

Mensch und Dasein in Heideggers *Sein und Zeit*

Helmuth Plessner war der Ansicht, dass Martin Heideggers Fundamentaltologie durch ihre «Analyse des ‹Daseins› (Mensch) Anthropologie blockiert *und* verengt betreibt¹». In dieser Formulierung verbirgt sich – geschützt durch Anführungszeichen und Parenthese – die Annahme, dass sich der 1927 veröffentlichte erste Teil von *Sein und Zeit* trotz ausdrücklicher «Abgrenzungen [...] gegen Anthropologie, Psychologie und Biologie²» letztlich doch um das drehe, was gewöhnlich mit dem Wort «Mensch» bezeichnet wird. Aber geht es in *Sein und Zeit* überhaupt primär um menschliches Dasein? Wie verhalten sich Mensch und Dasein zueinander und was bedeutet dieses Verhältnis für Heideggers Auseinandersetzung mit der Anthropologie?

Diese Fragen verweisen zunächst auf die Werkgeschichte von *Sein und Zeit*. Einerseits steht das Buch, als wie fragmentarisch oder provisorisch es auch eingeschätzt werden mag, für sich und für Heideggers Denken um 1927. Es ist bezeichnend für dieses Denken, dass *Sein und Zeit* nicht nur von Plessner im Rückblick als verkappte philosophische Anthropologie aufgefasst, sondern bereits um 1929 von Edmund Husserl als Rückfall in den «Anthropologismus» wahrgenommen wurde³. Andererseits inter-

1 Helmuth Plessner, «Selbstdarstellung», in: Id., *Gesammelte Schriften*, Band 10 (*Schriften zur Soziologie und Sozialphilosophie*), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985, S. 328 (Hervorhebung i. O.).

2 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1977, S. 61.

3 In seinen Anmerkungen notiert sich Husserl zu § 4 von *Sein und Zeit* (op. cit., S. 17): «Heidegger transponiert oder transversiert die konstitutiv-phänomenologische Klärung aller Regionen des Seienden und Universalen, der totalen Region Welt ins Anthropologische» (Edmund Husserl, «Randbemerkungen Husserls zu Heideggers *Sein und Zeit* und *Kant und das Problem der Meta-*

pretiert Heidegger sein frühes Hauptwerk zwanzig Jahre später im *Brief über den «Humanismus»* (1946) entgegen der Auffassung Husserls als ersten Artikulationsversuch eines Denkens, dessen Anliegen es bereits 1927 gewesen sei, über den metaphysischen Humanismus hinaus zu einem ursprünglich in ihm gemeinten, aber vergessenen Verhältnis zwischen Menschen und Sein zu gelangen. Der Satz «Das ‹Wesen› des Daseins liegt in seiner Existenz⁴» habe in *Sein und Zeit* keine «allgemeine Aussage über das Dasein» getroffen, sondern bereits damals gesagt: «der Mensch west so, daß er das ‹Da›, das heißt die Lichtung des Seins, ist⁵».

Wie kann angesichts dieser einschneidenden Selbstausslegung nach dem Verhältnis von Mensch und Dasein gefragt werden? Hat Heidegger im Rückblick herausgestellt, worum es der Daseinsanalyse von Anfang an ging? Oder hat er seine frühere Fragestellung nach einer oder mehreren ‹Kehren› aufgegeben, so dass ein zurückhaltendes Vernehmen des Seinsgeschehens an die Stelle des vormals vom Dasein ausgehenden Fragens nach dem Sinn von Sein trat⁶? Dass Heidegger in *Sein und Zeit* einen anderen Terminus für «das Seiende, das wir je selbst sind⁷», einführt, bedeutet nicht, dass er etwas anderes als den Menschen darunter verstand. Insbesondere bleibt offen, ob die Neufassung des Wortes ‹Dasein› einen vergeblichen Schritt im Zusammenhang der ‹Destruktion der Geschichte der Ontologie⁸› darstellt, wie Heideggers Rede von einem ‹Abbruch⁹› des in *Sein und Zeit* eingeschlagenen Weges nahelegt, oder ob

physik», in: *Husserl Studies*, 11, 1994, S. 13). Zum Vorwurf des ‹Anthropologismus› vgl. Edmund Husserl, ‹Phänomenologie und Anthropologie›, in: Id., *Vorträge und Aufsätze* (1922–1937), Dordrecht, Kluwer, 1989, S. 164–81. Obgleich Heidegger namentlich ungenannt bleibt, scheint er neben Scheler der entscheidende Bezugspunkt von Husserls Aufsatz zu sein.

4 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., S. 56 (Hervorhebung i. O.).

5 Id., ‹Brief über den ‹Humanismus››, in: Id., *Wegmarken*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976, S. 325.

6 Vgl. Dieter Thomä, ‹Stichwort: Kehre. Was wäre, wenn es sie nicht gäbe?›, in: Id. (Hrsg.), *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart, J. B. Metzler, 2003, S. 137.

7 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., S. 261.

8 *Ibid.*, S. 27.

9 Id., *Nietzsche II*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1997, S. 173.

die Daseinsanalyse der Anthropologie eine neue Dimension erschließt, die er im Nachhinein aufgrund ihrer Anschlussfähigkeit an die Tradition wieder zu destruieren suchte.

In dieser Hinsicht konkretisiert Heideggers spätere Selbstausslegung die Frage nach dem Verhältnis von Mensch und Dasein. Indem er sich wieder ausdrücklich der Terminologie des Menschen und der Anthropologie annimmt, tritt auch seine Kritik der Anthropologie deutlicher hervor. Während sie in *Sein und Zeit* noch als abgeleitete, weil in ihren «entscheidenden ontologischen Fundamenten unbestimmt[e]¹⁰» Problematik bezeichnet wird, erklärt Heidegger sie 1936 zur «Philosophie im Zeitalter der vollendeten Metaphysik¹¹», die es zu überwinden und schließlich zu «verwinden¹²» gelte.

Was *Sein und Zeit* und die spätere Selbstinterpretation verbindet, ist Heideggers durchgängige Bemühung um ein «Unsicher-Machen des eigenen Daseins¹³». Diese Bemühung soll im Folgenden anhand von drei Aspekten des Verhältnisses zwischen Dasein und Mensch nachgezeichnet und besprochen werden: (I) Der Begriff des «ganzen Menschen», (II) Dasein als «Rückgang» hinter die anthropologische Problematik und (III) das Verhältnis von Dasein und Sprache.

I. Der «ganze Mensch»

Hinsichtlich der anthropologischen Problematik stellte sich im Anschluss an Kant die Frage, wie der Mensch als theoretischer, praktischer, ästhetischer und religionsphilosophischer Gegenstand systematisch bestimmt und wie diese Bestimmungen stimmig zusammengeführt werden können, eine Fragestellung, die bereits von Herder wie von Hegel zurück-

10 Siehe Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., S. 66.

11 Id., «Überwindung der Metaphysik (1936–46)», in: Id., *Vorträge und Aufsätze*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2000, S. 85.

12 Id., «Die Überwindung der Metaphysik», in: Id., *Metaphysik und Nihilismus*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1999, S. 6.

13 Id., *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung (Sommersemester 1920)*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2007, S. 171.

gewiesen werden sollte. Auch Heidegger wendet sich in den 1910er und 1920er Jahren gegen eine kompositorische Philosophie, der in *Sein und Zeit* auch eine Anthropologie entspricht, die den Menschen «als leiblich-seelisch-geistige Einheit zu fassen gewohnt ist¹⁴». Eine in diesem Zusammenhang aufschlussreiche Vorlesung aus dem Sommersemester 1920 behandelt das Verhältnis von Lebensphilosophie und Kulturphilosophie, den «beiden Hauptgruppen der Gegenwartsphilosophie¹⁵». Heidegger stellt deren gemeinsame Zentrierung «um das Leben als *Urphänomen*¹⁶» heraus, was ihn zu den Fragen führt, wie ein ganzheitliches Erkennen der «Totalität des Lebens¹⁷» möglich und wie «das Leben aus sich heraus [...] ursprünglich zu deuten¹⁸» sei.

Anhand einer Gegenüberstellung von Dilthey und Paul Natorp arbeitet Heidegger das Verhältnis zwischen «Erlebnisproblem» und «Aprioriproblem» als jüngste Form der «Spannung zwischen Irrationalem und Rationalem¹⁹» heraus. Das «Erlebnis» bestimmt er dabei als den Kantischen Kategorien und somit aller endlichen Erkenntnis vorgeordnete Sphäre, als das «kategorial Ungeformte²⁰» und den «Ablauf [des] logisch Unbetroffenen²¹». Die Merkmale der Spannung zwischen Apriori und Erlebnis legt Heidegger durch eine «Destruktion des Erlebnisproblems²²» frei, wobei er Diltheys und Natorps gemeinsamen Versuch herausstellt, «den Erlebniszusammenhang als ein Ganzes zu verstehen; als einen Zusammenhang, der sich aus dem Ganzen bestimmt, der von einer ursprünglichen Einheit durchherrscht ist²³». Diese geschlossene und ursprüngliche Ganzheitlichkeit fordert Heidegger auch für die Betrachtung des Menschen: Ausdrücklich thematisiert er das «*Sein des vollen konkre-*

14 Id., *Sein und Zeit*, op. cit., S. 64.

15 Id., *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, op. cit., S. 12.

16 *Ibid.*, S. 15 (Hervorhebung i. O.).

17 *Ibid.*, S. 40.

18 *Ibid.*, S. 154.

19 *Ibid.*, S. 27.

20 *Ibid.*, S. 25.

21 *Ibid.*

22 *Ibid.*, S. 87.

23 *Ibid.*, S. 168.

ten Menschen²⁴» und auch in *Sein und Zeit* steht die Frage nach dem «Sein des ganzen Menschen²⁵».

Im Anschluss an seine Interpretation der Lebensphilosophie, letztlich im unausgesprochenen Rückgang auf Hegel, wendet sich Heidegger gegen die Vorstellung eines ursprünglich geschiedenen Lebenszusammenhangs, die auch der philosophischen Anthropologie zugrunde liege.²⁶ Stattdessen fragt er, wie der Mensch sein eigenes Dasein als das Sein einer ursprünglichen Ganzheit verstehen kann. Dass *Sein und Zeit* sich gegen die Anthropologie abgrenzt, aber dennoch als eine solche wahrgenommen wird, kann somit als Hinweis auf Heideggers Versuch verstanden werden, die Frage nach dem Menschen nicht so sehr zu unterwandern, als sie vielmehr von innen heraus aus den eingeschliffenen apriorischen Unterscheidungen einer «sachlich-systematische[n] Philosophie²⁷» zu befreien.

Mit der Abfassung von *Sein und Zeit* wird die Lebensphilosophie nicht durch die Existenzphilosophie ersetzt, so dass sie bloß als Vorstufe von Bedeutung wäre²⁸. Auch Heideggers späterer Versuch, die Sprache aus der

24 Id., *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (Sommersemester 1925), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1994, S. 173 (Hervorhebung i. O.).

25 Id., *Sein und Zeit*, op. cit., S. 64.

26 Insbesondere kritisiert Heidegger den einheitsstiftenden Zug an Schelers Personenbegriff. Scheler verstehe die Person als die «unmittelbar miterlebte Einheit des Erlebens» (*Ibid.*, Hervorhebung i. O.). Heidegger zufolge kann das «Personsein» (*Ibid.*, S. 63 f.) als partialer Aspekt des Daseins diese Einheit jedoch nicht erklären.

27 Id., *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, op. cit., S. 174.

28 Michael Großheim (*Von Georg Simmel zu Martin Heidegger. Philosophie zwischen Leben und Existenz*, Bonn/Berlin, Bouvier, 1991) zufolge «sinkt die Rolle der Lebensphilosophie im Denken Heideggers von einem entwicklungs-fähigen Hoffnungsträger zu einer überholten Vorstufe herab» (p. 13); bereits in *Sein und Zeit* träte sie «nur noch als unzulängliches Relikt vergangener Zeiten auf» (p. 21). Jae-Chul Kim (*Leben und Dasein. Die Bedeutung Wilhelm Diltheys für den Denkweg Martin Heideggers*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2001) misst Heideggers Auseinandersetzung mit der Lebensphilosophie Diltheys auch über *Sein und Zeit* hinaus Bedeutung bei und verfolgt das «Urfaktum des Lebens» (p. 21) bis in die späten Schriften hinein.

metaphysisch-anthropologischen Tradition zu lösen, folgt der lebensphilosophischen Forderung nach ursprünglicher Ganzheitlichkeit.

II. Dasein als «Rückgang» hinter die anthropologische Problematik

Vor dem Hintergrund von Heideggers Auseinandersetzung mit der Anthropologie ist die Daseinsanalyse der systematischen Erkenntnis des Menschen vor allem deshalb vorgeordnet, weil das, was üblicherweise unter dem Namen «Mensch» verstanden wird, nur einen sekundären, eingeschränkten, nämlich theologisch oder wissenschaftlich erfassten oder erfassbaren Ausschnitt desjenigen ganzheitlichen Seienden beschreibt, das wir selbst sind. Heidegger versteht den faktischen Lebensvollzug des Daseins als Erschließung einer «Rückgangsdimension²⁹», als Grundlage dafür, dass die transzendente Frage nach den apriorischen Bedingungen endlicher Erkenntnis überhaupt gestellt werden kann. Die Hermeneutik der Faktizität will nicht nur nach dem Sein des positiv Konstituierten, sondern nach den existenzialen Voraussetzungen der Konstitution und somit hinter das transzendente Ich, das den Menschen von Descartes bis zu Husserl vom übrigen Seienden unterschied, zurückfragen³⁰.

Angesichts dieses Rückgangs fällt auf, dass Heidegger in *Sein und Zeit* durchgängig bemüht ist, nur in Anführungszeichen vom Menschen zu sprechen. Darin liegt eine Distanzierung in begrifflicher wie sprachlicher Hinsicht: Die Suspension des traditionellen Begriffs und Wortes «Mensch» ist für Heidegger die Voraussetzung dafür, dass das Sein des mit diesem Wort bezeichneten Seienden unverstellt und ursprünglich befragt werden kann. Diese aus Husserls Methode der phänomenologischen Reduktion gewonnene «Destruktion» der überlieferten Terminologie – ein in *Sein und Zeit* ebenso zerstörendes wie ausklammerndes, auf

29 Helmut Fahrenbach, «Heidegger und das Problem einer (philosophischen Anthropologie)», in: Vittorio Klostermann (Hrsg.), *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1970, S. 109.

30 *Ibid.*, S. 111–12.

die Freilegung von «ursprünglichen Erfahrungen³¹» gerichtetes Vorgehen – ist für Heidegger eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung geschichtlich-philosophischer Erkenntnis; erst in der Einheit von phänomenologischer Reduktion, Destruktion und Konstruktion kann sich der ganzheitliche Sinn des Gegenstands erweisen³².

Zudem wird die Leiblichkeit des Menschen fast vollständig von der Untersuchung ausgenommen. Diese Ausklammerung wird zumeist als Schwäche von *Sein und Zeit* angesehen, insbesondere wenn Leiblichkeit, wie in der Phänomenologie Maurice Merleau-Pontys, als Voraussetzung für das Verständnis von Seiendem überhaupt aufgefasst wird. Das mit dieser Ausklammerung einhergehende Zurücktreten hinter die theologischen und naturwissenschaftlichen Verständnishorizonte, die traditionell an die Materialität und Beseeltheit menschlicher Existenz gebunden sind, kann jedoch auch als Bemühung um einen nicht bewusstseinstheoretisch und substantialistisch präformierten Zugang zu unserem Selbst- und Weltverhältnis aufgefasst werden³³.

In *Sein und Zeit* ist der «Mensch» (in Anführungszeichen) entweder das christlich-theologisch verstandene, geschaffene, gefallene und erlöste Wesen oder das wissenschaftlich festgestellte oder noch festzustellende Seiende, dem die Fähigkeit der Sprache zugesprochen wird³⁴. Diesen beiden tradierten Vorgehensweisen zur Bestimmung des Menschen liegt Heidegger zufolge ein eingeschränktes historisches Selbstverständnis des Daseins zugrunde. Insofern erscheint der «Mensch» in *Sein und Zeit* zu-

31 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., S. 30.

32 Id., *Die Grundprobleme der Phänomenologie (Sommersemester 1927)*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975, S. 31–32.

33 Rudolf Bernet räumt Heideggers Nichtbehandlung der Leiblichkeit eine bedeutende Stellung ein. Die Gründe für diese Aussparung seien vor allem in Heideggers Verständnis von Leiblichkeit im Horizont der Räumlichkeit, und nicht von dem Phänomen der Zentrierung aus, sowie in der damit verbundene Auffassung der Leiblichkeit als Transzendenz im Gegensatz zu einer primären und immanenten Selbstaffektion des Leibes zu finden. Siehe Rudolf Bernet, «Leiblichkeit bei Husserl und Heidegger», in: Günter Figal (Hrsg.), *Heidegger und Husserl. Neue Perspektiven*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2009, S. 67–68.

34 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., S. 65–66.

nächst negativ als Sammelbegriff für die überlieferten Auslegungen des *zoon logon echon* und des Seienden, das theologisch «über sich hinauslangt³⁵».

Diese begrifflichen Verhärtungen will Heidegger in *Sein und Zeit* lösen. Der Hermeneutik der Existenz zufolge sind «Anschauung» und «Denken» [...] entfernte Derivate des Verstehens³⁶», woraus folgt, dass jede systematische Erkenntnis des Menschen, jede empirische oder apriorische Anthropologie, auf einem geschichtlichen Verständnis des mit dem Wort «Mensch» bezeichneten Gegenstands beruht. So wird Heideggers Bemerkung verständlich, die Analytik des Daseins sei – obgleich sie nicht darauf abziele – «vielfältig ergänzungsbedürftig im Hinblick auf eine geschlossene Ausarbeitung des existenzialen Apriori der philosophischen Anthropologie³⁷». Mit anderen Worten: Die Fundamentalontologie beansprucht, die existenzialontologische Grundlage einer philosophischen Anthropologie ausarbeiten zu können. Damit ist sie zugleich den Ansprüchen der «Sonderaufgabe einer existenzial-apriorischen Anthropologie³⁸» verpflichtet, da diese die Fundamentalontologie zu vielfältigen Ergänzungen auffordert, wenn sie ihrem eigenen Anspruch, ein geschlossenes Apriori bereitzustellen, entsprechen möchte.

Als Rückgangversuch hinter das Kantische konstituierende Bewusstsein ist «Dasein» zugleich mehr und weniger als «Mensch»: Mehr, sofern es umfassender, ganzheitlicher und fundamentaler ist (so dass beispielsweise auch gefragt werden könnte, ob es auch Engeln oder Göttern zukommt); und weniger, insofern aus der Analyse des Daseins eine Verunsicherung der eingespielten geschichtlichen und kulturellen Bestimmungen des Menschen im Allgemeinen folgen soll³⁹. Dies gelingt nur teilweise, denn im Anschluss an *Sein und Zeit* scheint Heidegger – zusätzlich zu

35 *Ibid.*, S. 65.

36 *Ibid.*, S. 196.

37 *Ibid.*, S. 175.

38 *Ibid.*, S. 243.

39 Dieses gleichzeitige Mehr und Weniger greift der «Brief über den «Humanismus»» wieder auf: «[D]er Mensch ist als der ek-sistierende Gegenwurf des Seins insofern mehr denn das animal rationale, als er gerade weniger ist im Verhältnis zum Menschen, der sich aus der Subjektivität begreift» (Martin Heidegger, «Brief über den «Humanismus»», op. cit., S. 342).

seiner Einsicht in die Konstruktionsschwierigkeiten des Gesamtprojekts – befürchtet zu haben, dass die Methodik und Ergebnisse der Daseinsanalytik erneut als Grundlage einer sachlich-systematischen Anthropologie in Anspruch genommen werden könnten.

Der Architektur von *Sein und Zeit* zufolge fasst Dasein den Menschen hermeneutisch ein. Dieses Bild verändert sich nach 1927. In der Vorlesung *Grundbegriffe der Metaphysik* von 1929/30 bemüht sich Heidegger, die anthropologische Mehrdeutigkeit von *Sein und Zeit* aufzuarbeiten, indem er «Welt» ausgehend von einer Unterscheidung zwischen Stein, Tier und Mensch – Weltlosigkeit, Weltarmut und Weltbildung – zu versteht sucht⁴⁰. Er lokalisiert den Menschen als das über den *lógos* verfügende Wesen im Zentrum der Metaphysik und bestimmt das Auffinden seiner «Ursprungsdimension⁴¹» als Mittel zu ihrer Überwindung. Es geht ihm darum, «den Menschen und damit die überlieferte Metaphysik in ein ursprünglicheres Dasein zu verwandeln, um daraus die alten Grundfragen neu entspringen zu lassen⁴²». In dieser Suche nach der Ursprungsdimension des Menschen zeigt sich erneut die lebensphilosophische Forderung nach unvermittelter Ganzheitlichkeit.

Nochmals verändert sich Heideggers Fassung des Verhältnisses von Mensch und Dasein in der ebenfalls 1929 stattfindenden *Davoser Disputation* mit Ernst Cassirer. Dort heißt es: «Diese ganze Problematik in *Sein und Zeit*, die vom Dasein im Menschen handelt, ist keine philosophische Anthropologie. Dazu ist sie viel zu eng, viel zu vorläufig⁴³». Indem Heidegger vom Dasein *im* Menschen spricht, modifiziert er das Bild des quasi-transzendentalen Rückgangs und beginnt, eine selektive Interpretation von *Sein und Zeit* vorzubereiten. Das Seinsverständnis eignet dem Dasein als Existential und vollzieht sich zugleich innerhalb des Menschen, was auf die spätere Vorstellung eines zurückhaltend-horchenden Verhal-

40 Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit (Wintersemester 1929/30)*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2004, S. 263.

41 *Ibid.*, S. 509.

42 *Ibid.*, S. 508.

43 Martin Heidegger/Ernst Cassirer, «Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger», in: Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1991, S. 283.

tens gegenüber der Möglichkeit eines Vernehmens des Seinsgeschehens in der Sprache vorausweist.⁴⁴ Wie stark auch hier das lebensphilosophische Moment fortwirkt, zeigt Heideggers abschließende Formulierung, dass es der Philosophie seiner Ansicht nach allein um eine «Befreiung des Daseins im Menschen⁴⁵» gehen könne.

In *Die Zeit des Weltbildes* von 1938 ist der Übergang von der Verunsicherung des Menschen qua Dasein zur «Verwindung» des Menschen als metaphysisch-anthropologische Auslegung vollzogen: «Anthropologie ist jene Deutung des Menschen, die im Grunde schon weiß, was der Mensch ist und daher nie fragen kann, wer er sei⁴⁶». Im Sinne von *Sein und Zeit* verhindern tradierte Begriffe und Ansichten ein ursprüngliches Fragen nach dem eigenen Dasein, wobei die Charakterisierung der Anthropologie als «Deutung» Heideggers in *Sein und Zeit* angelegte hermeneutische Einschränkung der Möglichkeit einer apriorischen Anthropologie erweitert: Die Transzendenz des Daseins als «Vorlaufen in die Möglichkeit⁴⁷» bedingt nicht nur die Selbstausslegung jedes einzelnen, sondern auch jede allgemeine Aussage über das «Dasein» an sich. Jeder kategorialen Bestimmung des Menschen liege ein endliches, aus der Gegenwart und ihrer Terminologie hervorgehendes Vorverständnis des bestimmenden Daseins selbst zugrunde.

III. Dasein und Sprache

Heideggers Infragestellung der überlieferten Auffassungen des Menschen hängt eng mit seinem Versuch einer Befreiung der Sprache von der «Herrschaft der neuzeitlichen Metaphysik der Subjektivität⁴⁸» zusammen. Dieser Herrschaft liege ein Verständnis des Daseins als *animal*

44 Martin Heidegger, «Brief über den ›Humanismus›», op. cit., S. 326: «Sprache ist lichtend-verbergende Ankunft des Seins selbst».

45 Martin Heidegger/Ernst Cassirer, «Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger», op. cit., S. 285.

46 Martin Heidegger, *Zeit des Weltbildes*, in: Id., *Holzwege*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2003, S. 111.

47 Id., *Sein und Zeit*, op. cit., S. 348 (Hervorhebung i. O.).

48 Id., «Brief über den ›Humanismus›», op. cit., S. 318.

rationale zugrunde, das sich der Sprache als eines Instruments bedient: «Der Mensch gebärdet sich, als sei *er* Bildner und Meister der Sprache, während *sie* doch die Herrin des Menschen bleibt⁴⁹». Kann diese umfassende Sprachauffassung als eine weitere Ursprungsdimension verstanden werden, so dass die Sprache in den späteren Schriften als Grundlage der Möglichkeit des Daseinsverständnisses erscheint?

Heidegger gibt zusammen mit seinem Vorhaben, einen immanenten Übergang von *Sein und Zeit* zu *Zeit und Sein* zu finden⁵⁰, auch seinen Begriff der Hermeneutik auf. Der frühen Konzeption zufolge ist die Fundamentalontologie auf das Dasein angewiesen, da es in einer besonderen Beziehung zum Sein steht. Dies verhindert im Anschluss an *Sein und Zeit* eine von der Entschlossenheit des Daseins unabhängige Beziehung zum Sein als Wahrheit. Die Wahrheit des Seins soll weder von der Tätigkeit und dem Belieben des Daseins abhängen, noch ein vom Dasein geschiedenes Etwas sein, sondern Vollzug des Daseins selbst. Um diesen Engpass zu umgehen, fragt Heidegger nicht mehr auf der Grundlage der entdeckenden Hermeneutik des Daseins nach dem Sein, sondern von der Geschichte des Seins aus nach der Wahrheit des Wesens⁵¹.

Nach diesem gravierenden Perspektivwechsel ist es nicht mehr der kompositorische Begriff des Menschen, den es ganzheitlich im Rückgang auf das Sein des Daseins zu hinterfragen gilt, sondern die in Analogie zum Menschen gedachte Sprachvorstellung: «Wir denken Lautgestalt und Schriftbild als den Wortleib, Melodie und Rhythmus als die Seele und das Bedeutungsmäßige als den Geist der Sprache. Wir denken die Sprache gewöhnlich aus der Entsprechung zum Wesen des Menschen, insofern dieses als animal rationale, das heißt als Einheit von Leib-Seele-Geist vorgestellt wird⁵²». Nachdem die Daseinsanalyse in *Sein und Zeit* ein ganzheitliches Fragen nach dem eigenen Sein ermöglichen sollte, dann aber durch den vom Dasein selbst abhängenden hermeneutischen Zugang zum Sein eine Überwindung der Metaphysik verhinderte, wird die Sprache zur ganzheitlichen Dimension, die jeder apriorischen Zerteilung vorausgeht.

49 Martin Heidegger, «Bauen Wohnen Denken», in: Id., *Vorträge und Aufsätze*, op. cit., S. 148 (Hervorhebung i. O.).

50 Id., *Sein und Zeit*, op. cit., S. 53.

51 Dieter Thomä, «Stichwort: Kehre. Was wäre, wenn es sie nicht gäbe?», op. cit., S. 138.

52 Martin Heidegger, «Brief über den ›Humanismus‹», op. cit., S. 333.

Von *Sein und Zeit* aus betrachtet, liegt die Verbindung zwischen Dasein und Sprache in der «Befindlichkeit», der ontisch wie phänomenologisch die «Stimmung» entspricht⁵³. Sie ist es, die innerhalb der Grundstruktur des Daseins nicht nur dem begrifflich-logischen Erkennen, sondern auch dem Seinsverständnis zugrunde liegt. Heidegger geht davon aus, dass «die Erschließungsmöglichkeiten des Erkennens viel zu kurz tragen gegenüber dem ursprünglichen Erschließen der Stimmungen⁵⁴», weshalb das, worauf die Stimmung verweist, ontologisch anerkannt werden müsse als die «ursprüngliche Seinsart des Daseins [...], in der es ihm selbst *vor* allem Erkennen und Wollen und *über* deren Erschließungstragweite *hinaus* erschlossen ist⁵⁵». Jede Auslegung des Daseins setzt ein Verständnis seiner eigenen Faktizität voraus, wobei jenes Verständnis stets durch die jeweilige, momentane Befindlichkeit des Daseins bestimmt ist.

«Die Stimmung hat je schon das *In-der-Welt-sein* als Ganzes erschlossen und macht ein Sichrichten auf ... *allererst möglich*⁵⁶». Sie ist der Angelpunkt von Heideggers Kritik der Intentionalität, in der Welt, Mitwelt und Existenz als ungeschiedene Totalität begegnen. Dadurch fällt ihr eine Schlüsselstellung in Heideggers Kritik der Anthropologie zu: «Das Wecken der Stimmung [...] fällt am Ende zusammen mit der Forderung einer völligen Umstellung unserer Auffassung vom Menschen⁵⁷». Was in *Sein und Zeit* als Existential der Befindlichkeit gefasst wurde, reicht in den späteren Versuch hinein, einen anderen, sprachlichen Zugang zum Sein zu finden. Alles irgendwie Begegnende oder Vernommene wird in der Sprache erschlossen und von ihr zumindest «mitkonstituiert⁵⁸». In dem von Heidegger mit tastender Negativität umschriebenen nicht-metaphysischen Verhältnis zur Sprache ist «für jedes Vernehmen des Seienden in seinem Sein je Sein schon gelichtet⁵⁹», wobei das Gelingen jenes Vernehmens auf dem Gestimmtsein des jeweiligen Verhaltens beruht.

53 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., S. 178.

54 *Ibid.*, S. 179.

55 *Ibid.*, S. 181 (Hervorhebung i. O.).

56 *Ibid.*, S. 182 (Hervorhebung i. O.).

57 *Id.*, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, op. cit., S. 93.

58 *Id.*, *Sein und Zeit*, op. cit., S. 182.

59 *Id.*, «Brief über den ›Humanismus›», op. cit., S. 323.

Das frühe Fragen des Daseins nach dem Sinn von Sein hängt ebenso wie das spätere «Erschweigen⁶⁰» der Wahrheit des Seins von der Befindlichkeit ab. Allerdings ist ein Bruch festzustellen, den das Bild der Kehre zwar verwischt, dadurch aber nur umso deutlicher hervortreten lässt: *Sein und Zeit* bestimmt das Dasein als Möglichkeit des eigentlichen Weltbezugs; der *Humanismusbrief* arbeitet mit dieser Bestimmung gegen jede Bestimmung. Wie zuvor der Mensch wird nun das existierende Dasein unsicher gemacht, indem es – analog zur immanenten Überschreitung des Menschen durch das Dasein – von der Sprache als einer weiteren Rückgangsdimension eingefasst wird.

* * *

Das Verhältnis zwischen Mensch und Dasein in *Sein und Zeit* ist ein Verhältnis der Selbstausslegung, des Rückgangs und der Verunsicherung. Diesem Verhältnis ist 1927 noch keine das Dasein einschließende und grundierende Sprachdimension vorgeordnet. «Man sieht also», schreibt Jacques Derrida, «das *Dasein*, wenn es *nicht* der Mensch ist, ist dennoch *nichts anderes* als der Mensch. Es ist [...] eine Wiederholung der Essenz des Menschen [...]»⁶¹. Aber indem Dasein den Menschen wiederholt, treibt es die anthropologische Fragestellung immanent weiter und legt die Grundlagen dieser Wiederholung frei. Die Grenzen, an die Heideggers Daseinsanalyse stößt, provozieren seine anschließende Suche nach einem fundamentalen und ganzheitlichen Sprachverständnis.

Sein und Zeit will keine Antwort auf die Frage nach dem Menschen geben, vertritt aber auch keinen theoretischen Antihumanismus⁶². Vielmehr markiert der vorläufige Abschluss der Daseinsanalyse den Um-

60 Martin Heidegger, «Die Sprache im Gedicht. Eine Erörterung von Georg Trakls Gedicht», in: Id., *Unterwegs zur Sprache (1950–1959)*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1985, S. 59.

61 Jacques Derrida, «Fines hominis», in: Id., *Randgänge der Philosophie*, Frankfurt am Main/Berlin/Wien, Ullstein, 1976, S. 111.

62 Auch der «Humanismusbrief» betont, dass er nicht gegen den Humanismus gerichtet ist, sondern der Freilegung einer anderen, in jedem bisherigen Humanismus gemeinten, aber vergessenen Wesensbestimmung des Menschen nachgeht. Siehe Martin Heidegger, «Brief über den «Humanismus»», op. cit., S. 348.

bruch zwischen beiden. Was Heideggers Terminologie betrifft, also die Frage, warum er in seinen späteren Texten wieder ausdrücklich vom Mensch und von der Anthropologie spricht, so scheint es, als habe er in den Jahren nach 1927 befürchtet, dass die Analytik des Daseins wieder unter die Auspizien der transzendentalen Phänomenologie gestellt und in eine regionale Ontologie zurückverwandelt werden könnte: Der in *Sein und Zeit* unternommene Versuch kam «wider seinen Willen in die Gefahr [...], erneut nur eine Verfestigung der Subjektivität zu werden⁶³», weshalb sich Heidegger ausdrücklich gegen die metaphysische Wesensbestimmung des Menschen zu wenden beginnt. Nachdem «Dasein» den «Menschen» in *Sein und Zeit* hermeneutisch einbetten sollte, umfasst nun die Sprache das Dasein geschichtlich, wobei Befindlichkeit und Gestimmtsein eine Art Übergang bilden. Somit stellt sich das Scheitern von Heideggers immanenter Auseinandersetzung mit der anthropologischen Problematik – ein Scheitern, auf das auch Plessners Satz über die verengte Anthropologie der Daseinsanalyse hinweist – als bedeutend für Heideggers Hinwendung zur Sprache im Zusammenhang des Übergangs zur Seinsgeschichte heraus.

Was sind die Einsätze der Entkoppelung von Dasein und Mensch? Wenn «Dasein» mehr als eine semantische Verschiebung oder metaphysische Wiederholung des «Menschen» ist, dann spricht dies dafür, dass *Sein und Zeit* der anthropologischen Frage stärker und immanenter verbunden bleibt, als Heideggers spätere Selbstinterpretation nahelegt. Die Analyse des Daseins erscheint dann als Versuch, die wissenschaftliche und philosophische Theoriebildung über uns selbst mithilfe einer lebensphilosophisch-hermeneutischen Korrektur der Phänomenologie von innen heraus zu verunsichern. Je weiter dem Unterschied zwischen «Dasein» und «Mensch» nachgegangen wird, desto deutlicher treten Heideggers durchgängige Bemühungen hervor, die erkenntnistheoretischen, metaphysischen und sprachphilosophischen Grundlagen der anthropologischen Problematik freizulegen und in eine ganzheitliche Fragestellung zu überführen.

63 Martin Heidegger, *Nietzsche. Zweiter Band*, op. cit., S. 173.