

Was ist gemeinsames Dasein eigentlich? Überlegungen in Anschluss an die Heidegger- Rezeption in Sozialwissenschaft und Sozialtheorie

Schmid, Hans Bernhard

Veröffentlichungsversion / Published Version

Sammelwerksbeitrag / collection article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Schmid, H. B. (2008). Was ist gemeinsames Dasein eigentlich? Überlegungen in Anschluss an die Heidegger-Rezeption in Sozialwissenschaft und Sozialtheorie. In K.-S. Rehberg (Hrsg.), *Die Natur der Gesellschaft: Verhandlungen des 33. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Kassel 2006. Teilbd. 1 u. 2* (S. 5392-5404). Frankfurt am Main: Campus Verl. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-154052>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Was ist gemeinsames Dasein eigentlich? Überlegungen in Anschluss an die Heidegger- Rezeption in Sozialwissenschaft und Sozialtheorie

Hans Bernhard Schmid

Der so genannte *practice turn* (Schatzki 2001) ist symptomatisch: Heidegger hat in Sozialtheorie und soziologischer Theorie zunehmendes Prestige. Von Einzelnen wird er hier inzwischen sogar schon als *der* maßgebliche Philosoph angepriesen. Das ist relativ neu. Es wird kaum nötig sein, daran zu erinnern: Die Sozialwissenschaften und insbesondere die Soziologie haben Martin Heidegger bis in die letzte Dekade des vergangenen Jahrhunderts hinein die kalte Schulter gezeigt. Die Rezeption hat sich vom Erscheinen von »*Sein und Zeit*« bis zur jüngsten Trendwende fast ausschließlich im Spektrum zwischen schroffer Ablehnung (etwa durch René König), schlichter Nichtbeachtung (am auffälligsten in der Phänomenologischen Soziologie) und selektiver Übernahme einzelner Motive in einen anderen Bezugsrahmen (etwa im Heidegger-Marxismus) bewegt.

Ich werde diese recht komplexen Rezeptions- und Nichtrezeptionsverhältnisse (vgl. Schmid 2003), die zum Teil Heideggers eigene Distanznahme von den Sozialwissenschaften spiegeln, in diesem Vortrag nicht zum Thema machen – schließlich gibt es dazu seit einigen Jahren einen einschlägigen Sammelband (Weiß 2001). Aber sie bilden den Hintergrund meiner Ausführungen, weil ich mich von den verschiedenen Rezeptionssträngen zu unterschiedlichen Grundzügen in Heideggers Denken leiten lasse – plausiblen und weniger plausiblen. Genau das macht nämlich meines Erachtens die eigentliche Faszination Heideggers für die Sozialwissenschaften und Sozialtheorie aus: Es gibt wohl keinen Philosophen vergleichbaren Ranges, in dessen Denken das Soziale so präsent ist – und doch zugleich mit so viel Reserve, ja Distanz behandelt wird. Und wohl sind gute und schlechte Einfälle zur Bestimmung des Sozialen so dicht miteinander verwoben.

Mein Beitrag hat drei Teile. Der kurze erste Teil exponiert ein Konstruktionsproblem der Daseinsanalytik, das Problem des Verhältnisses von Eigentlichkeit und sozialer Normativität. Ausschlaggebend für die Problemdiagnose ist, wie man Heideggers Unterscheidung von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit versteht – ich werde versuchen, mein Verständnis zumindest kurz anzudeuten.

In Teil zwei folge ich drei *Holzwegen*: erstens dem Ansatz bei der Fürsorge (man könnte dies den interaktionistischen Weg nennen), zweitens dem Ansatz beim strukturellen Begriff des »Man« (dem konventionalistischen oder normativ-pragma-

tistischen Weg) und drittens der Wende zur Frage nach dem »Wir« und damit der Analyse des Volksdaseins (dies ist der kollektivistische Weg). Diese Wege, so meine These, stellen sich in *doppelter Hinsicht* als Holzwege heraus. Einerseits führen sie nicht weiter. Sie sind Sackgassen. Andererseits sind aus ihnen gleichsam *ex negativo* Bestimmungsstücke einer alternativen Deutung eigentlichen gemeinsamen Daseins herauszuholen.

Im dritten Teil werde ich diese Negativbefunde als Wegmarken eines kaum beachteten (und von Heidegger selbst nie zu Ende gegangenen) alternativen Denkweges lesen, den ich für den sachlich richtigen halte. Er zeichnet sich am deutlichsten in der Vorlesung »Einleitung in die Philosophie« von 1928/29 ab (Heidegger 1996). Ich werde drei Grundzüge des hier entwickelten Begriffs der Gemeinsamkeit des Daseins hervorheben und endlich mit einer Antwort auf die titelgebende Frage schließen: mit einer Antwort auf die Frage, was gemeinsames Dasein *eigentlich* ist.

I.

Das Wort »eigentlich« in meinem Titel kommt ziemlich beiläufig daher, aber es ist der Kern der ganzen Problematik. Bevor ich zum gemeinsamen Dasein komme, sollte ich klären, was damit gemeint sein soll, bzw. was ich denke, dass Heidegger damit meint. Dazu muss ich etwas zum Hintergrund sagen, von dem die Eigentlichkeit sich abhebt: zum »alltäglichen Dasein«. Dieses erscheint in Heideggers Hauptwerk »Sein und Zeit« unter dem Titel des »Verfallens«. Dieses Verfallen hinwiederum spielt eine zwiespältige Rolle. Einerseits beschreibt es die Konkretion des Daseins, sein alltägliches Engagement in Arbeit und Kommunikation. Anders als der Name suggerieren mag, soll das Verfallen keine bloße »Dekadenzform« von Subjektivität bezeichnen, sondern eine positive, existenziale Struktur. In der Auseinandersetzung mit seinem Lehrer Edmund Husserl war es ja gerade der Haupteinwand Heideggers, dass eine vollentwickelte Theorie der Subjektivität vom »konkreten Menschen« ausgehen muss, dass sie diesen nicht bloß als kontingentes Produkt eines »dekadenten« Selbstmissverständnisses entweltlichter, transzendentaler Subjektivität behandeln darf. Mit dem Ansatz beim alltäglichen »In-der-Welt-Sein« legt Heidegger großes Gewicht darauf, dass die subjektive Selbstbeziehung logisch nicht vor dem Weltkontakt steht. Eindrücklich weist der erste Abschnitt von »Sein und Zeit« anhand der Analyse der »Arbeit am Zeug« nach, wie Selbst- und Weltbeziehung miteinander verflochten sind. Im »umsichtigen Besorgen« ist die »subjektive« Seite der Handlungspläne von der handfesten Realität – dem Besorgten – nicht zu trennen.

Soweit der »positive« oder »strukturelle« Begriff des Verfallens, wie er sich aus Heideggers Husserl-Kritik herleiten lässt. Aber Heidegger ist nicht nur Kritiker Husserls, er ist auch sein Schüler. Und als solcher will er Husserls Vorbehalte gegen das Alltagsdasein doch auch nicht ganz aufgeben. Heidegger wirft Husserls Motiv der phänomenologischen Reduktion nicht über Bord, er reformuliert es. Und in diesem Zusammenhang schreibt er dem Verfallen eine ganz andere Rolle zu als auf der Husserl-kritischen Linie. Husserl hatte von der »Verschlossenheit« und »Weltverlorenheit« der alltäglichen bzw. natürlichen Einstellung gesprochen. In dieser Verschlossenheit, so Husserl, vergisst das Ich, was es *eigentlich* ist: nicht ein innerweltlicher bloßer *Jemand*, sondern das singuläre, weltentwerfende *Ur-Ich*. Über die großen Differenzen der Konzeptionen hinweg klingt etwas davon auch noch bei Heidegger an. Dabei geht es nicht um einen Absturz vom solitären, außerweltlichen Ich zum verkörperten und vergemeinschafteten »empirischen Ich«, was Heidegger von Husserl übernimmt, ist nur die These, dass Subjektivität in ihrem alltäglichen Selbstverhältnis sozusagen an sich selbst vorbeilebt, indem sie sich von dem her (miss-)versteht, was sie selbst nicht ist. Deshalb liegt bei Heidegger stets auch ein *Schleier von Uneigentlichkeit* über dem Begriff des alltäglichen Daseins.

Diese zweite Tendenz kommt in Heideggers Analyse des »Man« zum Ausdruck. Wenn wir uns an sozialen Normen und Konventionen orientieren, handeln wir nicht auf *unsere eigenen* Möglichkeiten hin. Wir sind bloße Jemande, ein bloßes »Man-Selbst«, das sich in seinem Selbstverhältnis gar nicht zu sich selbst, sondern zu einem bloßen »Jemand« verhält. Indem wir uns alltäglich in einem intersubjektiven Vertretungszusammenhang, in Rollenmustern und konventionell geregelten Handlungszusammenhängen bewegen, verfehlen wir uns selbst. Wir sind uneigentlich.

»Verfallen« ist also einerseits eine positive existenziale Struktur, steht aber andererseits auch für eine Selbstverfehlsneigung des Daseins. Diese Zweideutigkeit des Begriffs des Verfallens spiegelt sich, wie schon angedeutet, in einem Zwiespalt innerhalb von Heideggers Analyse des alltäglichen Daseins. Heidegger stellt uns das alltägliche Dasein in zwei Bildern vor Augen. Das eine Bild ist jenes des Handwerkers in seiner Werkstatt, das andere das des Individuums in der Öffentlichkeit, etwa eines Benutzers der öffentlichen Infrastruktur. Das erste Bild – das des »umsichtigen Besorgers« – steht für das instrumentelle Handeln bzw. den Bereich der Produktion. Das zweite – das Bild des Man-Selbst – steht für den Bereich des normregulierten Handelns, der Öffentlichkeit, der Kommunikation. Bezieht man diese beiden Bilder nun auf den Zwiespalt im Begriff des Verfallens, kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, dass hier eine Art *Arbeitsteilung* besteht. Die »Arbeit am Zeug« übernimmt in »Sein und Zeit« den Part des positiv-strukturellen Verfallensbegriffes. Am »Man« dagegen bleibt die undankbare Aufgabe hängen, die »Uneigentlichkeit« des Verfallens zu verkörpern, also im Kontrast zur »Eigentlichkeit« des Daseins zu stehen. Für das Verfallen qua »Arbeit am Zeug« ist dieser Kontrast

hingegen nicht wichtig, und so darf das »verschwiegene Hantieren« in »Abwehr der Öffentlichkeit« sozusagen als alltägliche Voranzeige des »eigentlichen Selbstseins« dienen, wie es dann im zweiten Abschnitt von »Sein und Zeit« entwickelt wird.

Eine Begleiterscheinung dieser Verhältnisregelung ist das Problem, zu dem ich jetzt endlich komme, der Skandal, den die Rezeption von »Sein und Zeit« seit ihren ersten Anfängen immer wieder moniert hat: das *Sozialitätsdefizit des eigentlichen Daseins*. Denn der Zwiespalt im alltäglichen Dasein trennt das sozusagen »eigentliche« einsame Arbeiten am Zeug vom »uneigentlichen« sozialen Sein im Man. Offen bleibt dabei das konkrete Verhältnis eigentlichen Daseins und sozialer Normativität. Heidegger scheint dem alltäglichen Dasein nicht mehr als den Rückzug in die Werkstatt empfehlen zu können.

II.

Damit komme ich schon zum zweiten Punkt, zu den Holzwegen. Gegen die entfaltete Sicht des Problems kann man einiges einwenden: Nächstliegend ist der Verweis darauf, dass ja Heidegger in seiner Analyse des alltäglichen Daseins durchaus vom Mitsein und der Fürsorge redet, die einen eigentlichen Modus kennen. Aber die anderen begegnen in der einsamen Werkstätte nur sozusagen am Lieferanteneingang und dann wieder am Kundenshalter, nur partiell und, wie Michael Theunissen so schön gezeigt hat, ausschließlich vermittelt durch das Zeug. Zwar steht zwischen der Analyse des umsichtigen Besorgens und jener des Man bei Heidegger auch eine Analyse des Mitseins. Aber zum einen findet das eigentliche Mitsein in der Analyse des eigentlichen Selbstseins im zweiten Abschnitt von »Sein und Zeit« (außer auf der berüchtigten Seite 384, auf die noch zurückzukommen sein wird) kaum Niederschlag; zum anderen geht es beim Mitsein qua »Fürsorge« um einen ausdrücklichen Wechselbezug, der sich in den Paradoxien des Husserlschen Versuchs verliert, Gemeinschaft aus dem Hut intentionaler Wechselbezüge zwischen Subjekten zu ziehen (wie Theunissen und Jürgen Habermas es moniert haben). Ganz abgesehen von dieser immanenten Problematik zeigt sich im Rahmen des Fürsorgeinteraktionismus kein Weg zu einem »eigentlichen« Umgang mit sozialen Normen. Unter dem Titel »Mitsein« geht es in »Sein und Zeit« eindeutig um Interaktion, nicht um Gesellschaft – das Gesellschaftliche scheint dadurch ganz der Uneigentlichkeit des Man preisgegeben zu sein. Und »eigentliches Mitsein« beschränkt sich darauf, einander wechselseitig für den »Solipsismus der Angst« – so Heideggers Formulierung – freizugeben. Auf der Suche nach einer Antwort auf die Frage nach dem eigentlichen Umgang mit sozialer Normativität sind Fürsorge und Mitseinsanalyse mithin Sackgassen. Die »Eigentlichkeit« des Daseins scheint bei

Heidegger mit einer Loslösung des Daseins aus sozial-normativen Bezügen einhergehen. Im »Vorlaufen in den Tod« ist Dasein an seiner eigensten, sozial angeblich unbezüglichen Möglichkeit orientiert und gewinnt so eine – monadische – Ganzheit.

Allerdings gibt es zu dieser Interpretation eine Gegenlinie in Heideggers Daseinsanalyse. An sie klammert sich ein großer Teil der jüngeren Heidegger-Begeisterten. Übrigens ist sie vor ihrer Wiederentdeckung durch amerikanische Heideggerianer schon in der rollentheoretischen Deutung von Werner Maihofer präsent. Sie besteht in einer radikalen Umwertung des Man. Das zeugkonstitutive »etwas als etwas-Nehmen« des umsichtigen Besorgens sei, so die Autoren rund um Hubert Dreyfus, keine monologische Tätigkeit, sondern bestehe, wie Robert Brandom sagt, in »public performances which accord to social practices« (Brandom 1992: 48f.). Was das Bewandtnisganze des Zeugzusammenhangs stiftet, sind nicht monologische Handlungsentwürfe, sondern soziale Normen und Institutionen. Es brächte dem Dasein mithin gar nichts, vor der Uneigentlichkeit des gesellschaftlichen Lebens in die einsame Schwarzwälder Werkstatt zu fliehen! Denn dort erwartet es das Gesellschaftliche schon – in Gestalt der Funktionen des Zeuges, welche ja durch die Normen einer Gemeinschaft konstituiert seien. Dasein ist demnach *à fonds*, nämlich schon qua bloßes zeugverwendendes »In-der-Welt-Sein« sozial, Mitglied einer Kommunikationsgemeinschaft. Weil Dreyfus diese Interpretation der Daseinsanalyse als Heidegger-Exegese versteht, sagt er von der Daseinsanalyse, dass sie zwar abstrakt sei, aber dennoch »the best description of human social being that philosophers have yet offered« (Dreyfus/Rabinow 1993: 38).

Ich glaube, dass dies weder sachlich noch interpretativ zutrifft. Auf die argumentative Schwäche dieser Deutung des alltäglichen Daseins (welche den Heideggerschen Zwiespalt auflöst und das Verfallen vereindeutigt) möchte ich hier bloß am Rand eingehen – sie besteht in einer konventionalistischen Nivellierung des Unterschieds von instrumentellem Erfolg und sozialer Richtigkeit. Nicht alle sozialen Gemeinschaftspraxen sind instrumentell erfolgreich (man denke an manche Versionen der Heilkunde), und es gibt Handlungen, die zwar nicht den sozialen Normen folgen, aber dennoch erfolgreich sind (man kann einen Farbtopf auch mit einem Schraubenzieher öffnen, auch wenn man den Schraubenzieher dann in einem gewissen Sinn »falsch« braucht).

Indem Heidegger das umsichtige Besorgen und das Man grundbegrifflich trennt, scheint er Gewicht auf den folgenden Punkt legen zu wollen: Umsichtiges Besorgen ist nicht primär normorientiert, sondern erfolgsorientiert. Wenn man dagegen das Besorgen als normorientiertes Handeln beschreibt, gibt man unnötigerweise den realistischen begrifflichen Grundzuschnitt des Besorgens auf und gleitet in eine sozusagen kollektiv-subjektivistische Position ab. Diese hat deshalb den Schein der Plausibilität, weil es tatsächlich Gemeinschaftspraxen gibt, in denen instrumenteller

Erfolg durch die Angemessenheitsregeln konstituiert wird. Das »Zeug«, mit dem wir es in solchen Praxen zu tun haben ist symbolisch in seinem funktionalen »Worum-willen«. Man denke an das Schachspiel: Hier kann tatsächlich nur gewinnen, wer sich an die Regeln hält. Aber nicht alle Funktionen sind symbolische Funktionen. Und nicht zufällig erwähnt zwar Heidegger in seiner Analyse auch Zeug der symbolischen Art, stellt aber Zeug von einer ganz anderen Art ins Zentrum: nämlich Werkzeug. Im Unterschied zu symbolischen Praxen, die durch soziale Normen *konstituiert* sind, werden instrumentelle Praxen durch diese allenfalls *reguliert*. Wenn in beiden Praxen normalerweise erfolgreich ist, wer sich an die Regeln hält, so geschieht dies aus je ganz anderen Gründen. Im einen Fall richtet sich der Erfolg nach den Regeln, im anderen die Regeln nach dem Erfolg.

Wichtiger als diese Sachproblematik ist mir an diesem Punkt die Einschätzung der konventionalistischen Deutung als Heidegger-Interpretation. In dieser Perspektive fällt auf, dass diese Deutung, indem sie das »Man« als Ermöglichungsbedingung der Erschlossenheit von Welt überhaupt bezeichnet, keinen Raum für Eigentlichkeit als Kontrastphänomen oder existentialen Gegenzug zum Man lässt. Es kommt deshalb nicht überraschend, dass sich die amerikanische Heidegger-Interpretation in den vergangenen Jahren vermehrt dem Thema »Eigentlichkeit« zugewandt hat. Darunter soll gemäß den rezenteren Interpretationen aus dem Umfeld von Dreyfus dann doch eine Form von Erschlossenheit der Welt verstanden werden können, welche die Geltung sozialer Normen transzendiert und kritisch limitiert. Ich kann hier auf diese Versuche und ihr Verhältnis zu der konventionalistischen Grundthese inhaltlich nicht eingehen, möchte aber den Verdacht anmelden, dass sich mit der Betonung des Eigentlichkeitsmotives jenes Muster wieder einschleicht, gegen das sich die »Umwertung des Man« ursprünglich gerichtet hat. Denn bei John Hauge-land (einem wichtigen Vertreter dieser Neuinterpretation) wie bei Dreyfus scheint jetzt mit »Eigentlichkeit« ein Typus von Welterschlossenheit gemeint zu sein, der Dasein ganz entschieden als individuelles Einzelsubjekt betrifft, als den einsamen Experten, welcher in einiger Distanz zu den sozialen Normen und Praktiken der Masse der bloßen Anwender steht. Eigentlichkeit ist auch hier wieder eine einsame Angelegenheit; und genau dies ist es ja, was aus sozialtheoretischer Perspektive in Heideggers Daseinsanalyse den Stein des Anstoßes darstellt.

Der interaktionistische oder konstitutionstheoretische Ansatz einerseits, der konventionalistische oder normativ-pragmatische Ansatz andererseits führen so in eine Sackgasse. Aber damit sind der Sackgassen noch nicht genug. Heideggers spätere eigene Antwort auf die Frage nach dem eigentlichen Mitsein scheint noch viel weniger dazu angetan, die sozialtheoretischen Bedenken zu zerstreuen. Sie wurde denn auch kaum aufgegriffen. Schauen wir trotzdem einmal etwas näher hin. Die neue Leitfrage der Daseinsanalyse heißt spätestens ab Heideggers Logik-Vorlesung: »Wer sind wir *selbst?*« Heidegger stellt sie nicht im distributiven, sondern

im kollektiven Sinn von »wir«. Und entsprechend fällt die Antwort aus: »das Volk«. Ob der näheren Charakterisierung des Volkes kann man sich des oft geäußerten Eindrucks nicht erwehren, dass der Schritt von der Erste-Person-Singular-Form der Frage nach dem »Wer« des Daseins in »Sein und Zeit« zur Erste-Person-Plural-Form mit der Entwicklung von einer individualistischen zu einer kollektivistischen Konzeption gleichbedeutend ist. »Wir sind da. Wir sind bereit. Es geschehe!«; vom »Ja-Sagen«, vom »mit Willen mitstehen« als »Führende« oder als »Eingeschmolzene« ist die Rede, vom Selbstbewusstsein und der Selbstbestimmung des Volkes. Statt die vernachlässigte Frage nach dem Status des Miteinanderseins anzugehen, scheint Heidegger das Problem gleichsam dadurch lösen zu wollen, dass er den monologischen Selbstbezug des Individualsubjekts einfach durch den totalitären Selbstbezug der völkischen Horde ersetzt.

An die Stelle der individuellen »Jemeinigkeit« des Einzeldaseins tritt sozusagen eine kollektive, strukturell äquivalente »Jeunsrigkeit« des Volkes. Insofern scheint die Analyse des »Wir« für eine simple Kollektivierung der Daseinsanalyse zu stehen, die auch dadurch nicht gerade an sozialtheoretischer Attraktivität gewinnt, dass sie zumindest biographisch in den Kontext von Heideggers Nazi-Engagement gehört.

Skepsis gegenüber allzu entschlossenem »Wir-Sagen« ist *an* Heidegger zu lernen – sie ist aber gleichzeitig auch *von* Heidegger zu lernen. Zu den auch (und besonders) in sozialtheoretischer Hinsicht stärksten Momenten von Heideggers Denken gehört nämlich seine These, dass das (individuelle oder soziale) »Selbst« gar nicht aus einem reflexiv-thematischen Bezug aufs »Wir« zu gewinnen ist. Zur Frage »Wer sind wir selbst?« bemerkt Heidegger so schon in der Logik-Vorlesung (in der er die Frage nach dem »Wir« erstmals stellt) die »Fraglichkeit (...) ob überhaupt der geläufige Begriff und die übliche Vorstellung vom Selbst (als dem in der Reflexion Erreichbaren) aus dem eigentlichen Selbst erwachsen ist und uns den eigentlichen Weg zu weisen vermag« (1982: 53). Und anschließend deutet Heidegger Reflexionsbegriffe des Selbst sogar als Zeichen der Selbstverlorenheit (1982: 55f.). Das heißt – und auch den Kommunitaristen täte es gut, sich diesen Gedanken zu vergegenwärtigen: Je mehr wir uns reflexiv um unser Gemeinsamsein bemühen, umso weniger sind wir möglicherweise *tatsächlich gemeinsam*. Dass aber Heidegger selbst im nämlichen Text die Wir-Frage mit einem Konzept beantwortet, welches auf ausdrücklichem »Wir«- und entschlossenem »Ja«-Sagen von Einzelnen beruht, wirkt vor diesem Hintergrund geradezu ironisch. Denn damit macht Heidegger das soziale Selbst ja seinerseits an einem reflexiven Selbstbezug der Gemeinschaft fest, nämlich am willentlichen »Sich-einfügen« der einzelnen Gemeinschaftsmitglieder in die Gemeinschaft. Mithin inkriminiert Heideggers Reflexionsskepsis den eigenen Volksbegriff.

III.

Kommen wir nach den Holzwegen zu Teil drei und damit zu den weiterführenden Wegmarken. Zunächst eine Reflexion zum Problem der *Jemeinigkeit* des Daseins. Die Daseinsanalyse von »Sein und Zeit« wird schon in der Einführung der Leitunterscheidung von Dasein und nichtdaseinsmäßigem Seiendem auf eine *individuelle Existenzweise* hin zugerüstet. Dasein wird dadurch vom nichtdaseinsmäßigen Seienden unterschieden, dass es ein bestimmtes Selbstverhältnis unterhält – kulminierend in der These von der Jemeinigkeit. Das ist aber nicht immer so bei Heidegger. In der Vorlesung »Einleitung in die Philosophie« von 1928/29 wird zwar von derselben Leitdifferenz ausgegangen – aber sie wird ganz anders gezogen. Nicht ein *Selbstverhältnis*, sondern ein *Wechselverhältnis* zeichnet Dasein gegenüber nichtdaseinsmäßigem Seiendem aus. Nichtdaseinsmäßiges Seiendes kommt neben anderem nichtdaseinsmäßigem Seiendem vor – Dasein und Dasein dagegen *sind miteinander* (1996: 85). Auf der Basis der Leitunterscheidung von »Nebeneinandervorkommen« und »Miteinandersein« wird hier »Gemeinschaft« zum fundamentalen Existenzial des Daseins erklärt (1996: 145), und erst ganz am Schluss der Analyse kommt Heidegger noch – gleichsam beiläufig – auf die Struktur der »Selbstoffenbarkeit« des Daseins zu sprechen (1996: 134), welche in »Sein und Zeit« die ganze Darstellung der Daseinsanalyse dominiert.

Seinen Begriff des fundamental gemeinsamen Daseins entwickelt Heidegger – in impliziter Anlehnung an Max Scheler – zu einer Art nicht-individualistischem Intentionalitätsverständnis fort, die ich in meinem Arbeitsgebiet, der Analyse kollektiver Intentionalität (Schmid 2005), für das aussichtsreichste Theorieangebot überhaupt halte. Heidegger selbst vermeidet hier – wie meistens – aus angebbaren, aber nicht zwingenden Gründen den Begriff der Intentionalität. Worum es sich handelt, ist ein Bezogensein, eine Relation, die direkt »zur Sache selbst« geht, also nicht sozial gebrochen, aber anders als die klassische Intentionalität dennoch keine monologische Angelegenheit vereinzelter Individuen ist. Mögliche intersubjektivistische Missverständnisse wehrt Heidegger mit dem Hinweis ab, dass die intentionale Gemeinschaft keineswegs »alleiniges Prinzip« der Erschlossenheit von Welt sei (1996: 146). Die Gemeinsamkeit des Daseins besteht nicht darin, dass Intentionalität nur im Horizont einer Gemeinschaft möglich ist, sondern darin, dass Dasein Intentionalität nicht nur *alleine*, sondern auch *gemeinsam* haben kann. Dabei hat dieses intentional gemeinsame Dasein nichts mit einer Begegnung mit dem Anderen, mit einem thematischen Fremdbezug, mit Fürsorge zu tun. Wenn man gemeinsam erlebt, steht man nämlich in keinem wie auch immer ausdrücklichen Verhältnis zueinander (1996: 86f.). Gemeinsames Erleben ist kein Bezug zum Gegenstand, zu dem dann sozusagen als intentionale Nebenrichtung noch ein wechselseitiges Sich-erfassen hinzutritt – ein Wissen, dass auch der Andere dasselbe erlebt und dass er

weiß, dass das auch auf einen selbst zutrifft – von höherstufigen Iterationen solchen Wissens ganz zu schweigen. Und schon gar nicht besteht das gemeinsame Dasein aus einem reflexiven Selbstbezug auf die Gemeinsamkeit. Die Sozialität gemeinsamen Daseins ist aus einem ganz anderen Stoff gewebt denn aus Fremderfahrung, Konventionen oder kollektiver Identität – nämlich aus einem, den Heidegger wohl aus Schellers Lehre vom *unmittelbaren Miteinandererleben* gewonnen hat. Heideggers Beispiel für die Gemeinsamkeit unseres Daseins ist das zweier Wanderer, die in den Anblick eines Sonnenuntergangs vertieft, von ihm hingerissen bzw. benommen sind (1996: 88; 86). Man erlebt gemeinsam, ohne einander zu erleben. Der Bezug zwischen Dasein und Dasein hat keinen vergegenständlichend-thematischen Charakter. Dasein ist hier, wie Jean-Paul Sartre (1991: 721) in seiner Diskussion dieses Ansatzes sagt, »nicht-thetisch (...) in ein Wir engagiert«. Der Bezug zwischen Dasein und Dasein verläuft sozusagen »lateral« und gleicht in seiner Eigenart jenem »präintentionalen« Sein zum Anderen, welches in der jüngeren Debatte um die kollektive Intentionalität John R. Searle (1995) ins Spiel gebracht hat. Damit liegt im Verhältnis zwischen Dasein und Dasein eine Struktur vor, die strukturell sehr genau der »conscience (de) soi« entspricht, also etwas, was Sartre (wie alle individualistischen Theorien) gerne dem Selbstverhältnis des einzelnen Individuums vorbehalten möchte. Präreflexiv, irreduzibel, unthematisch und nicht-vergegenständlichend stehen wir aber nicht nur im Verhältnis mit uns selbst, sondern auch im Wechselverhältnis mit anderen. Denkt man auf dieser Linie weiter, zeigt sich ein anderes Dasein: Sartre (1991: 740) nennt es bekanntlich das »Subjekt-Wir«.

Bevor ich abschließend das gemeinsame Dasein näher charakterisiere, möchte ich noch etwas zur Frage sagen, weshalb Heidegger nach seiner Entdeckung (oder Übernahme von Scheler) in den dreißiger Jahren wieder auf seine Holzwege eingeschwenkt ist. Heidegger hat ja mit dem gemeinsamen Dasein nie wirklich ernst gemacht. Seine Vorbehalte gegen das gemeinsame Dasein zeigen sich sogar schon in der Vorlesung »Einleitung in die Philosophie« – besonders daran, dass er es am Beispiel einer seltsam passiven Gruppe diskutiert, eben den Sonnenuntergangsbetrachtern. Gemeinsames Dasein erscheint als Angelegenheit einer bloß hinschauenden »Erlebensgemeinschaft«, nicht einer zupackenden »Besorgensgemeinschaft«. Damit wird die Gemeinsamkeit von der Grundsicht des Daseins ferngehalten, nämlich dem umsichtig besorgenden »In-der-Welt-Sein«. Nicht um Zuhandenes, sondern bloß um Vorhandenes geht es hier. Selbst wo Heidegger nicht die Sonne (die ihrerseits zwar auch eine Weise umsichtiger Erschlossenheit hat, aber nicht im Fall der Wanderer), sondern explizit ein Werkzeug zum Beispiel nimmt – eine Tafelkreide –, wehrt er den naheliegenden Gedanken ab, dass seine Gegebenheit in so etwas wie einem gemeinsamen Gebrauch liegt (1996: 108). Ein gemeinsames umsichtiges Besorgen will Heidegger nicht annehmen. Gemeinschaft haben wir ihm zufolge nur, wenn wir das Zeug »sein lassen«. Immer noch scheint daher Heideg-

gers ältere Verhältnisregelung zu gelten. Zeug ist entweder »eigentlich« auf mein individuelles Besorgen zugeschnitten – oder es liegt gleichsam öffentlich herum, ist für jedermann da, und wer danach greift, wird dadurch sogleich zum bloßen »Irgendjemand« und tritt damit zu sich in das uneigentliche Verhältnis des Man-Selbst.

Diese Alternative scheint mir völlig unplausibel zu sein. Zeug ist nicht bloß entweder im Rahmen meiner individuellen Handlungspläne erschlossen oder dann im Rahmen vom durchschnittlichen Handlungsplan eines bloßen »Jemand«. Um ein Beispiel zu bemühen: Wenn wir zu zweit ein langes Sofa vom Umzugswagen in die neue Wohnung befördern, sind die Winkel und Geländer des engen Treppenhauses weder im Lichte meines und deines je individuellen umsichtigen Besorgens erschlossen noch im Lichte von jedermanns durchschnittlichem individuellen Besorgen. Es gibt auch so etwas wie *gemeinsames Besorgen* mit einer entsprechenden Erschlossenheit der Umwelt, wo es nicht um meine, deine oder jedermanns Möglichkeiten, sondern um unsere gemeinsamen Möglichkeiten geht. Man müsste einmal den Versuch einer Ontologie der Möglichkeiten unternehmen, die solchen irreduzibel gemeinsamen Möglichkeiten Rechnung trägt. Von daher wäre dann das gemeinsame Dasein zu rekonstruieren.

Leider ist Heidegger letztlich vor dem Begriff des gemeinsamen Daseins in seiner vorreflexiven, irreduziblen und relationalen Jeunsrigkeit zurückgeschreckt und hat sich auf die individualistische jemeinige Position zurückgezogen. Der Preis dafür ist, dass die Leerstelle der Daseinsanalyse von »Sein und Zeit«, nämlich die Position des eigentlichen Miteinanderseins, unbesetzt bleibt – und Heidegger sie schließlich – in den dreißiger Jahren – nicht anders zu füllen weiß als mit dem Begriff des Volkes. Meines Erachtens ist es demgegenüber Jean-Paul Sartres Verdienst, klarer als Heidegger selbst die Möglichkeiten gesehen zu haben, die im Ansatz beim gemeinsamen Dasein liegen. Sartre ist in dieser Hinsicht zugleich der scharfsinnigste Interpret des Heideggerschen Ansatzes und sein vehementester Gegner. Denn Sartre ist entschlossen, gegen den Ansatz beim »Subjekt-Wir« und dem präintentionalen, irreduziblen intersubjektbezug darauf zu bestehen, dass Sozialität in einem ausdrücklichen intersubjektiven Wechselbezug fundiert ist: der direkten und thematischen Fremderfahrung. Deshalb versucht Sartre in seiner Heidegger-Kritik, die Erfahrung des gemeinsamen Daseins in jeder Hinsicht zu relativieren. Gemeinsames Dasein bedeutet so nach Sartre eine bloß transitorische Phase, in der sich Individuen gemeinsam arrangieren, um dann aber je ihren individuellen Zielen zu folgen. Sartre (1991: 740) illustriert das an Passanten, die gemeinsam die Passagen einer Metrostation benutzen. Für solches Gemeinschaftshandeln sei es konstitutiv, dass der Einzelne seine »persönlichen Ziele jenseits der gegewärtig kollektiv verfolgten Ziele ansiedle« – niemand sieht ja das koordinierte Gehen in einer Masse als Selbstzweck. Man benutzt die Metro gemeinsam, aber jeder geht letztlich seiner

individuellen Wege. Sartres These ist nun, dass selbst in der kollektiven Phase eines solchen Handlungsablaufes das gemeinsame Dasein bloß den Status eines kontingenten individualpsychologischen Faktums habe, und nicht etwa auf eine zugrundeliegende sozialontologische Struktur verweise. Es möge in solchen Situationen zwar der einzelne Metrobenutzer das Gefühl einer »gemeinsamen Tätigkeit« haben – dies müsse aber keineswegs auf alle Passanten zutreffen. Und Sartre hat damit ja auch Recht: man kann die Metro auch einfach im Lichte der individuellen Handlungspläne benutzen und die anderen Metrobenutzer ihrerseits als individuelle Metrobenutzer wahrnehmen, mit denen man in keinem gemeinsamen Besorgen oder Gemeinschaftshandeln steht. Koordination kommt auch dann zustande, wenn sich alle schlicht als Individuum verstehen, welches sich an den gegebenen Normen orientiert.

Darin scheint mir nun aber etwas ganz Entscheidendes zu liegen. Es zeichnet sich damit nämlich die Unterscheidung zweier möglicher Sichtweisen sozialer Handlungssituationen ab. Man kann Koordinationssituationen entweder sozusagen »bewusst« als Situationen gemeinsamen Besorgens wahrnehmen – als Situationen, in denen es darauf ankommt, was »wir« – kollektiv, nicht distributiv verstanden – tun, oder aber als Situationen, in denen »man« – oder »wir« distributiv – seinen individuellen Zielen folgt, sich aber dabei im Rahmen der geltenden Normen zu bewegen hat.

Diese Unterscheidung zweier Sichtweisen oder Selbstdeutungen sozialen Daseins scheint mir von ungleich höherer Relevanz zu sein, als Sartre dies sieht. Dass es sich beim zweiten Typ, der Sichtweise des normorientierten, individuellen Man-Selbst, um den im Alltag gängigen Modus sozialen Daseins handelt, bedeutet m.E. keineswegs, dass dieses sich selbst transparente gemeinsame Dasein ein bloß psychologisches Phänomen ohne sozialontologische Relevanz wäre. Dies zeigt sich schnell in einer direkten Konfrontation mit Sartre. Seine These ist, dass die angeblich bloß psychologische Erfahrung des gemeinsamen Daseins auf einer anderen Erfahrung aufruht, die darin besteht, dass ich mich gemeinsam mit anderen als durch einen Dritten wahrgenommen erfahre. Aber es wird schon aus Sartres Beispielen klar: eine »Gemeinsamkeit« kann sich im Blick des Dritten nur dann zeigen, wenn sie zumindest latent schon in der ursprünglichen Handlungssituation selbst vorlag. Der Blick des Dritten mag allenfalls ein gemeinsames Dasein *enthiüllen*, er *konstituiert* es nicht. Wenn man an ihm festhalten will, liegt seine Kraft nicht in der Synthese individueller Intentionen, sondern allenfalls im Durchbrechen eines individualisierenden Selbstverhältnisses, in dem wir uns im Alltag bewegen.

Von genau diesem Phänomen her scheint mir nun die Frage beantwortbar zu werden, was die Sozialität des »Man« – das normorientierte Handeln – uneigentlich macht, wenn nicht die Sozialität selbst, und womit also die Leerstelle in »Sein und Zeit«, die Position des eigentlichen Mitseins, zu füllen wäre. Jetzt kommt mithin endlich die Antwort auf die Frage, was gemeinsames Dasein eigentlich ist. Norma-

lerweise bewegen wir uns in sozialen Kontexten im Rahmen eines Selbstverständnisses als Einzelindividuen, die an der Leitlinie sozialer Normen ihren individuellen Zielen folgen. Unsere Aufmerksamkeit gilt im Alltag der Normkonformität und Nichtkonformität unserer individuellen Handlungen; wir halten uns beim Gehen unserer eigenen Wege an die Verkehrsregeln oder auch nicht, gehen »konventionell« oder »unkonventionell-nonkonformistisch« oder auch »strategisch« mit diesen Regeln um und ärgern uns auch einmal, wenn sie uns im Lichte unserer eigenen Pläne und Vorlieben als »unsinnig« bzw. hinderlich erscheinen. Was in diesem – mit Heidegger gesagt »abständigen« – Selbstverhältnis individueller Man-Selbste hingegen stets verdeckt bleibt, ist die Gemeinsamkeit der zugrundeliegenden Handlungssituation. Vordergründig tue ich x (zum Beispiel: mich im Straßenverkehr auf der rechten Spur halten), weil man x tut. Dabei tue ich eigentlich x, weil wir damit y besorgen (im Beispiel: ein reibungslosen Aneinandervorbeikommen organisieren). Soziale Normen standardisieren individuelle Beiträge zu gemeinschaftlichem Handeln; moderne Normen tun dies typischerweise, indem sie von allen das gleiche Beitrags-handeln verlangen. Vor die Gemeinsamkeit des Daseins schiebt sich dadurch in seinem Selbstverhältnis das individuell-normbezogene Jedermanns-»Man-Selbst«. Es braucht einen Bruch in diesem Selbstverhältnis, damit wir uns gewahr werden, dass Normen nicht bloß »Restriktionen« oder »Leitlinien« unseres individuellen Handelns sind, sondern die Instrumente, mit denen wir mehr oder weniger umsichtig unser gemeinsames Dasein besorgen.

Ich meine deshalb, dass Heideggers »Uneigentlichkeit« des Man nicht im Kontrast zu einem quasi Kierkegaardschen Begriff der individuellen Selbstwahl verstanden werden sollte, und schon gar nicht im Kontrast zum »eigentlichen Volksdasein« – sondern im Kontrast zu einer *Transparenz des Daseins in seiner vorreflexiven, irreduziblen und relationalen Jeunsrigkeit*. Konkret heißt das: gemeinsames Dasein bedeutet eigentlich, unsere gemeinsamen Angelegenheiten als solche wahrzunehmen, das heißt ein individualisierendes Selbstverhältnis zu durchbrechen. *Als Einzelne* können wir soziale Normen einhalten, gegen sie verstoßen oder sie zu ignorieren versuchen. Für welche dieser Varianten wir uns nämlich auch entscheiden mögen: An unseren individuellen Möglichkeiten leben wir vorbei, weil alles normbezogene Handeln einen sozialen Sinn hat. Wir verbleiben in uneigentlicher Abständigkeit. Nur *als gemeinsames Dasein* können wir Normen auch *ändern* und dadurch in ein ausdrückliches, ein gestaltendes Verhältnis zu jenen Möglichkeiten treten, die wir als das gemeinsame Dasein – und nur als das gemeinsame Dasein – haben, das wir sind. Das Anliegen einer solchen Eigentlichkeit verbindet die Daseinsanalyse, wie ich meine, direkt mit den Erkenntnisinteressen einer *kritischen Sozialwissenschaft*.

Literatur

- Brandom, Robert B. (1992), »Heidegger's Categories in ›Being and Time‹«, in: Dreyfus, H. (Hg.), *Heidegger: A Critical Reader*, Oxford, S. 45–64.
- Dreyfus, Hubert L./Rabinow, Paul (1993), »Can there be a Science of Existential Structure and Social Meaning?«, in: Calhoun, C. u.a. (Hg.), *Bourdieu: Critical Perspectives*. Cambridge Mass., S. 35–44.
- Heidegger, Martin (1982/1934), *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, Gesamtausgabe Bd. 38, Frankfurt a.M.
- Heidegger, Martin (1996/1928-29), *Einleitung in die Philosophie (Vorlesung Wintersemester 1928/29)*. Gesamtausgabe Bd. 27, Frankfurt a.M.
- Sartre, Jean-Paul (1991), *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Reinbek bei Hamburg.
- Schatzki, Theodor u.a. (Hg.) (2001), *The Practice Turn in Contemporary Theory*, London.
- Schmid, Hans Bernhard (2003), »Heidegger und die Sozialwissenschaften. Verabschiedung, Vereinnahmung und vorsichtige Aneignung«, in: Thomä, D. (Hg.), *Heidegger-Handbuch*, Stuttgart.
- Schmid, Hans Bernhard (2005), *Wir-Intentionalität. Kritik des ontologischen Individualismus und Rekonstruktion der Gemeinschaft*, Freiburg.
- Searle, John Rogers (1995), *The Construction of Social Reality*, New York.
- Weiß, Johannes (Hg.) (2001), *Die Jemeinigkeit des Mitseins*, Konstanz.