwürfe verweisen. Denn als Mittel der verstehenden Erschließung von etwas ist jedem Wissen ein bestimmter Entwurf inhärent, zu dessen Erfüllung es dient. Jedes Wissen verweist also auf einen oder mehrere Entwürfe und erschließt durch diese Verweisung ›sinnvolle‹ Handlungsoptionen. Das Wissen, wie ein Kaffeeautomat funktioniert, beinhaltet als ›Wissen vom Bedienen um zu...‹ einen Entwurf, nämlich den des Kaffee-trinken-Wollens, und dieses Wissen gibt einen objektiven Handlungssinn im Umgang mit dem Kaffeeautomaten frei: Wenn ich in meinem Begegnen mit diesem Automaten meinem Entwurf, ein Kaffee-Trinkender sein zu wollen, folge, dann muss ich als sinnvolle Handlung einen Kaffeebecher an einer bestimmten Stelle der Maschine positionieren, Geld an einer anderen Stelle einwerfen und einen Knopf an einer dritten Stelle drücken. Insofern ich mich als Kaffee-Trinkenden entworfen habe, bringt mich die erfolgreiche Anwendung des Wissens, zusammen mit der Gefügigkeit der Maschine und der *a posteriorischen* Rückwendung auf diese Handlung im reflektierenden Akt in den vorläufigen Besitz meines entworfenen Seins, zu einer Identitätserfahrung. Ich empfinde einen Sinn im handelnden Zur-Wirklichkeit-Bringen meines entworfenen Seins und erlebe eine Identität mit mir durch das diese Sinnerfahrung reflektierende Urteil, welches diese als die *meine* ausweist. Aufgrund dieser Identitätserfahrung kann ich also re-

843 Der hier verwendete Wissensbegriff schließt dabei das Erfahrungswissen als nicht unmittelbar dem reflektierenden Bewusstsein zugänglichen hermeneutischen Horizont mit ein.

flektierend die Aussage treffen: *Ich* bin es, der die Wahl getroffen hat, ein Kaffee-Trinkender sein zu wollen und *ich* habe dieses entworfenen Sein meiner selbst Kaffee trinkend in einen intersubjektiv bezeugbare Wirklichkeit überführt.

Im Hinblick auf dieses Beispiel lässt sich sagen: das praktische Wissen dient dem Streben nach einem sinnerfüllten Sein. Auch wenn ich durch die Anwendung des Wissens zunächst fremde Entwürfe assimiliere und dabei Bedürfnisse geweckt werden, die ich vorher nicht kannte und deshalb der Verdacht einer Fremdbestimmung aufkommt, kann davon in diesem Zusammenhang nicht die Rede sein. Denn Fremdbestimmung heißt: einen vom Anderen gewählten Entwurf übernehmen zu *müssen*. Zwar lässt sich sagen: Ohne den Wissenshorizont, dass in diesem Gebäude ein Kaffeeautomat steht, wäre in mir möglicherweise nie der Wunsch entstanden, darin Kaffee zu trinken. Es können also ›Bedürfnisse‹ geweckt werden, die ich ohne dies Wissen nicht entwickelt hätte. Aber auch wenn dies so wäre, bin ich deshalb noch lange nicht fremdbestimmt in meinem Entwurf, ein Kaffee-Trinken-Wollender zu sein. Vielmehr wähle ich mich selbst als einen solchen und bin in der Realisierung vollkommen mit meinem Entwurf identisch. Die vermeintliche ›Fremdbestimmtheit‹ löst sich also auf, sobald ich einen Entwurf als meinen wähle und den fremden Entwurf dadurch zu meinem eigenen transformiere, so dass er nicht mehr als ›fremder‹, bzw. ›entfremdender‹ gelten kann. Nur deshalb können wir überhaupt davon ausgehen, dass Menschen auch dann für ihr Handeln verantwortlich sind, wenn sie vermeintlich ›fremden‹ Entwürfen folgen. Der Entwurf wird also durch die Wahl zugleich *assimiliert*, *inkorporiert* und *affirmiert*. Bezogen auf die Übernahme kollektiver Entwürfe heißt dies: durch meine Wahl wird der kollektive Entwurf zu meinem, erfolgt ein Verschmelzen von kulturellem und individuellem Entwurf, so dass ich auch für mich durch die Assimilation kollektiver Entwürfe eine *Handlungsidentität* mit mir herstellen kann. Dabei ist es für meine Sinnerlebnisse zunächst gleichgültig, ob ich den Entwurf ›bewusst‹, also auf der Ebene des reflektierenden Bewusstseins, oder ›unbewusst‹ auf der Ebene des reflexiven Bewusstseins wähle. Erst im Hinblick auf die Selbstinbesitznahme zeigt sich hier ein wesentlicher Unterschied.

Obwohl nun die Weltorientierung zweifelsohne die erste Motivation zur Vergemeinschaftung darstellt, beschränkt sich der Sinn kultureller Bindung keineswegs auf das Erlernen von Grundlagen der Lebensbewältigung.<sup>844</sup> Neben dem praktischen Wissen, das mir den verstehend-entwerfenden Umgang mit den Gebrauchsdingen vermittelt, transportiert kulturelles Wissen noch zahlreiche andere Wissensformen, die ebenfalls Entwürfe mit sich führen, beispielsweise Entwürfe, die dem geistigen Zusammenhalt einer Gemeinschaft dienen, aber auch Entwürfe, die keinem offensichtlichen Nutzen dienen. Da die kulturelle Gemeinschaft als solche selbst nichts vorfindbar Existierendes ist, sondern wir sie als öffentlich-geistigen Raum *existieren machen*, indem wir sie wählen, muss es Antriebe im menschlichen Sein geben, die zur Konstituierung von Gemeinschaften führen, und zwar Antriebe, die über die Entwürfe des Körper-Ichs weit hinausgehen und die über eine rein sozialfunktionalistische Erklärung sozialer Bindung nicht zugänglich werden und deshalb auf Strukturen verweisen, die sich nicht unmittelbar im intersubjektiven Raum manifestieren.

---

844 Die Frage nach Sinn und Identität kultureller Bindungen ist durch Aufweisung ihrer Funktionalität im Kontext der praktischen Lebensbewältigung noch nicht hinreichend geklärt – ein funktionalistischer soziologischer Fokus vermag keinen zureichenden Aufschluss über die subjektiven Beweggründe sozialer Bindungen zu leisten.

Festhalten lässt sich aber an dieser Stelle: Der gemeinschaftsstiftende Sinn kultureller Entwürfe wird zum Sinnträger meines Handelns und Verhaltens, sobald ich wähle, zu einer bestimmten Gemeinschaft gehören zu wollen. Wähle ich also, öffentliche Meinungen zu teilen, traditionelle Feste zu feiern, mich in einer bestimmten Weise zu kleiden, so wähle ich damit implizit eine ganze Reihe von Entwürfen, die in den seltensten Fällen offen liegen. Ich wähle das ›Selbstverständliche‹, das, was mir mein kulturelles Ich als ›natürlich‹ präsentiert. Und dieses »Man«, das die kollektiven Entwürfe entweder selbst konstituiert oder wählt, und dadurch anerkennt, *bin ich selbst*.

## 9.2 Die Rolle des Anderen bei der Identitätsbildung

Die Sozialität menschlichen Seins ist – wie herausgearbeitet wurde – neben ihrer Rolle für die praktische Lebensbewältigung strukturell primär durch das Bestreben motiviert, uns in den Besitz unseres Für-Andere-Seins zu bringen, also eine *Identität* mit uns mit Hilfe des konkreten Anderen herzustellen. Es geht uns also in der sozialen Bindung nicht mehr primär um die durch uns selbst herbeigeführte Handlungsidentität, die sich kulturell vermitteltes Wissen zu nutze macht, sondern um den Versuch, *eine intersubjektiv gültige Wirklichkeit meines Seins herzustellen, die ich erkennend in Besitz nehmen kann*. Diese Identität ist zwar, wie wir noch sehen werden, mit der Handlungsidentität verknüpft, allerdings ist sie doch sowohl qualitativ als auch inhaltlich von ihr unterschieden. Denn die Identität-durch-Andere erzeugt die Gestalt meiner Person, während die Handlungsidentität praktische Sinnerlebnisse manifest werden lässt. Es besteht allerdings insofern eine enge Verschränkung, als die personale Gestalt meines Ichs ohne die Handlungsidentität als Manifestation meiner Sinnerlebnisse nicht adäquat bestimmt werden kann und folglich wesentliche Identitätsmomente einer Handlungsidentität sowie einer intersubjektiven Bezeugung durch den Anderen bedürfen.

Der Versuch, sich in den Besitz seiner selbst durch Inbesitznahme unsers Für-Andere-Seins in kommunikativer Bindung mit dem Anderen zu bringen, darf dabei allerdings nicht so verstanden werden, als gliche unser Leben einer zielgerichteten Suche nach auserwählten Menschen, die wir nach deren Urteilen über uns befragten. Da das Inbesitznehmenwollen unseres Für-Andere-Seins in den ontischen Grundstrukturen sozialer Verhältnisse gegründet ist, wird es selten explizit. Es bildet vielmehr einen *Grundentwurf* unseres Seins, der alle Einzelentwürfe durchwaltet. Deshalb erscheinen für gewöhnlich auch keine expliziten Entwürfe zur Inbesitznahme des Für-Andere-Seins, sondern der orientierende Grundentwurf bestimmt strukturell unsere Beziehungen zu anderen, ohne selbst eine konkrete Gestalt anzunehmen werden. Auch geht es uns nicht darum, uns durch den Anderen in den Besitz eines Für-Andere-Seins zu bringen, das es als unser Selbstbild bereits gibt. Wie gezeigt wurde, wird zwar das Selbstbild als projiziertes Für-Andere-Sein, also als Versuch, zu konstruieren, wie der Andere mich sehen mag, zu einer Antizipation einer Außenperspektive, die mich in konkreten interpersonalen Beziehungen erst handlungsfähig macht. Dem Anderen allerdings ein Selbstbild zur reinen Bejahung vorzulegen, reicht zur Herbeiführung einer Identität-durch-Andere nicht aus, da die Selbsttäuschung intuitiv miterschlossen ist, nämlich dass ich bei einem solchen Vorgehen dem Anderen gerade das abspreche, was notwendige Bedingung für die Alterität und da-



durch die Wertigkeit seines Urteils ist, nämlich die Autonomie und schöpferische Kraft der Urteile seines reflektierenden Bewusstseins, die ihn erst als Ursache und Eigentümer meines Für-Andere-Seins ausweisen.

Warum aber verleihen wir unserem Für-Andere-Sein ein solches Gewicht, dass es die Bedeutung der Handlungsidentität weit in den Schatten stellt, bzw. diese erst im Hinblick auf den Versuch, sich in den Besitz des Für-Andere-Seins zu bringen, für uns von identifikatorischem Belang ist? Die bindende Kraft, die zum Gefühl einer existentiellen Abhängigkeit von und Identifikation mit meinem Für-Andere-Sein führt, erwächst vor dem Hintergrund der bisherigen Ausführungen vor allem daraus, dass *erstens* unser Für-Andere-Sein eine die Lebenswelt maßgeblich prägende *Realität* hat, ich also im öffentlichen Raum *als* Für-Andere-Sein lebe und sich dieses in Verhaltensweisen der Anderen mir gegenüber zeigt. Und *zweitens* erwächst die Identifikation mit meinem Für-Andere-Sein daraus, dass die Verbildlichung des Anderen *von mir selbst ständig im sozialen Umgang vollzogen* wird, so dass der Andere mir als objekthafte Gestalt vor Augen steht. Ein *dritter* Grund, warum das Für-Andere-Sein meiner selbst im Alltäglichen als repräsentativ für mein Sein verstanden wird, ja sogar als mein alleiniges Sein ausgelegt werden kann, *besteht in der Form unseres eigenen Verhältnisses zu uns selbst*. Dieses Selbstverhältnis soll nun kurz erläutert werden, um die Relevanz des Anderen für mich herauszustellen.

Dass der Versuch unternommen wird, sich über sein Für-Andere-Sein zu definieren und wir uns nicht selbst genügen können, hat neben den oben genannten Punkten seine Ursache in zweierlei Dilemmata des Menschen im Hinblick auf die eigene Selbst-Bestimmung. Das erste besteht darin, dass ich mein vergangenes Sein in Form von Zuständen, Handlungen und Erfahrungen zwar punktuell feststellen und so zu einem aus Gewesenheiten bestehenden transzendenten Objekt verschmelzen kann, das wir das *personale Ich* genannt haben. Aber das personale Ich ist als diffuses, vielgliedriges bewusstseinsimmanentes Objekt, in dem Körper-Ich, Welt-Ich, gewesene Zustände, Handlungen und Entwürfe versammelt sind, nicht als Einheit einer Person vor Augen zu bringen – es fehlt in seiner Objekthaftigkeit ein Sinnzusammenhang, der erst durch die Bestimmung von Motiven konstituiert werden kann.

Das zweite Dilemma besteht – wie bereits erörtert – darin, dass wir uns selbst gegenüber in der Selbstreflexion eine *projizierte Außenperspektive* einnehmen, die uns als allgemeines und individuelles Ich gleichzeitig erscheinen lässt. Denn wir sehen im Rückblick auf unser gewesenes Sein nicht nur das, was unser früheres Bewusstsein erfasst hat, nämlich die offene Haustür, die winterliche Landschaft und das merkwürdige Gefühl des Ausrutschens auf der vereisten Treppenstufe, sondern was wir zu bilden versuchen und was uns auch tatsächlich erscheint, ist eher *ein Bild von uns*, so wie uns jemand, der vor der Tür gestanden haben mag, gesehen hätte: Also einen Mann, der nichts ahnend, schlecht rasiert und vergnügt pfeifend auf eine Treppenstufe tritt, einen kurzen verzweifelten Gleichgewichtstanz vollzieht und dann unsanft auf dem verschneiten Boden aufschlägt. Die projizierte Außenperspektive sieht und versteht anders und vor allem *anderes* als die »innere Intuition« des Bewusstseins. Und wir können nur über uns selbst lachen, weil wir unser Verhalten von einer projizierten Außenperspektive aus verbildlichen können, die von unserem gewesenen Erlebnis der Schmerzhaftigkeit bestimmter Geschehnisse einen Abstand herstellen kann.



In Verbindung damit lässt sich zeigen, dass wir unsere Gewesenheit unserer Überzeugung nach tatsächlich gewesen sind, dass die Bestandteile dieser Gewesenheit aber die Form einer Objektivität annehmen, also den *Bewegungs- und Möglichkeitscharakter* unseres Seins abgelegt haben. Mit der Selbstreflexion werden die singulären Erlebnisse ihrer Einzigartigkeit entkleidet und als allgemeine Zustände verobjektiviert, um sie kategorial bestimmen zu können und kommunizierbar zu machen. Lediglich die Entwurfszusammenhänge, die aber ebenfalls in allgemeine Motive übersetzt werden müssen,<sup>845</sup> geben eine individuelle Spezifizierung meiner Gewesenheit ab. Auf diese Weise ergibt sich ein spezieller sinnhafter Zusammenhang meiner Gewesenheit, der strukturell allgemeiner Natur ist, d.h. der von anderen auf die ›gleiche Weise‹ hätte konstruiert werden können. Lediglich dadurch, dass diese Zusammenhänge zusätzlich an mich als körperliches Bezugszentrum gebunden sind, ergibt sich die unverwechselbar individuelle Qualität meiner verobjektivierten Gewesenheit.

Indem ich sage: ich war *freundlich* zum Briefträger, ich war *erstaunt*, als ich meinen Nachbarn in Kenia begegnet bin, schäle ich aus meiner Vergangenheit Handlungen und Zustände als seinsbestimmend heraus, die auch andere haben können, also das Erstaunen, die Freundlichkeit. Allein die Verschiedenheit der faktischen Bezugspunkte der Räumlichkeit, Zeitlichkeit und des Mitseins, in deren Kontext diese Zustände entstanden sind und die einen Entwurfs- und Sinnzusammenhang ergeben, verleihen ihnen – zusammengenommen mit der eigenen physischen Konstitution – ihren individuellen Charakter. Dieser aber liegt nur auf der Ebene des reflexiven Bewusstseins in Form von Erfahrungserinnerungen vor und muss auf der des reflektierenden Bewusstseins in allgemeine Motive übersetzt werden. *Während also die Seinsphänomene singulärer Art sind, sind die verobjektivierten Zustände allgemeiner Natur.* Daher ist unser Selbst dem Selbst anderer strukturell vollkommen gleich – es ist lediglich die Zusammensetzung, sinnhafte Gliederung und vor allem die Verwobenheit mit unserem Körper als Bezugszentrum, die uns objektiv unterscheidet. Deshalb kann Sartre schreiben: »mein *Ich* ist für das Bewußtsein nicht gewisser als das *Ich* anderer Menschen. Es ist nur intimer.«<sup>846</sup> Wir können also festhalten, dass das Bild, das wir uns von uns als Person machen, aus demselben Stoff besteht, den auch der Andere sieht.

Entsprechend kann am eigenen Sein nur das kommunizierbar werden, was das reflektierende Bewusstsein an sich selbst vorfindet. Folglich lässt sich sagen: Bedeutungsträger der Kommunikation sind die für sich unpersönlichen Zustände und Handlungen, die eigentlich qualifizierenden Elemente hingegen für die individuelle Ebene sind die vom reflektierenden Bewusstsein geleisteten motivationalen Zusammenhänge, die analog zu den ursprünglichen Entwurfszusammenhängen als deren allgemeines Pendant konstituiert werden.

In dieser Verlagerung meines personalen Seins auf eine allgemeine Ebene offenbart sich nun eine wesentliche Problematik in Bezug auf die Konstituierung unserer selbst als Person. Denn da ich mir selbst gegenüber nur eine projizierte, keine reale Außenperspektive einnehmen kann, valide Urteile aber nur in einer auf der Alterität des Beobachters beruhenden Subjekt-Objekt-Spaltung gefällt und im Konsens zu intersubjektiven Realitäten geformt werden können, erschließe ich intuitiv die Mangelhaftigkeit meiner Versuche einer eigenen selbstreflexiven Wesensbestimmung. Mit

---

845 Nur auf dieser Grundlage können wir eine Kommensurabilität von Erlebnissen herstellen, die zu einem ›verstehen‹ des Anderen führen kann.

846 Jean-Paul Sartre, TdE, 90.

anderen Worten: Nicht *trotz*, sondern gerade *wegen* der exzentrischen Positionalität, die uns uns selbst gegenüber die Perspektive eines projizierten Anderen einnehmen lässt, ist die menschliche Selbstreflexion im Versuch, sich als Person zu begründen, strukturell an eine Wahrheitsbestimmung gebunden, die nur intersubjektiv herzustellen ist.

So binde ich die Objektivität meines Seins durch die Exzentrizität meiner Perspektive an Urteile, die autonom von realen Außenperspektiven aus über mich getroffen werden und in deren Auseinandersetzung ich eine ›objektive‹ Gestalt meiner Person zu gewinnen versuche. Wir können uns folglich strukturell als Selbstbild nie genug sein, da die Wahrheit unseres Seins in intersubjektiv bestimmbaren Identitätsmomenten gründet, die einer intersubjektiven Beurteilung, d.h. Bedeutungszuschreibung bedürfen. Weil mein Urteilen dem reflektierenden Bewusstsein entspringt, dieses aber aufgrund seiner exzentrischen Positionalität mein Sein-für-Andere als eigentliche Realität meines Seins auffasst, sind alle Urteile, die ich über mich selbst fälle, Urteile eines von mir projizierten Anderen. Da wir aber intuitiv erschließen, dass diese projizierte Außenperspektive keine reale, sondern eine bewusstseinsimmanente ist, fehlt dem Urteil eine reale Alterität, um es als ›objektiv‹ und ›wahr‹ qualifizieren zu können. Deshalb ist jede urteilende Bestimmung unseres Seins in seiner Gültigkeit radikal vom Anderen abhängig, gibt es kein einziges mein Wesen betreffendes Prädikat, das ich mir ohne ihn zuweisen könnte.

### 9.3 Die Identität-durch-Andere

Versuchen wir an dieser Stelle, das zur Identität Gesagte auf die Frage nach der Rolle des Anderen für die Identitätsstiftung zu übertragen. Im Blick auf die Handlungsidentität lässt sich sagen: Menschliches Sein gewinnt eine Identität mit sich in der handelnden Ergreifung und urteilenden Inbesitznahme des sowohl durch das reflexive als auch das reflektierende Bewusstsein affirmierten, d.h. von beiden Bewusstseins Ebenen gewollten entworfenen Seins.<sup>847</sup> Diese im Urteil des reflektierenden Bewusstseins festgestellte Identität mit sich rekurriert auf Sinnerlebnisse, die zum Teil meines personalen Ichs als transzendente, d.h. überzeitlichen Bezugspunkt meines Bewusstseins werden. Ich kann den Sinn-meines-Seins-für-Mich nur vergegenständlichen, wenn ich die Sinnerfahrungen, die gegenüber den Erlebnissen bereits ein Sich-zu-sich-selbst-Verhalten beinhalten, auf irgendeine Weise für das reflektierende Bewusstsein gegenständlich werden lasse und über diesen Weg in meinen Besitz zu nehmen versuche. Dies geschieht, indem ich auf der Ebene des reflexiven Bewusstseins Stellung zu den Sinnerlebnissen beziehe (etwa Seinsphänomenen der Freude, der Erfülltheit), ihnen dabei eine besondere Qualität beimesse (Sinnerfahrung) und ihnen durch die Verobjektivierung des reflektierenden Bewusstseins eine relative Dauerhaftigkeit im Bewusstsein eines Identisch-seins-mit-Sich verleihe (Identitätserfahrung). Da die Sinnerfahrungen für das reflektierende Bewusstsein keine rational verfügbare Wahrheit besitzen, ihnen also der Charakter

---

847 Dies heißt nicht, dass nicht auch im entwurfsmäßigen Widerstreit der Bewusstseinsmodi ein ergriffener Entwurf ein Sinnerlebnis ermöglichen würde. Aber dieses Sinnerlebnis ist gebrochen, wenn es dem nicht ergriffenen Entwurf der anderen Bewusstseins Ebene widerspricht und kann daher nicht als Erlebnis eines Identisch-seins-mit-Sich gelten.

intersubjektiver Wirklichkeit fehlt, müssen diese erst in objektive Gegenstände verwandelt werden, damit mein reflektierendes Bewusstsein sie als Identitätserfahrungen deuten und erschließen kann.

Für sich genommen sind die Sinnerlebnisse augenblickshaft und – wie auch die Sinnerfahrung als bedeutungsmäßig interpretiertes Erlebnis – von der Identitätserfahrung unabhängig, während umgekehrt jede Identitätserfahrung eine Sinnerfahrung voraussetzt. Die Sinnerfahrungen bilden für sich keinen objektiven Sinn, da sie sich über Entwürfe definiert haben, die möglicherweise gar nicht vom reflektierenden Bewusstsein, sondern vom reflexiven hervorgebracht wurden und deshalb keinen allgemeinen Motiven folgen. Es kann also auch positive Sinnerfahrungen geben, ohne dass ein Akt des reflektierenden Bewusstseins diese in eine Identitätserfahrung verwandelt.

Im Gegensatz zur Identitätserfahrung, zu der ich als festgestelltem Zustand jederzeit zurückkehren kann, bleibt die Sinnerfahrung – wenngleich nicht spurlos, so doch aber unauffällig – im Dickicht meiner Gewesenheiten verborgen, solange sie nicht vom reflektierenden Bewusstsein als Identitätserfahrung bestimmt und in ihrer existentiellen Qualität erfasst wird. Die unreflektierte Sinnerfahrung kann erst dann nachträglich in Besitz genommen werden, wenn die äußeren Rahmenbedingungen der Sinnerfahrungen zugänglich, d.h. objektiv auch für Andere als Bezugspunkte von Sinnerfahrungen offenbar werden. Dies kann etwa in gemeinsamen historisch-lebensweltlichen Bezogenheiten geschehen, indem in ihnen die Ursache für die Sinnhaftigkeit und Intensität bestimmter Erlebnisse zu verorten ist. Eine andere Weise, die Sinnerfahrungen in meinen Besitz zu nehmen, führt über die Rekonstruktion von Grundentwürfen, die bestimmte Einzelentwürfe ausbilden und durch deren Rekonstruktion die Sinnerfahrung nachträglich in eine Identitätserfahrung transformiert und angeeignet werden kann. Die rekonstruktive rückblickende Aufweisung von Sinnerfahrungen, die nicht durch das reflektierende Bewusstsein aufgenommen, d.h. in den direkten Verfügungsbereich des Bewusstseins gebracht wurden, bedarf einer vom Anderen abhängigen Rekonstruktionsweise, die an lebensweltlichen objektiven Bedingungen orientiert ist, um objektive Motive für die Selbstkonstruktion des Einzelnen ausfindig zu machen und zu einer durch Sinnzusammenhänge verknüpften objektiven Wahrheit werden zu lassen.

Um den früheren Sinn einer Handlung rekonstruieren zu können, muss also der rationale Zusammenhang zwischen Entwurf und Handlung rekonstruiert<sup>848</sup> bzw. allererst konstruiert<sup>849</sup> werden. Und dieser reflektierend in seinem Sinn erschließbare Zusammenhang trägt für mich deshalb eine wesentliche Bedeutung, weil ich mich durch ihn als Ursache meiner Handlung erkennen und auf dem Weg der urteilenden Inbesitznahme dieses Ursache-Seins wiederum ein Sinn- bzw. Identitätserlebnis formen kann, wodurch ich die Bedingungen für eine distanzierte, weil handlungsentlastete Wiederholbarkeit erst herstelle. So kann ich im Versuch einer autobiographischen Rekonstruktion lebensweltliche, d.h. objektiv gewesene Umstände zum festen Bezugspunkt möglicher früherer Entwürfe machen. Diese aber stellen nur dann gültige Bezugspunkte dar, wenn sie intersubjektiv verifizierbar sind, weshalb dem Anderen in der Rekonstruktion die Rolle eines Korrektivs zukommt. Mit Hilfe dieses lebensweltlichen intersubjektiven Kontextes kann ich mir, meine Gewesenheit re-

---

848 Etwa durch Aufweisung objektiver früherer Umstände und darauf bezogener kollektiver Entwürfe, die vom Einzelnen assimiliert wurden.

849 Dies wird notwendig, wenn keine kollektiven Entwürfe zur Sinnbestimmung aufweisbar sind. In diesem Fall müssen persönliche Entwurfszusammenhänge durch eine intersubjektiv vollzogene Übersetzung in allgemeine Motivzusammenhänge umgebildet werden.

konstruierend, ›ausmalen‹, dass eine bestimmte, intersubjektiv rekonstruierbare Situation zu Sinn- oder traumatischen Erlebnissen geführt hat. Die Angemessenheit der Rekonstruktion erschließt sich dabei selbst in einem Sinnerlebnis, das auf der Ebene des reflektierenden Bewusstseins in Form einer Identitätserfahrung erkennend erschlossen wird.<sup>850</sup> Ich erkenne gewissermaßen das frühere Sinnerlebnis, es selbst im Rahmen seiner Bedingungen nachvollziehend, wieder, die aktuelle wie die vergangene Selbstheit werden gleichzeitig erschlossen und führen zum Erlebnis eines Selbstseins.

Da der Andere ein unverzichtbares Korrektiv bei der Rekonstruktion der objektiven Umstände bildet, die den Kontext meiner vergangenen Sinnerlebnisse bilden, ja ohne ihn diese Kontexte nicht den Charakter einer bezeugten Gewesenheit tragen, und da meine personale Gestalt nicht meinem Leben als Für-sich-Sein gehört, sondern eine Objektheit darstellt, deren Wirklichkeit und Wahrheit im intersubjektiven Raum liegt, bin ich für die Zusammensetzung meiner Identitätserfahrungen zu einer personalen Gestalt auf den Anderen angewiesen.

Die Permanenz meiner Person orientiert sich dabei zunächst an der Permanenz meines Körpers, der vom Anderen mit meinen geistigen Haltungen und meiner Gewesenheit unmittelbar verknüpft wird. Urteile über mein bildhaft gewordenes Sein und meine ihm zugänglich gewordenen geistigen Entwurfs- und Deutungsstrukturen werden von ihm zu einer ›Gestalt‹ als Für-Andere-Sein meines Seins verschmolzen. Die vorgestellte Permanenz meines Für-Andere-Seins ermöglicht es ihm, meine Verhaltensweisen zu projizieren, Begegnungsweisen mit mir zu antizipieren. So ist mein Für-Andere-Sein die strukturelle ›Gestalt‹,<sup>851</sup> die der Andere von mir vor Augen hat und es ist das *Wer*, das mich von außen als eine mit bestimmten Prädikaten versehbare *Person* auszeichnet. *Wer* ich in einem sozialen Zusammenhang bin, definiert sich also nicht über mein Sein, so wie es *für mich*, also *erlebt* ist, sondern über mein Sein, wie es *für Andere* ist. Dieses Für-Andere-Sein kann ich über mein Verhalten und Handeln zwar in seiner Gestalt in Maßen beeinflussen, es bleibt jedoch als Konglomerat von Urteilen und Bildern, die der Andere von mir hat, eine Gestalt, die sich zunächst nur ihm zeigt und mir in Kommunikation zugespielt werden kann.

Vor diesem Hintergrund gewinnt der Andere eine wesentliche, bewusstseinsstrukturell angelegte Bedeutung für die Konstituierung des Ichs. Denn er ist nicht nur derjenige, der die von mir als objekthaft angelegte Gestalt meines Ichs intersubjektiv durch seine Urteile zu einer Wahrheit werden lässt, sondern er bildet als reale Alterität Urteile darüber, *wie* ich ihm erscheine. So entstehen durch den Anderen Aspekte meines Seins, die ich als zu mir gehörig zu übernehmen habe, ohne über sie verfügen zu können – bspw. in dem Urteil: »Du verhältst dich wie ein Idiot«. Strukturhermeneutisch ausgelegt bedeutet dies: der Andere konstituiert ein intersubjektiv verfügbares Bild meiner selbst, das ›zu mir gehört‹ obwohl es nicht ›von mir‹ gebildet werden kann und sich eines Prädikats bedient, das nicht mit meinem Selbstbild übereinstimmt. Um der durch das Für-Andere-Sein ausgehenden Gefahr einer Gespaltenheit in ein Selbst- und ein Fremdbild zu begegnen, erwächst aus

850 Streng genommen spielt sich auch die Identitätserfahrung auf der Ebene des reflexiven Bewusstseins ab. Ermöglicht wird sie aber erst durch einen Reflexionsakt, der im Erkennen des Identisch-seins-mit-Sich ein Seinsphänomen generiert, zu dem sich der Mensch im Modus des reflexiven Bewusstseins bedeutungszuweisend verhält.

851 Mit ›Gestalt‹ ist kein ›Bild‹ gemeint, das den Anderen oder mich selbst im Blick des Anderen auf eine reine Bilderinnerung reduzieren würde. Zwar ist die Bilderinnerung zumeist elementarer Bestandteil der Gestalt des Anderen, aber die Gestalt umfasst sowohl visuelle als auch geistige Aspekte des Anderen, die als Entwurfs-, und Deutungsstrukturen berücksichtigt sein können.

den obigen Strukturen der Versuch, auf sein Für-Andere-Sein, das strukturell Eigentum des realen Anderen ist, Einfluss zu nehmen und es in den eigenen Besitz zu überführen. Der Mangel an realer Alterität im reflektierenden Bewusstsein bringt uns also in das Dilemma, gerade im Bestreben nach der Konstituierung unserer selbst als Person radikal vom Anderen abhängig zu sein. Denn indem ich in der Selbstreflexion den Weg ›nach außen‹, also zum projizierten Anderen gehen muss, *verleihe ich der Alterität als solcher die alleinige Urteilskompetenz über die Wahrheit meines Seins*. Vor diesem Hintergrund nimmt unser Verhältnis zum Anderen – wie bereits erörtert wurde – die Struktur eines *Besessenwerdens* an, was dazu führt, dass wir in jeder sozialen Interaktion implizit oder explizit um die objektive Gestalt unseres Seins und deren Inbesitznahme bemüht sind.

## 9.4 Drei Formen intersubjektiver Identitätsgenerierung

### 9.4.1 Interpersonale Identitätsstiftung

In Bezug auf unser *Wesen*, also die charakteristischen Entwurfs- und Wahlstrukturen unseres singulären Seins, geht es nun aber um Urteile des Anderen, die nicht über ein äußerliches Erscheinen gefällt werden und die ich gegenüber den Anderen auch nicht durch bestimmte Verhaltensweisen kommunizieren kann. Vielmehr geht es dabei um den Versuch einer Wesensbestimmung meiner unverwechselbaren Person. Um meine projizierte Außenperspektive im Bestreben, mein Für-Andere-Sein in meinen Besitz zu überführen, um eine reale Außenperspektive ergänzen zu können, bedarf es eines Anderen, der von mir als möglichst alle validen Außenperspektiven auf meine Veräußerungen verkörpernde Urteilsinstanz gesucht wird, und dem ich das zugänglich mache, was auch mir selbst als Bezugspunkt meiner Selbstverhältnisse dient. Aufgrund dieser Gerichtetheit auf meine mitgeteilten Entwürfe soll der Andere in die Lage versetzt werden, valide Urteile über mich als singuläre Person zu fällen und mir diese in Kommunikation zuzuspielen. Hierzu gehört freilich auch die Bereitschaft des Anderen, mir sein Urteil zuzuspielen zu *wollen*, d.h. er muss zu sich selbst ein Verhältnis aufbauen, innerhalb dessen er bestimmt, wie *er mir* als Objekt erscheinen will und er muss entscheiden, ob er die Aufgabe, als Urteilsinstanz über meine individuelle personale Gestalt zu fungieren bereit ist.

Da es faktisch unmöglich ist, alle oder auch nur eine repräsentative Sammlung von realen Außenperspektiven auf mich zu gewinnen, begibt sich der Einzelne auf die Suche nach einer, die alle von mir wertgeschätzten Außenperspektiven am ehesten repräsentiert und in der Lage und Willens ist, in die Welt meiner Entwurfszusammenhänge einzutauchen. Der Andere muss also, um wesenhafte Identitätsmomente meines Seins entstehen zu lassen, meine Entwürfe verstehen *wollen* und über die strukturellen Zusammenhänge dieser Entwürfe ein Für-Andere-Sein meiner selbst formen, das *erstens* konkret auf etwas bezogen ist, das nur durch meine aus Selbstreflexionen gespeisten Mitteilungen offenbar wird, nämlich die singuläre Konstellation meiner Entwurfszusammenhänge, und *zweitens* ein strukturelles Urteil über meine Begegnungsarten, also über mein Verhalten und Handeln, nicht über meine Eigenschaften, darstellt. Das vom Anderen gebildete Urteil ist also ein Urteil nicht über das adäquate Ausfüllen einer allgemeinen Rolle oder ein Urteil über bestimmte



Fähigkeiten, die ich dokumentiert habe, sondern es ist letztlich nicht weniger als ein Urteil über die Objektivität der Sinnhaftigkeit meines singulären Seins.<sup>852</sup>

Diese zugespielten Urteile, in denen sich mein Für-Andere-Sein manifestiert und durch die meine Sinnerfahrungen in eine objektive Wirklichkeit überführt werden, kommen allerdings nicht ohne mitweltliche Bezugspunkte aus. D.h. der Gesprächspartner muss an den Bezugspunkten, an denen sich meine Selbstwahl vollzogen hat, durch Mitteilungen beteiligt werden. Ich muss also dem Gesprächspartner einen Zugang zu meiner Welt gewähren, um ihm eine Urteilsbildung zu ermöglichen.

In der für die interpersonale Identitätsstiftung erforderlichen Form der Kommunikation, die Jaspers als »existentielle Kommunikation« bezeichnet hat, liegt die Möglichkeit, mich durch die Urteile des Anderen in den Besitz eines Für-Andere-Seins meiner selbst zu bringen, das mich als Individuum, nicht als austauschbaren Rollenträger definiert und ausschließlich mich betrifft, da es in Auseinandersetzung mit Entwurfsstrukturen entstanden ist, die charakteristisch nur für mein Sein sind und den objektiven Sinn meines Seins als bedeutungstragenden Zusammenhang meiner Zustände und Handlungen manifest werden lassen.<sup>853</sup> So versetzt mich der als repräsentative Urteilsinstanz anerkannte Andere in der auf Entwurfszusammenhänge meines Seins gerichteten Kommunikation in die Lage, durch die Aufweisung meiner Grundentwürfe Sinnerfahrungen auf rationale Weise zu rekonstruieren und damit den Sinn meines Seins für das reflektierende Bewusstsein verfügbar zu machen. Da ich mich, wie gezeigt wurde, nur durch das reflektierende Bewusstsein verobjektivieren kann, ermöglicht diese objektive Manifestation meiner Sinnerfahrungen die Inbesitznahme meiner selbst als Gerinnung des selbst konstituierten Sinns meines vergangenen Seins und vermittelt mir nicht nur im konkreten Erlebnis eine Identitätserfahrung, sondern vermittelt mir objektive Identitätsmomente.

Mit Hilfe des Anderen können folglich nicht nur lebensweltliche Umstände und die Sinnhaftigkeit von Handlungen rekonstruiert werden, sondern mit seiner Hilfe wird auch analytisch der motivische Sinnzusammenhang meiner freiheitlich ergriffenen Entwürfe sichtbar. Dadurch, dass der Andere mir hilft, meine Entwürfe zu Motivstrukturen zusammenführen, gewinnt mein reflektierendes Bewusstsein einen hermeneutischen Zugang zu meinem gewesenen Sein. Denn sobald meine freien Entwürfe in Motive und objektive Sinnzusammenhänge übersetzt werden, werden – zumindest der Möglichkeit nach – auch meine *Grundentwürfe* sichtbar, die sonst für mich niemals in Form konkreter Einzelentwürfe offen, sondern diesen als Struktur zugrunde liegen. Das Für-Andere-Sein, das mir der Andere in einer interpersonalen Kommunikation zuspiziert, und das in der sinnhaften Zusammenführung meiner Zustände und Handlungen meine Grundentwürfe enthüllt, lässt dabei eine intersubjektiv bezeugte und in ihren Sinnzusammenhängen objektive Wirklichkeit meines singulären Seins entstehen.

852 Es ist gleichzeitig offensichtlich und unvermeidbar, dass die »Objektivität«, die wir als Wirklichkeit unseres Seins verstehen, eine sehr relative und an unseren signifikanten Anderen gebundene ist.

853 Da wir Sinn- und Identitätserfahrung inhaltlich, nicht aber im Hinblick auf ihre Dauerhaftigkeit und Verfügbarkeit, also ihren Erlebnis- bzw. Gegenstandscharakter, als identisch herausgestellt haben, unser Sein aber nur in Form von Objektheiten, nicht Erlebnissen, zum Gegenstand der Kommunikation werden kann, lässt sich sagen, dass da, wo ich in Kommunikation die Identität des Für-Andere-Seins meiner Entwürfe mit meinem Ich über die Intuition erschließe, die Sinnerfahrung meines gewesenen Seins in einen rational erfassbaren Sinn überführt und auf diese Weise objektiv und zu einer intersubjektiven Wirklichkeit als Bestimmung meines Seins wird. Und zwar über die Verknüpfung meiner Zustände und Handlungen durch Motivstränge.



#### 9.4.2 Die Grundlagen kollektiv definierter Identität

Was sich im Hinblick auf die interpersonale Identitätsgenerierung als kommunikativer Vorgang der Inbesitznahme eines für mich repräsentativen Wesensurteils des Anderen darbietet, findet sich in seinen Grobstrukturen auch in der gesellschaftlichen und kulturellen Identitätsstiftung wieder. Einen wesentlichen Unterschied markiert allerdings die Tatsache, dass es in beiden auf Vergemeinschaftung basierenden Formen der Identität weniger darum geht, mein individuelles Wesen zu bestimmen, als vielmehr darum, das Für-Andere-Sein und die Affirmation meines Handelns durch das Medium der Anerkennung in Besitz zu nehmen. Anerkennung verstehe ich dabei als intersubjektive Bestätigung der Richtigkeit, d.h. objektiven Sinnhaftigkeit einer Handlung auf der Grundlage gemeinsamer Entwürfe. Anerkennung stellt aus meiner Sicht die Grundbedingung jeder sozialen Bindung dar und ist damit die wesentliche Ingredienz menschlicher Vergemeinschaftung.

Wir haben als wesentliche Aspekte der Vergemeinschaftung das Man-Selbst und das Selbstverständliche bestimmen können. Beide lassen sich auf die Frage nach gesellschaftlicher und kultureller Identität verengen, die dieselben strukturellen Voraussetzungen teilen.

Die welthafte Vertrautheit in Umgang und Auslegung des Begegnenden manifestiert sich im Besitz der Kenntnis des Selbstverständlichen. Wie bereits angedeutet, enthält aber das Selbstverständliche nicht nur inkorporiertes, d.h. in Besitz genommenes Wissen vom Umgang mit den Gebrauchsdingen, sondern vermittelt auch soziale Deutungs- und Verhaltensmuster, die vor allem *Angebote* darstellen, uns in den Besitz eines – wenngleich in groben Zügen vorgefertigten – Für-Andere-Seins zu bringen. Dieses gesellschaftliche und kulturelle Für-Andere-Sein bekommen wir aber nicht nur, wie es bei der interpersonalen Identitätsstiftung aufgrund der Notwendigkeit einer Offenlegung meiner Entwurfszusammenhänge Voraussetzung ist, durch das Medium der *verbalen Kommunikation* in Form explizit gemachter Urteile zugespielt, sondern vor allem über *mannigfaltige Weisen nonverbaler Spiegelungen*, die uns Anerkennung vermitteln. Die Anerkennung meiner Person durch den Anderen und damit die Ratifizierung meiner Zugehörigkeit zu einer gesellschaftlichen und/oder kulturellen Gemeinschaft steht dabei in Abhängigkeit einer gemeinsamen Partizipation an vergemeinschaftenden kollektiven Gehäusen.<sup>854</sup> Kollektive Entwürfe geben jeweils einen objektiven Handlungssinn frei, der jedem, der an diesen Entwürfen partizipiert, zugänglich ist. Aufgrund dieser allgemeinen Zugänglichkeit des möglichen objektiven Sinns meines Handelns ergibt sich in sozialen Zusammenhängen die Möglichkeit, *Erwartungen* an mich zu stellen. Und diese

---

854 Da wir Sinn- und Identitätserfahrung inhaltlich, nicht aber im Hinblick auf ihre Dauerhaftigkeit und Verfügbarkeit, also ihren Erlebnis- bzw. Gegenstandscharakter, als identisch herausgestellt haben, unser Sein aber nur in Form von Objekteiten, nicht Erlebnissen zum Gegenstand der Kommunikation werden kann, lässt sich sagen, dass da, wo ich in Kommunikation die Identität des Für-Andere-Seins meiner Entwürfe mit meinem Ich über die Intuition erschließe, die Sinnerfahrung meines gewesenen Seins in einen rational erfassbaren Sinn überführt und auf diese Weise objektiv und zu einer intersubjektiven Wirklichkeit als Bestimmung meines Seins wird – und zwar über die Verknüpfung meiner Zustände und Handlungen durch Motivstränge.

Erwartungen sind auf der Ebene der Handlungserwartung nichts anderes als Übertragungen der eigenen, an dem gemeinsamen Entwurf orientierten hypothetischen Imperativen auf den Anderen.<sup>855</sup>

Was ich vom Anderen im Lichte kollektiver Entwürfe erwarte, ist die Affirmation des kollektiven Entwurfs durch sein Handeln. Der Andere soll handeln, wie ich handeln würde, wodurch er meinen kollektiven, aber von mir als meinen eigenen ergriffenen Entwurf zu einer objektiven Gültigkeit bringt. Auf diese Weise kann jeder Mensch in einer durch gemeinsame Entwürfe getragenen Gemeinschaft den Anderen vertreten, eröffnen sich überhaupt erst Möglichkeiten wie Arbeitsteilung und ein geistig-gemeinschaftliches kulturelles Leben. Allerdings dürfen wir uns soziale Erwartungen nicht vorstellen wie ein festes Gefüge, in dem jedem bestimmte, klar definierte Rollen zugeteilt werden. Denn der Einzelne kann zumindest in gewissen Maßen selbst wählen, welchen Erwartungen er sich aussetzen will, welche gemeinschaftlichen Bindungen er eingeht und welche nicht. Wir begeben uns also, wenn man so will, in selbstgewählte Abhängigkeitsverhältnisse, die wir deshalb *wollen*, weil sie es uns *erstens* ermöglichen, unser Leben praktisch zu bewältigen und *zweitens*, weil sie uns in den Besitz eines sinnerfüllten Seins bringen können, dessen Sinnhaftigkeit durch Entwurfsrahmungen präformuliert ist. Die über kollektive Entwürfe definierten Sinnerlebnisse sind überdies, da sie über intersubjektiv geteilte Entwürfe definiert werden, objektiv-rational berechenbar und bieten die Möglichkeit, durch Anerkennungsmechanismen die Objektivierung meiner Sinnerfahrungen zumindest in einem gewissen Maße zu kontrollieren. Die Zuspiegelung unseres Für-Andere-Seins besteht dabei in der anerkannten, d.h. bezeugten und in ihrem Sinn bejahenden handelnden Erfüllung von Erwartungen. So lässt sich festhalten, dass sich in Gemeinschaften sowohl die *gesellschaftlichen als auch die kulturell definierten Identitätsmomente* meines Seins grundsätzlich über das Erfüllen bestimmter Erwartungen definiert, die ich selbst mit konstituiere und durch mein affirmatives Handeln in ihrer Verbindlichkeit aufrecht erhalte.<sup>856</sup>

Dadurch, dass sich die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft durch die Affirmation kollektiver Entwürfe im Handeln definiert, kann der Einzelne sich berechnend zu den an ihn gestellten Anforderungen und Erwartungen verhalten, ermöglichen ihm kollektive Entwürfe ein berechnendes Verfügungkönnen über Anerkennungsmechanismen. Vor diesem Hintergrund wird es dem Einzelnen möglich, projizierte Außenperspektiven auf sein mutmaßliches Für-Andere-Sein zu bilden, unter deren Zuhilfenahme er Erwartungen und Urteile hypothetisch konstruieren kann. Auf diese Weise wird das soziokulturelle Leben im Hinblick auf die gesellschaftliche Identitätsstiftung zu einem relativ berechenbaren Spiel um Anerkennung, die projizierten Außenperspektiven auf mich, d.h. die vorgestellten Für-Andere-Seine meiner selbst, zum Mittel meiner Handlungsorientierung.

Neben der relativen Kontrolle über Anerkennungsmechanismen, die über die Assimilierung kollektiver Entwürfe möglich wird, verweist kulturelles Wissen auch auf die Bedeutungen kulturell aufgeladener Dinge, die Zeiger auf kollektive Entwürfe sind: bestimmte Bauwerke, die zu etwas dienen, Räume, die zu bestimmten Verwendungszwecken eingerichtet sind, Symbole, die

855 Daher stellen kollektive Entwürfe eine Art Ersatz für die Konstituierung des durch Motivzusammenhänge hergestellten objektiven Sinns unserer singulären Gewesenheit dar. Sie ermöglichen uns objektive Sinnmomente, die *vor* uns, nicht *in* uns liegen und daher von vornherein intersubjektiven Charakter besitzen.

856 Gerd Haeffner betont in diesem Zusammenhang die Verknüpfung zwischen individuellem und allgemeinem Ich: »Das soziale Wesen Mensch verhält sich zu sich selbst, indem es sich zu anderen verhält. Genauer: Es verhält sich zu seinen eigenen Seinsmöglichkeiten, die ihm durch die Erwartungen der anderen, welche selbst sozial vorgeprägt sind, entgegengebracht werden« (Gerd Haeffner, *Anthropologie*, 77f.).

allgemeine Bedeutungen anzeigen. Mit anderen Worten: das kulturelle Ich stellt mir eine Welt zur Verfügung, die wir mit Husserl »Lebenswelt«<sup>857</sup> nennen können und die einen gemeinsam geteilten Auslegungshorizont des Begegnenden bereit stellt. So kann ich vorwegnehmen: in einem bestimmten zeit-raum-mitseinsmäßigen Kontext, etwa in einem Gourmet-Restaurant, wird ein Kellner vermutlich pikiert reagieren, wenn ich einen Eimer Leitungswasser bestelle und mein Essen mit den Händen zu mir nehme. Und ich kann mittels dieser Perspektivübernahme, die mir durch mein Wissen um kollektiv geteilte Entwürfe möglich ist, mein Für-Andere-Sein in Bezug auf diesen Kellner antizipieren: Er wird mich für ungesittet halten, mich als solchen spiegeln und mir damit die Zugehörigkeit zu einer bestimmten kulturellen Gemeinschaft aufkündigen. Möglicherweise werde ich mich insgeheim oder sogar offen über seine Reaktion freuen, da ich durch mein Verhalten seine Weltanschauung verunsichert und ihn dazu gezwungen habe, sich auf die Bezugspunkte seiner Seinsauslegungen zu besinnen. Aber ich kann dies nur, wenn dessen Seinsauslegung mir ›nichts bedeutet‹, ich also keine Zugehörigkeit zu dessen über die verneinten Entwürfe definierten Gemeinschaft anstrebe, sondern mich über davon abweichende kulturelle Entwürfe definiere.

Es wird an dieser Stelle offensichtlich, dass kulturelle und gesellschaftliche Entwürfe nicht übereinstimmen müssen und der Einzelne niemals in einer Kultur allein zuhause ist. Wir wollen diesen Gedanken aber an dieser Stelle nicht vertiefen, da er uns zu weit von der strukturellen Aufweisung der Identitätsmechanismen kultureller Gehäuse abbringen würde. Wichtig ist an dieser Stelle, festzuhalten, dass ich aufgrund der Kenntnis kollektiver Entwürfe damit ›rechnen‹ kann, dass der Andere auf eine bestimmte Art und Weise handelt, und zwar *unabhängig* davon, ob ich den konkreten Anderen persönlich kenne. Seine Sprache, sein Verhalten oder die Weise, wie er sich kleidet, können mir Zeiger auf seine kulturelle und/oder gesellschaftliche Zugehörigkeit sein: ob er zur Kultur der Taxifahrer, Installateure, Bäcker, Romanciers, Geisteswissenschaftler gehört, ob er Mitglied einer modernen Massengesellschaft ist, etc.

Nun ist die Grenze zwischen gesellschaftlicher und kultureller Identitätsstiftung schwer zu ziehen, da beide auf kollektiven Weltbildern und Entwürfen basieren. Zudem zeigt die Grenze aufgrund des diffusen Verhältnisses zwischen einer unübersichtlichen Menge von Einzelkulturen und der sie umgreifenden Gesellschaft nur eine geringe Trennschärfe. Dennoch erscheint es sinnvoll, zwischen gesellschaftlicher und kultureller Identität zu unterscheiden, da die Sinn- und Identitätsrelevanz dieser beiden Formen der Identität unterschiedlich ist. Die gesellschaftliche Identitätsstiftung kann als stets *die kulturelle Identitätsgenerierung übergreifend* verstanden werden und definiert sich stärker über einen systemischen lebenspraktischen »Daseinsapparat«<sup>858</sup> während die kulturelle Identitäts-

857 Die Erwartungen, die an mich gestellt werden, können sich allerdings, wie bereits angedeutet, im Laufe der Zeit verschieben, denn sie basieren auf kollektivem Wissen, das sich in seinen Gehalten ändern kann und das in einem so engen Zusammenhang mit vergemeinschaftenden Entwürfen steht, dass das Wissen zumeist überhaupt nicht hinsichtlich dieser wesentlichen vergemeinschaftenden Funktion transparent ist. Das Wissen etwa um ›Benimmregeln‹ dient nicht bloß, ja nicht einmal primär dem einfacheren und standardisierten Umgang mit den Nahrungsmitteln, sondern stellt dem Einzelnen ein Ensemble von auf kulturelle Entwürfe zurückführbaren Imperativen zur Verfügung (Messer in der rechten, Gabel in der linken Hand halten, Hände auf den Tisch, nicht kleckern), das dem Einzelnen neben dem praktischen Anteil eine Anerkennung und Bezeugung seiner Zugehörigkeit zur Gemeinschaft verschafft.

858 Karl Jaspers verwendet diesen Begriff und verweist damit auf einen staatlich organisierten gesellschaftlichen Funktionszusammenhang (vgl. *Geistige Situation*, 32ff.).

stiftung ebenfalls funktionale Anteile aufweist, aber stärker auf soziale Solidarität und eine Betonung von Sinn und Identität im Kontext gegenseitiger Anerkennung ausgerichtet ist.

Das Streben nach *gesellschaftlich definierten Identitätsmomenten* lässt sich als auf lebenspraktische Aspekte bezogenes Rollenspiel verstehen. Wir können anhand unseres Wissens um kollektive Entwürfe beispielsweise umweltliche Zusammenhänge ausfindig machen (um ein bestimmtes Stück Käse zu kaufen, muss ich einem Käseverkäufer auf dem Markt als Käse-kaufen-Wollender (Für-Andere-Sein) vorstellig werden, eine gemeinsam geteilte Sprache sprechen, mit einem gemeinsam anerkannten Zahlungsmittel ein Tauschgeschäft eingehen usw.). Zu einem solch verhältnismäßig einfachen Vorgang des Einkaufens gehört also bereits als Voraussetzung die Kenntnis zahlreicher Entwürfe und funktionaler Zusammenhänge (es gibt Menschen, deren Entwurf darin besteht, Käse verkaufen zu wollen, die eine Sprache sprechen, der auch ich mächtig bin, die mein Geld annehmen, und deren Käsetheke an einem bestimmten Ort zu einer bestimmten Zeit zugänglich ist).

Die miteinander korrespondierenden Entwürfe (des Käsehändlers, der Kunden) geben also jeweils einen objektiven Handlungssinn frei, durch dessen Einlösen mein Handeln nicht nur in eine gewisse Natürlichkeit überführt wird, sondern durch den ich mich über die kollektiv geteilten Entwürfe mit dem Anderen gleichsetze: ich handle wie der Andere handeln würde, da der Sinn ein gemeinsam geteilter ist (ich handle, wie jeder andere Käsekäufer sinnvoller Weise handeln würde). Auf diese Weise transponiere ich mein Selbst in das Selbst des Anderen und erfahre über dessen Anerkennung eine Zuspiegelung meines Für-Andere-Seins. Die Anerkennung ist dabei wechselseitiger Natur: Einmal erkenne ich im konformen Handeln die Entwürfe auch des Anderen an und entbinde ihn so von dem Druck, anders sein zu sollen, um *von mir* anerkannt zu werden. Gleichzeitig ist aber die Anerkennung der kollektiven Entwürfe eine Assimilation, eine Übernahme dieser Entwürfe als meiner. Und mit der Wahl der kollektiven Entwürfe wähle ich gleichzeitig den möglichen Sinn meines Seins und damit die Form meiner Identitätsmomente. So lässt sich selbst in anonymen Verhältnissen ein *Wer* meines Seins über meine soziale Rolle bestimmen. Denn da das Kollektiv Entwürfe anbietet, kann ich in der Assimilation dieser Entwürfe auf gewissen Ebenen selbst von denjenigen in meinem Sein angemessen beurteilt werden, zu denen ich nicht in einer konkreten sozialen Bindung stehe. Die Adaption kollektiver Entwürfe stiftet also gewissermaßen eine *Verwandtschaft* all derjenigen, die dieselben Entwürfe teilen. Und eben diese Verwandtschaft charakterisiert nach unserer Lesart maßgeblich die menschliche *Kultur* als kollektive Anerkennung bestimmter Entwürfe und kultureller Seinsauslegungen im Ganzen. Ihrer Natur nach sind die Identitätsmomente, die ich durch gesellschaftliche Identitätsstiftung gewinne, anonym, weil sie an Zusammenhängen orientiert ist, die den Menschen allgemein und funktional bestimmen.

Das ›gesellschaftliche *Wer*‹ meines Seins, also die personale Gestalt meiner selbst auf gesellschaftlicher Ebene, bestimmt sich über die adäquat ausgefüllte Rolle, d.h. die Erfüllung von mit dieser Rolle verknüpften Erwartungen. In Vergleichung meiner ›Leistungen‹ mit den gesetzten Erwartungen wird mir ein Für-Andere-Sein meines Seins zugespielt in der Form, dass ich in einem funktionalen Zusammenhang dessen objektiven Sinn herstelle, indem ich den allgemeinen Entwürfen folge und ihnen damit Konkretion verleihe. Das Verhältnis zwischen mir und den Binnen-Anderen, also den Gruppenmitgliedern, die meine Entwürfe teilen, ist dabei reziprok: ich bejahe ihn als

›Eigentümer‹ eines kollektive Entwurfs, den er als den seinen assimiliert hat und erkenne dadurch seine ›geistige‹ Wahl an, während er mein Handeln anerkennt als seinem Entwurf entsprechend. Die Anerkennung des Anderen findet dabei nicht unbedingt dadurch statt, dass ich ihm mitteile, was ich von ihm halte, sondern die besondere Attraktivität dieser Form der Identitätsstiftung liegt gerade darin, dass ein enger welthafter, bzw. lebensweltlicher Zusammenhang besteht, der eine Einschätzung des Maßes seiner Anerkennung rein über sein Verhalten ermöglicht – und sei es nur in Form eines Augenzwinkerns in einer bestimmten Situation.

Die gesellschaftliche Identitätsstiftung bietet die einfachsten Muster der Deutung des Anderen, die noch dazu universell anwendbar sind. Verhilft ein Arzt mir nicht zur Linderung meiner Schmerzen, so werde ich ihn nicht als guten Arzt spiegeln und mir einen anderen zur Behandlung suchen. Allein aus dem Verhalten des Arztes und mir zu dem Objekt, das den Bezugspunkt unserer Tätigkeiten bildet (ich habe Schmerzen – an ihn ist die Erwartung gestellt, meine Schmerzen zu lindern, an mich, die Kosten der Behandlung zu tragen), ergibt sich bereits ein Urteil über sein und mein Für-Andere-Sein. Freilich gewinnt dieses durch sprachliche Mitteilung wesentlich an Qualität und Präzision. Die Aberkennung oder Anerkennung seines über die Rolle des Arztes definierten Für-Andere-Seins kann aber auch dadurch erfolgen, dass er aufgrund eines Patientenschwundes seine Praxis schließen, das Ausfüllen seiner Rolle als gescheitert ansehen muss.

Da sich die Bildung einer gesellschaftlichen Identität in einem relativ geschützten und durch Permanenz gekennzeichneten Rahmen abspielt, eröffnet sich hier die Möglichkeit der Erlangung einer relativ planbaren und permanenten Form der Identitätsgenerierung. Ein Beispiel: Ich wähle, Taxifahrer zu sein. Dieser Grundentwurf ermöglicht mir sowohl praktische Identitätserfahrungen-durch-Mich (ich schaffe es, in einer bestimmten Zeit einen Fahrgast wohlbehalten an den gewünschten Ort zu bringen), als auch Identitätserfahrungen in konkreter sozialer Interaktion, die sich im Rahmen meiner Taxifahrtätigkeit abspielen (ich werde im Zusammenhang meiner Leistungen vom Fahrgast als guter Taxifahrer gespiegelt). Die Wahl meiner Rolle als Entwurfsensembel wird dadurch als ›sinnvoll‹ bestätigt und die Sinnhaftigkeit meines Grundentwurfs (ein guter Taxifahrer sein zu wollen) wird vom Anderen durch die Zuspiegelung eines diesen Entwurf als vollzogen bestätigenden Für-Andere-Seins hergestellt). Dies zusammengenommen eröffnet sich die Möglichkeit einer formalen Bestimmung meines gesellschaftlichen *Wer*: ich bin ein guter, entgegenkommender und sicherer Taxifahrer. Und diese Bestimmung, die ich als immer sich erneuernden Entwurf vor mir habe, wird durch das Urteil des Anderen in eine valide Wirklichkeit in Form eines Urteils überführt, das sich in Reaktionen oder Mitteilungen ausdrückt. Wir können auch sagen: durch meine rollenhafte Tätigkeit ergibt sich ein allgemeines *Wer* meines Seins, das meine Tätigkeiten berücksichtigt und mir eine personale Gestalt gibt (guter Taxifahrer), aber es ergeben sich daraus auch für mich wesenhafte Identitätsmomente, sofern mein Handeln von einem erlebten Sinn getragen war, der durch die Anerkennung zu einer objektiven Manifestation des Sinns meines Handelns, zu einem Identitätsmoment, geführt hat.



Ein Spezifikum dieser gesellschaftlichen Identität besteht aber darin, dass sie nicht ohne ein funktional orientiertes allgemeines Bild der Rolle auskommt, an dem sich ein jeweiliges Selbstbild und Selbstverständnis des jeweiligen Rollenträgers orientieren kann. D.h. ob es für mich von Belang ist, als guter Taxifahrer gespiegelt zu werden oder nicht, hängt maßgeblich davon ab, ob ich mich beim Entwurf, ein guter Taxifahrer sein zu wollen, an einem allgemeinen Rollenverständnis und den damit verknüpften Entwürfen und Erwartungen orientiere oder nicht. Ich muss durch die Identität-durch-Mich bereits ein mit einer gewissen Gültigkeit belegtes Selbstbild besitzen, um die angestrebte gesellschaftliche Identität durch das Urteil des Anderen herstellen zu lassen. Ein präformuliertes Selbstbild auf der Ebene der gesellschaftlichen Identität, das sich an einem Rollenverständnis orientiert, ist also auf der Ebene der gesellschaftlichen Identität Voraussetzung für Identitätserfahrungen. Darüber hinaus besteht bei der gesellschaftlichen Identitätsstiftung für gewöhnlich eine Angewiesenheit des Einlösenkönnens meines Entwurfs auf den Anderen. Da die Entwürfe offen liegen, kann der Andere durch sein Urteil unmittelbar auf meine eigene Urteilsbildung Einfluss nehmen.

Zusammenfassend können wir also sagen: *der identifikatorische Bezugspunkt der gesellschaftlichen Identität liegt nicht in der konkreten Singularität meiner Entwürfe, sondern in einem allgemeinen Rollenverständnis, das über soziale Funktionen definiert ist.* Das Für-Andere-Sein meiner selbst ist in diesem Sinne ein über ein gemeinsames Verständnis von einer sozialen Rolle definiertes Für-Andere-Sein, das mich als Funktionsträger spiegelt. Meine Anerkennung durch den Anderen hängt nicht davon ab, ob ich freundlich zu meinen Kindern bin oder gut Fussball spiele, sondern ob ich sicher Auto fahre und den Kunden zuvorkommend behandle. Es ist zu Recht darauf hingewiesen worden, dass wir stets in einer Vielfalt von sozialen Rollen stehen, die sich auch überlagern oder widersprechen können.<sup>859</sup> Dies ändert allerdings nichts daran, dass wir in jeder dieser Rollen als der Möglichkeit nach austauschbare Funktionsträger gespiegelt werden, auch wenn weder die soziale Rolle noch die damit verknüpfte gesellschaftliche Identität jemals isoliert ohne andere Aspekte der Identität auftreten.

Nun ist diese *gesellschaftliche Identität* in ihrer Bindungskraft allerdings eher bescheiden, da sie aufgrund ihrer Natur den Anderen primär als Funktionär bestimmt und auch sich selbst über ein bestimmtes Rollenverständnis in seinem Handeln definiert. Gegenüber dieser gesellschaftlichen, rollendefinierten Identität ist nun die Natur und Gestalt der *kulturellen* Bindung, die letztlich die funktionalen Bedeutungszusammenhänge als Lebensform bedingt und sie in ihrem tieferen Sinn trägt, weiter auszudifferenzieren.

Als Grundlage der kulturellen Bindung lässt sich vor dem Hintergrund des bisher Erörterten vorläufig die *Solidarität* und *Ähnlichkeit der primären handlungsorientierenden Grundentwürfe* in Bezug auf die Gemeinschaft verstehen. Die kulturelle Bindung ist dabei *per se* keineswegs ein enges Korsett, in das alle Bereiche des individuellen Lebens hereingepresst werden müssten. Auch besteht

---

859 Gerd Haeffner etwa schreibt: »Ein und derselbe Mensch kann so viele ›Identitäten‹, d.h. Rollen, Beziehungen und Funktionen übernehmen, dass einerseits dieser Vielfalt ein sehr starkes, in sich zentriertes Identitätsprinzip ermöglichend zugrunde liegen muss, und dass andererseits die Aufgabe der Integration, der je neuen Erringung der Ganzheit, ungeheuer gewachsen ist« (Gerd Haeffner, *Anthropologie*, 49).



der Kern kultureller Bindung nicht in den Normen, die, wie Durkheim behauptet, »Gussformen« darstellen, in die wir unser Handeln »gießen müssen«.<sup>860</sup>

Zwar bietet das Man als geistiges vergemeinschaftendes Verbindungsglied stets Inhalte und lebensorientierende Imperative, werden stets an den kulturellen Grundentwürfen orientierte rationale Zusammenhänge konstruiert, die einen ›gemeinen Menschenverstand‹, oder ›common sense‹ herausbilden. Aber für gewöhnlich reguliert und überlebt sich ein kulturelles System am ehesten, wenn individuelle Interpretationsspielräume gesellschaftlicher Werte und Imperative bestehen, es also nicht zu einer Herrschaft und Instrumentalisierung des Man kommt, wie wir sie etwa aus der Kriegspropaganda kennen. Denn die grundlegendste Bedingung des Funktionierens der Anerkennungsmechanismen kultureller Gemeinschaften stellt die *Solidarität* als gegenseitige Anerkennung des Anderen als valide Urteilsinstanz über mein und sein Sein dar. Dass die theoretischen Positionen von Heidegger, Jaspers und Sartre in einer Zeit entstanden sind, in der sich eine »Herrschaft des Man« herauszubilden begann, die sich als solche eines Staatsapparats bediente, um in alle Bereiche des individuellen Lebens regulierend einzugreifen, darf uns aber weder darüber hinweg täuschen, dass kulturelle Bindungen für das menschliche Sein eine unverzichtbare Grundlage für ein relativ dauerhaftes Sich-in-einer-Identität-Halten des Menschen darstellen, noch dass die Grundlage kultureller Bindungen in der *Solidarität*, nicht in der mechanistischen, ›gesellschaftsfunktionalen‹ Regulierung und Systemierung der menschlichen Lebenswelt besteht. Mit anderen Worten: Wir dürfen die *gesellschaftliche* Identität, die durch funktionale Zusammenhänge und durch die Übernahme und Affirmation gesellschaftlicher Rollen hergestellt wird, nicht mit der *kulturellen* Identität verwechseln, auch wenn die eine faktisch wohl niemals ohne die andere auftritt. Eine Gleichsetzung wird aber implizit vollzogen, sobald der Begriff der ›Kultur‹ im Sinne einer Bezeichnung für die Bedeutung von ›Volkskultur‹ verwendet wird. Wir haben uns nicht ohne Grund bereits zu einem frühen Zeitpunkt von diesem Verständnis von Kultur verabschiedet. ›Kultur‹ wurde in Abgrenzung dazu bestimmt als geistig-vergemeinschaftender Raum, der dem Einzelnen durch die Partizipation *an* und Affirmation *von* gemeinsamen Entwürfen die Herausbildung von Identität und die Möglichkeit auf kollektive Entwürfe gerichteter Sinnerfahrungen erlaubt. Daher sind Kulturen in ihrer ontischen Manifestation als Gruppe für gewöhnlich sehr viel kleiner als das, was mit dem Begriff der ›Volkskulturen‹ angesprochen ist und orientieren sich keineswegs an geographischer Herkunft oder Abstammung, sondern vielmehr an kollektiv geteilten Werten, Normen, Entwürfen und entsprechenden Seinsauslegungen.

Vor diesem Hintergrund können nun Differenzierungen vorgenommen werden, die kulturelle Gemeinschaften über Zeugzusammenhänge und die Stellung der Einzelnen zu ihnen definieren (Kulturen von Bergbauern, Bürokraten, Politikern), über gemeinsame Lebensumwelten (regionale Kulturen, Kulturen von Klassen oder Gesellschaftsschichten) oder über andere, eher geistig-ideelle Bezugspunkte (Kulturen von Schriftstellern, Musikern, Künstlern, ideell orientierten politischen Gruppierungen, Wissenschaftlern). Mit diesen Unterscheidungen sind allerdings nur die verschiedenen objektiv-empirischen Gestalten von kultureller Vergemeinschaftung getroffen. Die Frage nach den motivationalen Grundlagen kultureller Bindung ist mit Hilfe dieser Unterscheidungen

---

860 Vgl. Emile Durkheim, *Die Regeln der soziologischen Methode*, Frankfurt a. M. 1984, hier: 125f.

noch nicht zu beantworten. Sie gibt nur verschiedene Bezugspunkte kultureller Bindung an, auf die sich die gemeinsamen Entwürfe richten, nicht aber das ursprüngliche Motiv, sich *gerade in Form einer Gruppe* auf diese Bezugspunkte richten zu wollen. Es stellt sich also die Frage, ob es ein gemeinsames anthropologisches Prinzip gibt, das den tieferen, d.h. für die einzelne Person relevanten Sinn und damit die tiefere Bindungskraft kultureller Weltbilder strukturell zu erklären vermag.

#### 9.4.3 Zusammenschau und Gegenüberstellung der identitätsstiftenden Mechanismen sozialer Bindungen

Aufgrund der bisher angestellten Überlegungen scheint mir der Sinn kultureller Bindung auf ein Grundbestreben menschlichen Seins rückführbar zu sein, sich im Streben nach einer Identität mit sich in den Besitz desjenigen Aspekts seines Seins bringen zu wollen, der seiner Kontrolle strukturell entgeht, nämlich seines Für-Andere-Seins. Wir haben dabei drei verschiedene Formen der Identitätsbildung unterschieden: die *interpersonale Identitätsstiftung*, die *gesellschaftliche*, und die *kulturelle Identitätsstiftung*. Während die ersten beiden Formen der Identitätsgenerierung bereits grob skizziert wurden, interessiert in unserem Zusammenhang vor allem das Verhältnis zwischen kultureller und personaler Identität, denn in deren Zusammenspiel müssen sich die Verknüpfungen von Sinn- und Identitätsbildung erkennen lassen und der besondere existentielle Charakter der kulturellen Identität hervortreten.

Charakteristisch für die interpersonale Identität ist es, dass der Andere als freie Ergänzung der eigenen unzulänglichen Perspektive auf sich gesucht wird, um eine intersubjektiv ratifizierte Wirklichkeit des eigenen Seins zu konstituieren. Dies aber kann nur in einem »herrschaftsfreien Diskurs« mit dem geliebten, bzw. geschätzten Anderen gelingen. Während aber der Andere, wie wir gesehen haben, als Ergänzung und Erweiterung der eigenen Perspektive auf sich nur dann valide Urteile hervorbringen kann, wenn er ein *autonomes*, kein herbeigezwungenes Urteil hervorbringt, ergibt sich in Bezug auf die kulturelle Identität ein zunächst diffuses Bild des Zusammenwirkens mehrerer Alteritäten, das im Folgenden hinsichtlich seiner Strukturen analysiert werden soll.

Zunächst lässt sich sagen, dass die maßgebliche Alterität, die im Zusammenhang kultureller Identitätsbildung den primären Bezugspunkt der Bestimmung meiner personalen Identität abgibt, eine vom vertrauten Anderen vollkommen unterschiedliche Natur besitzt. Denn dieser Andere ist gerade *keine reale Alterität* als Ergänzung unserer nur projizierten, sondern gewissermaßen eine ›Tauschform‹ für das eigene Sein, die bereits über eine feste und kollektiv anerkannte Gestalt ihres Für-Andere-Seins verfügt, ein *Alter-Ego*, in das die eigene Subjektivität hineinprojiziert wird.

Unter einem kulturellen Alter-Ego verstehe ich ein Ich, demgegenüber jemand – anders als gegenüber seinem personalen Ich – einen realen äußeren Standpunkt einnehmen kann. Da das Alter-Ego im Unterschied zum eigenen Für-sich-Sein *Objekt-für-Mich* sein kann, besitzt es bereits ein, wenngleich auch nur *binnenhaftes*, Für-Andere-Sein, das ich selbst konstituiere und insofern auch in seiner Gestalt selbst kontrolliere. Ich kann folglich urteilend über ›mein Alter-Ego‹ verfügen, wie ich nie über mein personales Ich urteilend verfügen könnte und ich kann, da der Bezugspunkt mir

äußerlich ist, ›mir als Alter-Ego‹ gegenüber Standpunkte einnehmen wie jeder andere sie einnehmen kann.

Gehen wir von diesen Grundthesen aus, so müssen wir die Existenz einer sowohl von der interpersonalen als auch gesellschaftlichen Identitätsgenerierung abweichenden Form der Identitätsbildung annehmen, die primär über die Vermittlung eines kollektiv geteilten Alter-Ego funktioniert. Ich kann mich etwa auf kultureller Ebene, ohne dass hieraus deutliche soziale Rollengefüge entstünden, über ein juristisches System, eine politische Partei, eine religiöse Gemeinschaft, einen Staat, einen Fussballclub definieren. Diese können wir zunächst als »Gehäuse«, also als geistig-vergemeinschaftende Räume verstehen, die bestimmte Grundentwürfe und Anerkennungsmechanismen bereitstellen. Als Alter-Ego kann grundsätzlich jeder innerhalb des Gehäuses situierte kollektive Bezugspunkt dienen, auch das Gehäuse selbst. Was dabei geschieht, ist die Konstituierung einer kollektivistischen, entindividualisierten Tauschform für das eigene Ego, über die ich meine personale Anerkennung zu steuern und zu kontrollieren versuche.

Die Möglichkeit, durch den Bezug auf ein Alter-Ego ›mir selbst gegenüber ein Anderer‹ zu sein, stellt die Option dar, mich selbst als eine valide, repräsentative Urteilsinstanz über ›mich‹ begreifen zu können, die als solche von den ›gleich Urteilenden‹ der sozialen Gruppe bestärkt wird. Auf diese Weise stellen die Binnen-Anderen, also diejenigen, die dasselbe kollektive Alter-Ego besitzen wie ich, gemeinsam mit mir faktisch ein in seiner Gestalt *konsensuell konstituiertes Für-Andere-Sein des Alter-Ego* her. Dadurch, dass ich mein eigenes Sein auf das kulturelle Alter-Ego übertrage, gewinne ich strukturell *mein Für-Andere-Sein* über den *Umweg* der Urteile, die über das Alter-Ego gefällt werden. Mit anderen Worten: die Urteile, die über mein Alter-Ego gefällt werden, werden aufgefasst als Urteile über *mein eigenes Für-Andere-Sein*. Bin ich beispielsweise Anhänger eines Fußballclubs und eigne diesen als Alter-Ego an, so fasse ich jedes Urteil, das über diesen Club geäußert wird, als Urteil über ›mich selbst‹ auf, wenngleich diese Urteile für gewöhnlich nur in affirmative und negative Qualifizierungen differenziert werden. Auf die Weise der kollektiven Bezogenheit auf ein- und dasselbe Alter-Ego erhält das kollektive Alter-Ego bei allen Beteiligten dieselbe Grundgestalt und Wertigkeit.<sup>861</sup>

Allerdings bringt diese Konstruktion ein grundsätzliches strukturelles Problem mit sich, da die Gleichsetzung meiner anthropo-ontologischen Struktur mit der des Alter-Ego an einem entscheidenden Punkt zu kurz greift: Weil das Für-Andere-Sein, das ich von dem kollektiven Alter-Ego herstelle, mit dem Für-Andere-Sein, das die Anderen davon konstituieren, als mit ›mir‹ übereinstimmend erlebt wird, bestätigt strukturell gewissermaßen der Andere mein ›Selbstbild‹, woraus intuitiv<sup>862</sup> geschlossen wird, dass die Anderen lediglich meine projizierte Außenperspektive auf mich affirmieren, nicht aber im Medium der Freiheit ein von meinem Urteil unabhängiges Für-Andere-Sein meiner selbst herstellen. Ich möchte dabei die These vertreten, dass beide Urteilsinstanzen, also sowohl die eigene als auch die des Binnen-Anderen aufgrund der Gleichsetzung meiner indi-

861 Dies scheint es nahe zu legen, von einer »kollektiven Identität« zu sprechen. Da ich mit Straub aber den Begriff der kollektiven Identität für problematisch halte (vgl. dazu: Straub, »Identität«, 292ff.) und zudem unser Identitätsbegriff auf die Objektivwerdung von Sinnerlebnissen rekurriert, kann in unserem Zusammenhang zwar von kollektiven Bezugspunkten und einem kollektiven Alter-Ego, nicht aber von einer »kollektiven Identität« die Rede sein.

862 ›Intuitiv‹ meint hier einen Akt des reflektierenden Bewusstseins ohne Begriff und direkte intentionale Präsenz.

viduellen egologischen Struktur mit derjenigen des Alter-Ego nur als projizierte Außenperspektive, nicht als reale Alterität erschlossen werden. Gleichzeitig bin ich auch für den Anderen, der dasselbe kulturelle Alter-Ego teilt, die Bestätigung der Repräsentativität seiner selbst als reflektierende Urteilsinstanz über das Ich in Form des Alter-Ego.

Das kulturelle Alter-Ego ist also Objekt für uns und für Andere, das für beide zumindest weitgehend dieselbe Gestalt hat, während ich selbst strukturell in ein erlebendes Für-mich-Sein und ein objekthaftes Für-Andere-Sein gespalten bleibe. Dadurch, dass ich aber in der kulturellen, auf ein gemeinsames Alter-Ego gerichteten Gemeinschaft lebe, hebt sich in der Form des kollektiven Alter-Ego *dem Scheine nach* diese Gespaltenheit auf, da die Anderen gemeinsam mit mir im Alter-Ego dieselbe objekthafte und objektive Gestalt teilen. Die Bezogenheit auf kollektivkulturelle Bezugspunkte nimmt vor diesem Hintergrund den Charakter der *Natürlichkeit* an – sie geben den festen Bezugspunkt kollektiver Entwürfe und der damit verbundenen Anerkennungsmechanismen ab, die sich über mein Verhalten gegenüber dem kollektiven Alter-Ego definieren. Da es keine reale Außenperspektive auf mich als Alter-Ego zu geben scheint, d.h. keine in Besitz zu nehmenden Aspekte meines Seins, die mir strukturell entgehen und ich mich als identisch mit ihm verstehe, brauche ich mich nicht um die Gestalt eines Für-Andere-Seins, bzw. um deren Zuspiegelung und Inbesitznahme zu kümmern. Denn ich ›habe mich‹ ja als Alter-Ego in Besitz. So lebt der Mensch in der *binnenhaften* Bindung an ein Alter-Ego in einer Welt, die von der Illusion der Natürlichkeit getragen ist, da es kein valides Für-Andere-Sein seiner selbst zu geben scheint, das diese kollektiv hergestellte Identität mit sich stören könnte.

Allerdings steckt gerade in diesem vermeintlichen Paradies, in der Verwischung der Alterität des Alter-Ego und der Herstelltheit desselben, das größte Krisenpotential. Denn ich erlebe die Anerkennung, die dem kulturellen Alter-Ego gezollt wird, zwar als Zuspiegelung meines repräsentativen Für-Andere-Seins in der Form eines *Identitätserlebnisses*, aber diese Zuspiegelung wird auf der Ebene des reflexiven Bewusstseins nicht als eine solche gedeutet, da es ja aufgrund der Natürlichkeit der Seinsbezüge scheinbar kein Für-Andere-Sein gibt. So bildet sich zwar das Seinsphänomen eines Identitätserlebnisses, nicht aber eine *Identitätserfahrung* als dessen positive Bestimmung im Sich-zu-sich-selbst-Verhalten. Anders gewendet: ich erlebe zwar die Zuspiegelung des Anderen als Zuspiegelung meines Für-Andere-Seins und *fühle* mich deshalb von der Gemeinschaft getragen, aber ich *erfasse* sie weder auf der reflexiven noch der reflektierenden Ebene. Und *zweitens* erlebe ich den vertrauten Anderen nicht als reale Alterität, was impliziert, dass er zwar implizit, nicht aber explizit als valide Urteilsinstanz über mein Für-Andere-Sein erkannt wird.<sup>863</sup>

In diesem Zusammenhang erweist sich die Möglichkeit, mir selbst gegenüber eine reale Außenperspektive einnehmen zu können, als neuralgischer Punkt. Denn das Alter-Ego ist – ebenso wenig wie der vertraute Andere – zumindest in der primären Bindung an kollektive kulturelle Bezugspunkte gerade *nicht auf der Ebene des reflektierenden Bewusstseins als Alterität erschlossen*, sondern bildet im Modus des reflexiven Bewusstseins eine Verschmelzung zwischen kollektivem

---

863 Aus diesem Grund ist es auch möglich, in einer kulturellen Gemeinschaft ohne Subjektbegriff (im Sinne es repräsentativen Anderen und der eigenen Person) auszukommen und dennoch feste Anerkennungsverhältnisse zu haben.

und personalem Ich. So lässt sich eine *Erlebnisebene* und eine *strukturhermeneutische Ebene* dieser Bezüglichkeit unterscheiden:

Während auf der Erlebnisebene kein Für-Andere-Sein meiner selbst existiert und ich mich in der Vertrautheit, Natürlichkeit und Geborgenheit einer kulturellen Welt bewege, lässt sich von einer strukturhermeneutischen Perspektive aus sagen, dass ich als Person über mein *Verhalten* gegenüber dem kollektiven Alter-Ego definiert werde, d.h. dass mein personales Für-Andere-Sein seine Gestalt maßgeblich durch mein *Verhalten* gegenüber dem Alter-Ego gewinnt, also in der das Alter-Ego huldigenden Rolle. Es gibt folglich in diesem Verhältnis reale Außenperspektiven auf mich *als Person*, die mir ein Für-Andere-Sein meiner selbst zuspielden (bspw. mich als anerkannten Fan in einer Fangemeinde), *und* reale Außenperspektiven auf mich als Alter-Ego (bspw. die Binnenperspektive auf die Fußballmannschaft/den Club/den besonderen Spieler X). Da das Für-Andere-Sein meines Alter-Ego allerdings für die Anderen mühelos konstituiert werden kann, ohne meine individuellen Entwürfe zu kennen, ja überhaupt die personale Identität in dieser kollektiven Bezogenheit auf ein- und dasselbe Alter-Ego überdeckt wird, tritt die personale, über mein Verhalten gegenüber dem Alter-Ego definierte Identität in den Hintergrund, solange keine abweichenden Auslegungen des Alter-Ego auftreten.

#### 9.4.4 Das Alter-Ego, der kulturell Fremde und die existentielle Dimension kultureller Bindung

Nur auf Grund der identifikatorischen Figur des Alter-Ego kann die kulturelle Bindung zum kollektiven Gehäuse überhaupt die existentielle Qualität gewinnen, nach der wir gesucht haben. Diese wird aber vollends erst deutlich durch die Außenperspektive des kulturell Fremden, da erst diese als real empfundene Alterität, ein offensichtliches Für-Andere-Sein meiner Selbst (des kollektiven Alter-Ego) sichtbar werden lässt. In der Natürlichkeit einer durch die Binnen-Anderen getragenen gemeinsamen Auslegung des Alter-Ego erhält allerdings das Für-Andere-Sein unseres Alter-Ego für den kulturell Fremden noch kein die Natürlichkeit der kollektiven Bezüge ernsthaft gefährdendes Gewicht, da gleichzeitig mit dem Auftreten des kulturell Fremden das binnenperspektivische Für-Andere-Sein des Alter-Ego und dessen Anerkennung durch die kulturelle Gemeinschaft sichtbar wird. Erst wo innerhalb der kulturellen Gemeinschaft unterschiedliche Gestalten des Alter-Ego konstituiert werden und auf diese Weise innerhalb der eigenen kulturellen Gemeinschaft konkurrierende Für-Andere-Seine des kulturellen Alter-Ego auftreten, erhält auch die Perspektive des kulturell Fremden eine existentielle Bedeutsamkeit, da die einheitliche Gestalt des Alter-Ego zerbrochen ist und mir die Binnen-Anderen nicht mehr die scheinbar fest gefügte Gestalt meines Selbst zuspielden. Das Alter-Ego kann daher erst dann von einer realen Außenperspektive ernsthaft erschüttert werden, wenn sein Binnen-Für-Andere-Sein bereits zerrüttet ist, also unter den Gruppenmitgliedern keine Einigkeit mehr über die Auslegung des gemeinsamen Bezugspunktes herrscht.

Umgekehrt kann aber die Perspektive des kulturell Fremden auch als Instrument eingesetzt werden, um unterschiedliche Auslegungen des Alter-Ego innerhalb der Gruppe zu überspielen. Nämlich indem das Binnen-Für-Andere-Sein zum kulturell Fremden hin geöffnet wird, um über ihn und die Verschmelzung der Binnen-Anderen zu einem Objekt-Wir durch seine Perspektive wie-



der eine Gruppeneinheit herzustellen, von der man sich auch eine erneute geistige Einheit erhofft. Mit anderen Worten: da durch das Zerbröckeln des einheitlichen Bezugs zum kollektiven Alter-Ego die gemeinschaftliche egologische Bindung gestört ist, zersplittert sich die Kultur entweder in kleinere Gruppierungen, die die vormalige Gestalt des einheitlichen Binnen-Für-Andere-Seins des Alter-Ego entweder zu konservieren oder wiederherzustellen versuchen, oder aber es wird versucht, die einheitliche Gestalt des Alter-Ego durch die Auseinandersetzung mit der realen Alterität des kulturell Fremden wiederherzustellen. Dies geschieht zunächst in einer Wiederherstellung der Gemeinschaft, dadurch, dass die Perspektive des Anderen uns *per se* zu einem *Objekt-Wir* verschweibt – eine leicht abrufbare und berechenbare Funktion, die jeder kulturell Fremde rein aufgrund seiner Andersheit leisten kann. Was dem Anderen dabei allerdings abverlangt wird, ist – und hierin liegt das Krisenpotential dieses Versuchs –, ein analoges Urteil zum vormaligen Binnen-Für-Andere-Sein meines Alter-Egos – der Fremde soll analog zum Binnen-Anderen *mein Selbstbild (das Alter-Ego) bestätigen*. Auf diese Weise wird gewissermaßen von einer Freiheit verlangt, sich selbst zu negieren, vom Fremden verlangt, der vertraute Andere zu sein – Anforderungen und Erwartungen, die zwangsläufig enttäuscht werden müssen.

Wir können also festhalten, dass das kulturelle Alter-Ego in seiner Funktion auch für den einzelnen erst dann sichtbar wird, wenn Perspektiven des kulturell Fremden ein Für-Andere-Sein dieses Alter-Egos aufbrechen lassen, das nicht mit dem selbst hergestellten Für-Andere-Sein, also der eigenen Deutung des Alter-Egos übereinstimmt. Zum kulturell Fremden kann somit auch der vormalige Binnen-Andere werden, wenn er von der kollektiven Auslegung des Alter-Ego abweicht.

Damit aber stellt das Für-Andere-Sein des kulturellen Alter-Ego ein Paradoxon dar. Denn auf der *Erlebnisebene* wird weder es selbst noch der es tragende Binnen-Andere überhaupt als Alterität erlebt, so dass das faktische Binnen-Für-Andere-Sein des Alter-Ego verdeckt ist. Gleichzeitig bricht mit dem kulturell Fremden eine Alterität auf, die als erste und zunächst primäre Urteilsinstanz über die objektive Gestalt meines Ichs als Alter-Ego aufgefasst werden muss. Erst in einem zweiten Schritt des reflektierenden Bewusstseins kann auch die Binnen-Alterität des kulturell Vertrauten als valide Urteilsinstanz, und damit das Binnen-Für-Andere-Sein sichtbar gemacht werden.

Vor dem Hintergrund, dass wir ein kollektives Alter-Ego als Tauschform unseres Ichs ansetzen, wird deutlich, warum gewissermaßen in einem ›selbstlosen‹ Einsatz um die Gestalt eines kollektiven kulturellen Bezugspunkts gekämpft werden kann. Die strukturelle Grundlage dafür besteht darin, dass sich in der Konfrontation mit dem kulturell Fremden faktisch zwei konkurrierende Für-Andere-Seine meines Alter-Ego zeigen – das Binnen-Für-Andere-Sein, das ich selbst mit den kulturell Vertrauten bilde, und ein als meinem Verfügungsbereich entgehend erschlossenes Für-Andere-Sein, das durch den kulturell Fremden konstituiert wird. Dabei lassen sich strukturhermeneutisch zwei Aspekte dieser sozialen Bezüge aufzeigen, die sich als problematisch erweisen können. *Zum ersten* bricht in der Konfrontation mit dem kulturell Fremden ein Für-Andere-Sein des Alter-Egos auf, das unabhängig von dessen Gestalt den Blick auf die Binnen-Anderen als kulturelle Gruppierung und Schöpfer des Alter-Egos aufscheinen lässt, womit die Natürlichkeit der sozialen Bezüge in Frage gestellt und seine Konstruiertheit offen gelegt ist. So bricht mit dem Auftreten des kulturell Fremden nicht nur eine neue Form des Für-Andere-Seins des kulturellen Alter-Ego auf, sondern



gleichzeitig die konsensuelle Bedingtheit der Wahrheit des Seins meines Alter-Egos, sowie ein personales Für-Andere-Sein meiner selbst, das sich über mein Verhalten gegenüber dem kulturellen Alter-Ego bestimmt. Ich bin folglich von der Begegnung mit dem kulturell Fremden in doppelter Weise als Person betroffen: Einmal insofern, als das kulturelle Alter-Ego und darüber ich selbst mit einer realen Außenperspektive konfrontiert werde, und ein andermal, insofern ich selbst mein personales Für-Andere-Sein auf eine neue Weise zu gestalten habe.

Ein zweites Problemfeld zu dem schlagartigen Sichtbarwerden verschiedener Für-Andere-Seine meiner selbst stellt die Repräsentativität der fremden Urteilsinstanz dar. Denn der kulturell Fremde muss zunächst zumindest implizit als valide Urteilsinstanz über mein Für-Andere-Sein anerkannt sein, da es vorher kein Für-Andere-Sein gegeben zu haben *scheint* und er konkret die einzige reale anwesende Außenperspektive auf mich darstellt. Insofern ›gehört‹ dem Fremden also mein Für-Andere-Sein zunächst in voller Umfänglichkeit. Gleichzeitig offenbart sich aber die Schwierigkeit, dass eine Außenperspektive, um als valide gelten zu dürfen, von mir als ›objektiv‹, d.h. alle gültigen Außenperspektiven auf einen bestimmten Aspekt des Alter-Ego repräsentierend anerkannt werden muss. Im Falle von Gemeinschaften, die sich über ein kollektives Alter-Ego definieren, markiert aber jede reale Außenperspektive eine Nicht-Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft, die automatisch die Geltung des Außenurteils relativieren muss.

Spreche ich nun aber dem kulturell Fremden diese Kompetenz ab, ein über mein Alter-Ego und damit gleichzeitig mein Gehäuse Urteilender sein zu dürfen,<sup>864</sup> so stehe ich aufgrund der konsensuellen Natur objektgebundener Wahrheiten sofort in einem Dilemma: Einerseits bin ich auf ihn angewiesen, um die als konsensbedürftige Wahrheit über mein Alter-Ego manifest werden zu lassen. Andererseits aber gibt es häufig den Impuls, ihm gleichzeitig die Repräsentativität einer validen Urteilsinstanz absprechen zu wollen. Die befürchtete Gefahr, die dabei auf der Ebene des reflexiven Bewusstseins erschlossen ist, lässt sich als Folge eines scheinbar zwangsläufigen Mechanismus' lesen, nämlich dass durch eine Infragestellung oder Kontrastierung meines Alter-Ego mit einemmal die ganze konsensuelle Konstruiertheit desselben und die Frage nach der Rechtmäßigkeit der Werte, Zwecke, Normen und Entwürfe desjenigen Gehäuses aufbricht, innerhalb dessen das Alter-Ego situiert oder mit dem es identisch gesetzt ist. Daher die nicht eben seltene Neigung, den kulturell Fremden in irgend einer Weise abqualifizieren zu wollen, ihn in seiner Rechtmäßigkeit als reflektierend-urteilende, d.h. Objektivität schaffende Instanz zu negieren, indem man ihn als dumm und/oder unmenschlich abqualifiziert. Dies führt häufig zu dem Mechanismus, dass das Urteil, das von außen etwa das Gehäuse oder Alter-Ego in seiner Gestalt affirmiert, als valide Qualifizierung meines kulturell vermittelten Für-Andere-Seins aufgefasst wird, während, wer das kulturelle Alter-Ego in Frage stellt, die inneren Bindungskräfte und Qualitäten des kulturellen Gehäuses, mit dem das Alter-Ego verwachsen ist, ›nicht versteht‹. Auf diese Weise besitzt das kulturelle Alter-Ego gerade durch seine paradoxe Struktur einen Selbstschutzmechanismus. Die Entkräftung des Au-

---

864 Alter-Ego als kollektiver kultureller Bezugspunkt und Gehäuse sind in diesem Zusammenhang nur schwer voneinander abzugrenzen. Auch können kulturelle Gehäuse (christliche Religion, Nationalstaat) selbst als Alter-Ego angeeignet werden. Im Hinblick auf den kulturell Fremden ergibt sich eine Verquickung zwischen kollektivem Alter-Ego und Gehäuse, da ihm nicht nur der kollektivkulturelle Alter-Ego-Bezugspunkt fremd ist, sondern er im Sinne kultureller Ein- und Abgrenzung als gegenüber einem Gehäuse Fremder wahrgenommen wird. In manchen Fällen werden aber auch konkrete Personen als Alter-Ego angeeignet, die ihrerseits in kulturelle Gefüge eingebettet sind.

ßenurteils über das kollektive Alter-Ego kann aber nur dann gelingen, wenn das Alter-Ego von ›innen‹ her affirmiert wird und das Binnen-Für-Andere-Sein des Alter-Egos Konsistenz zeigt, so dass mein Urteil über die Validität des Außenurteils selbst kollektiv-konsensuellen Charakter besitzt, und damit eine alle relevanten Außenperspektiven repräsentierende Urteilsinstanz darstellt. Daher fühlt sich ›stark‹ nur der, der den Rückhalt eines kollektiven Urteils besitzt, fühlt sich verunsichert, wer auf sich allein gestellt bleibt, seinen Bezug zu einem kollektive Alter-Ego gegenüber Außenperspektiven zu rechtfertigen.

Nun stellt sich abschließend die Frage, wie die Konstituierung existentieller, d.h. meine persönliche Geltung spiegelnder Identitätsmomente in den dargestellten Zusammenhängen vorzustellen ist.

In der Bezogenheit auf das Alter-Ego, so lässt sich herausstellen, bilden sich nicht weniger als vier Für-Andere-Seine meiner ›selbst‹: *Erstens* das offenbare Binnen-Für-Andere-Sein meines Alter-Egos, das mich als Übereinstimmung meines selbst konstituierten Für-Andere-Seins mit dem der Binnen-Anderen eine kollektive Identität erleben lässt. *Zweitens* ein personales Für-Andere-Sein, das sich spezifisch über mein persönliches Verhalten gegenüber dem kollektiven Alter-Ego definiert und sich in der Anerkennung meiner Person durch die Binnen-Anderen zeigt. Das Verhalten dem Alter-Ego gegenüber ist also genauso wie gegenüber einem kollektiven Gehäuse durch gemeinsame Entwürfe definiert, mit dem kleinen, aber nicht unerheblichen Unterschied, dass diese Entwürfe nicht als heteronome aufgefasst werden können, sondern diese kollektiven Entwürfe werden *unmittelbar und uneingeschränkt* als die eigenen, persönlichen erlebt. *Drittens* entsteht mit dem Auftauchen des kulturell Fremden ein Für-Andere-Sein meines Alter-Ego, das tatsächlich analog zu meinem personalen Für-Andere-Sein meiner Verfügbarkeit und Berechenbarkeit entgeht. Durch den kulturell Fremden verliert das Gehäuse, das das Alter-Ego trägt, seine Natürlichkeit und das daran geknüpfte personale Für-Andere-Sein seine Kontrollierbarkeit. Innerhalb dieser Krise stellt sich die Frage nach meinem personalen Für-Andere-Sein auf eine ganz neue Art. Denn mit dem Für-Andere-Sein meines Alter-Ego für den kulturell Fremden entsteht *viertens* auch ein personales Für-Andere-Sein gegenüber dem kulturell Fremden, das meine ursprüngliche egologische Struktur für das reflektierende Bewusstsein offenbar werden lässt, nämlich die Abhängigkeit von der Inbesitznahme eines Für-Andere-Seins, das von einer autonom urteilenden Außenperspektive aus konstituiert wird. Daraus lässt sich folgern, dass die Konfrontation mit dem kulturell Fremden die Komplexität meiner sozialen Beziehungen erheblich erhöht, so dass die Sinnhaftigkeit meines Handelns an der Uneindeutigkeit valider Maßstäbe leidet.

Mit der Einsicht, dass ich es mit dem Binnen-Für-Andere-Sein und dem Für-Andere-Sein des kulturell Fremden mit zwei Für-Andere-Seinen meiner selbst zu tun habe, bin ich gefordert, die repräsentative Urteilsinstanz über die Sinnhaftigkeit meines Seins neu zu bestimmen, während die vormaligen Eckpunkte meiner kulturellen Identität, also die kulturell definierten und ratifizierten Entwürfe, selbst in Frage gestellt sind. Ich muss also nicht nur den Sinnhorizont meines Handelns, sondern damit verbunden auch meine Entwürfe neu wählen. Aufgrund dessen stellt sich eine Um-

bildung des kollektiven Gehäuses ein, in der ich selbst als Person nicht mehr nur als Partizipant, sondern als konstitutive Kraft gefordert und nicht selten überfordert bin.

Bezogen auf mein personales Für-Andere-Sein lässt sich also sagen, dass sich dieses gegenüber dem kulturell Fremden dadurch definiert, wie ich mich gegenüber meinem eigenen Verhalten zu den vormals als selbstverständlich ausgelegten kollektivkulturellen Entwürfen verhalte. Dies ist der primäre Bestimmungsgrund meines Für-Andere-Seins dem kulturell Fremden gegenüber. Durch das Auftreten des kulturell Fremden gewinnt also nicht nur mein personales Für-Andere-Sein gegenüber den Binnen-Anderen eine potentiell andere Gestalt, sondern es bricht ein zusätzliches personales Für-Andere-Sein gegenüber dem kulturell Fremden auf, das sich über mein Verhalten zu meinem Verhalten gegenüber meiner kulturellen Bezugsgemeinschaft definiert. Da der kulturell Fremde die einzige Urteilsinstanz ist, über die sich dieses zweite personale Für-Andere-Sein definiert, muss ich die Sinnhaftigkeit meines Seins nicht mehr nur in meinem Verhalten gegenüber den kulturell Vertrauten bestimmen lassen, sondern der kulturell Fremde bildet zunächst *per se* die einzige, d.h. faktisch: *die* repräsentative Urteilsinstanz über einen Aspekt meines Seins, der mir grundsätzlich entgeht, dessen Realität und Validität ich aber durch den Blick des kulturell Fremden nicht mehr negieren kann. Auf diese Weise wird das Problem des Aufeinandertreffens fremder Kulturen zu einem Problem *meiner personalen Selbst-Bestimmung*, gewinnt die Konfrontation mit dem kulturell Fremden einen persönlichen, ja existentiellen Charakter. Gerade in Zeiten des steten Kontakts mit dem kulturell Fremden gewinnt die zweite Form des personalen Für-Andere-Seins eine immer stärker werdende Gewichtung. Gegenüber dem kulturell Fremden bestimmt sich die personale Anerkennung und Identitätsgenerierung maßgeblich durch mein Verhalten meinem eigenen Verhalten gegenüber, so dass der Modus des reflektierenden Bewusstseins strukturell über meine Konfrontation mit dem kulturell Fremden lebensweltlich gefordert wird, mein Verhalten mir selbst und Anderen gegenüber sich also nicht mehr zureichend über das reflexive Bewusstsein bestimmen lässt, sondern ein reflektierendes Sich-zu-sich-selbst-Verhalten fordert. Denn mein Für-Andere-Sein gegenüber dem kulturell Fremden und die Anerkennung, die ich von ihm erhalten kann, definieren sich maßgeblich über die reflektierende Bestimmung und Wahl meiner Entwürfe.

Abschließend lässt sich also sagen: Die primären existentiellen Bezugspunkte kultureller Bindung bestehen *erstens* in der Assimilation kollektiver Entwürfe, durch die ich diese zu meinen eigenen werden lasse, und *zweitens* in der Aneignung eines kollektivkulturellen Bezugspunktes als Alter-Ego. Der *Sinn* der kulturellen Bindung besteht in beiden Fällen darin, sowohl Kontrollierbarkeit von Anerkennung und eine Mitbestimmung über die Gestalt meines Für-Andere-Seins zu bewirken, als auch darin, die angestrebte Anerkennung als Zuspiegelung meines Für-Andere-Seins und darin die Inbesitznahme meines Für-Andere-Seins zu institutionalisieren. So liegt der Sinn kultureller Bindung darin, die durch mein an kollektiven Entwürfen orientierten sinnhaften Handlungen durch repräsentative Urteile auf die Ebene objekthafter Identitätsmomente zu heben und so die Herstellung einer personalen Identität zu befördern.

Zu beachten bleibt angesichts der verschiedenen Formen von identitätskonstituierenden intersubjektiven Zusammenhängen nun allerdings, dass kein Mensch seine wesenhaften Identitätsmomente

ausschließlich aus einer dieser Formen bezieht, ebenso wenig wie ein Mensch Mitglied nur einer kulturellen Gemeinschaft ist. Zusätzlich dazu gibt es graduelle Abstufungen in der existentiellen *Bedeutung* der Bindung an die genannten Identifikationsmodelle sowie Unterschiede in der *Ausprägung* der identifikatorischen Bindung an gesellschaftliche Institutionen und das kulturelle Alter-Ego. Die strukturellen Mechanismen aber, die die existentielle Relevanz kultureller Bindung bedingen, scheinen uns apriorischer Natur zu sein, so dass sich die Bedeutung der identitätstiftenden Modelle sowie die Ausprägung unseres Alter-Ego durch strukturhermeneutische Aufweisung der individuellen Gewichtung und des Zusammenspiels der Identitätsmomente in Relation zu den jeweiligen Grundentwürfen des Einzelnen aufklären lässt.

Was mit der Handlungsidentität, der interpersonalen, gesellschaftlichen und kulturellen Identitätsstiftung ausgesprochen ist, ist eine idealtypische Analyse, eine Typologie egologischer Mechanismen, die auf den aus den anthropologischen Überlegungen von Heidegger und Sartre gewonnenen anthro-ontologischen Strukturmomenten menschlichen Seins gegründet ist und selbst als strukturhermeneutisches Instrument identifikatorischer Bezugspunkte in Anwendung gebracht werden kann. Denn wo eine Form der Identitätsgenerierung versagt, setzen andere ein oder verstärken sich. Wo ein kulturelles Alter-Ego zerbricht, kann ein Vakuum entstehen oder ein anderes seine identifikatorische Position einnehmen. Die strukturhermeneutische Anthropologie, wie sie hier in ihren Grundzügen ausgearbeitet wurde, erlaubt daher keine Reduktion auf eine der Identitätsformen, da sich das, was wir als ›personale Identität‹ bezeichnen können, aus verschiedensten Identitätsmomenten zusammensetzt, die wiederum auf verschiedenen Formen von Identitätsbildung beruhen. Mit anderen Worten: es gibt verschiedenste Für-Andere-Seine meiner selbst, die jeweils von denjenigen abhängen, die als repräsentative Urteilsinstanzen über bestimmte Aspekte meines Seins gesucht und gefunden werden. Dadurch ergibt sich für den Einzelnen eine mannigfache existentielle Verquickung mit seinen sozialen und geschichtlich bedingten identifikatorischen Alteritäten, da die Objektivität der Sinnmomente seines Seins durch die Anderen hergestellt und vermittelt ist.

Beziehen wir nun diese Aussagen zur Identitätsstiftung auf die transzendenten Objekte des personalen Ich, des Selbstbildes, der Person und der Identität, so lässt sich sagen, dass das, was wir ›Identitätsmomente‹ nannten, punktuelle Erfahrungen eines Identisch-seins-mit-Sich darstellen, die intersubjektiv hervorgebracht und bezeugt sind und daher in ihrer Form als wesenhafte Identitätsmomente objektive Momente meines sinnerfüllten Seins in meinem sozialen Bezugsrahmen darstellen. Diese Identitätsmomente werden in das personale Ich aufgenommen und lassen innerhalb dessen die personale Identität als losen Zusammenhang dieser Identitätsmomente entstehen. Auf diese wiederum greifen sowohl das reflexive als auch das reflektierende Bewusstsein zu, wenn es um die Auslegung des Seienden und die Konstruktion von Selbstbildern sowie einer intersubjektiven Personengestalt geht.

Wie bereits erwähnt, können Selbstbilder aus den verschiedensten ›Materialien‹ zusammengesetzt werden: aus meinen im personalen Ich vorgefundenen Gewesenheiten, aus früheren Selbstbildern, aus Fremdbildern, aus Idealen und Phantasien, aber eben auch aus Identitätsmomenten. So ist das, was der Einzelne aus sich reflektierend *macht*, wenn er sich als personale Gestalt vor Augen zu

bringen versucht, ein aus mannigfaltigen Aspekten des Ichs zusammengesetztes Bild, das die Funktion besitzt, seinem eigenen Denken und Handeln Orientierung zu geben. Die Identitätsmomente nehmen dabei insofern gegenüber anderen Gewesenheiten eine Sonderstellung ein, als sie intersubjektiv bezeugte Sinnmomente meines Seins darstellen und daher eine besondere Gewichtung besitzen. Darüber hinaus ergibt sich durch die verschiedenen Aspekte meines Seins, auf die sich die Identitätsmomente beziehen, nämlich die beobachtbaren Zustände und Handlungen (>bildhafte< Identitätsmomente) und die Entwurfs- und Sinnzusammenhänge meines Seins (>wesenhafte< Identitätsmomente) eine qualitative Differenz, in der wesenhafte Identitätsmomente stärker gewichtet werden als bildhafte, da sie den Zusammenhang einer Person sichtbar werden lassen.

Die wesenhaften Identitätsmomente können sich zu einer personalen Gestalt, einer Person formen, wenn in Kommunikation mit als repräsentative Urteilsinstanzen anerkannten Anderen die >subjektiven< Entwurfszusammenhänge meines Seins in objektive, d.h. allgemeine Motivzusammenhänge übersetzt werden und diese durch die Bezeugung, bzw. Hervorbringung durch den Anderen eine intersubjektiv bezeugte Wirklichkeit der Sinnzusammenhänge meines Seins bilden. Insofern kann in der interpersonalen Kommunikation eine personale Gestalt als sinngegliederter objektiver Zusammenhang meines Seins entstehen: meine *Person*. Allerdings entstehen auch im Kontext gesellschaftlicher und kultureller Identität personale Gestalten meines Seins, die mich etwa über Rollen oder Bindungen an bestimmte kulturelle Bezugspunkte definieren. Nur sind diese >Personen< nicht über meine subjektiven Entwurfszusammenhänge definiert, die neben kollektiven stets noch selbst hervorgebrachte enthalten, sondern rein über kollektive, so dass die >Person<, die ich im Lichte gesellschaftlicher oder kultureller Identität >bin<, zumindest theoretisch austauschbar, weil nur über die Erfüllung kollektiver Entwürfe definiert ist und die personale Gestalt meines Seins auf Identitätsmomente in gesellschaftlichen und kulturellen Rahmungen reduziert.

Doch haben wir mit der Betonung von Identitätsmomenten, die auf positive Sinnerfahrungen rekurren, nicht eine Reduktion vorgenommen, die das *Scheitern* sinnhaften Handelns übersieht? Es kann zunächst so scheinen, als habe sich eine solche eingeschlichen, was umso verwunderlicher zu sein scheint, als dass das, worin die strukturhermeneutische Anthropologie gründet, nämlich die »Existenzphilosophie«, gerade dem Scheitern einen existentiellen Rang verleiht. Freilich gibt es in unserem sinnorientierten Sein stets die Erfahrung des Scheiterns der eigenen sinnhaften Handlungen und Entwürfe. Und ebenso richtig ist, dass dieses Scheitern sowohl unser Selbstbild als auch unsere intersubjektive Gestalt stark prägen kann. Dennoch erscheint mir die Fokussierung auf die positiven Identitätserfahrungen, die durch interpersonale, gesellschaftliche und kulturelle Identitätsstiftung ermöglicht werden, deshalb sinnvoll und geboten, *weil nur die positive Funktion der Ermöglichung positiv geladener wesenhafter Identitätsmomente die existentielle, d.h. unbedingte persönliche Bedeutung der kulturellen Bindung, die objektiv-strukturelle Funktion von Kultur für den Einzelnen, deutlich ans Licht treten lassen kann.*

Gegenüber der Ermöglichung von positiven Identitätsmomenten eröffnet natürlich die Sinngerichtetheit des Handelns und der Erwartungshorizont der Anderen mannigfache Gefahren des Scheiterns, die in dieser Arbeit keine ausführliche Erörterung finden, da die positive identitätsbildende Funktion kultureller Bindung aufgezeigt werden sollte und das Scheitern sozusagen ein



defizienter Modus des sinnhaften Handelns ist, dem dieselben Strukturen zugrunde liegen wie der positiven Herstellung von Identitätsmomenten.

Sprechen wir von Scheitern, so kann in unserem Zusammenhang nur von einem Scheitern der Identitätsbildung als ein Scheitern auf dem Weg zur Konstituierung einer Übereinstimmung mit seinen Entwürfen und einem Scheitern des Versuchs einer Inbesitznahme des Für-Andere-Seins gesprochen werden, nicht aber von einer ›negativen Identität‹. Denn als identisch-mit-mir erfahre ich mich erst, wenn Sinnerlebnisse auf die Ebene des reflektierenden Bewusstseins gehoben und in intersubjektiver Kommunikation zu objektiven Wirklichkeiten meines Seins gerinnen, die ich erkennend als mit mir identisch aneignen, d.h. in meinen Besitz überführen kann. Auch dürfen wir uns die Herstellung von Identitätsmomenten nicht als ›Leistungen‹ von ›Gewinnern‹ gegenüber dem Versagen von ›Verlierern‹ vorstellen. Noch der größte Versager auf der Ebene etwa der gesellschaftlichen Identität kann ein sinnerfülltes Leben führen und mit Hilfe eines anerkannten Anderen zu positiven objektiven Identitätsmomenten seines Seins kommen. Denn die wesentlichen Ingredienzen für Identitätsmomente bestehen nicht nur in den Werten und Normen von Kollektiven, sondern ebenso in den eigenen Entwürfen<sup>865</sup> und dem signifikanten Anderen.

### **9.5 Die Bedeutung der Existenzphilosophie für die strukturhermeneutische Anthropologie**

Blickt man auf die kulturtheoretische Zuspitzung dieser Arbeit, so könnte der Verdacht entstehen, die entwickelten Eckpunkte einer strukturhermeneutischen Anthropologie seien nur an einige wenige Überlegungen der sogenannten »Existenzphilosophie« angeschlossen, während weite Teile der referierten anthropo-ontologischen Überlegungen von Heidegger und Sartre an dieser Stelle unberücksichtigt zu bleiben scheinen. Dies ist zweifelsohne nicht ganz von der Hand zu weisen. Allerdings kann es keine Zuspitzung, keine Zusammenführung ohne Reduktion der für die Zuspitzung nötigen Grundlagen geben. In Kapitel 8 wurde der Versuch unternommen, die Breite des strukturhermeneutischen Fundaments, das durch die Zusammenführung der anthropologischen Überlegungen von Heidegger und Sartre gewonnen werden konnte, sukzessive und behutsam zu verengen, ohne jedoch dieses Fundament dabei aus den Augen zu verlieren.

Dennoch möchte ich an dieser Stelle noch einige kurze Einschätzungen zu herausgearbeiteten anthropologischen Strukturen anbringen, die zu Recht als die zentralsten der Existenzphilosophie

---

865 Vor diesem Hintergrund ist es sogar möglich, dass das Scheitern zu einem Grundentwurf des Menschen gerinnt und folglich der ›Sinn des eigenen Denkens und Handelns‹ in das Scheitern desselben verlagert wird. Ist das menschliche Sein von einem Grundentwurf getragen, der das Scheitern als positive sinnhafte Forderung aufstellt, so können vom Einzelnen auf der Ebene des reflektierenden Bewusstseins hervorgebrachte Entwürfe von unbegrifflichen Entwürfen des reflexiven Bewusstseins überformt werden, so dass der Sinn des Handelns nicht im offen liegenden Entwurf, sondern im Scheitern desselben gesucht wird. Auf diese Weise kann das offensichtliche Scheitern eines Entwurfs im Bewusstsein des Einzelnen als Sinnerfahrung gedeutet werden. Das ›sinnerfüllte Scheitern‹ kann allerdings nicht zu Identitätsmomenten führen, da es in sich widersprüchlich ist. Denn das Handeln kann erst da scheitern, wo eine positive Erfüllungsmöglichkeit in Form eines konkreten Entwurfs gesetzt ist, und zwar in der Form, dass angesichts des konkreten Entwurfs ein Sinnzug des Handelns geschieht, wenn der Entwurf nicht eingelöst werden kann. Eine ›Erfüllungsmöglichkeit‹ des Scheiterns kann es daher nur auf der Ebene der Grundentwürfe geben, nicht aber auf derjenigen konkreter Entwürfe, da konkrete Entwürfe keine ›negative Sinnerfüllung‹ erlauben. Aus diesem Grunde entsteht durch den Grundentwurf einer auf das eigene Scheitern ausgelegten Grundeinstellung ein Widerspruch zwischen Grund- und konkretem Einzelentwurf.



gelten. Insbesondere die Verknüpfung zwischen »Gehäusen«, »Man« und »Grenzsituationen«,<sup>866</sup> wie wir sie in Angst und Tod bei Heidegger und Sartre finden, bildet neben den dargelegten Überlagerungen zur Identitätsstiftung einen fruchtbaren kulturphilosophischen Zusammenhang. Wie Heidegger an zahlreichen Stellen aufgewiesen hat, breitet sich die hier als kulturell ausgedeutete Seinsauslegung des Man in alle Bereiche des menschlichen Seins aus, d.h. das Man hat für jede Problemstellung des menschlichen Lebens durchschnittliche Reaktionsmuster parat, bzw. bietet die Möglichkeit, diese anhand der Orientierung an kollektiven Grundentwürfen zu entwickeln. Insofern das Man auch auf existenziale Strukturen der Zeitlichkeit, Grenzsituationen und das Gewissen ausgreift, lässt sich sagen, dass das Man sich hermeneutisch maßgeblich an anthropologischen Grundstrukturen orientiert, wie Heidegger und Sartre sie herausgestellt haben, nämlich an Weltoffenheit, Freiheit, Noch-nicht-Sein, Angst, Tod, Verantwortung.

Die Reaktion kultureller Gehäuse auf antinomisch bedingte Krisen im menschlichen Sein, etwa auf Grenzsituationen, dient dabei allerdings nicht vordergründig der Überlagerung individueller Entwürfe durch kollektive, ist also nicht das Resultat einer imaginierten Selbständigkeit kultureller Gefüge, sondern dient aus unserer Perspektive vor allem der Aufrechterhaltung der identitätsgenerierenden Anerkennungsmechanismen kultureller Gehäuse und der Aufrechterhaltung der Verbindlichkeit kultureller Entwürfe, die im Dienste identitätsstiftender Mechanismen stehen. Indem aber kulturelle Gemeinschaften verhältnismäßig standardisierte Entwürfe vermitteln, die Antworten etwa auf Grenzsituationen vermitteln sollen, leistet die kulturelle Gemeinschaft Hilfestellungen für den Erhalt der Partizipationsmöglichkeit an sozialen Anerkennungsmechanismen. Wo eine Kultur die Reintegration des Individuums durch Aushilfe in Krisensituationen nicht zu leisten vermag und somit ihren solidarischen Charakter preisgibt, stellt die kulturelle Gemeinschaft nicht nur die Glaubwürdigkeit der Gültigkeit ihrer kollektiven Entwürfe unfreiwillig zur Disposition, indem sie selbst durch Ausgrenzung Einzelner ›fremde‹ Außenperspektiven ›aufbaut‹, die ein ihr entgehendes Für-Andere-Sein hervorbringen, sondern verliert ihren Charakter als kollektives Identifikations- und Bezugszentrum. Zwar heißt dies nicht, dass notwendig auch ihre Anerkennungsmechanismen in die Krise geraten müssten, aber die personale Identifikation mit kollektiven Entwürfen nimmt ab, so dass das Gehäuse dadurch Gefahr läuft, durch andere geistig vergemeinschaftende Gehäuse ersetzt zu werden, bzw. seine Alter-Ego-Funktion zu verlieren.

Die Gehäuse können ihrerseits nur dann die Funktion eines kulturellen Alter-Ego restlos übernehmen, wenn von ihnen für alle Bereiche des Lebens eine zweite Natur angelegt ist, der Mensch also eine Unmittelbarkeit und Natürlichkeit seines Seins innerhalb der soziokulturellen Rahmung empfindet. Je geschlossener also ein kulturelles Gehäuse, je stärker metaphysisch überformt und auf alles eine Antwort vermittelnd es ist, desto stärker kann es als Alter-Ego angeeignet werden, desto absoluter erheben sich seine Ansprüche. Je ›besser also ein kulturelles System funktioniert‹, d.h. seine ›Rolle als zweite Natur spielt‹, desto mehr bietet es sich als kollektives Alter-Ego an und

---

866 Wie bereits erwähnt, stammt der Begriff der »Grenzsituation« von Karl Jaspers und wird weder von Heidegger noch Sartre verwendet. Dennoch eignet er sich aus meiner Sicht dazu, den Grenzcharakter von Angst und Tod zum Ausdruck zu bringen, da die Grenze einer Möglichkeit und Beherrschbarkeit in ihnen erreicht ist, die uns in eine radikale Krise unserer Selbst-Bestimmung bringen kann und zugleich die Chance zur entschiedensten Ergreifung der eigensten Möglichkeiten eröffnet.

---

desto wahrscheinlicher wird das Gefühl, durch reale, es verneinende Außenperspektiven in allen Bereichen des Lebens verunsichert zu werden.

Insofern aber bei Heidegger die Loslösung vom Man durch den Ruf des Gewissens und die eigentliche Entschlossenheit im Absehen von den vom Man bereit gestellten Seinsauslegungen geschieht, zieht die strukturhermeneutische Anthropologie, obwohl sie auf denselben anthropologischen Grundüberlegungen basiert, davon abweichende Schlüsse. Denn Kultur ist aus der Sicht der strukturhermeneutischen Anthropologie keineswegs nur ein funktionaler Zusammenhang des »Besorgens«, sondern trägt strukturellen menschlichen Grundentwürfen und intersubjektiven Begegnungsstrukturen Rechnung, indem sie den Einzelnen nicht nur zu Sinn- sondern zu Identitätserfahrungen verhilft und daher die Objektivwerdung der Sinnhaftigkeit des Seins des Einzelnen ermöglicht. Was Sartre übersehen, Heidegger kaum angedeutet und Jaspers im aufgegriffenen Gedanken der existentiellen Kommunikation *angesprochen* hat ohne es zu *benennen*, ist die Grundlage für die existentielle Bedeutung, die die intersubjektive Bindung für den Einzelnen im Kontext seines strukturbedingten Versuchs einer Inbesitznahme objektiver Sinnmomente seines Seins tragen kann. So ermöglicht erst die Kommunikation, bzw. die Anerkennung in bestimmten intersubjektiven Rahmungen das Entstehen des *In-dividuums*, das Objektivwerden der Sinnmomente menschlichen Seins, die es mir ermöglicht, die so zu intersubjektiven Wirklichkeiten geronnenen Sinnmomente als mir äußerliche und zugleich zutiefst mit meiner Gewesenheit assoziierte erkennend in meinen Besitz zu bringen und auf diesem Wege zu Erfahrungen des Mit-sich-identisch-Seins zu gelangen.

## 10. Schlussbemerkungen

Im zuletzt Erörterten wurde der Versuch unternommen, die in Kapitel 8 in Vernetzung und systematisierender Überschreitung der anthropo-ontologischen Überlegungen Heideggers und Sartres vollzogene Grundlegung zur strukturhermeneutischen Anthropologie auf Fragestellungen kultureller Sinn- und Identitätsstiftung zuzuspitzen. Das zu Anfang erklärte Ziel, die Vorbehalte von Heidegger und Jaspers gegenüber der Anthropologie zu entkräften und die Ansätze Heideggers und Sartres in wesentlichen Punkten zu überschreiten, führt zwangsläufig dazu, dass das, was in diesem Buch als ›strukturhermeneutische Anthropologie‹ entwickelt wurde, weder mit Heidegger noch mit Sartre konzeptuell zu vereinen ist. Anders gewendet: ihre Intentionen und Fragestellungen sind anders gelagert als diejenigen, die in diesem Buch verfolgt wurden. Und aus dieser Unterschiedlichkeit der leitenden Zwecke erwachsen notwendig verschiedene Schwerpunkte und Stoßrichtungen. Dennoch meine ich, mit meinem Versuch einer strukturhermeneutischen Anthropologie den Grundkonzeptionen der beiden Denker weder im Hinblick auf die gemeinsame methodologische Basis noch hinsichtlich der einzelnen Überlegungen Gewalt im Sinne von entstellenden Umdeutungen angetan zu haben. Einzig die Weise der Verknüpfung ihrer Gedanken und das Hinzufügen von weiterführenden Überlegungen führt dazu, dass die ›strukturhermeneutische Anthropologie‹ mit den Gedankengebäuden, aus denen sie erwachsen ist, an einigen Stellen nicht mehr in Einklang zu bringen ist. So führt die konzeptionelle Ausrichtung der vorliegenden Arbeit zwangsläufig abseits der Wege, die Heidegger und Sartre gegangen sind, dennoch aber, wie ich meine, auf durchaus fruchtbare.

Es wurde beim Versuch, die dargestellten anthropologischen Überlegungen von Heidegger und Sartre auf phänomenologischer Grundlage miteinander zu vernetzen und mit Hilfe eigener Überlegungen zu Grundlagen einer strukturhermeneutischen Anthropologie zu verdichten, bewusst darauf verzichtet, eine Auflistung von Anthropina zu geben. Eine bloße Aneinanderreihung anthropologischer Konstanten könnte der Komplexität der strukturellen Zusammenhänge, die ihnen zugrunde liegen, nicht gerecht werden und würde notwendig das Wesentliche, nämlich das strukturelle Zusammenspiel der Modi des menschlichen Bewusstseins in Bezug auf die Konstituierung des Selbst und die funktionalen Mechanismen der Identitätsgenerierung im Kontext des Strebens nach einer Inbesitznahme unseres Für-Andere-Seins unberücksichtigt lassen.

Was deskriptiv-analytisch eine Notwendigkeit in Berücksichtigung der Komplexität und der Zusammenhänge der hier besprochenen Gegenstände darstellt, stellt sich allerdings im Hinblick auf eine tatsächliche ›Anwendbarkeit‹ der hier erörterten Überlegungen als Problem dar. Denn was aufgezeigt werden konnte, sind apriorische Begegnungsstrukturen menschlichen Seins, Aspekte, die sich als Strukturen von Bewusstseinsakten zeigen, nicht aber feststellbare menschliche Eigenschaften, die unabhängig von intentionalen Bezogenheiten existieren. Es muss daher die Frage gestellt werden, ob die Hoffnung, dass die hier in Grundzügen entwickelte strukturhermeneutische Anthropologie als hermeneutisches Instrumentarium fruchtbar gemacht werden kann, zu Recht besteht. Ich meine: ja. Gewiss kann der vorliegende Ansatz nicht als ›Werkzeugkoffer‹ gebraucht werden, kann die strukturhermeneutische Anthropologie in der vorliegenden Form kein Regelwerk, keine

konkrete psychologisch-soziologische empirische *Methode* darstellen. Eine solche Ausarbeitung mag perspektivisch möglich sein, konnte und sollte aber im Kontext der in dieser Arbeit fokussierten philosophischen Problemzusammenhänge nicht entwickelt werden.

Trotz einer sicherlich nur eingeschränkten soziologischen Instruktivität der vorgestellten philosophischen Überlegungen kann sich die strukturhermeneutische Anthropologie aber aus meiner Sicht dennoch auch ohne Bereitstellung einer ›Gebrauchsanleitung‹ für empirisch-qualitative Forschung als hermeneutisch ergiebig erweisen. Denn was sie aus meiner Sicht bereits in der vorliegenden Ausarbeitung zu leisten vermag und was sicherlich die Grundbedingung einer hermeneutischen Fruchtbarkeit darstellt, ist, den Blick für geistig-psychische Mechanismen im Zusammenhang mit der Frage nach menschlicher Identität zu schärfen und ein hermeneutisches Grundinstrumentarium für die Analyse interkultureller Auseinandersetzungen und die Einschätzung der individuellen Relevanz kultureller Bindungen zu bieten. Auf diese Weise kann und muss die hier entwickelte strukturhermeneutische Anthropologie insbesondere für die Behandlung interkultureller Grundprobleme im Kontext der Interkulturellen Philosophie ihre Bewährung suchen und finden. Zwar wird die Fülle kultureller Weltanschauungen durch die strukturhermeneutische Anthropologie nicht durch Kategorien und positive Universalien reduziert. Aber sie wird zumindest der Möglichkeit nach in ihren individualfunktionalen Strukturen transparenter, indem sie eine strukturelle Aufweisung der sinn- und identitätsgenerierenden Mechanismen der einzelnen Kulturen und die Analyse identifikatorischer Verknüpfungen der Einzelnen mit kulturellen Gehäusen, Bezugsgruppen und Alter-Egos erlaubt.

Dass der vorliegende Ansatz überhaupt nach einer Anwendbarkeit und Bewährung strebt, ist der Natur der Evidenz im menschlichen Bewusstsein geschuldet. Denn die Evidenz der aufgezeigten Strukturen menschlicher Begegnungsgeschehen ist angewiesen auf die Prüfung durch die konkrete Anschauung und die Bejahung der Richtigkeit der geleisteten Aussagen nicht nur durch das rational-widerspruchslogisch operierende Verstandesdenken des reflektierenden Bewusstseins, sondern letztlich, wie jedes Urteil, auch auf die Affirmation der Gültigkeit des reflektierend Aufgewiesenen durch das nur in der Intuition erschlossene Urteil des unbegrifflich urteilenden reflexiven Bewusstseins. Was also strukturell vonnöten ist, um das Mitgeteilte als plausibel und damit als evident erscheinen zu lassen, ist ein Zusammenspiel und eine gegenseitige Affirmation der Auffassungen des reflektierenden und reflexiven Bewusstseins. Und was vor dem Hintergrund des strukturellen Zusammenspiels der Bewusstseinsmodi für die Evidenz jedes Urteils gilt, auch für diejenige vermeintlich ›harter‹ naturwissenschaftlicher ›Fakten‹, muss auch für den vorliegenden Ansatz als Bedingung seiner Gültigkeit angesetzt werden.

Anhang





# Literaturverzeichnis

## *Primärliteratur*

Boas, Franz: »Ethnology of the Kwakiutl«. In: Smithsonian Institut., Bureau of American Ethnology, *55th Annual Report*. Washington 1921.

Bollnow, Otto Friedrich. *Neue Geborgenheit: Das Problem einer Überwindung des Existenzialismus*. Stuttgart u.a. <sup>3</sup>1972

– *Das Wesen der Stimmungen*. Frankfurt a. M. <sup>3</sup>1956.

Cassirer, Ernst: *Der Mythos des Staates. Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens*. Frankfurt a. M. 1994.

– *Philosophie der symbolischen Formen*. 3 Bde. Berlin 1923-29.

– *Versuch über den Menschen*. Hamburg 1996.

Darwin, Charles: *On the origin of species by means of natural selection: or, The preservation of favoured races in the struggle for life*. London 1859.

Dilthey, Wilhelm: »Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie (1894)«. In: ders.: *Wilhelm Diltheys gesammelte Schriften*. Bd. 5. Leipzig/Berlin 1924.

Durkheim, Emile. *Die Regeln der soziologischen Methode*. Frankfurt a. M. 1984.

Fink, Eugen: »Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie«. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*. Bd. 11. 1957. 321-337.

Gebattel, Viktor Emil: *Christentum und Humanismus. Wege des menschlichen Selbstverständnisses*. Stuttgart 1947.

Geertz, Clifford: »Common sense als kulturelles System«. In: ders.: *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Übersetzt von Brigitte Luchesi und Rolf Bindemann. Frankfurt a. M. 1987. 261-288.

Gehlen, Arnold: *Der Mensch: Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Textkritische Gesamtausgabe. Bd. 3. Hg. v. Karl-Siegbert Rehberg. Frankfurt a. M. 1993.

Geyer, Christian (Hg.): *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*. Frankfurt a. M. 2004

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt a. M. 1986.

Heidegger, Martin. *Gelassenheit*. Pfullingen 1959.

- *Holzwege*. Pfullingen 1950.
- *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt a. M. 1994.
- *Sein und Zeit*. Tübingen <sup>17</sup>1993.
- *Was heißt Denken?* Stuttgart 1976.
- *Was ist Metaphysik?* Frankfurt a. M. <sup>15</sup>1998.
- *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen 1959.
- *Über den Humanismus*. Frankfurt a. M. <sup>9</sup>1991.
- *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen <sup>4</sup>1978.
- »Die Zeit des Weltbildes«, in: ders. *Holzwege*. Pfullingen 1950, 75-113.

Herder, Johann Gottfried: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-91). Hg. v. Martin Bollacher. Frankfurt a. M. 1989.

Husserl, Edmund. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. In: ders.: *Husserliana*, Bd. I. Hg. v. S. Strassner. Haag 1963.

- *Grundprobleme der Phänomenologie 1910/11*. Hamburg <sup>2</sup>1992.
- *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. In: ders.: *Husserliana*, Bd. III. Erstes Buch. Hg. v. Walter Biemel. Haag 1950.
- »Das Problem der Lebenswelt«. In: ders.: *Phänomenologie der Lebenswelt. Ausgewählte Texte II*. Hg. v. Klaus Held. Stuttgart 2002. 220-292.
- *Phänomenologie der Lebenswelt. Ausgewählte Texte II*. Hg. v. Klaus Held. Stuttgart 2002.
- »Phänomenologie und Anthropologie« (1931). In: ders.: *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*. *Husserliana*, Bd. XXVII. Dordrecht 1989. 164-181.

Jaspers, Karl: *Existenzphilosophie*. Berlin <sup>4</sup>1974.

- *Die geistige Situation der Zeit*. Berlin <sup>13</sup>1979.
- *Die Schuldfrage. Von der politischen Haftung Deutschlands*. München <sup>2</sup>1996.
- *Philosophie*. 3 Bde. München 1994.
- *Psychologie der Weltanschauungen*. München <sup>2</sup>1991.
- *Von der Wahrheit*. München <sup>4</sup>1991.

Joisten, Karen: *Philosophie der Heimat – Heimat der Philosophie*. Berlin 2003.

Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Hg. v. Bernd Kraft und Dieter Schönecker. Hamburg 1999.

- *Kritik der reinen Vernunft*. Hg. v. Wilhelm Weischedel. Bd. II. Frankfurt a. M. 1995.

Landmann, Michael: *Philosophische Anthropologie. Menschliche Selbstdarstellung in Geschichte und Gegenwart*. Berlin 1982.

Libet, Benjamin: »Haben wir einen freien Willen?«. In: Geyer, Christian (Hg.): *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*. Frankfurt a. M. 2004. 268ff.

Löwith, Karl: *Mensch und Menschenwelt. Beiträge zur Anthropologie*. Hg. v. Klaus Stichweh. Stuttgart 1981.

Luckmann, Thomas: *Theorie des sozialen Handelns*. Berlin 1992.

Mead, George Herbert: *Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus*. Frankfurt a.M. 1968.

Nietzsche, Friedrich: *Jenseits von Gut und Böse*. In: ders.: *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe. Hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Bd. 5. München/Berlin 1988.

- *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister*. In: ders.: *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe. Hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Bd. 2. München/Berlin 1999.
- *Nachgelassene Fragmente Frühjahr bis Herbst 1884*. In: ders.: *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe. Hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari Bd. 11. München/Berlin 19

Plessner, Helmuth: *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die Philosophische Anthropologie*. Berlin 1965.

- »Der Aussagewert einer Philosophischen Anthropologie«. In: ders.: *Mit anderen Augen. Aspekte einer Philosophischen Anthropologie*. Stuttgart 2000. 124-145.
- »Der Mensch als Lebewesen«. In: ders.: *Mit anderen Augen. Aspekte einer Philosophischen Anthropologie*. Stuttgart 2000. 9-62.
- »Elemente menschlichen Verhaltens«. In: ders.: *Mit anderen Augen. Aspekte einer Philosophischen Anthropologie*. Stuttgart 2000. 63-93.
- *Mit Anderen Augen. Aspekte einer Philosophischen Anthropologie*. Stuttgart 2000.

- »Soziale Rolle und menschliche Natur«. In: ders.: *Gesammelte Schriften. Schriften zur Soziologie und Sozialphilosophie*. Bd. X. Hg. v. Günter Dux, Odo Marquard und Elisabeth Ströker. Frankfurt a. M. 1960. 227-240.

Portmann, Adolf: *Die Biologie und das neue Menschenbild*. Bern 1942.

Rombach, Heinrich: *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewusstseins*. Freiburg/München 1980.

Sartre, Jean-Paul. *Kritik der dialektischen Vernunft. Theorie der gesellschaftlichen Praxis*, übers. v. Traugott König, Reinbek 1980.

- *Der Existenzialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays 1943-1948*, Reinbek 2000.
- *Fragen der Methode*. Übers. v. Vincent von Wroblewsky. Reinbek 1999.
- *Sartre über Sartre. Autobiographische Schriften*. Hg. v. Traugott König, übers. v. Lutrand Strasmann, Lallemand Holz und Aschner Alfes. Reinbek 1977.
- *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Übers. v. Hans Schöneberg und Traugott König. Reinbek 1993.
- *Die Transzendenz des Ego. Philosophische Essays 1931-1939*. Übers. v. Uli Aumüller, Traugott König u. Bernd Schuppener. Reinbek 1997.

Scheler, Max: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Bonn <sup>15</sup>2002.

Schloßberger, Matthias: *Die Erfahrung des Anderen. Gefühle im menschlichen Miteinander*. Berlin 2005.

Steiner, George: *Nach Babel. Aspekte der Sprache und des Übersetzens*. Übers. v. Monika Plessner 1975. Frankfurt <sup>2</sup>1994.

Wisser, Richard: *Kein Mensch ist einerlei. Spektrum und Aspekte kritisch-krisischer Anthropologie*. Würzburg 1997.

---

**Sekundärliteratur**

Adorno, Theodor W.: *Jargon der Eigentlichkeit*. Frankfurt a. M. 1964.

Arlt, Gerhard: *Philosophische Anthropologie*. Stuttgart 2001.

Beelmann, Axel: *Die Krisis des Subjekts. Cartesianismus, Phänomenologie und Existenzialanalytik unter anthropologischen Aspekten*. Bonn 1990.

Bermes, Christian: *›Welt‹ als Thema der Philosophie. Vom metaphysischen zum natürlichen Weltbegriff*. Hamburg 2004.

Biemel, Walter: »Jean-Paul Sartre: Die Faszination der Freiheit«. In: Josef Speck (Hg.): *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart V*. Göttingen <sup>2</sup>1992. 87-126.

– *Martin Heidegger mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Reinbek <sup>12</sup>1993.

– »Zur Entfaltung von Heideggers Denken – erläutert am Wandel des Begriffs der ›Existenz‹ in ›Sein und Zeit‹ und im ›Brief über den Humanismus‹. In: Wisser, Richard (Hg.): *Martin Heidegger – Unterwegs im Denken. Symposium im 10. Todesjahr*. Freiburg 1987. 67-86.

Biemel, Walter und v. Herrmann, Friedrich-Wilhelm (Hg.): *Kunst und Technik. Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger*. Frankfurt a. M. 1989.

Birus, Hendrik (Hg.): *Hermeneutische Positionen. Schleiermacher – Dilthey – Heidegger – Gadamer*. Göttingen 1982.

Blattner, William D.: »Heidegger' Debt to Jaspers' Concept of the Limit-Situation«. In: Olson, Alan M. (ed.): *Heidegger & Jaspers*. Philadelphia 1994. 153-162.

Cesana, Andreas (Hg.): *Interkulturalität – Grundprobleme der Kulturbegegnung. Mainzer Universitätsgespräche Sommersemester 1998*. Mainz 1999.

Danto, Arthur C.: *Sartre*. Übers. v. Ulrich Enzensberger. Göttingen <sup>3</sup>1997.

Demske, James M: *Sein, Mensch und Tod: Das Todesproblem bei Martin Heidegger*. Freiburg/München <sup>3</sup>1984.

Dornberg, Martin: »Menschlichkeit und Gewalt. Sartre zwischen Subjekt und Subjektkritik«. In: Zimmermann, Rainer E. (Hg.): *Das Sartre-Jahrbuch Eins*. Münster 1991. 111-138.

Edwards, Paul: *Heidegger und der Tod. Eine kritische Würdigung*. Übers. v. Rudolf Ginters. Darmstadt 1985.

Fahrenbach, Helmut: »Heidegger und das Problem einer ›philosophischen‹ Anthropologie«. In: Klostermann, Vittorio (Hg.): *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*. Frankfurt a. M. 1970. 97-131.

Figal, Günter: »Selbstverstehen in instabiler Freiheit. Die hermeneutische Position Martin Heideggers«. In: Birus, Hendrik (Hg.): *Hermeneutische Positionen. Schleiermacher – Dilthey – Heidegger – Gadamer*. Göttingen 1982. 89-119.

Fleischer, Margot: *Hermeneutische Anthropologie. Platon, Aristoteles*. Berlin/New York 1976.

Flynn, Thomas: »Die konkreten Beziehungen zu Anderen«. In: Schumacher, Bernard (Hg.): *Das Sein und das Nichts*. Berlin 2003. 177-193.

Fornet-Betancourt, Raúl: *Philosophie der Befreiung*. Frankfurt a. M. 1983.

Gadamer, Hans-Georg. »Existenzialismus und Existenzphilosophie«. In: ders.: *Heideggers Wege. Studien zum Spätwerk*. Tübingen 1983. 7-17.

- *Heideggers Wege. Studien zum Spätwerk*. Tübingen 1983.
- »Kant und die hermeneutische Wendung«. In: ders.: *Heideggers Wege. Studien zum Spätwerk*. Tübingen 1983. 45-54.
- »Martin Heidegger – 75 Jahre«. In: ders.: *Heideggers Wege. Studien zum Spätwerk*. Tübingen 1983. 18-28.
- »Das Sein und das Nichts«. In: König, Traugott (Hg.): *Sartre – ein Kongreß*. Reinbek 1988. 37-52.

Gander, Hans-Helmuth: »Verstehen als Situationsbewältigung: Untersuchungen zu Heideggers hermeneutischer Lebensweltphenomenologie«. In: Weiß, Johannes (Hg.): *Die Jemeinigkeit des Mitseins. Die Daseinsanalyse Martin Heideggers und die Kritik der soziologischen Vernunft*. Konstanz 2001. 57-72.

Gerlach, Hans-Martin: »Heidegger und das Problem der Metaphysik«. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. Heft 9. 1989. 824-833.

- *Martin Heidegger. Denk- und Irrwege eines spätbürgerlichen Philosophen*. Berlin 1982.
- »Die Stellung der Existenzphilosophie heute«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. Heft 12. 1966.
- »Tod als Daseinserschließung oder als Grenzsituation? Die Todesauffassung bei Heidegger und Jaspers – ein Vergleich«. In: *Jahrbuch der österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft*. Hg. v. Elisabeth Salamun-Hybašek und Kurt Salamun. Wien. Jg 6. 1993. 33-52.

Gethmann-Siefert, Annemarie und Pöggeler, Otto (Hg.): *Heidegger und die praktische Philosophie*. Frankfurt a. M. 1988.

Goldschmidt, Georges-Arthur: »Ist da jemand? Gemeinschaft oder Gesellschaft - Heidegger oder Sartre?«. In: König, Traugott (Hg.): *Sartre – ein Kongreß*. Reinbek 1988. 429-436.



Gretic, Goran: »Die postmetaphysische Bestimmung des Nichts und des Seins«. In: Wisser, Richard (Hg.): *Martin Heidegger – Unterwegs im Denken. Symposium zum 10. Todesjahr*. Freiburg 1987. 51-65.

Grondin, Jean: »Die Hermeneutik der Faktizität als ontologische Destruktion und Ideologiekritik. Zur Aktualität der Hermeneutik Heideggers«. In: Papenfuss, Dietrich und Pöggeler, Otto (Hg.): *Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Band 2: Im Gespräch der Zeit*. Frankfurt a. M. 1990. 163-178.

– *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik*. Darmstadt 2001.

Hackenesch, Christa: »Die Kontingenz der Freiheit diesseits der Geschichte. Über die Aporetik der Sartreschen Anthropologie«. In: Knopp, Peter und von Wroblewsky, Vincent (Hg.): *Die Freiheit des Nein. Jean-Paul Sartre. Carnets 2001/2002*. Berlin/Wien 2003. 63-69.

Haeffner, Gerd: *Philosophische Anthropologie*. Stuttgart 2000.

Hana, Ghanem-Georges: *Freiheit und Person: Eine Auseinandersetzung mit der Darstellung Jean-Paul Sartres*. München 1965.

Hartmann, Klaus: *Grundzüge der Ontologie Sartres in ihrem Verhältnis zu Hegels Logik. Eine Untersuchung zu ›L'être et le néant‹*. Berlin 1961.

– *Sartres Sozialphilosophie: Eine Untersuchung zur ›Critique de la raison dialectique I‹*. Berlin 1966.

Heidötting, Gabi: »Schluß mit der Freiheit? Authentizität und Spiel- mit oder gegen Sartre?«. In: Knopp, Peter und von Wroblewsky, Vincent (Hg.): *Die Freiheit des Nein. Jean-Paul Sartre. Carnets 2001/2002*. Berlin/Wien 2003. 49-62.

Heil, Joachim (Hg.): *Dimensionen praktischer Philosophie. Texte zur philosophischen Ethik und Anthropologie*. London 2004.

Heinemann, Fritz: *Neue Wege der Philosophie. Geist, Leben, Existenz*. Leipzig, 1929.

Held, Klaus: »Grundbestimmung und Zeitkritik bei Heidegger«. In: Papenfuss, Dietrich und Pöggeler, Otto (Hg.): *Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg*. Frankfurt a. M. 1991. 31-55.

Herrmann, Friedrich Wilhelm von: *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu ›Sein und Zeit‹*. Frankfurt a. M. 1985.

Honneth, Axel: »Kampf um Anerkennung. Zu Sartres Theorie der Intersubjektivität«. In: König, Traugott (Hg.): *Sartre – ein Kongreß*. Reinbek 1988. 73-83.

Ignatow, Assen: *Heidegger und die Philosophische Anthropologie*. Meisenheim am Hain, 1979.

Immel, Oliver. *Martin Heidegger interkulturell gelesen*. Nordhausen 2007.

- Jaeger, Friedrich und Liebsch, Burkhard (Hg.): *Handbuch der Kulturwissenschaften. Grundlagen und Schlüsselbegriffe*. Bd. 1. Stuttgart 2004.
- Joisten, Karen: *Die Überwindung der Anthropozentrität durch Friedrich Nietzsche*. Würzburg 1994.
- Kampits, Peter: *Sartre und die Frage nach dem Anderen. Eine sozialontologische Untersuchung*. München 1975.
- Kanthack, Katharina: *Das Denken Martin Heideggers*. Berlin 1959.
- Kettering, Emil: *NÄHE. Das Denken Martin Heideggers*. Pfullingen 1987.
- Klostermann, Vittorio (Hg.): *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*. Frankfurt a. M. 1970.
- Knopp, Peter und von Wroblewsky, Vincent (Hg.): *Existenzialismus heute*. Berlin 1999.
- *Die Freiheit des Nein. Jean-Paul Sartre. Carnets 2001/2002*. Berlin/Wien 2003.
- Köchler, Hans: *Der innere Bezug von Anthropologie und Ontologie (Das Problem der Anthropologie im Denken Martin Heideggers)*. Meisenheim am Glan 1974.
- Kogge, Werner: *Verstehen und Fremdheit in der philosophischen Hermeneutik. Heidegger und Gadamer*. Hildesheim u.a. 2001.
- König, Traugott (Hg.): *Sartre – ein Kongreß*. Reinbek 1988.
- Löwith, Karl: »Die Freiheit zum Tode (1969)«. In: ders.: *Mensch und Menschenwelt. Beiträge zur Anthropologie*. Hg. v. Klaus Stichweh. Stuttgart 1981. 418-425.
- Maler, Eduard: *Sartres Individualhermeneutik*. München 1986.
- Margreiter, Reinhard und Leidlmair, Karl (Hg.): *Heidegger. Technik – Ethik – Politik*. Würzburg 1991.
- Meile, P. Raphael: »Martin Heideggers Existentialphilosophie im Aufriß«. In: *Annalen der Philosophischen Gesellschaft Innerschweiz*. Mai/Juni 1945. 2. Jahrgang. Nr. 1. 4-34.
- Merle, Jean-Christophe: »Die existentielle Psychoanalyse als moralische Klassifizierung?«. In: Schumacher, Bernard (Hg.): *Das Sein und das Nichts*. Berlin 2003. 227-244.
- Müller, Max: *Philosophische Anthropologie*. Freiburg/München 1974.
- Neske, Günther (Hg.): *Erinnerungen an Martin Heidegger*. Pfullingen 1977.
- Olschanski, Reinhard: »Sartres Theorie des Körpers«. In: Knopp, Peter und von Wroblewsky, Vincent (Hg.): *Die Freiheit des Nein. Jean-Paul Sartre. Carnets 2001/2002*. Berlin/Wien 2003. 109-127.

Olson, Alan M. (ed.): *Heidegger & Jaspers*. Philadelphia 1994.

Papenfuss, Dietrich und Pöggeler, Otto (Hg.): *Zur philosophischen Aktualität Heideggers, Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg, Band 1: Philosophie und Politik*. Frankfurt a. M. 1991.

- *Zur philosophischen Aktualität Heideggers, Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg, Band 2: Im Gespräch der Zeit*. Frankfurt a. M. 1990.

Pivčević, Edo: *Von Husserl zu Sartre. Auf den Spuren der Phänomenologie*. Übersetzt von Anne Edwards. München 1972. 173.

Pluta, Werner: »Sartre und Heidegger«. In: Zimmermann, Rainer E. (Hg.): *Das Sartre-Jahrbuch Eins*. Münster 1991. 147-155.

Pöggeler, Otto: *Der Denkweg Martin Heideggers*. Pfullingen 1963

- »Das Zerbrechen der Daseinsanalyse 1938«. In: Weiß, Johannes (Hg.): *Die Jemeinigkeit des Mitseins. Die Daseinsanalyse Martin Heideggers und die Kritik der soziologischen Vernunft*. Konstanz 2001. 73-84.
- »Existenziale Anthropologie«. In: Rombach, Heinrich (Hg.): *Die Frage nach dem Menschen. Aufriss einer Philosophischen Anthropologie – Festschrift für Max Müller zum 60. Geburtstag*. Freiburg/München 1966. 443-460.
- *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*. Freiburg/München 1983.

Pöggeler, Otto und Hogemann, Friedrich: »Martin Heidegger: Zeit und Sein«. In: Josef Speck (Hg.): *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart V*. Göttingen 1992. 48-86.

Rabanus, Christian: *Praktische Phänomenologie. Jan Patočkas Revision der Phänomenologie Edmund Husserls*. Frankfurt a. M. u. a. 2002.

Renaut Alain: »Von der Subjektivität ausgehen: Bemerkungen zur Transformation des Subjekts bei Jean-Paul Sartre«, in: Schumacher, Bernard (Hg.): *Das Sein und das Nichts*, Berlin 2003, 85-99

Renn, Joachim: *Existentielle und kommunikative Zeit. Zur ›Eigentlichkeit‹ der individuellen Person und ihrer dialogischen Anerkennung*. Stuttgart 1996.

Ricken, Norbert: »Menschen – Zur Struktur anthropologischer Reflexionen als einer unverzichtbaren kulturwissenschaftlichen Dimension«. In: Jaeger, Friedrich und Liebsch, Burkhard (Hg.): *Handbuch der Kulturwissenschaften. Grundlagen und Schlüsselbegriffe*. 3 Bde. Bd. 1. Stuttgart 2004. 152-172.

Rödig, Andrea: »Von der ›Unwirksamkeit willentlicher Entschließungen‹. Sartres Wahlethik und ihre Grundlagen in der Theorie des ›präreflexiven cogito‹«. In: Zimmermann, Rainer E. (Hg.): *Das Sartre-Jahrbuch Eins*. Münster 1991. 101-110.

- »Was ist falsch am Existenzialismus?« In: Knopp, Peter und von Wroblewsky, Vincent (Hg.): *Existenzialismus heute*. Berlin 1999. 131-137.
- Rombach, Heinrich (Hg.): *Die Frage nach dem Menschen. Aufriss einer Philosophischen Anthropologie – Festschrift für Max Müller zum 60. Geburtstag*. Freiburg/München 1966.
- Röösli, Joseph: »Die existenzphilosophische Anthropologie von Jean-Paul Sartre«. In: *Annalen der Philosophischen Gesellschaft Innerschweiz und Ostschweiz*. Januar/März 1949. 5. Jg. 1-34.
- Rustemeyer, Dirk (Hg.): *Symbolische Welten. Philosophie und Kulturwissenschaft*. Würzburg 2002.
- Salamun-Hybašek Elisabeth und Salamun, Kurt (Hg.): *Jahrbuch der österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft*. Wien 1993. Jg 6.
- Schnädelbach, Herbert: »Sartre und die Frankfurter Schule«. In: König, Traugott (Hg.): *Sartre – ein Kongreß*. Reinbek 1988. 11-35.
- Schönwälder-Kuntze, Tatjana: *Authentische Freiheit. Zur Begründung einer Ethik nach Sartre*. Frankfurt a. M. 2001.
- Schröder, Gert: »Zur ontologischen Grundlegung des Freiheitsbegriffs in Sartres ›Das Sein und das Nichts‹«. In: Zimmermann, Rainer E. (Hg.): *Das Sartre-Jahrbuch Eins*. Münster 1991. 138-146.
- Schulz, Walter: »...als ob Heraklit daneben steht«. In: Neske, Günther (Hg.): *Erinnerungen an Martin Heidegger*. Pfullingen 1977. 223-228.
- Schumacher, Bernard (Hg.): *Das Sein und das Nichts*. Berlin 2003.
- Schüßler, Werner: *Philosophische Anthropologie*. Freiburg/München 2000.
- Schütz, Gottfried: *Lebensganzheit und Wesenoffenheit des Menschen. Otto Friedrich Bollnows hermeneutische Anthropologie*. Würzburg 2001.
- Seeland, Klaus. *Interkultureller Vergleich. Eine Theorie der Weltaneignung nach Heidegger*. Würzburg 1998.
- Speck, Josef (Hg.): *Grundprobleme der großen Philosophen: Philosophie der Gegenwart V*. Göttingen <sup>2</sup>1992.
- Srubar, Ilja: »Heidegger und die Grundfragen der Sozialtheorie«. In: Weiß, Johannes (Hg.): *Die Jemeinigkeit des Mitseins. Die Daseinsanalyse Martin Heideggers und die Kritik der soziologischen Vernunft*. Konstanz 2001. 175-195.
- Straub, Jürgen: »Identität«. In: Jaeger, Friedrich und Liebsch, Burkhard (Hg.): *Handbuch der Kulturwissenschaften. Grundlagen und Schlüsselbegriffe*. 3 Bde. Stuttgart 2004. Bd. 1. 277-303.
- Theunissen, Michael: *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*. Berlin 1965.

- Thurnher, Rainer: »Heideggers Denken als ›Fundamentelethik‹?«. In: Margreiter, Reinhard und Leidlmair, Karl (Hg.): *Heidegger: Technik – Ethik – Politik*. Würzburg 1991. 133-142.
- Trawny, Peter: *Martin Heideggers Phänomenologie der Welt*. Freiburg 1997.
- Vattimo, Gianni: »Heideggers Nihilismus. Nietzsche als Interpret Heideggers«. In: Biemel, Walter und von Herrmann, Friedrich-Wilhelm (Hg.): *Kunst und Technik. Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger*. Frankfurt a. Main 1989. 141-152.
- Verweyst, Markus: *Das Begehren der Anerkennung. Subjekttheoretische Positionen bei Heidegger, Sartre, Freud und Lacan*. Frankfurt a. M. 2000.
- Waldschmidt, Christine: »Weltlichkeit und Sterblichkeit als Bestimmungen des Daseins in Heideggers ‚Sein und Zeit‘«. In: Heil, Joachim (Hg.): *Dimensionen praktischer Philosophie. Texte zur philosophischen Ethik und Anthropologie*. London 2004. 45-77.
- Weiß, Johannes (Hg.): *Die Jemeinigkeit des Mitseins. Die Daseinsanalyse Martin Heideggers und die Kritik der soziologischen Vernunft*. Konstanz 2001.
- Welsch, Wolfgang: »Transkulturalität. Zwischen Globalisierung und Partikularisierung«. In: Cesana, Andreas (Hg.): *Interkulturalität – Grundprobleme der Kulturbegegnung. Mainzer Universitätsgespräche Sommersemester 1998*. Mainz 1999. 45-71.
- Wimmer, Andreas: »Philosophische Implikationen des ethnologischen Kulturbegriffs«. In: Rustemeyer, Dirk (Hg.): *Symbolische Welten. Philosophie und Kulturwissenschaft*. Würzburg 2002. 215-238.
- Wisser, Richard: »Die Frage nach dem Menschen«. In: ders.: *Kein Mensch ist einerlei. Spektrum und Aspekte kritisch-krisischer Anthropologie*. Würzburg 1997, 23-46.
- »Die Fraglichkeit der Frage nach dem Menschen«. In: ders. *Philosophische Wegweisung: Versionen und Perspektiven*, Würzburg 1996, 415-439.
  - »Jean-Paul Sartre: Philosophie – Dichtung – Praxis. Von der Einheit einer Dreiheit«. In: ders.: *Kein Mensch ist einerlei. Spektrum und Aspekte kritisch-krisischer Anthropologie*. Würzburg 1997. 227-255.
  - *Karl Jaspers. Philosophie in der Bewährung*. Würzburg 1995.
  - »Kulturanthropologie. Domäne oder Exil des Menschen?«. In: ders.: *Vom Weg-Charakter philosophischen Denkens. Geschichtliche Kontexte und menschliche Kontakte*. Würzburg 1999. 115-136.
  - *Martin Heidegger – Unterwegs im Denken. Symposium im 10. Todesjahr*. Freiburg 1987.
  - »Martin Heideggers vierfältiges Fragen. Vorläufiges anhand von ›Was ist Metaphysik?‹«. In: ders.: *Philosophische Wegweisung. Versionen und Perspektiven*. Würzburg 1996. 251-276.

- »Der Mensch als Da des Seins«. In: ders.: *Karl Jaspers. Philosophie in der Bewährung*. Würzburg 1995. 71-93.
- »Philosophie – Wissenschaft – Denken. Historisch-systematische Knotenpunkte eines problematischen Verhältnisses (Vico, Hegel, Heidegger)«. In: ders.: *Philosophische Wegweisung. Versionen und Perspektiven*. Würzburg 1996. 187-215.
- *Philosophische Wegweisung. Versionen und Perspektiven*. Würzburg 1996.
- »Probleme der Philosophischen Anthropologie insbesondere der Kulturanthropologie«. In: *Die Welt der Bücher. Literarische Beihefte zur Herder-Korrespondenz. Freiburg i. Br. o.J.*
- *Verantwortung im Wandel der Zeit - Einübung in geistiges Handeln. Jaspers, Buber, C. F. v. Weizsäcker, Guardini, Heidegger*. Mainz 1967.
- *Vom Weg-Charakter philosophischen Denkens: Geschichtliche Kontexte und menschliche Kontakte*. Würzburg 1999.

Yoon, Seokbin: *Zur Struktur der Mitmenschlichkeit mit Blick auf Husserl, Heidegger und Buber*. Regensburg 1996.

Ziemann, Andreas. *Im Blickfeld des Anderen. Eine kommunikationsphilosophische Betrachtung der Frühphilosophie und Sozialontologie Jean-Paul Sartres*. Frankfurt a. M. u. a. 1997.

Zimmermann, Rainer E.: »Ob Geburt oder Tod: Freiheit als Irreduzibilität«. In: Knopp, Peter und von Wroblewsky, Vincent (Hg.): *Die Freiheit des Nein. Jean-Paul Sartre. Carnets 2001/2002*. Berlin/Wien 2003. 15-39.

- *Das Sartre-Jahrbuch Eins*. Münster 1991.



---

## Siglenverzeichnis

(Nur häufig zitierte Schriften der beiden Autoren werden in Siglen angegeben)

Schriften Martin Heideggers:

Hum = *Über den Humanismus*. Frankfurt a. M. <sup>9</sup>1991.

HW = *Holzwege*. Pfullingen 1950.

SuZ = *Sein und Zeit*. Tübingen <sup>17</sup>1993.

WhD = *Was heißt Denken?* Stuttgart 1976.

WiM = *Was ist Metaphysik?* Frankfurt a. M. <sup>15</sup>1998.

UzS = *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen 1959.

VA = *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen <sup>4</sup>1978.

Schriften Jean-Paul Sartres:

EH = *Der Existenzialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays 1943-1948*, Reinbek 2000.

FdM = *Fragen der Methode*. Übers. v. Vincent von Wroblewsky. Reinbek 1999.

KddV = *Kritik der dialektischen Vernunft. Theorie der gesellschaftlichen Praxis*, übers. v. Traugott König, Reinbek 1980.

SuN = *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Übers. v. Hans Schöneberg und Traugott König. Reinbek 1993.

TdE = *Die Transzendenz des Ego. Philosophische Essays 1931-1939*. Übers. v. Uli Aumüller, Traugott König u. Bernd Schuppener. Reinbek 1997.