

# Zwischen Philosophie, Medizin und Psychologie

Heidegger im Dialog mit Medard Boss

Istvan M. Fehér

Vorausspringende Fürsorge – Daseinsanalytik  
und Daseinsanalyse  
Beziehungen zwischen Heideggers hermeneutischer  
Phänomenologie und der Psychotherapie

Herausgegeben von  
Manfred Riedel, Harald Seubert und Hanspeter Padrutt

– Sonderdruck –  
im Buchhandel nicht erhältlich



2003

BÖHLAU VERLAG KÖLN WEIMAR WIEN

Im Vorwort der von ihm herausgegebenen *Zollikoner Seminare* schreibt Medard Boss in Erinnerung an Heideggers Seminare folgende Bemerkung nieder: „In der unermüdlichen, nie erlahmenden Geduld und Langmut, mit der [Heidegger die Abendseminare Zusatz von mir I.F.] durchhielt und erfüllte, liegt der unerschütterliche Beweis für die Größe von Heideggers eigener Mitmenschlichkeit vor. Mit diesem seinem Verhalten unserem Zollikoner Kreis gegenüber belegte er, daß er von der höchsten Form der Mitmenschlichkeit, der selbstlos liebenden, den anderen für sich freigebenden *vorausspringenden Fürsorge* nicht nur zu sagen und zu schreiben wußte, sie vielmehr auch in exemplarischer Weise zu leben bereit war.“<sup>1</sup>

Das Heideggersche Konzept der *vorausspringenden Fürsorge* hat die Aufmerksamkeit von Medard Boss von früh an auf sich gezogen und war für ihn, wie er es an anderer Stelle in Erinnerung rief, einer der Hauptbeweggründe für sein Studium des Heideggerschen Hauptwerkes. Es wurde ihm schließlich auch zum Anlaß und Ausgangspunkt seiner Kontaktaufnahme mit Martin Heidegger und der darauffolgenden langjährigen denkerischen Zwiesprache mit ihm. „Ihn hätte nämlich“, so sagte Boss im Rückblick, „in erheblichem Maße beeindruckt, daß ich in meinem ersten Brief an ihn [im Jahre 1946] eigens die Seite 122 seines Buches ‚Sein und Zeit‘ hervorgehoben und ihn darauf hingewiesen habe, daß sich da unter dem Titel einer ‚vorspringenden Fürsorge‘ exakt die Beschreibung des idealen Verhältnisses eines Psychoanalytikers gegenüber seinen Analysanden finde. Noch mehr als das: Heideggers Abhebung dieser einzig menschenwürdigen ‚vorspringenden Fürsorge‘ gegen eine den Anderen stets vergewaltigende ‚einspringende Fürsorge‘ erlaube es dem analytischen Therapeuten, sein besonderes Heilverfahren nun explizit in seiner Neuartigkeit und Einzigartigkeit gegen alles sonstige,

<sup>1</sup> Martin Heidegger: *Zollikoner Seminare*, hrsg. von M. Boss, Frankfurt/Main 1987, XI. (Hervorhebung im Original.)

zumeist sehr ‚einspringende‘ ärztliche Verhalten abzuheben und es damit in sein Eigenes einzuzugrenzen.“<sup>2</sup>

Aus diesem doppelten Hinweis von Boss dürfte ein Mehrfaches hervorgehen. Erstens, daß der Begriff „vorausspringende Fürsorge“ ein wichtiges Band oder Bindeglied, wenn nicht das wichtigste, zwischen der Daseinsanalytik Heideggers und – nicht nur der Psychoanalyse oder der psychoanalytisch aufgefaßten und ausgerichteten Daseinsanalyse –, sondern auch und gerade dem besonderen Heilverfahren der Psychotherapie darstellt.<sup>3</sup> Zweitens – und auch dies ist keine Nebensache –, daß wir es bei Heidegger, vielerlei Unterstellungen und Bezeichnungen zum Trotz, mit einer weitgehenden Entsprechung von Theorie und persönlichem Verhalten zu tun haben. Letztere wird auch von anderen Zeugen und Zeugnissen belegt, worauf ich im weiteren noch zurückkommen werde. Wenn Phänomenologie auf Erleben beruht, in dessen Zusammenhang die Phänomene erst zugänglich werden können, und wenn Hermeneutik die Interpretation bzw. den Versuch, die dergestalt zugänglich gewordenen Phänomene angemessen zu interpretieren, bedeutet, so ist dieser Zusammenhang im Grunde genommen kein unwesentlicher oder bloß akzidenteller, er liegt vielmehr im Wesen der Sache selbst begründet.

In meinem Beitrag möchte ich nun auf den Begriff der „vorausspringenden Fürsorge“ etwas näher eingehen, ihn und den begrifflichen Rahmen, in dem er im Hauptwerk Heideggers auftaucht, rekonstruieren. Der Erörterung liegt dabei folgende Gliederung zugrunde. Nach einer kurzen Rekonstruktion des systematischen Ortes, den dieser Begriff im Werk einnimmt (I und II), soll der Interpretationsrahmen erweitert werden: in kritischer Diskussion möglicher Einwände wird der Versuch unternommen, Heideggers Ausgang von den defizienten Modi des Mitseins und die „Nachtansicht“ des Daseins im Zusammenhang einer Parallele zu Kant und der Kant-Interpretation Ernst Cassirers zu thematisieren (III). Es folgen Erörterungen zu Entwicklung und Genese der Perspek-

2 M. Boss, „Zollikoner Seminare“. In: *Erinnerung an Martin Heidegger*, hrsg. G. Neske, Pfullingen 1977, 31f. Siehe auch ebd., 38. S. 122 von *Sein und Zeit* heißt der Terminus zunächst „vorausspringen“, wenig später erscheint er dann als „vorspringend“ („vorspringend-befreiend“), S. 298 nochmals „vorspringend-befreiend“ (.)“.

3 Die sogenannte Daseinsanalyse wurde ja, wie Hanspeter Padruitt gezeigt hat, „aus dem Zusammenprall der Psychoanalyse mit der Daseinsanalytik in *Sein und Zeit* erwachsen [...], stellte die Dogmen der psychoanalytischen Theorie in Frage und versuchte eine phänomenologische Annäherung an die Phänomene in der psychoanalytischen Praxis“ (Hanspeter Padruitt, *Heidegger heute*, in: *Daseinsanalyse*, 14, S. 104).

tive der vorausspringenden Fürsorge und des eigentlichen Miteinanders in weiteren Teilen des Hauptwerks und in der Gedankenwelt Heideggers (IV), bis hin zu dem Punkt, wo ihr Zusammenhang mit Heideggers phänomenologisch-hermeneutischem Philosophieverständnis sichtbar zu machen bzw. herauszustellen versucht werden kann (V). Im Gang der Erörterung nehme ich immer wieder Bezug auf die Daseinsanalyse und die Psychotherapie. Am Ende wird dann in einem abschließenden Schritt die Fragestellung eigens auf den Zusammenhang von Philosophie und Medizin gerichtet (VI).

### I. Dasein, Mitsein, „vorausspringende Fürsorge“: Ihre systematische Stellung in der existenzialen Analytik von *Sein und Zeit*

Medard Boss hat in den zitierten Bemerkungen bereits auf das Begriffspaar ‚vorspringende Fürsorge‘ bzw. ‚einspringende Fürsorge‘ hingewiesen, wobei die beiden vorangestellten Adjektive, ‚einzig menschenwürdig‘ und ‚stets vergewaltigend‘, doch etwas übertrieben oder allzu dramatisch zu klingen scheinen.

Bei einer rekonstruierenden Skizze müssen wir uns auf das Wesentliche beschränken. Einerseits muß hervorgehoben werden, daß es Heidegger um die sogenannte fundamentalontologische existenziale Analytik geht, nicht um eine Anthropologie.<sup>4</sup> Die Absicht der existenzialen Ana-

4 Es handelt sich um keine Anthropologie, d.h. um eine Lehre, die das Mensch genannte regionale Seiende zum Thema hat, denn dazu kann es erst nach der Ausarbeitung der Seinsfrage kommen; ohne eine ontologische Begründung, so betont Heidegger wiederholt, bliebe die Idee der Anthropologie dunkel (Vgl. z. B. M. Heidegger: *Sein und Zeit*, Tübingen 1979, S. 17, 45ff., 131; *Kant und das Problem der Metaphysik*, 4. Auflage, Frankfurt a.M. 1973, S. 202ff., 223.). Die auszuarbeitende existenziale Analytik ist insofern *Fundamentalontologie*, als sie ein Fundament für die Ontologie sucht. Heideggers damit zusammenhängender prinzipieller Vorwurf gegenüber der überlieferten Anthropologie zielt dahin, daß diese das *Sein* des Subjekts vergessen bzw. nicht thematisiert habe (vgl. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Gesamtausgabe, Bd. 20, hrsg. P. Jaeger, Frankfurt a. M. 1979, S. 149; *Sein und Zeit*, S. 45ff.; vgl. aus den frühen Vorlesungen auch *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Gesamtausgabe, Bd. 61, hrsg. W. Bröcker and K. Bröcker-Oltmanns, Frankfurt a.M. 1985, S. 173: „Es gilt gerade [...], dem Sinn des ‚sum‘ im ‚cogito-sum‘ [...] nachzugehen“; „Daß Descartes in eine erkenntnistheoretische Fragestellung abbiegen bzw. geistesgeschichtlich sie inauguriert konnte, ist nur der Ausdruck dafür, daß ihm das ‚sum‘, sein Sein und seine kategoriale Struktur, in keiner Weise problematisch wurde [...]“).

lytik zielt auf die Ausarbeitung der Seinsfrage ab, deswegen bleiben die analysierten Seinsmodi des Daseins notwendig unvollständig. Die Analytik versteht sich dementsprechend von Anfang an in dem Sinn, daß sie sich auf der ontologischen, nicht der ontischen Ebene bewegt. Es handelt sich nach Heideggers eigener Formulierung um eine „*vorbereitende* Fundamentalanalyse des Daseins“, die im zweiten Abschnitt auf die „Zeitlichkeit“ hin interpretiert wird, in der Absicht, die Seinsfrage auszuarbeiten.

Die Hauptcharakteristika der existenzialen Analytik lassen sich in aller Kürze vielleicht am besten in Abgrenzung gegen die für die neuzeitliche Philosophie kennzeichnende Cartesianische Auffassung eines in sich stehenden Ego zusammenfassen. Das Sein des Daseins ist In-der-Welt-sein, wobei Welt zunächst als – und im Ausgang von so etwas wie – Umwelt verstanden wird. Das umweltlich zunächst Begegnende heißt Zeug, dessen Sein in der Zuhandenheit besteht, und zu dem sich das Dasein im Seinsmodus des Besorgens immer schon verhält. Das „in“ bzw. das „In-sein“ hat zunächst keinen spezifisch räumlichen Sinn, sondern meint die Grundverfassung des Daseins, auf verschiedene Weisen immer schon bei der besorgten Welt zu sein. „Der Mensch ‚ist‘ nicht“, so sagt Heidegger, „und hat überdies noch ein Seinsverhältnis zur ‚Welt‘, die er sich gelegentlich zulegt.“<sup>5</sup> Das überlieferte und für die neuzeitliche Philosophie charakteristische Problem der Existenz der Außenwelt, samt den wiederholten Versuchen, sie zu beweisen, ist von hier aus gesehen einfach sinnlos. „Nicht die Beweise sind unzureichend, sondern die Seinsart des beweisenden und beweisheischenden Seienden ist unterbestimmt.“<sup>6</sup> Es handelt sich um eine „ontologisch unzureichende Ansetzung dessen, wovon unabhängig und ‚außerhalb‘ eine ‚Welt‘ als vorhanden bewiesen werden soll.“<sup>7</sup> Denn „dergleichen Versuche setzen [...] ein zunächst weltloses [...] Subjekt voraus, das sich im Grunde erst einer Welt versichern muß.“<sup>8</sup> Geht man hingegen von der ursprünglichen Seinsart des menschlichen Daseins als In-der-Welt-sein aus, so wird klar, daß dieses immer schon bei seiner Welt ist und von seiner inneren Sphäre nicht erst in eine äußere hinauszukommen braucht, – eines Beweises der Vorhandenheit der Außenwelt folglich gerade nicht bedarf.

Wenn die Ansetzung der existenzialen Analytik des menschlichen Daseins die neuzeitlich-cartesianische, erkenntnistheoretisch ausgerichtete Perspektive eines weltlosen, isolierten Subjekts verabschiedet, dann

5 M. Heidegger: *Sein und Zeit*, Tübingen 1979, S. 57.

6 *Sein und Zeit*, S. 205.

7 Ibid.

8 Ibid., S. 206.

hört samt der Existenz der Außenwelt gleich ursprünglich auch das Sein Anderer auf, ein eigenständiges philosophisches Problem zu sein. „Die Klärung des In-der-Welt-seins zeigte“, so sagt Heidegger, „daß nicht zunächst ‚ist‘ und auch nie gegeben ist ein bloßes Subjekt ohne Welt. Und so ist am Ende ebensowenig zunächst ein isoliertes Subjekt gegeben ohne die Anderen.“<sup>9</sup> Das „Dasein ist wesenhaft Mitsein“, *wesenhaft*, d. h. ontologisch, womit nicht die bloß ontische Aussage gemeint ist, „daß ich faktisch nicht allein vorhanden bin, vielmehr noch andere meiner Art vorkommen. [...] Auch das Alleinsein des Daseins ist Mitsein in der Welt.“<sup>10</sup> „Das Sein zu Anderen ist nicht nur ein eigenständiger, irreduktibler Seinsbezug, er ist als Mitsein mit dem Sein des Daseins schon seiend.“<sup>11</sup>

Wenn unser Umgang mit dem umweltlich begegnenden Seienden ‚Besorgen‘ heißt, so ist das Mitsein durch die ‚Fürsorge‘ charakterisiert. Beide Weisen des Umgangs haben defiziente Modi, und Heideggers phänomenologischer Darstellung ist es eigentümlich, daß diese Seinsmodi in gewissem Sinne ursprünglicher als die positiven sind und oft auch den Ausgangspunkt für weitere Phänomenerörterungen bilden.

Der gemeinsame Terminus, der beide Verhaltensweisen (Besorgen und Fürsorge) umgreift, heißt ‚Unauffälligkeit‘. Zunächst sei deren Zusammenhang mit dem umweltlich begegnenden Seienden kurz durch einige Zitate erläutert. „Das Eigentümliche des zunächst Zuhandenen ist es, in seiner Zuhandenheit sich gleichsam zurückzuziehen, um gerade eigentlich zuhanden zu sein.“<sup>12</sup> Das Sich-Zurückziehen in die vertraute Zuhandenheit des Zeuges besagt Unauffälligkeit, die erst im Erfahren einer Störung, z. B. der Unverwendbarkeit des Zeuges, in Auffälligkeit umschlägt. „Das nächstzuhandene Seiende kann im Besorgen als unverwendbar [...] angetroffen werden“. „In solchem Entdecken der Unverwendbarkeit fällt das Zeug auf. Das *Auffallen* gibt das zuhandene Zeug in einer gewissen Unzuhandenheit.“<sup>13</sup> Zusammenfassend stellt Heidegger fest: „Das *Sich-nicht-melden* der Welt ist die Bedingung der Möglichkeit des Nichtheraustretens des Zuhandenen aus seiner Unauffälligkeit [...]. Die privativen Ausdrücke wie Unauffälligkeit, Unaufdringlichkeit, Unauffässigkeit meinen einen positiven phänomenalen Charakter des Seins des zunächst Zuhandenen.“<sup>14</sup>

9 Ibid., S. 116.

10 Ibid., S. 120.

11 Ibid., S. 125. Vgl. noch *ibid.*, 1 S. 81. „Das In-der-Welt-sein, zu dem ebenso ursprünglich das Sein bei Zuhandenem gehört wie das Mitsein mit Anderen [...]“

12 Ibid., S. 69.

13 Ibid., S. 73.

14 Ibid., S. 75.

Die privativen bzw. defizienten Modi sind für den Phänomenzusammenhang der Fürsorge für Andere nicht weniger charakteristisch als für die verschiedenen Weisen des Besorgens des Zuhandenen. Schon die faktisch existierende Fürsorge in den Institutionen der Sozialität findet Heidegger zufolge ihre Notwendigkeit darin, „daß das Dasein sich zunächst und zumeist in den defizienten Modi der Fürsorge hält.“<sup>15</sup> „Das Für-, Wider-, Ohne-einandersein, das Aneinandervorbeigehen, das Einander-nichts-angehen sind mögliche Weisen der Fürsorge. Und gerade die zuletzt genannten Modi der Defizienz und Indifferenz charakterisieren das alltägliche und durchschnittliche Miteinandersein.“<sup>16</sup> In einer ergänzenden Überlegung begegnet der bekannte Begriff der ‚Unaufälligkeit‘, und zwar diesmal mit ausdrücklichem Verweis auf seinen Zusammenhang mit dem Besorgen. „Diese Seinsmodi zeigen wieder den Charakter der *Unaufälligkeit* und Selbstverständlichkeit, der dem alltäglichen innerweltlichen Mitdasein Anderer ebenso eignet wie der Zuhandenheit des täglich besorgten Zeugs.“<sup>17</sup>

Aus den nicht-privativen, nicht-defizienten Modi der Fürsorge, d. h. hinsichtlich ihrer positiven Modi, führt Heidegger nur zwei, wie er sagt, „extreme Möglichkeiten“<sup>18</sup> an: es sind die genannten Phänomene des Ein- bzw. des Voraus-springens. Im ersteren Fall handelt es sich um das Übernehmen dessen, „was zu besorgen ist für den Anderen“, um eine die Sorge abnehmende Entlastung; im letzteren geht es darum, die Sorge nicht abzunehmen, sondern sie „eigentlich erst als solche zurückzugeben“. Die Differenz rührt daher, daß der Gegenstand der Sorge jeweils grundverschieden ist. Die einspringende Fürsorge betrifft das Besorgen eines innerweltlich Zuhandenen, das Vorausspringen dagegen „nicht ein Was“, sondern ein Wie, „die Existenz des Anderen“, mithin nicht einen intentionalen Gegenstand der Sorge, sondern diese selbst. Daraus folgt für Heidegger: *In Sachen der Existenz gibt es keine Entlastung*. Vorausspringend kann diese Fürsorge heißen, weil sie das Seinkönnen des Anderen angeht, die Öffnung von Perspektiven für die Zukunft. Seinkönnen verweist nämlich an entscheidenden Punkten auf Zukunft, es ist (ebenso wie das Existieren als solches) sozusagen zukunftsbezogen.<sup>19</sup>

15 Ibid., S. 121.

16 Ibid., S. 121.

17 Ibid., S. 121. (Herv. I.M.F.)

18 Ibid., S. 122. Zum folgenden ebd.

19 Das macht ein Strukturmoment der Sorge aus, nämlich das „Sich-vorweg-sein“. „Dasein aber – das liegt in der Seinsverfassung der Sorge – ist sich je schon vorweg“ (*Sein und Zeit*, S. 228, vgl. auch S. 315). Über den Zusammenhang zwischen Sich-vorweg-sein und Zukunft *ibid.*, S. 327, zwischen Sich-vorweg und Freisein *ibid.*, S. 193.

Deshalb springt hier die Fürsorge nicht ein (das wiese auf Gegenwartsbezogenheit hin), sondern sie springt dem Anderen vor oder voraus, in Richtung seiner Zukunft. Dieser vorausspringenden Fürsorge geht es um das Seinkönnen des Anderen, seine mögliche künftige Existenz.

Heidegger bemerkt, in der einspringenden Fürsorge könne „der Andere zum Abhängigen und Beherrschten werden, mag diese Herrschaft auch eine stillschweigende sein und dem Beherrschten verborgen bleiben“. Sicherlich ließen sich viele Beispiele dafür nennen (Heidegger gibt uns allerdings keine an), ich glaube aber, es wäre übertrieben mit Medard Boss zu sagen, das Einspringen sei „stets vergewaltigend“.<sup>20</sup> Dies folgt auch aus Heideggers Text nicht, behauptet er doch, „in solcher Fürsorge *kann* [nicht: *muß* I.M. Fehér] der Andere zum Abhängigen und Beherrschten werden“, wobei er offensichtlich an ganz bestimmte Fälle denkt. Daß er eben diese Möglichkeiten und nicht andere erwähnt, hängt wohl damit zusammen, daß er vorblickend das Vorausspringen gegen das Einspringen möglichst scharf abgrenzen und markant abheben will. Das Vorausspringen ist Heidegger zufolge immer befreiend, es „verhilft dem Anderen dazu, in seiner Sorge sich durchsichtig und für sie *frei* zu werden“. Gegenüber dem Vorausspringen, das sich viel einheitlicher ausnimmt, zeigt das Einspringen eine Vielfalt fast unübersehbarer Möglichkeiten; es ist in vielfältige Weisen des Besorgens zerstreut oder zersplittert. Wenn ich einem Anderen die Bitte ausspreche, „Kannst du mir ein Glass Wasser geben oder besorgen?“, dann geht es wohl um Einspringen, es kommt aber normalerweise kaum dazu, oder es bedarf ganz besonderer Umstände, d. h. eines Extremfalls, daß ich gerade dabei „zum Abhängigen und Beherrschten“ werde.

## II. Vorausspringende Fürsorge als „Verhelfen zur Freiheit“

Das Thema der Freiheit wird in Heideggers Hauptwerk nicht eigens exponiert, es sollte aber einleuchten, daß das Problem der Freiheit kraft der Ansetzung des Daseins als Möglichsein, als Seinkönnen, und zwar als eines möglichen eigentlichen, die ganze Analytik von vornherein durchdringt. „Das Seiende“, so heißt es bereits eingangs, „dem es in seinem

20 Aus psychotherapeutischer Sicht siehe auch die einschränkenden Bemerkungen Gion Condraus: *Die therapeutische Beziehung zwischen einspringender und vorausspringender Fürsorge*, in: *Daseinsanalyse*, 15, 1998/1, S. 75.

Sein um dieses selbst geht, verhält sich zu seinem Sein als seiner eigenen Möglichkeit“.<sup>21</sup>

Im Spiel ist dabei allerdings zumeist die je eigene Freiheit, nicht die des Anderen. Und das darf nicht im mindesten wundernehmen. Freiheit ist auf eigene mögliche Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit bezogen, und das Dasein kann, wie Heidegger sagt, „nur dann eigentlich es selbst sein, wenn es sich von ihm selbst her dazu ermöglicht“.<sup>22</sup> Und: „Aus dem eigentlichen Selbstsein [...] entspringt allererst das eigentliche Miteinander“.<sup>23</sup> Das besagt: auf die eigene Freiheit kann prinzipiell so wenig von außen eingewirkt werden wie auf jene des Anderen. Das Vorausspringen bleibt also, wenn ich richtig sehe, das einzig mögliche freie Verhalten zu einem anderen freien Wesen. Heideggers Formulierung enthält freilich eine Schwierigkeit oder gar Aporie. Wie kann man dem Anderen dazu *verhelfen*, frei zu werden? Ist das Konzept „Verhelfen zur Freiheit“ nicht eine sehr bedenkliche Sache, ein heißes, gar hölzernes Eisen? Im Lichte der Totalitarismen des 20. Jahrhunderts scheint es in der Tat in erheblichem Maße verdächtig zu sein. In Heideggers Ansatz verhält es sich jedoch anders. Auf den ersten Blick bleibt immerhin eine Schwierigkeit, ja ein Widerspruch bestehen. Denn wie kann dies beides miteinander verträglich sein: einerseits soll Heideggers Rede vom „*Verhelfen zur Freisein*“ sinnvoll sein, andererseits ist es Heidegger selbst, der nachdrücklich geltend macht: „Dasein kann nur dann eigentlich es selbst sein, wenn es sich von ihm selbst her dazu ermöglicht“. Das Sich-ermöglichen zu ... (dazu noch „von ihm selbst her“) scheint ein Verhelfen zu ... geradezu auszuschließen, jedenfalls nicht zu ermöglichen.

Und doch besteht in Wahrheit keine Unverträglichkeit, kein Widerspruch. Es würde sich um ein *Einwirken* auf die Freiheit des Anderen oder gar ein *Eingreifen* in sie nur dann handeln, wenn wir es mit *Ein-springen* zu tun hätten; dieses nämlich ist jeweils auf ein *Was*, und zwar ein gegenwärtig zuhandenes *Was* bezogen. Mit dem Vorausspringen hat es eine andere Bewandnis. Es bezieht sich auf kein *Was*, sondern auf ein *Wie*, und sofern es zukunftsorientiert ist, besteht sein eigentliches Tun im Öffnen oder Erschließen möglicher Richtungen künftigen Sich-Verhaltens zur je eigenen Sorge. Vorausspringen ist erschließend und kann deshalb befreiend sein. Ob dem Erschließen möglicher Modi des künf-

21 *Sein und Zeit*, S. 42. Eine Stelle, wo die Freiheit ausdrücklich benannt wird, lautet wie folgt: „Als je meines aber ist das Seinkönnen frei für Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit oder die modale Indifferenz ihrer.“ (Ibid., S. 232.)

22 Ibid., S. 263.

23 Ibid., S. 298.

tigen Sich-Verhaltens Folge geleistet wird, und wenn ja, in welcher Richtung, ist Sache der Freiheit des anderen.

Heidegger verwendet an der zitierten Stelle den Begriff des Durchsichtigseins: das Vorausspringen „verhilft dem Anderen dazu, in seiner Sorge sich *durchsichtig* und für sie frei zu werden“. „Die Sicht, die sich primär und im ganzen auf die Existenz bezieht,“ nennt Heidegger „Durchsichtigkeit“,<sup>24</sup> während die auf Andere bezogene Sicht Rücksicht (oder auch Nachsicht), die auf Zuhandenes zugeschnittene Sicht Umsicht heißt. Um Mißverständnissen vorzubeugen, betont Heidegger ausdrücklich, daß „Sicht“ bzw. „Sehen“ ursprünglich nicht „das Wahrnehmen mit den leiblichen Augen“ meint, und „auch nicht das pure unsinnliche Vernehmen eines Vorhandenen“;<sup>25</sup> dies sind entfernte Derivate, die deshalb als solche auch der Destruktion unterliegen müssen – einer primären Zugangsart zum Seienden, welche Verstehen heißt. „Anschauung“ und „Denken“ sind beide schon entfernte Derivate des Verstehens“;<sup>26</sup> weshalb dem puren Anschauen „sein Vorrang genommen“ ist. Gemäß der am Leitfaden der hermeneutisch umgewandelten Phänomenologie vollzogenen Destruktion der Ontologieggeschichte lautet die grundlegende These Heideggers: alle Sicht gründet „primär im Verstehen“.<sup>27</sup>

Wenn wir uns auf den Begriff der *Durchsichtigkeit* zurückwenden, bedeutet all dies: Durchsichtigkeit ist als „sich primär und im ganzen auf die Existenz“ beziehende nichts anderes als das *Sichverstehen*. Heidegger fügt in der Tat hinzu, der Terminus „Durchsichtigkeit“ nehme den systematischen Ort dessen ein, was in der Überlieferung „Selbsterkenntnis“ genannt wurde. „Durchsichtigkeit“, so sagt er, wird „zur Bezeichnung der wohlverstandenen ‚Selbsterkenntnis‘“ gewählt, „um anzuzeigen, daß es sich bei ihr nicht um das wahrnehmende Aufspüren und Beschauen eines Selbstpunktes handelt, sondern um ein verstehendes Ergreifen der vollen Erschlossenheit des In-der-Welt-seins *durch* seine wesenhaften Verfassungsmomente *hindurch*.“<sup>28</sup> Als in unserem Zusammenhang besonders vielsagend erweist sich der Ausdruck „verstehendes Ergreifen“. Da Verstehen immer ein appliziertes, die Anwendung in sich schließendes, ist (die Theorie wurde erst von Gadamer exponiert, ihr Bedeutungsgehalt ist aber im Heideggerschen Begriff des Verstehens schon vollständig prä-

24 Ibid., S. 146.

25 Ibid., S. 147.

26 Ibid., S. 147.

27 Ibid., S. 147.

28 Ibid., S. 146.

sent<sup>29</sup>), und da „Ergreifen“, wenn irgend möglich, noch stärker den Vollzug der Sichveränderung betont, lassen sich diese Textbefunde zur vorausspringenden Fürsorge wie folgt interpretieren. Das Vorausspringen, so heißt es, „verhilft dem Anderen dazu, in seiner Sorge sich durchsichtig und für sie frei zu werden.“ „In seiner Sorge sich durchsichtig werden“, heißt also so viel wie: „verstehendes Sich-Ergreifen in der eigenen Sorge“ oder auch „verstehendes Ergreifen der eigenen Sorge“. Die Ergänzung „und für sie frei zu werden“ klingt wie ein Pleonasmus oder eine Tautologie, weil Durchsichtig-werden bereits Freiheit einschließt, „sofern die Entschlossenheit erst dem Dasein die eigentliche Durchsichtigkeit gibt“.<sup>30</sup>

Darum geht es also in der vorausspringenden Fürsorge: dem Anderen zum „verstehenden Sich-Ergreifen in der eigenen Sorge“ oder zum „verstehenden Ergreifen der eigenen Sorge“ zu verhelfen. Daß diese Situation ziemlich genau der Lage entspricht, in der sich der Therapeut seinem Patienten gegenüber befindet, braucht wohl nicht näher erörtert zu

29 „Applikation ist keine nachträgliche Anwendung von etwas gegebenem Allgemeinen, das zunächst in sich verstanden würde, auf einen konkreten Fall, sondern ist erst das wirkliche Verständnis des Allgemeinen selbst [...]“ (Gadamer, *Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Gesammelte Werke*, Bd. 1, Tübingen 1990, S. 346). „Nun haben uns unsere Überlegungen zu der Einsicht geführt, daß im Verstehen immer so etwas wie eine Anwendung [...] auf die gegenwärtige Situation des Interpretieren stattfindet. Wir werden also gleichsam einen Schritt über die romantische Hermeneutik hinaus genötigt, indem wir nicht nur Verstehen und Auslegen, sondern dazu auch Anwenden als in einem einheitlichen Vorgang begriffen denken. [...] wir meinen [...], daß Anwendung ein ebenso integrierender Bestandteil des hermeneutischen Vorgangs ist wie Verstehen und Auslegen.“ (Ibid., S. 313. Hervorhebungen von mir I.M.F.) Siehe noch ibid., S. 314: „Verstehen ist hier immer schon Anwenden.“ – Die „Anwendung [...] auf die gegenwärtige Situation“ verleiht diesem Verstehensbegriff einen existenzialen Charakter, der ihn dem methodologisch-erkenntnistheoretischen Verstehensbegriff gegenüberstellt und der ihn gegenüber der sich methodologisch-normativ verstehenden früheren Hermeneutik etwa Diltheyscher Prägung auszeichnet. Verstehen wird hier primär als Seins- und nicht als Erkenntnisweise verstanden. Siehe bei Heidegger z.B. *Sein und Zeit*, § 31, bes. S. 144: „Das Dasein ist in der Weise, daß es je verstanden, bzw. nicht verstanden hat, so oder so zu sein. Als solches Verstehen ‚weiß‘ es, woran es mit ihm selbst [...] ist. Dieses ‚Wissen‘ ist nicht erst einer immanenten Selbstwahrnehmung erwachsen, sondern gehört zum Sein des Da, das wesenhaft Verstehen ist“. Ferner: *Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe, Bd. 24, hrsg. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt/Main 1975, S. 390f., 392. Das Verstehen ist „überhaupt nicht primär ein Erkennen, sondern [...] eine Grundbestimmung der Existenz selbst“; „die erklärenden und verstehenden Wissenschaften sind nur möglich, weil das Dasein in sich selbst als existierendes verstehendes ist.“

30 *Sein und Zeit*, S. 299.

werden. Und der Versuch, dem Anderen dazu zu verhelfen, ist deswegen nicht aussichtslos, weil das Dasein sich zu seiner Sorge je schon immer so oder so verhält. Daß die Freiheit des Anderen dabei voll respektiert ist und bleiben soll, geht aus einer späteren Überlegung ganz klar hervor, bezüglich derer es an kritischen Einwänden auch nicht fehlte; nämlich daß Heidegger wiederholt der Forderung Widerstand geleistet und sie entschieden abgelehnt habe, das *Wozu* der Entschlossenheit anzugeben. Eine derartige Konkretion würde nicht nur eine grenzenlose Anmaßung oder maßlose Überschätzung des im Bereich der Philosophie Möglichen implizieren, sie zöge mit Sicherheit eine Verdrängung der Freiheit des Anderen zu seinem Dasein nach sich. „Es wäre ein völliges Mißverstehen des Phänomens der Entschlossenheit“, so sagt Heidegger, „wollte man meinen, es sei lediglich ein aufnehmendes Zugreifen gegenüber vorgelegten und anempfohlenen Möglichkeiten. Der Entschluß ist gerade erst das erschließende Entwerfen und Bestimmen der jeweiligen faktischen Möglichkeit“.<sup>31</sup> Die Daseinsanalytik ist und bleibt in diesem Sinne formal oder formal-anzeigend, in ähnlicher Weise wie auch die Kantische Ethik formal ist. „Vielleicht ist es kein Zufall,“ hieß es ja bereits in Heideggers Vortrag über den Begriff der Zeit, „daß Kant das Grundprinzip seiner Ethik so bestimmte, daß wir sagen, es sei formal“.<sup>32</sup> Eine nähere inhaltliche, philosophische Vorzeichnung des jeweils Tunlichen dürfte auch, wie ich meine, mit der wohlverstandenen psychotherapeutischen Praxis schwer verträglich sein.

### III. Die defizienten Modi des Mitseins und die „Nachtansicht“ des Daseins – im Zusammenhang mit der Kant-Interpretation Ernst Cassirers und der Philosophie Kants

Die spärlichen Überlegungen über das Vorausspringen sind wichtig, weil sie ein mögliches eigentliches Miteinander skizzieren und so eine schlagende Widerlegung der weit verbreiteten Meinung leisten können, bei Heidegger erscheine das Mitsein als Welt der Uneigentlichkeit, des Geredes und des Man, weshalb das Dasein seine Eigentlichkeit erst und ausschließlich in der Vereinzelung der Angst und des Todes finden könne. Zwar gab es seit längerem Stimmen, die Einspruch gegen diese Interpretation erhoben. Sie bezogen sich darauf, daß sie manche Textstellen

31 Ibid., S. 298.

32 *Der Begriff der Zeit. Vortrag vor der Marburger Theologenschaft. Juli 1924*, hrsg. H. Tietjen, Tübingen 1989, S. 18.

von *Sein und Zeit* völlig außer acht läßt, und daß die Heideggersche Eigentlichkeit nicht notwendig gegen das Mitsein ausgespielt oder scharf dagegen abgegrenzt zu werden braucht. Es muß zugestanden werden, daß in *Sein und Zeit* zumindest die Grundzüge eines eigentlichen Mitseins aufzufinden sind, und daß der gängige Vorwurf, Mitsein komme in Heideggers Hauptwerk uneigentlichem Mitsein gleich und Eigentlichkeit bleibe folglich in der Vereinzelung bzw. Einsamkeit verschlossen, sich daher als nicht stichhaltig erweist.<sup>33</sup> All dies nun angenommen, bemerkt man aber dann mit etwas Bedauern, daß die fraglichen Ansätze bei Heidegger selbst nicht näher entwickelt werden<sup>34</sup> – und es unterliegt auch keinem Zweifel, daß jene Phänomen-Explicationen gegenüber den Analysen der Alltäglichkeit und des Verfallens in den Hintergrund treten. Dafür gibt es aber m.E. eine gute phänomenologische Erklärung eben im Rückgriff auf Heideggers eigenen Begriff der Phänomenologie: „Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen“, besonders auf den in diesem Grundsatz mitklingenden und dann auch explizit gemachten „*prohibitiven Sinn: Fernhaltung alles*

33 Siehe hierzu Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, hrsg. H.-U. Lessing, *Dilthey Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* 6, 1989, S. 237–268, hier S. 245: „Die Gegenbewegung gegen die Verfallstendenz darf nicht ausgelegt werden als Weltflucht“, sowie die Vorlesung des Sommersemesters 1919 *Zur Bestimmung der Philosophie*, Gesamtausgabe, Bd. 56/57, hrsg. B. Heimbüchel. Frankfurt a. M. 1987, S. 210: „Das praktisch-historische Ich ist notwendig sozialer Natur [...]“ (Hervorhebung im Original). Ähnlich dann in *Sein und Zeit*: „Die Entschlossenheit löst als *eigentliches Selbstsein* das Dasein nicht von seiner Welt ab, isoliert es nicht aus ein freischwebendes Ich. Wie sollte sie das auch – wo sie doch als eigentliche Erschlossenheit nichts anderes als das *In-der-Welt-sein eigentlich* ist“ (a.a.O., S. 298).

34 Siehe etwa Otto Pöggeler, „Einleitung“. In: *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, hrsg. D. Papenfuß und O. Pöggeler, Bd. 2: *Im Gespräch der Zeit*. Frankfurt a.M. 1990, S. 9–26, hier S. 12: „Auch *Sein und Zeit* spricht von der freigebenden Fürsorge und der Stimme des Freundes; doch wird nur das Gerede des Man näher entwickelt, und durch den Ruf gebrochen, der den einzelnen in seiner Vereinzelung zu sich und seiner Aufgabe ruft. Wie ein Gespräch unter Freunden zum Miteinandersein gehören könnte, wird nicht entfaltet“. Vgl. auch ders., *Heidegger und die politische Philosophie*, in: *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*. Bd. 1: *Philosophie und Politik*. Frankfurt a. M. 1991, S. 328–350, dort S. 337: „Wer seinen Beruf wählt [...], fügt sich in einer bestimmten Rolle in ein größeres Ganzes ein. Auf dieses übergreifende Ganze zielt *Sein und Zeit*, wenn es den Einzelnen und sein Schicksal auf jenes Geschick bezieht, das sich im Miteinander der Einzelnen durch Kampf und Gespräch als Generation und als Volk aufbaut [...]. Wie jedoch der Einzelne sich in diese übergreifenden Zusammenhänge zurückstellt, bleibt in *Sein und Zeit* ohne Analyse.“

*nichtausweisenden Bestimmens*“ bezogen.<sup>35</sup> Hält man diesen „prohibitiven Sinn“ der Phänomenologie fest, ist unschwer einzusehen, weshalb die besagten Ansätze eines eigentlichen Mitseins unentfaltet bleiben mußten: es gab für sie in der „faktischen Lebenserfahrung“ keinen Widerklang. Eine nähere phänomenologische Beschreibung des eigentlichen Mitseins über die diesbezüglichen spärlichen (aber doch kraftvollen, wegweisenden) Ansätze hinaus wäre eine phänomenologiefremde Konstruktion gewesen. Wo die phänomenologische Erfahrung eine Lücke aufweist, darf diese nicht mit freischwebenden Spekulationen ausgefüllt werden: dies kann als die in der phänomenologischen Maxime implizierte ethische Haltung bezeichnet werden.

Der wohlbekannte Vorbehalt oder Vorwurf, der gegenüber Heidegger immer wieder geltend gemacht wird, er bevorzuge mit Vorliebe die „Schattenseite“ oder die dunkle Seite oder eine „Nachtansicht“<sup>36</sup> des menschlichen Daseins, er sei ein „Pessimist“, usw., scheint nun vom eben diskutierten Sachzusammenhang her, Heideggers Ausgang von den defizienten oder privativen Modi des Daseins, bekräftigt und erhärtet werden zu können. Besonders eine bereits zitierte Stelle scheint in diesem Zusammenhang als Beleg fungieren zu können: „Und gerade die [...] Modi der Defizienz und Indifferenz charakterisieren das alltägliche und durchschnittliche Miteinandersein,“ wobei diese Passage durch verwandte Stellen beliebig ergänzt werden könnte.

Diese sogenannte dunkle oder „Schattenseite“ der Philosophie Heideggers soll laut Zeitzeugen in der Davoser Disputation mit Ernst Cassirer deutlich hervorgetreten sein, besonders dort, wo Heidegger mit Nachdruck geltend gemacht hat, die Philosophie habe die Aufgabe, weniger „frei werden zu lassen von der Angst“, als vielmehr „den Menschen gerade radikal der Angst auszuliefern“, bzw. „gewissermaßen den Menschen zurückzuwerfen in die Härte seines Schicksals“.<sup>37</sup> Demgegenüber hat Cassirer auf das Erbe Kants und des deutschen Idealismus hingewiesen, und bei aller Hochschätzung der Kant-Interpretation Heideggers hat er in seiner Rezension nicht versäumt anzumerken, es gebe eine „Gesamtstimmung, von der jede Philosophie beseelt und mitbestimmt wird“, und im Gegensatz zur Gesamtstimmung, die aus Heideggers Kant-

35 *Sein und Zeit*, S. 34f. (Hervorhebung nicht im Original.) Denn „Wissenschaft ‚von‘ den Phänomenen besagt: eine *solche* Erfassung ihrer Gegenstände, daß alles, was über sie zur Erörterung steht, in direkter Aufweisung und direkter Ausweisung abgehandelt werden muß“ (ebd., S. 35).

36 Ebd., S. 179.

37 Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Gesamtausgabe, Bd. 3, hrsg. F.-W. von Herrmann, 1991, S. 286 und S. 291.



Bild ausstrahle, liege die Sache so: Kant „ist und bleibt – in dem erhabensten und schönsten Sinne dieses Worte – ein Denker der Aufklärung: er strebt ins Lichte und Helle [...]“.<sup>38</sup>

Cassirers Hinweis auf die „Gesamtstimmung“ einer Philosophie mag grundsätzlich richtig sein, es kann aber gezeigt werden, daß Kants Meinung über das alltägliche Miteinander, so überraschend dies auch sein mag, von der Heideggers an wesentlichen Punkten nicht abweicht, sondern mit der Heideggerschen Perspektive weitgehend übereinstimmt. Zuvor möchte ich aber noch einige Heidegger-Zitate anführen, die die privativen oder defizienten Modi des Miteinanders hervorheben. Die dabei verwendeten Termini sind ‚Abstand‘, ‚Abständigkeit‘, ‚Reserve‘ und ‚Mißtrauen‘.

„Ein Miteinandersein, das daraus entspringt, daß man dasselbe betreibt, hält sich meist nicht nur in äußeren Grenzen, sondern kommt in den Modus von Abstand und Reserve. Das Miteinandersein derer, die bei derselben Sache angestellt sind, nährt sich oft nur von Mißtrauen.“<sup>39</sup> „Im Besorgen dessen, was man mit, für und gegen die Anderen ergriffen hat, ruht ständig die Sorge um einen Unterschied gegen die Anderen, sei es auch nur, um den Unterschied gegen sie auszugleichen, sei es, daß das eigene Dasein – gegen die Anderen zurückbleibend – im Verhältnis zu ihnen aufholen will, sei es, daß das Dasein im Vorrang über die Anderen darauf aus ist, sie niederzuhalten. Das Miteinandersein ist – ihm selbst verborgen – von der Sorge um diesen Abstand beunruhigt. Existenzial ausgedrückt, es hat den Charakter der *Abständigkeit*“.<sup>40</sup> „Das Miteinandersein im Man ist ganz und gar nicht ein abgeschlossenes, gleichgültiges Nebeneinander, sondern ein gespanntes, zweideutiges Aufeinander-aufpassen, ein heimliches Sich-gegenseitig-abhören. Unter der Maske des Füreinander spielt ein Gegeneinander.“<sup>41</sup>

Es ist nun nicht uninteressant, darauf aufmerksam zu machen, daß, sei der Grundtenor noch so verschieden, fast gleichlautende Charakterisierungen bei Kant zu finden sind. Der einzige Unterschied besteht darin, daß da, wo Heidegger von Uneigentlichkeit spricht, bei Kant vom *Naturzustand* die Rede ist.

„Der Friedenszustand unter Menschen, die neben einander leben“, führt Kant in der Schrift *Zum ewigen Frieden* aus, „ist kein Naturstand (status naturalis), der vielmehr ein Zustand des Krieges ist, d. i. wenn

38 Ernst Cassirer, *Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation*, in: *Kant-Studien* 36 (1931), S. 1–26, hier S. 23f.

39 *Sein und Zeit*, S. 122.

40 *Ibid.*, S. 126.

41 *Ibid.*, S. 175.

gleich nicht immer ein Ausbruch der Feindseligkeiten, doch immerwährende Bedrohung mit denselben“.<sup>42</sup> Im nämlichen „Naturstande“ fühle ich mich „*beständig vom Mitmenschen bedroht*“. Weiter spricht Kant über „Völker [...], die sich in ihrem Naturzustande (d. i. in der Unabhängigkeit von äußern Gesetzen) schon durch ihr Nebeneinandersein lädieren“.<sup>43</sup> Er äußert des weiteren die Meinung, „der Krieg aber selbst bedarf keines besondern Bewegungsgrundes, sondern scheint auf die menschliche Natur gepropft zu sein“.<sup>44</sup>

Es sei im Rahmen dieses kurzen Vergleichs schließlich noch ein Kant-Zitat angeführt, das vielleicht am ehesten der Perspektive Heideggers nahekommmt. „Die Anlagen für die Menschheit können auf den allgemeinen Titel der [...] *vergleichenden Selbstliebe* [...] gebracht werden; sich nämlich nur in Vergleichung mit andern als glücklich oder unglücklich zu beurteilen. Von ihr rührt die Neigung her, sich in der Meinung anderer einen Wert zu verschaffen; und zwar ursprünglich bloß den der Gleichheit: keinem über sich Überlegenheit zu verstatten, mit einer beständigen Besorgnis verbunden, daß andere darnach streben möchten; woraus nachgerade eine ungerechte Begierde entspringt, sie sich über andere zu erwerben. – Hierauf, nämlich auf Eifersucht und Nebenbuhlei, können die größten Laster, *geheimer und offenbarer Feindseligkeiten* gegen alle, die wir als für uns Fremde ansehen, gepropft werden: die eigentlich doch nicht aus der Natur, als ihrer Wurzel, von selbst entspringen, sondern, bei der besorgten Bewerbung anderer zu einer uns verhaßten Überlegenheit über uns, Neigungen sind, sich der Sicherheit halber diese über andere als Vorbauungsmittel selbst zu verschaffen.“<sup>45</sup>

Angesichts der spärlichen Ausführungen in Bezug auf das „eigentliche“ Miteinander bzw. die vorausspringende Fürsorge, dürfte es angebracht sein, darauf hinzuweisen, dass, obwohl an der fraglichen Stelle von *Sein und Zeit* nur einige wenige knappe Sätze umrissen werden, doch an vielen anderen Stellen die von der vorausspringende Fürsorge nahegelegte Perspektive vorausgesetzt wird. Auf diese Weise erfährt die Beschreibung des eigentlichen Miteinanders eine Bereicherung. Im folgenden muß hierauf etwas näher eingegangen werden.

42 Kant, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, *Werkausgabe*, hrsg. W. Weischedel, Frankfurt/Main 1968, Bd. XI, S. 203.

43 Kant, *Zum ewigen Frieden*, *Werkausgabe*, Bd. XI, S. 208f.

44 *Ibid.*, S. 222.

45 Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, *Werkausgabe*, Bd VIII, S. 673f.



#### IV. Entwicklungen und Ergänzungen der Perspektive der vorausspringenden Fürsorge und des eigentlichen Miteinanders in weiteren Teilen des Hauptwerks

In den Paragraphen des Hauptwerks, die am ehesten mit einer genuin hermeneutischen Thematik zu tun haben, d. h. diejenigen über das In-Sein (Befindlichkeit, Verstehen, Auslegung, Sprache), begegnet eine interessante Modifikation der Seinsweise der Sprache bzw. der Rede – die Sprache versteht Heidegger nämlich, wie bekannt, von der Rede her. Die dort exponierten Seinsweisen der Sprache sind das *Schweigen*, das *Hören* bzw. das *Zuhören*.

„Nur wer schon versteht, kann *zuhören* [...]. Wer im Miteinanderreden schweigt, kann eigentlicher ‚zu verstehen geben‘, das heißt das Verständnis ausbilden, als der, dem das Wort nicht ausgeht [...]. Schweigen heißt [...], nicht stumm sein. [...]. Nur im echten Reden ist eigentliches Schweigen möglich. Um schweigen zu können, muß das Dasein etwas zu sagen haben [...]. Verschwiegenheit artikuliert als Modus des Redens die Verständlichkeit des Daseins so ursprünglich, daß ihr *das echte Hörenkönnen* und *durchsichtige Miteinandersein* entstammt“.<sup>46</sup> Die letzten beiden von uns kursivierten Ausdrücke „*das echte Hörenkönnen* und *durchsichtige Miteinandesein*“ möchten zusammengestellt auf das „eigentliche Miteinander“ verweisen,<sup>47</sup> als welches sich die *vorausspringende Fürsorge* vollzieht. Der Zusammenhang zwischen vorausspringender Fürsorge und Zuhören dürfte folgender sein: Voraus-springen kann nur, wer schon zugehört hat. Sonst wüßte er nicht, in welche Richtung er vorausspringen kann und muß. Vorausspringender Fürsorge dürfte so etwas wie *echtes Hörenkönnen* zugrundeliegen. Deshalb kommt diesem Phänomen des Miteinanderseins in der Psychotherapie eine besondere Bedeutung zu. Im Phänomen des *echten Hörenkönnens* haben wir es mit einer Charakteristik der phänomenologisch-hermeneutischen Daseinsanalytik zu tun, die für die psychotherapeutische Praxis der Daseinsanalyse und ihr Gelingen wohl grundlegend sein dürfte.

Wenn laut Medard Boss die *vorausspringende Fürsorge* für Heideggers persönliches Verhalten kennzeichnend war, so wird dasselbe im Hinblick auf das Zuhören vielfach bezeugt. So äußert z. B. Georg Picht

46 Vgl. *Sein und Zeit*, S. 164f. (Herv. I.M.F.)

47 Siehe *Sein und Zeit*, S. 298: „Die Entschlossenheit zu sich selbst bringt das Dasein erst in die Möglichkeit, die mitseienden Anderen ‚sein‘ zu lassen in ihrem eigensten Seinkönnen und dieses in der *vorspringend-befreienden Fürsorge* mitzuer-schließen. [...] Aus dem eigentlichen Selbstsein der Entschlossenheit entspringt allererst *das eigentliche Miteinander* [...]“ (Herv. I.M.F.)

in seinen Erinnerungen an Heidegger: „Nie wieder bin ich einem Menschen begegnet, der so zuhören konnte.“<sup>48</sup> Hermann Heimpel meinte im selben Tenor: „Heidegger war ein guter Zuhörer“.<sup>49</sup> Und dasselbe berichtet Carl Friedrich von Weizsäcker.<sup>50</sup>

Daß das eigentliche Selbstsein mit dem eigentlichen Miteinander im wesentlichen zusammenhängt, und zwar so, daß es ihm zugrundegelegt wird, erhellt auch aus der Analyse des Gewissens und dem auf den Gewissensruf folgenden Phänomen der Entschlossenheit. „Die Entschlossenheit zu sich selbst bringt das Dasein erst in die Möglichkeit, die mitseienden Anderen ‚sein‘ zu lassen in ihrem eigensten Seinkönnen und dieses in der *vorspringend-befreienden Fürsorge* mitzuer-schließen“. „Frei für die eigensten, vom *Ende* her bestimmten, das heißt als *endliche* verstandenen Möglichkeiten, bannt das Dasein die Gefahr, aus seinem endlichen Existenzverständnis her die es überholenden Existenzmöglichkeiten der Anderen zu verkennen oder aber sie mißdeutend auf die eigene zurückzuzwingen.“<sup>51</sup> „Die es überholenden Existenzmöglichkeiten der Anderen“ sind solche, die ich nicht habe bzw. (nicht nur zufällig, sondern prinzipiell) nicht haben kann; sie zu verkennen, hieße nun, daß ich (in meinem egoistischen Solipsismus) lediglich solche Existenzmöglichkeiten vorzustellen bzw. anzuerkennen bereit oder fähig bin, die auch ich prinzipiell haben kann – gegenüber den diese überholenden Existenzmodi bin ich einfach blind. Wenn ich auf der anderen Seite jedoch bereit oder fähig bin, Existenzmöglichkeiten der Anderen anzuerkennen, die die meinigen überholen, kann es geschehen, daß ich, schon deswegen, weil ich sie anzuerkennen vermag, sie zugleich als meine eigenen Existenzmöglichkeiten ausbebe – dies wäre das umgekehrte und deswegen komplementäre Mißverständnis. Bei genauerem Hinsehen fallen beide Mißverständnisse in dem Sinne zusammen, daß ich einen prinzipiellen Unterschied zwischen meinen Existenzmöglichkeiten und denen der Anderen zu treffen, nicht fähig bin: entweder ich gehe von meinen Existenzmöglichkeiten aus und bin gegenüber denen der Anderen blind. Oder ich erkenne sie an, aber fasse sie zugleich als meine eigenen Existenzmöglichkeiten auf, weshalb ich die mir zu eigen gemachte, mir einzig Eigentlichkeit gebende Endlichkeit ganz abzulegen schein: mir ist alles möglich, ich werde „unendlich“, d. h. ganz entwurzelt und freischwebend. – Es fiel schwer, ein demokratischeres (und zugleich

48 Georg Picht, *Die Macht des Denkens*, in: *Erinnerung an Martin Heidegger*, S. 203.

49 H. Heimpel, *Der gute Zuhörer*, in: Op. cit., S. 117.

50 Carl Friedrich von Weizsäcker, *Begegnungen in vier Jahrzehnten*, ibid., S. 240.

51 *Sein und Zeit*, S. 298, 264. (Die ersten beiden Hervorhebungen von mir I.M.F.)

noble res) eigentliches Mitsein vorzustellen, als dasjenige, das in diesen äußerst kurzen Sätzen Heideggers entworfen ist: wird doch die je eigene Freiheit Anderer und damit die Vielfältigkeit und Vielgestaltigkeit menschlicher Existenzformen anerkannt *in eben dieser ihrer Vielfältigkeit und Vielgestaltigkeit* und bezeichnenderweise im Modus der Eigentlichkeit.

Diese Sachlage wird nun immer wieder verkannt – und der Elitismus- oder Antidemokratismusverdacht gegen Heidegger immer wieder nicht zuletzt deshalb ins Feld geführt, weil die meisten Demokratieauffassungen nicht phänomenologisch, sondern atomistisch konzipiert sind: die Idee der diesen Auffassungen wesentlichen „Gleichheit“ der Menschen wird so verstanden, als zöge sie notwendig auch eine prinzipielle „Ersetzbarkeit“ und „Vertretbarkeit“ der Menschen nach sich (nach Heidegger hingegen gibt es keine Ersetzbarkeit im Tod,<sup>52</sup> womit eigentliches Miteinander, allerdings gänzlich anderer Art, noch keineswegs unmöglich wird<sup>53</sup>). Menschliche Endlichkeit wird in diesem Demokratieverständnis nicht zur Kenntnis genommen, sie kommt nur als negative Größe in Betracht, als eine Kontingenz, die das Erreichen des Ideals unmöglich macht. Die Vielgestaltigkeit und Vielförmigkeit menschlicher Existenzformen wird im Prinzip anerkannt und bejaht, unter der Bedingung jedoch, all diejenigen Formen und Gestalten, die einem zukommen, sollten auch dem Anderen offen stehen. Aus Heideggers phänomenologischer Sicht bedeutete dies schon im Ansatz eine Preisgabe der dem Dasein eigenen Jemeinigkeit, Endlichkeit, sowie der Eigentlichkeit (in der uneigentlichen Welt des „Man“, das zugleich „unendlich“ ist), nicht zuletzt aber des Unterschiedes zwischen Selbsterfahrung und Fremderfahrung: aus phänomenologischer Sicht läßt sich der einfache Befund kaum wegdiskutieren, daß ich mir selbst anders gegeben bin als mir der Andere begegnet.<sup>54</sup>

Die damit entstehenden komplizierten Problemzusammenhänge können hier unmöglich angemessen zur Diskussion gestellt werden. Es genüge nur ein weiterer Hinweis, daß nämlich Heideggers Konzept der Eigentlichkeit schon deshalb kaum elitär sein kann, weil das Eigentlichwerden einem jeden unabhängig von jeglichen Vorbedingungen offen steht. Es zeichnet nicht einzelne oder bestimmte Menschengruppen aus. Die Individuation, die das Dasein im Vorlaufen zum Tode erreicht, und damit auch die Eigentlichkeit, so heißt es im Vortrag über den Begriff

der Zeit, „hat das Eigentümliche, daß sie es nicht zu einer Individuation kommen läßt im Sinne der phantastischen Herausbildung von Ausnahmeexistenzen; sie schlägt alles Sich-heraus-nehmen nieder. Sie individuiert so, daß sie alle gleich macht.“ Denn der Tod ist eine Möglichkeit, bezüglich deren keiner ausgezeichnet ist.<sup>55</sup> Der Tod verhält sich dabei nicht nur als gleichheitsbildendes Prinzip, sondern auch als gemeinschaftskonstituierendes: „Als unbezügliche Möglichkeit vereinzelt der Tod aber nur, um als unüberholbare das Dasein als Mitsein verstehend zu machen für das Seinkönnen der Anderen“.<sup>56</sup>

#### V. Der verborgene Zusammenhang des Konzepts vorausspringender Fürsorge mit Heideggers phänomenologisch-hermeneutischem Philosophieverständnis

In Heideggers ‚Prinzip‘ der Phänomenologie geht es bei genauerem Hinsehen um die Aufgabe der Philosophie gemäß ihrem jeweiligen Vorverständnis. Dieses Vorverständnis klingt auch noch in Heideggers Phänomenologiebegriff an. Philosophie als Wunscherfüllung oder als Verschönerung der Wirklichkeit war und blieb eine Heidegger völlig fremde Auffassung. Vielmehr hat er nachdrücklich betont, Philosophie mache die Dinge nie leichter, sondern nur schwerer.<sup>57</sup> Das erweist sich aber bei genauerem Hinsehen als ein Grundzug des eigentlichen Modus der Fürsorge, genannt ‚Vorauspringen‘. Geht es doch gerade darum, dem Anderen „die ‚Sorge‘ nicht abzunehmen, sondern erst eigentlich als solche zurückzugeben“.<sup>58</sup> Diese Überlegung ist tief in Heideggers Philosophieverständnis verankert. Sie ist kein einzelnes, wenn auch noch so bedeutendes Theorem neben anderen in der Philosophie Heideggers, sie durchdringt vielmehr sein Denken im Ganzen. Wie hieß es schon im Natorp-Bericht?

55 Heidegger: *Der Begriff der Zeit*, Op. cit., S. 27.

56 *Sein und Zeit*, S. 264.

57 Siehe etwa *Kant und das Problem der Metaphysik*, 4. Auflage, Frankfurt a. M. 1973, S. 263; *Einführung in die Metaphysik*, 4. Auflage, Tübingen 1976, S. 9. Vgl. auch *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Gesamtausgabe, Bd. 29/30, hrsg. F.-W. v. Herrmann, Frankfurt a. M. 1983, S. 254. Bei Heideggers Anfängen etwa *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die Phänomenologische Forschung*. Gesamtausgabe, Bd. 61, hrsg. W. Bröcker und K. Bröcker-Olmanns. Frankfurt a. M. 1985, S. 35ff. und *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, a. a. O., S. 238.

58 *Sein und Zeit*, S. 122.

52 Siehe *Sein und Zeit*, S. 239f.

53 Siehe Anm. 34 oben.

54 Siehe hierzu *Sein und Zeit*, S. 124f. und Friedrich-Wilhelm von Herrmann: *Heideggers „Grundprobleme der Phänomenologie“. Zur „Zweiten Hälfte“ von „Sein und Zeit“*. Frankfurt a. M. 1991, S. 50.

„Philosophische Forschung ist ihrem Seinscharakter nach etwas, was eine ‚Zeit‘ [...] sich nie von einer anderen erborgen kann; aber auch etwas, das [...] nie mit dem Anspruch wird auftreten wollen, kommenden Zeiten die Last und die Bekümmernisse radikalen Fragens abnehmen zu dürfen und zu können.“<sup>59</sup> Eben dies wird in Heideggers hermeneutischer Phänomenologie als *Destruktion* geleistet. Destruktion ist ja kein Beiseiteschieben der Tradition, sondern als begrifflicher Abbau eben ein Sich-Freimachen für sie und zugleich eine Freigabe derselben. Philosophie versteht sich selber als „Grundbewegtheit des faktischen Lebens“,<sup>60</sup> als „Gegenbewegung gegen die Verfallstendenz des Lebens“,<sup>61</sup> die der „Tendenz des faktischen Lebens zum Sichleichtmachen“<sup>62</sup> entgegenwirkt und demgemäß nur in einem „Schwermachen“ bestehen kann.<sup>63</sup>

Einspringen ist durch Entlastung charakterisiert,<sup>64</sup> in Sachen der Existenz gibt es aber keine Entlastung, sondern wohl Belastung, d. h. Schwermachen. Diese Art der Existenz braucht jedoch keineswegs notwendig belastend zu sein: damit geht für Heidegger die Stimmung einer „gerüsteten Freude“ zusammen.<sup>65</sup>

## VI. Die Beziehungen zwischen fundamentalontologischer Daseinsanalytik und Psychoanalyse bzw. psychotherapeutischer Daseinsanalyse

Am Ende möchte ich einige grundsätzlichere Überlegungen zu dem Verhältnis von fundamentalontologischer Daseinsanalytik und Psychoanalyse bzw. psychotherapeutischer Daseinsanalyse anstellen. Hermeneutisch kann das Verfahren der psychotherapeutischen Daseinsanalyse genannt werden, indem, was aus der Interpretation des Therapeuten zutage tritt, was der Analytiker als Interpretation dem Patienten vorlegt, von diesem selbst auch *verstanden*, d. h. akzeptiert, angeeignet, zu eigen gemacht werden muß. Ein Verstehen, das nur passiv angenommen, nicht aber eingesehen wird – ein Verstehen, auf das nichts folgt, ist keines. Das Verstehen impliziert in hermeneutischem Sinne eine Veränderung seiner

selbst, oder anders ausgedrückt: Verstehen ist immer appliziertes Verstehen, Anwendung ist ein integrierender Bestandteil des Verstehensvorganges, nicht etwas, das nur in einem zweiten Schritt geschieht, und zuweilen auch ausbleiben kann.<sup>66</sup> Wo etwas verstanden wird, dort kann der Verstehende nicht mit sich selbst identisch bleiben, sondern er selbst wird in seinem Sein vom je Verstandenen wesentlich mit betroffen. In diesem Sinne kann Gadamer sagen, daß „alles [...] Verstehen am Ende ein Sichverstehen ist.“<sup>67</sup> Das (mit Einsicht einhergehende und sich verwandelnde) Verstehen des Patienten ist in diesem Sinne wohl unerlässlich für die erfolgreiche Therapie. Eine Verwandlung des Verhaltens des Patienten kann kaum wie bei einer somatischen Therapie oder einem chirurgischen Eingriff „von außen“ aufgezwungen werden. Zu Recht bemerkt hierzu Gion Condrau, „Psychotherapie ist immer gemeinsame Arbeit, betrifft immer das Existieren-Können des Menschen und betrifft immer die Freiheit.“<sup>68</sup>

Die Beziehungen zwischen fundamentalontologischer Daseinsanalytik und Psychoanalyse bzw. psychotherapeutischer Daseinsanalyse lassen sich vielleicht auf den Sachverhalt zurückführen und haben ihren gemeinsamen Grund darin, daß erstere, die fundamentalontologische Daseinsanalytik, auf die psychotherapeutische Praxis zugeschnitten ist. Die Grundscharakteristika des Daseins, wie z. B. die Jemeinigkeit – daß nämlich Dasein je meines ist, daß es dem Dasein in seinem Sein um dieses selbst geht<sup>69</sup> –, die oft nicht nur heftig diskutiert, sondern scharf kritisiert und abgelehnt oder zurückgewiesen werden, sollten für die psychotherapeutische Praxis als sonnenklare Selbstverständlichkeiten gelten. Nehmen wir nur den Begriff der ‚Jemeinigkeit‘, der oft genug mißverstanden und empört zurückgewiesen wird – als Zeichen eines angeblichen Solipsismus oder Egoismus, und ziehen wir zur Erläuterung des phänomenalen Sachverhalts einen einzigen Satz Heideggers heran, der allerdings der ‚Nachschrift‘ seines Vortrags über den Begriff der Zeit 1924 entnommen ist. Hier begegnet uns die Behauptung: „Den anderen bin ich nie“<sup>70</sup> – ein Satz übrigens, in dem auch Heideggers eigentümliche sprachliche Kraft beispielhaft zutage tritt. Der charakterisierte Sachverhalt jedoch, „Den anderen bin ich nie“, sollte jedem Therapeuten aus seiner alltäglichen Praxis und Erfahrung her, in seinem langjährigen per-

59 *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, S. 238.

60 *Ibid.*, S. 238.

61 *Ibid.*, S. 245.

62 *Ibid.*, S. 238.

63 *Ibid.*, S. 238.

64 *Sein und Zeit*, S. 122.

65 *Sein und Zeit*, S. 310.

66 Siehe Anm. 29 oben.

67 Gadamer: *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 265.

68 Gion Condrau: *Die therapeutische Beziehung zwischen einspringender und vorausspringender Fürsorge*, in: *Daseinsanalyse*, 15, 1998/1, S. 74.

69 *Sein und Zeit*, S. 42.

70 *Der Begriff der Zeit*, S. 16.

sönlichen Umgang mit Patienten, wohlbekannt sein, so daß die Sache gegenüber aller Zweifel ins Leere gehen muß. Mag der Therapeut auch in noch so hohem Maße zum Mitbewohner der Welt des Patienten werden – und das muß er auch, sollen seine Therapieversuche erfolgreich sein –: er kann doch nie die Existenz des anderen auf sich nehmen und stellvertretend für ihn sein. Die Jemeinigkeit des Patienten dürfte also, wie ich meine, eine alltäglich erfahrene oder erlebte Selbstverständlichkeit der Therapie sein, die keineswegs unter Berufung auf abstrakte Ideen oder Tabuierungen wegdiskutiert werden kann. Es geht dabei um ein mitmenschliches Verhältnis zwischen Therapeut und Patient, das die Grundstrukturen des Daseins auf ontischer Ebene besser als andere zugänglich macht, oder auch umgekehrt: das ein vorontologisches Verständnis dieser Strukturen *immer schon voraussetzt*. Deswegen dürfte Psychoanalytikern und Therapeuten Heideggers hermeneutische Phänomenologie des Daseins vorontologisch vertraut und bekannt sein, und damit dürfte sich wohl auch erklären, weshalb unter den Wissenschaftlern gerade Psychoanalytiker und Therapeuten einen Zugang zu Heidegger finden können.