

# Martin Heidegger: Sein und Zeit

Vortrag von Dr. phil. Florian Roth an der Münchner Volkshochschule, 2. Juni 2008

Sehr geehrte Damen und Herren,

vor gut 80 Jahren, im Jahre 1927, erschien Heideggers erstes und wichtigstes Buch „Sein und Zeit“. Wenn man das 20. Jahrhundert bilanzieren wird, und sich fragt, was sind die großen philosophischen Bücher, die Epoche machten, und die bleiben werden, in die Philosophiegeschichte eingehen werden: dann gehört *Sein und Zeit* ganz sicher dazu.

## Heidegger und seine Zeit

Die Bedeutung, die Heidegger nicht nur als Fachphilosoph für eine akademische Öffentlichkeit, sondern für einen großen Teil der intellektuellen Jugend in der Weimarer Republik erlangen konnte, die weltanschaulichen Implikationen seines Werkes aus dieser Zeit, aber schließlich auch sein großer Sündenfall, der versuchte Teufelspakt 1933 mit den Nazis – ist meines Erachtens nur von dem Hintergrund der Zeitstimmung und der biografischen Prägung Heideggers zu verstehen.

Doch hat dies Bedeutung für das Verständnis seiner Philosophie? Gibt es da nicht einen zeitlosen Kern, der mit den Entstehungsbedingungen nichts zu tun hat. Man kann Heideggers Hauptwerk „Sein und Zeit“ besprechen und dabei vollends von Heideggers Sein in seiner Zeit absehen. Steht der Denker nicht über den Zeitläuften?

Wie vielleicht jeder wirklich große Philosoph sah Martin Heidegger die Philosophiegeschichte, gar die Weltgeschichte in seinem Denken gipfeln. Er war der Spiegel des Vorhergehenden, in dem es erst seinen wahren Sinn offenbarte. Und als in seiner Entwicklung durchschaut, konnte es auch radikal verändert, einer „Kehre“ – wie Heidegger einmal hinsichtlich seines eigenen Werks sagte – zugeführt werden. Auch Heidegger sah sich in gewissem Maße als Gipfel- und Wendepunkt.

Das Sein des Philosophen schien so über der Zeit zu liegen, alle Zeiten von einem Standpunkt oberhalb zu überblicken. „Sein und Zeit“ etwa will nicht von Heideggers Zeit handeln. Es geht ihn nicht, so wird er nicht müde zu versichern, um eine zeitgebundene Kulturkritik, sondern um die Freilegung von Grundstrukturen menschlicher Existenz. „Aristoteles wurde geboren, arbeitete und starb“ so lautete Heideggers lapidare Einführungsworte zu einer Aristoteles-Vorlesung. „Heidegger wurde geboren, arbeitete und starb“ – darauf konnte man das Biographische beschränken und dann gleich damit anfangen, sein philosophisches System in völliger Selbstgenügsamkeit, abgelöst von Person, Zeitgeschehen und Stimmung der Epoche zu referieren.

Heidegger sagt aber auch, dass menschliches Sein immer von Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit durchzogen ist. Er spricht auch davon, dass die Welt uns immer durch ihr Farbe gebende Stimmungen hindurch erschlossen wird. Deshalb hier einige Bemerkungen zur Zeitstimmung:

In der Weimarer Republik, in der Sein und Zeit verfasst wurde, schien vielen die großen traditionellen Werte des Kaiserreichs entwertet – und der Entwertung der Ideale schien die Entwertung des Geldes zu entsprechen: 1923 traf eine große Inflation Deutschland. Die Kriegserfahrung machte es vielen schwer, in die Alltäglichkeit und Durchschnittlichkeit einer unheroischen bürgerlichen Existenz zurückzukehren, in der weder im positiven noch im negativen solch intensives Leben wie im Kampf möglich war; solche Grenzerfahrungen von Angst und Todesnähe, in denen man sich selbst wie noch nie spürte. „Das abenteuerliche Herz“ (so ein Titel von Ernst Jünger) konnte sich in der mittelmäßigen Massengesellschaft nicht wiederfinden, in der Demokratie, in der das Wahre, Echte, Einzige des elitären Individuums nicht mehr zählte, in einer Wirtschaftsgesellschaft, die im allgemeinen Getriebe das menschliche Selbst vergaß.

Die intellektuelle Stimmung der Zeit wurde geprägt durch erstens eine Kulturkritik, die elitär war, die – so paradox dies klingen mag – zugleich konservativ und revolutionär war; zweitens vom Nihilismus: verstanden im doppelten Sinne einerseits des soldatischen Heroismus, der vor dem Nichts im Sinne des Todes stand, andererseits im Sinne des Abgleitens aller Werte und Gewißheiten in die gähnende Leere des Nichts. Und als Heilmittel erschien vielen drittens eine leere Entschlossenheit, der es um inhaltliche Ziele nicht mehr ging. Ein Dezinismus eben drittens, der die Dezision, die Entscheidung als persönliche, ohne verallgemeinbare Begründung, ohne Ansehung des Wozu predigte.: „Nicht wofür wir kämpfen ist das Wesentliche, sondern wie wir kämpfen“ – so Ernst Jünger 1922 in „Der Kampf als inneres Erlebnis“. „Wir wollen keine Sätze mehr, sondern uns selbst“ – so Oswald Spengler 1920 in „Preußentum und Sozialismus“.

Die Weimarer Republik war auch die Zeit etwa der Wandervogelbewegung, einer neuen Natur-Romantik. Das ursprüngliche der Natur, des deutschen Bauern wurde ausgespielt gegen die blutleeren Zivilisationsliteraten, gegen die von der Blässe des Gedankens angekränkelten Wissenschaftler in ihren schlecht gelüfteten Studierstuben. Das Konkrete von Blut und Boden stand gegen die kalte Abstraktion der Begriffe, die längst die Bodenhaftung verloren hatten.

## Das Phänomen Heidegger – und sein Leben

Vor diesem Zeithintergrund ist das Phänomen Heidegger zu sehen. Heidegger war nicht nur mit seinen Schriften, seinen Worten und Gedanken eine Sensation. Auch mit seiner Attitüde, seinem ganzen Gestus, seinem sogar in seiner Kleidung sich niederschlagenden Erscheinungsbild (die oft an Bäuerliche oder Sportliche angelehnt war) war er, um es ganz flapsig zu sagen, ein Hit, ein intellektueller Pop-Star für gewisse Kreise.

Er verband darin Revolutionäres und Konservatives. Für eine geistige Bewegung dieser Zeit gibt es den paradoxen Begriff der „Konservativen Revolution“. Heidegger stand partiell gegen das Establishments des Wissenschaftsbetriebs, argumentiert unkonventionell, hielt sich auch im Äußeren nicht an Konventionen. Fast bäuerlich erschien seine Kleidung, ungewöhnlich im universitären Umfeld. Sein Stil, im Äußeren wie im Denken, gemahnte an ganz Altes und Bodenständiges, ob es die Vorsokratiker waren oder Beispiele aus dem bäuerlichen Leben. Er war damit zugleich konservativ.

Heidegger kam aus relativ einfachen, ländlichen Verhältnissen, er wurde als Sohn eines Küfermeisters und Mesners im Meßkirch geboren, Sein Elternhaus war stark katholisch geprägt. Davon löste er sich nach seinem Theologiestudium bald und harsch. Von der kleinbürgerlichen und ländlichen Herkunft nie. Er zelebrierte diese Verbundenheit mit den einfachen und praktisch denkenden Menschen, mit dem Ländlichen, mit den Bauern und ihrer Arbeit.

Und wirklich hat er - außer der Zeit in Marburg 1923-28 - immer in Freiburg und im nahen Todtnauberg gearbeitet, blieb außer weniger meist dienstlicher Reisen mit Vorträgen fast immer in der Schwarzwälder Provinz.

Sein intellektueller Ruf in den Zwanziger Jahren war erst der eines Geheimtipps. Die besondere Faszination seiner Vorlesung und Seminare, seine besondere Art denkerisch auf die behandelten Philosophen einzugehen, in einer neuen Art der Gründlichkeit sich den Quellen, unverstellt von Jahrhunderten der konventionellen Interpretation, zuzuwenden, machte seine Faszination aus.

### **Das Revolutionäre von *Sein und Zeit***

Berühmtheit über dieses Gerücht heraus erlangte er dann 1927 durch sein erster großes Werk, das sein berühmtestes Hauptwerk bleiben sollte, *Sein und Zeit*.

Ich sagte, dass die Zeitstimmung von der Gegnerschaft gegen die Moderne mit ihrer abstrakten, als blutleer empfundenen Rationalität geprägt war. Dagegen stand so etwas wie der Hang nach einer neuen Ursprünglichkeit, die dem Denken und Leben wieder Bodenhaftung geben sollte. Für die Philosophie hieß das bei Heidegger: Das überlieferte Instrumentarium philosophischer Begriffe der Schultradition ist grundsätzlich in Frage zu stellen. Statt dessen soll man sich an die Phänomene selber halten, mit einem neuen unverstellten Blick dem konkreten Leben nachgehen. Hier – im praktischen Leben beispielsweise des Bauern und Handwerkers – findet man eine authentische Ursprünglichkeit des Bezuges zur Welt, die über Jahrtausende durch eine besondere Spielart des von Platon kommenden Rationalismus verstellt war. Man kann dies Ursprünglichkeit auch wiedererlangen, indem man hinter die zweieinhalbtausendjährige Geschichte abendländischen Denkens zurückgeht und sich dem ursprünglichen Fragen der Griechen, insbesondere den vorsokratischen Philosophen zuwendet.

Immer wieder war von einem „zurück“ die Rede, einem „weg“ vom eingefahrenen Instrumentarium einer institutionalisierten und verwissenschaftlichen Philosophie. Zurück zu den Dingen, zu den Phänomenen, wie sie sich uns alltäglich, ohne den philosophisch-wissenschaftlichen Begriffsrahmen, präsentieren. Zurück zu einem Denken, das ursprünglicher und tiefer war als die berechnende wissenschaftliche Rationalität, zurück zu einer bei großen Denkern und Dichtern zu findende Weisheit, die nicht das Wissen der Wissenschaft ist, die sich den tiefen Fragen entzieht und nur auf der Basis eines nicht hinterfragten Rahmens arbeitet: „*Die Wissenschaft denkt nicht*“ – so schreibt Heidegger. Zurück aber auch zum praktischen, lebensweltlichen Bezug des Alltags, zu einer Weisheit, die im normalen, arbeitenden Menschen zu finden ist, in der Welt etwa der handwerklichen Arbeit und des Weltbezuges des einfachen Bauern. Zurück zu Vorsokratikern und den Bauern des Schwarzwaldes!

## Die Frage nach dem *Sein* – und das menschliche *Dasein*

Heidegger wollte alles neu und das heißt paradoxerweise auch ursprünglicher denken, revolutionär zurückzugehen sozusagen. Und er wendete sich gleich der grundsätzlichen Frage zu, die sich für uns entweder banal oder ganz abstrakt anhört. Der Frage nach dem *Sein*. Was ist das Sein des Seienden? Wenn etwas existiert, vorhanden ist, da ist – in welcher Weise ist es da, da für uns, da für sich, wie zeigt es sich, erscheint es. Auch dies einfachste und allgemeinste, so Heidegger, denken wir nie unabhängig von traditionellen Auslegungen, die von Philosophie und Wissenschaft herkommen. Er wollte das Sein neu Denken. Er fragte nach dem „Sinn von Sein“. Sinn sowohl semantisch als Bedeutung des Wortes, des Begriffes Sein; Sinn aber sozusagen existenziell-normativ als Ziel und Wert des Seins.

Um sich der Beantwortung dieser ersten und letzten Frage der Philosophie zu nähern betrachtet Heidegger eine ausgezeichnete Form des Seins genauer. Das Sein, das wir selber sind, nennt Heidegger *Dasein*. Auch dies meint er teils wortspielerisch, wenn er sagt, da Da-Sein, ist das Da des Seins, also der Ort, wo Sein präsent wird, sich selber gegenwärtig ist, eben bewusst, selbstbewusst wird. *Dasein* wird auch als Existenz beschrieben. Damit meint er eine Art von Sein, die nur dem Menschen eigen ist, und sich fundamental vom Sein eines Steins, der eben einfach nur unbewusst vorhanden ist, unterscheidet. Damit begründet er die Existenzphilosophie, die Philosophie der menschlichen Existenz.

*Sein und Zeit* hat nun eigentlich nur vorbereitenden Charakter, und nur als Vorbereitung der allgemeinen Seinsfrage ist der Mensch hier im Mittelpunkt, das menschliche *Dasein*, seine Existenz. Im späteren Werk gibt es eine Art Wende, er spricht von „Kehre“, zum Sein. D.h. weg von der subjektiven Seite der menschlichen Existenz. Trotz des Titels wird die Frage des Seins nur vorbereitet, nicht selber genauer durchforstet, geschweige denn beantwortet. Der menschlichen Existenz widmet sich unter dem Titel „*Dasein*“ das Buch nun aber ganz ausdrücklich und ausführlich.

Das Werk blieb Torso, die fehlenden Teile sollten die entscheidenden sein. Es wurde nur so schnell veröffentlicht, weil er eine große Publikation brauchte, um in Marburg ordentlicher Professor zu werden. Das Gesamtwerk sollte aus zwei Teilen bestehen, der erste wiederum aus drei Abschnitten. *Sein und Zeit* umfasst nur die ersten beiden Abschnitte des geplanten Gesamtwerks – ein Plan, den Heidegger später aufgab.

Ein 2300 Jahre altes Platon-Zitat aus dem Dialog Sophistes wird dem Buch als Motto vorangestellt: „Denn offenbar seid ihr schon lange mit dem vertraut, was ihr eigentlich meint, wen ihr den Ausdruck ‚seiend‘ gebraucht, wir jedoch glaubten es einst zwar zu verstehen, jetzt aber sind wir in Verlegenheit gekommen.“

In dieser zitierten Verlegenheit, nicht genau zu wissen, was wir mit den Worten „sein“ oder „seiend“ meinen, stecken wir nach Heidegger immer noch, gestehen uns das aber nicht ein. Wir vertrauen einfach auf die durch die Tradition, die auf Platon und Aristoteles zurückgeht und unser Denken prägt, mitgegebene Begriffs- und Denkschemata. Und diese verstellen uns den ursprünglichen Zugang zum Sein; deshalb leben wir in einer Seinsvergessenheit, haben sogar die Seinsfrage selber vergessen – man muss nun erst wieder das Verständnis für den Sinn dieser Frage wecken.

Wie kommt er aber von dieser Frage zur menschlichen Existenz, um die es in dem Werk geht? Man muss sich vor der Antwort erst einmal der Frage selbst zuwenden. Um richtig zu fragen, muss man die Eigenart des Fragenden, also des Menschen, betrachten. Denn der, der die Seinsfrage stellt, ist in seinem Sein schon durch ein bestimmtes Seinsverständnis ausgezeichnet.

## Die beiden kopernikanischen Wenden bzw. revolutionären Perspektivenwechsel

Heidegger fragt also nach den Grundbestimmungen der menschlichen Existenz und vollzieht nun in seiner Sicht auf das menschliche Sein einen radikalen Bruch mit der Tradition, man kann dies in zweierlei Hinsicht als kopernikanischen Wenden oder revolutionäre Perspektivenwechsel bezeichnen: Einerseits die Wende von der verdinglichend statischen Essenz zur dynamischen Existenz, andererseits die Abkehr von der Subjekt-Objekt-, Innen-Außen-Trennung.

Heidegger attackiert eine metaphysische Grundvoraussetzung: Wenn man „Ich“, „Geist“, „Seele“, „Bewußtsein“, oder auch „Mensch“ sagt, denkt man unwillkürlich an eine Art feste Substanz, gar an ein Ding, eben ein Geistes-Ding. Diese Verdinglichung verhüllt aber wesentliches: Dass wir nicht wie einfach etwas Vorhandenes, Festes sind, sondern wir vielmehr in der Dynamik des konkreten Existierens, in Möglichkeiten mehr denn in Wirklichkeiten, sind. Heidegger macht der ganzen philosophischen Tradition den Vorwurf, das menschliche Dasein so analysiert zu haben, als handle es sich um quasi-dinghaft Vorhandenes. Geht man davon aus, dass der Mensch gleichsam eine Substanz hat, einen konstanten, unveränderlichen Wesenskern, behandelt man ihn wie ein Ding, und sieht in nicht in seiner konkreten Existenz. Man legt ihn auf eine Wirklichkeit fest und verfehlt ihn in seiner Möglichkeit, somit in seiner Freiheit. Die menschliche Existenz ist nicht von der Art bloßer Vorhandenheit wie ein Stein oder Baum. Der Mensch *ist* nicht in diesem Sinne, sondern er *existiert*. Philosophisch gesprochen geht Heidegger vom Vorrang der Existenz vor der Essenz aus. Die konkrete Existenz, nicht die abstrakte Essenz, also ein angenommenes Wesen des Menschen, macht den Menschen aus. Paradox könnte man formulieren: Das Wesen des Menschen ist, dass er kein Wesen hat.

Vorrang der Existenz vor Essenz heißt: In der traditionellen Metaphysik ging man von etwas Konstanten und Feststehenden aus: dem Wesen des Menschen, seiner Substanz als Wesenskern, der Definition bzw. der Bestimmung des Menschen – die konkrete Existenz, gewisse Weisen zu sein, wie der Mensch also wirklich in Zeit und Raum lebte, ergab sich daraus, bzw. wurde daran gemessen, ob er sein Wesen verwirklichte oder verfehlt. Die Essenz war sozusagen der Existenz vorgeordnet. Heidegger kehrt dies Verhältnis um: Was den Menschen ausmacht, ist, dass er mehr Möglichkeit denn Wirklichkeit ist, dass er sich erst im praktischen Leben verwirklicht, zeigt, wer er ist. Das „Wesen“ des Menschen ist seine Existenz – so könnte man auch sagen. Es heißt, dass nicht ein feststehendes Wesen, eine klare Definition, die vielleicht für alle Menschen gilt, den jeweiligen Menschen bestimmt; sondern dass mein konkretes Existieren, d. h. dann auch die Praxis, die Geschichte, Individualität, existentiellen Grundsituationen mich ausmachen.

Daraus folgt, dass wir nie im Begriff einer abstrakten Menschheit aufgehen, der Gattung Mensch, deren Exemplar wir sind – wenn wir die jeweilige konkrete Existenz sind, sind wir immer individuell.

Heidegger wehrt sich vehement gegen das übliche, fast unumgänglich scheinende Analyse-Instrumentarium. Hier wurde die ursprüngliche Ganzheit menschlichen Daseins immer auseinandergerissen: Hier ein Innen unserer Innerlichkeit und Geistigkeit, dort das Außen der für uns gänzlich äußeren Welt. Hier ein weltloses Subjekt, als leere Form, dort die dem Subjekt zunächst fremde Objektwelt. Wenn man Innen und Außen, Subjekt und Objekt so heillos auseinandergerissen hat, steht man vor dem erkenntnistheoretischen Rätsel: Wie kommt das Subjekt zum Objekt? Wie kommen wir, die sozusagen ein reines Innen sind, zur Außenwelt? Heidegger zerschlägt sozusagen diesen gordischen Knoten: Es ist nicht zunächst ein bloßes Subjekt ohne Welt gegeben. Wir sind immer schon draußen, bei den sogenannten Objekten, wir sind immer schon in der Welt, sie ist uns keine fremde, die wir von außerhalb mit einem kalten, theoretischen Blick mustern, sondern sie ist uns immer schon vertraut als Rahmen unseres Handelns, unserer Sorge.

Statt analytischer Trennung und dann synthetische Wiederzusammenfügung, müssen wir den ursprüngliche Zusammenhang selbst in den Blick bekommen. Deshalb muss man auf dieses ursprüngliche Phänomen, wie es sich zunächst und zumeist, alltäglich und durchschnittlich präsentiert, achten.

Wir dürfen nicht das menschliche Weltverhältnis aus dem Sonderfall des unbeteiligten theoretischen Blickes, dem die Welt plötzlich fremd und nicht in vertraute praktische Zusammenhänge eingebunden erscheint, verstehen wollen; sondern gleichsam umgekehrt aus dem alltäglichen eben praktischen und vertrauten Verhältnis zur Welt den Sonderfall der theoretischen Erkenntnis erhellen, die eben immer in den vor-theoretischen Vorgriff eines nicht-expliciten Vorverständnisses der immer schon vertrauten Welt (und Objekte und Menschen) eingebunden ist

Den Tatbestand, dass wir immer, fühlend, denkend, handelnd, immer schon-draußen sind bei den Dingen der Welt, nennt Heidegger das In-der-Welt-sein.

### **In-der-Welt-Sein – Weltlichkeit**

Menschliche Existenz ist bei Heidegger „In-der-Welt-Sein“. Was heißt das? Welt ist die nicht Summe physikalischer Objekte (All, Universum, Totum), sondern zu verstehen im Sinne von „Das ist (nicht) meine Welt.“ „die Welt der Griechen“; Welt ist somit etwas relatives, geschichtlich, praktisches. *Welt* ist immer das, mit dem ich vertraut bin, meine vertrauten Bezüge, in denen alles seinen Ort hat, besser seinen Platz, seine Bedeutung, seine Funktion hat, es seine Bewandnis mit ihm hat; Dinge, mit denen ich täglich umgehe. Es sind nicht erst die Dinge da, und dann werden sie in meinem Kopf zu einem sinn- und beziehungs-vollen Ganzen geordnet. Die Welt ist sozusagen vor den Dingen da.

Welt wird normalerweise als der Inbegriff des Objektiven im Gegensatz zum Subjektiven gemeint oder der Natur im Gegensatz zum menschlichen Geist. Das reine Denken wäre weltlos. Aber für Heidegger meint der Begriff gar nicht primär die Summe von Objekten, sondern Welt oder Weltlichkeit oder Welthaltigkeit ist eine ursprüngliche Bestimmung menschlichen Daseins: „‘Welt‘ ist ontologisch keine Bestimmung des Seienden, das wesenhaft das Dasein nicht ist, *sondern ein Charakter des Daseins selbst.*“ (64)

Welt, so wie Heidegger diesen Begriff verwendet, ist also nie einfach so und selbstgenügsam da, sondern Welt ist immer Umwelt für mich.

Der Bezug des Menschen zur Welt oder besser Weltlichkeit als Grundcharakter menschlichen Daseins ist nicht etwas theoretisches, betrachtendes. Vielmehr ist dieser Bezug immer ein praktischer, werthaltiger: (nur auf dem Boden des praktischen Umgangs und der sorgenden Umsicht kann die rein theoretische Sicht entstehen; daraus entspringt so etwas wie ursprüngliches Weltverständnis als Voraussetzung von theoretischem Verstehen) Die Welt ist sozusagen das, was für mich praktische Bedeutung hat, mit dem es eine Bewandnis hat: Heidegger spricht auch von Bewandniszusammenhang.

Wie ist der Mensch nun *in* der Welt?: Dieses *In-Sein* nicht räumliches Enthaltensein, kein nebeneinander Vorhanden-Sein, nicht: erst einmal bin ich da als ich und mit mir identisch – und dann bin ich noch in räumlicher Relation zu etwas anderem, zur Welt, Vielmehr ist mein eigenes Sein immer durch dies ‚in-sein‘ geprägt, konstituiert; diese Beziehung ist keine theoretische, sondern eine praktische des alltäglichen Umgangs, der Vertrautheit, des *Angewiesenseins auf*..

Fundamental bin ich geprägt von einem praktischen Bezug zur Welt, ich bin nicht erst da und merke dann, dass ich die Welt brauche bzw. vor ihr zurückscheue, sie teils vertraut, teils fremd erlebe. Diese Welt der Bedeutsamkeit, in der alles auf alles verwiesen und angewiesen ist, ist nicht nur meine Welt als äußerlicher Besitz, ich habe nicht nur eine Welt, sondern die Welt hat auch mich.

In dieser Welt verweist alles aufeinander und zwar durch einen praktischen Bezug von Gebrauch und Besorgung: der Hammer auf den Nagel, der auf das Bild, alles auf die Wand, die auf das Haus, das wieder als für mich Mensch gemachtes auf mich zurück, das Haus auf die Natur, vor der es schützt etc.

### **In-der-Welt-sein als Mitsein (mit anderen Menschen) – das „Man“ als anonyme Macht der Öffentlichkeit**

In-der-Welt-Sein ist durch die Beziehung zu den Gebrauchsdingen (Werkzeug und Angefertigtes, Heidegger spricht von „Zeug“) bestimmt, aber auch schon hier – etwa bei Anwesenheit des Trägers der Kleidung bei Schneidern oder bei Bezug zu öffentlicher Sphäre – andere Menschen anwesend. Es stellt sich die Frage nach der Beziehung zu anderen Menschen, nach dem Mit-Sein mit anderen. Hier ist es analog wie mein Bezug zur Welt: Ich bin nicht erst da und trete dann in Beziehung zu anderen, sondern mein Dasein ist immer schon durch Bezüglichkeit zu potentiellen und realen Mitmenschen geprägt, immer durch den Bezug zu anderen definiert, etwa durch Vergleich, Hervor- und Ausstechen.

Die Gebrauchsdinge, welche zuhanden sind, verweisen auf Mit-Seiende: das Feld, an dem wir vorbei gehen, gehört dem und dem, ist von ihm bestellt; das Buch ist geschenkt von ..., gekauft bei ... „*Das verankerte Boot am Strand verweist in seinem An-sich-sein auf einen Bekannten, der damit seine Fahrten unternimmt, aber auch als ‚fremdes Boot‘ zeigt es Andere*“..

Das heißt, das Zeug verweist auf Andere und zwar nicht so, dass sie zu einem erst einmal für sich vorhandenen Ding hinzugedacht werden. Vielmehr begegnen sie in und aus einem Zusammenhang, zu dem andere immer schon gehören.

„Mitsein“ heißt nicht das Faktum, dass in meiner Umgebung immer auch andere Menschen vorhanden sind (also keine Eigenschaft der Welt), sondern dass ich immer schon für andere geöffnet, auf sie bezogen, durch diesen Bezug mit-definiert bin (also eine Eigenschaft des Menschen).

Auch wenn man den anderen meidet, ist dieser als Gemiedener in meiner Existenz gegenwärtig. Auch wenn ich einsam bin, ist diese Einsamkeit ja gerade durch den negativen Bezug, die oft schmerzlich empfundene Abwesenheit der Anderen, bestimmt.

Die Analyse der Mit-Seins, des Mit-Daseins wird bei Heidegger angestellt im Rahmen der Frage nach dem „Wer“ – dem Subjekt sozusagen – des alltäglichen Daseins. „*wer ist es, der in der Alltäglichkeit das Dasein ist?*“ (S.114) Aber man könnte dies doch für geklärt halten. Denn Heidegger hat gesagt, dass das Dasein immer je meines ist, dass das Dasein „Seiendes ist, das je ich selbst bin.“ Das jeweilige „Ich“ wäre also die Antwort. Aber genauso hat Heidegger gesagt, daß das Dasein wesentlich Möglichkeit ist, sich deshalb auch selbst verfehlen kann. „Es könnte sein, daß das Wer des alltäglichen Daseins gerade nicht je ich selbst bin“ (115), „daß das Dasein zunächst und zumeist nicht es selbst ist“. Ist das nicht paradox: x ist nicht x – von der klassischen Logik her ist solches ausgeschlossen. Aber, so könnte man einwenden, ist jene Identitätslogik nicht vom Bild des nur Vorhandenen bestimmt, das eine konstante Essenz hat, primär Wirklichkeit und nicht Möglichkeit ist. Der Stein ist er selbst hinsichtlich seiner chemischen Zusammensetzung und Konfiguration. Er bleibt so, wird er nicht zerstört oder von außen verändert. Das Dasein des Menschen hat keine solch feste Definition, es ist seine konkrete Existenz, seine Möglichkeit. Es gibt keine quasi-gegenständliche Substanz des Menschen wie ein abstrakt gedachtes Ich oder der Geist. Er ist sein Existieren. Er kann sich selbst finden oder sich verlieren, sich ganz der Umwelt hingeben, in sie verströmen, nicht mehr er selbst sein oder eben die Möglichkeiten seines Selbst-Seins verwirklichen. Sich zu eigen also eigentlich sein, oder uneigentlich sein. Einen festen Stand in sich selbst finden bzw. erst entwickeln, also selbständig sein – oder eben auf und durch etwas anderes als sich selbst einen Stand finden, also unselbständig sein.

Im Modus alltäglichen Daseins ist das je individuelle Dasein selten es selbst. Vielmehr ist es wesentlich immer bestimmt durch das Mit-Sein (welches wir in der Analyse der alltäglichen Daseins, der Weise, in der das Dasein zunächst und zumeist ist, gefunden haben).

Die Anderen sind nicht „der ganze Rest der Übrigen außer mir, aus dem sich das Ich heraushebt, die Anderen sind vielmehr die, von denen man sich selbst zumeist nicht unterscheidet, unter denen man auch ist.“ (S.118)

Wer ist aber das „Subjekt“ des Mitdaseins. Ist es die Summe aller Menschen, ist es ein bestimmter herrschender Mensch? Nein – es ist die Herrschaft der Anonymität, dessen, was zugleich alle sind und keiner. Es ist die Sphäre der unpersönlichen Öffentlichkeit. Es handelt es sich um die Macht des Anonymen und Unpersönlichen. Das Neutrum an sich. Heidegger nennt es „das Man“ (großgeschrieben und mit einem „M“). Dieses neutrale Subjekt, das in Sätzen wie den folgenden erscheint: „Man tut das nicht.“ „Heutzutage trägt man die Röcke kurz oder lang, die Jackets bunt oder grau“.

Was heißt es in der Alltäglichkeit, in dem alltäglichen Getriebe, das von der anonymen Macht des sog. „Man“ geprägt ist, zu leben?

Statt bei sich und seinen eigenen Möglichkeiten zu bleiben, geht man in Betrieb-samkeit und Geschäftigkeit (im Besorgen der alltäglichen Dinge), in der nivellierten Konformität auf und verfehlt seine eigene Möglichkeiten. Das Subjekt des alltäglichen In-der-Welt-seins ist hier nicht das individuelle Selbst, sondern die anonyme Macht der Öffentlichkeit, das *Man*. Dieses verdeckt einem dem Zugang zum eigenen Selbst wie zu dem Dingen: Wir vertrauen in unreflektierten Vorurteilen dem, was alle machen, alle wollen, alle meinen, was alle interessiert.

Heidegger spricht von *Gerede*, *Neugier*, *Verfallen* als Bestimmtheiten unserer Existenz unter der Herrschaft des Man. Im *Gerede* spricht jeder dasselbe nach ohne eigenes Nachdenken und authentische Kenntnis der Sache, über die man spricht; wir sagen, meinen, denken, was man eben so meint, sagt, denkt. In der *Neugier* springt man ruhelos von einem zum anderen, jagt immer nach dem Neuesten, das aber schon bald langweilig, da nicht mehr so neu ist, jagt der letzten Sensation nach, beschäftigt sich so mit allem und nichts, verharrt bei keiner Sache länger, beschäftigt sich mit nichts tiefgehender. Der Mensch fällt sozusagen auf diese Weise von sich selbst ab, ist nicht bei sich, sondern nur bei der Welt des Man, sozusagen in Selbst-Entfremdung, ist der Welt *verfallen*. Dies sind aber Weisen des Zugangs zu Selbst und Welt, die mehr verdecken als sie wirklich erschließen, es geht nie um die Sachen selbst, auch nicht um das individuelle Subjekt und seine ganz eigene Perspektive, es geht immer nur um das bodenlos schwebende bequeme Verharren in den Vorurteilen der öffentlichen Meinung. Auf diese Weise flieht man vor sich und den Dingen, verharrt in Selbst- und Seinsvergessenheit.

Man ist so verfangen im Getriebe der Welt, in der alltäglichen Geschäftigkeit, im konformen Verhalten und Denken (selbst wenn sich dieses als allgemeiner Nonkonformismus und Individualismus verkleidet), dass man weder wirklich zu sich noch wirklich zur Welt kommt. Man ist sich nicht wirklich zu eigen, lebt in der *Uneigentlichkeit* und nicht in der *Eigentlichkeit*, man steht nicht auf sich selber, ist *unselbständig*, nicht *selbständig*.

### **Ausweg aus der Uneigentlichkeit – zur Eigentlichkeit: Grenzsituationen wie Angst, Gewissen, Tod**

Wege aus der Uneigentlichkeit sind für Heidegger nun existentielle Erfahrungen, die das Selbst zu sich zurückreißen (aus der Seins- und Selbstvergessenheit, dem Verfallen in das Man): Angst, Gewissen und Schuld, Tod. Mit Angst ist nicht die Furcht vor etwas Bestimmten gemeint, sondern eine allgemeine Lebensangst, mit Gewissen der schuld bewusste Ruf des Gewissens, das uns aus dem Man der Konformität zu uns selbst zurückruft, mit Tod das Bewusstsein der eigentlichen Endlichkeit, des Nicht-mehr-sein-Könnens als äußerste Möglichkeit des Seins, als erschreckende Bedrohung, nicht als abstraktes Wissen, dass alle Menschen sterblich sind.

Diese existenziellen Phänomene bezeugen das eigene Selbstseinkönnen und holen das Dasein zurück von der Verlorenheit in das Man. Wir werden zu uns zurückgerissen, nicht aus eigener Willkür, willentlichem, bewussten Entschluss, nicht aus rationaler Überlegung, mittels Aufklärung und Selbstreflexion – sondern durch existentielle Grunderfahrungen, Phänomene, Erschütterungen, die uns packen. Wir sind plötzlich vereinzelt, auf uns gestellt: niemand, auch nicht die Massen der Öffentlichkeit können uns die abgründige Angst, den individuellen Gewissensruf, die eigene Endlichkeit abnehmen.

Der Einbruch des *Nichts* in die harmonisch gefügte Welt des Man und der selbstvergessenen und weltverlorenen Geschäftigkeit kommt wie von außen, in Wirklichkeit aber aus den Tiefen unserer Existenz.

Heidegger spricht oft von *Geworfenheit* und *Entwurf* bzw. *Seinkönnen*, wenn er die menschliche Existenz beschreibt. Der Mensch ist für Heidegger immer zwischen Geworfenheit und Entwurf, Determination und Freiheit. In seinem Bestimmtheit durch äußere Faktoren bangt der Mensch um seine eigenen freien Möglichkeiten, die Stimme des Gewissens macht einem darauf aufmerksam. Das Dasein ruft sich sozusagen selber auf; der Ruf geht sozusagen von Man und Welt weg und auf die eigenen Möglichkeiten hin.

Das Ziel ist: Statt uneigentlich zu leben und sich das Leben von anderen, vom Man als anonyme Macht der Öffentlichkeit abzunehmen, ist man auf sich selbst, auf seine eigene Möglichkeiten, seine Individualität und Freiheit zurückgeworfen. Jetzt erst macht man ernst mit dem eigenen Leben, führt sein Leben selbst, statt es führen zu lassen. Heidegger nennt das auch „Entschlossenheit“ – dies ist auch wörtlich zu verstehen: nicht mehr verschlossen zu sein durch die Geschäftigkeit, durch die Vorurteile der öffentlichen Meinung und sich und der Welt endlich wieder offen gegenüberzutreten.

## Zeitlichkeit und Sorge

Abschließend noch ein Blick auf das zweite Wort im Titel *Sein und Zeit*, auf die Zeitlichkeit menschlicher Existenz. Sein und Zeit meint zweierlei:

1. Die Zeit ist vom Sein her zu analysieren – und vor allem von einer ausgezeichneten Form des Seins, dem Sein des Menschen. 2. Das Sein des Menschen ist wesentlich von der Zeitlichkeit geprägt – die Frage dieses Werks lautet: Was ist der Sinn von Sein? Die überraschende Antwort: Der Sinn von Sein ist Zeit.

Menschliches Sein als In-der-Welt-Sein ist durch einen speziellen qualitativen Bezug zu sich, zur Welt, zum Leben geprägt. Heidegger nennt dies *Sorge*: damit ist nicht gemeint, dass wir immer Sorgen haben (es gibt ein Lied von Jürgen von der Lippe glaube wo er sagt, als er am frühen Morgen aufwacht: „Guten Morgen liebe Sorgen, seid ihr auch schon wach?“). Heidegger meint etwas umfassenderes. Er spielt mit dem Wortfeld. Sorge kommt in verschiedenen Ausdrücken vor: Versorgung, Besorgungen machen, für jemand sorgen, ihn umsorgen, sorgsam und sorgfältig sein, besorgt sein etc. Gemeint sind also etwa Planen, Bekümmern, Berechnen, Voraussehen. Damit ist also der alltägliche-praktische Bezug zum eigenen Leben gemeint, im dem man sich immer um etwas kümmern muss, eben in die praktischen Lebensbezüge eingewoben ist.

Heidegger erzählt hier die spätantike Cura-Fabel des Hyginus – Cura heißt Sorge: Die *Sorge* habe einst eine Stück Erde geformt, als Jupiter vorbeikam, bat sie ihn, dem geformten Ton Geist einzuhauchen: Es kam zu einem Streit, nach wem der nun geschaffene Mensch benannt werden sollte: Die *Sorge* und Jupiter meldeten Ansprüche an, aber auch die Erde – tellus – da der Mensch ja aus ihr geformt sei. Als Richter wurde der Gott Saturn bestimmt: Er sagte: Jupiter, der du den Geist gegeben hast, sollst nach seinem Tod den Geist haben; du Erde, den Körper, den du geschenkt hast; weil aber die *Sorge* dieses Wesen zuerst gebildet hat, so möge die *Sorge*, solange es lebt, es besitzen.

Was hat das mit Zeit zu tun, könnten Sie nun fragen? Vielleicht haben Sie gemerkt, dass der Begriff des Sorgens als kümmernden Planens schon den offenen Zukunftsraum in sich hat.

Das was Heidegger *Sorge* nennt analysiert er durch drei Momente, die an unsere klassische Dreiteilung der Zeit in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft erinnern.

Heidegger liebt Wortungetüme und sprachliche Verrenkungen. So definiert er *Sorge* als: „*Sich-vorweg-schon-sein-in (einer Welt) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden)*“ – Was will uns das sagen. Es werden hier drei Elemente genannt: 1. *Sich-vorweg-sein*, 2. *schon-sein-in*, 3. *Sein-bei*:

Der Mensch als von der *Sorge* geleitet schaut besorgt und sorgend nach vorne, plant und ist so sich voraus, *sich vorweg* (überholt sich selbst sozusagen) und ist damit gleichsam zukünftig.

Dieser praktisch handelnde Mensch ist aber nicht allein aus dieser Zukunftsperspektive zu verstehen; er ist auch immer *schon in* – nämlich schon in einer bestimmten Situation, die entstanden ist, er ist schon in bestimmte äußere Umstände und Verhältnisse eingebettet und damit in seinem Besorgen vorgeprägt. Er kommt woher und geht wohin.

Gleichzeitig *ist* er aber *bei* den momentan zu besorgenden Dingen und Angelegenheiten, etwa bei der Arbeit.

Also: „vorweg sein“ als planend-besorgende Zukünftigkeit menschlichen Seins, „schon sein in“ als Bestimmt-, Geprägt- und Gebunden-sein durch die jeweilige bestimmte Situation und die gewordenen Rahmenbedingungen menschlicher Praxis und menschlichen Weltverständnisses, schließlich die Gegenwart als Sein-bei – den praktischen Dingen der Alltagswelt, bei den Dingen, Angelegenheiten und Menschen, um die man sich sorgt, für die man sorgt.

Diesen Strukturmomenten entsprechen auch die drei Kategorien menschlicher Existenz bei Heidegger: Existenz – Faktizität – Verfallen.

Der Mensch *existiert*, er ist nicht einfach als fertiges Produkt, die menschliche Existenz ist das Führen eines Lebens mit Möglichkeiten und Perspektiven, also auf die Zukunft hin gerichtet, gleichsam aus sich selber und seiner Gegenwart in die Zukunft hinausragend, hinausgestellt: *ek-sistere* heißt lateinisch auch wörtlich Hinausstellen, Hinausstellen.

Diese menschliche Existenz ist nach Heidegger immer *faktisch*. D.h. es gibt Fakten, die den Menschen prägen und bestimmen, die in der Vergangenheit entstanden sind oder – was *faktum* wörtlich heißt – „gemacht“ wurden (Faktum ist ja schon grammatikalisch ein Partizip-Perfekt, also eine Vergangenheitsform).

Den Zusammenhang von Existenz und Faktizität kann man auch bezeichnen als den Doppelcharakter menschlichen Daseins als Geworfenheit (in eine bestimmte Situation hineingeworfen) und Entwurf (der Mensch macht Pläne, Entwürfe, ist eigentlich letztlich sein eigener Entwurf).

„*Verfallen*“ schließlich als Form der gegenwärtigen Zeitlichkeit. Man ist der Gegenwart verfallen, man geht im alltäglichen Besorgen in ihr auf, in den Dingen der Welt, den alltäglichen Verrichtungen.

Etwas fällt auf: Mit diesem Begriff „*Verfallen*“ taucht erstmals ein negativer Klang auf. Wenn man einer Sache oder jemanden verfällt, ist man nicht mehr ganz bei sich, verliert vielleicht sich selbst, ist unfrei und geht seiner Vernunft, seiner Selbstreflexion verlustig. Diese Assoziationen will Heidegger mit dieser Vokabel durchaus absichtlich auslösen

Ich habe ja schon angedeutet, dass der existenziell-zeitliche Modus des Verfallens so etwa wie Selbstverlust, Selbstvergessenheit andeutet. Wenn man an die Welt oder auch an die öffentliche Meinung, der man sich unkritisch anschließt, verfällt, ist man sich selber nicht mehr zu eigen. Heidegger unterscheidet ja, wie so oft mit Wortherkünften, mit Etymologien spielend *Eigentlichkeit* und *Uneigentlichkeit* – Ist man bzw. sich selber zu eigen, sein eigener Herr oder nicht. Modern würde man vielleicht davon sprechen: Ob jemand wirklich authentisch ist oder nicht. Es gibt eigentliche und uneigentliche Formen menschlicher Existenz. Da menschliche Existenz wesentlich durch Zeitlichkeit geprägt ist, gibt es damit auch uneigentliche und eigentliche Formen der Zeitlichkeit.

Wie schon herausgearbeitet, können uns nur ganz besondere Grenzsituationen und Grenzerfahrungen zu uns selber bringen, zur Eigentlichkeit, zu den je eigenen Möglichkeiten unserer individuellen Existenz.

Und diese Rettungsanker für ein authentisches Leben haben wieder mit *Zeitlichkeit* zu tun – insbesondere das Sein zum Tode: Die äußerste zukünftige Möglichkeit unseres Seins ist das Nicht-mehr-Sein, die Grenze unseres Seins, das Ende: Der Tod. Ek-sistenz bedeutet bei Heidegger wörtlich das Herausstehen (lat.: *eksistere*): Wir stehen in unserer eigene Zukunft heraus, als planende, als hoffende, als fürchtende – als unsere eigenen Möglichkeiten, und dieser zukünftige Möglichkeitsraum enthält auch die äußerste Möglichkeit: das Nicht-mehr-Sein, das Nichts – wir sind sozusagen in das Nichts hinausgestellt, hinausgehalten. Es ist unser eigener Tod, unser eigenes Nicht-mehr-Sein, nichts abstraktes, nichts objektives, was mit wissenschaftlicher Distanz betrachtet werden kann. Der Schreck, der uns in die Glieder fährt, wenn wir dies für uns in allem Ernst realisieren, reißt uns aus dem Verfallensein in den Alltag der unmittelbaren Gegenwart und der ständigen Geschäftigkeit, des Plänemachens heraus, stößt uns wieder zurück auf uns selber, auf unsere Einsamkeit und Verlorenheit. Dieser Schock der Zeitlichkeit als Endlichkeit ist für Heidegger aber ein heilsamer: Damit kommt man wieder auf sich selbst zurück.

In diesem Sinne unterscheidet Heidegger uneigentliche und eigentliche Formen von Zeitlichkeit: Eigentlich ist Zukünftigkeit dann, wenn man sich auf seine je eigenen Möglichkeiten entwirft, das eigene Seinkönnen steht hier im Mittelpunkt, es ist so etwas wie ein *Vorlaufen* in den offenen Möglichkeitsraum der eigenen Zukunft, als Form der Selbstverwirklichung könnte man neumodisch sagen, oder auch: Zukunft als zu sich selbst kommen (*Zukunft* kommt ja von *zukommen*); und dieser authentische Entwurf wird dann in Angriff genommen, wenn man durch den Schrecken über die Endlichkeit als Perspektive des Nicht-mehr-Seins im Vorlaufen zum eigenen Tode zu sich selber zurückgerissen wird. – Wovon wird man zurückgerissen: Von der eher passiven, sozusagen unauthentischen Form (un-eigentlichen Form) von Zukunft, Heidegger nennt sie das „Gewärtigen“. Man sagt ja: dies und das habe ich zu gewärtigen. Heidegger schreibt: „*Das Dasein kommt nicht primär in seinem eigensten, unbezüglichen Seinkönnen auf sich zu, sondern es ist besorgend seiner gewärtig aus dem, was das Besorgen ergibt oder versagt*“ – man ist also an die Welt der praktischen Dinge verfallen, vergisst sich selber, seine eigenen Möglichkeit, gewärtigt die Zukunft als etwas Fremdes, von der äußeren Welt, den äußeren Dingen und den äußeren Konventionen und nicht von sich selber bestimmtes: es ist die passive Haltung des Erwartens, Hoffens und Wünschens. Eigentliche Zukunft kommt auf uns zu, wir kommen auch auf sie zu – es ist nicht einfach das Futur – wörtlich: das, was sein wird.

Gehen wir zur Zeitform der *Gegenwart*: Im normalen, alltäglichen Leben geht man in den praktischen Lebensvollzügen, in der Alltäglichkeit, den alltäglichen Pflichten und Routinen, der gedankenlosen Konformität auf, man versteht sich nicht aus sich selber, sondern aus seinen Besorgungen sozusagen. In der eigentlichen Weise geht man aber von seinen eigenen Möglichkeiten aus, das Sein hat das Vermögen es selbst zu sein, und von dieser Authentizität und Freiheit aus lässt man die Welt im Blick des Auges sich begegnen (dies ist nicht der Jetzt-Punkt in einer Zeitreihe, sondern es geht darum, wie das Dasein, dem gegenüber auf-geschlossen ist, was ihm begegnet): Die eigentliche Zeitform ist hier der *Augenblick*, die uneigentliche die *Gegenwärtigkeit*.

In der eigentlichen Form der Vergangenheit, Heidegger spricht auch von *Gewesenheit*, ist das Dasein, dessen, was es gewesen ist, eingedenk; es behält dies, was es gewesen ist und was es mitprägt, in sich; und vergisst dies nicht wie ein nur Vergangenes, nun nicht mehr Seiendes.

In der uneigentlichen Form der Vergangenheit, erscheint das Vergangene nur als nun nicht mehr seiender Abschnitt der Zeitreihe und ist nicht mehr, hat keine Bedeutung, und kann vergessen werden: Heidegger nennt es das *Vergessen*. In der Eigentlichkeit wird das Vergangene zurückgeholt in die Gegenwart, wird sozusagen wieder-geholt, wiederholt. Heidegger nennt es *Wiederholung*. Hier ist das Gewesene noch anwesend.

Es geht bei allen Zeitformen um den selben Gegensatz: Entweder geht der Mensch in der Geschäftigkeit auf, lässt sich von der Welt, den praktischen Dingen des Lebens bestimmen, – oder er ist er selber, bewusst und selbstbewusst, und ergreift in freier Entschlossenheit seine Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft. Es geht um den Kampf gegen die Selbst-Vergessenheit (die übrigens gleichzeitig eine Seinsvergessenheit ist).

Sein, menschliches Sein, das Dasein und Zeit, Zeitlichkeit, werden Heidegger untrennbar miteinander verknüpft gedacht. Der Titel des Hauptwerks zeigt das schon. Ich bin zuletzt von Heideggers Zeitbegriff ausgegangen. In einem letzten Schritt will ich nun von Heideggers Existenzbegriff aus seine Vorstellung von Zeitlichkeit noch einmal zu erläutern – damit auch andeutungsweise das Wechselverhältnis von Sein und Zeit bei Heidegger zu beleuchten. Ich möchte das in 5 Punkten resümieren:

1. Wenn Dasein primär *Möglichkeit* ist, auf die Offenheit des Entwurfs sich bezieht, so ist hier eine bestimmte Zeitperspektive gedacht: die *Zukünftigkeit*.

2. Wenn die konkrete Existenz vor dem ewigen Wesen des Menschen, der festen Definition steht, so ist da zeitlose gleichsam ewige Jetzt gegenüber der Zeitlichkeit, dem Existieren in der Zeit relativiert. Menschliches *Sein* ist konkrete *Existenz* – und der Mensch existiert als endlicher, veränderlicher, mit einem offenen Horizont: also *zeitlich*.

3. Wenn Dasein immer schon In-der-Welt-Sein ist, dann ist die klare Subjekt-Objekt-Unterscheidung unsinnig. Das Subjekt Mensch muss nicht erst aus sich heraus treten, um zu der ihm fremden Welt zu kommen, sondern es ist immer schon in einer Welt. Die Vorstellung eines abgeschlossenen Denksubjekts mit klaren Grenzen zur Außenwelt stellt Heidegger in Frage. Nicht: Dort Geist – dort Welt – und dazwischen eine rätselhafte Verbindung. Der Mensch steht in seinem Denken und Empfinden gleichsam immer in die Welt hinaus, ek-statisch, ek-sistenziell. Und genauso wie mit der Beziehung Dasein-Welt ist es mit der Zeit, den Formen der Zeit: nicht eine in sich abgeschlossene Vergangenheit, ein abgeschlossener Zeitpunkt, und eine davon getrennt Zukunft – sondern immer steht der Mensch in die Zeitlichkeit hinaus – ek-statisch, ek-sistenziell.

4. Wenn das menschliche Dasein immer ein *individuelles*, einmaliges, ein *je-meiniges*, wie Heidegger sagt, ist – so ist auch Zeitlichkeit immer ein jeweils auf mich als Individuum bezogenes, gleichsam subjektives Phänomen und nicht die reine Objektivität einer mathematischen Zeitreihe.

5. Wenn das menschliche Dasein immer in *praktisch* Besorgungs- und Handlungszusammenhänge eingeschlossen ist, sozusagen in eine pragmatische Welt, so ist auch Zeit nichts Abstraktes, Theoretisches, Neutrales, sondern ist genauso praktische Handlungs- und Erlebniszusammenhänge eingeschlossen – besser: es konstituiert diese Zusammenhänge, die Heidegger als das durch Zeitlichkeit gekennzeichnete Phänomen der *Sorge* abhandelt.

Und nun mich ich dafür *sorgen*, dass ich aufhöre, denn es scheint *Zeit* zu *sein*.

Vielen Dank für Ihre Aufmerksamkeit.