



universität  
wien

# Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

## **NICHTS und NIEMAND Selbstsein bei Sartre und Heidegger**

Verfasserin

**Helga Zauner**

angestrebter akademischer Grad

**Magistra der Philosophie (Mag. phil.)**

Wien, im März 2012

Studienkennzahl lt. Studienbuchblatt:  
Studienrichtung lt. Studienbuchblatt:  
Betreuer:

A 296  
Philosophie  
Univ.-Prof. Dr. Georg Stenger



LIFE ISN'T ABOUT FINDING YOURSELF.

LIFE IS ABOUT CREATING YOURSELF.

(George Bernard Shaw)



# Inhaltsverzeichnis

<b>Einleitung .....</b>	<b>1</b>
<b>1 Phänomenologie der Existenz.....</b>	<b>3</b>
<b>2 NICHTS sein.....</b>	<b>5</b>
<b>2.1 Das SEIN.....</b>	<b>5</b>
2.1.1 Das Sein des Objekts .....	5
2.1.2 Das Sein des Subjekts.....	6
2.1.3 In-sich-Sein und Für-sich-Sein .....	7
2.1.4 Die Merkmale des Seins .....	8
2.1.5 Das individuelle Sein .....	10
<b>2.2 Das BEWUSST-SEIN.....</b>	<b>12</b>
2.2.1 Nicht-Sein.....	12
2.2.2 Selbstbewusstsein.....	16
<b>2.3 Das MÖGLICH-SEIN .....</b>	<b>19</b>
2.3.1 Wirkliches Sein .....	19
2.3.2 Das verfehlt Selbst .....	21
2.3.3 Das Selbst als Sinn und Wert.....	23
2.3.4 Mögliches Sein .....	24
<b>2.4 Das FREI-SEIN .....</b>	<b>26</b>
2.4.1 Ekstasen .....	26
2.4.2 Freiheit .....	33
2.4.3 Angst .....	35
2.4.4 Unaufrichtigkeit .....	36
<b>2.5 Das KREATIVE Sein.....</b>	<b>38</b>

<b>3</b>	<b>ENDLICH sein .....</b>	<b>42</b>
<b>3.1</b>	<b>Das SEIN.....</b>	<b>42</b>
3.1.1	Sein und Seiendes.....	42
3.1.2	Seinsweisen .....	43
<b>3.2</b>	<b>Das DASEIN .....</b>	<b>47</b>
3.2.1	Da-sein .....	48
3.2.2	Existenz.....	48
3.2.3	Faktizität .....	50
3.2.4	Jemeinigkeit.....	51
3.2.5	Möglichkeit .....	51
3.2.6	Wesen .....	52
3.2.7	In-der-Welt-sein.....	52
3.2.8	Erschlossenheit .....	55
3.2.9	Sorge .....	58
3.2.10	Zeitlichkeit .....	60
3.2.11	Selbst .....	61
<b>3.3</b>	<b>Das MAN-SELBST .....</b>	<b>62</b>
3.3.1	Man.....	63
3.3.2	Verfallen .....	65
<b>3.4</b>	<b>Das ICH-SELBST .....</b>	<b>68</b>
3.4.1	Tod.....	68
3.4.2	Angst.....	72
3.4.3	Entschlossenheit .....	73
<b>3.5</b>	<b>Das EINMALIGE Sein .....</b>	<b>76</b>
<b>4</b>	<b>SELBST sein.....</b>	<b>79</b>
<b>4.1</b>	<b>Möglichkeit.....</b>	<b>79</b>
<b>4.2</b>	<b>Andere.....</b>	<b>80</b>
<b>4.3</b>	<b>Zeit .....</b>	<b>82</b>
<b>4.4</b>	<b>Unbestimmtheit.....</b>	<b>82</b>
	<b>Schluss .....</b>	<b>84</b>

<b>Literaturverzeichnis .....</b>	<b>87</b>
<b>Anhang .....</b>	<b>93</b>
<b>Lebenslauf.....</b>	<b>93</b>
<b>Abstract .....</b>	<b>95</b>





# Einleitung

Wir leben im Zeitalter der *Selbstverwirklichung*. Die einen wechseln den Beruf, die anderen den Partner und manch einer wandert aus, um sich selbst zu verwirklichen. Man meditiert, um sein ‚wahres Selbst‘ zu finden, oder konsumiert, um sich selbst überhaupt erst zu definieren, sei es durch einen exzentrischen Lebenswandel oder extravaganten Style. Und schließlich eröffnet man einen Vlog, denn die Devise lautet: Broadcast Yourself (YouTube). Noch nie schien es mehr Möglichkeiten gegeben zu haben, sich zu verwirklichen und man selbst zu sein. Auf der anderen Seite steigt die Zahl der Depressionen. Die Möglichkeit oder sogar der Zwang zur Selbstverwirklichung überfordert den Einzelnen.<sup>1</sup> Das Projekt Selbstverwirklichung scheint zum Scheitern verurteilt zu sein. Dabei steht noch nicht einmal fest, was es denn überhaupt heißt, man selbst zu sein.

Diese Arbeit geht der Frage nach: *Was bedeutet Selbstsein?* Dies führt uns zur Existenzphilosophie des 20. Jahrhunderts respektive zu SARTRE und HEIDEGGER. Beide untersuchen das Sein des Menschen. Zu welchen Schlussfolgerungen gelangen diese beiden Denker in Bezug auf das Selbstsein? Die Untersuchung beginnt mit einer knappen philosophiegeschichtlichen Zuordnung und Abgrenzung (*erstes Kapitel*). Im Hauptteil werden die Ontologien von SARTRE (*zweites Kapitel*) und HEIDEGGER (*drittes Kapitel*) hinsichtlich des Selbstseins erörtert. Dabei ist für SARTRE das Nichts, für HEIDEGGER die Endlichkeit des Menschen zentral. Es zeigt sich, dass der Mensch tatsächlich nicht ‚wirklich‘ ist. Er ist da, aber ist nichts. Er existiert, aber ist nicht vorhanden. Was dies zu bedeuten hat, wird in den *Abschnitten 2.2 und 3.2* erklärt. Außerdem stellt sich heraus: Der Mensch ist nicht er selbst. Warum das so ist, ob und wie er dieses Defizit ausgleichen kann, ist Thema der *Abschnitte 2.3 und 2.4* sowie *3.3 und 3.4*. Am *Ende des zweiten und dritten Kapitels* werden die Ergebnisse jeweils zusammengefasst und unter einen Begriff gebracht. Die Theorien

---

<sup>1</sup> Zum Zusammenhang von Selbstverwirklichung und Depression siehe Alain Ehrenberg, *Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart*, Berlin 2008.

von SARTRE und HEIDEGGER werden schließlich (*viertes Kapitel*) zusammengeführt und in zentralen Aspekten miteinander verglichen.

Das Ziel der Arbeit ist zu zeigen, was der Mensch ist, wenn er nicht er selbst ist. Warum er kreativ bzw. einmalig, aber dennoch nichts bzw. niemand ist. Und weshalb der Mensch dazu *verurteilt ist, nicht er selbst zu sein*.

# 1 Phänomenologie der Existenz

SARTRE und HEIDEGGER bewegen sich im Feld der *Existenzphilosophie* und *Phänomenologie*.<sup>1,2</sup> Viele Autoren unterscheiden zwischen Existenzphilosophie (Strömungen im deutschsprachigen Raum) und Existenzialismus (Strömungen in Frankreich u. a.), wenn gleich festgestellt werden muss, „daß es zu keinem Zeitpunkt so etwas wie *die* Existenzphilosophie oder *den* Existenzialismus gegeben hat, sondern lediglich einzelne Existenzphilosophinnen und -philosophen, die sich markant voneinander unterscheiden“.<sup>3</sup> Das existenzialistische Denken nimmt seinen Ausgang bei KIERKEGAARD, zu den Existenzphilosophen zählen u. a. JASPERS, CAMUS – sowie HEIDEGGER und SARTRE.

Der Begriff ‚Existenzphilosophie‘ bezeichnet also keine einheitliche philosophische Richtung, sondern dient eher zur Abgrenzung von anderen Strömungen.<sup>4</sup> Im Unterschied zur *Wesensphilosophie* (Platon, Aristoteles) steht in der Existenzphilosophie nicht das Allgemeine, sondern das Einzelne, der *individuelle Mensch* im Vordergrund.<sup>5</sup> Die Wesensphilosophie sucht das allgemeine Wesen *hinter* der Erscheinung. Das Wesen ist das Unveränderliche, das der zufälligen Erscheinung zugrunde liegt. Die *essentia* geht der *existentia* voraus. Das Wesen eines Baumes ist bereits, bevor es überhaupt einen konkreten Baum gibt. Es definiert, wie ein Baum zu sein hat und gilt für alle Bäume. Auch der Mensch verwirklicht nichts als sein Wesen, welches *bestimmt, wie er zu sein hat*. Das Wesen selbst erscheint nicht und wird nicht sinnlich, sondern denkend erfasst – es ist begrifflich. Weil das Wesen beständig, allgemein und notwendig ist, hat es auch einen höheren Wert als das bloß Zufällige, welches das Wesen (unvollkommen) verwirklicht. Wesensphilosophie (*Es-*

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER verstand sich selbst nicht als Existenzphilosoph, sondern eher als Phänomenologe. (Vgl. Rainer Thurnher, Wolfgang Röd u. Heinrich Schmidinger, *Die Philosophie des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts*, Band 3, München 2002, S.163)

<sup>2</sup> „Heidegger – ein Existenzialist? Nicht der ganze, aber doch der frühe; und der frühe auch nicht ganz, aber doch auf jeden Fall partiell.“ (Winfried Franzen, *Martin Heidegger*, Stuttgart 1976, S. 106)

<sup>3</sup> Thomas Seibert, *Existenzphilosophie*, Stuttgart 1997, S. IX.

<sup>4</sup> Vgl. Urs Thurnherr, Anton Hügli (Hg.), *Lexikon Existenzialismus und Existenzphilosophie*, Darmstadt 2007, S. 9ff.

<sup>5</sup> Vgl. Karen Gloy, *Grundlagen der Gegenwartsphilosophie. Eine Einführung*, Paderborn 2006, S. 66ff.

senzualismus) ist Metaphysik.<sup>1</sup> Der Existenzialismus kehrt das Verhältnis von *essentia* und *existentia* um – den Vorrang hat nun die Existenz.<sup>2</sup> KIERKEGAARD versteht unter Existenz das ‚Dass‘ des individuellen Daseins.<sup>3</sup>

SARTRE und HEIDEGGER entwickeln eine Ontologie, die nicht beim Wesen des Menschen ansetzt, sondern bei seiner *Existenz* – wobei ‚Existenz‘ bei beiden jeweils etwas anderes bedeutet. Beide Denker verbinden Ontologie und *Phänomenologie*. Für HEIDEGGER ist Phänomenologie die Methode seiner „Daseinsanalyse“, welche die Ausarbeitung seiner „Fundamentalontologie“ darstellt. Für SARTRE ist Ontologie der Rahmen, in dem er phänomenologisch das Sein des Menschen ausarbeitet.<sup>4</sup> Die *Phänomenologie* wurde von HUSSERL begründet. Sie ist einerseits Erkenntnistheorie und andererseits eine deskriptive Methode, die auf das Wesen des Gegebenen zielt.<sup>5</sup> Die Phänomenologie beschäftigt sich mit den verschiedenen Erscheinungsweisen der Gegenstände. Die Sache ist nicht hinter der Erscheinung (Phänomen) verborgen, sondern zeigt sich selbst. Mit der Erscheinung ist auch dasjenige verbunden, dem etwas erscheint. Das „intentionale“ Bewusstsein rückt in das Zentrum der Aufmerksamkeit.<sup>6</sup> HEIDEGGER fragt nach dem *Sein* dieses Bewusstseins.<sup>7</sup> Für SARTRE ist besonders die *Intentionalität* von Interesse (das ‚Draußen-sein‘). Aber im Unterschied zu HUSSERL verabsolutieren<sup>8</sup> sie nicht das Bewusstsein (transzendentes Bewusstsein). Beide sind sich darin einig, dass es nicht *den* Menschen gibt, sondern immer nur *einzelne* Menschen. Im Ausgang von HUSSERL entwickelt sich die *Phänomenologie der Existenz*, als deren Hauptwerke *Das Sein und das Nichts* (SARTRE) und *Sein und Zeit* (HEIDEGGER) anzusehen sind.<sup>9</sup>

---

<sup>1</sup> *metá ta physiká* – nach der Physik

<sup>2</sup> Vgl. Seibert, *Existenzphilosophie*, S. 1ff.

<sup>3</sup> Vgl. Seibert, *Existenzphilosophie*, S. 18.

<sup>4</sup> Vgl. Wolfgang Röd, „Jean-Paul Sartre“, in: *Geschichte der Philosophie. Bd. 13. Die Philosophie des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts. Teil 3. Lebensphilosophie und Existenzphilosophie*, hg. von Wolfgang Röd, München 2002, S. 278f.

<sup>5</sup> Vgl. Ferdinand Fellmann, *Phänomenologie zur Einführung*, Hamburg 2006, S. 25ff.

<sup>6</sup> Vgl. Gloy, *Grundlagen der Gegenwartsphilosophie*, S. 40ff.

<sup>7</sup> Vgl. Paul Janssen u. Elisabeth Ströker, *Phänomenologische Philosophie*, München 1989, S. 203ff.

<sup>8</sup> Vgl. Seibert, *Existenzphilosophie*, S. 77.

<sup>9</sup> Vgl. Seibert, *Existenzphilosophie*, S. 78.

## 2 NICHTS sein

Das philosophische Hauptwerk von SARTRE, *Das Sein und das Nichts*<sup>1</sup>, ist 1943 erschienen. Es handelt von der Freiheit und Verantwortung des Menschen. Die menschliche Existenz geht seinem Wesen voraus – in diesem Leitsatz kehrt SARTRE die wesensphilosophische These um. Dem umfangreichen Werk, mit dem er seinen atheistischen Existenzialismus begründet, sollte ein moralphilosophisches Buch folgen<sup>2</sup> – SARTRE konnte dieses Vorhaben jedoch nicht mehr verwirklichen. So ist *Das Sein und das Nichts* ein Fragment geblieben.

### 2.1 Das SEIN

#### 2.1.1 Das Sein des Objekts

*Das Sein und das Nichts* setzt an bei der Frage nach dem Sein der Erscheinungen. SARTRE diskutiert Ansichten, die das Sein entweder als die „wahre Natur“ hinter den Erscheinungen postulieren oder es mit der Erscheinung gleichsetzen.

SARTRE argumentiert, dass das Sein nicht etwas *hinter* der Erscheinung sein kann. Die Erscheinung verweist nicht auf ein anderes Sein, sondern auf *sich selbst* und die gesamte Reihe der Erscheinungen. Ein Gegenstand ist mehr, als das, was aktuell erscheint, insofern verweist eine Erscheinung immer auch auf andere. Er ist aber auch nichts Erscheinungsjenseitiges, sondern genau die Reihe der Erscheinungen.

Die Erscheinung verweist auf die totale Reihe der Erscheinungen und nicht auf ein verborgenes Reales, das das ganze *Sein* des Existierenden an sich gezogen hätte.

(SN 10/EN 11)

---

<sup>1</sup> Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris 1943. (Im Folgenden zit. als: EN) Dt.: Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Reinbek bei Hamburg 2009. (Im Folgenden zit. als: SN)

<sup>2</sup> Vgl. SN 1072/EN 722.

Das Phänomen zeigt sich selbst an, es „enthüllt sich, *wie es ist*“ (SN 11/EN 12). Es ist genau das, was erscheint, und so, wie es erscheint. Wie es ist, so erscheint es. Es „*ist* das Wesen“ (SN 11/EN 12). Das Wesen verbirgt sich nicht hinter den erscheinenden Dingen. Jedoch sind diese nicht nur das, was aktuell erscheint. Was sie wesenhaft sind, manifestiert sich in einer unendlichen Reihe von Erscheinungen. Die Erscheinung muss transzendierte, d. h. überschritten werden – diesmal nicht auf ein wahrnehmungsunabhängiges Sein, sondern auf die totale Reihe der Erscheinungen. Aber auch, wenn sich das Sein in einer unendlichen Reihe von Erscheinungen *manifestiert*, so ist es nicht damit gleichzusetzen. Es ist selbst keine Erscheinung, sondern der Grund jedes Erscheinens. *Dass* etwas *ist*, deckt sich nicht mit seinem Wesen, sondern ist die Voraussetzung jedes Wesenhaften. Das Wesen enthüllt sich in der Reihe der Erscheinungen, Sein jedoch wird nicht enthüllt – es ist „die Bedingung jeder Enthüllung“ (SN 16/EN 15). Das Sein selbst erscheint nicht. Das *Sein des Phänomens* unterscheidet sich also vom *Phänomen des Seins*.<sup>1</sup> Das Sein ist die „transphänomenale Grundlage“ dessen, was erscheint.<sup>2</sup>

### 2.1.2 Das Sein des Subjekts

Erscheinungen verweisen auf ein Subjekt, *dem* etwas erscheint bzw. das etwas wahrnimmt. Man könnte nun einwenden, dass das Sein der Erscheinungen gleichzusetzen wäre mit dem Wahrgenommenwerden. Phänomen zu sein bedeute, wahrgenommen zu werden. SARTRE verwirft aber das *„esse est percipi“*<sup>3</sup> – eine Wahrnehmung verlangt selbst nach einem Sein. Das Wahrnehmen wird nicht wahrgenommen. So wird auch die Wahrnehmung durch ein transphänomenales Sein begründet: das Bewusst-Sein. Es ist dies „die transphänomenale Seinsdimension des Subjekts“ (SN 19/EN 17).

---

<sup>1</sup> Vgl. SN 14ff./EN 14ff.

<sup>2</sup> Vgl. SN 16/EN 16.

<sup>3</sup> *„Esse est percipi“* ist eine These von BERKELEY. Sein bedeutet Wahrgenommenwerden. Nur dasjenige, was von einem (menschlichen oder göttlichen) Bewusstsein wahrgenommen wird, existiert. (Vgl. George Berkeley, *Eine Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis*, hg. von Günter Gawlick u. Lothar Kreimendahl, Stuttgart 2005, S. 36f.)

### 2.1.3 In-sich-Sein und Für-sich-Sein

Es wurden nun zwei voneinander getrennte „Seinsregionen“ entdeckt:

- das Sein der Dinge: **In-sich-Sein**<sup>1</sup> (*en-soi*)
- das Sein des Subjekts: **Für-sich-Sein** (*pour-soi*)

Etwas *ist* entweder *in sich* oder *für sich*. *In-sich* und *Für-sich* sind unterschiedliche Weisen, wie das Sein erscheint.<sup>2</sup> SARTRE macht eine „radikale Unterscheidung zwischen dem Existenzmodus des Bewußtseins und dem der Dinge der Welt“.<sup>3</sup> Mensch und Ding / Tier unterscheiden sich in ihrer Art zu sein oder zu *existieren*. Existieren bedeutet *da sein* (in der Welt):

Auch Dinge und Tiere existieren, nicht also nur der Mensch, wie es noch in der deutschen Existenzphilosophie gebräuchlich war.<sup>4</sup>

In Bezug auf das In-sich-Sein und Für-sich-Sein von ‚Seinsarten‘ oder ‚Seinstypen‘ zu sprechen, ist problematisch. Es soll nicht der Eindruck entstehen, *im* Sein gäbe es eine Differenz.<sup>5</sup> Differenz erscheint erst auf der Grundlage des Seins. Zunächst einmal *ist* oder existiert etwas. Sein ist das Ursprüngliche. In der Form des *In-sich* geht es dem Bewusstsein voraus, aber nicht in einem zeitlichen Sinn. Erst auf der Basis von Existenz kann etwas *für sich* sein. Das *In-sich-Sein* wird im folgenden Abschnitt charakterisiert. SARTRE nennt es fortan einfach „Sein“ oder „In-sich“ im Unterschied zum „Bewusstsein“ oder „Für-sich“, welches, wie sich zeigen wird,<sup>6</sup> eigentlich gar nicht ist, sondern *nichts* – bzw. ein *Nichts* – ist.

---

<sup>1</sup> In der deutschen Ausgabe wird durchgängig mit „An-sich“ übersetzt. Die Verfasserin findet die Übersetzung mit „In-sich“ jedoch treffender.

<sup>2</sup> Vgl. Martin Suhr, *Jean-Paul Sartre zur Einführung*, Hamburg 2001, S. 103.

<sup>3</sup> Raul Fornet-Betancourt, *Philosophie der Befreiung. Die phänomenologische Ontologie bei Jean-Paul Sartre*, Frankfurt a. Main 1983, S. 34.

<sup>4</sup> Hans Heinz Holz, *Jean Paul Sartre. Darstellung und Kritik seiner Philosophie*. Meisenheim a. Glan 1951, S. 33. Bei HEIDEGGER betrifft die *Existenz* nur den Menschen.

<sup>5</sup> Vgl. Paul Janssen, „Die Genesis des Seins des intentionalen Bewusstseins“, in: *Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts*, hg. von Bernhard N. Schumacher, Berlin 2003, S. 27.

<sup>6</sup> Vgl. Kapitel 2.2.

## 2.1.4 Die Merkmale des Seins<sup>1</sup>

Die Grundlage für alles, was ist, ist das Sein. Das Sein ist ‚immer schon‘. SARTRE spricht von einer „Fülle an Sein“, die dem Bewusstsein („völlige Leere“) ‚vorausgeht‘.<sup>2</sup>

Was sind nun die Merkmale des Seins?

- Das Sein **ist in sich**.
- Das Sein **ist das, was es ist**.
- Das Sein **ist**.

**Das Sein ist in sich.**<sup>3</sup> Das Sein eines Objekts ist dadurch gekennzeichnet, dass es vollkommen *beziehungslos* in sich ruht. Es bezieht sich weder auf sich selbst noch auf anderes. „[D]as Sein ist kein Bezug zu sich, es ist *Sich [soi]*.“ (SN 41/EN 32) Es ist sich/es *selbst*. Da es nicht in Distanz zu sich steht, kann es sich auch nicht auf sich selbst beziehen – es deckt sich mit seinem Selbst. Genaugenommen gibt es im Sein kein Selbst oder Sich. Dies würde einen Abstand *zu* sich voraussetzen. Das Sein bezieht sich aber nicht auf sich selbst, als würde es aus sich heraustreten – es ist *in sich*. Genauer gesagt: „Es *ist* [...]“ – und das ist, wie SARTRE hinzufügt, „die einzige Art, seine Seinsweise zu definieren“ (SN 15/EN 15). Wenn man also vom „In-sich-Sein“ spricht, so muss man mit bedenken, dass es sich um eine Koinzidenz mit sich selbst handelt, in der das Sich verschwindet. Der Begriff erweist sich als unpassend und dennoch hilfreich zur Abgrenzung vom Für-sich-Sein.<sup>4</sup>

Sein wurde nicht geschaffen. Es ist weder von einer *creatio ex nihilo* noch einer *creatio continua* her erklärbar. In beiden Fällen wäre es von einem schöpferischen Subjekt abhängig und verlöre seine Selbstständigkeit, seine Objektivität. Es erschafft sich aber auch nicht selbst, denn dann würde es sich schon voraussetzen.<sup>5</sup>

Was nicht in Bezug zu sich oder anderem steht, kann sich nicht bejahen oder verneinen und ist weder aktiv noch passiv. Aktivität und Passivität gibt es nur im menschlichen Sein, das Ziele anstrebt, Mittel dazu findet und handelt.<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> Vgl. SN 37ff./EN 30ff.

<sup>2</sup> Vgl. SN 26/EN 22.

<sup>3</sup> „L'être est en soi.“ (EN 33)

<sup>4</sup> Vgl. SN 168/EN 118 sowie SN 42/EN 33.

<sup>5</sup> Vgl. SN 40f./EN 31f.

<sup>6</sup> Vgl. SN 41/EN 32.



**Das Sein ist das, was es ist.** Diese Charakterisierung grenzt das Sein von zwei Merkmalen des Bewusstseins ab, welches

- ist, was es *nicht* ist, und *nicht* ist, was es ist
- zu sein *hat*, was es ist

Das Sein ist im Gegensatz zum Bewusstsein mit sich selbst *identisch* – es ist „opak“ und „massiv“. Im Sein gibt es keine Trennung, keine Distanz zu etwas, alles ist von Sein bzw. von sich selbst erfüllt. Es gibt nur eine „Fülle an Sein“ ohne leere Stellen, wo Sein nicht wäre. „Das Sein ist überall.“ (SN 37/EN 29) Alles *ist*.

SARTRE schließt jedes Werden aus. Im Sein gibt es kein Werden. Sein entwickelt sich nicht, denn Sein *ist* (schon). „[W]as es ist, ist alles, was es ist und auch alles, was es sein kann.“<sup>1</sup> Das In-sich ist fertig bzw. vollendet, es kann und braucht auch nichts mehr werden. Sein ist und kann nichts werden, weil es dann etwas *nicht* mehr sein würde bzw. etwas noch *nicht* wäre. Jedoch ist das Sein „volle Positivität“, das „keinerlei Negation“ in sich hat.<sup>2</sup> Sein *ist* und kann nicht *nicht* sein. Vom Sein kann man nicht sagen, es sei *noch nicht* oder *nicht mehr* oder *anders*. Es gibt keine Andersheit – weder im Sein noch irgendwo anders. Sein ist überall, auch dort, wo etwas ‚anders‘ oder ‚nicht‘ *ist*. So gibt es im Sein auch kein Innen oder Außen. Bevor Bewusstsein auftaucht, ist reine Seinsfülle und keinerlei Negativität, kein *Nicht-Sein*, *Anders-Sein* oder *Außen-Sein*. Deshalb ist das Sein auch nicht zeitlich.

Es ist unbestimmt es selbst, und es erschöpft sich darin, es zu sein. (SZ 43/EN 34)

**Das Sein ist.** Es ist weder notwendig noch möglich oder unmöglich. Es gibt keinen *Grund*, weshalb das Sein ist. Es ist ungeschaffen und kann von nichts abgeleitet werden.

Das Ansich ist nicht durch Ineinssetzung mit einem Grund ohne Grund, denn dann wäre es Absolutes, Fürsichsein, sondern wegen des Fehlens des Andersseins.<sup>3</sup>

Es ist grundlos, weil nichts anderes ist. Es gibt nicht anderes oder Nichts vor dem Sein. Sein wird nicht erst geschaffen. Es gibt keinen Grund, *dass* etwas ist, es ist „kontingent“.

---

<sup>1</sup> Fornet-Betancourt, *Philosophie der Befreiung*, S. 62.

<sup>2</sup> Vgl. SN 43/EN 33.

<sup>3</sup> Klaus Hartmann, *Grundzüge der Ontologie Sartres in ihrem Verhältnis zu Hegels Logik. Eine Untersuchung zu „L'Être et le néant“*, Berlin 1963, S. 35.

Sein kann von nichts abgeleitet werden, weder ist es notwendig noch vor seinem Existieren ein Mögliches. Möglichkeit gibt es nur dort, wo etwas *nicht* ist. Und vor dem Sein gibt es nicht Nichts. Es gibt kein ‚vor dem Sein‘.

Das Ansich als kontingentes ist nicht das Bedingte, sondern das Nicht-Bedingte, aber nicht das Unbedingte. Es ist das Grundlose.<sup>1</sup>

### 2.1.5 Das individuelle Sein

Das Sein ist eine bestimmungslose Masse. Es ist ein *Dass*, kein *Was*. Bestimmungen und Unterscheidungen kommen erst durch ein Bewusstsein in die Welt. *Für* das Sein gibt es kein Dieses und Jenes oder Anderes.<sup>2</sup> Nur ein Bewusstsein kann sich in Bezug zum Sein setzen und es differenzieren. Es bestimmt ein Dieses als *nicht* Jenes oder ein Jetzt-Dieses als *anders* als ein Gestern-Dieses.<sup>3</sup> Ein Objekt an sich ist bestimmungslos, ein „nacktes An-sich“<sup>4</sup>, bevor ein bewusstes Sein es *als etwas* bestimmt.

Solange es kein Bewusstsein gab, waren die Dinge nur das, was sie eben waren – ohne Beziehung auf ein Bewusstsein, d. h. an sich.<sup>5</sup>

Dieses Sein kann man nicht be-greifen. Das „reine, pure Sein“ ist nicht „rational greifbar“.<sup>6</sup> Begriffe verfehlen den Charakter des Seins. Sie bestimmen es, grenzen ein Seiendes ab von anderem und machen aus dem Sein ein So-Sein (Wesen). Erst nach diesem Schritt kann man sich auf *etwas* beziehen.

[D]as Wesen ist nicht *im* Objekt, es ist der Sinn des Objekts, die Regel der Reihe von Erscheinungen, die es enthüllen. (SN 15/EN 15)

Die Regel ist die Bedingung der Möglichkeit, dass überhaupt *etwas* erscheint. Das Bewusstsein transzendiert die augenblickliche Erscheinung auf eine Reihe von Erscheinungen und erkennt et-was. Das Wesen verbindet die einzelnen Erscheinungen zu einem Objekt, an welchem man diese oder jene Eigenschaft feststellen kann.

---

<sup>1</sup> Hartmann, *Grundzüge*, S. 35.

<sup>2</sup> Vgl. Hartmann, *Grundzüge*, S. 40.

<sup>3</sup> Vgl. Suhr, *Sartre zur Einführung*, S. 88.

<sup>4</sup> Gert Schröder, „Zur ontologischen Grundlegung des Freiheitsbegriffs in Sartres ‚Das Sein und das Nichts‘“, in: *Das Sartre-Jahrbuch Eins*, hg. von Rainer E. Zimmermann, Münster 1991, S. 139.

<sup>5</sup> Suhr, *Sartre zur Einführung*, S. 88.

<sup>6</sup> Vgl. Holz, *Sartre*, S. 32.

Aber das Sein ist weder eine erfassbare Qualität des Objekts unter anderen noch ein Sinn des Objekts. (SN 15/EN 15)

Sein ist weder eine Eigenschaft noch mit dem Wesen des Gegenstands gleichzusetzen. *Dass* etwas ist, ist nicht gleichbedeutend damit, *was* etwas ist.<sup>1</sup>

Damit wird eine Scheidung vollzogen zwischen dem reinen Existieren und dem So-sein [Wesen]. Das So-sein ist keine Eigenschaft, die dem Seienden als solchem zukommt, sondern ist eine transzendente Funktion der Beziehung zwischen Mensch und Welt.<sup>2</sup>

SARTRE unterscheidet also zwischen *Existenz* und *Essenz*. Das Bewusstsein kann sich auf das Sein nur beziehen, indem es dieses zu etwas Bestimmten macht und in Begriffe fasst. Es führt die Vielheit und Verschiedenheit in das Sein ein.<sup>3</sup> Begriffe sind jedoch immer allgemein. Das Sein hingegen ist *individuell*. Begriffe drücken zwar aus, dass die Dinge verschieden sind, aber ihrer Einzigartigkeit werden sie nicht gerecht.

Im Sein können keine Tassen, Tische, Tintenfüßer auftreten.<sup>4</sup>

Ein Begriff wie ‚Tasse‘ oder ‚Tisch‘ kann überhaupt nicht ausdrücken, was dieses einzelne Ding alles ist. Es ist so viel *mehr*, als man sagen kann. Eine Tasse ist nicht einfach ‚weiß‘ und auch nicht ‚schneeweiß‘, sondern erscheint in einem einzigartigen Farbton, der über das hinausgeht, was jeweils mit ‚weiß‘ oder ‚schneeweiß‘ gemeint ist. Indem man also das Wesen eines Gegenstands erfasst, hat man noch nicht sein Sein begriffen. Die reine Existenz eines Gegenstands kann man nicht begreifen.

Die Existenz – das ist das Individuelle und Grundlose unter der Oberfläche, das, was sich niemals in einem Begriff fassen lässt.<sup>5</sup>

Das unerklärliche Sein ist „zuviel“ (*trop*) für das Bewusstsein.

Jedes Individuelle ist ein Zuviel, insofern es das durch Wesenserkenntnis Erfassbare überschreitet und zu einem Unbegreiflichen wird.<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> Siehe 2.1.1.

<sup>2</sup> Holz, *Sartre*, S. 30.

<sup>3</sup> Vgl. SN 266/EN 182f.

<sup>4</sup> Paul Janssen, „Die Genesis des Seins des intentionalen Bewusstseins“, S. 40.

<sup>5</sup> Suhr, *Sartre zur Einführung*, S. 48.

<sup>6</sup> Holz, *Sartre*, S. 33.

Das Sein ist das Individuelle und Identische. Es ist es ‚*selbst*‘.

## 2.2 Das BEWUSST-SEIN

In Abschnitt 2.1 wurde das Sein des Objekts charakterisiert als bestimmungslos, beziehungslos, Identität und Positivität. Vom In-sich-Sein kann keine Negativität kommen. Diese muss vom Für-sich-Sein ausgehen – dem Sein des Subjekts. Es wird sich herausstellen, dass dieses ein *Nichts ist*.

### 2.2.1 Nicht-Sein

Das Sein der Phänomene schließt jedes Nicht-Sein aus, dennoch ist der Mensch „von Nichts umgeben“ (SN 53/EN 40). Dieses haben die Dinge jedoch nicht an sich. *Für* das Sein gibt es tatsächlich kein Nicht-Sein. Es produziert auch kein Nichts, indem es sich *nichten* würde. Das Nichts wird nicht vom Sein hervorgebracht, sondern stößt ihm zu, es wird vom Nichts „heimgesucht“.<sup>1</sup>

*Für* den Menschen gibt es Nicht-Sein, weil er sich zum Sein in *Beziehung* setzt. Er nimmt eine (fragende) Haltung gegenüber dem Sein ein. Er *befragt* das Sein (nach seinem Wesen, seiner Beschaffenheit etc.). Jede Frage impliziert erstens ein „Nicht-sein des Wissens“ und zweitens ein Nicht-Sein in der Antwort. Wenn man fragt: ‚*Was ist das?*‘, so erhält man als Antwort: ‚*das*‘ (Tasse), was gleichzeitig bedeutet ‚*nicht-das*‘ (Tintenfass). Eine Frage *erwartet* eine Antwort, so ist sie der Prototyp jeder Beziehung von Mensch-Welt. Der Mensch, welcher sich auf die Welt bezieht, erwartet etwas. Er erwartet beispielsweise, dass etwas *soundso* oder etwas *daunddort* ist. Er erwartet eine Antwort darauf. Diese kann bestätigt oder enttäuscht werden: ‚Das Tintenfass ist *nicht* (mehr) da‘. Die Antwort enthält ein „begrenzendes Nicht-sein“ oder ein „Nicht-sein im transzendenten Sein“.<sup>2</sup>

So taucht in der Beziehung von Mensch und Welt das Nicht-Sein als eine „neue Komponente des Realen“ (SN 53/EN 40) auf. Der Mensch *bestimmt* (dies ist ein Tisch) und *unterscheidet* (ein Tisch ist kein Bett) Dinge. Er kann auch feststellen, dass etwas *nicht* da

---

<sup>1</sup> Vgl. SN 70/EN 52.

<sup>2</sup> Vgl. SN 52f./EN 39f.

ist (da fehlt ein Stuhl). Oder er bemerkt, dass etwas *anders* ist, sich *verändert* hat (das Radio ist kaputt, es geht nicht mehr). Das Nichts (*néant*) geht vom Menschen aus. Er spaltet das Sein und verwüstet die Welt.

Somit ist es der Mensch, der die Städte zerstörbar macht, gerade weil er sie als zerbrechlich und als wertvoll setzt [...]. (SN 58/EN 43)

Der Mensch verleiht den Dingen Sinn (ihr Wesen) und Wert. An sich *sind* die Dinge lediglich. Sie verändern sich nicht. Sie lassen sich auch nicht vernichten.

Es gibt nach dem Gewitter nicht *weniger* als vorher. Es gibt *anderes*. (SN 57/EN 42f.)

Nach dem Tsunami gibt es nicht ‚weniger‘ Sein, sondern einen Schrottplatz. Die Flutwelle hat dem Sein nichts weggenommen oder es deformiert. ‚Vorher‘ war Sein und ‚jetzt‘ ist Sein. Es (*was* auch immer) *ist* da. Und eigentlich gibt es nach dem Gewitter oder Tsunami auch nichts *anderes*. Im Sein gibt es niemanden, der irgendetwas miteinander vergleicht. Es ist nur unterschiedsloses Sein und es gibt keine Zustände vorher oder nachher. Erst aus einer Distanz kann man dieses von jenem unterscheiden und feststellen, dass etwas anders geworden ist. Es ist ein „Zeuge“ erforderlich, der sich auf das Sein bezieht und es bewertet.<sup>1</sup> Er stellt fest, dass dieses Seiende ein Haus ist und jenes ein Teil eines Dachziegels, dass eines nicht das andere ist, dass das Dachziegel-Stück einst Teil eines Hauses war, das nun nicht mehr ist und keine Menschen mehr beherbergen kann. Das Haus ist zerstört. Aber es *ist* ein zerstörtes Haus. Am Sein hat sich nichts geändert, es wird nur unterschiedlich bewertet. Der *Bezug* zum Sein hat sich verändert.<sup>2</sup>

Das Nichten (Unterscheiden, Bewerten ...) kann nur auf der Grundlage von Sein geschehen. Es setzt Existenz voraus. *Nichts* (*néant*) ist nicht gleichzusetzen mit bloßer ‚Leere‘, sondern bezeichnet *fehlende Existenz*.<sup>3</sup> „[D]as Nicht-sein ist leer *von Sein*.“ (SN 69/EN 51) Es *negiert das Sein*. Das heißt aber auch, dass es das Sein braucht, um überhaupt nicht *sein* zu können. Das Nichts ist abhängig von dem, dessen es entbehrt. Es *ist* nicht.

---

<sup>1</sup> Vgl. SN 57/EN 43.

<sup>2</sup> Vgl. SN 83/EN 61.

<sup>3</sup> Vgl. <http://www.larousse.com/de/worterbucher/franzosisch-deutsch/neant> (Zugriff 16. 02. 2012).

Sein *begründet* das Nichts, welches seinerseits „das Sein *heimsucht*“ (SN 63/EN 47). „*Nicht-sein gibt es nur an der Oberfläche des Seins.*“ (SN 70/EN 52)

So kann das Nichts nicht dem Sein vorausgehen. Sein entsteht nicht aus dem Nichts, es ist ungeschaffen und grundlos. Es gibt keinen *Grund des Seins*. Aber es gibt einen *Grund des Nichts*. Löst sich das Sein auf, verschwindet auch das Nichts.

Nachdem das Sein sich auszeichnet als eine „unendliche Kompression“ oder „Seinsdichte“, kann das Nichts nur durch eine *Dekompression* in das Sein dringen.<sup>1</sup> Das massive Sein bekommt einen „Riß“.<sup>2</sup> Dies bedeutet, dass es nicht mehr mit sich selbst identisch ist. Das Sein trennt sich von sich, *nichtet* sich. Es *ist* nicht mehr sich, sondern *bezieht* sich auf sich. Diesen Selbstbezug nennt SARTRE: „Anwesenheit bei sich“.

Das Identitätsprinzip ist die Negation jeder Art von Beziehung innerhalb des An-sich-seins. Die Anwesenheit bei sich setzt dagegen voraus, daß ein nicht spürbarer Riß in das Sein gekommen ist. Wenn es bei sich anwesend ist, so weil es nicht völlig Sich ist. Die Anwesenheit ist eine unmittelbare Verminderung der Koinzidenz, denn sie setzt Trennung voraus. (SN 170/EN 120)

Das Sein, das nicht mehr mit sich identisch, sondern bei sich anwesend ist, ist kein In-sich-Sein mehr. Es bezieht sich auf sich, ist also ein *Für-sich-Sein*. Dies ist das Sein des reflektierenden Bewusstseins. Es ist gespalten in das Reflektierende und das Reflektierte. Dem Bewusstsein fehlt die Identität mit sich, das Merkmal des Seins. Es ist also Nicht-Sein.

Das Für-sich-Sein ist jedoch nicht nur Bezug zu *sich* sondern auch Bezug zu *anderem*. Bewusstsein ist intentional – es bezieht sich auf etwas. Bewusstsein ist Bewusstsein *von* etwas. Es ist gerichtet auf etwas, das es *nicht* ist. Bewusstsein ist stets draußen, *etwas* ist bewusst. Obwohl es das, worauf es sich bezieht, *nicht* ist, ist es auch *nichts* ohne sein Objekt. Es selbst ist „völlige Leere“ und definiert sich von dem her, was es *nicht* ist.

Dies soll noch einmal anhand eines **Beispiels** verdeutlicht werden: Wenn ich ein Buch lese, bin ich nur das Buch-Lesen. Ich denke nicht darüber nach, wie meine Augen von Zeile zu Zeile wandern oder wie das Buch beschaffen ist. Mein Bewusstsein geht völlig im

---

<sup>1</sup> Vgl. SN 165/EN 116.

<sup>2</sup> Vgl. SN 170/EN 120.

Lesen auf, es *ist* das Lesen. Werde ich dabei aber gestört, beschwere ich mich: *Ich lese!* Ich reiße mich los<sup>1</sup> vom *Lesen* (Sein) und erfasse mich als die, *die* liest (Nicht-Sein).<sup>2</sup> Ich bin natürlich *nicht* das Lesen – außerdem weder meine Vergangenheit (*nicht mehr* die, die gerade das Buch kauft) noch meine Zukunft (*noch nicht* die, die weiß, wen Miss Marple als Täter entlarvt). Ich bin noch nicht mal mich *selbst*, da ich über mich reflektiere und mir gegenüberstehe.<sup>3</sup>

An diesem Beispiel lassen sich verschiedene „**Nichtungstypen**“<sup>4</sup> unterscheiden:

- das Selbstbewusstsein
- die Zeitlichkeit

**Selbstbewusstsein** ist nichtend, da es sich von sich trennt. Dies geschieht aber nicht in einer ausdrücklichen Reflexion. Das Bewusstsein seiner selbst begleitet *präreflexiv* jede Art von Bewusstsein. Es nichtet seinen Inhalt und setzt sich in Distanz zu sich und anderem. SARTRE nennt es das „präreflexive Cogito“.<sup>5</sup>

Mit dem Bewusstsein kommt erstmals auch **Zeitlichkeit** ins Spiel – eine Distanz zu sich in *Vergangenheit*, *Gegenwart* und *Zukunft*.<sup>6</sup>

Bewusstsein wurde nun als Nichts charakterisiert. Dabei darf nicht vergessen werden, dass dies auf der Grundlage von Sein geschieht. Bewusstsein stellt eine Einheit von Sein und Nichts dar. Es *ist*, *was es nicht ist* (sein Objekt), und *ist nicht*, *was es ist* (sich selbst).

Das Sein, durch das das Nichts in die Welt kommt, ist ein Sein, in dem es in seinem Sein um das Nichts seines Seins geht: *das Sein, durch das das Nichts zur Welt kommt, muß sein eigenes Nichts sein.* (SN 81/EN 59)

Bewusstsein ist ein Sein, dem es *um* das geht, was es nicht ist: sich *selbst*. Wäre es aber nicht selbst ‚sich selbst‘, würde es ihm auch gar nicht darum gehen. Es geht ihm nicht um ein fremdes Sich. Das Bewusstsein bezieht sich auf ‚sich‘, welches ihm eigen ist, aber in

---

<sup>1</sup> Vgl. SN 85/EN 62.

<sup>2</sup> Vgl. SN 467f./EN 317. Zunächst gibt es kein *Ich*, sondern das Bewusstsein *ist* seine Handlungen.

<sup>3</sup> Vgl. SN 100/EN 72.

<sup>4</sup> Ebd.

<sup>5</sup> Siehe 2.2.2.

<sup>6</sup> Siehe 2.4.1.

der Form, es nicht zu sein. Mit dem Bewusstsein tritt diese Differenz auf und damit kommt das Nichts zur Welt.

### 2.2.2 Selbstbewusstsein<sup>1</sup>

Das Bewusstsein wurde dem *beziehungslosen* Sein gegenübergestellt als:

- Fremdbezug
- Selbstbezug

Jedes Bewusstsein hat ein Objekt, es ist Bewusstsein *von* etwas.<sup>2</sup> Denken, Wahrnehmen, Fühlen etc. braucht einen Inhalt. Man denkt *an den Urlaub*, man nimmt *einen Tisch* wahr, man fühlt *etwas Hartes* oder anders gesagt: Man hat Bewusstsein *von* irgendeinem Objekt. Bewusstsein ist „setzendes Bewußtsein *von der Welt*“ oder „*Setzung* eines transzendenten Objekts“.<sup>3</sup> Die Gegenstände sind nicht Teil des Bewusstseins sondern außerhalb. Deshalb richtet sich das intentionale Bewusstsein auch nach *draußen*.<sup>4</sup>

Nun argumentiert SARTRE, dass das Bewusstsein von *sich selber* wissen müsse, sonst wäre es „ein unbewußtes Bewußtsein – was absurd ist“ (SN 20/EN 18). Das Bewusstsein von einem Objekt ist also *auch* Bewusstsein von *sich* selbst. Es ist Bewusstsein *von Bewusstsein*. Jedes ‚Bewusstsein von‘ wird von einem ‚Bewusstsein (von)‘ begleitet.

Das Bewußtsein ist ein Sich-Erscheinen, ein Sich-Gegebensein, und als solches [...] der Reflexion homolog. Ein konkretes Bewußtsein, ein Glauben etwa, ist ‚Bewußtsein (von) Glauben‘ [...].<sup>5</sup>

Das ‚von‘ setzt SARTRE in Klammer, da Selbstbewusstsein nicht reflexiv im Sinne von objekt-setzend ist, sondern vor-bewusst. Es ist ein *präreflexives Cogito*.<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> Das *präreflexive Cogito* wird erläutert in SN 17ff./EN 16ff.

<sup>2</sup> Vgl. SN 19/EN 17f. SARTRE bezieht sich hier auf HUSSERL, der zeigte, dass das Bewusstsein ‚intentional‘ ist. (Vgl. Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen*, II, §14, und *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, §36)

<sup>3</sup> Vgl. SN 19/EN 17f.

<sup>4</sup> Ebd.

<sup>5</sup> Hartmann, *Grundzüge*, S. 58.

<sup>6</sup> Vgl. SN 22/EN 20. Der Ausdruck *Cogito* stammt aus DESCARTES Erkenntnis: *Cogito, ergo sum*. Solange ich denke, kann ich meiner Existenz gewiss sein. SARTRE postuliert nun das präreflexive Cogito, das dem cartesianischen Cogito noch vorausgeht. Das präreflexive Cogito sei „Bedingung“ des cartesianischen Cogito, welches reflexives Bewusstsein ist.



SARTRE unterscheidet somit:

- nicht-reflexives (nicht-thetisches, präreflexives) Bewusstsein; **Selbst-Bewusstsein**
- reflexives (thetisches) Bewusstsein; **Objekt-Bewusstsein**

[D]as Für-sich ist thetisches Bewußtsein *von* der Welt [...] und nicht-thetisches Bewußtsein *von* sich. (SN 249/EN 171)

Es handelt sich dabei aber nicht um zwei Arten von Bewusstsein, sondern um ein und dasselbe Bewusstsein, welches Objektbewusstsein *und* Selbstbewusstsein ist. Beides bildet eine Einheit: „[J]edes objektsetzende Bewußtsein ist *gleichzeitig* [Hervorhebung H. Z.] nicht-setzendes Bewußtsein von sich selbst.“ (SN 21/EN 19) Das präreflexive Cogito ist kein neues Bewusstsein *neben* dem reflexiven Bewusstsein. Objektbewusstsein existiert *als* Selbstbewusstsein. SARTRE beschreibt diese „Zweieinheit“ bildlich und sprachlich.<sup>1</sup> *Bildlich* gesprochen ist das Bewusstsein „Spiegelung-Spiegelndes“, es ist der reflektierende Reflex, der sich selbst nicht zu fassen bekommt. Auch der „Riß“ oder der „Spalt“ im Sein geben ein Bild vom Selbstbewusstsein, das selber eigentlich nicht *etwas* (Bestimmtes) ist und nur dem Sein *innewohnt*. Und *sprachlich* lässt sich bereits am Wort ‚sich‘ eine Nicht-Identität erkennen. Auch im Urteil (,reflexives Bewusstsein *ist* präreflexives Bewusstsein‘) wird diese Einheit ausgedrückt. Das Subjekt ist das Prädikat, ohne dass beides identisch wäre.<sup>2</sup>

Intentionalität und Selbstgegebenheit sind Momente eines Bewusstseins, wobei eines das andere voraussetzt. Das Bewusstsein bezieht sich auf Phänomene und erscheint sich zusätzlich selbst.<sup>3</sup> Es hat selbst keine Substanz, sondern ist reine Erscheinung.<sup>4</sup> Man findet in sich kein substanzielles bzw. objekthaftes Ich (oder Selbst). Es lässt sich nicht vergegenständlichen und entzieht sich, ist sozusagen ein „Nicht-Etwas“.<sup>5</sup> Das Selbst kann kein Objekt sein – dieses ist opak, undurchschaubar.<sup>6</sup> Das Bewusstsein ist hingegen *durchsichtig*, es ist sich selbst bewusst, durchschaut sich. Es ist völlig leer, weil alles *außerhalb* seiner

---

<sup>1</sup> Vgl. Hartmann, *Grundzüge*, S. 58.

<sup>2</sup> Vgl. SN 165ff./EN 117f.

<sup>3</sup> Vgl. Karen Gloy, *Bewußtseinstheorien. Zur Problematik und Problemgeschichte des Bewußtseins und Selbstbewußtseins*, München 2000, S. 315.

<sup>4</sup> Vgl. SN 27/EN 23.

<sup>5</sup> Edo Pivčević, *Von Husserl zu Sartre. Auf den Spuren der Phänomenologie*, München 1972, S. 176f.

<sup>6</sup> Siehe 2.1.4.

selbst ist.<sup>1</sup> Seine Existenz deckt sich mit seiner Erscheinung, „insofern es nur in dem Maß existiert, wie es sich erscheint“ (SN 27/EN 23). Daher ist es *absolut*.

Das Bewusstsein hat sich also vom Sein abgelöst – es ist nicht *in sich* sondern *für* bzw. *bei sich*.

Das Seinsgesetz des Für-sich, als ontologische Grundlage des Bewußtseins, ist, es selbst zu sein in der Form von Anwesenheit bei sich. (SN 169/EN 119)

Das Bewusstsein reflektiert, d. h. *verhält* sich zu seinem Sein: dem *Sich*. Es koinzidiert nicht mit sich, denn es steht in Distanz dazu – allerdings in einer „Null-Distanz“. Das Bewusstsein trennt *nichts* von sich. Es ist sich, aber ohne es zu sein – es ist es nicht, da es sich darauf bezieht. Wäre es mit sich identisch (wie das Sein), könnte es sich nicht darauf beziehen. „Wenn es bei sich anwesend ist, so weil es nicht völlig Sich ist.“ (SN 170/EN 120)  
Das Bewusstsein ist gespalten, aber *was* es von sich trennt, ist nichts.

Dieser Riß ist also das reine Negative. [...] Aber der Riß innerhalb des Bewußtseins ist ein nichts [*rien*] außerhalb dessen, was er verneint, und kann nur Sein haben, insofern man ihn nicht sieht. Dieses Negative, das Nichts an Sein und zugleich Nichtungsvermögen ist, ist das *Nichts* [*néant*]. (SN 171/EN 120)

Das Selbstbewusstsein als Null-Distanz zu sich kann nicht erfasst werden. Bezieht man sich darauf, reflektiert man. Diese Reflexion setzt selbst ein Bewusstsein von sich voraus. Selbstbewusstsein erweist sich immer als Nichts, sobald man es greifen will. Es ist nichts außer der Bezug zu sich, das Verneinen des Sich in dem Sinne, dass es nicht Sich ist, weil es sich darauf bezieht. Es ist also ein Nichts, weil es an sich nicht existiert.

Das Sein des Bewußtseins [...] [,] diese Null-Distanz [...] ist das Nichts.  
(SN 171/EN 120)

Das Selbstbewusstsein lässt sich nirgendwo finden, es verweist stets auf sich wie ein Spiel von Reflexen.<sup>2</sup> Es ist immer da als „Woanders“.

---

<sup>1</sup> Vgl. SN 27/EN 23.

<sup>2</sup> Vgl. SN 172/EN 121.

Das Bewusstsein ist ein „Losreißen“ vom Sein. Das In-sich-Sein „vermindert“ sich zum Für-sich-Sein. Es „setzt seine Positivität herab, indem es ein Nichts aufnimmt“.<sup>1</sup>

So ist das Nichts dieses Loch im Sein, dieser Sturz des An-sich zum Sich, wodurch sich das Für-sich konstituiert. (SN 172/EN 121)

*Wo nichts ist, ist vieles möglich.*

## 2.3 Das MÖGLICH-SEIN

Dieser Abschnitt widmet sich dem Problem, dass das Für-sich zwar *da* ist, aber nicht ist, *was* es ist. Weil es aber *nicht ist*, ist es *möglich*.

### 2.3.1 Wirkliches Sein

Sein ist ein Faktum: Es *ist*. Aber es gibt keinen Grund, *dass es ist*.<sup>2</sup> Das Sein der Dinge ist kontingent. Indem es sich aber nichtet und im Für-sich-Sein „verliert“, *begründet* es sich. Mit dem Für-sich-Sein taucht zum ersten Mal ein *Grund* auf.<sup>3</sup> Es reißt sich vom Sein los und ist damit „Grund seiner selbst, nicht qua Sein, sondern qua Nichtsein oder Bewußtsein“.<sup>4</sup> Sein *Sein* kann es nicht begründen. Es kann sich nur nichten, aber nicht ‚seinen‘. Sein ist schon vorausgesetzt, damit es sich darauf beziehen kann. Sein kann nicht begründet werden, denn dies würde ein Sein voraussetzen, welches es begründet. Sein, das Sein begründet, wäre aber ein Sein, das nicht mit sich identisch ist – also Für-sich-Sein. Und dieses setzt Sein schon voraus.

Denn wenn das Sein der Grund des Nichts ist als Nichtung seines eignen Seins, so heißt das deshalb nicht, daß es der Grund seines Seins ist. Um sein eignes Sein begründen zu können, müßte es in Distanz zu sich existieren, und das würde eine gewisse Nichtung des begründeten wie des begründenden Seins implizieren, eine Dualität, die Einheit wäre: wir gelangten damit wieder zum Fall des Für-sich. (SN 174f./EN 123)

---

<sup>1</sup> Hartmann, *Grundzüge*, S. 59.

<sup>2</sup> Siehe 2.1.4.

<sup>3</sup> Vgl. SN 177/EN 124.

<sup>4</sup> Hartmann, *Grundzüge*, S. 65.

Das Für-sich ist also:

- Grund seines *Nichts*
- nicht Grund seines *Seins*

Das Bewußtsein ist sein eigener Grund, aber es bleibt kontingent, daß es ein Bewußtsein *gibt* statt schlicht und einfach An-sich bis ins Unendliche.  
(SN 177/EN 125)

Das Für-sich ist wie das Sein kontingent. Das genichtete In-sich-Sein bleibt im Für-sich *als Kontingenz* erhalten. Das Sein lässt sich nichten, aber nicht ver-nichten. Diese bleibende Kontingenz des Seins nennt SARTRE *Faktizität*. Faktizität meint die vorfindliche Tatsache, *dass* der (jeweilige) Mensch existiert. „Das Fürsichsein findet sich als ein bestimmtes vor in einer bestimmten Welt. Es ‚ist‘ all das, es ‚ist‘ der und der – ‚ideell‘, d. h. als dessen Negation.“<sup>1</sup> Alles, was der Mensch *nicht* ist (sich, anderes) *ist* er (nicht). Dieses *Dass*-Sein kann er sich nicht aussuchen. Das In-sich-Sein kann sich nichten, sooft es will – als Für-sich-Sein wird es immer nur Grund seines *Nichts* sein. Sein *Sein* lässt sich nicht begründen, ist rein zu-fällig – fällt ihm zu.

Diesem Faktum, dass der Mensch *da ist* („Anwesenheit bei der Welt“), ist immer schon ein *Sinn* verliehen. Der Mensch ist nicht einfach nur da, irgendwo positioniert in der Welt, in einer Situation. Dies alles hat er sich nicht ausgesucht. Aber sobald er in Situation ist, hat er ihr schon einen Sinn gegeben, begreift er seine Situation *als soundso* seiend. Insofern ist er verantwortlich für sein Sein. Er bestimmt sich *als ... seiend*.<sup>2</sup> Der Mensch ist Grund seines *Was*-Seins, aber nicht seines *Da*-Seins. Das Bewusstsein dieser Faktizität äußert sich als „Gefühl seiner völligen Grundlosigkeit“, der Mensch empfindet sich als „zu viel“. Sofern er seinem Leben keinen Sinn verleiht, ist er da „für nichts“ („nichts und wieder nichts“).<sup>3</sup> Dasein lässt sich nicht rechtfertigen.

Faktizität ist das Unveränderliche, mit dem der Mensch konfrontiert ist. Es ist dies seine Vergangenheit<sup>4</sup> und seine Gegenwart.<sup>5</sup> Was er getan hat, kann er nicht rückgängig ma-

---

<sup>1</sup> Hartmann, *Grundzüge*, S. 65.

<sup>2</sup> Vgl. SN 179/EN 126.

<sup>3</sup> Vgl. SN 180/EN 126.

<sup>4</sup> Siehe 2.4.1.

<sup>5</sup> Faktizität ist „gegeben oder vergangen oder Körper sein“ (SN 634/EN 429).

chen und die Situation, in der er sich befindet, kann er sich nicht aussuchen. Mit diesen Fakten gibt sich der Mensch aber nicht zufrieden. *Er existiert, aber er ist nicht sich selbst.*

### 2.3.2 Das verfehlte Selbst

Das Bewusstsein wurde bestimmt als eine Beziehung auf anderes und sich – das es ebenfalls nicht im Sinne einer Identität ist. Es *existiert*, aber es ist *leer* – es ist Einheit von Sein und Nichts. Das Sein ist das, wovon das Für-sich-Sein einen Schritt zurück tritt, worauf es sich bezieht. Als Faktizität findet sich das Sein noch am Für-sich haftend. Ansonsten gibt es *im* Bewusstsein kein Sein. Es ist die Bezugnahme, das *Für*. Das Bewusstsein ist *außer sich*. Seine Objekte sind *außerhalb* des Bewusstseins, dasjenige, worauf es sich richtet. Sie sind die „Transzendenz“ des Für-sich.<sup>1</sup> Das transzendente Sein ist das, was das Bewusstsein nicht ist – aber von dem her, was es nicht ist, wird es bestimmt. Denn es ist nur das, was es nicht ist. Es ist Bezogenheit auf etwas. Getrennt von seinen Objekten ist es *nichts* – und bezogen auf seine Objekte ist es auch nichts, denn es *ist* nicht das, worauf es sich bezieht. Es definiert sich von dem her, was es *nicht* ist.

[D]as Für-sich bestimmt sich fortwährend selbst dazu, das An-sich *nicht zu sein*.

[...] Das konkrete und reale An-sich ist gänzlich anwesend innerhalb des Bewusstseins als das, was dieses sich selbst bestimmt nicht zu sein. (SN 183/EN 128)

Das Bewusstsein ist Nichts, aber derart, dass es all das ist, was es nicht ist. Es ist eine besondere Leere – sie *entbehrt* etwas. Sie ist leer *an* Sein. Dem Bewusstsein *mangelt* es an (In-sich-)Sein. Das Für-sich konstituiert sich als *Mangel* an Sein.

Zum Mangel gehören drei Momente:<sup>2</sup>

- *dem* etwas fehlt: das **Existierende**
- etwas, *das* fehlt: das **Mangelnde**
- das *Verfehlte*: die **Totalität**

---

<sup>1</sup> Vgl. SN 183/EN 128.

<sup>2</sup> Vgl. SN 184ff./EN 129ff.

Ein Mangel setzt etwas voraus, das *da* ist, und etwas, das *nicht da* ist. Das Fehlende ist nicht irgendetwas, sondern dasjenige, das zusammen mit dem Existierenden eine Ganzheit bilden würde. SARTRE führt dies an einem eingängigen **Beispiel** aus:<sup>1</sup>

Ich sehe am Himmel eine Mondsichel. Dieses gebogene Stück ist da, existiert. Nun wird dieses Ding aber Sichel genannt, weil es eben nicht *Mond* ist. Es wird vom vollständigen Gegenstand her begriffen: dem Vollmond. Die Mondsichel erhält vom Mond her ihre Bestimmung. Sie ist Nicht-Mond. Und doch ist dieses Stück ein Teil des Mondes, nur verfehlt es dessen Totalität. Es mangelt ihm am Rest des Mondes. Es fehlt ihm etwas, das von derselben Seinsweise wie es selbst ist – eben auch eine Sichel.

Nun kann man dies aber nur behaupten, wenn man sich bereits ein Bild (einen „Entwurf“) des Vollmonds gemacht hat. In anderen Worten: Das Gegebene (die Sichel) wird auf die Totalität (der Vollmond) hin *überschritten*.<sup>2</sup> Und dann wiederum muss man zum Gegebenen *zurückkommen*, um es als einen Mangel bestimmen zu können. „Der Mensch transzendiert auf eine nicht gegebene Ganzheit, von der her das Gegebene bestimmt ist.“<sup>3</sup>

Das Bewusstsein erfasst sich als Mangel, weil es sich ständig auf eine Totalität hin überschreitet. Es geht über sich hinaus und entwirft ein Gesamtbild, in dem es mit dem ihm Mangelnden verbunden ist. Der Mangel ist „Erscheinung auf dem Grund einer Totalität“ (SN 187/EN 131). Das Bewusstsein könnte sich nicht als mangelhaft erfahren, wenn es *in sich* wäre. Das Sein ist in Distanz zu sich getreten und existiert fortan nicht mehr *in sich*, sondern *für sich*. Es ist Bezug zu dem, *was es nicht ist*. Was ist dies, wonach das Für-sich-Seiende strebt? Wie bereits erwähnt, fehlt dem Bewusstsein das *Sein*. Es ist Nichts, *Seinsmangel*. Aber es mangelt ihm nicht an einem beliebigen Sein. Dieses war der Grund, an dessen Oberfläche das Für-sich-Sein aufgetaucht ist, indem es das Sein genichtet hat.

---

<sup>1</sup> Vgl. SN 185, 200, 204/EN 130, 139f., 142.

<sup>2</sup> Das Transzendieren obliegt allein dem Menschen. Ein Gegenstand (eine Mondsichel) kann nicht über sich hinausgehen und sich auf etwas beziehen, das er ist oder nicht ist. Er ist an sich kein Mangel – dieser wird nur von einem reflexiven Sein festgestellt. Das Beispiel soll also nicht zeigen, dass so etwas wie eine Mondsichel irgendetwas an sich feststellt, sondern die Momente eines Mangels darstellen.

<sup>3</sup> Hartmann, *Grundzüge*, S. 66.

Das Für-sich strebt nicht nach dem Sein, welches noch als Faktizität *anwesend* ist,<sup>1</sup> sondern nach dem *Sich*, mit dem es in Beziehung steht. Dieses *Sich* ist aber *abwesend*. Dem Für-sich mangelt es an Koinzidenz mit sich. Es ist nicht *Sich*.<sup>2</sup>

Was das Für-sich verfehlt, ist das *Sich* – oder *Sich-selbst* als *An-sich*. (SN 188/EN 132)

Das *Sich* wäre das *Für-sich*, welches wieder zu *In-sich* „erstarrt“ ist. Es wäre in Übereinstimmung mit sich selbst, ohne dass sich das *Sich* auflösen würde. Das *Sich* wäre substantziell.<sup>3</sup> Man könnte sich selbst wie eine *Statue* betrachten: ‚So bin ich‘.

Das Bewusstsein ist also ein Existierendes, das sich auf seine Ganzheit hin entwirft, welche es aber immer verfehlt, da es sich immer hinterher ist. Es ist nie *Sich*, sondern immer für sich. Es erfasst sich unmittelbar als nicht es selbst seiend und erlebt sich als strebendes Sein.

### 2.3.3 Das Selbst als Sinn und Wert

Dasjenige Sein, welches das bewusste Sein verfehlt und woraufhin es sich entwirft, gibt seinem Dasein eine Richtung, einen *Sinn*. Der *Sinn* ist das, was das Für-sich nicht ist, das verfehlt *Sich*.<sup>4</sup> Sein Selbstbezug erhält seinen *Sinn* von einem „Null-Bezug“:

Das *Sich*, das das wäre, was es ist, läßt das Für-sich als etwas erfassen, was nicht das ist, was es ist [...]. (SN 188/EN 132)

Das Für-sich strebt nach Koinzidenz mit sich, es möchte das sein, was es ist. Das *Sich* als *Sinn* seines Seins taucht aber nicht erst irgendwann im Leben auf. Das Für-sich existiert nur als transzendierendes Sein und ist mit seinem *Sinn* gleichursprünglich.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Vgl. SN 188f./EN 132.

<sup>2</sup> Vgl. SN 208/EN 145.

<sup>3</sup> Vgl. SN 190f./EN 133f.

<sup>4</sup> Vgl. SN 185/EN 130 und SN 188/EN 132.

<sup>5</sup> Vgl. SN 192/EN 134.

Der Sinn des Für-sich ist ein *ideales* Sich mit folgenden Merkmalen:

- es ist (als Ideal)
- es ist nicht (als Realität)
- es ist transzendent (das, woraufhin sich das Für-sich entwirft)

Was derart charakterisiert ist, ist ein *Wert*.<sup>1</sup> Das Sich bzw. Selbstsein ist der Wert des menschlichen Seins, das *wo-für* es ist.

Menschliches Leben hat demnach einen Sinn und einen Wert, eben *weil* es mangelhaft ist. Was ist aber nun dasjenige, das ihm mangelt?

### 2.3.4 Mögliches Sein

Im Überschreiten hin zur Übereinstimmung mit sich wird nicht nur das Verfehlt erfaßt, sondern auch das Mangelnde. Was dem Für-sich mangelt, ist wieder ein Für-sich. Das Für-sich möchte vollständig sein, mit Sich koinzidieren, es verlangt nach noch mehr seines Seins – das ist eben Für-sich. Wie der Mondsichel fehlt es dem Für-sich an etwas, das von derselben Art ist, wie es selbst. Der Mondsichel mangelt es an einem Stück von ebendiesem Mond – dem Für-sich fehlt kein anderes Für-sich, sondern eines, das es *ist*.<sup>2</sup>

Was somit dem Für-sich mangelt, damit es sich dem Sich integrieren könnte, ist Für-sich. Es kann sich jedoch keinesfalls um ein fremdes Für-sich handeln, das heißt ein Für-sich, das ich nicht bin. Da ja das aufgetauchte Ideal die Koinzidenz des Sich ist, ist das mangelnde Für-sich ein Für-sich, das ich *bin*. Andererseits aber, wenn ich es nach dem Modus der Identität wäre, würde das Ganze An-sich werden. Ich bin das mangelnde Für-sich nach dem Modus, daß ich das Für-sich zu sein habe, das ich nicht bin, um mich mit ihm in der Einheit des Sich zu identifizieren.  
(SN 200/EN 140)

Was dem Für-sich mangelt, ist es selbst. Um sich selbst zu sein, muss man sich selbst sein und nicht jemand anderer. So wird auch niemand anders das eigene Selbst verwirklichen. Man hat selber das zu sein, was man nicht ist. Da man nicht ist, was man ist, eröffnen sich Möglichkeiten, das zu sein, was man ist:

---

<sup>1</sup> Vgl. SN 195/EN 137.

<sup>2</sup> Vgl. SN 200/EN 139f.



Was sich als *das eigene Mangelnde* jedes Für-sich darbietet und was sich streng definiert als etwas, was genau diesem Für-sich und keinem anderen mangelt, das ist das Mögliche des Für-sich. (SN 200f./EN 140)

Das Mögliche ist das, *woran* es dem Für-sich mangelt [...]. (SN 247/EN 170)

Das Mangelnde ist individuell verschieden. Jeder Mensch hat seinen eigenen Ort in Zeit und Raum und damit ganz individuelle Möglichkeiten zu sein.

Das Mögliche geht nicht der menschlichen Realität voraus. Der Mensch existiert nicht zuerst möglicherweise, um dann real in Erscheinung zu treten. Bevor der Mensch existiert, gibt es überhaupt keine Möglichkeiten.<sup>1</sup> Alles *ist*, fern von möglich, notwendig oder unmöglich.<sup>2</sup> Vor dem Sein gibt es nicht Mögliches oder Nichts. Es gibt kein ‚davor‘.

Damit es Mögliches gibt, muß also die menschliche-Realität, insofern sie sie selbst ist, etwas anderes als sie selbst sein. (SN 206/EN 144)

SARTRE bestimmt das Mögliche als „eine Weise, in Distanz zu sich das zu sein, was man ist“ (SN 201/EN 140). Das Mögliche ist das, „was ich bin, auf Distanz“ (SN 247/EN 170). Der Mensch *ist* seine Möglichkeiten, das Mögliche ist die menschliche Seinsweise. Möglichkeit ist ein „Können“.<sup>3</sup> Der Mensch *kann* sein, weil er nicht (er selbst) *ist*.

Meine Möglichkeiten sind dasjenige, was ich ergreifen muss, um meinem Selbst ein Stück näher zu kommen. Das Mögliche ist das, was mir fehlt, „*woran* es dem Für-sich mangelt, *um* Sich sein zu können“ (SN 211/EN 147). Der Mensch tut also alles Mögliche, um sich zu verwirklichen. Er möchte sich „mit seinem Möglichem verbinden“ (SN 210/EN 146). Dabei steht ihm sozusagen die ganze *Welt* im Weg. Das Für-sich ist nicht nur Anwesenheit bei sich, sondern auch Anwesenheit bei der Welt, d. h. Faktizität. Es ist an das Sein gebunden. Eine „unendliche Seinsdistanz“ trennt das Für-sich von seiner Koinzidenz mit sich. Auf der Suche nach seinem Selbst-Sein geht es durch die Welt. Die Beziehung von Für-sich und Möglichkeit nennt SARTRE: *Zirkel der Selbstheit*.<sup>4</sup> Meine Welt erscheint im Rahmen meiner Möglichkeiten. Sie wird überschritten, über sie hinaus entwirft sich das Für-sich. „Das Für-sich ist es selbst *dahinten*, außer Reichweite, in den Fernen seiner Möglichkeiten.“ (SN 213/EN 148) Selbst und Welt stehen in einem Abhängigkeits-

---

<sup>1</sup> Vgl. SN 204/EN 142.

<sup>2</sup> Siehe 2.1.4.

<sup>3</sup> Vgl. SN 203/EN 142.

<sup>4</sup> Vgl. SN 210f./EN 146.

verhältnis. Von den Möglichkeiten her erhält die Welt ihren Sinn und umgekehrt. Das mögliche Für-sich ist eben auch anwesend *bei der Welt* bzw. Bewusstsein *von* der Welt.<sup>1</sup>

## 2.4 Das FREI-SEIN

Der Mensch ist nicht von der Art, wie ein Tisch ein Tisch ist, sondern er *ist nicht, was er ist*, und *ist, was er nicht ist*, weil das Bewusstsein eine intentionale Struktur hat. Das Für-sich ist *Transzendenz*. Es überschreitet sich und verhält sich zu sich selbst. Der Mensch ist also aufgrund seiner Bewusstseinsstruktur nie sich selbst. Er ist *außer sich*. Das meint nicht, dass er in Rage gerät, weil er sich selbst immer verfehlt, sondern bedeutet, dass er in Distanz zu sich ist, d. h. „ekstatisch“ (griech. für: ‚außer sich sein‘).<sup>2</sup> Alles, was er ist, ist er außer sich. Er wird nicht davon bestimmt, ist also frei, das zu sein, was er sein möchte.

### 2.4.1 Ekstasen

Der Mensch ist nur in Distanz zu sich das, *was er ist*. Die Distanz ist keine ‚ausgedehnte Trennwand‘, sondern „das nichts [*rien*], das Nichts [*néant*], das als Trennung ‚geseint wird‘“ (SN 267/EN 183). Der Mensch ist auf unterschiedliche Weise das, was er ist (in der Form, es *nicht* zu sein):

- sich selbst in der **Zeit**
- sich selbst in der **Reflexion**
- sich selbst in den **Anderen**

Zeitlich, reflexiv und intersubjektiv wird das Für-sich *objektiviert*.

#### 1. Die zeitliche Ekstase

Das Für-sich überschreitet sich permanent auf etwas, das es nicht ist. Dieses Überschreiten kann nur zeitlich sein und nicht augenblickhaft.

---

<sup>1</sup> Vgl. SN 214/EN 149.

<sup>2</sup> Vgl. SN 267/EN 183.

Es gibt nie einen Augenblick, in dem man behaupten könnte, daß das Für-sich ist, eben weil das Für-sich nie ist. (SN 287/EN 196)

Das Bewusstsein ist außer sich, es „verliert sich draußen, beim An-sich und in den drei zeitlichen Ek-stasen“ (SN 293/EN 199). Es ist in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft „verstreut“. Es *ist* in zeitlicher Form, „vor“ oder „nach“ sich.<sup>1</sup>

**Gegenwart.** In der Gegenwart ist das Für-sich *Für-sich*, es ist reflexives, intentionales Bewusstsein und gerichtet auf das, was es nicht ist. Das bedeutet, dass es bei etwas anwesend ist. Gegenwart ist *Anwesenheit bei ...* Es ist beim In-sich-Seienden anwesend, bei den zahlreichen Dingen dieser Welt. Das Für-sich ist draußen in der Welt. Es ist „dort drüben im Sein dieses Stuhls [...] als dieser Stuhl *nicht seiend*“ (SN 240/EN 165) – ein „Nicht-Stuhl-sein“. Das Für-sich *ist* das, was es *nicht ist*. In der Gegenwart ist es also *nicht sich selbst*. Das Sein wird negiert, das Für-sich ist „ständige Flucht gegenüber dem Sein“ (SN 244/EN 168). Es flieht zu dem hin, was es ist. Anwesenheit ist Negation des Seins – „die Gegenwart *ist nicht*“ (SN 244/EN 168). Das Für-sich flüchtet vor der Vergangenheit in die Zukunft und in der Gegenwart ist es nicht das, was es *ist* (Vergangenheit), und das, was es *nicht ist* (Zukunft). Die Gegenwart ist die Grenze zwischen Vergangenheit und Zukunft – ein Nichts.<sup>2</sup>

Als Für-sich hat sie [Gegenwart] ihr Sein außerhalb, vor und hinter sich. Hinter sich *war* sie ihre Vergangenheit, und vor sich *wird* sie ihre Zukunft *sein*. Sie ist Flucht aus dem zugleich gegenwärtigen Sein und aus dem Sein, das sie *war*, zu dem Sein hin, das sie *sein wird*. (SN 244/EN 168)

**Vergangenheit.** Die Vergangenheit ist einerseits das, was der Mensch *war*, und andererseits das, was er *ist*. Vergangenheit ist immer Vergangenheit eines bestimmten (Bewusst-)Seins, sie ist „an eine gewisse Gegenwart und eine gewisse Zukunft gebunden“ (SN 222/EN 153f.). Entweder ist sie ‚meine‘ Vergangenheit oder ‚deine‘ usw., also Vergangenheit *von* jemandem. Es gibt nicht *die* Vergangenheit, die irgendwo isoliert existiert. Es gibt nur „einzelne“ Vergangenheiten – jeder *hat* eine Vergangenheit. Diese ist mit der

---

<sup>1</sup> Vgl. SN 265f./EN 182f.

<sup>2</sup> Vgl. Hartmann, *Grundzüge*, S. 82.

Gegenwart verbunden, denn das, was *war*, ist das, was für jemanden Vergangenheit *ist*. Wenn man z. B sagt: ‚Paul *war* Student‘, so ist dies eine Aussage über den Paul, der *ist*.<sup>1</sup> Das bedeutet, dass er seine Vergangenheit *zu sein hat*. „Sie haben bedeutet: sie sein, und sie sein meint: sie zu sein haben.“<sup>2</sup> Es ist seine Vergangenheit, die er hinter sich ist. Wäre er tot, gäbe es *seine* Vergangenheit nicht mehr. Sie, d. h. der ‚Student-Paul‘, wäre *meine* Vergangenheit oder die eines anderen (sofern ihn, Paul, jemand gekannt hat).<sup>3</sup> ‚Paul war Student‘, bedeutet, dass Paul für seine Vergangenheit „verantwortlich“ ist. Er erhält seine Vergangenheit am Sein – eben als ‚Vergangenheit‘.

„[W]ar“ bedeutet, daß das gegenwärtige Sein in seinem Sein der Grund seiner Vergangenheit zu sein hat, indem es selbst diese Vergangenheit *ist*. (SN 229/EN 158)

Seine Vergangenheit zu sein heißt, in einem Bezug zu ihr zu stehen. Man *ist* sie, weil man sich ihr gegenüber irgendwie verhält: Man vergisst sie oder regt sich darüber auf.<sup>4</sup> Insofern ist der Mensch für seine Vergangenheit verantwortlich. Das bedeutet nicht, dass er sie (inhaltlich) ändern könnte. Die Vergangenheit gehört zu dem, was SARTRE „Faktizität“ nennt. Vergangenheit ist „überschrittene Faktizität“.<sup>5</sup>

Da das Für-sich aber *nicht ist*, was es ist, *war* es seine Vergangenheit. Es ist seine Vergangenheit in der Form, *sie nicht zu sein*. Es *war* seine Vergangenheit auch nie in Form von Identität. „[D]as Für-sich [ist] immer jenseits dessen, was es ist, allein weil es es für-sich ist und es zu sein hat.“ (SN 235/EN 162) Es hat *sein* Sein zu sein, befindet sich aber in Distanz dazu. Seine Vergangenheit ist *hinter* ihm, er hat sie überschritten. Der Mensch *ist* seine Vergangenheit, weil es seine ist, und er *war* es, weil er immer in Bezug zu sich steht. ‚Sich‘, das ist hier die Vergangenheit.

Alles, wovon man sagen kann, daß ich es *bin* im Sinn des An-sich-seins [...] (er ist jähzornig, er ist Beamter, er ist unzufrieden), ist also immer *meine Vergangenheit*.

In der Vergangenheit bin ich das, was ich bin. (SN 234/EN 161f.)

---

<sup>1</sup> Vgl. SN 223/EN 154f.

<sup>2</sup> Michael Theunissen, „Theorie der Temporalität“, in: *Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts*, hg. von Bernhard N. Schumacher, Berlin 2003, S. 102.

<sup>3</sup> Vgl. SN 225/EN 155f.

<sup>4</sup> Vgl. SN 229/EN 158.

<sup>5</sup> Siehe 2.3.1.

[D]ie Vergangenheit, die ich war, ist das, was sie ist; sie ist ein An-sich wie die Dinge der Welt. (SN 231/EN 160)

Man *ist* nicht jähzornig, weil man nicht mit sich identisch ist – man kann dieses Sein nur „spielen“.<sup>1</sup> Als reflexives Sein ist man nicht das, was man ist. Gleitet dieses Sein in die Vergangenheit, erstarrt es zum identischen Sein. „Die Vergangenheit gibt sich als An-sich *gewordenes* Für-sich.“ (SN 236f./EN 163) Das vergangene Sein reflektiert nicht. Der vergangene Jähzornige kann sich nicht zu sich verhalten – nur derjenige Mensch, der der Jähzornige *war*. Er *ist* derjenige, der jähzornig war. Aber er *ist* jetzt nicht ein Jähzorniger, er *war* es. Nur der Jähzornige in der Vergangenheit ist so, wie er ist. Auf diesen kann der Mensch reflektieren. Er blickt zurück und kann sagen: ‚so war ich‘ – er kann ein Wesen<sup>2</sup> fixieren. Er sieht *sich selbst*, so wie er war. Wie in der Reflexion<sup>3</sup> wird er sich selbst zum Objekt. Er kann nun sagen, was er (vergangen) ‚ist‘.

Im Laufe des Lebens wächst das vergangene Sein. Im *Tod* ist man schließlich *nur* noch seine Vergangenheit – in Form von Identität. Sie ist alles, was den jeweiligen Menschen ausmacht. Er ist nun das, was er ist – in den Blicken der Anderen.

Der Tod *vereinigt uns mit uns selbst* [Hervorhebung H. Z.], wie uns die Ewigkeit in uns selbst verwandelt hat. Im Moment des Todes sind wir, das heißt, wir sind wehrlos gegenüber den Urteilen der Anderen [...]

Durch den Tod verwandelt sich das Für-sich für immer in An-sich, insofern es völlig in die Vergangenheit geglitten ist. (SN 230/EN 159)

Sollte man also Selbstmord begehen, um sich selbst zu verwirklichen? Wäre dies ein Mord-zum-Selbst? Was im Tod fehlt, ist die reflexive Komponente. Man ist nur noch In-sich, nicht mehr Für-sich. Was das Für-sich jedoch anstrebt, ist die Koinzidenz mit *Sich*, ohne *selbst* zu verschwinden.<sup>4</sup> Das *Sich* muss bestehen bleiben. Im Tod gibt es aber kein *Sich*, nur noch die Anderen. Nur, wenn man lebt, ist man ‚sich‘ (seine ganze Vergangenheit).<sup>5</sup> Ist man tot, ist man (mitsamt seiner eigenen Vergangenheit) die Vergangenheit von

---

<sup>1</sup> Vgl. SN 236/EN 163.

<sup>2</sup> „Mein Wesen ist in der Vergangenheit [...].“ (SN 238/EN 164)

<sup>3</sup> Siehe 2.4.1, Punkt 2.

<sup>4</sup> Siehe 2.1.4. Im In-sich-Sein gibt es genau genommen kein *Sich*, sondern reine Identität, die das *Sich* verschwinden lässt.

<sup>5</sup> Vgl. SN 228/EN 157. ‚Ich bin‘ bedeutet ‚ich bin *mich*‘, da man immer schon eine Vergangenheit hinter sich herzieht.

Anderen. Jeder ist *sich*, keiner ist *mich*. Man hat sich selbst nicht mehr in der Hand. Der Tod kann kein Wert sein. Er ist nicht der Sinn des Lebens.<sup>1</sup> Der Tod wie auch die Vergangenheit ist ein „ertränktes Für-sich“.<sup>2</sup>

**Zukunft.** Der Mensch ist sich selbst also weder in der Gegenwart noch in der Vergangenheit (da er immer noch lebt und *sein Sein zu sein hat*). Er muss sich erst verwirklichen, insofern ist er ein „Zu-sich-kommen“.

Ich entwerfe mich auf die Zukunft hin, um dort mit dem zu verschmelzen, woran es mir mangelt. (SN 251/EN 172)

Im Hinblick auf die Zukunft *ist* das Für-sich, *was es nicht ist*. Das Mangelnde ist, wie oben<sup>3</sup> gezeigt worden ist, das Mögliche. Indem der Mensch also seine Möglichkeiten realisiert, möchte er sich verwirklichen. Er entwirft sich auf sich selbst hin. Diese Zukunft bleibt aber ein Ideal. Sie realisiert sich nicht *als Zukunft*. Das Für-sich entwirft sich hin auf sich, gegenwärtig kann es aber nie Sich sein. Es holt sich nie ein.<sup>4</sup> Die Zukunft „ist das, was ich wäre, wenn ich nicht frei wäre“ (SN 252/EN 173).

## 2. Die reflexive Ekstase

Das Sein als reflexives und präreflexives Bewusstsein wurde zum Teil bereits in Abschnitt 2.2.2 erörtert. Präreflexiv ist sich das Bewusstsein seiner selbst *unmittelbar* bewusst. SARTRE nennt diesen Bezug „Spiegelung-Spiegelndes“. Es handelt sich um einen dauernden Verweis des Bewusstseins auf das Selbstbewusstsein und umgekehrt, da eines das andere ist und das Selbstbewusstsein *nicht vergegenständlicht* werden kann. In der Reflexion wird das Reflektierte hingegen als *Objekt* gesetzt.

Die Reflexion ist das Für-sich, das *von* sich selbst Bewußtsein hat. (SN 289/EN 197)

---

<sup>1</sup> Siehe zu *Wert* und *Sinn* Abschnitt 2.3.3.

<sup>2</sup> Vgl. SN 238/EN 164.

<sup>3</sup> Siehe 2.3.4.

<sup>4</sup> Vgl. SN 251f./EN 172f.

Das *Reflektierte* ist das Bewusstsein, und zwar ist die gesamte Struktur „Spiegelung-Spiegelndes“ Gegenstand der Reflexion. Diese (das *Reflexive*) ist wiederum selbst ein „Spiegelung-Spiegelndes“.

Anders gesagt, das Reflektierte ist für das Reflexive *Erscheinung*, ohne daß es deshalb aufhörte, Zeuge (von) sich zu sein, und das Reflexive ist *Zeuge* des Reflektierten, ohne daß es deshalb aufhörte, sich selbst Erscheinung zu sein. (SN 290f./EN 198)

In der Reflexion ist man Zeuge von sich selbst. Man beobachtet sich, als wäre man ein anderer – wie ein Mensch, „der über einen Tisch gebeugt schreibt und der beim Schreiben zugleich weiß, daß er von jemandem, der hinter ihm steht, beobachtet wird“ (SN 291/EN 198). Ein Blick fasst das gesamte Nicht-sich-Sein zusammen. Man macht sich zu einem Gegebenen, „das, endlich, das *ist, was es ist*“ (SN 293/EN 200).<sup>1</sup>

### 3. Die nicht-reflexive Ekstase

Der Mensch ist nicht nur *für sich*, sondern auch *für andere* (Für-Andere-sein). Andere sind ebenfalls für sich und haben Bewusstsein *von* etwas. Das (eigene) Für-sich ist dabei dasjenige, *von* dem der Andere Bewusstsein hat. Es ist *Objekt* für den Anderen. Der *Andere* wird von SARTRE charakterisiert das der, „*der mich ansieht*“ (SN 465/EN 315). Die Beziehung zum Anderen wird bestimmt durch das Gesehen-werden.

Dabei ist es irrelevant, ob tatsächlich ein Anderer *da* ist. Sein *Blick* ist immer auf mich gerichtet, unabhängig davon, ob der Andere physisch anwesend ist oder nicht.<sup>2</sup> Weil das Für-sich zugleich Für-Andere ist, hat es ein *Bewusstsein* davon, „*angeblickt zu werden*“ (SN 467/EN 316). Dazu ist es nicht notwendig, dass mich gegenwärtig jemand sieht. Der Andere wird im Angeblickt-werden auch gar nicht selbst wahrgenommen, ebenso wenig seine Augen bzw. der Blick selbst. Meistens weisen *Geräusche* oder *Bewegungen* auf Andere hin.<sup>3</sup> Jedes Zeichen von Zivilisation (z. B. ein Haus) verweist auf den Anderen und seinen Blick. Gerade, wenn man *nicht* gesehen werden möchte (z. B. aus Scham), hat man

---

<sup>1</sup> Vgl. SN 291ff./EN 198ff.

<sup>2</sup> Vgl. SN 496f./EN 336.

<sup>3</sup> Vgl. SN 465/EN 315.

das Gefühl, der Andere sei *überall*.<sup>1</sup> Es sieht mich niemand bestimmter, sondern *man* erblickt mich.<sup>2</sup> Guckt man z. B. eifersüchtig durch ein Schlüsselloch<sup>3</sup> und hört ein Geräusch, so schämt<sup>4</sup> man sich. Vielleicht stellt sich heraus, dass da gar niemand war, doch gerade jetzt fühlt man sich aus jeder Ecke beobachtet.

Durch den Blick werde ich zum *Objekt*. *Ich* werde angeblickt. Im Blick des Anderen taucht allererst ein Ich auf. Wie in Abschnitt 2.2.2 dargelegt wurde, gibt es im Bewusstsein kein Objekt-Ich. Das Bewusstsein ist sich selbst völlig durchsichtig. Es ist seine Handlungen, das Lesen, das Durchs-Schlüsselloch-Gucken etc. Das Selbstbewusstsein ist nicht gegenständlich. *Der Andere* erfasst mich aber *reflexiv*. Ich bin Gegenstand seines Bewusstseins. Sein Bewusstsein ist aber nicht mein Bewusstsein. *Ich* erfasse mich selbst immer noch *unreflexiv* oder über den Umweg des Anderen, also indirekt.

Doch das reflexive Bewußtsein hat direkt das Ich zum Objekt. Das unreflektierte Bewußtsein erfaßt die *Person* nicht direkt und nicht als *sein* Objekt: die Person ist dem Bewußtsein gegenwärtig, insofern *sie Objekt für Andere ist*. (SN 470/EN 318)

Der Andere ist „Vermittler zwischen mir und mir selbst“ (SN 406/EN 276). Er objektiviert mich, sodass „ich das bin, was ich bin“ (SN 473/EN 320). Er *fixiert* mein Wesen, d. h. bestimmt, *was* ich bin: der Kellner, die Tante, frech, intelligent, eifersüchtig ... Das Fürsich ist nun endlich et-was.

Ich, der ich, insofern ich meine Möglichkeiten bin, das bin, was ich nicht bin, und nicht das bin, was ich bin, jetzt *bin ich* also jemand. (SN 475/EN 322)

Allerdings weiß ich nicht, „*was für einer* ich bin“ (SN 483/EN 327), weil ich nur bin für einen Anderen. Ich bin, was ich bin, aber *woanders*. Trotzdem „erlebe“ ich, dass ich nun bin, was ich bin, z. B. durch die *Scham*.<sup>5</sup> Ich schäme *mich*, weil ich gesehen werde. Dass ich ein Schamgefühl entwickle, bedeutet, dass ich *anerkenne*, „daß ich *bin*, wie Andere mich sehen“ (SN 406/EN 276).

Die Objektivierung durch den Anderen bedeutet aber auch den „Tod meiner Möglichkeit“ (SN 476/EN 322) und das Ende meiner Freiheit. Indem ich etwas *bin*, kann ich nicht

---

<sup>1</sup> Vgl. SN 497/EN 336.

<sup>2</sup> Vgl. SN 505/EN 342.

<sup>3</sup> Vgl. SN 467, 469, 497/EN 317f., 336.

<sup>4</sup> Die *Scham* ist das Bewusstsein des Angeblicktwerdens. Vgl. SN 405f., 471/EN 275f., 319.

<sup>5</sup> Vgl. SN 471/EN 319.



anders sein. Ich muss den Anderen meinerseits zum Objekt machen oder mir anders seine Freiheit aneignen.<sup>1</sup>

Die Verwirklichung meiner Selbstheit verlangt sowohl die Anerkennung wie auch letztlich die Vernichtung des Anderen.<sup>2</sup>

Letztendlich ist das Für-sich mit Anderen nur in *Konflikt*.

Die Ekstasen verschaffen dem Für-sich keine Identität mit sich. Nur *woanders* ist es sich selbst. Da es *nicht* sich selbst ist, ist es *frei*.

## 2.4.2 Freiheit

Das Für-sich ist ein „reines Da“, das durch kein „So-sein“ bestimmt ist.<sup>3</sup> Da zu sein bedeutet für den Menschen nicht, ein Wesen zu haben, sondern eines zu *kreieren*. Sein Leben ist sozusagen ein „Projekt von Essenz“.<sup>4</sup> „Das Bewußtsein ist ein Sein, dessen Existenz die Essenz setzt [...]“ (SN 36/EN 39) Der Mensch wird nicht von einem Wesen *determiniert*, sondern *erschafft* es erst.<sup>5</sup> Da er nicht sich selbst *ist*, ist er *frei*, sich selbst zu sein.

Die menschliche Freiheit geht dem Wesen des Menschen voraus und macht dieses möglich, das Wesen des menschlichen Seins steht in seiner Freiheit aus. (SN 84/EN 61)

Freiheit ist keine Eigenschaft, die zum Wesen des Menschen gehörte. Er ist nicht dieses und jenes und *auch* frei. Der Mensch *ist* Freiheit. Freiheit kommt nicht zu seinem Wesen hinzu, sondern *macht das aus*, was er *ist*.

Freiheit bedeutet, dass der Mensch sich von seiner Vergangenheit löst.<sup>6</sup> Er wird nicht von ihr determiniert.

---

<sup>1</sup> SARTRE erörtert diesbezüglich u. a. Sadismus, Masochismus, Liebe und Hass.

<sup>2</sup> Peter Kampits, *Jean-Paul Sartre*, München 2004, S. 66.

<sup>3</sup> Vgl. Holz, *Sartre*, S. 44.

<sup>4</sup> Bernard N. Schumacher, „Philosophie der Freiheit: Einführung in *Das Sein und das Nichts*“, in: *Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts*, hg. von Bernard N. Schumacher, Berlin 2003, S. 9.

<sup>5</sup> Vgl. Fornet-Betancourt, *Philosophie der Befreiung*, S. 84.

<sup>6</sup> Vgl. Hartmann, *Grundzüge*, S. 49.

In der Freiheit ist das menschliche Sein seine eigene Vergangenheit (wie auch seine eigene Zukunft) in Form von Nichtung. (SN 91/EN 65)

Man ist weder, was man war, noch, was man sein wird. Menschliche Handlungen sind nicht notwendig. Man wird zwar *motiviert*, aber nicht determiniert. Es gibt diesen oder jenen Grund, etwas zu tun, aber nichts *verursacht* eine Handlung. Ein Motiv gibt es nur *für* das Bewusstsein. Vom Bewusstsein erhält es seine Bedeutung, an sich ist es unwirksam.<sup>1</sup> Es gibt keine Kausalkette, die meine Vergangenheit mit meiner Zukunft verbindet. Es ist *meine* Vergangenheit, *meine* Zukunft – ich bin sie, aber in der Form, sie nicht zu sein, als Vergangenheit und Zukunft nichts über mich aussagen können. Die Vergangenheit bestimmt nicht, wer ich *bin*, und „ich *bin* nicht der, der ich sein werde.“ (SN 95/EN 69) ‚Nichts‘ verbindet (und trennt) das vergangene mit dem gegenwärtigen oder das gegenwärtige mit dem zukünftigen Sein. Das Verbindende wäre ein Grund (im Sinne von Verursachung), aber den gibt es nicht. Und trotzdem „*bin ich derjenige, der ich sein werde, nach dem Modus, es nicht zu sein*“ (SN 96/EN 69), da es meine Zukunft ist und nicht die eines anderen.

Der Mensch kann sich frei entscheiden, wer er sein möchte. Er ist nichts von vornherein Bestimmtes. Er ist nichts von Natur aus und niemand – auch nicht er selbst – kann ihn auf etwas festlegen, „weil überhaupt kein aktuell Existierendes genau das bestimmen kann, was ich sein werde“ (SN 96/EN 69). Freiheit bedeutet, *nicht determiniert* zu sein, aber auch, entscheiden zu *müssen*. *Dass* man frei ist, kann man sich nicht aussuchen. Man kann seine Freiheit nicht wählen. Diese Wahl würde selbst Freiheit voraussetzen. Der Mensch ist somit dazu gezwungen, frei zu sein.

Tatsächlich sind wir eine Freiheit, die wählt, aber wir wählen nicht, frei zu sein: wir sind zur Freiheit verurteilt [...]. (SN 838/EN 565)

Man ist frei, aber damit man frei sein kann, muss man zunächst *existieren*. Freiheit ist das „Seinsloch“ oder „Seinsnichts“, welches Sein voraussetzt, „um innerhalb des Seins als ein Loch auftauchen zu können“ (SN 840/EN 566). Freiheit entscheidet nicht über ihre Existenz und ihr Freisein.

---

<sup>1</sup> Vgl. SN 100/EN 71.

Wir sagten, die Freiheit sei nicht frei, nicht frei zu sein, und sie sei nicht frei, nicht zu existieren. Die Tatsache, nicht nicht frei sein zu können, ist die *Faktizität* der Freiheit, und die Tatsache, nicht nicht existieren zu können, ist ihre *Kontingenz*.  
(SN 841/EN 567)

*Dass* es mich gibt und dass ich frei bin, liegt nicht in meiner Macht. Aber ich entscheide mich, wie ich *handle*, und damit, wer ich sein möchte. Freiheit bedeutet, sich selbst zu bestimmen, aber nicht, auch alles zu erreichen, was man gewählt hat. Die Freiheit ist frei zu *wählen*, aber sie stößt mitunter auf Grenzen. Ein Gefangener wird nicht einfach ausbrechen können, nur weil er es so will. Aber er kann entscheiden, ob er ausbrechen möchte oder seine Strafe absitzen will. Freiheit ist „Autonomie der Wahl“. Der Mensch ist frei, sich zu *entwerfen*.<sup>1</sup>

Das *Bewusstsein*, frei zu sein, nennt SARTRE „**Angst**“.

### 2.4.3 Angst

Angst ist *Freiheitsbewusstsein*. Der Mensch hat keinen Anhaltspunkt für seine Entscheidungen, er kann sich an nichts klammern, das ihn vor sich selbst (seiner Freiheit) rettet. Nichts determiniert ihn, *so* zu entscheiden und damit *so* zu sein. Sein So-Sein ist völlige Freiheit. Das Für-sich, das sich vom In-sich-Sein losreißt, stürzt ohne Sicherungsseil, das ihn an irgendein Motiv binden würde, in sein Nicht-Sein. Diese metaphorische Rede soll verständlich machen, warum SARTRE das Bewusstsein von Freiheit „Angst“ nennt. Man ist an keine Verhaltensweise gebunden. Es ist die *Unbestimmtheit*, ob man dies oder das tun wird, die einem Angst macht. Angst ist zu unterscheiden von *Furcht*:

Im Unterschied zur Furcht, die immer Furcht vor äußerlichen Bedrohungen, vor den Risiken und Gefahren, die uns die Welt zukommen läßt, ist, ist die Angst Angst vor uns selbst.<sup>2</sup>

In der Furcht erfasst man etwas Gegenständliches: Steine, auf denen man ausrutschen kann, ein wackliges Geländer, lose Erde, ein Sturm, der einen in den Abgrund reißt. Als

---

<sup>1</sup> Vgl. SN 836f./EN 563f.

<sup>2</sup> Fornet-Betancourt, *Philosophie der Befreiung*, S. 85.

körperliches Sein ist man ein Ding unter Dingen und unterliegt der Kausalität.<sup>1</sup> Auf diese Bedrohung *reagiert* man, man verhält sich dazu *reflexiv*. Man entwirft Verhaltensweisen – „[d]iese Verhaltensweisen sind *meine* Möglichkeiten“ (SN 93/EN 67). Es obliegt dem Menschen, wie er sich verhält – ob er von Steinen oder dem Wind in den Abgrund ‚geworfen‘ *wird*, darauf hat er keinen Einfluss. Verhaltensweisen sind *Möglichkeiten* und keine „fremden Ursachen“. Das ist es, was dem Menschen Angst macht.

Wenn *nichts* mich zwingt, mein Leben zu retten, hindert mich *nichts*, mich in den Abgrund zu stürzen. (SN 96/EN 69)

Das eine ist genauso *möglich* wie das andere. „Wir können sie [die Verhaltensweisen bzw. Möglichkeiten] verwirklichen, aber genauso können wir sie nicht verwirklichen.“<sup>2</sup>

Die Angst tritt einerseits auf als Angst vor der Zukunft und andererseits als Angst vor der Vergangenheit. Das „Ich, das ich noch nicht bin“ hängt nicht vom „Ich, das ich bin“ ab.<sup>3</sup> Meine Zukunft ist unvorhersehbar und ungewiss, da ich nicht kausal festlegen kann, wie ich mich entscheiden werde. Ebenso sind vergangene Entscheidungen unwirksam. Der Spieler kann beschlossen haben, nicht mehr zu spielen, von diesem Entschluss wird er aber nicht determiniert, er ist nur eine Möglichkeit unter anderen. Der Mensch steht „allein und nackt“ vor jeder Situation, in der er sich neu entscheiden muss.<sup>4</sup>

#### 2.4.4 Unaufrichtigkeit

Freiheit bzw. Unbestimmtheit macht Angst. Vor dieser Angst fliehen wir, „indem wir versuchen, uns *von außen her* als *Anderen* oder als *ein Ding* zu erfassen“ (SN 114/EN 81). Der Mensch gibt sich dem Glauben hin, determiniert zu sein. Er *will* glauben, eine *bestimmte* Person zu sein, die soundso handelt, aber er ‚*weiß*‘, dass ihn nichts dazu zwingt. Er belügt sich gewissermaßen selbst. Diese negative Haltung gegenüber sich selbst nennt SARTRE *Unaufrichtigkeit (mauvaise foi)*.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Vgl. SN 93/EN 67.

<sup>2</sup> Fornet-Betancourt, *Philosophie der Befreiung*, S. 86.

<sup>3</sup> Vgl. SN 96/EN 69.

<sup>4</sup> Vgl. SN 97f./EN 70.

<sup>5</sup> Vgl. SN 120/EN 86.

Die Unaufrichtigkeit ist zu unterscheiden von der Lüge.<sup>1</sup> Der Lügner täuscht jemand *anderen*, während der unaufrichtige Mensch *Täuschender* und *Getäuschter* in einer Person ist. Er belügt sich selbst. Es ist kein Unbewusstes, das ihm etwas vormacht.<sup>2</sup> Er kennt die Wahrheit sehr genau, gleichzeitig verbirgt er sie vor sich. In dieser Hinsicht ist er *zynisch*. Der unaufrichtige Mensch ist aber auch *aufrichtig* – er hat Bewusstsein (von) seiner Unaufrichtigkeit. Man belügt sich und ‚weiß‘ gleichzeitig, dass man sich belügt – die Unaufrichtigkeit „wird *von hinten* zerstört“ (SN 123/EN 88). Man kann also nicht vollkommen in seiner Unaufrichtigkeit aufgehen (man pendelt zwischen Aufrichtigkeit und Zynismus), da es nicht möglich ist, sich selbst zu belügen, ohne sich dessen bewusst zu sein. Dennoch „kann [die Unaufrichtigkeit] sogar für eine sehr große Zahl von Personen der normale Aspekt des Lebens sein“ (SN 124/EN 88).

Die Unaufrichtigkeit beruht auf der Doppelseitigkeit des Für-sich:<sup>3</sup>

- Faktizität
- Transzendenz

Das Für-sich *ist, was es nicht ist, und ist nicht, was es ist*. Einerseits ist es ein *faktisches* Sein (*ist, was es nicht ist*): Es existiert zu einer bestimmten Zeit, an einem bestimmten Ort, mit einer bestimmten Vergangenheit und bestimmten Fähigkeiten. Andererseits ist es ein *transzendentes* Sein (*ist nicht, was es ist*): Es hat Möglichkeiten und ist über sich hinaus. Es kann auswandern, sich verändern, etwas aus sich machen. Das Für-sich ist weder *nur* faktisch noch *ausschließlich* transzendent. „Die Unwahrhaftigkeit [*mauvaise foi*] dagegen will, daß ich ‚sei‘, was ich nur ‚auch‘ bin [...]“<sup>4</sup> Das unaufrichtige Für-sich *unterscheidet* immer noch zwischen Faktizität und Transzendenz, jedoch *identifiziert* es das eine mit dem anderen.

Die Faktizität muß behauptet werden als die Transzendenz *seiend*, und die Transzendenz als die Faktizität *seiend* [...]. (SN 135/EN 95)

---

<sup>1</sup> Vgl. SN 120ff./EN 86f.

<sup>2</sup> Vgl. SN 124ff./EN 88ff.

<sup>3</sup> Siehe 2.3.

<sup>4</sup> Hartmann, *Grundzüge*, S. 53.

Auf diese Weise kann man beispielsweise einem Vorwurf entgehen. Man weist von sich, dass man ein schlechter Mensch sei, weil man unmoralisch gehandelt hat. Man distanziert sich von seiner Vergangenheit und behauptet, man *sei* sie nicht. Da der Mensch aber nicht von der Seinsart eines Dinges ist, das ist, was es ist, kann er seine Vergangenheit nicht nicht *sein*, so wie ein Ball nicht nicht rund *ist*. Der Unaufrichtige entgeht allen Vorwürfen, indem er behauptet, „[er] *sei* [s]eine Transzendenz nach dem Seinsmodus des Dinges“ (SN 136/EN 96). Umgekehrt kann er sich auch gegen alle Veränderungen wehren und sich an seiner Vergangenheit festklammern – er behauptet, er *sei* seine Faktizität.

Unaufrichtigkeit ist eine Flucht in die Bestimmtheit (Faktizität) oder vor der Bestimmtheit (Transzendenz).<sup>1</sup> In jedem Fall möchte der Mensch *sein, was er ist* – dies bleibt ihm aber aufgrund seines Selbstbewusstseins verwehrt.

## 2.5 Das KREATIVE Sein

Fazit: Selbstsein beruht bei SARTRE auf einer **Selbsterfindung**. Das Bewusstsein ist **Nichts**, es muss sich selbst erst **kreieren**.

Die Untersuchung ging aus vom transphänomenalen Sein. SARTRE unterscheidet das in sich ruhende *Sein* vom *Bewusstsein*. Das Sein ist eine unbestimmte Masse. Es lässt sich nicht in allgemeine Begriffe fassen, sondern ist *individuell* – und selbst dies ist eine begriffliche Bestimmung. Das Sein lässt sich genaugenommen überhaupt nicht fassen, es ist unaussagbar (*individuum est ineffabile*).<sup>2</sup> Das Individuelle ist nicht teilbar (*in-dividuum*, lat. das Unteilbare) – man kann das Sein nicht auseinanderreißen und voneinander abgegrenzte Bereiche ausmachen. Das Sein selbst kann nicht umgrenzt und von anderem unterschieden werden. Es ist überall. Es ist so speziell, dass es alle Begriffe sprengt (*trop*).<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Vgl. Hartmann, *Grundzüge*, S. 56.

<sup>2</sup> *Individuum est ineffabile* – dieser Gedanke stammt aus der mittelalterlichen Philosophie bzw. findet sich bereits in der Antike. Vgl. Annemarie Pieper, „Individuum“, in: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, hg. von Hermann Krings, Hans Michael Baumgartner u. Christoph Wild, Band 3, München 1973, S. 729ff.

<sup>3</sup> Vgl. Artikel „Individuum“, in: *Philosophisches Wörterbuch*, neu bearb. von Georgi Schischkoff, Stuttgart 1991, S. 332.

Diese Masse reißt auf, sobald das Sein reflektiert. Sodann ist es aber kein Sein mehr, denn das Sein reflektiert nicht, sondern ruht in sich. Das reflektierende Sein ist das Bewusstsein. Es bildet Begriffe und verallgemeinert. Das Bewusstsein ist aber kein neues, eigenständiges Etwas neben dem Sein. Es ist der reflektierende Reflex im Sein. Man kann es nirgendwo finden, weil es nicht gegenständlich ist. Es ist das Nichtende, das sich als unterscheidender Riss durch das Sein zieht.

Mit der Reflexion taucht erstmals ein *Selbst* auf. Das Für-sich ist sich seiner selbst unmittelbar bewusst. Sein Selbst *ist* es aber nicht, sonst könnte es nicht darum ‚wissen‘. Gleichzeitig kann es nur darum ‚wissen‘, weil es es selbst *ist*. Es ist sein Selbst in der Form, es nicht zu sein. Das Selbst ist dasjenige, dessen man sich *unmittelbar*, also nicht reflexiv, bewusst ist. Selbstbewusstsein ist präreflexiv. Niemand anderer kann sich meiner selbst bewusst sein. Das Selbst ist dasjenige, was ich nicht bin, weil ich es bin. Das Selbst ist immer mein *eigenes*, trotzdem bin ich es nicht. Die Bedingung der Möglichkeit des Selbst ist, dass man sich darauf *bezieht*, d. h. dass man es *nicht ist*.

[D]as Subjekt kann nicht es selbst sein. Es ist für sich selbst. Es kann auch nicht nicht es selbst sein.<sup>1</sup>

Das Bewusstsein ist ein *Nicht-Selbst*, d. h. kein *Selbst-Sein*. Dieses Nicht-Selbst-Sein wird als ein Mangel erfasst. Das Für-sich möchte sich selbst *sein*, es ist aber nicht mit sich selbst identisch, also kein Selbst als In-sich-Sein. Das Selbst-Sein ist eine *Ganzheit*, auf die sich das Für-sich entwirft. Darin ist es mit all seinen Möglichkeiten eins. Es gibt nichts, was es nicht ist. Das Für-sich entwirft sich ständig auf etwas, das es nicht ist. Der *Entwurf* eröffnet ihm seine Möglichkeiten. Im Realisieren von Möglichkeiten verwirklicht sich der Mensch. Er wird aber niemals den Punkt erreichen, an dem er nur *ist* und nicht *kann* – an dem man also sagen könnte, *so ist* er.

---

<sup>1</sup> Jean-Paul Sartre, „Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis“, in: Ders., *Der Existentialismus ist ein Humanismus. Und andere philosophische Essays 1943–1948*, hg. von Vincent von Wroblewsky, Reinbek bei Hamburg 2010, S. 295.

Wir werden uns also immer von jeder Beschreibung unterscheiden, die wir selbst oder andere von uns geben, und der schlimmste Irrtum, den wir begehen können – ein Irrtum, den auszumerzen Sartres heilige Mission ist –, besteht in der Annahme, wir wären Dinge oder wir ähnelten ihnen auch nur [...].<sup>1</sup>

Der Mensch ist ein Möglichsein, andernfalls wäre er nicht bewusst. Bewusstsein bedeutet, etwas nicht sein, möglich sein. Wenn es ist, was es ist, ist es nicht mehr möglich, kann es nicht mehr anders sein. Ein Mensch, der sich selbst wäre, hätte keine Möglichkeiten mehr. Er wäre zu einer Statue erstarrt. Wäre er mit Sich identisch, was bedeuten würde, er würde sich auch nicht auf sich selbst beziehen und hätte kein Selbstbewusstsein, hätte er überhaupt kein Bewusstsein mehr. Damit hätte er auch seine Menschlichkeit verloren. Das Selbst-Sein ist eine *Unmöglichkeit*. Man kann nicht sich selbst *sein* und dabei noch *selbst* sein. Man hätte seine Freiheit verloren.

Ich bin verurteilt, für immer jenseits meines Wesens zu existieren, [...] ich bin verurteilt, frei zu sein. (SN 764/EN 515)

Das Selbst ist dennoch nicht irgendetwas, das einen nichts angehe. Dem Menschen geht es um sein Sein, er *hat* sein Sein zu sein. Er ist sich selbst, in der Form, es nicht zu sein. Bewusstsein ist Nicht-Sein, Nicht-Selbst-Sein. Dass es nicht sich selbst ist, bedeutet auch, dass es in seinem *So-Sein unbestimmt* ist. Das Selbst ist kein bestimmtes mögliches Wesen, das erst in die Wirklichkeit umgesetzt werden müsste, wie der Bauplan eines Hauses. Durch das Bewusstsein gibt es überhaupt erst ein Selbst und damit auch Möglichkeiten. *Die Wirklichkeit geht der Möglichkeit voraus*. Das Sein ist die Grundlage von allem. *Dass* man faktisch ist, ist nicht frei wählbar. Aber *wer* man ist, das liegt an einem selbst. Was man ist, ergibt sich aus den Möglichkeiten, die man *realisiert*. Der Mensch ist die Summe seiner *Handlungen*. Diese sind durch nichts determiniert. Man ist nicht gezwungen, so oder so zu handeln, weil man dieser oder jener *sei*. Man ist *nichts* (Bestimmtes).

Das Sein des Menschen soll aufgewiesen werden als ein solches, das in seinem Sein nicht bereits fertig, sondern ein Nichts ist und erst durch den Entwurf in dieses Nichts hinein sein eigenes Sein schafft.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Arthur C. Danto, *Jean-Paul Sartre*, Göttingen 1986, S. 36.

<sup>2</sup> Holz, *Sartre*, S. 36.



Das Selbst ist keine Vorgabe, sondern ein *Ideal*. Der Mensch entwirft sich daraufhin – seinen Entwurf kann er immer wieder ändern. In jeder Situation muss er sich neu entscheiden, wie er sich dazu verhält. Jeden Moment wählt er sich von Neuem.

[J]ede einzelne Möglichkeit, die der Mensch verwirklicht, läßt ihn zu einem anderen werden, als er gewesen ist.<sup>1</sup>

Der Mensch muss sich selbst nicht erst finden, sondern **er-findet** sich. Er *erschafft* sich durch seine Handlungen und „ist nichts anderes als das, wozu er sich macht“.<sup>2</sup> Somit ist er sein eigener Schöpfer und bestimmt, *was für ein Mensch* er sein will. Er **kreiert** (*S*)*Ich*.

Dieses Ich [...] ist das *Wesen* des Menschen. [...] Das *Wesen* ist all das vom menschlichen Sein, was man mit den Worten angeben kann: das *ist*. [...] Das *Wesen* ist all das, was die menschliche-Realität von sich selbst als *gewesen* erfaßt.  
(SN 101/EN 72)

Der Mensch ist immer über das Gegebene hinaus – also auch über das gewesene Ich. Er kann immer noch mehr sein, als er ist.

Wir können und wir müssen uns stets von neuem erfinden.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Susanne Möbuß, *Sartre*, Freiburg 2000, S. 40.

<sup>2</sup> Jean-Paul Sartre, „Der Existentialismus ist ein Humanismus“, in: Ders., *Der Existentialismus ist ein Humanismus*, S. 150.

<sup>3</sup> Suhr, *Sartre zur Einführung*, S. 159.

## 3 ENDLICH sein

Das Hauptwerk der frühen Philosophie von HEIDEGGER, *Sein und Zeit*<sup>1</sup>, ist 1927 erschienen. Es geht darin um den „Sinn von Sein“. Dieser wurde von HEIDEGGER jedoch nicht aufgeklärt – das Werk ist lediglich ein Fragment geblieben, in dem der geplante 2. Teil sowie der 3. Abschnitt des 1. Teils fehlen. *Sein und Zeit* enthält die „vorbereitende“ Analyse des „Daseins“, welche aber nicht wie die traditionelle Anthropologie nach dem Wesen des Menschen fragt, sondern nach seinem Sein. HEIDEGGER kritisiert die philosophische Tradition, die die besondere Seinsart des Menschen übergangen und ihn stattdessen wie ein ‚Ding mit Eigenschaften‘ behandelt hat. Sie hat nach seinem Wesen gefragt und „die Frage nach dessen Sein vergessen“ (SZ 49).

### 3.1 Das SEIN

Was meint HEIDEGGER mit „Sein“? Sein ist dasjenige, was immer schon *verstanden* ist. Der Mensch hat immer schon ein „Seinsverständnis“, z. B. versteht er Sätze wie: ‚Der Himmel *ist* blau‘, ‚Ich *bin* glücklich‘. Dies bedeutet jedoch nicht, dass er auch *weiß*, was „Sein“ *bedeutet*. Im Gegenteil – Sein wird oft mit *Seiendem* verwechselt.

#### 3.1.1 Sein und Seiendes

Seiendes ist alles, was ‚ist‘: wahrnehmbare Gegenstände, Gedanken, Tiere, Menschen usw. – also alles, was es gibt. Ein anderer Ausdruck für ‚Seiendes‘ ist ‚etwas‘.<sup>2</sup> Alles ist irgendetwas. Es gibt etwas – dieses *ist* – es ist *seiend*.

Seiendes ist alles, wovon wir reden, was wir meinen, wozu wir uns so und so verhalten, seiend ist auch, was und wie wir selbst sind. (SZ 6f.)

---

<sup>1</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 2006. (Im Folgenden zit. als: SZ)

<sup>2</sup> Tugendhat hat den Begriff „Seiendes“ kritisiert und ihn durch „etwas“ ersetzt. (Vgl. Ernst Tugendhat, *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. Main 1992, S. 62)

Seiendes ist unterschiedlich, aber es ist *etwas*. Was nun etwas zu etwas macht, also „Seiendes als Seiendes bestimmt“ (SZ 6), ist das Sein. Hätte das Seiende kein Sein, wäre es nicht seiend. Damit überhaupt *etwas* ist, ist Sein vorausgesetzt. Dies ist aber kein seiender Grund wie ‚Gott‘ oder ‚Materie‘. Beides sind seiende Ursachen. Man findet Sein nicht, wenn man von einem Seienden zum nächsten geht, bis man schließlich beim ‚letzten‘ oder ‚höchsten‘ Seienden angelangt ist. Sein ist nicht das erste Glied einer Kausalkette. Es übersteigt diese Reihe und ermöglicht sie. Sein ist dafür verantwortlich, *dass* es etwas gibt – es kann nicht selbst ‚sein‘. Sein ist nicht *etwas*.

Das Sein des Seienden „ist“ nicht selbst ein Seiendes. (SZ 6)

### 3.1.2 Seinsweisen

Jedes Seiende oder ‚Etwas‘ *ist* – das Sein betrifft *jedes* Seiende. Aber nicht alles, was es gibt, ist auf *dieselbe Weise*. Das Seiende unterscheidet sich darin, *wie* es ist. Eine Rose im Labor des Botanikers *ist anders* als die Rose in seinem Wohnzimmer und anders als der Botaniker selbst. HEIDEGGER unterscheidet hier die Seinsweisen:

- Vorhandenheit<sup>1</sup>
- Zuhandenheit
- Existenz

**Vorhandenheit ist die Seinsweise des bloß Vorfindlichen** oder der wissenschaftlichen Objekte. Wenn ein Hammer als (physikalisches) Objekt erkannt wird, ist er vorhanden. Man kann ihn anschauen und seine Eigenschaften bestimmen. Insofern man bloß auf sein „Aussehen“ achtet und ihn nicht benutzt, sondern nur „hinsieht“ und sich bei ihm „aufhält“ bzw. „verweilt“, ist er nur vorhanden.<sup>2</sup>

Vorhandenheit bedeutet, dieses Ding ist *wirklich da* (lat. *existentia*), es liegt *vor*. Aber nicht alles, was da ist, ist im Modus des Vorhandenseins.

---

<sup>1</sup> *Vorhandenheit* steht im weiten Sinne im Gegensatz zur *Existenz* (betrifft also alles nicht-daseinsmäßige Seiende) und im engen Sinne im Gegensatz zur *Zuhandenheit* (betrifft nur einen Teil von nicht-daseinsmäßigem Seienden: Ding vs. Zeug). Vgl. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins, Ein Kommentar zu „Sein und Zeit“*, Bd. 2, „Erster Abschnitt: Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins“ § 9 – § 27, Frankfurt a. M. 2005, S. 44.

<sup>2</sup> Vgl. SZ 61.

**Zuhandenheit ist die Seinsweise der Gebrauchsdinge** („Zeug“). Der Vorhandenheit geht die Zuhandenheit voraus.

*Zuhandenheit ist die ontologisch-kategoriale Bestimmung von Seiendem, wie es „an sich“ ist. (SZ 71)*

Bevor man etwas hinsichtlich seiner Eigenschaften betrachtet, geht man schon irgendwie damit um. „Es ist zu etwas gut und wird dazu benutzt, um dies und das zu tun.“<sup>1</sup> Erst, wenn man schon mit etwas zu tun hat, kann es auch ausdrücklich in den Blick kommen. Ein Hammer ist bereits als Nageleinschlag-Zeug erfasst, bevor er als vorhandenes Ding bestimmt werden kann. Seiendes begegnet nicht als neutrales Ding (Holz-Ding, Metall-Ding, rollendes Ding, eckiges Ding), sondern als Gebrauchsding bzw. „Zeug“: als Hammer (Werk-Zeug), als Kugelschreiber (Schreib-Zeug), als Nadel (Näh-Zeug), als Auto (Fahr-Zeug), als Lineal (Mess-Zeug).<sup>2</sup>

„Zeug“ ist der Gegenbegriff zum bloßen „Ding“. Mit einem „Ding“ ist nicht sein Um-zu-Charakter erfasst. Alles Zeug ist *zur Hand, um etwas damit zu tun*. Zeug bildet deshalb auch mit anderem Zeug ein Zeugganzes. „*Ein Zeug ‚ist‘ strenggenommen nie.*“ (SZ 68) Spricht man von einem isolierten Seienden, so ist dies ein Ding. Ein Zeug hingegen hängt immer mit anderem Zeug zusammen. Diesen Zeugzusammenhang drückt HEIDEGGER unterschiedlich aus:<sup>3</sup>

- **Verweisung:** Das Werkzeug (Nadel) verweist auf das Werk (Schuh). Das Werk ist selbst ein Zeug (Schuhzeug) zum Gehen. Dieses Zeug verweist außerdem auf zu verwendende Materialien (Faden, Leder) und diese auf die gesamte Natur (Tiere → Wald und Wiese), welche wiederum den Charakter des Um-zu hat (Wald → Forst).<sup>4</sup> Zu einem (Werk-)Zeug gehört also immer auch schon eine ganze „Werkstatt“, z. B. ein Zimmer mit Schreibzeug, Papier, Tisch, Lampe, Möbel, Fenster, Türen. Das Zimmer selbst ist „Wohnzeug“.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Thomas Rentsch, *Martin Heidegger – Das Sein und der Tod. Eine kritische Einführung*, München 1989, S. 122.

<sup>2</sup> Vgl. SZ 68.

<sup>3</sup> Vgl. Michael J. Inwood, *A Heidegger Dictionary*, Oxford 1999, S. 129f.

<sup>4</sup> Vgl. SZ 70.

<sup>5</sup> Vgl. SZ 68.

- **Bewandtnis:** Jedes Zeug ist verstrickt mit anderem Zeug.<sup>1</sup> In diesem Zeugzusammenhang hat es mit ihm eine Bewandtnis, die aus der Bewandtnisganzheit resultiert. Es hat in dem Ganzen eine besondere Funktion, es wird *wozu* gebraucht: der Hammer zum Hämmern, das Hämmern zur Befestigung, die Befestigung zum Schutz vor etwas. Mit dem Hammer, dem Hämmer, der Befestigung hat es also eine Bewandtnis.<sup>2</sup>

Das Zeug als solches fällt zunächst gar nicht auf. Worauf man seine Aufmerksamkeit richtet, ist das Ziel, nicht das Mittel, das verwendet wird, *um zu* diesem Ziel zu gelangen. Man liest ein *Buch*, man hört *Musik*, man geht *nachhause*. Das Zeug zum Sehen (Brille), zum Hören (Radio), zum Gehen (Straße) wird dabei gar nicht bemerkt.<sup>3</sup> Im Umgang mit Zeug wird dieses unthematisch wahrgenommen in der „*Umsicht*“.<sup>4</sup> Nur wenn Störungen beim Gebrauch auftreten, kommt das Zuhandene in die thematische *Sicht*. Die Brille ist verschwunden, das Radio kaputt, die Straße überflutet. Die Seinsweise des Zuhandenen hat sich allerdings verändert. Das Radio ist kein Hör-Zeug mehr, sondern ein elektrisches Ding. Das Zeug ist nur noch vorhanden und kann nicht gebraucht werden.

Das ratlose Davorstehen entdeckt als defizienter Modus eines Besorgens [Umgang mit Zeug] das Nur-noch-vorhandensein eines Zuhandenen. (SZ 73)

„Defizient“ ist das bloße Ansehen eines Gegenstands nicht, weil dieser defekt ist, sondern deshalb, weil das Dasein immer schon mit Zeug umgeht, *bevor* dieses in den thematischen Blick kommt. Ansehen oder Erkenntnis sind Modi des zugrundeliegenden Umgangs mit Zeug.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Vgl. Inwood, *A Heidegger Dictionary*, S. 130. “Tools are turned towards or ‘involved’ with other tools, independently of any given tool user. [...] It [Dasein] need not focus on each one and piece them together like a jigsaw puzzle.” (Ebd.)

<sup>2</sup> Vgl. SZ 84.

<sup>3</sup> Vgl. SZ 107.

<sup>4</sup> Vgl. SZ 69 oder SZ 73.

<sup>5</sup> Vgl. SZ 61f.

HEIDEGGER erläutert folgende Störungen dieses Gebrauchs:<sup>1</sup>

- **Auffälligkeit.** Zeug ist *beschädigt*. Normalerweise fällt das Zeug an sich nicht auf. Man schreibt eine Diplomarbeit und hat alles andere im Kopf als das, *womit* man schreibt: das Schreib-Zeug. Ist nun aber der Computer kaputt oder hat man nur einen Bleistift zur Hand (welcher für das Verfassen einer Diplomarbeit *ungeeignet* ist), fällt das Schreib-Zeug selbst auf.
- **Aufdringlichkeit.** Zeug *fehlt*. Wenn das eine Seiende dringlich fehlt (ein Rad), wird das andere Seiende (das Getriebe, der Motor ...) aufdringlich, da es nicht verwendet werden kann. Das Auto, das eigentlich zur Hand wäre, ist nun nur noch vorhanden, weil ihm ein Rad fehlt. „Es enthüllt sich als nur noch Vorhandenes, das ohne das Fehlende nicht von der Stelle gebracht werden kann.“ (SZ 73) Es hat seinen Charakter als Fahr-Zeug verloren und ist unbrauchbar.
- **Aufsässigkeit.** Zeug ist *überflüssig*. Zuhandenes kann in der einen Situation sehr nützlich – in der anderen nur im Weg sein. Etwa wenn das Strick-Zeug auf dem Tisch liegt, obwohl man die Fläche gerade dafür braucht, um den Keksteig auszurollen. Das Strick-Zeug ist aufsässig, weil es „vorliegt und nach Erledigung ruft“ (SZ 74), aber gerade keine Zeit ist, um zu stricken.

Vorhandenheit und Zuhandenheit sind Seinsweisen eines *nicht-daseinsmäßigen* Seienden (betrifft alles außer den Menschen). Die folgende Seinsweise bezieht sich auf den Menschen:

**Existenz ist die Seinsweise des Daseins<sup>2</sup>.** Der Mensch ist kein vorhandenes Ding unter anderen, etwa ein ‚vernünftiges Ding‘, ein ‚Geistding‘ oder ein ‚Körperding‘. Er wird nicht durch Aufzählung von Eigenschaften erfasst. Ebenfalls hat er nicht den Charakter eines (Werk-)Zeugs. Bei ihm endet die Kette des Um-zu. Der Mensch ist nicht da, *um zu* ... Alles Um-zu mündet in einem *Wozu*. Dieses ist das Dasein.

Die Bewandnisganzheit selbst aber geht letztlich auf ein *Wozu* zurück, bei dem es *keine* Bewandnis mehr hat, was selbst nicht Seiendes ist in der Seinsart des Zuhandenen innerhalb einer Welt [...]. (SZ 84)

---

<sup>1</sup> Vgl. SZ 73f.

<sup>2</sup> *Dasein* ist hier die Bezeichnung für den Menschen. In 3.2 wird der Begriff näher erläutert.

Der Mensch ist nicht in der Welt *auch* vorhanden oder *ein* Zuhandenes im göttlichen Werkzeugkoffer – er ist sozusagen der *Mittelpunkt* der Welt. Diese wird erst durch Dasein ermöglicht. „Das Dasein führt die ganze Welt erst mit sich.“<sup>1</sup> Eine einheitliche, bedeutsame ‚Welt‘ setzt etwas voraus, das mit dem seienden Haufen umgeht und ihm Bedeutung verleiht.<sup>2</sup>

### 3.2 Das DASEIN

HEIDEGGER vermeidet den Ausdruck ‚Mensch‘. Darunter versteht man normalerweise ein Ding mit besonderen Eigenschaften, z. B. ein ‚Tier mit Vernunft‘ (animal rationale). HEIDEGGER geht es darum, dass der Mensch nicht wie ein Ding charakterisiert werden kann und auch kein Seiendes unter anderen seienden Dingen ist, das einfach *auch* vorkommt.<sup>3</sup>

Das Sein von Menschen unterscheidet sich strikt vom Sein alles anderen Seienden in der Welt.<sup>4</sup>

Der Mensch ist kein *Was*, sondern ein *Wie*. Charakteristisch ist seine *Weise zu sein*, er *existiert*. Er ist da, aber nicht bloß vorfindlich, sondern er hat sein *Da zu sein*. Der Terminus für dieses Seiende ist „Dasein“.

Dieses Seiende [Mensch] fassen wir terminologisch als *Dasein*. (SZ 11)

„Dasein“ bezeichnet überdies die *Seinsweise* des Menschen. Der Terminus variiert zwischen diesen Bedeutungen:<sup>5</sup>

- das *Seiende* ‚Mensch‘
- das *Sein* des Menschen

---

<sup>1</sup> Michael J. Inwood, *Heidegger*, Freiburg i. Breisgau 1999, S. 28.

<sup>2</sup> Vgl. Inwood, *Heidegger*, S. 28.

<sup>3</sup> Vgl. SZ 12.

<sup>4</sup> Inwood, *Heidegger*, S. 29.

<sup>5</sup> Vgl. Inwood, *Heidegger*, S. 28.

### 3.2.1 Da-sein

„Dasein“ ist weder eine Ortsangabe noch der Ausdruck für das Vorhandensein eines Dinges. Dasein ist „das Seiende, das wir je selbst sind und das wir ‚Mensch‘ nennen“ (SZ 196). Der Mensch „*ist* in der Weise, sein Da zu sein“ (SZ 133), deshalb ist er Da-sein. Ein Tisch ist zwar auch *da*, aber er *hat* sein Da nicht *zu sein* – demnach ist er kein „Dasein“. Was bedeutet es, sein Da zu sein?

Der Ausdruck „Da“ meint diese wesenhafte Erschlossenheit. (SZ 132)

Da-sein meint, sein Sein zu *verstehen*. Dem Menschen ist im Gegensatz zu einem Tisch sein Sein *erschlossen*.

Da-sein heißt: Sein des Da, Sein aber als *Existenz*. Das *Da* nennt die *Erschlossenheit*, nicht aber nur die Erschlossenheit der Existenz und deren Existenzialien, sondern zugleich die *Erschlossenheit alles Seins* alles nichtdaseinsmäßigen, nicht-existierenden Seienden, also die *Erschlossenheit des Seins im Ganzen*, des *Seins überhaupt*.<sup>1</sup>

Dasein bedeutet, ein *Seinsverständnis* zu haben, zu verstehen, was es heißt, dass etwas ‚ist‘. Dies zeichnet den Menschen vor den Dingen aus.<sup>2</sup> Dieses Verständnis muss nicht ausdrücklich oder wissenschaftlich sein. Man versteht immer schon Sein, wenn man mit Seiendem umgeht. Sowohl das eigene Sein als auch das Sein alles anderen Seienden ist einem erschlossen.<sup>3</sup>

### 3.2.2 Existenz

**Dasein existiert.** Ex(s)istere bedeutet: a. heraustreten; b. (vorhanden) sein.<sup>4</sup> Das Dasein ist immer schon aus der Verschlossenheit herausgetreten und befindet sich in einem Seinsverständnis.<sup>5</sup> Es versteht, was es bedeutet, dass etwas *ist* oder dass es selbst *ist*.

---

<sup>1</sup> Herrmann, § 9 – § 27, S. 23f.

<sup>2</sup> Vgl. SZ 12.

<sup>3</sup> Vgl. Herrmann, § 9 – § 27, S. 27.

<sup>4</sup> Vgl. Stowasser, Wien 2004, „ex-(s)isto“, S. 196.

<sup>5</sup> Vgl. Herrmann, § 9 – § 27, S. 28.



Das Sein zu verstehen, schließt unter anderem ein, über die Dinge sagen zu können, was sie *sind* und was sie *nicht* sind, zu unterscheiden, ob es etwas gibt, gab oder vielleicht geben wird, und sogar zu behaupten, daß es etwas geben *soll* oder aber überhaupt nicht geben *kann* [...], daß wir selbst *sind*, daß wir leben und daß wir sterben.<sup>1</sup>

Dasein ist aufgrund dieses Seinsverständnisses über das bloß vorfindliche Seiende hinaus. Existenz bedeutet hier nicht „vorhanden sein“, das ‚existere‘ in der zweiten (und meistens verwendeten) Übersetzung. Existenz ist nicht *existentia* im Sinne von Vorhandensein, Wirklichsein, bloßes Dass-Sein. *Existentia* betrifft nicht-daseinsmäßiges Seiendes, während *Existenz* nur auf den Menschen zutrifft. Nur der Mensch *existiert* und versteht Sein.

Dasein ist Seiendes, das sich in seinem Sein verstehend zu diesem Sein verhält.  
(SZ 52f.)

Existenz bedeutet, sich verstehend zu seinem Sein zu *verhalten*. Dasein verhält sich in irgendeiner Weise zu seinem Sein, *zu sich selbst*. Es existiert, d. h. ist Selbstverhältnis.

*Das „Wesen“ des Daseins liegt in seiner Existenz. (SZ 42)*

Der Mensch kommt nicht auf die Welt und bezieht sich dann auf etwas oder reflektiert über sich. Er ist schon aus sich herausgetreten, ist wesentlich dieses Seins- bzw. Selbstverhältnis. „Das Sein des Daseins *ist* in der Weise, daß es sich als ein *Verhältnis zu ihm selbst* vollzieht.“<sup>2</sup> Dasein ist ein *Vollzug*, ein Werden. Deshalb setzt HEIDEGGER „Wesen“ auch in Führungszeichen. Es handelt sich nicht um *Wesen* im Sinne von *essentia*, eines *Was-Seins*. Die Wesensbestimmung des Menschen drückt aus, *wie* er ist. „Wesen“ ist hier verbal aufzufassen. Wie ‚west‘, also vollzieht sich das Dasein? Dasein *existiert*. Wesentlich für den Menschen ist nicht, *was* er ist, sondern *wie* er ist. Sein Wesen ist ein „Zu-sein“ (SZ 42), er hat sein Sein zu sein – in irgendeiner Art und Weise. Er muss „sein Leben (Sein) selbst [...] übernehmen und in dieser Übernahme erst [...] realisieren“.<sup>3</sup> Man würde

---

<sup>1</sup> Ivan Chvatík, „Schwierigkeiten mit der Eigentlichkeit“, in: *Siebzig Jahre „Sein und Zeit“*. Wiener Tagungen zur Phänomenologie 1997, hg. von Helmuth Vetter, Frankfurt a. Main 1999, S. 166.

<sup>2</sup> Herrmann, § 9 – § 27, S. 34.

<sup>3</sup> Matthias Günther, *Kann man Heidegger verstehen? Eine Rekonstruktion von „Sein und Zeit“*, Regensburg 2007, S. 14.

das obige Zitat vollkommen falsch verstehen, verstünde man „Wesen“ als *essentia* und „Existenz“ als *existentia*. Diese beiden Begriffe charakterisieren das vorhandene Seiende.

Die Merkmale des menschlichen Seienden sind somit auch keine Eigenschaften im herkömmlichen Sinne. Einen Gegenstand zu charakterisieren bedeutet, sein Was-Sein (*essentia*) zu bestimmen. Man gibt seine Qualität, Quantität etc. an: ‚Der Ball ist rund und schwer‘. Diese Bestimmungen werden ‚*Kategorien*‘ genannt. Da das Wesen des Daseins nicht sein Was-Sein, sondern sein Wie-Sein ist, kann er auch nicht mittels *Kategorien* charakterisiert werden. Sein Wesen ist die Existenz, daher

[...] nennen wir die Seinscharaktere des Daseins *Existenzialien*. Sie sind scharf zu trennen von den Seinsbestimmungen des nicht daseinsmäßigen Seienden, die wir *Kategorien* nennen. (SZ 44)

Je nachdem, ob man ein dinghaftes oder ein menschliches Seiendes bestimmt, spricht man von *Kategorien* oder von *Existenzialien*. Im einen Fall wird angegeben, *was* etwas ist, im anderen, *wie* etwas ist.

Seiendes ist ein *Wer* (Existenz) oder ein *Was* (Vorhandenheit im weitesten Sinne).  
(SZ 45)

### 3.2.3 Faktizität

**Dasein existiert *faktisch*.** Die *Tatsache*, dass Dasein ist, nennt HEIDEGGER *Faktizität*.<sup>1</sup> Der Mensch findet sich vor, er erschafft sich nicht selbst und kann auch nichts daran ändern, dass er da ist (er kann sich zwar töten, aber auch nur, weil er zunächst *ist*). Es liegt nicht in seiner Macht, *dass* er existiert. Er *muss* existieren, sich also zu seinem Sein verhalten. Aber er *kann* sich so und so zu seinem Sein verhalten.<sup>2</sup> Der Mensch ist nicht nur daran gebunden, dass er ist, sondern auch an die jeweilige Situation, in der er sich befindet. Die Umstände, in denen er ist, kann er sich nicht aussuchen. So ist etwa seine Herkunft ein Faktum, das er nicht ändern kann.

---

<sup>1</sup> Vgl. SZ 56.

<sup>2</sup> Siehe 3.2.5.

Die Tatsächlichkeit des Daseins soll nicht mit dem Vorkommen eines Gegenstands verwechselt werden. Dasein ist nicht *vorhanden*, sondern *existiert*.<sup>1</sup>

### 3.2.4 Jemeinigkeit

Der Mensch ist kein *Was* (wie ein Tisch), weil er kein bestimmtes Wesen hat. Es gibt nicht *den* Menschen.

Das Sein dieses Seienden [Dasein] ist *je meines*. (SZ 41)

Dasein hat Seinsverständnis und verhält sich zu seinem Sein. Es geht ihm „*um* dieses Sein selbst“ (SZ 12). Worum es ihm geht, ist sein *eigenes* Sein. Jeder hat „je sein Sein als seiniges zu sein“ (SZ 12) – sein Wesen ist die Existenz. Im Sein ist das Dasein unvertretbar, niemand kann das Sein des anderen übernehmen. Das Sein des jeweiligen Daseins ist auch kein *allgemeines*, sondern *je meines*. Jeder ist auf andere Weise.

### 3.2.5 Möglichkeit

*Wer* das Dasein ist, bestimmt es selbst. Das Dasein macht sich selbst zu dem, was es ist.<sup>2</sup> Der Mensch muss sich *entscheiden*, wer er sein möchte, bzw. „hat sich schon immer irgendwie entschieden“ (SZ 42). Wer er ist, hängt von einer Entscheidung ab, nicht von seinem ‚Wesen‘. Der Mensch ist kein „bestimmtes wirkliches Ding, sondern die Möglichkeit verschiedener Seinsweisen“.<sup>3</sup> Das Dasein *kann* je so oder so oder so sein.<sup>4</sup> Sein Wesen ist nicht Wirklichkeit (existentia), sondern Möglichkeit (Existenz). Dasein ist „Seinkönnen“ (SZ 143f.).

Dasein ist nicht ein Vorhandenes, das als Zugabe noch besitzt, etwas zu können, sondern es ist primär Möglichsein. Dasein ist je das, was es sein kann und wie es seine Möglichkeit ist. (SZ 143)

---

<sup>1</sup> Siehe die unterschiedlichen Seinsweisen in 3.1.2.

<sup>2</sup> Vgl. Michael Steinmann, „Dasein“, in: *Lexikon Existenzialismus und Existenzphilosophie*, S. 39.

<sup>3</sup> Inwood, *Heidegger*, S. 30.

<sup>4</sup> Vgl. Chvatik, „Schwierigkeiten mit der Eigentlichkeit“, S. 166.

Der Mensch ist kein fertiges Ding, das durch die Angabe von Eigenschaften vollständig erfasst wäre (z. B. als ‚geistige Substanz‘).<sup>1</sup> Er ist im Gegenteil immer über sich hinaus und bestimmt von seinen Möglichkeiten, von dem, was er *noch nicht* ist, also selbst ein „Noch-nicht“<sup>2</sup>.

### 3.2.6 Wesen

Das ‚Wesen‘ des Menschen ist verbal zu verstehen. Der Mensch *west* – er *existiert*. Sein Was-Sein ist unbestimmt. Es gibt nicht *den* Menschen. Menschen sind nicht Exemplare einer Gattung. Das ‚Wesen‘ des Menschen ist ein Bewegungsbegriff. HEIDEGGER dynamisiert das Sein.<sup>3</sup> Dasein ist ein *Werden*. Sein Wesen ist Existenz.

Das Dasein wird konstituiert durch die sog. *Existenzialien*,<sup>4</sup> d. h. den einzelnen Momenten seiner Existenz. Diese werden nicht addiert und ergeben als Summe so etwas wie ‚Dasein‘, sondern sie sind Momente eines *Strukturanzens*. Dieses nennt HEIDEGGER „Sorge“. Sie bildet die Ganzheit der einzelnen Momente des Daseins als „In-der-Welt-sein“. Der „Sinn“ bzw. die „Einheit der Sorgestruktur“ ist die *Zeitlichkeit*.<sup>5</sup> Anders ausgedrückt:<sup>6</sup>

- Das **Wesen des Daseins** ist das *In-der-Welt-sein*.
- Das **Wesen des In-der-Welt-seins** ist die *Sorge*.
- Das **Wesen der Sorge** ist die *Zeitlichkeit*.

Das weltliche, sorgende, zeitliche Dasein wird in den folgenden Abschnitten näher erörtert.

### 3.2.7 In-der-Welt-sein

**Dasein ist weltlich.** Zum Dasein gehört ‚Welt‘. Es findet sich immer schon in einer Welt vor. Es ist nicht Bewusstsein oder ein Subjekt, das sein Objekt erst finden muss. Es ist immer schon in der Welt, dieses In-der-Welt-sein ist seine „Fundamentalstruk-

---

<sup>1</sup> Vgl. Günther, *Kann man Heidegger verstehen?*, S. 14.

<sup>2</sup> Wolfgang Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Stuttgart 1989, S. 148.

<sup>3</sup> Vgl. Ferdinand Fellmann, *Philosophie der Lebenskunst zur Einführung*, Hamburg 2009, S. 36.

<sup>4</sup> Siehe 3.2.2.

<sup>5</sup> Vgl. SZ 326f.

<sup>6</sup> Vgl. Rentsch, *Martin Heidegger – Das Sein und der Tod*. S. 108.

tur“ (SZ 41). *Welt* ist ein Existenzial, Dasein ist *weltlich*.<sup>1</sup> Es gibt kein Bewusstsein oder Subjekt, das als isoliertes Ding auftaucht und erst nachträglich einen Bezug zu anderem Seienden finden muss. *Mit* dem Dasein gibt es eine Welt.

Dasein ist nie „zunächst“ ein gleichsam in-sein-freies Seiendes, das zuweilen die Laune hat, eine „Beziehung“ zur Welt aufzunehmen. (SZ 57)

In-der-Welt-sein heißt, dass das Dasein *immer schon* mit zuhandedem Seienden bzw. mit anderem Dasein ist. Und zwar ist es dies nicht *auch*, sondern dies gehört bereits zu seiner Struktur („immer schon“). Zum Dasein gehört die Welt bzw. *Umwelt* (Zuhandedes) und *Mitwelt* (Andere) dazu. In-der-Welt-sein ist die „Grundverfassung“<sup>2</sup> des Daseins, Umwelt und Mitwelt sind Momente dieser Struktur.

„Welt“ ist eine *Seinsart* und kein *Seiendes*. „In einem gewissen Sinne ist die Welt das Dasein selbst.“<sup>3</sup> Was HEIDEGGER meint, ist abzugrenzen von „Welt“ als Begriff für:<sup>4,5</sup>

1. Seiendes: die Summe alles Seienden (ontischer Begriff)
2. Sein des Seienden: Sein alles Seienden oder einer Region des Seienden (ontologischer Begriff): z. B. die Welt der Mathematik<sup>6</sup>
3. die Welt, in der das faktische Dasein lebt (ontisch-existenzieller<sup>7</sup> Begriff): z. B. die Welt der Griechen

Die ersten beiden Begriffe beziehen sich auf nicht-daseinsmäßiges Seiendes, der dritte auf das Dasein. Die „Weltlichkeit“ überhaupt ist von diesen Bedeutungen zu unterscheiden. „Welt“ als Strukturmoment des In-der-Welt-seins ist ein Existenzial (vierte Bedeutung des Begriffes „Welt“ – ontologisch-existenzieller Begriff), eine Seinsweise des Da-

---

<sup>1</sup> Zur „Weltlichkeit“ als Existenzial siehe SZ 64.

<sup>2</sup> Vgl. SZ 52ff.

<sup>3</sup> Andreas Luckner, *Martin Heidegger: „Sein und Zeit“*. Ein einführender Kommentar, Paderborn 2001, S. 35.

<sup>4</sup> Vgl. SZ 64f.

<sup>5</sup> Vgl. Luckner, *Martin Heidegger*, S. 38, und Herrmann, § 9 – § 27, S. 107.

<sup>6</sup> HEIDEGGER nennt als Beispiel die Welt des „Mathematikers“ (SZ 64f.). LUCKNER weist darauf hin, dass HEIDEGGER korrekterweise von der Welt der „Mathematik“ sprechen müsste, da sich dieser Begriff von Welt auf *Gegenstände* und nicht auf *Dasein* bezieht. (Vgl. Luckner, *Martin Heidegger*, S. 38)

<sup>7</sup> HEIDEGGER unterscheidet zwischen *existenzial* und *existenziell*: Die Analyse des Daseins erörtert die existenzialen (ontologischen) *Strukturen* des Daseins. Dieses lässt sich nicht in „Kategorien“ einordnen. Seine Merkmale sind die „Existenzialien“. Das Dasein existiert. Mit existenzialen Begriffen ist das Dasein aber erst nur angezeigt. Es wird *existenzial* verstanden. Vollziehen bzw. existieren muss das Dasein selbst. Im *Vollzug* seiner Existenz ist das *existenzielle* (ontische) Verstehen leitend. Der Vollzug des Daseins ist also existenziell – seine Struktur existenzial. (Vgl. SZ 12f.)

seins. Die „Weltlichkeit“ von Welt ist stets vorausgesetzt, wenn man von allem Seienden, einem bestimmten Bereich oder der Lebenswelt spricht. Aufgrund des Daseins gibt es überhaupt eine Welt, das ist die „Weltlichkeit“ von Welt. Dasein ist nicht in dieser oder jener Welt, sondern überhaupt weltlich. Anderes Seiendes ist nicht weltlich, sondern *innerweltlich* (weltzugehörig).<sup>1</sup> Dasein existiert – Innerweltliches ist zuhanden oder vorhanden.

Zum In-der-Welt-sein gehört das Moment des „In-Seins“. „In-Sein“ ist nicht gleichzusetzen mit einem *Sein im* Raum („Inwendigkeit“).<sup>2</sup> Dasein ist nicht wie Wasser in einem Glas. Es ist auch nicht Seiendes, das „in der Stadt“ ist oder „im Weltraum“. Dasein ist nicht derart zu verstehen, als würde es in einer Art Behälter hausen. Dann wäre es Seiendes in Seiendem: im Seienden „Stadt“ oder „Weltraum“. Aber worin wäre der Weltraum und worin das nächsthöhere Behälter-Seiende? „In-Sein“ gibt nicht den Ort an, worin sich Dasein befindet. Es ist keine Eigenschaft (der Kategorie ‚Ort‘), sondern eine *Weise, wie Dasein ist* (Existenzial). „In“ hat hier keine räumliche Bedeutung. HEIDEGGER verknüpft den Begriff mit Bedeutungen wie: *wohnen in, mit etwas vertraut sein, bei etwas sein*. „In-Sein“ bedeutet somit, dass das Dasein mit Seiendem *vertraut* ist. *Die Welt ist das Vertraute*. Das Dasein weiß, mit seiner Um- und Mitwelt umzugehen.<sup>3</sup>

Das Dasein aber ist „in“ der Welt im Sinne des besorgend-vertrauten Umgangs mit dem innerweltlich begegnenden Seienden. (SZ 104)

Der Mensch geht immer schon irgendwie mit dem innerweltlich Seienden (*Zeug*)<sup>4</sup> um. Er ist vertraut damit, noch bevor er es eigentlich (als ein *Ding* mit Eigenschaften) *erkennt*. Die Welt ist ihm „vorerschlossen“.<sup>5</sup> Erkennen ist ein sekundärer Modus des In-der-Welt-seins.<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> Vgl. SZ 65.

<sup>2</sup> Vgl. SZ 56 und SZ 101.

<sup>3</sup> Vgl. SZ 54.

<sup>4</sup> Siehe 3.1.2.

<sup>5</sup> Vgl. SZ 76.

<sup>6</sup> Vgl. SZ 59ff.

### 3.2.8 Erschlossenheit

Die Vertrautheit mit der Welt gründet in der *Erschlossenheit* des Daseins. In Abschnitt 3.2.1 wurde bereits das Da-sein besprochen.

Das Seiende, das wesenhaft durch das In-der-Welt-sein konstituiert wird, *ist* selbst je sein „Da“. (SZ 132)

Das *Da* bezeichnet die Erschlossenheit des menschlichen Seins. Der Mensch zeichnet sich aus durch Seinsverständnis. *Wie* ist das Dasein, das inzwischen als In-der-Welt-sein bestimmt wurde, sein Da? *Wie* ist ihm Sein *erschlossen*?

Das Dasein wird konstituiert durch die Erschlossenheit, das ist durch ein befindliches Verstehen. (SZ 260)

Das Sein ist dem Dasein in folgenden Weisen zugänglich:

- Befindlichkeit
- Verstehen

**Dasein existiert *faktisch*.** Dasein befindet sich immer schon in einer Welt. Es findet sich vor. Diese Welt hat es sich nicht ausgesucht oder sich dafür entschieden. Das Dasein ist in die Welt geworfen. Die **Geworfenheit** drückt aus, *dass* das Dasein ist.

[...] „Daß es ist“ nennen wir die Geworfenheit dieses Seienden in sein Da [...].  
(SZ 135)

Das Dasein hat keinen Einfluss darauf, dass es ist. Es findet sich lediglich vor. Nun ist das Dasein aber kein Vorhandenes, sondern existiert. Es hat sein *Dass zu sein*. Die Geworfenheit bezeichnet die „*Faktizität der Überantwortung*“ (SZ 135), d. h. dieses „Daß es ist und zu sein hat“ (SZ 134). Für seine Herkunft entscheidet man sich nicht. Jedoch liegt es in der Verantwortung des Menschen, wie er sich dazu verhält. Seine Herkunft ist ihm vor-geworfen und überantwortet. Es liegt nun an ihm, was er daraus macht.

Das Dasein hat ein *Verständnis* davon, dass es da ist und zu sein hat. Die Geworfenheit ist ihm stimmungsmäßig erschlossen. Dasein ist gestimmt. „Befindlichkeit“ ist der ontologische Ausdruck für *Stimmung*. Diese ist nicht gleichzusetzen mit Gefühl, sondern ist ursprünglicher. Gefühle beziehen sich auf bestimmtes Seiendes, während die Stimmung be-

wirkt, dass die ganze Welt in einer bestimmten Weise gesehen wird (z. B. wenn man Angst oder Langeweile hat).<sup>1</sup> Das Dasein befindet sich in guter Stimmung oder ist verstimmt, seine Stimmung kann sich verbessern oder verschlechtern, weil „das Dasein je schon immer gestimmt ist“ (SZ 134). Auch wenn man scheinbar nicht ‚in Stimmung‘ ist, ist man gestimmt. Die Stimmung ist ein ursprüngliches, vor-reflexives Erschließen seines Sich-Befindens. In der Stimmung ist „das Dasein vor sein Sein als Da gebracht“ (SZ 134). Sein *Selbst* ist ihm erschlossen.

In der Befindlichkeit ist das Dasein immer schon *vor es selbst* [Hervorhebung H. Z.] gebracht, es hat sich immer schon gefunden [...]. (SZ 135)

Zumeist *flieht* das Dasein aber vor sich selbst. Sich selbst stimmungsmäßig finden bedeutet also nicht unbedingt, dass man sich selbst zuwendet. Man weicht sich aus.

*Die Befindlichkeit erschließt das Dasein in seiner Geworfenheit und zunächst und zumeist in der Weise der ausweichenden Abkehr.* (SZ 136)

**Dasein existiert faktisch.** Dasein ist ein Seinkönnen, „geworfene Möglichkeit“ (SZ 144). Es ist das, was es sein kann. Dieses Sein des Seinkönnens ist ein *Verstehen*. Das Dasein versteht sich auf seine Möglichkeiten. Es „ergreift sie und vergreift sich“ (SZ 144). Nur weil ihm ursprünglich seine Möglichkeiten erschlossen sind, kann es sie auch verfehlen.

Sich auf seine Möglichkeiten zu verstehen, bedeutet, sich zu entwerfen. Der **Entwurf** ist die Struktur des Verstehens. Das Dasein verhält sich zu seinem im überantworteten Sein, indem es sich entwirft.

[A]ls geworfenes ist das Dasein in die Seinsart des Entwerfens geworfen. (SZ 145)

Dies bedeutet nicht, dass das Dasein sich einen Plan ausdenkt und diesen realisiert. Dasein ist sein Leben lang entwerfend, also ständig im Werden.<sup>2</sup> Es ist Möglichsein und „ständig ‚mehr‘, als es tatsächlich ist“ (SZ 145). Dasein „*ist*, was es wird bzw. nicht wird“ (SZ 145) und lebt nach dem Motto: „werde, was du bist!“ (SZ 145).

---

<sup>1</sup> Vgl. Inwood, *Heidegger*, S. 48.

<sup>2</sup> *Faktizität* ist demnach auch nicht „Vorhandenheit“. Die Geworfenheit liegt nicht hinter dem Dasein, sondern es *ist* seine Geworfenheit. Das Dasein bleibt im Wurf. (Vgl. SZ 179)



Befindlichkeit und Verstehen sind *gleichursprüngliche* Existenzialien. Befindlichkeit ist verstehend und Verstehen ist gestimmt.<sup>1</sup> Die Befindlichkeit stellt den passiven Aspekt der Erschlossenheit dar, das Verstehen ist aktiv.<sup>2</sup>

In diesem Sinne sind wir nicht *nur* ins Dasein – in die Welt – geworfen, etwa wie ein Stein in die Luft, sondern in diesem Geworfensein *verstehen* wir uns immer schon aus Möglichkeiten, d. h. wir haben einen Bezug zu dem uns bevorstehenden Weg.<sup>3</sup>

Der Mensch ist *geworfener Entwurf*. Die Geworfenheit drückt aus sein *Da-sein müssen* (Faktizität) – der Entwurf sein *Da-sein können* (Existenz).<sup>4</sup> Der Mensch ist nicht nur da, sondern gestaltet sein Dasein. Seine Seinsart ist die des Entwerfens.<sup>5</sup>

Das Verstandene wird (bzw. ist immer schon) „gegliedert“ (SZ 161), es *artikulierte* sich. Neben Befindlichkeit und Verstehen wird die Erschlossenheit noch konstituiert durch die *Rede*.<sup>6</sup> Die Rede als Existenzial meint nicht nur das Sprechen, sondern ist das Fundament der Sprache. Zu ihr gehören die Modi: Sprechen, Hören, Schweigen.<sup>7</sup>

Das In-der-Welt-sein ist als Ganzes vorgängig verstanden, gestimmt und gegliedert.<sup>8</sup>

In den Weisen *Befindlichkeit, Verstehen, Rede* ist dem Menschen das Sein erschlossen. *Befindlichkeit* entspricht dem, was man traditionell als *Fühlen* bezeichnet, *Verstehen* entspricht dem *Wollen, Rede* dem *Denken*.<sup>9</sup>

---

<sup>1</sup> Vgl. SZ 142.

<sup>2</sup> Vgl. Günther, *Kann man Heidegger verstehen?*, S. 26.

<sup>3</sup> Günther, *Kann man Heidegger verstehen?*, S. 27.

<sup>4</sup> Vgl. Rentsch, *Martin Heidegger – Das Sein und der Tod*. S. 125.

<sup>5</sup> Vgl. SZ 145.

<sup>6</sup> Vgl. SZ 160ff.

<sup>7</sup> Vgl. SZ 161.

<sup>8</sup> Wolfgang Müller-Lauter, *Möglichkeit und Wirklichkeit bei Martin Heidegger*, Berlin 1960, S. 14.

<sup>9</sup> Vgl. Günther, *Kann man Heidegger verstehen?*, S. 28.

### 3.2.9 Sorge

Die einzelnen Existenzialien sind gleichursprünglich und miteinander verbunden:

- Faktizität – Existenz
- Geworfenheit – Entwurf
- Befindlichkeit – Verstehen

Der Mensch ist „eingespannt“ zwischen Faktizität und Existenzialität.<sup>1</sup> Er steht zwischen dem, was er tatsächlich *ist* (zu einer bestimmten Zeit, an einem bestimmten Ort, mit einer bestimmten Konstitution), und dem, was er werden *kann*. Er ist *schon immer in einer Welt*, ist faktisch da – andererseits ist er sich auch schon *vorweg*. Er entwirft sich hin auf seine Möglichkeiten bzw. versteht sich aus seinen Möglichkeiten. Er ist das, was er sein kann. Dies sind Momente der „Sorge“:

- Schon-sein-in (Faktizität)
- Sich-vorweg-sein (Existenzialität)

Die *Sorge* ist das, was das In-der-Welt-sein „durchherrscht“ (SZ 198). Der Mensch ist sorgendes Dasein. Es geht ihm um sein Sein.

[...] Dasein *ist* schlechthin als Sorge, als Sorge um die *Möglichkeit* des je eigenen Seinkönnens.<sup>2</sup>

Dies betrifft alle Handlungen des Daseins. Es geht mit den Dingen um und verhält sich zu anderen Menschen. Es *sorgt* sich um seine Umwelt und Mitwelt. Je nach Richtung der Sorge unterscheidet HEIDEGGER:<sup>3</sup>

- Besorgen (Sein *bei* Zuhandenem)
- Fürsorge (Sein *mit* Anderen)

Die Unterscheidung dieser beiden Verhältnisse drückt aus, dass der Mensch mit anderen Menschen anders als mit Dingen umgeht:<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Vgl. Günther, *Kann man Heidegger verstehen?*, S. 30.

<sup>2</sup> Christian von Krockow, *Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger*, Stuttgart 1958, S. 70.

<sup>3</sup> Vgl. SZ 193.

<sup>4</sup> Vgl. Günther, *Kann man Heidegger verstehen?*, S. 21.

„**Besorgen**“ ist der Terminus für den Umgang mit Zeug.<sup>1</sup> Es gibt mehrere Arten, wie das Dasein besorgend in der Welt ist:

[...] zutunhaben mit etwas, herstellen von etwas, bestellen und pflegen von etwas, verwenden von etwas, aufgeben und in Verlust geraten lassen von etwas, unternehmen, durchsetzen, erkunden, befragen, betrachten, besprechen, bestimmen [...] (SZ 56f.)

Auch ‚unterlassen‘, ‚versäumen‘, ‚verzichten‘ oder ‚ausruhen‘ sind Weisen des Besorgens.<sup>2</sup> Dasein ist also nie nicht besorgend, sondern „durch und durch ein ‚Besorgen‘“.<sup>3</sup>

Besorgen ist die Art und Weise, wie das Dasein mit *nicht-daseinsmäßig* Seiendem in der Welt ist. Dasein ist aber auch Mitsein, also zusammen mit *daseinsmäßig* Seiendem in der Welt.

Die Welt des Daseins ist *Mitwelt*. Das In-Sein ist Mitsein mit Anderen. Das innerweltliche Ansichsein dieser ist *Mitdasein*. (SZ 118)

Dasein ist immer Mitsein, auch wenn es allein ist. Alleinsein ist nur möglich, weil das Dasein immer schon mit anderen ist. Mitsein ermöglicht Alleinsein bzw. das Fehlen von Anderen.<sup>4</sup>

Die Art und Weise, wie das Dasein mit *anderem* Dasein in der Welt ist, ist nicht Besorgen (andere Menschen werden z. B. nicht hergestellt oder verwendet) sondern „**Fürsorge**“. Jedes Verhältnis zu anderen Menschen wird als Fürsorge bezeichnet, sei es Liebe, Hass oder auch Gleichgültigkeit und Abkehr von anderen.<sup>5</sup>

Dem Besorgen und der Fürsorge eignet eine bestimmte *Sicht*:

Wie dem Besorgen als Weise des Entdeckens des Zuhandenen die *Umsicht* zugehört, so ist die Fürsorge geleitet durch die *Rücksicht* und *Nachsicht*. (SZ 123)

Zur „Rücksicht“ gehört dabei auch der defiziente Modus der *Rücksichtslosigkeit*.

---

<sup>1</sup> Siehe 3.1.2.

<sup>2</sup> Vgl. SZ 57.

<sup>3</sup> Peter Trawny, *Martin Heidegger*, Frankfurt a. Main 2003, S. 57.

<sup>4</sup> Vgl. SZ 120.

<sup>5</sup> Vgl. Günther, *Kann man Heidegger verstehen?*, S. 21.

Das Dasein ist besorgend-fürsorgend *bei* der Welt. Es geht ihm zwar immer um sein Sein, jedoch zunächst und zumeist in Form von *Flucht*. Es flieht vor seinem eigensten Seinkönnen, weil dies als eine Last empfunden wird.<sup>1</sup> Sich ständig entwerfen zu müssen, ist belastend. Deshalb fällt das Dasein von sich selbst ab und *verfällt* der Welt. Diese gibt vor, wie *man* zu sein hat, und bringt dem Dasein somit Seinsentlastung. Das Dasein ist immer schon der allgemeinen Seinsweise **verfallen**.<sup>2</sup>

Existenzialität (Sich-vorweg-sein), Faktizität (Schon-sein-in) und Verfallen (Sein-bei) bilden zusammen die Struktur der Sorge: **Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt-) als Sein-bei (innerweltlich begehendem Seiendem)**.<sup>3</sup> Aufgrund dieser Sorgestruktur ist das Dasein *zeitlich*.

### 3.2.10 Zeitlichkeit

**Dasein ist zeitlich.** Die Sorgestruktur (Existenz – Faktizität – Verfallen) gewinnt Einheit durch die Zeitlichkeit.<sup>4</sup>

Das Sich-vorweg gründet in der Zukunft. Das Schon-sein-in ... bekundet in sich die Gewesenheit. Das Sein-bei ... wird ermöglicht im Gegenwärtigen. (SZ 327)

Alle Strukturmomente des Daseins sind zeitlich. Der Existenz liegt die *Zukunft* zugrunde. Existenz ist ein Entwerfen, ein Verstehen. Das Dasein ist sich *vorweg*. Der Faktizität liegt die *Vergangenheit* (Gewesenheit) zugrunde. Das Dasein findet sich in die Welt geworfen vor. Es ist immer *schon* Gewesenes in der Welt. Dem Verfallen liegt die *Gegenwart* zugrunde. Das Dasein ist *bei* innerweltlich Seiendem.

Zeitlichkeit ist die grundlegendste Struktur, von der her das Dasein seine *Ganzheit* erhält. Die Zeitlichkeit ist vom „vulgären Zeitverständnis“ zu unterscheiden. Sie bildet keine Jetzfolge, keine abgeschlossenen Zeitstücke, die nacheinander ablaufen (jetzt und jetzt und jetzt). Die Gewesenheit (Vergangenheit im existenzialen Verständnis: Dasein ist nie vergangen, sondern immer schon gewesen) ist nicht ein Nicht-mehr, ebenso ist die Zukunft

---

<sup>1</sup> Vgl. SZ 135.

<sup>2</sup> Siehe 3.3.

<sup>3</sup> Vgl. SZ 192.

<sup>4</sup> Vgl. SZ 328.

kein Noch-nicht. Dasein wird nicht zerstückelt in einzelne Zeitphasen. Zeitlichkeit stellt eine Einheit dar, aber sie ist *außer sich*: Gewesenheit, Gegenwart und Zukunft sind „Ekstasen“ der Zeitlichkeit.<sup>1</sup>

*Die Zeitlichkeit zeitigt sich in jeder Ekstase ganz, das heißt in der ekstatischen Einheit der jeweiligen vollen Zeitigung der Zeitlichkeit gründet die Ganzheit des Strukturganzen von Existenz, Faktizität und Verfallen, das ist die Einheit der Sorgestruktur.*

Die Zeitigung bedeutet kein „Nacheinander“ der Ekstasen. Die Zukunft ist *nicht später* als die Gewesenheit und diese *nicht früher* als die Gegenwart. Zeitlichkeit zeitigt sich als gewesende-gegenwärtigende Zukunft. (SZ 350)

Dasein ist zeitlich bzw. ekstatisch (außer sich): *sich-vorweg-immer-schon-sein-bei*. Die Zukunft ist das „primäre Phänomen“ der Zeitlichkeit.<sup>2</sup> Dasein ist Möglichsein. Die Zukunft (bzw. Zeit) ist *endlich*. Zeitlichkeit ermöglicht die Ganzheit des Daseins.

### 3.2.11 Selbst

Das Wesen des Daseins ist die Existenz. Es ist kein *Was*, sondern ein *Wer*.<sup>3</sup> Wer es ist, hängt wesentlich davon ab, *wie* es sich zu seinem Sein verhält. Dasein ist als Seinsverhältnis. Es geht ihm um sein Sein, es „ist je umwillen seiner selbst“ (SZ 181).

Das Wer und das Worumwillen des Da-seins ist das *Selbst* [Hervorhebung H. Z.], es markiert eine je bestimmte Weise zu existieren.<sup>4</sup>

Das *Selbst* ist das, worum es dem Dasein geht. Wäre das Dasein nicht in der Weise eines Seinsverhältnisses, gäbe es auch kein Selbst. Dasein ist nur *existierend* sein Selbst.<sup>5</sup> Nicht-daseinsmäßiges Seiendes (Gegenstände, Pflanzen, Tiere) hat keinen Bezug zu sich selbst bzw. kein „Selbst“. Dessen Wesen ist die Essenz, ein *Allgemeines*. Das Dasein ist *je meines*, also bin je ich *selbst*.

---

<sup>1</sup> Vgl. SZ 328f.

<sup>2</sup> Vgl. SZ 329.

<sup>3</sup> Vgl. SZ 45.

<sup>4</sup> Bärbel Frischmann, „Selbst (Selbstverhältnis)“, in: *Lexikon Existenzialismus und Existenzphilosophie*, S. 226.

<sup>5</sup> Vgl. SZ 117.

Dasein kann sich unterschiedlich zu sich selbst verhalten. Existenz ist die „Möglichkeit seiner selbst, es selbst oder nicht es selbst zu sein“ (SZ 12). Das Dasein ist es selbst – auch wenn es „eigentlich“ *nicht* sich selbst ist. Der Mensch kann an sich selbst auch vorbeileben.<sup>1</sup> Er kann „uneigentlich“ existieren. *Eigentlichkeit* und *Uneigentlichkeit* sind Modi seines Selbstseins.<sup>2</sup> Das Dasein kann sich „gewinnen“ oder „verlieren“ (SZ 42). Es ist ein Seinkönnen, das seine Möglichkeiten „ergreift“ oder sich „vergreift“ (SZ 144). Weil das Dasein je meines, d. h. sich *zu eigen* ist, kann es un-eigentlich sein bzw. sich wieder finden, an-eignen.

In der eigentlichen bzw. uneigentlichen Seinsweise ist das Dasein:

- Ich-Selbst (jemand)
- Man-Selbst (niemand)

Das Selbst des alltäglichen Daseins ist das *Man-selbst*, das wir von dem eigentlichen, das heißt eigens ergriffenen *Selbst* unterscheiden. (SZ 129)

Das Man-Selbst ist das Selbst in der Uneigentlichkeit, also im eigentlich „Nicht-es-selbst-sein“ (SZ 176).

### 3.3 Das MAN-SELBST

Dasein ist Mitsein mit Anderen. Zu seinem Sein gehören die Anderen immer schon dazu. Zunächst und zumeist (d. h. in der Seinsweise der *Alltäglichkeit*)<sup>3</sup> ist das Dasein in „Sorge um einen Unterschied gegen die Anderen, sei es auch nur, um den Unterschied gegen sie auszugleichen“ (SZ 126). Das alltägliche Dasein hat den Charakter der „*Abständig-*

---

<sup>1</sup> Vgl. Günther, *Kann man Heidegger verstehen?*, S. 15.

<sup>2</sup> HEIDEGGER erwähnt daneben noch die „Indifferenz der Alltäglichkeit“ bzw. „Durchschnittlichkeit“ (SZ 43). „Dasein existiert je in einem dieser Modi [Eigentlichkeit, Uneigentlichkeit], bzw. in der modalen Indifferenz ihrer.“ (SZ 53) Den Unterschied zwischen „Uneigentlichkeit“ und „Alltäglichkeit“ hat HEIDEGGER allerdings nicht eigens herausgearbeitet. Es ist unklar, inwiefern sich Alltäglichkeit und Uneigentlichkeit voneinander unterscheiden. HERRMANN spricht sogar von *vier* Seinsweisen: Eigentlichkeit, Uneigentlichkeit, modale Indifferenz, gehaltliche Indifferenz. (Vgl. Herrmann, § 9 – § 27, S. 66) Die undeutliche Abgrenzung rührt vermutlich daher, dass *Sein und Zeit* ein Fragment geblieben ist und jener Teil, in dem der Begriff der Alltäglichkeit erörtert werden sollte, fehlt. (Vgl. SZ 372) Es dürfte sich bei der Alltäglichkeit um eine Art *Basis* für das eigentliche bzw. uneigentliche Existieren handeln. In der Regel existiert das alltägliche Dasein im Modus der Uneigentlichkeit. „Das Man [...] schreibt die Seinsart der Alltäglichkeit vor.“ (SZ 127) Meistens *decken* sich Alltäglichkeit und Uneigentlichkeit. In dieser Arbeit werden fortan Alltäglichkeit und Uneigentlichkeit synonym verwendet.

<sup>3</sup> Vgl. SZ 43.

keit“. Das Dasein möchte entweder *anders* oder *genau so* sein wie die Anderen. Jedes Verhalten wird *von den Anderen bestimmt*. Dies bedeutet nicht, dass das Dasein fremdbestimmt ist. Aber es orientiert sich an den Anderen, vergleicht sich mit ihnen.<sup>1</sup> In der Sorge um den Abstand sind die Anderen an der Macht. Das Dasein existiert unter der „Diktatur“ bzw. „Herrschaft der Anderen“ (SZ 126). *Wer* sind die Anderen? Und *wer* ist das alltägliche Dasein?

### 3.3.1 Man

Die Anderen sind unterschiedslos. Die Studierenden, Bahnfahrenden, Zeitungslesenden sind alle gleich: „[J]eder Andere [ist] wie der Andere“ (SZ 126). Es lässt sich gar nicht sagen, *wer* die Anderen eigentlich sind.

Das *Wer* ist nicht dieser und nicht jener, nicht man selbst und nicht einige und nicht die Summe Aller. Das „*Wer*“ ist das Neutrum, *das Man*. (SZ 126)

Die Anderen, das ist das Dasein selbst. Das Dasein gehört immer schon zum Man, es ist auch, wie *man* ist.<sup>2</sup>

Wir genießen und vergnügen uns, wie *man* genießt; wir lesen, sehen und urteilen über Literatur und Kunst, wie *man* sieht und urteilt; wir ziehen uns aber auch vom „großen Haufen“ zurück, wie *man* sich zurückzieht; wir finden „empörend“, was *man* empörend findet. (SZ 126f.)

Das Man bestimmt, wie man zu sein hat. Es gibt „die Aufgaben, Regeln, Maßstäbe, die Dringlichkeit und Reichweite des besorgend-fürsorgenden In-der-Welt-seins“ (SZ 268) vor. Das Dasein richtet sich danach, was die *Allgemeinheit* tut und denkt, nach allgemeinen Regeln und Werten, nach dem, was angesagt ist. Es ist nicht individuell, sondern *durchschnittlich*. Im Man gibt es nichts Außergewöhnliches. Das Dasein verhält sich wie jeder normale Mensch. Damit verliert es aber auch seine eigensten Möglichkeiten. Die „Öffentlichkeit“ ebnet das Eigene ein.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Vgl. Günter Figal, *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Weinheim 2000, S. 150f.

<sup>2</sup> „*Das Man ist ein Existenzial und gehört als ursprüngliches Phänomen zur positiven Verfassung des Daseins.*“ (SZ 129)

<sup>3</sup> Vgl. SZ 127. „Öffentlichkeit“ ist hier kein Gegenbegriff zu „Privatheit“. FIGAL sieht in der Privatheit einen *Modus* der Öffentlichkeit – es sei „die Alternative zu ‚öffentlich‘ nicht ‚privat‘, sondern ‚jemeinig‘“ (Figal, *Phänomenologie der Freiheit*, S. 176.).

Zunächst und zumeist *unterscheidet* sich das Dasein nicht von den Anderen.<sup>1</sup> Das Dasein ist un-*eigen*-tlich. „Man selbst gehört zu den Anderen [...]“. (SZ 126) Im Man ist jeder „der Andere und Keiner er selbst“ (SZ 128). Das alltägliche Dasein ist „in das Man zerstreut“ (SZ 129), es ist „Niemand“. Dennoch ist es nicht nichts. Das „Wer des Daseins“ ist das *Selbst*, aber zunächst und zumeist nicht das *Ich*-Selbst, sondern das *Man*-Selbst.<sup>2</sup> Das zerstreute Dasein hat sich selbst „verloren“ und muss sich erst „finden“.<sup>3</sup> Das Dasein hat die Möglichkeit, sich selbst zu werden, meistens bleibt es aber in der Seinsweise des Man. „Zunächst ist das Dasein Man und zumeist bleibt es so.“ (SZ 129) Auch wenn es sich selbst gefunden hat, tendiert es dazu, wieder unter die Herrschaft des Man zu fallen. Das eigentliche Selbstsein ist nicht von Dauer. Das Man ist der normale Zustand des Daseins. In gewisser Weise kann es gar nicht anders sein, als man ist. Es muss sich an Allgemeinheiten anpassen, z. B. an die Sprache.<sup>4</sup>

Im Man ist das Dasein *unselbstständig*. „Nicht es selbst *ist*, die Anderen haben ihm das Sein abgenommen.“ (SZ 126) Sie bestimmen, „was man und wie man ‚sieht‘“ (SZ 170). Es herrscht die „öffentliche Ausgelegtheit“ (SZ 169). Das Dasein „handelt und entscheidet nach dem öffentlichen Interpretationsmuster [...] [und] braucht die Welt nicht eigens zu verstehen oder zu interpretieren“.<sup>5</sup> *Man* nimmt ihm die *Verantwortung* für seine *Entscheidungen* ab. Das Dasein kann sich (da es so handelt und denkt, wie *man* handelt und denkt) immer auf das Man berufen. Die Anderen sind es gewesen – da diese unbestimmt sind, war es am Ende *keiner*. Das Dasein trägt nicht die Verantwortung für sein Tun, es macht es sich leicht. Das Man *entlastet*<sup>6</sup> vom „Sich-selbst-zu-etwas-Machen-Müssen“<sup>7</sup>. Das un-eigentliche Dasein lebt am eigenen Leben vorbei.<sup>8</sup> Es orientiert sich an dem, wie man ist, und übersieht seine eigenen *Möglichkeiten*. Das Dasein ist „möglichkeitsblind und beruhigt sich bei dem nur ‚Wirklichen‘“ (SZ 195). Es begreift sich selbst als Vorhandenes (als den-

---

<sup>1</sup> Vgl. SZ 118.

<sup>2</sup> Vgl. SZ 267.

<sup>3</sup> Vgl. SZ 128f.

<sup>4</sup> Vgl. Inwood, *Heidegger*, S. 33.

<sup>5</sup> Byung-Chul Han, *Martin Heidegger. Eine Einführung*, München 1999, S. 22.

<sup>6</sup> Vgl. SZ 127f.

<sup>7</sup> Günther, *Kann man Heidegger verstehen?*, S. 25.

<sup>8</sup> Vgl. Günther, *Kann man Heidegger verstehen?*, S. 24f.



kendes Ding, Werkzeug, Maschine, Computer)<sup>1</sup> und nicht als Seinkönnen. Das Dasein *verfällt* an das Wirkliche. Die Seinsweise dieses uneigentlichen Daseins ist das „Verfallen“.

Die Verfallenheit des Alltagslebens besteht also darin, das jemeinig-zukünftige Dasein einem Primat des Allgemeinen, des Schon-Gegebenen und der Wirklichkeit zu unterwerfen.<sup>2</sup>

### 3.3.2 Verfallen

Das Verfallen ist die *Bewegung* der Uneigentlichkeit: Das Dasein *flüchtet vor sich selbst*.<sup>3</sup> Es ist immer schon von sich selbst „abgefallen“ (SZ 175) und verfallen an die Welt bzw. „in die Öffentlichkeit des Man geworfen“ (SZ 167). Dort lebt es in „Distanz zum eigenen Selbst“.<sup>4</sup> Es fühlt (Befindlichkeit), versteht (Verstehen) und spricht (Rede) „gewöhnlich“.<sup>5</sup> Das befindliche Verstehen ist verfallend und in der Weise von:<sup>6</sup>

- Gerede
- Neugier
- Zweideutigkeit

Die Erschlossenheit verwandelt sich in *Verschlossenheit*.<sup>7</sup> Das alltägliche Dasein ist oberflächlich.

Die Rede des alltäglichen Daseins ist das **Gerete**. Dabei geht es nicht mehr um das, worüber gesprochen wird, sondern um das Gerete selbst. Nicht der Gegenstand des Redens, das Beredete, wird verstanden, sondern das Geredete selbst wird zum Gegenstand. Es wird besorgt. Es geht nur mehr darum, „daß geredet wird“ (SZ 168). Das Besorgen des Geredeten besteht im *Weiter- und Nachreden*. *Worüber* geredet wird, ist nicht mehr wichtig. Das Gerete verliert seinen Bezug zum Beredeten – es ist *bodenlos*. Deshalb hat es auch „die Möglichkeit, alles zu verstehen“ (SZ 169). Dem Man ist nichts verschlossen, es versteht alles – entbehrt aber dem „echten Verstehen“. Das „Erschließen verkehrt zu einem

---

<sup>1</sup> Vgl. Inwood, *Heidegger*, S. 63.

<sup>2</sup> Seibert, *Existenzphilosophie*, S. 118.

<sup>3</sup> Vgl. SZ 184.

<sup>4</sup> Günther, *Kann man Heidegger verstehen?*, S. 25.

<sup>5</sup> Vgl. Michael Steinmann, *Martin Heideggers „Sein und Zeit“*, Darmstadt 2010, S. 97.

<sup>6</sup> Vgl. SZ 167ff.

<sup>7</sup> Vgl. Steinmann, *Martin Heideggers „Sein und Zeit“*, S. 97.

Verschließen“ (SZ 169). Man geht den Dingen nicht auf den Grund, sondern vertraut auf die Kenntnis Anderer.<sup>1</sup> Meistens „kommt [das Dasein] über ein solches durchschnittliches Verständnis nie hinaus“ (SZ 169).

Auch die **Neugier** kümmert sich nicht um echtes Verstehen. Dem neugierigen Dasein geht es nur um das „*Aussehen*“. Das Gesehene will es nicht verstehen, sondern nur sehen. Dabei springt es von einer Sache zur nächsten. Es sucht ständig das Neue, weshalb es nie bei einer Sache verweilt. Die Neugier ist gekennzeichnet durch *Unverweilen*, *Zerstreuung* und *Aufenthaltslosigkeit*. Sie ist „überall und nirgends“ (SZ 173) und wird vom Gerede ‚mitgerissen‘.

Das Gerede regiert auch die Wege der Neugier, es sagt, was man gelesen und gesehen haben muß. (SZ 173)

Der Neugier bleibt nichts verschlossen, dem Gerede nichts unverstanden.<sup>2</sup> Schließlich weiß man nicht mehr, „was in echtem Verstehen erschlossen ist und was nicht“ (SZ 173). Die alltägliche Erschlossenheit hat den Charakter der **Zweideutigkeit**. Aber nicht nur wird alles besprochen, sondern auch *geahnt*. Dadurch geht das Interesse am Realisierten, Wirklichen verloren. Man hat es schon geahnt. Ist es real, ist es schon uninteressant und man redet schon über anderes.

Gerede und Neugier sorgen in ihrer Zweideutigkeit dafür, daß das echt und neu Geschaffene bei seinem Hervortreten für die Öffentlichkeit veraltet ist. (SZ 174)

In der Zweideutigkeit geht es nicht darum, sich *ernsthaft* mit seiner Zukunft auseinanderzusetzen. Man *spielt lediglich mit seinen Möglichkeiten*.<sup>3</sup>

Verfallen bezeichnet keinen *Fall* von oben, sondern das alltägliche Sein des Daseins.<sup>4</sup> Es ist immer schon von ihm selbst abgefallen und der Welt verfallen. Die Welt ist kein fremdes Seiendes, sondern das Dasein selbst. Dasein wurde charakterisiert als In-der-Welt-sein. Mit- und Umwelt gehören zu seiner Struktur. Es „stürzt aus ihm selbst in es

---

<sup>1</sup> Vgl. Steinmann, *Martin Heideggers „Sein und Zeit“*, S. 99.

<sup>2</sup> Vgl. SZ 173.

<sup>3</sup> Vgl. Steinmann, *Martin Heideggers „Sein und Zeit“*, S. 100.

<sup>4</sup> Vgl. SZ 176.

selbst“ (SZ 178). Das Verfallen ist keine ‚schlechte Eigenschaft‘ des Daseins. Es wird nicht in die Uneigentlichkeit gelockt, sondern ist selbst ‚versucherisch‘. Das Verfallen ist eine ständige *Versuchung*. Das Dasein verfällt der Welt, weil das Man unendlich viele Möglichkeiten zu bieten scheint. Da vermeintlich ‚alle Türen offenstehen‘, ist das Dasein *beruhigt*. Neugierig lernt es alles kennen, dabei treibt es aber immer weiter von sich weg.<sup>1</sup> Es *entfremdet* sich von sich selbst. Seine eigenen Möglichkeiten sind ihm verschlossen. Es *verfängt* sich in der Welt – letztlich in sich selbst, da die Welt kein äußerliches Anderes ist.

In diesen Phänomenen der *Versuchung*, *Beruhigung*, *Entfremdung*, *Verfängnis* zeigt sich die ‚Bewegtheit‘ des Verfallens. Das Dasein wird ständig vom ‚Entwerfen eigentlicher Möglichkeiten‘ losgerissen. Das Man gibt vor, ‚alles zu besitzen bzw. zu erreichen‘. Das Verfallen bildet einen ‚Wirbel‘: ständiges ‚Losreißen von der Eigentlichkeit‘ und ‚Hineinreißen in das Man‘.<sup>2</sup> Das Dasein, das in das Man geworfen und von sich selbst abgefallen ist, bleibt ständig ‚im Wurf‘. Seine Geworfenheit ist kein ‚abgeschlossenes Faktum‘. Das Dasein hat sein Sein *zu sein*. Ihm ist sein Sein überantwortet. Es existiert faktisch.

Die verfallene, weltliche Erscheinungsform seiner selbst wird vom Dasein beständig hervorgebracht, aufgegeben und erneuert. Dasein ist nicht mit dieser oder jener Erscheinungsform identisch, es darf nicht einfach mit ihr gleichgesetzt werden, sondern ‚stürzt‘ beständig in sie hinein.<sup>3</sup>

Das Dasein ist im *Werden*. Es ist ‚mehr bzw. anderes, als es ist‘.<sup>4</sup> Es ist es selbst und ist es nicht. Es hat die Möglichkeit des Selbstseins als auch des Nicht-es-selbst-seins.<sup>5</sup> Allerdings *wählt* es nicht einfach zwischen Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit so wie man sich zwischen Grüntee und Schwarztee entscheidet.<sup>6</sup> Das Dasein sucht sich nicht aus, uneigentlich zu existieren, sondern ist *immer schon* in das Man hineingezogen.

---

<sup>1</sup> Vgl. Steinmann, *Martin Heideggers „Sein und Zeit“*, S. 100.

<sup>2</sup> Vgl. SZ 178.

<sup>3</sup> Steinmann, *Martin Heideggers „Sein und Zeit“*, S. 101.

<sup>4</sup> Ebd.

<sup>5</sup> Vgl. SZ 176.

<sup>6</sup> Vgl. Andreas Luckner, ‚Wie es ist, selbst zu sein. Zum Begriff der Eigentlichkeit‘, in: *Martin Heidegger. Sein und Zeit*, hg. von Thomas Rentsch, Berlin 2007, S. 156.

Ein Selbst hat das Dasein nur in der Zurücknahme der Entpersönlichung, d. h. nur im *Kampf gegen das Man* [Hervorhebung H. Z.].<sup>1</sup>

Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit stehen nicht auf derselben Ebene. Ursprünglich ist das Dasein immer Nicht-sich-selbst. Dem uneigentlichen Sein kann man auch nie ganz entkommen.

Das *eigentliche Selbstsein* [...] ist eine existenzielle Modifikation des Man als eines *wesenhaften Existenzials*. (SZ 130)

### 3.4 Das ICH-SELBST

Das alltägliche Dasein ist *nicht* es selbst, es ist ‚nie-mand‘. Es geht in der Menge des Man unter. Um sich selbst zu werden, muss es sich vom Man zurückziehen. Das Dasein ist dann nicht mehr wie alle anderen, sondern es ist *je* sich selbst. Das eigentliche Dasein ist ‚je-mand‘. Der Rückzug aus dem Man bedeutet *Vereinzlung*. Das Man ist alle und *keiner* – das eigentliche Dasein ist *je einer*. Es ist unverwechselbar. Inwiefern ist aber das Dasein ein einziges, wenn es doch ist, wie alle anderen?

#### 3.4.1 Tod

Im Man ist der Einzelne *vertretbar*.<sup>2</sup> Alle sind gleich, durchschnittlich, jeder ist der Andere. Für den *Tod* gilt dies allerdings nicht. Im Tod ist das Dasein unvertretbar. „*Keiner kann dem Anderen sein Sterben abnehmen*.“ (SZ 240) Das Dasein muss selbst sterben. Sein Leben kann es nur selbst beenden. Niemand kann meinen Tod übernehmen, sodass ich nicht sterben müsste. Jedem steht der Tod bevor. Dieser Tod ist immer der eigene, kein fremder. Man erlebt nicht den Tod anderer, man ist nur *dabei*.<sup>3</sup> *Mein* Tod betrifft nur mich. „Der Tod ist [...] je der meine.“ (SZ 240) Niemand außer mir selbst erlebt meinen Tod. Im Tod ist jeder *vereinzelt*. Daraus ergibt sich die Möglichkeit des Selbstseins.

---

<sup>1</sup> Steinmann, *Martin Heideggers „Sein und Zeit“*, S. 72.

<sup>2</sup> Vgl. SZ 239.

<sup>3</sup> Vgl. Ebd.

Es kommt nun darauf an, wie man sich zu seinem Tod *verhält*. Es wird sich zeigen, dass das *eigentliche* Verhältnis zum Tod ein „Vorlaufen“ ist. Zuvor gilt es, den eigenen Tod von anderen Phänomenen abzugrenzen:

**Verenden.** Das Dasein verendet nicht. Verenden ist das „Enden eines Lebendigen“. Der Mensch *verendet* nicht wie ein Tier. Aber auch er ist ein Lebendiges, dessen Leben zu Ende geht. In diesem Fall spricht HEIDEGGER von **Ableben**. Ableben ist vom **Sein zum Tode** oder **Sterben** zu unterscheiden. Das *Ableben* bezeichnet den Moment, an dem den menschlichen Körper sozusagen der ‚Lebenshauch‘ verlässt, wenn das Herz aufhört zu schlagen und der menschliche Körper nicht mehr lebt. *Sterben* ist hingegen eine *Seinsweise*.<sup>1</sup> „Das Dasein stirbt ständig, solange es nicht ablebt.“<sup>2</sup>

**Ausstand.** Das Dasein ist geprägt von seinem Möglichsein. Ständig ist es etwas noch nicht. Es ist sich vorweg, d. h. „daß im Dasein immer noch etwas *aussteht*, was [...] noch nicht ‚wirklich‘ geworden ist“ (SZ 236). Das Dasein ist nie zur *Gänze* erfahrbar, weil, „solange es ist, je noch etwas aus[steht], was es sein kann und wird“ (SZ 233). Dasein ist ungeschlossen und *unganz*. Allerdings ist es *endlich* und erreicht irgendwann den Punkt, an dem es nicht mehr sein *kann*. Im Tod *endet* das Dasein, er ist seine *Grenze*. Vom Tod wird das Dasein begrenzt und als *Ganzheit* bestimmt. „Das ‚Dasein‘ ist ‚ganz‘, wenn es gestorben ist.“<sup>3</sup> Doch „[d]as Erreichen der Gänze des Daseins im Tode ist zugleich Verlust des Seins des Da“ (SZ 237). Der Tod *vollendet* das Dasein nicht, denn es gibt kein Dasein mehr. Man kann also nicht von einem Ausstand sprechen wie z. B. bei einer Geldsumme, die geschuldet wird. Der Tod ist nicht das Stück, das noch *fehlt*, damit das Dasein ganz ist. Ebenso wenig vollendet sich das tote Dasein wie eine Frucht, die *reif* ist und den Zustand des Noch-nicht-seins hinter sich gelassen hat. Mit dem Eintreten des Todes hat das Dasein nicht all seine Möglichkeiten ausgeschöpft – sie werden ihm vielmehr genommen. „Auch ‚unvollendetes‘ Dasein endet.“ (SZ 244).

---

<sup>1</sup> Vgl. SZ 247.

<sup>2</sup> Luckner, *Martin Heidegger*, S. 111.

<sup>3</sup> Trawny, *Martin Heidegger*, S. 54.

**Ende.** Der Tod ist kein Ende wie ein **Aufhören** (Regen), ein **Fertigwerden** (Gemälde) oder **Verschwinden/Ausgehen** (Brot). Das Dasein endet nicht wie ein Vorhandenes oder Zuhandenes.

Im Tod ist das Dasein weder vollendet, noch einfach verschwunden, noch gar fertig geworden oder als Zuhandenes ganz verfügbar. (SZ 245)

Das Ende des Daseins ist kein „Zu-Ende-sein“, sondern ein „Sein zum Ende“ (SZ 245). Es *verhält* sich zu seinem Sein – ebenso verhält es sich zu seinem Tod. Der Tod steht ihm *bevor*. Man darf ihn aber nicht verstehen wie den **Bevorstand** eines *Vorhandenen* (Gewitter), *Zuhandenen* (Hausbau) oder eines *Mitdaseins* (Besuch). In dieser Weise steht der Tod nicht *bevor*. Der Tod ist auch nichts, was *vor* dem Dasein stünde. Er ist eine „Seinsmöglichkeit“, die das Dasein „übernehmen“ muss. „Sein Tod ist die Möglichkeit des Nicht-mehr-dasein-könnens.“ (SZ 250) Der Tod ist die eigene Möglichkeit des Daseins, die es *ist*. Das Dasein *ist* also sein Ende, auch wenn es noch gar nicht tot ist. Dasein lebt nicht, ist, und dann taucht irgendwann der Tod auf und das Dasein ist zu Ende. Der Tod wird dem Dasein nicht „angestückt“ (SZ 306). Wenn HEIDEGGER sagt, das Dasein *endet*, so meint er damit wie gesagt kein „Zu-Ende-sein“ des Daseins, sondern ein **Sein zum Ende**. Das Dasein endet *immer*. Es ist *endlich*. Der Tod ist kein einmaliges Ereignis, sondern bestimmt das Dasein darin, *wie es ist*. Er *durchdringt* das ganze Leben.<sup>1</sup> Der Tod ist das, „*wozu* das Dasein *sich verhält*“ (SZ 250). Er bestimmt das Leben, „entweder als das Wissen, das uns erst wirklich zu uns selbst führt, oder als Flucht vor diesem Wissen“.<sup>2</sup> Die Endlichkeit bestimmt den Menschen von Anfang an, sie ist der „Grundzug der Existenz“.<sup>3</sup> Dasein „*existiert endlich*“ (SZ 329).

Der Tod ist eine Weise zu sein, die das Dasein übernimmt, sobald es ist. (SZ 245)

Das Dasein *stirbt*, und zwar ständig, aber gerade weil der Tod noch nicht ‚wirklich‘, sondern möglich ist.

Solange wir sind, *ist* der Tod; sind wir nicht mehr, so *ist* auch der Tod nicht mehr.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Vgl. Inwood, *Heidegger*, S. 79.

<sup>2</sup> Günther, *Kann man Heidegger verstehen?*, S. 43.

<sup>3</sup> Müller-Lauter, *Möglichkeit und Wirklichkeit*, S. 26.

<sup>4</sup> Müller-Lauter, *Möglichkeit und Wirklichkeit*, S. 21. Vgl. auch SZ 259.

Der Tod ist *die Möglichkeit* des Daseins. Das bedeutet nicht, dass es mit dem Eintreten des Todes *verwirklicht* würde. Das Dasein verwirklicht sich nicht im Tod, sondern ist nicht mehr da. Der Tod ist die „Möglichkeit der *Unmöglichkeit* der Existenz“ (SZ 306) oder „Möglichkeit der schlechthinnigen Daseinsunmöglichkeit“ (SZ 250). Das *eigentliche* Verhalten zum Tod ist kein „Denken an den Tod“ oder „Grübeln“, auch kein „Erwarten“.<sup>1</sup> Diese Verhaltensweisen beziehen sich alle auf Verwirklichung. Der Tod als Existenzial ist keine Möglichkeit, die sich einmal verwirklicht, sondern eine *Seinsweise*. Er ist charakterisiert als die *eigenste, unbezügliche, unüberholbare, äußerste, unbestimmte*, Möglichkeit des Daseins:<sup>2</sup>

- die **eigenste** Möglichkeit: Der Tod ist je der *meine*.
- die **unbezügliche** Möglichkeit: Das Sein zum Tode *löst* „alle Bezüge zu anderem Dasein“ (SZ 250), es vereinzelt und individuiert das Dasein. Niemand kann einem sagen, „was man denn angesichts seines Todes so alles machen könnte“.<sup>3</sup> Man ist angewiesen auf sich selbst.
- die **unüberholbare, äußerste** Möglichkeit: Es gibt *nach* dem Tod keine Möglichkeiten mehr. Indem das Dasein sich der Möglichkeit des Todes stellt, befreit es sich „von der Verlorenheit in die zufällig sich andrängenden Möglichkeiten“ (SZ 264). Jetzt versteht es die der unüberholbaren Möglichkeit „vorgelegerten“ eigentlich erst. Es kann seine „eigensten, vom *Ende* her bestimmten“ (SZ 264) Möglichkeiten wählen.
- die **unbestimmte** Möglichkeit: Niemand weiß, *wann* der Tod eintritt. Der Zeitpunkt ist unbestimmt. Der Tod ist „ständig möglich“ (SZ 265). Diese ständige „Bedrohung“ ist erschlossen in der *Angst*.<sup>4</sup>

Weder der eigene noch der Tod der Anderen ist jemals *wirklich*. Entweder hat man es mit der *Möglichkeit* eines Daseins zu tun, oder mit einem Seienden, das nicht mehr *Dasein* ist. Der Tod ist „reine Möglichkeit“.<sup>5</sup>

Das Ende des Daseins ist somit eine *Möglichkeit* bzw. *Seinsweise*. Der Tod ist kein Punkt am Ende der Lebenslinie, sondern das Dasein ist stets *endlich*. Das *eigentliche* Sein zum Tode bezeichnet HEIDEGGER als „**Vorlaufen**“. Der Tod soll nicht überwunden wer-

---

<sup>1</sup> Vgl. SZ 261.

<sup>2</sup> Vgl. SZ 250 und SZ 263ff.

<sup>3</sup> Luckner, *Martin Heidegger*, S. 112.

<sup>4</sup> Siehe 3.4.2.

<sup>5</sup> Müller-Lauter, *Möglichkeit und Wirklichkeit*, S. 36.

den, im Gegenteil, er soll antizipiert<sup>1</sup> werden. Erst, wenn man seine Endlichkeit *anerkennt*, ist man *eigentlich selbst*.

*Das Vorlaufen enthüllt dem Dasein die Verlorenheit in das Man-selbst und bringt es vor die Möglichkeit, auf die besorgende Fürsorge primär ungestützt, es selbst zu sein, selbst aber in der leidenschaftlichen, von den Illusionen des Man gelösten, faktischen, ihrer selbst gewissen und sich ängstenden Freiheit zum Tode. (SZ 266)*

Dasein ist erst ‚ganz‘ im Vorlaufen zum Tode. Seine *Ganzheit* wird bestimmt durch seine Endlichkeit. Das Antizipieren des Todes individualisiert.<sup>2</sup> Der Tod ist der je eigene. Das Vorlaufen zum Tod erschließt die je eigenen, individuellen Möglichkeiten. Der Tod vereinzelt, macht einen *frei* für sich selbst. HEIDEGGER schickt den Menschen nicht in die ‚Wüste‘, „[n]ur können das Besorgen und die Fürsorge die Sorge um sich und seine Ganzheit nicht ersetzen“.<sup>3</sup> Im Vorlaufen ist das Dasein nicht mehr der Diktatur des Man unterworfen und muss keiner bestimmten Existenz entsprechen.

Das Dasein gibt damit ein fixiertes Bild von sich auf, es wird frei, das zu tun, was ihm als Möglichkeit *überhaupt* gegeben ist.<sup>4</sup>

Durch das Bewusstwerden seiner Endlichkeit gewinnt das Dasein Selbstbewusstsein. Es realisiert die *Einmaligkeit* seines Lebens und dass es *selbst* sein Leben zu leben hat. Es entwirft sich auf seine eigensten Möglichkeiten. Im Vorlaufen zum Tod erkennt es, dass das Man ihm sein eigenes Leben nicht abnehmen kann, dass es es selbst gestalten muss.<sup>5</sup>

### 3.4.2 Angst

Die Endlichkeit ist dem Dasein *erschlossen* in der Befindlichkeit der Angst.<sup>6</sup> Angst ist „Todesbewusstsein“.<sup>7</sup> Das Wovor der Angst ist, anders als bei der Furcht, *unbestimmt*. Das Dasein *fürchtet*<sup>8</sup> sich vor etwas Bestimmtem, aber es *ängstigt* sich „vor dem Nichts der möglichen Unmöglichkeit seiner Existenz“ (SZ 266). Das In-der-Welt-sein als solches

---

<sup>1</sup> Vgl. Luckner, *Martin Heidegger*, S. 112.

<sup>2</sup> Vgl. Luckner, *Martin Heidegger*, S. 112f.

<sup>3</sup> Luckner, *Martin Heidegger*, S. 112.

<sup>4</sup> Luckner, *Martin Heidegger*, S. 113.

<sup>5</sup> Günther, *Kann man Heidegger verstehen?*, S. 41.

<sup>6</sup> Vgl. SZ 184ff.

<sup>7</sup> Günther, *Kann man Heidegger verstehen?*, S. 40.

<sup>8</sup> Zu *Furcht* siehe SZ 140ff.



steht auf dem Spiel. Nicht dieses oder jenes macht Angst, alles innerweltlich Seiende ist nun bedeutungslos. Die Angst erschließt die *Welt als Welt*. Wovor und worum das Dasein sich ängstigt ist das In-der-Welt-sein selbst.<sup>1</sup>

Die Angst vereinzelt das Dasein auf sein eigenstes In-der-Welt-sein [...]. [Sie] erschließt [...] das Dasein *als Möglichsein*. (SZ 187)

Die Angst bringt das Dasein, das als verfallendes auf der *Flucht vor ihm selbst* war, zurück *vor es selbst*.

Die Angst ist eine Ich-Stimmung bzw. eine Stimmung zum Selbst [...].<sup>2</sup>

Die Welt ist nicht mehr vertraut, man fühlt sich beim Besorgten und den Anderen nicht mehr zuhause.<sup>3</sup> Im Gegenteil, es ist einem „unheimlich“ (SZ 188).

Die Angst ist zwar eine „Grundbefindlichkeit“, aber dennoch relativ selten. *Man* verdeckt sie.<sup>4</sup>

### 3.4.3 Entschlossenheit

Der Mensch ist endlich, seine Endlichkeit ist ihm erschlossen über die Angst. Dies bringt ihn aber noch nicht dazu, sein Selbstsein zu ergreifen. Der Grund, *warum* das Dasein sich überhaupt vom uneigentlichen Sein abwendet, ist das „**Gewissen**“. Das Dasein ist immer schon an das Man verfallen bzw. in das Man verloren. Eigentlichsein ist eine *Modifikation* des alltäglichen, uneigentlichen Seins. Das Dasein muss sich aus dem Man „zurückholen“, durch eine *Entscheidung*. Bevor sich das Dasein aber entscheiden kann, muss es sich, verloren im Man, erst „finden“. Dies geschieht durch den „**Ruf**“ des Gewissens. Das Gewissen *ruft zum individuellen Selbstsein auf*.<sup>5</sup>

Zunächst und zumeist hört das Dasein auf das Man. Im „Lärm“ des alltäglichen „Geredes“ überhört es das eigene Selbst. Der Ruf des Gewissens „bricht“ das Hören auf das

---

<sup>1</sup> Vgl. SZ 187.

<sup>2</sup> Han, *Martin Heidegger*, S. 37.

<sup>3</sup> Vgl. SZ 189.

<sup>4</sup> Vgl. SZ 190.

<sup>5</sup> Mit „Gewissen“ ist hier nicht das „schlechte Gewissen“ gemeint, welches zuruft, was *man* tut. (Vgl. Luckner, *Martin Heidegger*, S. 114 und S. 118)

Man. Dieser Ruf ist nicht so laut, dass er alles andere übertönt – er ist im Gegenteil „lärmlos“. Das lautlose Rufen ist die Art, wie sich das Gewissen zu verstehen gibt.<sup>1</sup>

*Das Gewissen redet einzig und ständig im Modus des Schweigens. (SZ 273)*

Das Gewissen teilt nichts Bestimmtes mit (tu dies, tu das). Es ruft, wodurch das Dasein *aufhorcht*, stehenbleibt und *aufmerksam* wird auf sich selbst und sein Leben.<sup>2</sup>

Der Ruf des Gewissens *erschließt*.<sup>3</sup> Er gibt das **Schuldigsein** des Daseins zu verstehen: Das Dasein „*ist im Grunde seines Seins schuldig*“ (SZ 286). Diese Schuld geht einer moralischen Schuld schon voraus. Es geht auch nicht um eine Schuld, die man *hat*. Man kann z. B. Schulden haben, weil man sich Geld geliehen hat. Da es einem derzeit an Geld mangelt, kann man es nicht zurückzahlen – man hat Schulden. Schuld bedeutet dann einen *Mangel* an Vorhandenem. Das Dasein ist aber nicht schuldig, weil es mangelhaft wäre. Schuldigsein bedeutet: „Grundsein für ein durch ein Nicht bestimmtes Sein – das heißt *Grundsein einer Nichtigkeit*“ (SZ 283). Auch an dieser Stelle ist das „Nicht“ von Vorstellungen, die sich auf Vorhandenes beziehen, fernzuhalten. Dasein ist nicht mangelhaft. Die Nichtigkeit bezieht sich auf:<sup>4</sup>

- Geworfenheit
- Entwurf

In der Struktur der Geworfenheit sowohl wie in der des Entwurfs liegt wesenhaft eine Nichtigkeit. (SZ 285)

Das Dasein wird unter anderem (Verstehen, Rede, Verfallen) konstituiert durch die *Geworfenheit* (Faktizität). Es hat sich nicht selbst erschaffen, sondern findet sich in der Welt vor. Den „Grund“ für sein Dass-Sein hat es nicht selbst „gelegt“, deshalb ist es geworfen. Die Geworfenheit ist aber nicht etwas, das das Dasein irgendwo außerhalb seiner selbst vorfindet. Es selbst „*ist [...] als Sorge sein ‚Daß‘*“ (SZ 284), also der „Grund seines Seinkönnens“. Das Dasein *ist* existierend die Geworfenheit, das „Sein des Grundes“, indem „es sich auf Möglichkeiten entwirft, in die es geworfen ist“ (SZ 284). Es übernimmt auf diese Weise sein Grundsein. Dadurch *kann* es sein. Dasein ist Seinkönnen – und bleibt es sein

---

<sup>1</sup> Vgl. SZ 271.

<sup>2</sup> Vgl. Luckner, „Wie es ist, selbst zu sein. Zum Begriff der Eigentlichkeit“, S. 161.

<sup>3</sup> Vgl. SZ 269.

<sup>4</sup> Vgl. SZ 284f.

Leben lang. Denn es holt nie all seine Möglichkeiten ein. Es bleibt geworfen. Es *ist* sein Grund – d. h. es holt ihn nie ein. Zur Geworfenheit gehört das „Nicht“. Dasein ist eine „Nichtigkeit seiner selbst“, dieser Ausdruck „meint ein Nicht, das dieses *Sein* des Daseins, seine Geworfenheit, konstituiert“ (SZ 284).

Auch der *Entwurf* wird durch das Nicht konstituiert. Man wählt eine Möglichkeit und die andere nicht. Dies bedeutet, dass das Dasein *frei* ist (für die eine oder andere Möglichkeit).<sup>1</sup>

Das Dasein ist *geworfener Entwurf* und als solches schuldig. Es ist Grundsein einer Nichtigkeit.<sup>2</sup> Dasein ist „ein bestimmtes, d. h. durch Nichtung bzw. Ausschluß von Möglichkeiten bestimmtes Sein“.<sup>3</sup> Es ist zwar dazu gezwungen, aber dennoch verantwortlich (Grund) dafür (schuldig).

Schuldigsein ist nichts anderes als Endlichsein.<sup>4</sup>

Die Modifikation des Man-Selbst zum Ich-Selbst bedeutet ein „Nachholen einer Wahl“ (SZ 268). Für das Man hat sich das Dasein nie ausdrücklich entschieden. Zum Selbstsein muss es sich jedoch auch tatsächlich entscheiden, es muss die Wahl *wählen*. Das „Wählen der Wahl“ wird als „**Entschlossenheit**“ bezeichnet.

[D]as *verschwiegene, angstbereite Sichertwerfen auf das eigenste Schuldigsein* [...] nennen wir die *Entschlossenheit*. (SZ 296f.)

Entschlossenheit ist die „eigentliche Erschlossenheit“ (das Man ist unentschlossen). Sie wird konstituiert durch: *Angst* (Befindlichkeit), *Sichertwerfen* auf das eigenste Schuldigsein (Verstehen), *Verschwiegenheit* (Rede).

Das Dasein *ist eigentlich selbst* in der ursprünglichen Vereinzelung der verschwiegenen, sich Angst zumutenden Entschlossenheit. (SZ 322)

In der Eigentlichkeit ist das Dasein nicht von der Welt isoliert, es bleibt In-der-Welt-sein. Es ist besorgend beim Zuhandenen und fürsorgend bei den Anderen.<sup>1</sup> Nur ist es im

---

<sup>1</sup> Vgl. SZ 285.

<sup>2</sup> Vgl. Ebd.

<sup>3</sup> Luckner, *Martin Heidegger*, S. 118.

<sup>4</sup> Han, *Martin Heidegger*, S. 43.

Besorgen und in der Fürsorge *offen* für die *eigenen* Möglichkeiten.<sup>2</sup> Dies heißt gerade nicht, dass man sich alle Möglichkeiten offen lässt, also unentschieden bleibt. „Wenn es [Dasein] sich alle Möglichkeiten offenläßt, wird tatsächlich *keine* gewählt.“<sup>3</sup> Das entschlossene Dasein hingegen *bestimmt* sich dazu, es selbst zu sein, indem es *bestimmte* Möglichkeiten wählt und andere nicht. Wenn es Entscheidungen trifft, kann es aber auch *scheitern*.

Gerade das ‚echte Scheitern‘ gehört zur eigentlichen, ‚selbstgewählten‘ Existenz.

Ob eine Handlung gelingt oder scheitert, ist nicht von Bedeutung.<sup>4</sup>

Es geht nicht darum, ob das Dasein in all seinen Entscheidungen richtig liegt, sondern allein um seine entschlossene, vorlaufende *Haltung*. Das Dasein *hält* sich nicht mehr an das Man. *Was* es tun soll, kann ihm niemand sagen, da es je mein Dasein ist mit eigenen Möglichkeiten.

Das Selbst ist aber inhaltlich *leer*. Im Leeren kann das Dasein nicht *stehen*. Möglich ist nur das entschlossene Stehen-*wollen*, die entschlossene *Haltung* ohne *Halt*.<sup>5</sup>

### 3.5 Das EINMALIGE Sein

Fazit: Selbstsein beruht bei HEIDEGGER auf einer **Selbstfindung**. Das Dasein ist **nemand**, solange es sich nicht als **einmalig** erfasst.

Ausgangspunkt der Untersuchung war die Unterscheidung zwischen *Sein* und *Seiendem*. Das Sein ist dafür verantwortlich, *dass* es überhaupt *etwas* gibt. *Ein* Seiendes tritt nie isoliert auf. Er wird immer zusammen mit anderem „Zeug“ erfasst, als ein Gegenstand, der da ist, *um* damit irgendetwas *zu* tun. Die Welt bildet einen Zusammenhang von verschiedenen, miteinander verstrickten Dingen. *Bedeutung* erhält diese vom *Dasein*. Das Dasein ist nicht einfach ein weiterer, zusätzlicher Gegenstand. Es begründet den Zeugzusammen-

---

<sup>1</sup> Vgl. SZ 298.

<sup>2</sup> Vgl. Luckner, *Martin Heidegger*, S. 118.

<sup>3</sup> Luckner, *Martin Heidegger*, S. 128.

<sup>4</sup> Han, *Martin Heidegger*, S. 42.

<sup>5</sup> Han, *Martin Heidegger*, S. 41.

hang und ist dasjenige, *wozu* das Ganze dient. Das Dasein ist ein besonderes Seiendes, da es nicht von der Seinsart eines Gegenstands ist.

Dem Menschen ist sein Sein *erschlossen*. Stimmungsmäßig weiß er um sich selbst. Jedoch *ist* er nicht einfach faktisch da, sondern er *hat* zu sein. Er findet sich in der Welt befindlich vor und muss etwas aus seiner Lage machen. Sein Wesen ist, sich zu seinem Sein zu *verhalten*. Er *existiert* – d. h. nicht, dass er zufällig *wirklich* ist und ‚den‘ Menschen repräsentiert, sondern dass er dieses *Selbstverhältnis ist*. Dasein bedeutet nicht, wirklich zu sein, sondern, *möglich* zu sein. Das Dasein ist nicht durch ein allgemeines Wesen bestimmt. Es ist je *eines* – vom Dasein gibt es keinen Plural. Es ergreift diese und jene Möglichkeiten und bestimmt so selbst, *wer* es ist. Das Dasein ist *geworfener Entwurf* – es ist einerseits gebunden an seine Faktizität und andererseits frei, seine Möglichkeiten zu ergreifen. Es befindet sich im Widerspiel von dem, was es *ist*, und dem, was es werden *kann*.<sup>1</sup>

Zumeist aber *vergreift* sich das Dasein. Es ist nicht es selbst, sondern wird von anderen bestimmt, d. h. es orientiert sich an der *Allgemeinheit*. Der Einzelne ist wie alle anderen Menschen. Er ist nicht *nichts*, sondern immer noch (uneigentlich) er selbst. Aber er unterscheidet sich nicht von den anderen und fällt nicht auf – er ist ein *Niemand*. Er übersieht seine eigensten Möglichkeiten. Diese uneigentliche Seinsweise ist angenehm und entlastend. Man braucht keine Verantwortung für sein Leben zu übernehmen. Das Dasein muss sich nicht entscheiden, wer es sein möchte – das Man hat ihm diese Entscheidung bereits abgenommen.

(Eigentliches) Selbstsein bedarf einer *Modifikation* der alltäglichen Seinsweise. Der Mensch wird sich seiner Endlichkeit bewusst. Es stehen ihm nicht alle Möglichkeiten offen und er wird auch nie alle seine Möglichkeiten verwirklicht haben. Indem er aber nicht vor dieser Begrenztheit *flüchtet*, sondern sich ihr stellt, ist er *frei* für seine eigensten Möglichkeiten. Seine individuellen Möglichkeiten sind ihm nicht mehr verschlossen, sondern erschlossen – und *entschlossen* ergreift er sie. Er entscheidet sich bewusst für das eine und für das andere nicht. Er übernimmt seine Geworfenheit und entwirft sich auf sein eigenstes

---

<sup>1</sup> Vgl. Seibert, *Existenzphilosophie*, S. 106.

Seinkönnen. Selbstsein bedeutet zwar *Vereinzelung*, aber nicht Isolation – das Dasein ist immer noch mit anderen besorgend-fürsorgend da. Aber es orientiert sich nicht an dem, was *man* tut, sondern geht selbstbewusst seinen eigenen Weg.

Eigentlich sein bedeutet, seinem *eigenen* Selbst treu zu sein, ein *eigenständiger* Mensch sein, das tun, was einem selbst wichtig ist.<sup>1</sup>

Der Mensch ist aber nie *völlig* frei darin, zu tun, zu lassen und zu sein, was er will.

Niemand erfindet das, was er ist und tut, gänzlich neu, sondern orientiert sich dabei immer an Seins- und Handlungsmöglichkeiten, die bereits von anderen realisiert worden sind.<sup>2</sup>

Er ist nie ganz unabhängig von anderen. Er kann sich nicht vollständig vom Man lösen – das Man ist ein *Existenzial*. Die Anderen gehören zum Dasein dazu und sind zum Leben notwendig. Man kann nicht essen, schlafen, lesen, ohne dass andere z. B. Gemüse angebaut, ein Bett hergestellt oder ein Buch geschrieben haben.

Die Anderen können einem jedoch nicht das Dasein abnehmen. Das eigene Sein ist *unvertretbar*. Nur ich kann *ich* sein, das Ich oder das Selbst ist je das meine. Es gibt keine ‚Daseine‘, sondern nur je eines, nur ein Ich. Ich bin **einmalig**. Das Dasein ist ein „solus ipse“, ein einziges Selbst.<sup>3</sup> Jedoch muss der Mensch erst zu sich selbst **finden**, d. h. seine eigenen Möglichkeiten ergreifen.

---

<sup>1</sup> Inwood, *Heidegger*, S. 32.

<sup>2</sup> Günter Figal, *Martin Heidegger zur Einführung*, Hamburg 1999, S. 67.

<sup>3</sup> Vgl. SZ 188.

## 4 SELBST sein

In diesem Kapitel werden SARTRES Philosophie des *Nichts* und HEIDEGGERS Philosophie der *Endlichkeit* zusammengeführt. Welche Gemeinsamkeiten und Unterschiede weisen ihre Denkansätze auf?

### 4.1 Möglichkeit

Der Mensch unterscheidet sich von anderem Seienden durch sein Sein bzw. seine Seinsweise. Er ist gekennzeichnet durch sein *Verhältnis* zu sich selbst. Er ist nicht einfach vorhanden, sondern ist sich seines Seins bewusst. Im Reflektieren ist der Mensch immer schon aus sich herausgetreten. Er ist über seine Wirklichkeit hinaus und gerichtet auf seine Möglichkeiten. Der Mensch kann etwas tun – er kann es aber auch unterlassen. Ein Baum denkt nicht darüber nach, ob er erblühen soll. Zwar ist er z. B. ein potenzieller Apfelbaum, der Früchte tragen wird, diese Möglichkeit ist aber von der des Menschen zu unterscheiden. Ein Baum *entscheidet* sich nicht dazu, zu blühen. Er ist ein möglicher Apfelbaum, weil er einmal ein wirklicher Apfelbaum sein wird. Die Möglichkeit des Menschen ist hingegen nicht auf Wirklichkeit ausgerichtet. Er *ist* Möglichsein, ohne jemals einfach nur wirklich zu sein. Beim Menschen geht die Wirklichkeit der Möglichkeit *voraus*. Zunächst muss der Mensch *sein*, bevor er Möglichkeiten hat. Das Sein ist dem Für-sich vorausgesetzt. Zunächst muss man existieren, bevor man seine Möglichkeiten ergreifen kann. Durch Verwirklichen von Möglichkeiten wird aber der Mensch nicht selbst ‚wirklich‘. Er ist immer etwas noch nicht, hat immer mehr Möglichkeiten, als er überhaupt verwirklichen könnte. Auch im Tod ist der Mensch nicht irgendein fertiges Produkt, weil er nun frei von jeder Möglichkeit ist. Menschsein bedeutet Möglichsein – ein Toter ist weder möglich noch wirklich, sondern kein Mensch mehr. *Wirklich* sind alle Dinge, *möglich* ist nur der Mensch. So schreibt HEIDEGGER: „Höher als die Wirklichkeit steht die *Möglichkeit*.“ (SZ 38)

Man muss sich *entscheiden*. Nach SARTRE entkommt man seinem Möglichsein bzw. Freisein nicht. Der Mensch ist zur Freiheit verurteilt. Er muss Entscheidungen treffen, weil er *nicht sich selbst* ist. Auch bei HEIDEGGER *hat* der Mensch sein Sein zu sein. Im Unterschied zum Für-sich (SARTRE) ist das Dasein (HEIDEGGER) jedoch *sich selbst*. Man hat sein Sein zu sein, weil man sich dazu *verhält*. Der Mensch kann sich derart zu seinem Sein verhalten, dass er eigentlich nicht sich selbst ist. Er kann entschlossen sich selbst sein oder sich lediglich treiben lassen. Dem uneigentlichen Dasein werden seine Entscheidungen von anderen abgenommen. Es lässt sich alle Möglichkeiten offen, indem es unentschlossen ist. Zur uneigentlichen Seinsweise entschließt man sich nicht – genauer gesagt „hat [das Dasein] sich schon immer irgendwie entschieden“ (SZ 42). ‚Eigentlich‘ hat man sich jedoch nicht *entschieden* – man ist der Allgemeinheit *verfallen*. Man wählt die Uneigentlichkeit nicht wie die Richtung an einer Weggabelung. Man kann sich nicht dazu entscheiden, unentschlossen zu sein. Um seine eigensten Möglichkeiten zu ergreifen, muss man aber entschieden bzw. entschlossen sein. Entschlossen ist man *eigen-tlich* – also sich selbst.

Wenn ich nicht ich selbst bin, was ist überhaupt das Selbst? Selbstsein hat mit *Ganzheit* zu tun. Auf diese Ganzheit *entwirft* sich das Für-sich. Das Selbst ist dasjenige, was bei diesem Entwurf herauskommt. Das Für-sich muss sich mit seinen Möglichkeiten verbinden, dann ist es *Sich/Selbst*. Die Möglichkeiten sind das Fehlende zum Selbstsein. Das Dasein hingegen ist in gewisser Weise schon ganz. Es ist endlich. Der Tod ist seine eigenste Möglichkeit – deshalb ist das Dasein je meines. Das Selbst ist dasjenige, was nur mir eignet. Es ist je nur *eines*, wozu sich jeder verhält. Ich bin je ich selbst und in meine eigenen Möglichkeiten geworfen. Das Dasein muss seine Geworfenheit übernehmen – es ist *geworfener* Entwurf. Das Für-sich hingegen entwirft sich unabhängig von seinem faktischen Sein. Bei beiden Denkern ist das Selbst nicht etwas, das man einfach *ist*. Der Mensch ist *für* sich oder *verhält* sich zu seinem Sein. Dies unterscheidet ihn von anderem Seienden.

## 4.2 Andere

Der Mensch befindet sich nicht alleine auf der Welt. Der Mitmensch begegnet mir aber nicht als ein konkreter. Er ist für SARTRE der *Andere* und einzig charakterisiert durch seinen Blick. Der Andere ist austauschbar. Es zählt auch nicht, ob er sich tatsächlich mit mir



im Raum befindet. Er ist immer da, er lässt sich ableiten aus meiner Scham. Ich *empfinde* den Anderen. Ich erlebe ihn als eine Kraft, die meine Freiheit beschränkt. Er blickt m-ich an. *Ich* bin für ihn ein Objekt. Der Andere beschränkt mich auf das, was ich bin. Der Mensch muss sich ständig gegen den Anderen zur Wehr setzen, er muss sich seinem Blick entziehen.

Aber die Welt verwandelt sich so in ein Schlachtfeld von Für-sich, von denen jedes die Welt des andern durch seinen Blick nichtet.<sup>1</sup>

Der Andere bedroht mich, da er mich *verdinglicht*. Zwar bin ich endlich, was ich bin – ich bin mich –, aber gleichzeitig verschwindet mein Selbstsein. Dinge haben kein Selbst. Auch HEIDEGGER kritisiert die Verdinglichung durch den Anderen. Der Andere – das sind viele, aber ausgedrückt im Singular: das *Man*. Das Man ist unbestimmt. Es ist das Allgemeine, das meine Einmaligkeit bedroht. Das Man blickt mich aber nicht an. Ich *bin* das Man. Ich bin selbst der Andere und verstehe mich als Vorhandenes, Wirkliches. Auf diese Weise erkenne ich meine Möglichkeiten. Ich muss mich aus dem Man zurückziehen, mich meiner Endlichkeit und Einmaligkeit bewusst werden. Man kann allerdings nie gänzlich unabhängig werden. Selbstsein bedeutet demnach einen ständigen Kampf mit der Allgemeinheit.

Das Für-sich ist mit dem Anderen in *Konflikt*. Sie stehen sich *gegenüber* und blicken sich an. Das Dasein ist *Mitsein*. Die Menschen stehen *nebeneinander* und blicken starr nach vorne in die Zukunft.<sup>2</sup>

SARTRE und HEIDEGGER liefern kein harmonisches Bild des Miteinander. Man würde sich selbst völlig aufgeben, wenn man sich nicht gegen den Anderen zur Wehr setzt. Der Andere ist allerdings auch auf eine Weise notwendig, um sich selbst bewusst zu werden. Ich erkenne: das bin ich doch gar nicht, ich bin viel mehr als nur ‚die Nachbarin‘ oder ‚die Studentin‘; oder: Ich bin gar nicht wie die anderen, mich gibt es nur einmal. Sozusagen im Durchgang durch die Anderen wird man sich selbst.

---

<sup>1</sup> Jürgen von Kempster, *Brechungen. Kritische Versuche zur Philosophie der Gegenwart*, Reinbek bei Hamburg 1964, S. 213.

<sup>2</sup> Vgl. Werner Pluta, „Sartre und Heidegger“, in: *Das Sartre-Jahrbuch Eins*, hg. von Rainer E. Zimmermann, Münster 1991, S. 148.

### 4.3 Zeit

Die Zeitlichkeit des Menschen wird von SARTRE und HEIDEGGER unterschiedlich bewertet. Die Endlichkeit ist für das Dasein *positiv*. Im Vorlaufen zum Tode erfasst es seine eigenen Möglichkeiten. Zeitlichkeit ist die *Grundlage seines Selbstseins*. Das Für-sich hingegen ist zeitlich, *weil es nicht sich selbst ist*. Es ist „überall und nirgends“, (nicht) in der Zukunft, (nicht) in der Vergangenheit und sich ständig voraus oder hinterher in der Gegenwart.

Hier [in der Zukunft] ist das Für-sich, das in der ersten Nichtungsdimension [Vergangenheit] sich voraus war, hinter sich zurück. Sich voraus, hinter sich zurück: niemals *Sich*. Das ist der eigentliche Sinn der beiden Ek-stasen Vergangenheit und Zukunft, und deshalb ist der Wert an sich von Natur aus die Ruhe an sich, die *Zeitlosigkeit* [Hervorhebung H. Z.!] Die Ewigkeit, die der Mensch sucht, ist nicht die Unendlichkeit der Dauer, dieses vergeblichen Hinter-sich-her-Rennens, für das ich selbst verantwortlich bin: sie ist die Ruhe an sich, die Unzeitlichkeit der absoluten Koinzidenz mit sich. (SN 274/EN 187f.)

Die „Unendlichkeit von Möglichkeiten“ ist weder von einem endlichen noch einem unsterblichen Für-sich einzuholen. Selbstsein wäre nur in einer *Zeitlosigkeit* möglich – ein unerreichbares Ideal.<sup>1</sup>

### 4.4 Unbestimmtheit

Das Selbst ist kein bestimmtes Wesen. Es ist nicht etwas, das man *verwirklichen* müsste, wie der Baum sein Baumsein. *Wie* er sein soll, ist dem Menschen (ontologisch) nicht vorgegeben. Es gibt bestimmte gesellschaftliche Vorgaben, wie man zu sein hat. Folgt man diesen, ist man jedoch nicht sich selbst. Das Dasein ist dem *Man* verfallen und das Für-sich *spielt* nur, dieser oder jener (z. B. „Kellner“) zu sein. Das Selbst kann nicht definiert werden. Man kann nicht sagen, *was* es ist. Das Für-sich entwirft sich *frei* auf sich selbst. Und das Dasein ist je *meines*. Das Bewusstsein dieser Unbestimmtheit bezeichnen SARTRE und

---

<sup>1</sup> Interessanterweise wird allerdings z. B. in der *Meditation* zumindest ein *Gefühl* von Zeitlosigkeit erreicht.

HEIDEGGER als *Angst*. Diese ist nicht auf einen bestimmten Gegenstand gerichtet. Man *empfindet sich selbst* (das Selbst ist nicht gegenständlich).

## Schluss

Der Ausgangspunkt für SARTRE und HEIDEGGER war das Sein des *Menschen*. SARTRE nennt es das *Für-sich-Sein*. Er legt seinen Fokus auf das *Bewusstsein* respektive das Selbstbewusstsein. Der Mensch ist sich seiner selbst bewusst. Damit unterscheidet sich das Sein des Menschen vom Sein der Dinge. HEIDEGGER trifft mit „Existenz“ und „Vorhandenheit“ eine ähnliche Unterscheidung. Ihm geht es vor allem um den Sinn von *Sein*. So nimmt seine Analyse ihren Ausgang beim seinsverstehenden Seienden – er analysiert das *Dasein*. Für-sich-Sein und Dasein sind nicht gleichzusetzen, HEIDEGGER spricht auch nicht von „Bewusstsein“. Der Mensch ist gekennzeichnet durch ein *Seinsverständnis*. Ihm ist sein Sein erschlossen durch ein befindliches *Verstehen*. Das Dasein verhält sich zu seinem Sein – das ‚Wesen‘ des Daseins liegt in seiner Existenz. Damit ist auch der Unterschied zu bloßer Vorhandenheit ausgesprochen. Auch SARTRE spricht von Existenz und Wesen – die Existenz geht dem Wesen (*essentia*) voraus. Für ihn ist jedoch Existenz ein bloßes Dass-Sein (kein Da-sein!).

Ungeachtet dieser Differenzen ist der Mensch ein besonderes Seiendes, nämlich das einzige Seiende, von dem man nicht sagen kann, *was* es ist. Man kann nicht *den* Menschen definieren, d. h. es lässt sich nicht sagen, welches Wesen (*essentia*) er hat. Ein Wesen muss verwirklicht werden, der Mensch verwirklicht sich aber nicht. Er *ist* nicht, sondern *hat* zu sein, weil er reflektiert. Dies bedeutet zum einen, Bewusstsein von sich *selbst* zu haben, und zum anderen, in Bezug zu sich selbst *nichts* oder *niemand* zu sein. Es taucht also plötzlich im Sein ein *Selbst* auf, das der Mensch aber nicht ist (im Sinne einer Identität oder Eigenschaft). So hat sich bei SARTRE gezeigt, dass der Mensch nicht sich selbst ist. Er ist **nichts** und nur das, was er nicht ist. In veränderlichen Entwürfen erfindet er sich selbst. Er kann jedoch nie das *sein*, als was er sich wählt. Und HEIDEGGER stellt fest, dass der Mensch **niemand** ist, solange er in das Man verstreut ist und an sich selbst vorbeilebt. Er kann sich aber entschlossen seiner Endlichkeit stellen, um so jemand zu sein. Er findet sich selbst.

Selbstsein ist etwas spezifisch Menschliches, aber gleichzeitig unmöglich. Es würde bedeuten, kein Selbstbewusstsein mehr zu haben. Im Falle HEIDEGGERS bedeutet Selbstsein Vereinzelung. Der Mensch ist zwar je einer, aber nie nur ein einziger. Er ist immer schon verbunden mit anderen Menschen und damit der allgemeinen Seinsweise ausgeliefert. Davon kann er sich nicht komplett lösen. Bestenfalls ist Selbstsein ein *Ausnahmezustand*, genaugenommen aber auch wie bei SARTRE eine *Unmöglichkeit*.

Das Selbst ist *nirgendwo*, aber als Unmöglichkeit ermöglicht es das Menschsein. Der Mensch ist Seinkönnen, weil er nicht einfach ist, was er ist. Er kann entscheiden, wer er sein möchte. Dinge sind lediglich real, der Mensch ist möglich. Er kann etwas aus sich machen. Er entwirft sich auf sich selbst, das doch nirgendwo ist. Das Selbst ist wie eine unerreichbare Insel, eine *Utopie*. Nun haben es aber Utopien mitunter an sich, eine Realität zu entwerfen, die alles andere als erstrebenswert ist. So zeigt sich bei SARTRE, dass ein mit all seinen Möglichkeiten identischer Mensch zur Statue erstarrt wäre. Selbstsein beraubt der Freiheit. Und HEIDEGGERS Selbst ist ein vereinzelt. Der Mensch müsste sich vollkommen von anderen lösen, er müsste sein Mitsein abschütteln. Dieser Mensch wäre nicht lediglich allein, sondern der einzige, den es überhaupt gibt. Aber könnte man dann überhaupt noch von einem *Menschen* sprechen? Zum Menschsein gehört die Sprache – dies setzt andere Menschen voraus. Der Mensch ist kommunikativ, auch wenn er schweigt. Die Idee des Menschen oder der Menschheit ist die Vielfalt.<sup>1</sup> Das Selbst hingegen exkludiert das Fremde und richtet sich nur auf das Eigene. Andere Menschen bedrohen das Selbstsein. Aber wäre man man selbst, wäre man kein Mensch mehr. Das Selbst erweist sich als ein *Gegenbegriff zum Menschen*.<sup>2</sup> Selbstsein entpuppt sich als eine Dystopie. Nur, weil der Mensch nie absolut er selbst – ein Nichts und Niemand – ist, ist er *frei*.

---

<sup>1</sup> Vgl. Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, München 2007, S. 391.

<sup>2</sup> Vgl. Hannah Arendt, *Was ist Existenz-Philosophie?*, Frankfurt a. Main 1990, S. 37.



# Literaturverzeichnis

- Arendt, Hannah:** *Was ist Existenz-Philosophie?*. Frankfurt a. Main: Hain 1990.
- *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*. 2. Aufl. München: Piper 2007.
- Berkeley, George:** *Eine Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis*. Hg. von Günter Gawlick u. Lothar Kreimendahl. Stuttgart: Reclam 2005.
- Chvatík, Ivan:** „Schwierigkeiten mit der Eigentlichkeit“. In: Vetter, Helmuth (Hg.): *Siebzig Jahre „Sein und Zeit“*. Wiener Tagungen zur Phänomenologie 1997. Frankfurt a. Main: Peter Lang 1999. S. 165–174.
- Danto, Arthur C.:** *Jean-Paul Sartre*. Göttingen: Steidl 1986.
- Ehrenberg, Alain:** *Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart*. Berlin: Suhrkamp 2008.
- Fellmann, Ferdinand:** *Phänomenologie zur Einführung*. Hamburg: Junius 2006.
- *Philosophie der Lebenskunst zur Einführung*. Hamburg: Junius 2009.
- Figal, Günter:** *Martin Heidegger zur Einführung*. Hamburg: Junius 1999.
- *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*. Weinheim: Beltz Athenäum 2000.
- Fornet-Betancourt, Raul:** *Philosophie der Befreiung. Die phänomenologische Ontologie bei Jean-Paul Sartre*. Frankfurt a. Main: Materialis-Verlag 1983.
- Franzen, Winfried:** *Martin Heidegger*. Stuttgart: Metzler 1976.
- Gloy, Karen:** *Bewußtseinstheorien. Zur Problematik und Problemgeschichte des Bewußtseins und Selbstbewußtseins*. Freiburg i. Breisgau; München: Alber 2000.
- *Grundlagen der Gegenwartsphilosophie. Eine Einführung*. Paderborn: Fink 2006.

- Günther, Matthias:** *Kann man Heidegger verstehen? Eine Rekonstruktion von „Sein und Zeit“*. Regensburg: Roderer 2007.
- Han, Byung-Chul:** *Martin Heidegger. Eine Einführung*. München: Fink 1999.
- Hartmann, Klaus:** *Grundzüge der Ontologie Sartres in ihrem Verhältnis zu Hegels Logik. Eine Untersuchung zu „L'être et le néant“*. Berlin: De Gruyter 1963.
- Heidegger, Martin:** *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer 2006.
- Herrmann, Friedrich-Wilhelm von:** *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Ein Kommentar zu „Sein und Zeit“*. Bd. 2. „Erster Abschnitt: Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins“ § 9 – § 27. Frankfurt a. Main: Klostermann 2005.
- Holz, Hans Heinz:** *Jean Paul Sartre. Darstellung und Kritik seiner Philosophie*. Meisenheim a. Glan: Hain 1951.
- Husserl, Edmund:** *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie*. Hg. von Elisabeth Ströker. 3., durchges. Aufl. Hamburg: Meiner 1995.
- *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Einf. von Elisabeth Ströker. Hamburg: Meiner 2009.
- Inwood, Michael J.:** *A Heidegger Dictionary*. Oxford: Blackwell 1999.
- *Heidegger*. Freiburg i. Breisgau: Herder 1999.
- Janssen, Paul; Ströker, Elisabeth:** *Phänomenologische Philosophie*. München: Alber 1989.
- Janssen, Paul:** „Die Genesis des Seins des intentionalen Bewusstseins“. In: Schumacher, Bernard N. (Hg.): *Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts*. Berlin: Akademie Verlag 2003, S. 21–43.
- Kampits, Peter:** *Jean-Paul Sartre*. München: Beck 2004.
- Kempski, Jürgen von:** *Brechungen. Kritische Versuche zur Philosophie der Gegenwart*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1964.



- Krockow, Christian von:** *Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger.* Stuttgart: Enke 1958.
- Kuhn, Helmut:** *Begegnung mit dem Nichts. Ein Versuch über die Existenzphilosophie.* Tübingen: Mohr Siebeck 1950.
- Luckner, Andreas:** *Martin Heidegger: „Sein und Zeit“. Ein einführender Kommentar.* 2., korr. Auflage. Paderborn: Schöningh 2001.
- „Wie es ist, selbst zu sein. Zum Begriff der Eigentlichkeit“. In: Rentsch, Thomas (Hg.): *Martin Heidegger. Sein und Zeit.* 2., bearb. Aufl. Berlin: Akademie Verlag 2007, S. 149–168.
- Möbuß, Susanne:** *Sartre.* Freiburg i. Breisgau: Herder 2000.
- Möller, Joseph:** *Absurdes Sein? Eine Auseinandersetzung mit der Ontologie J. P. Sartres.* Stuttgart: Kohlhammer 1959.
- Müller-Lauter, Wolfgang:** *Möglichkeit und Wirklichkeit bei Martin Heidegger.* Berlin: De Gruyter 1960.
- Pivčević, Edo:** *Von Husserl zu Sartre. Auf den Spuren der Phänomenologie.* München: Paul List 1972.
- Pluta, Werner:** „Sartre und Heidegger“. In: Zimmermann, Rainer E. (Hg.): *Das Sartre-Jahrbuch Eins.* Münster: Westfälisches Dampfboot 1991, S. 147–160.
- Pöggeler, Otto:** *Der Denkweg Martin Heideggers.* Stuttgart: Neske 1994.
- Rentsch, Thomas:** *Martin Heidegger – Das Sein und der Tod. Eine kritische Einführung.* München: Piper 1989.
- (Hg.): *Martin Heidegger. Sein und Zeit.* 2., bearb. Aufl. Berlin: Akademie Verlag 2007.
- Röd, Wolfgang (Hg.):** *Geschichte der Philosophie. Bd. 13. Die Philosophie des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts. Teil 3. Lebensphilosophie und Existenzphilosophie.* München: Beck 2002.

- Röd, Wolfgang:** „Jean-Paul Sartre“. In: Röd, Wolfgang (Hg.): *Geschichte der Philosophie. Bd. 13. Die Philosophie des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts. Teil 3. Lebensphilosophie und Existenzphilosophie.* München: Beck 2002. S. 275–296.
- Sartre, Jean-Paul:** *L'être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique.* Paris: Gallimard 1943.
- *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie.* Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2009.
- *Der Existentialismus ist ein Humanismus. Und andere philosophische Essays 1943–1948.* Hg. von Vincent von Wroblewsky. 5. Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2010.
- Schröder, Gert:** „Zur ontologischen Grundlegung des Freiheitsbegriffs in Sartres ‚Das Sein und das Nichts‘“. In: Zimmermann, Rainer E. (Hg.): *Das Sartre-Jahrbuch Eins.* Münster: Westfälisches Dampfboot 1991, S. 138–146.
- Schumacher, Bernard N.:** „Philosophie der Freiheit: Einführung in *Das Sein und das Nichts*“. In: Schumacher, Bernard N. (Hg.): *Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts.* Berlin: Akademie Verlag 2003, S. 1–19.
- Seibert, Thomas:** *Existenzphilosophie.* Stuttgart: Metzler 1997.
- Stegmüller, Wolfgang:** *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie.* Bd. 1. Stuttgart: Kröner 1989.
- Steinmann, Michael:** *Martin Heideggers „Sein und Zeit“.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2010.
- Suhr, Martin:** *Jean-Paul Sartre zur Einführung.* Hamburg: Junius 2001.
- Theunissen, Michael:** „Theorie der Temporalität“. In: Schumacher, Bernard N. (Hg.): *Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts.* Berlin: Akademie Verlag 2003, S. 101–116.
- Trawny, Peter:** *Martin Heidegger.* Frankfurt a. Main: Campus 2003.
- Tugendhat, Ernst:** *Philosophische Aufsätze.* Frankfurt a. Main: Suhrkamp 1992.
- Wildenburg, Dorothea:** *Jean-Paul Sartre.* Frankfurt a. Main: Campus 2004.

## Nachschlagewerke

*Handbuch philosophischer Grundbegriffe*. Hg. von Hermann Krings, Hans Michael Baumgartner u. Christoph Wild. Bd. 3. München: Kösel 1973.

*Lexikon Existenzialismus und Existenzphilosophie*. Hg. von Urs Thurnherr und Anton Hügli. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2007.

*Philosophisches Wörterbuch*. Begr. von Heinrich Schmidt. Neu bearb. von Georgi Schischkoff. 22. Aufl. Stuttgart: Kröner 1991.

*Stowasser*. Wien: öbv&hpt 2004.

## Internetquelle

<http://www.larousse.com/de/worterbucher/franzosisch-deutsch/neant>



# Anhang

## Lebenslauf

Name	Helga Zauner
Geburtsdatum	23. 01. 1981
<hr/>	
1987 – 1991	Volksschule
1991 – 1995	Hauptschule
1995 – 2000	Höhere Bundeslehranstalt für wirtschaftliche Berufe
2000 – 2001	Johannes Kepler Universität Linz <ul style="list-style-type: none"><li>▪ MECHATRONIK</li></ul>
2007	Freie Universität Berlin – International Summer University <ul style="list-style-type: none"><li>▪ GERMAN PHILOSOPHY</li></ul>
2005 – 2012	Universität Wien <ul style="list-style-type: none"><li>▪ PHILOSOPHIE</li><li>▪ DEUTSCHE PHILOLOGIE</li></ul>



## Abstract

Ausgangspunkt dieser Arbeit ist die Frage nach dem Selbstsein des Menschen. Grundlage der Untersuchung bilden Sartres „Das Sein und das Nichts“ sowie Heideggers „Sein und Zeit“. Im Hauptteil werden beide Werke vorgestellt und hinsichtlich des Selbstverhältnisses des Menschen analysiert. Beide Denker gehen davon aus, dass der Mensch nicht er selbst ist. Dies ist durch die ontologische Struktur des Menschen bedingt. Das Verfehlen des Selbst liegt bei Sartre in der Distanz des Menschen zu sich selbst begründet, welche nicht überwunden werden kann. Der Mensch ist ein Nichts und wird auch nie etwas sein. Er kann sich nur selbst erfinden. Bei Heidegger hingegen ist der Mensch von vornherein einmalig, weil er endlich ist. Er verhält sich allerdings so, als wäre er wie alle anderen – dadurch ist er aber ein Niemand. Er muss sich selbst erst finden. Letztendlich zeigt sich, dass ein dauerhaftes und echtes Selbstsein auch bei Heidegger nicht möglich ist. Mensch zu sein und man selbst zu sein sind unvereinbar. Aber gerade in der Unmöglichkeit des Selbstseins liegt die Menschlichkeit bzw. Freiheit des Menschen.