

Markus Verweyst
*Das Begehren der
Anerkennung*
Subjekttheoretische
Positionen bei
Heidegger, Sartre,
Freud und Lacan

Das Begehren der Anerkennung

Campus Forschung
Band 821

Markus Verweyst, Diplompolitologe, Dr. phil., studierte Psychologie,
Soziologie und Politikwissenschaft in Marburg und Berlin.

Markus Verweyst

Das Begehren der Anerkennung

Subjekttheoretische Positionen
bei Heidegger, Sartre, Freud und Lacan

Campus Verlag
Frankfurt/New York

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.
D 188

2. Auflage, unveränderter Nachdruck 2021
ISBN 978-3-593-43150-5 E-Book (PDF)
Druck Bindung: [Books on Demand](#)

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Ein Titeldatensatz für diese Publikation ist bei
Der Deutschen Bibliothek erhältlich
ISBN 3-593-36607-X

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig. Das gilt insbesondere
für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung
und Verarbeitung in elektronischen Systemen.
Copyright © 2000 Campus Verlag GmbH, Frankfurt/Main
Druck und Bindung: Druck Partner Rübemann, Hemsbach
Gedruckt auf säurefreiem und chlorfrei gebleichtem Papier.
Printed in Germany

Besuchen Sie uns im Internet: www.campus.de

Inhalt

Danksagung	9
Einleitung	11
Zur These und Fragestellung der Arbeit	14
Zum Argumentationsgang der Arbeit	17
Zur Methodik	23
Letzte Anmerkungen	25
1. Das bedrohte Selbst, der existenziale Solipsismus und der Ausschluss des Begehrens Selbstverlust und Selbstbestimmung in der Daseinsanalyse Martin Heideggers	27
1.1 Die Kritik am Subjekt und die Seinsweisen des Selbst	30
1.2 Das Dasein als der »Dritte Weg«	47
1.3 Das Problem der Anderen	57
1.4 Die Existenz als Last. Befindlichkeiten und andere Arten der Erschlossenheit	82
1.5 Sorge, Angst und die Bedeutungslosigkeit der Anderen	103
1.6 Endlichkeit und Selbstbestimmung bei Heidegger	115

2.	Name, Platz und Blick	
	Sartre und die konkreten Beziehungen zu Anderen	133
2.1	Das »Für-sich-sein«, die Freiheit und die Angst	142
2.2	Das »Für-Andere-Sein«, der Blick und die Scham	166
2.2.1	Husserl, Hegel, Heidegger	166
2.2.2	Der Blick	171
2.3	Die nutzlose Passion des Menschen	185
3.	Begehren und Differenz	
	Freuds Fixierung auf die Schuld	197
3.1	Das Unbewußte und die »Sachvorstellung«	199
3.2	Der Narzißmus, das Ich-Ideal und das verdeckte Begehren	211
3.3	Die Inbesitznahme der Scham durch die Schuld	225
3.3.1	Zur Randständigkeit des Schambegriffs bei Freud	225
3.3.2	Der männliche Ödipuskomplex, die »allgemeinste Erniedrigung« und die Schuld	230
3.3.3	Das weibliche Begehren und die »Feindseligkeit«	239
3.4	Ein Fazit	253
Exkurs	Jessica Benjamins psychoanalytische Anerkennungstheorie	259

4.	Gesetz und Subversion in der Psychoanalyse Jacques Lacans	277
4.1	Gespiegelte Welten. Lacans frühe Konzeption zwischen Surrealismus und Rettung der bürgerlichen Familie	279
4.2	Der Schatten Freuds: Eine Skizze der Sprachtheorie Ferdinand de Saussures	301
4.3	Die Struktur des Unbewußten	312
4.4	Der Anspruch und das Begehren	323
4.5	Der »Nom du père« und das »Non du père«	338
4.6	Die Bedeutung des Phallus oder: Schwierigkeiten mit der Geschlechterdifferenz	348
5.	Individualhermeneutische und sozialphilosophische Implikationen Die Suche nach einer Ethik der Psychoanalyse	365
5.1	Die Anerkennung des Begehrens und das Begehren nach Anerkennung	365
5.2	»Das Ding« und die Ethik der Psychoanalyse	385
	Literatur	413

Für Maya.
Für Uta.
Und für Christian Will.

Schon scheint vieles besser zu sein. Plötzlich brichst du ein auf der Stelle,
auf der du stehst. Du fängst an zu graben in der Geschichte, die nichts
entschuldigt, nur erklärt, warum es schwer ist, einen Grund zu finden für
Schlaf und Appetit, ein kurzes Leben lang.

Sophokles, Antigone (Prolog)

Danksagung

Es war, wie vielleicht in den meisten Fällen, ein verschlungener Weg, auf dem diese Arbeit zu ihrer vorläufigen Endgestalt gelangte. Hervorgegangen aus der Beschäftigung mit der Früh- und Spätphase Kritischer Theorie, vor allem mit dem Werk von Jürgen Habermas, hat sich das thematische Interesse und auch die Einstellung zu den früheren Referenzpunkten verschoben. Nun, jede Entwicklung vollzieht sich in Brüchen. Trotzdem wünschte ich mir, es möge das Frühere noch erkennbar sein, und nicht nur schemenhaft.

Um verschlungene Wege gehen zu können - zu welchem Ort man auch letztlich gelangen mag - bedarf es derer, die einem Vertrauen und Zutrauen schenken. In diesem Sinn geht mein Dank an Prof. Dr. Helmut König, der diese Arbeit betreut hat. Sein Zutrauen, die ermutigenden Reaktionen und positiven Signale von seiner Seite haben die lokale Distanz zwischen Aachen und Berlin ohne Schwierigkeit überbrücken können.

Ich danke meinen Eltern für ihre liebende Unterstützung und ihre Geduld.

Ich danke Dr. Klaus Roth für die vielen schönen Gespräche beim ein oder anderen Bier. Ohne seine unbestechliche Kritik und seine Lust an der Diskussion hätte ich es mir im schlechten Sinne wohl bequemer gemacht.

Schließlich danke ich meinen Freundinnen und Freunden für ihre Unterstützung. Sie mögen es mir verzeihen, daß ich sie schnöde und alphabetisch geordnet in eine Reihe von Namen packe. Das ist ein bequemer Weg.

Zuerst die Damen. Dank an Nicole Bauer, Bärbel Feltrini, Sybille Golkowski, Dr. Maya Hellmich, Dr. Gila Klindworth, Katja Kobnitz, Annette Lange, Stefanie Lemke, Sabine Lobner, Dr. Virginia Penrose, Ingrid Reichelt, Dr. Gudrun Verweyst-Pietzsch und – last but not least – Uta Werner.

Jetzt die Herren: Dank an Dieter Golkowski, Karsten Janko, Dr. Stefan Obst, Uwe Reimuth, Walter Ruch, Jens Sambale, Malte Schulze, Ernst Verweyst und Dr. Rainer Verweyst-Pietzsch.

Ohne die finanzielle Unterstützung durch die Freie Universität Berlin im Rahmen eines zweijährigen Promotionsstipendiums wäre es auch nicht gegangen. Ihr schulde ich ebenso Dank wie der Deutschen Forschungsgemeinschaft, die die Drucklegung der Arbeit finanziell unterstützt hat.

Diese Arbeit wurde am 12.07.1998 dem Fachbereich Politische Wissenschaft der Freien Universität Berlin als Inaugural-Dissertation vorgelegt. Sie lag der mündlichen Disputation am 14.12.1998 zugrunde.

Berlin, den 10.07.2000

Markus Verweyst

Einleitung

Wer sich in der zeitgenössischen Sozialphilosophie umschaute, wird sich des Eindrucks nicht erwehren können, daß wie ein Magnet der Begriff der »Anerkennung« die Aufmerksamkeit verschiedenster theoretischer Positionen auf sich zieht. Diese Kategorie scheint ebenso geeignet, die Kraft praxisphilosophischer Überlegungen zu bündeln wie das Legitimitätspotential kommunitaristischer Positionen anzureichern. Sie läßt sich auf Differenz ebenso zwanglos beziehen wie auf Identität. In ihrem Namen wird kulturelle, geschlechtsspezifische, lebensweltliche oder sexuelle Differenz eingefordert oder aber der (vermeintliche) Bestand an ethnischer, nationaler oder gemeinschaftsbezogener Identität verteidigt bzw. eingeklagt. Anerkennung steht auf der Seite der Subversion wie der Tradition, des Besonderen wie des Allgemeinen¹, des Guten wie des Gerechten. Kommunitarismus, Multikulturalismus, Feminismus, Sozialkonstruktivismus und Liberalismus fokussieren somit einen Begriff, der seine philosophische Dignität Hegel verdankt, dessen Phänomenologie bekanntlich die Kernszene eines Anerkennungskampfes auf »Leben und Tod« enthält².

In dieser Debatte um Anerkennung, die sich unschwer als sozialphilosophische Reaktion auf die sozialen Wandlungsprozesse in den westlichen Industriestaaten lesen läßt, welche seitens der Soziologie seit gut einem Jahrzehnt mit Stichworten wie »Desintegration«, »Entnormativierung sozialer Bezüge«, »Vereinzelung« sowie übergreifend »Individualisierung« etikettiert werden, scheint Einigkeit nur hinsichtlich der grundlegenden subjekttheoretischen Prämisse erzielbar. Diese besagt, daß die positive Erfahrung

¹ Auch in der Form des als »besonders« schützenswert ausgewiesenen »Allgemeinen« wie umgekehrt jener des vermeintlich »allgemeinen« sozialen Trends zum »Besonderen« ...

² Hegel, G. W. F. (1807): Phänomenologie des Geistes, Frankfurt am Main 1991.

von Anerkennung für die Entwicklung einer gelungenen Selbstbeziehung unverzichtbar sei³. So basal gefaßt, ist dieser Satz kaum zu bestreiten⁴. Verwirrung erzeugt jedoch, daß in der Debatte um Anerkennung häufig gar nicht der Versuch gemacht wird, über diese grundlegende, aber etwas vage Fassung des Satzes hinauszukommen. Mit dem bloßen Hinweis auf die Bedeutung positiver Anerkennung für ein gelungenes Selbstverhältnis scheint der Problemgehalt als erschöpft angesehen zu werden. In vorschneller Normativierung des Themas zielt die Fragestellung dann allein darauf ab, wem oder was Anerkennung gebührt, inwiefern sich in ihrer Vorenthaltung eine Herrschaftspraxis entfaltet oder auch, welche Voraussetzungen erfüllt sein müssen, damit ein »Kampf um Anerkennung« als legitim erscheint.

So liegt das Schwergewicht auf der berechtigten Kritik des – um einen Begriff von Jürgen Habermas aufzugreifen – »possessiven Individualismus«⁵. Diese öffnet zwar das Tor zu einer normativen Betrachtung der Strukturen von Intersubjektivität weit, aber gleichzeitig verursacht, wie mir scheint, derselbe kritische Atemzug auch eine unterkomplexe Sicht auf das Selbstverhältnis. Damit, so mein Ansatz, werden jedoch subjektphilosophische Potentiale verspielt, denn die »Einbeziehung des Anderen«, die radikale Bedeutung des Anderen für das »Eigene« und die damit einherge-

³ Natürlich gilt es hier zu differenzieren, angefangen schon bei den verschiedenen Formen von intersubjektiver Anerkennung. Den je nachdem, ob Anerkennung individuell oder kollektiv erfahren wird, ob in der Form »intimer« Liebe oder auch der Bewunderung, ob als soziale Wertschätzung oder als rechtliche Achtung, werden, wie noch genauer geklärt wird, verschiedene Aspekte des »Selbst« berührt. (Selbstvertrauen, Selbstachtung, Selbstrespekt, das Selbstwertgefühl ...). Zur Differenzierung von Anerkennungsformen sowie deren Negativformen, den Formen sozialer »Mißachtung« vgl.: Honneth, Axel: Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Frankfurt am Main 1992.

Meine Kritik an Honneths normativem Anerkennungsmodell habe ich im Schlußkapitel (S.316ff.) formuliert.

⁴ Diese These ist zudem in jüngerer Zeit durch einen sozialisationstheoretischen Begründungsversuch gestärkt worden. So bezieht sich Jessica Benjamins psychoanalytische Sozialisationstheorie explizit auf Hegels Anerkennungsmodell sowie auf Winnicotts Objektbeziehungstheorie. Ich werde in Form eines Exkurses auf Benjamins Theorie ausführlicher eingehen sein. Vgl. Benjamin, Jessica (1988): Die Fesseln der Liebe. Psychoanalyse, Feminismus und das Problem der Macht. Frankfurt am Main 1990.

⁵ Habermas, Jürgen (1988): Individuierung durch Vergesellschaftung. Zu G.H. Meads Theorie der Subjektivität, in: Ders.: Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main 1991, S.209ff.

hende »Dezentrierung« eben dieses »Eigenen« – dies ist ein Thema, das nicht allein auf Hegel und seine Reaktualisierung verweist, sondern auch dem philosophischen Diskurs im 20. Jahrhundert von Beginn an eingeschrieben ist. Nur sieht man sich bei der Hinwendung zu psychoanalytischen, existenzialistischen und (post)strukturalistischen Ansätzen mit einer anderen Fokussierung konfrontiert. Die Aufmerksamkeit gilt hier der Problematisierung des »Selbst« und des ganzen subjekttheoretischen Begriffskanons, der in Frage gestellt wird und - wie in einigen poststrukturalistischen Varianten - mitunter suspendiert wird⁶.

Aus diesem Grund wende ich mich in dieser Arbeit einer Reihe von Autoren zu, deren Diskurse dem subjekttheoretischen Denken dieses Jahrhunderts ebenfalls wie ein »Pfahl im Fleisch« sitzen, die aber, jedenfalls meinen Interpretationsergebnissen zufolge, eher eine »Zwischenstellung« einnehmen. Zwischen der »Todeserklärung« des Individuums und den kommunikationstheoretischen Versuchen der Rehabilitierung des *animal rationale* stehend lassen sich die ausgewählten Texte von Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Sigmund Freud und Jacques Lacan als eine Reihe von exponierten Versuchen lesen, das in sich dezentrierte Subjekt als eines zu denken, dessen primäre Aufgabe es ist, sein Selbstverhältnis zuerst auch in der Auseinandersetzung »mit-sich-selbst« zu entwickeln⁷.

Diese Autoren umreißen damit eine Ethik des Subjekts, deren Kernsatz auf der Notwendigkeit einer primären Anerkennung des »Anderen in mir« beruht. Präziser gesagt: Als grundlegende subjekttheoretische These dieser Ansätze kann herausgearbeitet werden, daß »mein« Streben nach Anerkennung nur dann ein gelingendes sein kann, wenn vorher eine »innere Anerkennung« geleistet worden ist, von der weitergehend angenommen wird, daß sie auf dem Feld der »Alltäglichkeit«, der »Routine« oder auch der »natürlichen Weltauffassung« verdeckt bleibt. Welcher Art jedoch diese »innere Anerkennung« ist, welches spezifische Sujet sie hat, wie diese Aner-

⁶ Dort wird dann (vermeintlich) das »Eigene« vom Anderen gänzlich aufgezehrt, es erscheint allein als »Diskurs des Anderen« ...

⁷ Um Mißverständnissen vorzubeugen: Das Wort »primär« bezieht sich nicht auf eine chronologische Abfolge in der Entwicklung des Selbst, was Nonsens wäre. »Primär« bezieht sich vielmehr auf eine Qualität der Selbstbeziehung, in der das Subjekt »für sich« und »mit sich« die Anerkennung leistet, daß es vom Anderen in radikaler Hinsicht abhängig ist und noch sein - metaphorisch gesprochen - »Innen« vom Anderen »durchfurcht« ist.

kennungsleistung vonstatten gehen soll und schließlich, welcher ethische Stellenwert ihr zukommt - darüber herrschen in den hier verhandelten Ansätzen sehr unterschiedliche Ansichten.

Zur These und Fragestellung der Arbeit

In dieser Studie wird es um die »Bedeutung des Anderen« (und zwar nicht nur des personalen Anderen) für das Subjekt gehen. Dabei liegt der spezifische Zugang in der Frage nach der »Rolle« des Anderen im Selbstverhältnis, ergo in einem Blickwinkel, der zunächst auf *Intrasubjektivität* abstellt. Es gilt zu prüfen, wie in den subjekttheoretischen Ansätzen der ausgewählten Autoren das Verhältnis von *Intrasubjektivität* und *Intersubjektivität* gefaßt wird, also wie die *Dezentrierung* des Subjekts beschrieben wird. Erst von der analytischen Primärebene des *intrasubjektiven* Anerkennungsgeschehens will ich dann zu Aussagen und Rückschlüssen über die Bedingungen *intersubjektiver* Anerkennung gelangen. Damit ist zugleich das Gebiet abgesteckt, auf dem sich diese Studie überwiegend bewegt. Sie ist auf subjekttheoretischem Terrain angesiedelt. Subjekttheoretische Aussagen lassen sich in sozialtheoretische Diagnosen jedoch nicht ohne Schwierigkeit übersetzen. Deshalb sei zur Orientierung darauf hingewiesen, daß zwar »zwischen« immer wieder Überlegungen sozialphilosophischer Art intervenieren werden, der ganz überwiegende Teil dieser Arbeit aber am Problem des Subjekts selbst ansetzt. Erst am Ende dieser Studie (im Kapitel 5) wird versucht, die Anschlußfähigkeit des bis dahin Entwickelten an sozialtheoretische Überlegungen zu suchen.

Nicht Hegel wird daher den Argumentationsgang bestimmen; der andere Schauplatz eines quasi nach innen⁸ gewanderten Anerkennungskampfes fordert vielmehr solche Ansätze heraus, die mit dem Gedanken eines »Unverfügbaren« operieren. Neben einem pragmatischen Motiv⁹ ist es also zugleich

⁸ Die örtliche Schematisierung nach der Innen/Außen-Differenz wird sich als unterkomplex herausstellen. Einleitend aber leistet solche Metaphorik, wie ich meine, was in Einleitungen geleistet werden soll, nämlich Verständlichkeit für gewisse Konstruktionsprämissen zu erzielen.

⁹ Den anerkennungstheoretischen Hegel einzubeziehen hätte einfach bedeutet, eine andere Arbeit zu schreiben. Ihn nur »ein bißchen« einzubeziehen, wäre im schlechten

auch schon eine leitende These, daß die hier analysierten subjekttheoretischen Ansätze Beiträge zum Verstehen der Anerkennungsproblematik erbringen, die über Hegel und auch über posthegelianische Subjekttheorien wie die George Herbert Meads und daran anschließende Konzeptionen von »Ich-Identität«¹⁰ nicht gewonnen werden können. Diese Anlage und Gewichtung der theoretischen Aufmerksamkeit soll aber nicht dazu führen, daß am Ende »nur« ein anderes Subjektverständnis zum Ausdruck gebracht worden ist. Es ist vielmehr mein Ziel, zumindest die Gelenkstellen sichtbar zu machen, über die deutlich wird, daß auch identitätstheoretische Ansätze den Gedanken einer inneren Anerkennung des »Unverfügbaren« nicht ausschließen können, jedenfalls nicht, ohne den Preis einer fatalen Zweideutigkeit zu zahlen. An einer Kritik der Kategorien der »Verständigung« und des »Bedürfnisses« wird dies explizit zu machen sein. Nur wenn die »Fragwürdigkeit« dieser Kategorien – auch noch im Sinne »regulativer Ideen« – für die Subjekttheorie ausgewiesen werden kann, erfüllt die Kritik ihren konstruktiven Zweck. Das Regulativ selber soll also »in Frage« gestellt werden. Dies aber heißt auch zu zeigen, daß das Denken der Identität ohne Einbezug des Nicht-Identischen einen Sinn annimmt, der weder im engeren Sinn als normativ noch auch im weiteren als ethisch gehaltvoll ausgewiesen werden

Sinne zur »Halbheit« geworden. Das Argument seines Ausschlusses aus dieser Studie muß sich also in deren Verlauf, wie ich nur hoffen kann, als hinreichend tragfähig erweisen. Vgl. zu Hegels Anerkennungstheorie unter vielen anderen: Honneth, Axel (1992): a.a.o.; Roth, Klaus (1989): Freiheit und Institutionen in der politischen Philosophie Hegels. Rheinfelden-Freiburg-Berlin 1989; Siep, Ludwig (1979): Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes. Freiburg / München; Wildt, Andreas (1982): Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption. Stuttgart.

¹⁰ Mead, George Herbert (1934): Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus. Frankfurt am Main 1991; Habermas, Jürgen (1974a): Moralentwicklung und Ich-Identität. Vortrag, abgedruckt in: Ders.: Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus. Frankfurt am Main 1982, S.63-91 Ders. (1974c): Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?, in: Ders.: Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus. Frankfurt am Main 1982, S.92-128; Ders. (1988): a.a.O.; Henrich, Dieter (1979): »Identität« - Begriffe, Probleme, Grenzen, in: Marquard, Odo / Stierle, Karlheinz (Hg.): Identität, München 1979, S.347-370; Marquard, Odo (1979): Identität: Schwundtelos und Mini-Essenz - Bemerkungen zur Genealogie einer aktuellen Diskussion, in: Marquard, Odo/Stierle, Karlheinz (Hrsg.): Identität. München 1979, S.347-370; Einen allgemeinen Überblick bietet: Stross, Annette M. (1991): Ich-Identität. Zwischen Fiktion und Konstruktion. Berlin 1991.

kann, kurz: daß das Streben nach Anerkennung ohne die Anerkennung eines Unverfügbaren einen aggressiven, ja: gewaltsamen Verlauf nimmt.

Die These dieser Arbeit ist also, daß sich eine Ethik der Anerkennung nur stabilisieren läßt über die primäre, selbstbezügliche Anerkennung einer »inneren« Unverfügbarkeit. Aber, und diese Wendung ist entscheidend, eine solche Anerkennung kann nicht bedeuten, daß ein Subjekt quasi in einem einmaligem Akt einen irgendwie gearteten Verzicht auf Selbstpräsenz oder Selbstbestimmung übt. Hier kommt der zweite zentrale Begriff des Titels zum Zuge, das »Begehren«. Dieser Begriff, den ich sukzessive entfalten werde und der erst im vierten Teil dieser Arbeit seine volle Kontur gewinnt, ist selbst doppeldeutig: Von einer Anerkennung des Begehrens zu sprechen kann nämlich nicht – in einer quasi Schopenhauerschen Wendung – das Ziel eines »Willens zum nicht mehr wollen«, eines »Begehrens, nicht mehr zu begehren« meinen; sich als begehrendes Subjekt anzuerkennen heißt vielmehr, ohne das imaginäre Schema des »Abschließens«, der »Totalität« zu handeln, mithin die Fähigkeit, Verzicht zu leisten auf das Imaginäre einer sich »zukünftig« einstellenden Identität, sich nicht von der Erwartung einer »Unmittelbarkeit« abhängig machen, kurz: den Wunsch nach Präsenz, nach Selbst-Vergegenwärtigung zu distanzieren.

Die ethischen Schlußfolgerungen aus einer solchen »Anerkennung des Begehrens« können an dieser Stelle noch nicht umrissen werden. Nur soviel läßt sich sagen, daß abseits des Denkens des Fortschritts, der Versöhnung und der »Rationalisierung des Subjektes« Begriffen Raum gegeben wird, die bislang in der Subjekttheorie ein Schattendasein führten. Von der individuellen Fähigkeit zur Trauer, zur Scham und zur Ironie wird zu sprechen sein. Das Wort Fähigkeit mag in diesem Zusammenhang fremd klingen, doch gilt es gerade zu zeigen, daß diese emotionalen Einstellungen nicht selbstverständlich, vielmehr oft genug blockiert sind. Sofern dies plausibel gemacht werden kann, dürften auch die Überlegungen zur soziologischen Gegenwartsdiagnostik als relevant erscheinen, die am Ende der Studie ausgeführt werden: Denn wenn das, was in den letzten zwanzig Jahren von der Soziologie in so vieldeutigen Begriffen wie dem der »Individualisierung«, der »Rationalisierung«, aber auch der »Entnormativierung«, der »Vereinzelung« etc. zur Beschreibung gegenwärtiger sozialer Entwicklung verwendet wird, auch nur einen Funken Plausibilität enthält, dann ist gar nicht von der Hand zu weisen, daß zukünftig das Begehren und der Anspruch nach Anerkennung einen zentralen sozialen Stellenwert haben werden. Hinter dem Rücken der

Individuen entkoppelt sich die Logik der Anerkennungskämpfe von den »Fundamenten« vormoderner Stabilität, jenen quasi »naturalistischen« Unhinterfragbarkeiten, von denen die Moderne selbst mit mehr oder weniger schlechtem Gewissen zehrte. Es ist aber dann nicht unwichtig, sich auch mit den »unhinterfragten« Prämissen einer »moralischen Grammatik sozialer Konflikte«¹¹ zu beschäftigen.

Zum Argumentationsgang der Arbeit¹²

Nur wer übersieht, kann die Übersicht bewahren. Dieses von Arnold Gehlen stammende Diktum möchte ich auch für die in dieser Arbeit getroffene Auswahl an subjekttheoretischen Ansätzen geltend machen. Sicherlich hätte es sich bei dem Sujet der Arbeit, welche die epheme Frage nach der Bedeutung des Anderen mit sich führt, angeboten, das Denken von Emanuel Lévinas einzubeziehen; ebenso hätte es gewiß nicht geschadet, Nietzsches Gedanken zum Ressentiment breiter zu diskutieren; und schließlich wäre auch, wenn im letzten Kapitel von der Konzeption des »Ding« bei Lacan die Rede ist, eine Rückführung auf die Kantische und auch die Heideggersche Verwendung des Dingbegriffs hilfreich gewesen. Die Reihung ließe sich fortsetzen, wie kaum verwunderlich bei einem Thema, das mit dem Begehren und der Anerkennung fast schon unzulässigerweise die Assoziation der Frage nach dem »Menschen im Ganzen« aufwirft. Dies aber würde sich als Hybris von vornherein disqualifizieren.

Heidegger als Ausgangspunkt zu wählen scheint mir, wie die Einleitung zum ersten Kapitel noch näher zeigen wird, deshalb plausibel, weil seine Daseinsanalytik geradezu paradigmatisch ist für ein Subjektdenken, das der inneren Anerkennung Primärstatus einräumt. Ich werde *Sein und Zeit* dementsprechend als Subjekttheorie lesen. Dazu wird in einem ersten Schritt die Kategorie des *Daseins* und die Seinsweise der *Erschlossenheit* als Versuch

¹¹ So der Untertitel der anerkennungstheoretischen Studie von Axel Honneth (1992), a.a.O.

¹² Im folgenden werden kursiv gestellt viele Begriffe der zentral behandelten Autoren auftauchen, die später im Text allesamt ausführlich zur Sprache kommen. Ich habe deshalb in diesem Abschnitt der Einleitung, auch um den Charakter eines Überblicks zu wahren, auf Nachweise in den Fußnoten verzichtet.

Heideggers interpretiert, einen »Dritten Weg« zu gehen, der abseits traditioneller bewußtseinstheoretischer Begriffe verläuft, abseits allerdings auch einer Begrifflichkeit des »Unbewußten«. Nach dieser Situierung und Erläuterung des Daseinsbegriffs geht es dann darum, die inhaltliche Reduktion eines formal intersubjektiv gesetzten Daseinsbegriffes durch Heidegger zu belegen. In einem ersten Anlauf scheint Heidegger nämlich das Mitsein inhaltlich auf das strategische Miteinander des gemeinsamen *Besorgens* zu reduzieren. Erst mit der Einführung der *Befindlichkeit* und der *Stimmungen*, wobei bekanntlich die *Angst* eine prominente Stellung einnimmt, wird sowohl der Impuls der Heideggerschen Sozialkritik (der Kritik am *Man*) zumindest in Umrissen deutlich als auch der eigentümliche Weg zur Selbstbestimmung. Die Anerkennung der Endlichkeit ist der Heideggersche Terminus für das »Unverfügbare«, zu dem sich das Subjekt in Stellung bringen soll. Ich halte die Ausführung dieser Konzeption von Selbstbestimmung nach wie vor für relevant und beeindruckend. Dies kann aber, wie ich abschließend zu zeigen versuche, nicht darüber hinwegtäuschen, daß der Heideggersche Begriff für Selbstbestimmung, die *Entschlossenheit*, am Ende suggestiv die Vorstellung möglicher Selbsttransparenz und Selbstverfügung wieder einführt. Das ganze Kapitel wird von der These strukturiert sein, daß Heidegger das Begehren des Anderen systematisch ausschließen muß, weil seine Selbstbestimmung den Weg über die *Bedeutungslosigkeit der Anderen* geht, und das deswegen die *Entschlossenheit* die Gestalt einer fast paradoxen, weil leeren »Verfügung-über-sich« annimmt. Nicht weiter verwunderlich ist, daß Heidegger spät im Text die *Leidenschaftlichkeit* einführt. Dies kann vielmehr als Indiz gelesen werden für die selbst empfundene Notwendigkeit einer nachträglichen Korrektur der Konzeption *ganzheitlicher Entschlossenheit*. Doch gerade diese hinterrücks eingeführte Korrektur verweist auf den Ausschluß des Begehrens in der gesamten Argumentationskette.

Es bot sich daher an, Sartres *ontologische Phänomenologie* zu diskutieren, ist sie doch als geradezu minutiöse Umarbeitung von *Sein und Zeit* entworfen, in der allein schon die Frage nach der Konkretion des Anderen – des *Seins-für-Andere* – auf mehreren hundert Seiten analysiert wird. Doch der erste Eindruck, daß der Sartresche Ansatz in gerader Linie als eine Erweiterung und Komplettierung der Heideggerschen Daseinsontologie zu lesen sei, bestätigt sich nicht; Sartres Phänomenologie ist, wie ich zeigen werde, zu sehr in jenen bewußtseinsphilosophischen Kategorien befangen, die

Heidegger gerade überwinden wollte, um solche Begriffe wie den der *Erschlossenheit* überhaupt ernst nehmen zu können. Leitende These des zweiten Kapitels wird deshalb sein, daß sich das Frühwerk Sartres in einer »Zerrissenheit« ansiedelt, und zwar zwischen den Polen einer den Menschen basierenden »Freiheit« einerseits, andererseits der tiefen, vor allem in der *Theorie des Blicks* herausgearbeiteten Abhängigkeit des Subjekts von einem unverfügbaren Anderen. In der Blicktheorie hat Sartre in eindrücklicher Weise die Sphäre herausgearbeitet, in der »mir« der Andere evident wird, evident auch »meine« existentielle Abhängigkeit von ihm. Das Gefühl der *Scham* ist dort sehr sensibel als der authentische Affekt einer solchen Abhängigkeit beschrieben. Die Blicktheorie repräsentiert meines Erachtens den produktiven Pol innerhalb der Zerrissenheit der Sartreschen Theoriebildung. Es wird daher vor allem darauf ankommen, den »bedeutsamen Anderen« bei Sartre als den herauszuarbeiten, der *ursprünglich*, wie Sartre sagt, nicht einer ist, der mich hier und da bewertet, sondern der sich zeigt in seiner Freiheit, mich anzunehmen oder zu verwerfen. Bei Sartre nimmt so der konkrete Andere (im Gegensatz zu Heidegger) wirklich den Stellenwert einer Unverfügbarkeit an, die sich als *Evidenz* im Schamgefühl bekundet.

Doch wie bei Heidegger macht sich auch bei Sartre ein theoriespezifischer Ausschluß bemerkbar. Kann bei Heidegger von einem impliziten Ausschluß des Begehrens gesprochen werden, so bei Sartre von einem expliziten und kategorischen Ausschluß des »Unbewußten«, der inneren Dezentrierung des Subjekts. Der Preis dafür ist, daß Sartre, der das Grundproblem des Menschen in seinem *Verurteiltsein zur Freiheit* erfaßt, konsequent auf die Bestimmung eben dieses Menschen als *nutzloser Passion* hinsteuert. Es ist dann nur noch die bewußtseinsphilosophisch basierte Unfähigkeit des Subjekts, sich im Prozessieren des *cogito* »ganz« zu erfassen bzw. der dem Bewußtsein immanent notwendigen Nichtungsbewegung zu entrinnen, die des Menschen Unglück ausmacht. Durch diese *Heimsuchung* der Theorie des Anderen von der bewußtseinsphilosophischen Grundanlage des Werkes kommt es dazu, daß nicht mehr die *Anerkennung des Anderen*, welcher das Blickkapitel doch auf der Spur ist, noch gar die *Anerkennung des Begehrens* primär werden, sondern die *Anerkennung der Freiheit*: Der Andere ist zwar der, der »mir« eine tiefe Abhängigkeit evident macht und insofern »meiner« Freiheit Grenzen setzt, aber, da er ja unerreichbarer Anderer ist, liegt die Bestimmung von Authentizität für Sartre darin, daß »ich« mich vom Anderen losreißt und gerade darin eben »meine« Freiheit behauptet. Zum Ende

des Kapitels wird sich dann fassen lassen, wie Sartre zu diesem Ergebnis gelangt sein mag. Deutlich wird dann, daß die Problematik des Sartreschen Ansatzes in seiner spezifischen, aus meiner Sicht reduzierten Sprachauffassung zu erblicken ist.

Im anschließenden Freudkapitel werde ich dementsprechend zunächst ganz darauf bedacht sein, den von Sartre für die eigene Theoriebildung ausgeschlossenen und attackierten Begriff des *Unbewußten* nachzuvollziehen. Es wird zu zeigen sein, daß die exponierteste philosophische Formulierung des Unterschiedes zwischen »bewußt« und »unbewußt« durch Freud eine sprachphilosophische, besser: zeichentheoretische ist. Aber die Untersuchung zeigt auch, daß das sprachphilosophische Motiv Freud zwar umtreibt, sich aber dennoch nicht hinreichend theoretisch niederschlägt. Die Art und Weise, wie Freud die Differenz »bewußt/unbewußt« mit der Differenz »Wort-Sachvorstellung« vs. (reiner) »Sachvorstellung« zu verdeutlichen sucht, wird auf ihre Defizite hin beleuchtet. Dies fasse ich allerdings insofern als produktives theorieinternes Problem auf, als es Freud in seine *Metapsychologie* schickt, also auf einen anders gelagerten Weg, die innere Unverfügbarkeit des Subjekts zu beschreiben, den Weg der Dekonstruktion der Ich-Instanz.

Den *Narzißmus* und das *Ich-Ideal* werde ich herausstellen als die Kategorien, mit denen Freud die Strukturierung durch den Anderen als – hier darf man die scheinbare Paradoxalität in der Zuspitzung nicht scheuen – libidinöse Selbstbesetzung beschreibt. Das *Ich-Ideal* ist zudem so nah mit dem Themenkomplex der *Scham* und der *Selbstachtung* assoziiert, daß man meinen könnte, Freud hätte ohne Schwierigkeit von hier aus eine Theorie der Anerkennung des Anderen und des Begehrens entwickeln können. Nachdem ich diese anerkennungstheoretischen Ansätze, die wohlgerne bei Freud nicht tragend werden, in ihren Umrissen konturiert habe, beschäftige ich mich mit der Frage, warum Freud so wenig von diese in seinem Werk angelegten Argumentationsschiene Gebrauch machte. Dies wird den weiteren Gang der Untersuchung bestimmen, dessen leitende These die folgende ist: Weil in Freuds Theorieentwicklung sukzessive der Ödipuskomplex zentriert und dominant wird, gerät ihm die Scham zugunsten der Schuldproblematik aus dem Blick.

Auf ziemlich gerader Linie führen die Konsequenzen dieser »Schuldfixierung« unweigerlich auf die problematische Freudsche Fassung der Geschlechterdifferenz. Die Bewegung von der Scham zur Schuld wird nämlich,

wie darzulegen ist, hauptsächlich von einer Überlegung gestützt, die den anatomischen Geschlechtsunterschied zum strukturierenden Mittelpunkt eines geschlechterdifferenten Begehrens macht. So kann man, wie dies auch häufig geschieht, von einer konkretistischen, weil »anatomistisch« verengten Theorie des Begehrens bei Freud sprechen. Freuds Theorie des Begehrens enthält zwar für beide Geschlechter eine jeweils fundamentale Zumutung, doch für eines, das weibliche, eine ungleich größere. Während sich Freuds Theorie der männlichen Heterosexualität als eine des notwendig »gespaltenen Begehrens« interpretieren läßt, eines Begehrens, das unter dem Zeichen einer *imaginären Bedrohung* steht, welche es gleichsam erst kreierte, wird die Weiblichkeit fast ausschließlich in der Metaphorik einer – ebenso imaginären – *Beraubung* beschrieben. Das hieße aber (und bei Freud heißt es das wohl, denn seine Relativierungen sind hier halbherziger Natur), daß die weibliche Sexualität durch einen – vom Schamgefühl nur verdeckten – fundamentalen Neidkomplex strukturiert wäre.

Am Ende des Kapitels werde ich die Ausstrahlung der Freudschen Geschlechtertheorie auf andere Bereiche seiner Theorie skizzieren, etwa auf seine zivilisationstheoretische Auffassung, das Schema von der »unsozialen« Frau sowie auf den Begriff der *Sublimierung*, gedacht als männliche Möglichkeit, Triebeinschränkungen zu umgehen. Es soll deutlich werden, daß durch die »Randständigkeit« der Scham in Freuds Werk nicht nur theoretische Potentiale verspielt wurden, sondern über die »Schuldfixierung« erst eine – allerdings fragwürdige – normative Geschlechtertheorie entwickelt werden konnte. Eine immanente und nicht nur moralisierende Kritik an Freud muß daher darauf abzielen, die stützenden Prämissen dieser Theorie so zu kritisieren, daß auch deutlich wird, an welchen kategorialen Mitteln es Freud gefehlt haben mochte, damit es erst zu seiner problematischen Hauptprämisse, der durch das reale *Organ* strukturierten Sexualität, kurz: zu Freuds »anatomistischen Mißverständnis« kommen konnte.

Im vierten, sich auf die Theorie des Begehrens bei Jacques Lacan konzentrierenden Kapitel, wird schnell deutlich werden, daß es auch bei Freud sprachtheoretische Defizite sind, welche die heikle Konstruktion der Geschlechterdifferenz begünstigten. Lacan, der sein Denken immer als *Rückkehr zu Freud* begriffen hat, geht durch eine Integration der Saussureschen Linguistik in die Psychoanalyse daher auch einen entscheidenden Schritt über Freud hinaus.

Das Kapitel beginnt allerdings mit der Thematisierung des »frühen« und

noch nicht sprachphilosophisch argumentierenden Lacan; dies, um sowohl die Problematik der dort besprochenen *Theorie des Spiegelstadiums* zu beleuchten als auch, um den wichtigen Begriff des *Imaginären* einzuführen. Erst der *linguistic turn* Lacans, der in der Folge beschrieben wird, läßt sich verstehen als eine präzise Theorie des Begehrens. Durch die doppelte Bewegung, innerhalb derer Lacan die Saussuresche Vorstellung der Sprache als eines sich aus Differenzen bildenden Bedeutungssystems, also eines Systems des ständigen und unabschließbaren Verweisens, mit der Interpretation des Freudschen Unbewußten als eines sprachlich strukturierten verbindet, gelingt Lacan eine Art sprachphilosophischer Nachweis des Begehrens. Es würde den Charakter einer Einleitung zu sehr strapazieren, wollte ich hier die Struktur dieses Nachweises skizzieren. Die leitende These ist, daß Lacans originärer Beitrag zur Psychoanalyse darin liegt, einen philosophisch haltbaren Begriff des Begehrens entwickelt zu haben, wobei das Begehren das notwendig unabschließbare Gleiten der Bedeutung innerhalb von *Signifikantenketten* ist. Der Sinn des Kapitels besteht nicht zuletzt darin, diese nicht nur auf den ersten Blick sehr abstrakte und eigentümlich »unkörperliche« Bestimmung des Begehrens zu plausibilisieren.

Lacan formuliert eine Gesetzesethik im *Namen-des-Vaters*. Doch wie offen die Theorielage noch ist, wird deutlich, wenn als die andere Seite der Vatertheorie die Lacansche Auffassung zur *Bedeutung des Phallus* thematisiert wird. Hier zeigt sich eine verwirrende Mischung von einerseits die Freudsche Theorie der Geschlechterdifferenz wiederholenden und sie andererseits gleichsam ironisierenden Bestimmungen. Die Probleme, die sich hier auftun, bleiben »offene Probleme«. Trotzdem möchte ich im Schlußkapitel der Studie die meines Erachtens weiterführenden und emanzipatorischen Aspekte der Lacanschen Psychoanalyse, gerade auch im Hinblick auf die Geschlechtertheorie, darlegen.

Das abschließende fünfte Kapitel ist zudem ein Versuch, das Entwickelte an sozialphilosophische Theoreme wieder anzuschließen. Mir kommt es nicht darauf an, die Probleme hinsichtlich einer solchen Anschlußfähigkeit zu überspielen. Trotzdem meine ich, und dies macht den ersten Teil des letzten Kapitels aus, daß sich durch Lacan der Begriff des Begehrens gegenüber Theorien, die vom Bedürfnisbegriff ausgehen, stabilisieren läßt. In Form einer Skizze werde ich deshalb den Versuch unternehmen, die Habermassche Verständigungstheorie als eine zu lesen, die sich notwendig gerade dem Kernpunkt der Lacanschen Sprachauffassung verschließen muß.

Ziel dieses Teiles ist es daher zu zeigen, wie sehr die Habermassche Verständigung als »regulative Idee« und mit ihr der Begriff von »Ich-Identität« von einem Ausschluß des Begehrens abhängen; anders und ein wenig provokativ gesagt: Die Habermassche Theorie hängt davon ab, daß sie das Begehren als Bedürfnis verkennt und es so behandelt, als sei es durch *Interpretation* vollkommen einholbar. Das sich selbst transparente, mit sich identische Subjekt ist das Subjekt des Bedürfnisses.

Im letzten Teil der Studie wird unter dem Titel »Die Ethik der Psychoanalyse« an die Ausgangsthese angeknüpft, daß jedem *intersubjektiven* Anerkennungskampf in einem ethisch primären Sinne die *intrasubjektive* Anerkennung eines »inneren Unverfügbaren« vorangeht. Dieser Satz wird in zwei Richtungen weiterentwickelt werden. Erstens in Richtung einer individuellen Ethik, die auf Trauer- und Schamfähigkeit abstellt. Und zweitens in Richtung einer sozialphilosophischen Problematisierung von normativen Anerkennungslogiken. Denn auch der soziale Kampf, der kollektive Konflikt um Anerkennung verläuft nicht durchgängig nach einer anderen Logik als das individuelle Begehren nach Anerkennung. Zumindest ist nicht einzusehen, warum das Problem von vornherein ausgeschlossen werden sollte, daß auch der soziale Konflikt sich »blind« aggressiviert, wenn sich der Kampf um Anerkennung aus der Sehnsucht nach imaginärer Erfüllung speist. Auf der sozialen Ebene, so die abschließende Überlegung, liegt die primäre Anerkennung des Unverfügbaren in der Anerkennung des differenziert Gesellschaftlichen, und das heißt: in der Distanzierung des Gemeinschaftsgedanken. Wo diese nicht geleistet wird, läuft jeder Konflikt um Anerkennung Gefahr, sich mit blinder Aggressivität aufzuladen oder sich in der »Utopie«, der Ortlosigkeit einer sehnsüchtig erwarteten Identität der Gemeinschaft zu verschleißen.

Zur Methodik

Methodischer Zugang dieser Studie ist das Verfahren immanenter Kritik, aus der dann dekonstruktive Ergebnisse resultieren. Dekonstruktiv nenne ich ein solches Vorgehen, das einen Text auf seinen verdeckten Kontext hin befragt, auf seine verborgenen Prämissen hin untersucht und daraus (gegebenfalls) Schlüsse auf ebenso versteckte Motive zieht. Dekonstruktiv ist

ein Verfahren, wenn es (ganz wie Freud in einem Ratschlag zur Traumdeutung), die »Lücke«, das »Ausgelassene«, das Ver- bzw. Entstellte im Text als das Relevante sucht. Doch da ich selbst mit eigenen Prämissen an die Texte herangehe, da ich mich von vornherein in der Tradition der Psychoanalyse stehend begreife, und schließlich auch, weil ich mir sicher bin, daß auch in meinem Text neben den mir bewußten Vororientierungen solche gefunden werden können, die mir eben nicht bewußt waren (oder sind), deshalb spreche ich von Dekonstruktion im Konjunktiv und greife lieber auf den Begriff der immanenten Kritik zurück. Als immanente Kritik begreife ich nun schlicht ein solches Verfahren, das in einer nicht-gewaltsamen Lektüre, also einer solchen, welche zunächst die Stärken des kritisierten Text beleuchtet, versucht, seine inneren Widersprüchlichkeiten, sein Verdrängtes und Ausgeschlossenes »ans Licht« zu bringen. Immanenz bedeutet, vor die Kritik die Beschreibung zu setzen, d.h. die Ausgangskategorien und grundlegenden Gedanken, eben die Eigenlogik der jeweiligen Autoren zu achten. Von dieser Warte aus sind zu den einzelnen Kapiteln folgende Anmerkungen zu machen:

Der Heideggerteil ist ganz von einer Lektüre des frühen Hauptwerk *Sein und Zeit* bestimmt. Er entspricht daher am weitestgehendsten den formalen Kriterien einer immanenten Kritik. Hier versuche ich ohne Vorgriffe der Argumentationsbewegung Heideggers zu folgen. Dies im zweiten Kapitel genau so zu machen, hätte wohl zu grandioser Langeweile geführt und wäre auch der Fragestellung unangemessen gewesen. Denn weil eben Sartres frühem Hauptwerk *Das Sein und das Nichts* die Heideggersche Daseinsontologie »wie ein Palimpsest«¹³ unterlegt ist, wären hier Wiederholungen unvermeidbar gewesen. Deshalb konzentriere ich mich weniger auf die Umarbeitungen, die Sartre im Detail vornimmt, sondern auf die schärferen Abgrenzbewegungen gegenüber Heidegger, kurz: auf das, was als originärer Beitrag Sartres gelten kann. Doch ähnlich wie im ersten Teil werde ich auch hier zur zentralen Vorlage einen einzigen Text heranziehen, eben *Das Sein und das Nichts*.¹⁴

Bei Freud ist es gar nicht möglich, einen zentralen Text zu wählen. Freuds gesamtes Werk »immanent« zu lesen hätte wiederum bedeutet, eine

¹³ Danto, Arthur C. (1975): Sartre. Göttingen 1986, S.87.

¹⁴ Das heißt indessen nicht, daß nicht auch andere, philosophische wie literarische, Texte Sartres verarbeitet werden, sondern nur, daß dieser Text den Fokus und die Richtschnur des Kapitels bildet.

Arbeit über dieses Werk zu schreiben. Hinzu kam, daß Lacan seine Theorie selbst in ständigem Rückbezug auf Freud entwickelt. So habe ich mir im Freudteil erlaubt, in dem Gesamtwerk gleichsam zu »wildern«. Trotzdem stellt natürlich auch dieses Kapitel den Anspruch, ein differenziertes Bild der Freudschen Theorie zu zeichnen. Scherzhaft und in Bezug zu Freuds Traumtheorie gesprochen: Ich wage zwar nicht zu hoffen, daß dieser Teil den Eindruck einer *großartigen Verdichtung* erzeugt (bekanntlich ein Hauptcharakteristikum der Traumarbeit), hoffe aber wenigstens, daß er nicht nur *armselig, lakonisch* (und zu) *knapp*¹⁵ erscheinen wird.

Im Lacanteil schließlich geht es schon von der Intention her weniger um Kritik, sondern um die Darstellung der innovativen Kraft dieser Theorie, letztlich um den Begriff, um den diese Arbeit kreist: um das Begehren. Lacans Werk, das von denen, die sich überhaupt zu ihm äußern (einigen erscheint es wohl auch als »indiskutabel«), durchgängig als sehr schwierig bezeichnet wird - wobei die einen das als Auszeichnung, die anderen es als Zeichen für die vermeintliche »Verquastheit« nehmen - ist sicherlich kein Meisterwerk systematischen Denkens und will es wohl auch nicht sein. Hier kam es daher eher darauf an, das Systematisierbare herauszuarbeiten, also das, was sich durchaus einer stringenten Argumentation fügt und eben darum diskursiv überprüft werden kann.

Letzte Anmerkungen

Zu sagen bleibt:

Ich habe zwei Siglen für die beiden Texte, die sehr oft zitiert werden, verwendet:

Heidegger, Martin (1927): *Sein und Zeit*. Tübingen 1986, wird im Zitatnachweis abgekürzt zu SZ.

Sartre, Jean-Paul (1943): *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. In deutscher Neuübersetzung von Hans Schönberg und Traugott König, Frankfurt am Main 1994, wird nachgewiesen unter der Abkürzung SN.

¹⁵ Bei Freud gehört beides zusammen, die »großartige Verdichtung« wird auf den ersten Blick verkannt, d.h. der noch nicht gedeutete Traum wirkt häufig armselig.

Wenn Ausdrücke der französischsprachigen Autoren im Original deutsch geschrieben sind, wird dies durch das übliche * markiert.

Die nach dem Namen der oder des Autorin/en im Zitatnachweis zuerst erscheinende Jahresangabe bezeichnet das Ersterscheinungsdatum des Originals, die nach dem Verlagsort angegebene Jahreszahl das Erscheinungsdatum der Ausgabe, aus der zitiert wird.

1. Das bedrohte Selbst, der existenziale Solipsismus und der Ausschluss des Begehrens

Selbstverlust und Selbstbestimmung in der Daseinsanalyse Martin Heideggers

»Sein Hauptgefühl in den neuen Gemeinschaften war eine Unwirklichkeit, schmerzhafter als zuvor in den alten: diese hatten noch die Phantasie einer Zukunft ermöglicht, jene traten selbst als das einzig Mögliche, als Zwangszukunft auf. Und da die Stadt sozusagen ein Hauptschauplatz der Umordnung war, gab es vor ihnen auch kein Entkommen.« Peter Handke, Kindergeschichte S.19

»Als ich soeben rausging, Zigaretten zu kaufen, dachte ich: Daß ich viele Schwierigkeiten habe, die Häßlichkeit der gegenwärtigen Zivilisationswelt anzunehmen (...).«

Rolf Dieter Brinkmann, Rom, Blicke S.201

Das frühe Hauptwerk Heideggers – »Sein und Zeit« – ist ein merkwürdiges Buch. Unumstritten und in rasanter Manier zum philosophischen Klassiker aufgestiegen, dem selbst ein scharfer Kritiker bescheinigte, »den wohl tiefsten Einschnitt in der deutschen Philosophie seit Hegel«¹⁶ vorgenommen zu haben, hat es auf seine Leserschaft von Anfang an polarisierend gewirkt. Noch heute – so scheint es - reicht ein einfacher Wechsel in der Betrachtungsperspektive aus, um hinter dem philosophischen Neuentwurf die Fratze eines kulturkonservativen, wenn nicht rechtsautoritären Machwerks sichtbar werden zu lassen. Was die einen als illusionslosen, aber faszinierenden Blick auf den Menschen feiern oder auch nur als einen solchen nüchtern konstatieren¹⁷, gilt anderen als die philosophisch allemal problematische

¹⁶ So Jürgen Habermas in seinem Vorwort zur Heidegger-Biographie von Victor Fariás. Vgl. Habermas, Jürgen (1989): Heidegger - Werk und Weltanschauung, in: Fariás, Victor (1989): Heidegger und der Nationalsozialismus, Frankfurt am Main 1989, S.13.

¹⁷ So spricht Ernst Tugendhat neben George Herbert Mead nur Heidegger das Verdienst

Legitimation einer durch keine moralischen Bindungen mehr geleiteten und auf bloße Selbstbehauptung hin programmierten Subjektivität.¹⁸ Rühmen schließlich die einen die Analytik des »Man« und den eigentümlichen Sprachgestus Heideggers als ein letztes kraftvolles Manifest gegen Technokratie, Banalisierung und Mediatisierung der Gesellschaft¹⁹, so sehen die

zu, die Struktur der Selbstbestimmung als eines »sich-zu-sich-Verhaltens« weitgehend widerspruchslos entfaltet zu haben. Tugendhat, Ernst (1979): Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen, Frankfurt am Main 1989; Vgl. auch den Sammelband von: Gethmann-Siefert, Annemarie / Pöggeler, Otto (Hg.) (1988): Heidegger und die praktische Philosophie, Frankfurt am Main 1988; Darin besonders: Gethmann, Carl Friedrich (1988): Heideggers Konzeption des Handelns in Sein und Zeit, in: Gethmann-Siefert/ Pöggeler (1988), a.a.o.

¹⁸ Hans Ebeling scheint mir der Hauptvertreter einer Richtung zu sein, die den Amoralismus in Heideggers Werk durch Textkritik und mit erfrischend wenig Bezug auf die Person Heideggers herauszustellen versuchen. Die Fragwürdigkeit seiner Deutung allerdings, die Heideggers Subjekttheorie als Destruktion der moralischen Grundlagen begreift und in dieser nicht viel mehr als die Inkraftsetzung einer orientierungslosen, also blinden »Selbstbehauptung« erkennt, wird noch zu thematisieren sein. Vgl. Ebeling, Hans (1991): Martin Heidegger. Philosophie und Ideologie. Reinbek bei Hamburg. Ders. (1990): Philosophie auf Leben und Tod. Zum Verhältnis von Selbstbehauptung und Sterblichsein in Heideggers »Sein und Zeit«, in: Kemper, Peter (1991): Martin Heidegger - Faszination und Erschrecken. Die politische Dimension einer Philosophie, Frankfurt/New York, S.128-152; Ders. (1993): Das Subjekt in der Moderne. Rekonstruktion der Philosophie im Zeitalter der Zerstörung. Reinbek.

¹⁹ Die affirmative Rezeption der Heideggerschen Analyse des »Man« ist allerdings heute nur noch selten zu finden, sieht man von der Heideggergemeinde ab, die sich in Paraphrasierungen ergeht. Dafür mag es unterschiedliche Gründe geben. Die Linke hat den kulturkritischen Diskurs schon immer lieber von Adorno übernommen, wohlwissend, daß zwischen ihm und Heidegger einige Affinitäten bestanden, zu denen sich die beiden Autoren allerdings nie bekannten.

Vgl. hierzu: Mörchen, Hermann (1981): Adorno und Heidegger. Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung, Stuttgart.

Heideggers Analyse des »Man« findet eher im Feuilleton als im wissenschaftlichen Diskurs Anklang. Allenthalben finden sich aber auch Bezüge auf ihn im Dunstkreis der Rezeption des französischen Poststrukturalismus. Der Poststrukturalismus selbst, wenn er sich zu diesem Thema äußert, verfolgt ja schon von seinem Ansatz her andere Motive, weil er die Verbindung zwischen Öffentlichkeitsstruktur und Individualhermeneutik ebenso wie die Systemtheorie aufgegeben hat zugunsten einer subjektunabhängigen systemischen bzw. diskursiven Reproduktion des Sozialen.

Der Essay Steiners kann am ehesten noch als eine affirmative Rezeption der Heideggerschen Sozialontologie bezeichnet werden. Steiner bewahrt sich bei aller Be-

anderen darin kaum mehr als die präfaschistische Verabschiedung der demokratischen Institutionen.²⁰

Eine eigentümliche Karriere für ein Werk, das »eigentlich« gar keine Aussagen über gesellschaftliche und politische Strukturen treffen wollte, das vielmehr Fragment blieb, abgebrochen auf der Suche nach dem »Sinn von Sein«, dem philosophischsten aller Themen.²¹ Die »vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins«²², die Heidegger dort ausführt, ist von ihm vehement abgegrenzt worden gegen die ihm gegenwärtigen Humanwissenschaften. Mit der Begrifflichkeit der zeitgenössischen Wissenschaft könne die fundamentalontologische Absicht nicht begriffen werden, die Ontologie ihrerseits bilde erst den voraussetzenden Grund, auf dem jede Wissenschaft vom Menschen und Menschlichen wachsen und gedeihen könne.

Dies kann nun aber nicht so verstanden werden, als ob die Daseinsanalytik sich mit dem Hinweis auf ihre ontologische Fragestellung gegen eine subjekttheoretische Thematisierung per se abschotten könne. Im Gegenteil, schon eine kurze Skizze der verschiedenartigen Absetzbewegungen von Tradition und Zeitgenossenschaft kann zeigen, daß sich die Daseinsanalytik gegen eine subjekttheoretische Thematisierung nicht nur nicht abschotten kann, sondern gemäß ihren eigenen methodischen Vorgaben eine subjekttheoretische Vermittlung und Kritik geradezu fordert. »Sein und Zeit« ist in einem prominenten Sinne eine Theorie des konstitutiv bedrohten Selbst und muß dies seinen methodischen Absichten gemäß sein. Es gilt deshalb zunächst die Motivstruktur der Daseinsanalyse freizulegen.

wunderung noch Distanz, die den direkten Epigonen zumeist verloren geht. Vgl. Steiner, George (1978): Heidegger, Hassocks.

²⁰ Vgl. zur Diskussion um diese Frage die Sammelbände: Altwegg, Jürg (Hg.) (1988): Die Heidegger-Konkurrenz. Frankfurt am Main.; Gethmann-Siefferle, Annemarie / Pöggeler, Otto (Hg.) (1988), a.a.O.; Kemper, Peter (Hg.) (1991): a.a.O. .

²¹ Zur Frage nach dem theoretischen Sinn der Frage nach dem »Sinn von Sein« ist die erste der drei Heideggervorlesungen Tugendhats zu empfehlen. Ich werde, da es mir um die Herausstellung einer eigenständigen, von der Seinsfrage unabhängigen Qualität von »Sein und Zeit« als Subjekttheorie geht, nur marginal darauf eingehen. Vgl. Tugendhat, E. (1979): a.a.O., S.164-192; auch: Haucke, Kai (1997): Heidegger und die fragwürdige Würde der Frage nach dem Sein, in: D.Z.f.Ph., 4/97, Berlin, S. 573-597.

²² Vgl. SZ, S.41 ff.

1.1 Die Kritik am Subjekt und die Seinsweisen des Selbst

Wie ein jeder, der oder die einen Paradigmenwechsel einleiten möchte, hat auch Heidegger das doppelte Problem, sich von Tradition und Zeitgenossenschaft gleichzeitig abzugrenzen. Die Mittel dafür sind bekannt. Auch im Fall von »Sein und Zeit« handelt es sich um die wohldosierte Mischung von Pauschalisierung der gegnerischen und »Originalisierung« der eigenen Position. Zu den zeitgenössischen Gegnern Heideggers gehörten v.a. die damals noch dominanten Spielarten des Neukantianismus auf der einen, der Lebensphilosophie auf der anderen Seite. Eine intimere Auseinandersetzung findet auf dem Terrain der Phänomenologie, Heideggers philosophischer Heimat, statt, mit Husserl, dem Lehrer Heideggers, welchem »Sein und Zeit« in »Verehrung und Dankbarkeit zugeeignet« ist. Eine Diskussion politischer Philosophien findet in »Sein und Zeit« nur untergründig und polemisch in den Abschnitten über das »Man« statt. Der Marxismus bleibt ausgespart, obwohl das Buch doch, wie wir noch sehen werden, einen stark entfremdungstheoretischen Einschlag hat. Bei allen nachträglich gefundenen Affinitäten zwischen dem westlichen Marxismus insbesondere Marcuses und dem Heideggerschen Denken muß jedoch eine Differenz betont werden. Der Witz der Daseinsanalyse besteht, wie wir noch sehen werden, gerade darin, die Entfremdung als »alltäglichstes« Selbstverhältnis anzusetzen, ja geradezu eine »komplizenhafte« Beziehung des Menschen zur entfremdeten Existenz zu postulieren.²³

Was nun die Tradition angeht, so kann für »Sein und Zeit« im Gegensatz zur Spätphilosophie Heideggers wenigstens das Terrain angegeben werden. Es ist die mit Descartes einsetzende sogenannte »Subjektivierung« der Philosophie, gegen die Heidegger pointiert Stellung nimmt. Descartes methodischer Zweifel läuft bekanntlich auf einen Ort radikaler Selbstvergewisserung hinaus, dem »cogito, ergo sum«. Das »Ich bin« stellt eine Folge des »Ich denke« dar, welches keinen weiteren Zweifel erlaubt. Heidegger übt nicht so sehr Kritik an der Formel selbst, sondern rügt, daß Descartes zwar »in gewissen Grenzen« die Spezifik des »cogito« erhellt habe, das »sum«, das Sein oder besser die Seinsweisen des »ich bin« aber überhaupt nicht problematisiert habe. Das cartesianische »Ich bin« ermöglicht nach

²³ Zum Verhältnis zwischen Frankfurter Schule und Heidegger: Vgl. Mörchen, H.(1981), a.a.O.; Schmidt, A. (1990): Heidegger und die Frankfurter Schule. Herbert Marcuses Heidegger-Marxismus, in: Kemper, P. (1990), a.a.O. , S.153-177.

Heidegger nur eine beschränkte Auffassung des menschlichen Seins. Der Existenzbeweis begnügt sich mit dem Aufweis der bloßen »Vorhandenheit« des Subjektes, der darüber gelingt, daß der Zweifel an der eigenen Existenz diese schon voraussetzt.²⁴ Heidegger will diese »Vorhandenheit« nicht in Frage stellen, betont aber – und wird diese Kritikform auf jeden ihm im Wege stehenden neuzeitlichen Autoren anwenden –, daß mit der basierenden Vorstellung der »Vorhandenheit« gerade jene spezifische Differenz eingezogen werde, die die menschliche Existenz von der Existenzform der Dinge oder der Tiere unterscheide. Freilich setzt das Denken, von dem Descartes spricht, diese Differenz. Aber Heideggers Kritik zielt auf die sprachliche Verwendung des »ich bin«, die eine Totalität des menschlichen Seins mit der Konstatierung von »Vorhandenheit« zusammenbringt. Die Betrachtung des Menschen als Vorhandenheit ist auch für Heidegger eine »mögliche«, allein, sie ist eine gegenüber den spezifischen Daseinsstrukturen reduziert ansetzende.

»Mit dieser *möglichen* Auffassung des ›Daseins‹ als eines Vorhandenen und nur noch Vorhandenen darf aber nicht eine dem Dasein eigene Weise von ›Vorhandenheit‹ zusammengeworfen werden. Diese Vorhandenheit wird nicht zugänglich im Absehen von den spezifischen Daseinsstrukturen, sondern nur im vorherigen Verstehen ihrer.«²⁵ (Kursivsetzung von mir, MV)

Es wird noch zu Genüge anzusprechen sein, wie Heidegger diese Verstehtensstruktur ausweist. An dieser Stelle ist nur der Hinweis auf die pauschalisierende Konsequenz Heideggers wichtig, daß das neuzeitliche Philosophieren zwar mit einem radikalen Bedürfnis nach Selbstvergewisserung ansetzt und somit das Subjekt ins Zentrum seiner Denkbemühungen rückt, aber in seiner einseitigen Ausrichtung auf die Erkenntnisfunktion Subjektivität nur verkürzt wahrnehme.

²⁴ Vgl., SZ S.24f.

²⁵ SZ: S.55. Tugendhat hat daher Unrecht, wenn er Heidegger unterstellt, dieser habe den Begriff der Vorhandenheit radikal für das menschliche Dasein ausgeschlossen: »Scheinbar meinte er (Heidegger, MV), ein Seiendes könne nur entweder das eine oder das andere sein, es könne nur entweder als Vorhandenes oder als Seiendes im Seinsmodus der Existenz als Zu-sein aufgefaßt werden. Wenn wir die Chance wahrnehmen wollen, uns Heideggers neue Einsichten produktiv anzueignen, müssen wir sie von diesen sachwidrigen Exzentrizitäten befreien. Wäre der Mensch nicht etwas Vorhandenes, Konstatierbares, so würde er überhaupt nicht existieren.« Vgl. Tugendhat, Ernst (1979): a.a.O., S.185. Diese Kritik trifft Heidegger nicht, der, wie das obige Zitat ausweist, keineswegs von einem Entweder-Oder ausgeht.

Schon in »Sein und Zeit« wird von der Aufgabe einer »Destruktion der Geschichte der Ontologie«²⁶ gesprochen und damit schon angedeutet, was die Spätphilosophie Heideggers eher esoterisch und hermetisch behandeln als wirklich entwickeln wird, daß nämlich das mit Descartes einsetzende neuzeitliche Philosophieren seinerseits als in der Konsequenzlogik abendländischen Denkens verwurzelt gesehen werden muß²⁷. Die Spätphilosophie verschiebt den Ausgangspunkt der Kritik am Königsweg der Erkenntnis in die Frühzeit abendländischen Philosophierens. Deren Ursprungspunkt kreist um die Metaphorik des geistigen Sehens²⁸. Über die Engführung von Sein und Vernehmen des Seins beim Parmenides und v.a. über die platonische Idee entfaltet sich demnach eine Seins-Sicht, die die Struktur des Seins als etwas zu Erkennendes betrachte, als etwas, das durch spezifische Vermögen erst ins Bild gerückt werden müsse. Die Orientierung an einem Sein, das »vor Augen liegen« soll, löst -so die These- ein ursprüngliches Seinsverständnis, welches als unmittelbar »einleuchtend« gedacht werden müsse, auf.

In dieser Perspektive sind Heidegger zufolge die Weichen schon früh und eben falsch gestellt in Richtung einer Seinsauffassung, die das Sein sukzessive immer mehr in eine Erkenntnisstruktur des Subjekts einweist, es in ihm gewissermaßen interniert und kaserniert. Das »Sein« wandert vor den Blick des Subjektes, doch der Blick kann nur das Seiende konstatieren. Descartes ist derjenige, der in der Neuzeit den in der abendländischen Philosophiegeschichte angelegten Denkfehler, das Denken des Seins als »Vor-Augen-Sein«²⁹, in die Subjektivität einspeist:

²⁶ Ebd., S.19ff.

²⁷ Vgl. dazu Habermas, Jürgen (1985): Der philosophische Diskurs der Moderne. Frankfurt am Main, S.160. »Heideggers Originalität besteht in der metaphysikgeschichtlichen Einordnung der neuzeitlichen Herrschaft des Subjekts. Descartes steht in der Mitte zwischen Protagoras und Nietzsche. Er begreift die Subjektivität des Selbstbewußtseins als die absolut gewisse Grundlage des Vorstellens; damit verwandelt sich das Seiende in die subjektive Welt vorgestellter Objekte, und die Wahrheit in subjektive Gewißheit.«

²⁸ Vgl. zum folgenden Frank, Manfred (1991): Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis, Frankfurt am Main, S.22ff.

²⁹ So sagt Pöggeler: »Das Sein des ›Subjekts‹ und der Sinn von Sein überhaupt werden nicht in ursprünglicher Weise neu zur Frage gebracht. Vielmehr bleibt es bei dem Vorurteil, in welchem das Denken vom Sehen, das Sein überhaupt vom Vor-Augen-

»Soweit im Verlauf dieser Geschichte bestimmte ausgezeichnete Seinsbezirke in den Blick kommen und fortan primär die Problematik leiten (das *ego cogito* Descartes', Subjekt, Ich, Vernunft, Geist, Person), bleiben diese, entsprechend dem durchgängigen Versäumnis der Seinsfrage, unbefragt auf Sein und Struktur ihres Seins. Vielmehr wird der kategoriale Bestand der traditionellen Ontologie mit entsprechenden Formalisierungen und lediglich negativen Einschränkungen auf dieses Seiende übertragen, oder aber es wird in der Absicht auf eine ontologische Interpretation der Substantialität des Subjekts die Dialektik zu Hilfe gerufen.«³⁰

Mit Descartes wird das Subjekt zum »Eigentümer seiner Vorstellungen«. Von da an ist es kein weiter Weg mehr zu einer Nominalisierung, zum großgeschriebenen »Ich«, das als Erzeuger seiner Welt einen mehr und mehr monströsen Eindruck macht. Ernst Tugendhat hat in seinen Vorlesungen über »Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung« diese Kritik an der Nominalisierung durch den deutschen Idealismus wiederholt und Manfred Frank schreibt, an dieser Stelle Heidegger explizit zustimmend:

»Das Vorstellen erwirbt die ihm eigene unzweifelbare Evidenz erst in der Flexionsform der ersten Person Singular: *cogito*. Noch für Kant und seine Nachfolger sind ›Denken‹ und ›Vom-Ich-begleitet-sein-können‹ Synonyme. So avanciert das Subjekt (...) zum Grund der Einsichtigkeit von Welt: es wird *fundamentum inconcussum* alles wahrheitsfähigen Vorstellens. Hegels Vorrede zur Phänomenologie des Geistes wird diese Bedeutungsverschiebung mit der Wendung besiegeln, die Substanz sei eigentlich als Subjekt zu denken. Bei Leibniz findet sich erstmals die Nominalisierung des Pronoms der ersten Person singularis: ›ce moi (...)‹. Das Subjekt ist als das Ich identifiziert, als das Fichte es behandeln wird.«³¹

Diese Perspektive der Kritik, die »Subjektivierung der Philosophie« aus einem verkürzten Ansatz der Subjektivität heraus, erlaubt es Heidegger, die Reflexionssteigerungen der aufeinanderfolgenden Positionen zwar nicht zu negieren, ihnen aber dennoch nicht viel mehr als die immer weitere Verstrickung in eben diese Subjektivierung zuzuerkennen. Im Gegensatz zu seinen Spätschriften, in denen Heidegger das Dasein als den »Hirten des Seins« vorstellt, das »Denken« dem »Danken« assimiliert oder das Warten in »Gelassenheit« auf das »Ereignis« einfordert und mit diesen Kunstgriffen seine Philosophie sukzessive von diskursiven Begründungsansprüchen abschneidet, versteht »Sein und Zeit« jedoch diese Verstrickung nicht per se

Sein her verstanden wird.« Vgl. Pöggeler, Otto (1963): Der Denkweg Martin Heideggers, Pfullingen 1990, S.51.

³⁰ Vgl. SZ, S.22.

³¹ Frank, M. (1991): a.a.O., S.22.

durch das subjektzentrierte Denken gegeben, sondern durch eine Selbstverken-
nung der subjektiven Vermögen. Zwar ersetzt Heidegger die Terminolo-
gie des Subjekts durch die des Daseins, und diese Umittelung ist nicht ohne
Tragweite, bezeichnet sie doch den methodischen Schritt, menschliche Exi-
stenz nicht mehr durch die Reflexion auf das Bewußtsein zu thematisieren,
sondern mit Bezug auf vermeintlich vom erkennenden Bewußtsein unab-
hängig existierende Arten des Verstehens, dem erkennenden Bezug vorgän-
gigen »Erschlossenem«. Dieser nun sicher nicht unproblematische Schritt
verläßt aber insofern nicht den Bereich der Subjekttheorie, als die Daseins-
strukturen in »Sein und Zeit« als je individuelle herausgearbeitet werden,
also als solche postuliert sind, von denen jeder Mensch betroffen ist und die
auch jedem »erschlossen« sind³².

Das »Dasein« soll in seiner »Neutralität« erfaßt werden. Seine Existenz
soll sich in einer Phänomenologie ausweisen, die durch keinerlei Vorbe-
grifflichkeit getrübt ist. Ein leitender Begriff für das »Wesen« des Menschen
wird abgewehrt, er würde nach Heideggers Auffassung die ontologische
Differenz unterschlagen, weil jeder Vorbegriff über das Wesen das Dasein
als ein »Seiendes« (das es »auch« ist) faßt und nicht als ein Selbstverhältnis.
Die basale Orientierung am Selbstverhältnis ist, wie wir sehen werden, die
am Entwurf, und die einzige Vorgabe die, daß es dem Dasein eigentümlich
ist, daß es ein Seiendes ist, dem es um sein »Sein« geht³³. Das Dasein soll

³² An dieser Stelle muß nicht interessieren, inwiefern Heidegger notwendigerweise die
Subjektbegrifflichkeit verläßt, d.h. ob er damit nicht jene Subjektbegriffe ignoriert, die
nicht egologisch angelegt sind, wie Manfred Frank meint. Ohne den Orientierungs-
wechsel und das Aufgeben der Orientierung am Bewußtsein wäre, wie dieser immer
wieder betont, es nicht notwendig, die Subjektbegrifflichkeit zu verlassen, stelle doch
die Tradition genügend Beispiele von Ansätzen zur Verfügung, die Subjektivität abseits
ihrer »egologischen«, d.h. das »Ich« vergegenständlichenden Verkürzung zu themati-
sieren. Subjektivität muß daher nicht als nominalisiertes Ich gedacht werden, sondern
bezeichnet zunächst einfach die Abgrenzungsbewegung gegen alles, was nicht in der
Seinsform des Bewußtseins existiert. Diese Abgrenzung kann nur von Subjekten selbst
vorgenommen werden, die sich untereinander nicht durch ihre Subjektivität, sondern
durch ihr je Besonderes, ihre Individualität unterscheiden. Sartre wird, wie wir sehen
werden, den Versuch machen, die Heideggersche Argumentation in die Analyse des
Bewußtseins wieder einzubinden. Allerdings scheint die cartesianische Ausrichtung
Sartres ihrerseits problematisch, weil sie den Begriff des »Unbewußten« im Ganzen
ablehnen muß. Vgl. zu den subjekttheoretischen Konsequenzen der Sartreschen
Intersubjektivitätstheorie das zweite Kapitel.

³³ Vgl. Simon, Josef (1994): In-der-Welt-sein, in, Gander, Hans-Hellmuth (1994) (Hg.):

also »neutral« erfaßt werden, ein schwieriger Begriff, bedenkt man, daß »Neutralität«, »Neutralisierung« auch und gerade das ist, was das »Man« leistet, ein schwieriger Begriff v.a. aber auch, weil »das« Dasein, dieses sächliche Singuläre, immer nur unsächlich existiert, nämlich als geschlechtlich dispositioniert. Dieses Sein des Daseins als Geschlecht, als geschlechtlich dispositioniert, was nicht heißt, als sexuell determiniert, dieses Verhältnis zum Geschlecht, zum eigenen und zum Fremden, wird es durch die Neutralität des Daseins ignoriert³⁴? Kann hier Neutralität als sei es nur analytische Herangehensweise fungieren, oder verdeckt hier Neutralität eine primäre Differenz. Diese Frage wird uns über Heidegger hinausweisen.

Versuchen wir hier zunächst eine gröbere Situierung. Der Neukantianismus der »Marburger Schule«, der in »Sein und Zeit« weitgehend mit Ignoranz bedacht, in den Vorlesungen von 1925 aber einleitend thematisiert wird, ist für Heidegger jene Spielart der »Subjektivierung«, die die traditionelle Ontologie lediglich »negativ einschränkt« durch eine Formalisierungsanstrengung, die mit der Tilgung noch der letzten metaphysischen Reste Kants die Philosophie zur Wissenschaft bringen möchte. In dieser Formalisierung sieht Heidegger nun schlicht eine Abdankung der Philosophie, die sich selbst fortan nur noch als erkenntnistheoretische Hilfswissenschaft der naturwissenschaftlichen Forschung verstehen könne³⁵. Die mit diesem Unternehmen einhergehende Ausblendung der Praxisvollzüge, des faktischen Lebens der Individuen, ist gerade nicht der Weg, auf dem Heidegger die Entmächtigung der Subjektivität zugunsten des Daseins betreiben will³⁶. An

»Verwechselt mich vor Allem nicht!« Heidegger und Nietzsche, Frankfurt am Main, S.75.

³⁴ Vgl. Derrida, Jacques (1987): *Geschlecht* (Heidegger). Wien 1988.

³⁵ «Der Rückgang auf Kant, die Erneuerung der Kantischen Philosophie, die Begründung des Neukantianismus, vollzieht sich unter ganz bestimmter Fragestellung, der wissenschaftstheoretischen. Dies ist eine Auffassung Kants, die verengt ist, und die man erst heute wieder zu überwinden versucht.» Vgl., Heidegger, Martin (1925): *Vorlesung Sommersemester 1925. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, in: *Gesamtausgabe* Bd. 20, Frankfurt am Main 1979, S. 17f..

³⁶ In der Diagnose der philosophischen Entwicklung ist sich Adorno mit Heidegger einig: »Die Krise des Idealismus kommt einer Krise des philosophischen Totalitätsanspruches gleich. Die autonome ratio - das war die These aller idealistischen Systeme - sollte fähig sein, den Begriff der Wirklichkeit und alle Wirklichkeit selber aus sich heraus zu entwickeln. Diese These hat sich aufgelöst. Der Neukantianismus der Marburger Schule, der am strengsten trachtete, aus logischen Kategorien den Gehalt der Wirklich-

seinem Verhältnis zum Neukantianismus wird aber auch deutlich, daß er den seiner Ansicht nach verfehlten Ansatz von Subjektivität nicht dadurch quasi auszugleichen zu können glaubt, daß dem theoretischen ein praktisches Subjekt bloß angestückt wird. Rickerts Versuch einer Vermittlung von Neukantianismus und lebensphilosophischen Aspekten kritisiert Heidegger mit außergewöhnlich scharfen Worten:

»Die Anstöße der Marburger Schule und die Diltheys haben dann Windelband und Rickert aufgenommen, verflacht und trivialisiert, die Probleme zur Unkenntlichkeit umgebogen, d.h. die Fragestellung im Sinne einer wissenschaftstheoretischen Klärung dieser Schule wird zu einer leeren Methodologie. Es wird nicht mehr gefragt nach der Struktur der Erkenntnis, der Struktur der Forschung, des Zugangs zu den jeweiligen Wirklichkeiten; Thema ist lediglich noch die Frage nach der logischen Struktur der wissenschaftlichen Darstellung. Das geht soweit, daß in dieser Wissenschaftstheorie Rickerts die Wissenschaften, von denen gehandelt wird, gar nicht mehr wiederzuerkennen sind; bloße Schemen von Wissenschaften sind hier zugrunde gelegt. Diese Verunstaltung und Trivialisierung der Fragestellung Diltheys hatte den zweifelhaften Erfolg, den eigentlichen Sinn der Fragestellung und seine positive Auswirkung bis heute unmöglich zu machen.«³⁷

Ganz anders die Stellung Heideggers zur Lebensphilosophie. Wie man der werkgeschichtlichen Analyse Dieter Thomaes³⁸ entnehmen kann, benutzt der junge Heidegger die Lebensphilosophie, die er in ihrer Ausgestaltung durch Wilhelm Dilthey sehr wohlwollend rezipierte, geradezu, um sich vom Neukantianismus kraftvoll abzusetzen. So wie Dilthey Kant mit seiner relativierenden historischen Kritik anging, so bedeutet der Bezug auf das Leben, auf den Erlebniszusammenhang für Heidegger eine willkommene Argumentati-

keit zu gewinnen, hat zwar seine systematische Geschlossenheit gewahrt, dafür aber jeden Rechtes über die Wirklichkeit sich begeben und sieht sich in eine formale Region verwiesen, in der jede inhaltliche Bestimmung zum virtuellen Endpunkt eines unendlichen Prozesses sich verflüchtigt.« vgl. Adorno, Theodor W.: Die Aktualität der Philosophie, in G.S. 2, S.326.

Heidegger seinerseits spricht gar vom »Zusammenbruch der idealistischen Systeme«, der zu einer »Umbildung« von Philosophie und Wissenschaft geführt habe: »Von dieser Umbildung her wird die Art verständlich, wie man im Verlauf der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wiederum versuchte, der wissenschaftlichen Philosophie zu einem eigenen Recht zu verhelfen. (...) Das führt zu einer Philosophie, die den wesentlichen Charakter der Wissenschaftstheorie, der Logik der Wissenschaften hat.« Vgl., Heidegger, M. (1925): a.a.O. , S.14.

³⁷ Ebd.: S.19f.

³⁸ Vgl. Thomaes, Dieter (1990): Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers von 1910-1976. Frankfurt am Main, S.78ff..

onshilfe gegen den Neukantianismus. Allerdings wird er das Dilemma Diltheys, die Vermittlung des unmittelbaren Lebensbezuges mit einem objektivierbaren historischen Strukturzusammenhang, die Frage also nach einem allgemeingültigen Geschichtsbegriff, methodisch umgehen. Sein Versuch, im »unzerreißbaren Sinnzusammenhang mit der Existenzproblematik«³⁹ Geschichtlichkeit zu erhellen, wird später anhand der schon oft gestellten Frage, ob der Begriff der Geschichte so überhaupt noch eine Berechtigung finden kann, noch zu thematisieren sein. Von Dilthey jedenfalls wird gerade nicht die Problemstellung einer »Kritik der historischen Vernunft« übernommen, sondern die Wendung zur Faktizität des Lebenszusammenhanges. Der affirmative Bezug zu Dilthey und die leichte Abgrenzbewegung wird im folgenden deutlich:

Dilthey versuche »(...) die Grundstruktur dieser Wirklichkeit - von ihm als ›Leben‹ bezeichnet - freizulegen. So dringt er von der positiv ganz neu und selbständig gestellten Aufgabe vor zur Notwendigkeit einer Psychologie, einer Wissenschaft vom Bewußtsein, aber nicht im Sinne einer naturwissenschaftlichen Psychologie und nicht im Sinne einer erkenntnistheoretischen Aufgabe, sondern zu der Aufgabe, das ›Leben‹ selbst als die Grundwirklichkeit der Geschichte in seinen Strukturen zu sehen. Das Entscheidende an Diltheys Fragestellung ist nicht die Theorie der Wissenschaften von der Geschichte, sondern die Tendenz, die Wirklichkeit des Geschichtlichen in den Blick zu bekommen und von da aus die Art und Möglichkeit der Interpretation deutlich zu machen.«⁴⁰

Da freilich die Faktizität selber zu einem Verstehensproblem wird, welches in der Existenzstruktur des Daseins erst zu erhellen sein soll, gerät Heidegger nie in die Versuchung eines unreflektierten Vitalismus, der das Leben nur abfeiert, es, wie im konservativ-revolutionären Diskurs seiner Zeit üblich, als eine dumpfe, mystische Macht mehr zu beschwören als philosophisch zu fassen versucht. Obwohl Nietzsche, der »Vater« der sog. Konservativen Revolution, zwar spät, aber an nicht unwichtiger Stelle auch in »Sein und Zeit« seinen Auftritt hat⁴¹, ist doch die ganze Anlage der Daseinsanalytik von ganz anderen, nicht vitalistischen, sondern transzendenten-

³⁹ Vgl., Heidegger, Martin (1919/21): Anmerkungen zu Karl Jaspers ›Psychologie der Weltanschauungen‹, in, Gesamtausgabe Bd.9, Frankfurt am Main 1979, S.38.

⁴⁰ Vgl. Heidegger, M. (1925): a.a.O., S.19.

⁴¹ Vgl. SZ: S. 396ff.. Zum Verhältnis von Heidegger und Nietzsche vgl. Gander, Hans-Hellmuth (1994) (Hg.): »Verwechselt mich vor Allem nicht!« Heidegger und Nietzsche, Frankfurt am Main.

len Motiven durchzogen⁴². Die Abgrenzung gegenüber der Lebensphilosophie ist nicht eine, die der gegenüber dem Neukantianismus diametral entgegensteht. Hier wie dort wird das verabschiedet, was sich der »Selbst«-Bemächtigung in den Weg stellt. Dort die Formalisierung und kritische Reduktion der subjektiven Verstehens- und Erkenntnisleistungen, hier die Nicht-Durchschaubarkeit eines historischen Lebens. Nicht das Leben selbst ist der Heidegger faszinierende Gedanke, sondern die Möglichkeit eines in »eigentlicher« Weise verstandenen Lebens.

Edmund Husserl und – mit Abstrichen – Max Scheler können schließlich als die intimeren Gegner Heideggers gelten. Was Husserl in der Begründung

⁴² Einer weltanschaulichen Variante des Nietzscheanismus ist Heidegger immer fern geblieben. Der Kampf, der »dionysische Taumel«, die Reduktion der Welt auf die Machtfrage, so ziemlich alles, was sich der Konservatismus der Weimarer Republik sowie die Naziphilosophie skrupellos aus einem zerstückelten Nietzsche so zusammenreimten, das waren nicht die Heideggerschen Themen, weder früher noch später. Dies wäre wohl auch ein biographisch zu starker Bruch gewesen, hält man sich den theologischen Hintergrund vor Augen. 1910 schreibt der 21jährige dezidiert gegen jeden »Diesseitswert des Lebens«: »Und willst du geistig leben, deine Seligkeit erringen, dann stirb, ertöte das Niedere in dir, wirke mit der übernatürlichen Gnade und du wirst auferstehen.« Was da als Niederes abgetötet werden soll, wird sogleich deutlich gemacht: Der »Willen des Fleisches«, die »Götzenbilder des Greuels und der Sünde« und natürlich die »unbezähmte, unbezähmbare Natur, die heisse, nie gesättigte Leidenschaft.« Vgl. Heidegger, Martin (1910): *Per mortem ad vitam*, in: *Der Akademiker II.Jg., Nr.5, S. 72f.* Heidegger wird sich auch nach seinem Bruch mit der Theologie treu bleiben und weniger das Leben vergöttern, sondern »per mortem« zum Leben kommen. Und auch in dem Zwischenschritt, den *Sein und Zeit* markiert, wird er nach einer Offenbarung suchen, die vorher das theologische Schrifttum, später das Seyn leisten soll. Diese Offenbarung scheint mir das verstandene »Selbst« zu sein, das Dasein.

Präzisere Hinweise zum Verhältnis zwischen theologischem Denken beim jungen Heidegger und der Daseinsontologie liefert der Aufsatz von Karl Lehmann. Vgl. Lehmann, K. (1966): *Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger*, in: Pöggeler, O. (1994): a.a.O., S. 145. Im selben Band zum Zusammenhang zwischen Theologie und Ontologie beim frühen und späten Heidegger: Gadamer, H.-G. (1964): *Martin Heidegger und die Marburger Theologie*, in: Pöggeler, O.(1994): a.a.O., S.169-178. Franz, H. (1961): *Das Denken Heideggers und die Theologie*, in: Pöggeler, O.(1994): a.a.O., S.179-216. Kritisch mit der Reichweite des Postulates theologischer Fundamente setzte sich jüngst Thomae auseinander, für den Heidegger die »vorgängige Bindung an Gott« in seiner Interpretation des paulinischen Textes »abgeblendet« hat. Vgl. Thomae, D. (1990): a.a.O. , S.159.

der Phänomenologie und mit dem Aufweis der »Intentionalität« des Bewußtseins gelang, wertet Heidegger noch in den Vorlesungen der zwanziger Jahre als gelungenen Bruch mit dem Ansatz der traditionellen Subjektivitätsauffassung. Anerkennend referiert Heidegger auch die Fortschritte der »personalistischen« Auffassung Max Schelers:

»Person darf nach Scheler niemals als ein Ding oder eine Substanz gedacht werden, sie ›ist vielmehr die unmittelbar miterlebte Einheit des Er-lebens, - nicht ein nur gedachtes Ding hinter und außer dem unmittelbar Erlebten.« Person ist kein dingliches substanzielles Sein. Ferner kann das Sein der Person nicht darin aufgehen, ein Subjekt von Vernunftfakten einer gewissen Gesetzmäßigkeit zu sein.

Die Person ist kein Ding, keine Substanz, kein Gegenstand.«⁴³

Wenig später dann die Anbahnung der Kritik:

»(...)Person ist Aktvollzieher. Aber welches ist der ontologische Sinn von ›vollziehen‹, wie ist positiv ontologisch die Seinsart der Person zu bestimmen? (...) Die Frage steht nach dem Sein des ganzen Menschen, den man als leiblich-seelisch-geistige Einheit zu fassen gewohnt ist.«⁴⁴

Husserls »Intentionalität« und Schelers »Aktphilosophie« leisten nach Heidegger zwar einige Konkretisierung bezüglich dessen, was denn das spezifische Verstehen des menschlichen Lebens an Problemen aufwirft. Aber auch die Entgrenzungsbewegungen des so benannten »Personalismus«, wie die der Lebensphilosophie insgesamt, bleiben der Interpretation Heideggers zufolge in den Fallstricken einer »antik-christlichen Anthropologie«⁴⁵ gefangen, insofern sie den Menschen als eine »Vorhandenheit« thematisieren, zwar als eine spezifisch transzendente Vorhandenheit, jedoch als ein Seiendes, dessen Transzendenz auch in der säkularisierten Form der Thematisierung noch ebenso verdunkelt sei wie im theologischen Diskurs.⁴⁶

Unschwer zu erkennen, daß Heidegger den humanwissenschaftlichen Diskurs seiner Zeit als von der Subjektphilosophie verdorbenen kennzeichnen möchte. Am Ende dieser kleinen Ausholbewegung wird jedoch auch deutlich, daß sich die schroffe Abgrenzung gegen humanwissenschaftliche Interpretationen heute überlebt hat. Sie ist zu verstehen als Ankündigung desjenigen, der einen Paradigmenwechsel einleiten möchte und vor Konfu-

⁴³ SZ, S.47.

⁴⁴ Ebd., S.48.

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Ebd., S.49

sionen warnt, die dann entstehen, wenn das Neue vor dem Hintergrund des Alten interpretiert wird. Heute aber ist die Absetzbewegung von der Subjektphilosophie nicht mehr neu, sondern von den verschiedensten philosophischen Positionen aus in je spezifischer Eigenart vollzogen worden. Und von der Philosophie aus ist die Kritik an der Subjektphilosophie in den human- und sozialwissenschaftlichen Diskurs schon eingekehrt. Gegen die Abgrenzungsbewegungen zum Subjekt, wie sie im Poststrukturalismus, in der Systemtheorie und auch in der kommunikationstheoretischen Wende der Sozialwissenschaft vollzogen werden, wirken die Heideggerschen Modifizierungen an der Bedeutung der Subjektkategorie eher behutsam. Freilich ist das nicht so zu verstehen, als ob die »ontologische Differenz« innerhalb einer heutigen Interpretation einfach eingeebnet werden dürfe. Nur war diese »ontologische Differenz« immer schon falsch von einer heideggerianischen »Gemeinde« interpretiert, die meinte, sie im Sinne einer schroffen Grenze zwischen unvereinbaren Diskursen – hier Subjekttheorie, dort ontologische Frage – etablieren zu müssen. Eine solche Trennung läßt Walter Schulz selbst für die Spätphilosophie Heideggers nicht gelten⁴⁷. Ganz klar ist dies aber im Falle der reinen Daseinsontologie in »Sein und Zeit«, die deshalb als Subjekttheorie zu lesen ist⁴⁸. Dieses Werk ist, anders als die

⁴⁷ Für Schulz ist *Sein und Zeit* »(...) ein Werk der Philosophie der Subjektivität, und zwar deren Endwerk, das heißt in ihm wird der Versuch gemacht, das Dasein in seiner Ganzheit aus sich selbst und nicht mehr von einem anderen Seienden her auszulegen. Und nur weil ›Sein und Zeit‹ in diesem Sinne ›subjektivistisch‹ ist, kann überhaupt die Frage gestellt werden, ob und wie als Sinn dieses Seienden sich ein Woraufhin zeigt, das nicht mehr Seiendes ist. Nur weil das Dasein auf sich stehend ganz ist, das heißt kein Seiendes mehr ad existendum benötigt, kann sich ein solcher Sinn zeigen. Daß und warum Heidegger, um diesen Sinn zu finden, die fundamentalontologische Fragestellung von ›Sein und Zeit‹ aufgab (...) warum er die Fragestellung umkehren mußte, werden wir noch darlegen - aber auch das Sein und das Heilige der späteren Schriften sind nichts, was vom Dasein getrennt für sich vorkommt.« Auf das Problem der ganzheitlichen Auslegung des Daseins werde ich noch genauer eingehen, scheint mir hier doch die Einbruchstelle für die verkürzte Wahrnehmung der Intersubjektivität, die sich im Laufe der Arbeit als Vernachlässigung des *Begehrens* herausstellen wird. Zum Zitat: Vgl. Schulz, W. (1953/54): a.a.O. , S.106 f.

⁴⁸ Wie die schon erwähnte Studie von Dieter Thomae zeigt, interessiert sich Heidegger schon lange vor *Sein und Zeit* für das Subjekt, und zwar durchaus auch ohne daß die Frage nach dem Sinn des Seins dabei immer gleich mitgestellt war. Freilich sind diese Bemühungen, die sich aus Motiven von Schelling wie von Hegel, von Dilthey und natürlich Husserl speisen, durchaus subjektkritisch, d.h. sie fragen nach einem neuen Zu-

Philosophie des späten Heideggers, der Ebeling den Vorwurf einer gewissen »Unredlichkeit« macht, nämlich – mag es auch hier und da von einem »evokativen« Sprachgestus Gebrauch machen⁴⁹ – durchgehend von argumentativer Stringenz geleitet. Es ist, wie Dieter Thomae sagt, der Versuch einer »ersten Totalisierung«⁵⁰ der philosophischen Bestrebungen des frühen Heidegger, und der Anspruch dieser Totalisierung hängt v.a. daran, daß die ontologische Dimension des Daseins nicht nur postuliert wird, sondern sich einem Verstehen eröffnet, das an den alltäglichen Seinsweisen der Subjekte anknüpft. In der alltäglichen Praxis⁵¹, im praktischen Selbstverhältnis, im

gang zum *Selbst* und fast von vornherein gegen die Auffassung dieses *Selbst* als durch die Reflexion gestiftet.

Und auch Habermas sieht *Sein und Zeit* nicht in erster Linie als von der Frage nach dem Sinn von Sein durchzogen, sondern als Versuch, »die transzendente Subjektivität« – in der vom Neukantianismus weitgehend formalisierten Version – »über den Bereich der Kognition hinaus zu erweitern und zu »konkretisieren.« Habermas (1985), a.a.O., S.170.

⁴⁹ Wie Ernst Tugendhat bemerkt, der mit der Betonung von Evokativem und »sachwidrigen Exzentrizitäten« allerdings etwas über das Ziel hinausschießt. Vgl. Tugendhat, E. (1979): a.a.O., S.164ff., bes. S.185. Ebelings Diktum über die Philosophie Heideggers, die auf *Sein und Zeit* folgt, in: Ebeling (1990): a.a.O., S.130. Er spricht diesbezüglich sogar von einer intellektuellen Katastrophe und einem erkennbaren Mangel an intellektueller Redlichkeit.

⁵⁰ Vgl. Thomae, D.: a.a.O., S.241 ff.

⁵¹ Vom praktischen Selbstverhältnis im Gegensatz zum epistemischen zu sprechen, bietet sich an, verdeckt aber Heideggers ausdrücklich gemachte Absicht, die Theorie/Praxis-Unterscheidung selbst zu unterlaufen. Wie wir später sehen werden, ist sowohl die praktische wie die theoretische Umgangsweise des Daseins mit seiner Umwelt und Mitwelt für Heidegger zunächst im ontischen Besorgen und in der Fürsorge bestimmt, in den pragmatisch verstandenen Begriffen des Umgangs und der Umsicht beschrieben, um dann in der »Sorge« fundiert zu werden. Vgl. SZ, S.69f. und S.191ff; Gethmann erklärt sich Heideggers Weigerung, die Theorie/Praxis-Dualität aufrechtzuerhalten, dadurch, daß Heidegger immer von einer gegenseitigen Verschränkung beider Formen ausgehe, so daß nur die Extreme diskriminiert werden: »Heidegger wendet sich somit gegen die Vorstellung, es gebe primär einen bloßen Umgang, dem die Umsicht abgehe, wie umgekehrt eine Umsicht, die nicht in einen Umgang eingebettet sei. Demgegenüber bezeichnet ›Theorie‹ »unumsichtiges Nur-hinsehen«, bloße Praxis sichtloses Handeln (SZ, S.69). Theorie und Praxis in diesem Sinne sind sekundäre Abstraktionen aus Vollzügen, die primär nur in einander verschränkt vorkommen.« Vgl. Gethmann, Carl Friedrich (1988): Heideggers Konzeption des Handelns in Sein und Zeit, in: Gethmann-Sieferle, A./Pöggeler, O (Hg.) (1988): a.a.O., S.146.

»besorgenden Umgang« mit der Umwelt und in der Begegnung mit »Anderen« soll das spezifische Verstehen des »Daseins« sich ausweisen. Die Analyse des »alltäglichen« Daseins soll es erlauben, Schlüsse hinsichtlich einer nur ihm entsprechenden Verstehensstruktur zu ziehen, die ontisch nachvollziehbaren Erscheinungen seiner »Subjektivität« sollen ohne »Sprung« die ontologische Struktur des Menschen beschreibbar machen; dies ist mit der Bezeichnung des »ontisch/ontologischen« Charakters des Daseins gemeint. Die Analyse von »Alltäglichkeit« nimmt somit einen zentralen Stellenwert ein, weil nur aus ihrer Plausibilität heraus sich auch die »Modifikationen« als zwingend und verständlich erweisen können, die für Heidegger das eigentliche Selbstsein bilden⁵². Dies bedeutet, daß Heidegger sehr viel daran liegen muß, den Verlust von Eigentlichkeit, d.h. den Verlust wirklicher Selbstbestimmung ontisch, in seiner Alltäglichkeit als »normal« plausibel zu beschreiben. Dieser Versuch ist so gearbeitet, daß die natürliche Welteinstellung bzw. die Alltäglichkeit die Subjekte gar nicht auf die Selbstbestimmung stößt, sondern umgekehrt die Frage nach dem Selbst verdeckt hält. Dies drückt Heidegger sehr klar in dem 1929 erschienenen Kantbuch aus, auch wenn mir der Begriff der Vergessenheit für die Verdeckung, die die Alltäglichkeit mit sich bringt, als zu stark erscheint.

»Eine Analytik des Daseins muß von Anfang an darauf sehen, das Dasein im Menschen zunächst gerade innerhalb derjenigen Seinsart des Menschen sichtbar zu machen, die es ihrem Wesen nach darauf angelegt hat, das Dasein und dessen Seinsverständnis, d.h. die ursprüngliche Endlichkeit, in der Vergessenheit niederzuhalten. Diese – lediglich fundamentalontologisch gesehen – entscheidende Seinsart des Daseins nennen wir die Alltäglichkeit.«⁵³

So können wir die Konstruktionsprämissen benennen, denen eine solche Theorie des Subjekts gerecht werden muß. Gefragt ist einerseits nach einer

⁵² Das meint auch Gethmann, wenn er sagt, daß die Originalität von *Sein und Zeit* nicht in der Erklärung der *Eigentlichkeit*, sondern umgekehrt in den Passagen zur *Uneigentlichkeit* zu suchen sei, (vgl. Gethmann, C.F., a.a.O., S.156). Weil Heidegger, wie noch genauer zu klären sein wird, gerade die *Uneigentlichkeit* als Normalzustand aufweisen will, gleichzeitig aber keinem, also auch nicht dem alltäglichsten Dasein eine vorgängige Erschlossenheit seines Seins absprechen kann, muß er den Weg einer pragmatischen Beschreibung der Alltäglichkeit gehen. Die Eigentlichkeit ist nur eine Modifikation der Alltäglichkeit.

⁵³ Vgl. Heidegger, Martin (1929): *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA, Bd.3, Frankfurt am Main 1991, S. 234.

allgemeinen, keinem Menschen abgängigen Verstehensstruktur. Ansonsten könnte die Daseinsanalytik keine Begründungsansprüche anmelden und würde sich kaum von den zeitgenössischen »wissenschaftlichen«, d.h. damals tendenziell rassistischen Programmen unterscheiden, die zwischen dem Massensubjekt und den »edleren« Bestandteilen der Bevölkerung unterschieden. Andererseits muß in dieser Theorie ein Begriff von Alltäglichkeit zum Tragen kommen, der so geartet ist, daß in dieser »alltäglichen« Verstehensstruktur, in einer quasi natürlichen, primären Einstellung des Subjekts zu seiner Welt und zu den anderen Subjekten ein irgendwie authentisch zu nennendes Verhältnis zum Selbst oder zum eigenen Leben nur verdeckt, verborgen oder auch verdrängt zum Tragen kommt.

Es ist bekannt, daß Heidegger hier die Endlichkeit eine entscheidende Rolle spielen läßt, aber es wird genauer nachzufragen sein. Es wird zu fragen sein, wie genau begründet wird, daß die praktische Selbstbestimmung nur als möglich erscheint durch die Anerkennung der äußersten Bedrohlichkeit, nämlich der Möglichkeit des Nicht-seins. Es wird weiter zu fragen sein, von welcher Art diese Anerkennung sein muß, die ja gerade nicht in einem »alle Menschen sind sterblich« begründet sein kann, und deren Bedrohungscharakter andererseits nicht konkretistisch mißverstanden werden darf. Hinter dem steht schließlich eine Frage, die bei Heidegger, das sei als These vorausgeschickt, nicht beantwortet wird, nämlich, wie vor dem Hintergrund einer solchen Konzeption des Daseins dessen Begehren beschaffen sein müßte.

Die subjekttheoretische und auch die sozialphilosophische Deutung von Heideggers »Sein und Zeit« hat dessen Ansatz einer immanenten Kritik zu unterziehen. Ich will eine solche Kritik jedoch nicht vornehmen, indem ich einen normativen Ansatz supponiere, sei es durch die Verwendung des Telos der Verständigung, sei es durch Hinweis auf antidemokratische, unverantwortliche oder selbstbehauptende Tendenzen im Werk, sondern Kritik soll zunächst nur die Brüche und Lücken im Text benennen, sie soll auf jene verborgenen und unausgewiesenen Konstruktionsentscheidungen hinführen, die ihn allein als Text kohärent erscheinen lassen. Diese Art der Kritik mag dekonstruktiv genannt werden. Nur auf diesem Wege eines immanenten Nachvollzuges des Argumentationsgangs von »Sein und Zeit« lassen sich überhaupt die ontologischen Hauptkategorien, die »Sorge«, die »Zeitlichkeit« und der »Tod« einer sinnvollen Prüfung unterziehen. Ansatzpunkt und Vorgabe dieser Lektüre ist allerdings, wie in der Einleitung schon dargelegt,