SSOAR

Open Access Repository
www.ssoar.info

Daseinsanalytik und Soziologie

Tasheva, Gallina

Veröffentlichungsversion / Published Version
Sammelwerksbeitrag / collection article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:
Tasheva, G. (2008). Daseinsanalytik und Soziologie. 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. 5361-5370). Frankfurt am Main: Campus Verl. https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-154083

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.

gesis Leibniz-Institut für Sozialwissenschaften

Mitglied der Leibniz-Gemeinschaft

Daseinsanalytik und Soziologie

Gallina Tasheva

Nachdem die Ad-hoc-Gruppe »Heidegger und die Soziologie« vom Leipziger Kongress der DGS im Jahr 2002 die Debatte aufgriff, die mit dem Buch »Jemeinigkeit des Mitseins. Die Daseinanalytik Martin Heideggers und die Kritik der soziologischen Vernunft« (Weiß 2001) eröffnet wurde und sich der Daseinanalytik Heideggers als Form und Medium der soziologischen Selbstreflexion widmete, wollen wir uns heute in unserer Ad-hoc-Gruppe erneut hier in Kassel, wo mit der Konferenz 1999 alles begann, der Thematik der Daseinsanalytik und ihren möglichen Bezügen zur Soziologie näher befassen. Indem *Johannes Weiß* auf die ursprünglichen Motivquellen wissenschaftlicher Explikation zurückgeht und die Heideggersche Destruktion als eine Erfahrung soziologischer Selbstbefragung praktiziert, erörtert er die Daseinsanalytik als eine Freilegung der Max Weberschen Grundbegriffe. Da die Daseinsanalytik, so Heidegger, im Dasein vollzogen wird, erweist sie dasjenige, was sie freilegt als eigenes Fundament. Auf diese Weise kann man die Daseinsanalytik paradox als eine Art »Grund« der Grundbegriffe bezeichnen, wie das *Johannes Weiß* bei der Bielefelder Max Weber Tagung (2005) tat. *Jean Clam* widmet sich einer weder aus existentialphänomenologischer noch aus konstruktivistischer Perspektive gestellten Frage nach den Grenzen sozialer Konstruktion als Effekten dieser Konstruktion selbst. Welt und Begehren – ich würde auch noch das Phänomen der Alterität dazu zählen – erscheinen als Nicht-Objekte der sozialen Konstruktion. *Hans Bernhard Schmids* Beitrag rührt an die Fundamente sozialen Denkens mit der Fragestellung nach dem »Wir« und im gewissen Sinne gegen die genuinen Heideggerschen Intentionen jedoch mit Heidegger versucht er Formen »gemeinsamen Daseins« nachzugehen. Wir sind natürlich nicht an einer werkimmanenten Philologie Heideggers interessiert, aber doch um eine gerechte Deutung seines Denkens für die produktive Lösung offener sozialtheoretischer und soziologischer Probleme sehr wohl bemüht.

Nach dem offenkundigen Bruch im Sinn von Gesellschaft (Emmanuel Levinas, Jaques Derrida, Jean-Luc Nancy, Jean Baudrillard) ist der neuerdings angeschlagene Ton der theoretischen Debatte um die »Krise des Sozialen« die »Dekonstruktion«, gefolgt von der Vorstellung einer post-sozialen Gesellschaft. Es bleibt aber die eigentliche Frage ungedacht, ob das Dasein des Menschen, die Vielfalt menschlicher

Existenzweisen und die Sozialität menschlichen Lebens sich ausschließlich auf das gesellschaftliche Sein reduzieren lässt. Dabei geht es nicht um die traditionelle Gegenüberstellung von Öffentlichem und Privatem, um die Unterscheidung von Familie, Gruppe, Gemeinschaft und Gesellschaft. Von Heideggers Daseinanalytik her zeigt sich ein spezifisch anderer Bezug zwischen dem gesellschaftlichen Sein und der jeweiligen und jemeinigen Existenz des Menschen.

Wenn die Existenz nicht die gleiche Ordnung wie die der Gesellschaft oder – wie Heideggers Werk zeigt – gar keine vorgegebene Ordnungsstruktur aufweist, entsteht das von der Soziologie nie thematisierte Problem nach dem Zusammenhang von Existenz, Gesellschaft und Sozialität. Ist das Soziale mit der Gesellschaft gleich bedeutend? Lässt sich Sozialität als eine Erweiterung der Existenz denken oder ist sie die Bedingung der Möglichkeit von Existenz? Entsprechen den verschiedenen Ordnungen verschiedene Formen von Sozialität oder können lediglich bestimmte Existenzvollzüge, Lebensformen, Verhaltensweisen und Handlungen Sozialität generieren? Zeigt sich ein Außen der Gesellschaft und des Sozialen im Sinne des Gesellschaftlichen oder weisen existentiale Phänomene eine besondere, nichtlineare Logik der Konstitution auf?

Solch eine Reihe sozialtheoretischer Fragen stellt sich für eine Soziologie sozialer Systeme wie auch für eine Soziologie kommunikativen Handelns nicht, da sie, wie es ihnen selbstverständlich zu sein scheint, Existenz und Sozialität mit dem gesellschaftlichen Sein gleichsetzen. Noch mehr, das Kommunikationsmodell der Gesellschaft – trotz seiner unterschiedlichen Gestalten als Selbstdifferenzierung des Systems von der Umwelt aufgrund kommunikativer Operationen bei Niklas Luhmann oder als ein widersprüchliches Gefüge von System und Lebenswelt bei Jürgen Habermas – beansprucht die umfassende Darstellung aller möglichen Formen sozialer Beziehungen und Prozesse: Anfangend von den immanent interaktiven Prozessen über die durch symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien vermittelten funktionalen Differenzierungen bis hin zu den kommunikativ operativen Systembildungen und Rationalisierungen der Lebenswelt mittels Überwindung von Paradoxien und Widersprüchen. Nach Luhmann sind sogar alle, bis zu den »Kleinstbegegnungen persönlicher und unpersönlicher Art« »Vollzug von Gesellschaft« (1997: 813). Die Gesellschaft als soziales System setzt durch grundlegende Komplexitätsreduktionen die Voraussetzungen fest für das Operieren der Kommunikations-, Interaktions- und Organisationssysteme. Interaktion und Organisation sind keine »fertigen Gebilde«, die in die Gesellschaft eingehen, sondern immer »Vollzug der Gesellschaft in der Gesellschaft« (ebd.: 814).

Unserer Überzeugung nach führen weder die systemtheoretischen oder die neueren konstruktivistischen Vorstellungen einer post-sozialen Gesellschaft bei Karin Knorr-Cetina und Bruno Latour, noch die dekonstruktivistische Verabschiedung

des Gesellschaftsbegriffs bei Ernesto Laclau und Chantal Mouffe zu einem soziologisch relevanten Ausweg aus dem klassischen Integritätsbegriff der Gesellschaft.

I.

Das Verhältnis von Gesellschaft und Sozialität wird in der Soziologie erst mit Talcott Parsons' Systemtheorie problematisch. Während bei Max Weber, Georg Simmel, George Herbert Mead oder Alfred Schütz die Sozialität die Prozesse der Vergesellschaftung fundiert, wird sie bei Parsons ausschließlich auf die sozialen Werte und Normen reduziert. Indem die Parsonssche Lösung der bindenden Kraft der sozialen Werte und Normen in einer Kantianischen Reformulierung von Habermas wieder aufgenommen und auf die Lebenswelt, die in der Rationalität der natürlichen Sprache gründet, ausgeweitet wird, breitet sich die wertnormativ verstandene Sozialität auf das ganze System der Gesellschaft aus (Habermas 1999: 548–592, insb. 583ff.). Die Radikalisierung der Parsonsschen Systemtheorie der Gesellschaft als ein selbstorganisierendes lebendiges System bei Luhmann führt noch radikaler zu einer Gleichsetzung der Sozialität mit dem System der Gesellschaft. Das System der Gesellschaft besteht nach Luhmann nicht mehr nur aus Teilsystemen eines Ganzen – Relikt des metaphysisch belasteten »alteuropäischen Denkens« – sondern erzeugt und organisiert sich in der operativen Schließung eines von der Umwelt sich selbst unterscheidenden lebendigen sozialen Systems (Luhmann 1988: 20ff.). Das Gesellschaftssystem normiert sich immer wieder in und durch seine eigenen selbstreferenziellen Operationen. Die Gleichsetzung von Sozialität mit den gesellschaftlichen Werten und Normen, ergo mit dem System der Gesellschaft, ist sicherlich ein Relikt der metaphysisch beladenen systemtheoretischen Konzeption von Gesellschaft bei Parsons, die offensichtlich aus der Auseinandersetzung mit der politischen Theorie des Gesellschaftsvertrages des XVII. Jahrhunderts, besonders von Thomas Hobbes, hervorgegangen ist (Parsons 1977: 69). Die Frage, die sich vor den Theoretikern des Gesellschaftsvertrages stellte und die danach ziemlich verschiedene naturrechtliche, republikanische, liberalistische, kommunitaristische und universalistische Antworten bekommen hat, war: Wie können die individuellen privaten Interessen um des Gemeinwohls willen gerecht vermittelt werden? Allerdings wird die soziologische Frage nach der Konstitution verschiedener Formen von Sozialität weder durch eine universelle wertnormative Begründung des Problems der sozialen Vermittlung und der Gerechtigkeit, noch weniger durch seine radikale systemtheoretische Desavouierung geklärt. Die Frage nach der Genealogie der Sozialität und der Konstitution des menschlichen Zusammenlebens wird nicht

einmal gestellt, da die Sozialität auf dem Boden der gemeinsamen Werte und Normen einfach als schon vorhanden vorausgesetzt wird.

Der werttheoretischen Begründung der Sozialität und der phänomenologischen noetisch-noematischen Konstitution der sozialen Welt setzt Heidegger die Analytik des Daseins als ekstatische Zeitlichkeit entgegen. Das Dasein in seiner endlichen Existenz als In-der-Welt-sein *ist zugleich Faktizität und Transzendenz* (vgl. Heidegger 1986a: §69, insb. 351 u. 364; 1986b: 150, 183, 186–187; auch GA, Bd.58: 27ff., 229ff.; Bd.63: 15ff., 81f.; Bd.20: 142–159). Das Dasein »*ist* in der Weise, sein Da zu sein« – nach der berühmten Heideggerschen Formel von »Sein und Zeit« (1986a: 133). Unsere Weise zu sein ist nichts Vorhandenes als etwas beständig Vorliegendes, sondern »Lebensbewegtheit« – Zeitlichkeit, Jeweiligkeit, Endlichkeit. In seiner endlichen Zeitlichkeit versteht sich das Dasein aus seiner Geworfenheit in die Welt auf sein Zu-sein-Haben als ein ständiges Fragen, in dem »das Befragte« der/die Fragende selbst ist. Das Dasein ist in eins der zeitliche Vollzug des In-der-Welt-seins und der Bezug zu diesem Vollzug. Das Sich-Fragen als Ursprung der Existenz ist eine Beziehung zu sich ohne Selbstbezüglichkeit, da das Dasein selbst in der Frage steht. Sogar mit der Steigerung der Fraglichkeit bezieht sich das Dasein immer wieder auf diejene »Offenheit«, die es selbst *ist*. Dasein bedeutet eigentlich jene Öffnung des »In-der-Welt-seins«, in der sich das Mögliche erschließt. Ausgerichtet auf die offenen Möglichkeiten der Zukunft ist das Dasein »ohne Grund« (Heidegger 1957: 188). »Das Dasein, begriffen in seiner äußersten Seinsmöglichkeit, *ist die Zeit selbst*, nicht *in* der Zeit« (Heidegger 1989: 19). Die zeitliche Ekstase ist die Übernahme und das Geschehen der Existenz selbst. Das endliche Dasein ist »immer noch unterwegs. Es ist immer noch etwas, was nicht zuende ist. Am Ende, wenn es soweit ist, ist es gerade nicht mehr« (Heidegger 1989: 15–16). Die Endlichkeit des Daseins, sein Sein-zum-Tode erweist sich jedoch nicht als das bloß bevorstehende unbestimmte Ende. Vielmehr erschließt sich dem Dasein in der faktischen Ausgerichtetheit seiner Existenz auf den Tod sein primäres Möglichsein. In diesem Sich-voraus-sein der gelebten Zeitlichkeit, im Entwurf der eigensten Möglichkeiten, kommt das Dasein mit seiner ganzen Vergangenheit auf sich aus der Zukunft zurück. Die ekstatische Zeitlichkeit ist gerade das gründende »*ursprüngliche ›Außer-sich‹*« (Heidegger 1986a: 329).

Die sich bei aller seiner Freiheit offenbarende Endlichkeit des Menschen führt im Bezug zu ihm selbst zu einem transitiven Charakter des Existierens. Der existenzialen Logik gemäß wird so eine Verwandlung des erfahrungstheoretischen Ansatzes möglich: der Mensch in seiner faktischen Existenz als »Sich-voraus-sein« im »Vorlaufen-zum-Tode« ist immer schon »außer sich« und über sich hinaus, beim Anderen, bei jenem absoluten Anderen, der sich nicht auf die gegenseitige Reziprozität eines »Du« (Mead), auf die intentionale Konstitution des Alter ego (Schütz) und noch weniger auf einen vermittelnden Dritten (Simmel) reduzieren lässt. Der

Andere ist keine mir gegenüberstehende Entität. Der andere Mensch in seiner Einzigartigkeit ist bereits »da« vor jeder Erfahrung und Konstitution. Der Andere ist das Ereignis des »Da«.

Heideggers Entdeckung, die ihn entschieden von Immanuel Kant und der ganzen Tradition unterscheidet, dass die Zeitlichkeit das Geschehen der Existenz selbst ist, manifestiert sich in der Offenbarung der Grundbefindlichkeit des endlichen Existierens, die der Mensch freilich durch alle Formen des Wissens, der Erkenntnis, der Objektivierung und Vergegenständlichung der alltäglichen Erfahrung überspielt – so als erlange er dadurch die ihm konstitutiv fehlende Bestimmtheit. Kommunikation, Handeln, mediale Vermittlung und deren Netze symbolischer und sozialer Strukturen, die durch Sprache, Schrift und Technik gesponnen werden, verleihen dem menschlichen Leben jene von allen geteilte Bestimmtheit der Positivität des »Man«. Die Sicherheit der Bestimmtheit »im Untereinandersein« inmitten des »Man« verhilft und bestärkt das Dasein auf der Flucht vor seinem eigenen Selbstsein. Das »existenziale Offensein des Daseins« »für den Anderen« erwacht allerdings nicht aus der Kommunikation. Die Mühle der Kommunikation zermahlt die Singularität und nötigt zur Einbeziehung des Anderen durch Neutralisierung und Normierung, die auf natürliche Widerstände der Alterität stößt. Der Grundthese der Alterität entsprechend entzieht sich die Andersheit des Anderen in seiner Singularität, die den Erfahrungs- und Verstehenshorizont des eigenen Ich übersteigt, jeder »Kollektivität des Mit« »um etwas Gemeinsames« (Levinas 1979: 88–89, 1974: 164ff., 1998: 108ff.; auch Derrida 1999: 57–92, 2000: 431ff.).

II.

Dass sich die Frage nach der Sozialität in ihrem existenzial genealogischen Sinn heutzutage – fast zwanzig Jahre nach den systemtheoretischen Entwürfen der Gesellschaft – noch dringlicher als je zuvor stellt, folgt in ihrer inhärenten Logik gerade, aber auch nicht ausschließlich aus den globalen sozialen Entwicklungen. Tatsächlich zeichnen sich die Prozesse der Globalisierung durch eine parallele Steigerung der Inkommensurabilität des Singulären aus. Bei deren Erfassung stoßen die diskursiven Verfahrensweisen der Universalpragmatik der kommunikativen Rationalität an ihre formalen Grenzen und das soziale System kann nicht mehr durch eigene operative Prozesse die sich mehrenden fremdreferenziellen Anordnungen in selbstreferenzielle Bestimmungen umwandeln. Die »Weltgesellschaft« pluralisiert sich in unzählige Systeme, die nur noch als diskursive Praktiken unterschiedlicher Semantiken existieren können. Gerade das faktische Fehlen eines totalisierenden Ganzen, das durch die Institutionen des Staates und der Nation garantiert wird,

stellt erneut die Frage nach der Genealogie der Sozialität, aber nicht als *differentia specifica* eines ausschließlichen Prozesses der »Vergesellschaftung«, da die Bestimmung der Sozialität nach unserer Meinung die soziale Ontologie übersteigt und nach einer Daseinsanalytik und insbesondere nach einer Existenzialanalytik des Mitseins verlangt.

Die Notwendigkeit, die Frage nach der Sozialität erneut zu stellen und sie genealogisch zu reformulieren, selbst wenn sie heute mit besonderer Nachdrücklichkeit hervortritt, entspringt dennoch nicht allein aus den gewaltigen Umwälzungsprozessen der Globalisierung. Sie zeichnet sich mit den immanenten Entwicklungen der sozialen Theorien schon seit den 1970er Jahren des 20. Jahrhunderts ab und zwar im Kontext der Auseinandersetzung mit der Daseinsanalytik Heideggers. Es ist ziemlich bemerkenswert, wie Heideggers Destruktion der Onto-Theo-Logie und in diesem Sinne seine Kritik des Subjektivitätsdenkens und des europäischen Humanismus in Deutschland maßgeblich zu einem Verschwinden und Ersetzen des Menschen als Subjekt durch das soziale System bei Luhmann[1] oder durch die Universalpragmatik des kommunikativen Handelns bei Habermas[2] geführt hat. Während dessen hat die Auseinandersetzung mit Heideggers Daseinsanalytik besonders in der französischen Sozialtheorie eine Art Verschiebung und Verwindung des »großen Subjekts« hervorgebracht in der Suche nach der eigentlichen Stellung des Menschen in der Welt, nach seinen existenzialen Bestimmungen und Beziehungen zum anderen Menschen, wie in Lacans Psychoanalyse des Unbewussten als Sprache des Anderen, in Paul Ricœurs Hermeneutik des Selbst als ein Anderer, aber vor allem in Derridas Dekonstruktion des Sinnes und der Auffassung der Differenz als eine Beziehung zur Alterität, in Levinas' Ethik des Anderen und auch in Nancys koexistenzialer Analytik, die wir als Weiterentwicklungen der Heideggerschen Spätphilosophie der Differenz betrachten. Trotz dieser schon über siebzig Jahre fortbestehenden Heidegger-Debatte, die sich an den Grenzen von Philosophie, Kulturwissenschaft, Literaturwissenschaften und Sozialtheorie entwickelt hat, fehlt es immer noch an einer soziologischen Rezeption, obwohl eine solche Rezeption für die Selbstreflexion der Soziologie neue theoretische Perspektiven darbieten kann.

---

1 Soziale Systeme dienen der Vermittlung zwischen der äußersten Komplexität der Welt und der Fähigkeit der Menschen zu bewusster Erlebnisverarbeitung. Ohne eine Sinngleichheit dieser gegenübergestellten Begriffe zu behaupten, findet Luhmann, weil er unter »Subjekt« eine »Bewusstseinsstruktur« versteht, für die Ausarbeitung einer soziologischen Theorie vorteilhaft die Begriffe durch die jeweils anderen zu ersetzen: »Für Subjekt steht hier System, für Objekt Welt« (vgl. Luhmann 1970: 116, 132 Amn.11, auch 1988: 111ff.).

2 Ausgehend von der Kritik der Bewusstseinsphilosophie zu Beginn des 20. Jahrhunderts, die Edmund Husserl zu einer intentionalen und Heidegger zu einer existenzialen Lösung desselben Problems der Subjektivität nötigt, geht Habermas den Weg der analytischen Sprachphilosophie ein und löst das »Subjekt« in den formalen Sprachstrukturen der Kommunikation auf (vgl. Habermas 1999: 11f.).

III.

Bekanntlich wurde schon sehr früh Heideggers Existenzialanalytik des Mitseins von Jean-Paul Sartre und dann später von Emmanuel Levinas kritisiert (vgl. Sartre 1943: 302–310; Levinas: 1961: 39ff.). Sowohl Sartre als auch Levinas gehen von »Sein und Zeit« aus und stoßen auf dieselbe Schwierigkeit, die Heidegger selbst zu Ende von »Sein und Zeit« feststellt und die ihn, besonders nach seinen Schriften »Vom Wesen des Grundes« (über die »Transzendenz«) und »Vom Wesen der Wahrheit« zu einer Kehre in der Daseinsanalytik nötigt der Unmöglichkeit wegen, das absolut Andere vom Dasein her zu ergründen (vgl. 1978: 165, 172–173, 195–196, insb. 196–197). Damit verschiebt sich die Frage der Daseinsanalytik von der Zeit als Sinn des Seins, gründend in der Zeitlichkeit des Daseins, zu einer Frage der Existenzialanalytik nach dem Dasein, das von der nicht objektivierbaren Zeit und dem absolut Anderen her zu denken ist. Während aber Heidegger das Denken der Differenz und des Seins als das Andere des daseinsmäßigen Seienden wie eine notwendige Verwindung der Daseinsanalytik versteht (vgl. 1978: 199), gibt sich das aus der kritischen Auseinandersetzung mit »Sein und Zeit« entstandene Denken der Alterität bei Levinas und Derrida als eine Art Überwindung der Daseinsanalytik und damit der Analytik des Mitseins. Die bewusste Dekonstruktion der Daseinsanalytik durch das Denken der Alterität sollte man von einem oberflächlichen Vergleich von Heideggers Früh- und Spätwerk durch den Gegensatz von »Dezisionismus« und »Submissivität« wie etwa bei Habermas (vgl. 1985: 168) streng unterscheiden.

Entwickelte sich das Denken der Alterität ursprünglich bei Levinas als eine Antithese zu Heideggers Analytik des Mitseins, so zeigte sich im Umkreis der Diskussion über die *»differance«*, die Dekonstruktion des Sinnes und die »Singularität eines jeden Anderen« ein erneutes Interesse an Heideggers Verständnis des Daseins, das sich existential als ekstatische Zeitlichkeit und Endlichkeit offenbart, das keinen Halt in Ideen, Werten, Cogitationen, Handlungen und Praxen finden kann. Dieses Zerspringen jeder gattungsmäßigen Identität des Ursprungs, heißt aber nicht einen Verzicht auf Identitätsbildung und einen möglichen Bezug auf einen Ursprung in seinem Entzug. Wenn der Begriff des mit sich selbst identischen Subjekts zersprungen ist, ist nach Nancy auch der Begriff der Gemeinschaft/Gesellschaft (2004: 66) gebrochen. Es gibt weder ein äußerliches Zusammenvorkommen des Miteinanderseins, noch eine innerliche Überlagerung, Überschneidung, Überkreuzung einer »gemeinsam geteilten Welt«. Vor der phänomenologischen Intentionalität und der egologischen Konstitution, vor der dinglichen Konsistenz und sehr wohl vor jeder Praxeologie gibt es – und hier wenden wir uns an Jean-Luc Nancys Deutung des »Mitseins« – eine »Mitursprünglichkeit« (2004: 72). Nach der ko-existenzialen Analytik, die Nancy entwickelt, ist die inkommensurable Singularität, ausgehend »vom singulär Pluralen der Ursprünge« (ebd.: 51) eine »gemeinsame Inkommen-

surabilität« (ebd.: 126), die als ein »singulär plurales Mit-sein« (ebd.: 118–119) erscheint. Da die Beziehung zum Anderen nur von dem Moment an denkbar ist, wo das »Sich« als »Selbst« erscheint und insofern es »Selbst« nur aufgrund eines »Mitseins« gibt, stellt sich mit Nancy die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von »Ko-Existenz«.

Dass Heideggers Konzeption des »Mitseins« so unterschiedliche, fast konträre Deutungen erfährt, liegt nach unserer Meinung nicht an der »Kehre« der Daseinsanalytik, da es sich dabei eher um eine »Umkehrung des Selbstverständnisses der Existenz« handelt, die schon in »Sein und Zeit« mit dem geplanten dritten Abschnitt des ersten Teils und dem ihn folgenden zweiten Teil beabsichtigt und angelegt war, wie es solche Interpreten wie Hans-Georg Gadamer, Wilhelm-Friedrich von Herrmann, Otto Pöggeler, Carl Friedrich Gethmann, Jean Grondin aufgezeigt haben. Gerade in der Auffassung, dass das Dasein in seiner faktischen Existenz als In-der-Welt-sein von der Transzendenz des Anderen her zu verstehen ist, »vollendet sich allererst – nach der Meinung von Karl-Heinz Volkmann-Schluck – das Wesen dessen, was Heidegger von Anfang an ›Existenz‹ genannt hat« (1996: 70).

IV.

Wenn Heidegger selbst das »Mitsein« schon in »Sein und Zeit« als »wesentlich« für die Konstitution des »je eigenen Daseins« (1986a: 121) bestimmt, so lässt sich in den meisterhaften existenzialen Analysen Heideggers und seinen Ausführungen von der Daseinsanalytik zur »Kehre« im »Selbstverständnis der Existenz« jene phänomenale paradoxe »Dialektik« der Existenz erkennen, in der die ontologisch gegensätzlichen Denkmodelle der Konstitution der sozialen Welt (Alterität vs. Mitsein) selbst gründen. Die Singularität der irreduziblen Andersheit und die singuläre Pluralität des Mitseins erweisen sich aus der soziologischen Perspektive einer Genealogie der Sozialität sogar als einander bedingende Existenzvollzüge. Die Frage, die sich hier stellt, ist: Welche Existenzvollzüge und Lebensformen können jene existenziale Bewegtheit menschlichen Lebens gewährleisten, die in Hinblick auf die widerstreitenden Ordnungen des gesellschaftlichen Systems und der normierten Prozesse der Kommunikation ein Mitsein konstituieren lassen?

Das »Mitsein«, das als Beziehung zum Anderen nicht einfach ein »Mitdasein« oder ein »Miteinandersein« ist, entsteht nicht als Kollektivität um etwas Gemeinsames, sei es durch Prozesse der Vergesellschaftung oder als selbstreferenzielle Einheit. Das »Mitsein« als Existenzial des Daseins entgeht ›aus Prinzip‹ der Geschlossenheit der Selbstbezüglichkeit, die die *differentia spezifica* jedes einzelnen Subjekts oder eines Gesamtsubjekts ist. Ein solcher Begriff der Gesellschaft als Identität in

der Differenz – des Kollektiven zum Individuellen oder des Integrativen zum Nichtzugehörigen – ist im Heideggerschen Sinne nur »ein anderer Name (…) oder eine Erweiterung der Subjektivität« (Heidegger 1977: 97).

Wenn Heidegger »das existentiale Offensein« als »Mitsein für den Anderen« (Heidegger 1986a: 163) »wesentlich« für die Konstitution des »je eigenen Daseins« bestimmt (Heidegger 1986a: 121), hat er jene paradoxe phänomenale ‚Dialektik' menschlichen Lebens im Blick, wie im Ausgang vom »In-der-Welt-sein«, wo der Mensch in seinem »Mitdasein« mit den vielen konkreten anderen Menschen ein »Miteinandersein« bildet (Heidegger 1986: 117ff.), aber auch ein »Man« (ebd.: 126ff.), das nicht eigentlich er selbst ist. Erst in der existentialen Bewegung zum »Außer-sich« angesichts des Anderen lässt sich ein »Mitsein« konstituieren. Das Dasein als Fragendes und Befragtes verhält sich zu sich selbst, zu seiner »Jemeinigkeit« durch eine Umkehrung über den »Umweg« einer Beziehung zum Anderen, die streng genommen keine Beziehung ist, da sie eine Beziehung zum »Differenten« und positiv »Unfassbaren« bedeutet. Eine besondere Bedeutung fällt hier auf die Begründung und Ausarbeitung der verschiedenen Formen des menschlichen Zusammenseins, da es immer noch an einer solchen ausdifferentierten Betrachtung fehlt und das »Miteinandersein« mit dem »Mitsein« gleichgesetzt wird, wie er eine lineare Vorstellung ihrer Genese suggerieren würde (vgl. Bauman 2007: 84–93).

Die ausgeprägte Widersprüchlichkeit dieser besonderen, meiner Meinung nach, inversiven Genese der eigentlichen menschlichen Existenz, auf welche ausführliche Darlegung ich hier nicht eingehen kann, sie aber doch unbedingt benennen und markieren möchte, zeigt, wie es möglich ist, vom »Mitdasein« zum »Miteinandersein« und erst durch die Inversion über die Andersheit des anderen Menschen zur Konstitution von »Mitsein« zu gelangen. Dabei sind jene Existenzvollzüge und Lebensformen von besonderer Bedeutung, die in Bezug auf die widerstreitenden Ordnungen des gesellschaftlichen Systems und der normierten Prozesse der Kommunikation ein Mitsein herbeiführen können, das nicht ausschließlich auf gesellschaftlich gesteuerten integrativen Prinzipien beruht und in den Zeiten fortschreitender Globalisierung (Pluralisierung singulärer Diskurse/Praktiken) immer mehr an Bedeutung gewinnt.

Literatur

Bauman, Zygmunt (2007), *Flaneure, Spieler und Touristen. Essays zu postmodernen Lebensformen*, Hamburg.

Derrida, Jaques (1999), *Randgänge der Philosophie*,

Derrida, Jaques (2000), *Le toucher, Jean-Luc Nancy*, Paris.

Habermas, Jürgen (1985), *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a.M.

Habermas, Jürgen (1999), *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2, Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, Frankfurt a.M.

Heidegger, Martin (1986a), *Sein und Zeit*, Tübingen.

Heidegger, Martin (1986b), *Der Satz vom Grund*, Pfulingen.

Heidegger, Martin (1989), *Der Begriff der Zeit. Vortrag vor der Marburger Theologenschaft*, hg. v. Hartmut Tietjen, Tübingen.

Heidegger, Martin (1977), *Vier Seminare. Le Thor (1966/1968/1969), Zähringen (1973)*, Frankfurt a.M.

Heidegger, Martin (1978), *Wegmarken*, Frankfurt a.M.

Levinas, Emmanuel (1961), *Totalité et infini*, Den Haag.

Levinas, Emmanuel (1987), *Totalität und Unendlichkeit*, Freiburg/München.

Levinas, Emmanuel (1979), *Le Temps et l Autre*, Montpellier.

Levinas, Emmanuel (1989), *Die Zeit und der Andere*, Hamburg.

Levinas, Emmanuel (1974), *Autrement qu`être ou au-delà de l`essence*, Den Haag.

Levinas, Emmanuel (1992), *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg/München.

Luhmann, Niklas (1970), *Soziologische Aufklärung 1*, Opladen.

Luhmann, Niklas (1988), *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a.M.

Luhmann, Niklas (1997), *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 2 Bde., Frankfurt a.M.

Nancy, Jean-Luc (2003), *Die Erschaffung der Welt oder Die Globalisierung*, Zürich-Berlin.

Nancy, Jean-Luc (2004), *Singulär plural sein*, Berlin.

Parsons, Talcott (1977), *Social Systems and the Evolution of Action Theory*, New York/London.

Sarte, Jean-Paul (1943), *L'être et le néant. Essai d ontologie phénoménologie*, Paris.

Sarte, Jean-Paul (2001), *Das Sein und das Nichts*, Hamburg.

Volkmann-Schluck, Karl-Heinz (1996), *Die Philosophie Martin Heideggers. Eine Einführung in sein Denken*, Würzburg.