

DIE ERHABENHEIT DER UNZUHANDENEN SPRACHE ODER DIE WELT HINTER DEM SCHWEIGEN.

EIN ZUSATZ ZU HEIDEGGERS THEORIE DER WELTERKENNTNIS.

David Zintl, 25. September 2002

1. Der Begriff der (Un-) Zuhandenheit

Bei der Erforschung der Bedeutung von Störungen für ein Verstehen der "Welt", der in ihr vorkommenden Gegenstände, Lebewesen und Beziehungsstrukturen sowie unseres eigenen Verhaltens als "Mensch" kommt den Ausführungen Martin HEIDEGGERS über die Seinsverfassung des *In-der-Welt-Seins* ohne Zweifel eine herausragende Bedeutung zu. Nicht nur bildet sein 1926 erschienenes Hauptwerk "Sein und Zeit" die damals und wohl bis heute ausführlichste und tiefgreifendste philosophische Erörterung der Seinsfrage, insbesondere was die Fundamentalanalyse des *Daseins* als der spezifisch menschlichen Seinsweise betrifft; er bietet auch und gerade unter dem Blickwinkel von "Störungen" einen interessanten Ansatz. Dieser findet sich vor allem in den Ausführungen zur sogenannten *Weltlichkeit der Welt*¹ und dem dabei zutage tretenden Konzept der *Zuhandenheit* von Dingen.

Genau genommen spricht Heidegger hier allerdings nicht von Dingen, sondern von *Zeug*. Als solches haben die in der Welt begegnenden Gegenstände die spezifische Eigenschaft, immer unter dem Gesichtspunkt ihrer möglichen Verwendung wahrgenommen zu werden; sie tragen eine Verweisung der Art *Um-zu* in sich. Das führt dazu, dass ihre bloße physische Vorhandenheit, ihr "so und so Aussehen" etc. im Alltagsleben keine Rolle spielen und nicht bemerkt werden – der stoffliche Gegenstand "versteckt" sich quasi hinter seiner Benutzung. Diese ist jedoch nicht die einzige Verweisung eines jeden Zeugs, vielmehr erhält es seinen Zeugcharakter gerade erst dadurch, dass eine Vielzahl unterschiedlichster Verweisungen zu Tätigkeiten, Materialien, seiner räumlichen Umgebung, möglichen Benutzern und so weiter bestehen, die in ihrer Gesamtheit den *Zeugzusammenhang* bzw. das *Zeugganze* konstituieren, "darin es dieses Zeug sein kann, das es ist".²

¹ [SZ], §§ 14-18 (S.66-88).

² [SZ], S. 68.

Eingebettet in diese Umgebung aus mannigfaltigen Verweisungen, die dem das Zeug verwendenden Dasein je schon im Voraus *erschlossen*³ sind und dessen gebrauchenden, hantierenden, *besorgenden Umgang* mit ihm anleiten, existiert das jeweilige Zeug in der ihm spezifischen Seinsweise, welche bei Heidegger *Zuhandenheit* genannt wird. Unter dem Gesichtspunkt der *Umsicht*, die als spezifische Sichtweise des praktischen Handelns eingeführt wird, kommt nicht das pure physische Vorkommen in den Blick, sondern die Dienlichkeit für einen bestimmten Zweck bzw. die Möglichkeit, eine Tätigkeit mit Hilfe des jeweiligen Zeugs auszuüben. Das Zeug ist *zur Hand*.

Natürlich gibt es im alltäglichen Leben Momente, in denen sich die "Dinge" nicht so verhalten, wie man es von ihnen erwartet. Momente, in denen der besorgende Umgang mit dem Zeug gestört wird und die Zuhandenheit in kurzfristige *Unzuhandenheit* umschlägt. Und genau hier wird es für uns interessant. Heidegger widmet diesen Momenten besondere Aufmerksamkeit, indem er sie zunächst ausführlich beschreibt und typisiert, um sie anschließend zum Ausgangspunkt für sein Verständnis von "Welt" zu machen. Als erste Situation behandelt er die eines Defekts am Zeug. In seiner Unverwendbarkeit wird das Zeug als solches *auffällig*,⁴ der Blick des Daseins wird nicht mehr vom Verwendungszusammenhang geführt und bleibt am bloßen Gegenstand hängen, der plötzlich *nur noch vorhanden* ist und sich als solcher zeigt. Natürlich war er auch schon immer physisch vorhanden, aber diese Tatsache ging zuvor als Teil der Zuhandenheit vollends in jener auf und entzog sich dem Blick, in den sie nur im Modus der Unzuhandenheit gerät. Kaum hat sich jedoch die pure Vorhandenheit am defekten Zeug gemeldet, so zieht sie sich schon wieder zurück in die Zuhandenheit des Reparaturvorhabens.⁵

³ Was nicht "schon bekannt" bedeutet, sondern soviel wie "intuitiv zugänglich" und "unbewusst mit einbezogen".

⁴ [SZ], S. 73.

⁵ Ebd.

Der zweite Moment der sich meldenden Unzuhandenheit liegt dann vor, wenn ein zur Ausführung einer Tätigkeit benötigtes Zeug überhaupt nicht da ist, also fehlt. Die (völlige) Unzuhandenheit des nicht Auffindbaren lässt hier das Zuhandene, an dem das fehlende Stück dringend vermisst wird, seine Zuhandenheit (weitgehend) verlieren und in den Modus der *Aufdringlichkeit* fallen, in welchem es wieder als das bloß Vorhandene sichtbar wird. Bemerkenswert ist an dieser Darstellung vor allem, dass nicht das fehlende Zeug sich aufdrängt, sondern dasjenige, das eigentlich zur Hand ist, dessen Verwendung oder Bearbeitung ohne das andere Teil jedoch nicht vonstatten geht – eine auf den ersten Blick seltsam verdoppelnd anmutende Logik, die jedoch einen klareren Blick auf die Bedeutung der Verweisungszusammenhänge für das Weltphänomen ermöglicht.⁶

Etwas Ähnliches ist auch bei der dritten Art von Unzuhandenheit zu finden. In den Modus der *Aufsässigkeit* fallen Zeuge, wenn ihrer normalen Verwendung ein anderes Zeug im Wege liegt, also gerade nicht unverwendbar ist oder fehlt, sondern "zu viel" da ist. Das Hindernis des Besorgens lenkt von der eigentlichen Tätigkeit ab, so dass deren "Objekt" quasi "nach Erledigung ruft",⁷ wobei es sich wiederum in seiner Vorhandenheit meldet.

Was Heidegger bei allen drei Weisen des Sich-als-Ding-Meldens von Zeug betont, ist die Tatsache, dass die Zuhandenheit als Seinscharakter des Zeugs nicht einfach spurlos verschwindet. Erstens bleibt ein Rest davon am Gegenstand haften, zweitens kommt sie, wie anhand der Auffälligkeit beschrieben, nach kurzer Zeit komplett zurück. Und drittens – das ist der wichtigste Punkt – "verabschiedet sie sich gleichsam",⁸ gerät also explizit in den Blick des Daseins, gerade indem sie verschwindet. "In der Störung der (Um-zu-) Verweisung ... wird ... die Verweisung ausdrücklich", wie Heidegger das selbst formuliert.⁹ Der Verweisungszusammenhang, das Geflecht des Zeugganzen meldet sich – und genau damit wird die *Welt* sichtbar.

⁶ Da in dem entsprechenden Paragraphen aus [SZ] "die am innerweltlich Seienden sich meldende Weltmäßigkeit der Umwelt" herausgeschält wird, welche sich als das Ganze aller möglichen Zeugzusammenhänge entpuppt – vgl. S. 75 –, ist die Aufdringlichkeit über das "Auslagern" des Fehlens auf das in der Verweisung Mitentdeckte besser zu verstehen und in die Argumentation einzubauen.

⁷ [SZ], S. 74.

⁸ Ebd.

⁹ Ebd.

Diese besteht jedoch nicht einfach aus der Gesamtheit der zuhandenen Zeuge, was sich gerade an den Momenten des *Aufleuchtens der Welt* zeigen lässt – diese meldet sich nämlich immer in der Art, dass das Zeug seinen Zeugcharakter zu verlieren und damit zu einem nur noch vorhandenen Ding zu werden scheint, wodurch eine Art *Entweltlichung* des Zeugs eintritt.¹⁰ Auch die Gesamtheit der Verwendungen von Zeug ist noch nicht die Welt, sondern erst die Gesamtheit *aller möglichen* Verweisungen *aller möglichen* Zeuge. Die Welt ist also nicht etwas Seiendes (wiewohl alles Seiende nur innerhalb der Welt sein kann), sondern im Prinzip die Bedingung aller Möglichkeiten, *wie* Sein möglich ist. Heidegger benutzt hier auch den Begriff der *Bewandtnis*.¹¹ Das bedeutet, dass es *mit* jedem Zeug *bei* irgend etwas bzw. irgend einer Tätigkeit etc. *sein Bewenden hat*, was zunächst nur wie ein anderes Wort für die Dienlichkeitsverweisungen der Zuhandenheit von Zeug klingt. Der besondere Aspekt liegt allerdings im *Bewendenlassen* als der Möglichkeit, ein Zeug gerade *nicht* zu gebrauchen. Bewandtnis schließt also alle aktuellen und virtuellen Bezüge aktiver und passiver Art zu je diesem Zeug mit ein, die sich zu einer allgemeinen *Bewandtnisganzheit* summieren, bei der schließlich ein unendlicher Möglichkeitsfreiraum entsteht. Und da sich dieser immer *für ein Dasein* öffnet, das sich als *In-der-Welt-Sein* in all seinen *Verhaltungen* immer schon irgendwie auf die Welt bezieht, gehört letztere für Heidegger untrennbar zum Sein des Daseins.

2. Schweigen und Sprachverlust – Liebe und Schock

Um uns dem hier anhand von Heideggers Analysen herausgestellten Weltbegriff weiter nähern zu können, betrachten wir ein Beispiel. Alles, was zu einer Tätigkeit zu gebrauchen ist, kann mit gutem Grund als "Zeug" begriffen werden, so auch die Sprache. Zwar ist sie nichts "materiell" existierendes als solches, doch auch als geistiger Gegenstand kann sie "als innerweltlich Seiendes wie ein Zuhandenes vorfindlich"¹² werden und erhält so den Charakter eines "Sprech-Zeugs", in dessen Zusammenhang auch die einzelnen Wörter zeughaft sind. Und auch Sprache kann ihre Zuhandenheit in bestimmten Situationen einbüßen, so dass an ihr die Welt sich meldet. Als Beispiele für die Auffälligkeit können hier unverständliche Äußerungen gelten, sei es aufgrund der Benutzung eines nicht vom jeweiligen Gesprächspartner verstandenen Idioms oder Dialekts, sei es durch Nuscheln oder Verschlucken von Silben, sei es durch fehlerhafte Grammatik. Für das Aufdringliche, dem wir spezielle Aufmerksamkeit schenken wollen, ist Schweigen das deutlichste Beispiel; außerdem könnte man hier die Sinn-lose abstrakte Poesie des Dadaismus und Strukturalismus anführen.

¹⁰ vgl. [SZ], S. 75.

¹¹ Zum Folgenden: ebd., S. 84ff.

Die Aufsässigkeit von Sprache schließlich zeigt sich z.B. am "Labern", am unentwegten Geschwätz über Nebensächlichkeiten, in dessen schierer Menge an Abschweifungen das eigentliche Gesprächsthema unterzugehen droht, aber auch am Phänomen des Stotterns – hierbei will der Sprecher "zu viel auf einmal" und scheitert dabei am Hervorbringen der Worte.

Dass das Schweigen bzw. Ver-Schweigen eine wichtige Rolle gerade bei Themen spielt, die über die Sprache selbst hinausweisen, zeigt sich schon daran, dass manche Dinge schlicht als "unaussprechlich" gelten – sie können mit Worten nicht angemessen ausgedrückt werden, so die vorherrschende Meinung. Anhand einiger solcher Fälle wollen wir versuchen, den Zusammenhang zwischen Schweigen und Welt zu umreißen. Natürlich kann sich dies in einem solch kleinen Rahmen nicht als vollständige und lückenlose Untersuchung präsentieren, natürlich bleibt die Auswahl der Beispiele fragmentarisch und ihre Behandlung stichprobenartig. Trotzdem, so die These, lässt sich ein gewisser Durchblick auf das Phänomen der Welt gewinnen, an dem einige Aspekte von Heideggers Weltbegriff erläutert und gegebenenfalls kritisch kommentiert werden können.

Die zwei klassischen Situationen des Schweigens angesichts der Unsagbarkeit des zu Sagenden sind die Liebe und die Katastrophe. Beiden gemeinsam ist die hohe Emotionalität, das Hervorrufen von und Bedingtsein durch starke Gefühlswallungen. Im Fall der Liebe sind dies insbesondere Freude und Glück, im Fall der Katastrophe Angst und Entsetzen. Allein die Tatsache der Gefühlsbetontheit beider Situationen legt schon einen Zusammenhang mit Heidegger nahe, und zwar aufgrund von dessen Analyse der stimmungsmäßigen *Befindlichkeit* als wesenhafte Struktur des In-der-Welt-Seins und deren Einfluss auf das Bemerkende der Welthaftigkeit der Welt.¹³ Wir wollen es jedoch nicht bei der Feststellung dieser thematischen Korrespondenz belassen, sondern beide Phänomene genauer untersuchen. Auf jeden Fall scheint es eine enge Verbindung von Unkommunizierbarkeit und Gefühlen zu geben; das "Seelenleben" eines Menschen ist anscheinend inkompatibel zu Sprache.

¹² [SZ], S. 161.

¹³ Vgl. hierzu [SZ], §§ 29-30 sowie 40 (S. 134-142 und S. 184-191). Außerdem [HEF], S. 72.

An der Liebe lässt sich dies vortrefflich zeigen. Zwar gibt es Worte für den Ausdruck von Zuneigung; im Aussprechen derselben liegt jedoch immanent ein Abweichen von dem, was man eigentlich sagen möchte, wie es Manfred SCHNEIDER deutlich macht.¹⁴ Zu den typischen und zumindest in Literatur, Film etc. unverzichtbaren Kennzeichen einer Liebeserklärung gehört das Ringen nach Worten, das Stocken, das Sich-nicht-ausdrücken-können. Hinzu kommen körperliche Symptome, die die Unzuhandenheit der richtigen Formulierungen verstärkt sichtbar machen, nämlich Zittern, Schwitzen und dergleichen. Im Moment der höchsten emotionalen Involvierung versagt die Sprache, was ROUSSEAU zur Forderung führte, man dürfe den Satz "Ich liebe dich" niemals aussprechen.¹⁵

Gerade dieser Satz ist, folgt man Roland BARTHES, ohnehin nicht mehr als phatische Kommunikation ohne eigene Aussage. Er dient ausschließlich dazu, sich gegenseitig zu versichern, dass man sich im "Liebesdiskurs" befindet, von einem privaten "Ring"¹⁶ umschlossen – und innerhalb dieses Rings ist dann oft keine sprachliche Kommunikation mehr nötig; nicht umsonst "verstehen sich", nach einer stehenden Wendung, Paare oft ohne Worte. Das Bekenntnis öffnet also quasi nur den leeren Kanal, über den das Wesentliche – das gemeinsame Schweigen – ausgedrückt werden kann.

Um dieses "Wesentliche", das völlige Aufgehen im Gefühl, geht es in einem anderen Kontext auch bei dem antiken Rhetor (Pseudo-) LONGINUS.¹⁷ Der dort verwendete Begriff nennt sich *das Erhabene* ("*ὑψος*" im griechischen Original) und meint die in einer Rede im Hintergrund mitschwingende Kraft, den Hörer emotional völlig zu überwältigen. Dieses Konzept, von dem es heißt, dass es bisweilen "hervorbricht, den ganzen Stoff wie ein plötzlich zuckender Blitz zerteilt und schlagartig die geballte Kraft des Redners offenbart",¹⁸ scheint brauchbar für unsere Überlegungen. Zwar bleibt eine verbindliche Definition des Erhabenen in der gesamten Abhandlung aus, aber gerade diese Unfähigkeit von 'Longinus', sein Konzept in klare Worte zu fassen, wirkt wie eine diesem angemessene Art der Herausstellung. Wenn das Erhabene in einen Zusammenhang mit Heideggers Weltbegriff gebracht werden können soll, so ist es nur logisch, dass es sich bisweilen "von selbst" meldet und ansonsten zurückgezogen bleibt; mit Heidegger *an sich hält*.

¹⁴ In [LB] (zusammengefasst in der Einleitung).

¹⁵ Ebd., S. 11.

¹⁶ [LB], S. 235

¹⁷ Der wahre Verfasser der Schrift "Vom Erhabenen" [ERH] aus dem 1. Jahrhundert ist unbekannt; er wurde lange fälschlicherweise mit dem Redner Cassius Longinus (ca. 250 n.Chr.) gleichgesetzt, daher das "Pseudo-", welches hier in der Folge aus Gründen der Einfachheit weggelassen wird – zumal Pseudo-Longinus heutzutage wesentlich bekannter ist als der echte Longinus.

¹⁸ [ERH], S. 7.

Es ist hier natürlich zu berücksichtigen, dass 'Longinus' das Sich-Melden des Erhabenen durchaus vom jeweiligen Redner und sogar von Inhalt und Stil der jeweiligen Rede abhängig macht, was in einem deutlichen Gegensatz zu Heideggers Orientierung an Momenten der Unzuhandenheit steht. Die Sprache "versagt" hier also nicht, sondern zeigt gerade ihre Stärken. Liest man das antike Traktat jedoch kritisch, so erscheint die Erhabenheit nicht allein durch Willen bzw. Übung des Redners, ebenso wenig wie sie durch bloße Wahl eines "großen" Themas evoziert werden kann. Es sind vielmehr besondere Konstellationen von Anteilen der verschiedenen Quellen von Erhabenheit ("große Gedanken", "starke, begeisterte Leidenschaft" des Redners – die übrigens keine unerlässliche Voraussetzung für das Auftreten eines erhabenen Momentes ist –, rhetorische Qualität),¹⁹ die das "Aufleuchten" verursachen. Mehrere, unterschiedlichste Kombinationen dieser Quellen sind möglich, so dass ein Redner im Endeffekt doch eher zufällig eine davon trifft. Auch die größten Dichter sind nach 'Longinus' nicht davor gefeit, schlechte Texte zu verfassen.

Weiterhin spielt eine große Rolle, dass sich das Erhabene auch im Schweigen melden kann, das so eine Rolle zugewiesen bekommt, die weit über den Rang einer bloßen rhetorischen Figur hinausgeht. Beispielhaft führt der antike Autor das Schweigen des Aias in der Totenbeschwörung der Odyssee an, welches "Widerhall von Seelengröße" sei.²⁰ Letztere aber ist für ihn verbunden mit der Inspiration durch die Götter, mit der Teilhabe am "Hauch des Großen"²¹ – und damit mit der Welt. Die Unzuhandenheit von Wörtern spielt in diesem Fall also eindeutig eine Welt-erkennende Rolle, wenn sie auch nicht unbedingt aus der Unmöglichkeit des Sprechens entspringt, sondern eher aus der (für Aias) bewussten Entscheidung gegen die Benutzung der Sprache, die in diesem Moment "erhabener als jede Rede" ist.²² Um noch einmal auf den Zusammenhang mit der Liebe zurückzukommen: 'Longinus' zitiert beispielhaft ein seiner Meinung nach besonders gelungenes Liebesgedicht der Sappho.²³ Dort zeigt sich die Erhabenheit dadurch, dass das, worum es eigentlich geht, gerade *nicht* gesagt wird – statt dessen wird eine Kombination der körperlichen, "innerweltlichen" Begleiterscheinungen des Verliebtseins beschrieben, so dass der Leser nicht anders kann, als die Tiefe des Gefühls zu bewundern.

¹⁹ Vgl. [ERH], S. 19.

²⁰ Ebd., S. 21.

²¹ [ERH], im Nachwort von Otto Schönberger (S. 143). Man lese dort den ganzen Abschnitt über die Bedeutung des Erhabenen (S. 141-144).

²² [ERH], S. 21.

²³ Ebd., S. 31f.

Eine andere Art des Sprachverlusts lässt sich anhand des Schocks, der Katastrophe untersuchen. Die davon hervorgerufenen Emotionen sind denen der Liebe natürlich entgegengesetzt und insofern eindeutig nicht "erhaben" im Wortsinne (auch 'Longinus' spricht negativen Affekten wie Trauer und Furcht die Erhabenheit ab).²⁴ Allerdings sind die körperlichen Symptome dieser Affekte ähnlich denen der Liebe; auch im Schockzustand beginnen Menschen zu zittern, zu schwitzen und – nicht sprechen zu können. Wer einmal ein schreckliches Erlebnis hatte wie z.B. Mordzeuge zu sein, ganz zu schweigen vom Miter- und Überleben einer Katastrophe im Ausmaß etwa des New Yorker Terroranschlags auf das World Trade Center vom 11. September 2001, der braucht Tage, Wochen, ja Monate, um sein Trauma so weit zu überwinden, dass er vom "Tag X" berichten kann, ohne von seinen Erinnerungen überwältigt zu werden. Um an dieser Stelle Heidegger einmal mehr zu Rate zu ziehen, sind es solche Momente, solche Gefühlswallungen und "Befindlichkeiten", die dem Dasein seine eigene angsteinflößende Unbestimmtheit vor Augen führen, sein *Sein zum Tode*, die unbegrenzte Offenheit der Welt. Anhand der Katastrophe wird ihm die ureigene *Angst um sein Sein-Können* bewusst²⁵ und macht die Welt erfahrbar.

Dies gilt jedoch nicht nur für den unmittelbaren Zeugen der Katastrophe, wenn auch in besonderem Maße. Angesichts des Schreckens und der Außerordentlichkeit eines solchen Ereignisses, welches eine schwere Störung in der *Alltäglichkeit* des normalen Lebens hervorruft, werden auch räumlich und sozial entferntere Gesellschaftsteile von dem Schock ergriffen, zumal im Zeitalter der Massenmedien. Der Nachrichtenwert einer Katastrophe als singulärem Ereignis von starker Auswirkung verlangt dessen Verbreitung über alle medialen Kanäle, dessen Eingehen in die Öffentlichkeit. Letztere, die bei Heidegger als das *Man* bezeichnet wird,²⁶ steht nun aber unter dem Druck eines Kommunizierens des Geschehenen.

Soweit es sich dabei um die bloße Rekonstruktion der Ereignisse handelt, ist das unproblematisch; oft gibt es Filmaufnahmen, wenigstens im nachhinein gefilmte Bilder des "Tat-"Orts. Die reinen physischen Fakten sind schnell zusammengestellt und berichtet. Anders sieht es mit dem Symbolischen aus, nach welchem wir unsere Psyche orientieren. Durch den Einbruch der "Wüste des Realen"²⁷ in die symbolische Ordnung des Alltags ergibt sich die Notwendigkeit, letztere über die Medien in gewisser Weise wiederherzustellen oder mindestens die Risse zu flicken. Und um die sprachlich unkommunizierbare Aufwirbelung

²⁴ Ebd., S. 19.

²⁵ Vgl. [SZ], S. 187f.

²⁶ Insbesondere [SZ], §§ 25-27 (S. 114-130).

²⁷ [WWR], titelgebend. Der Ausdruck stammt ursprünglich aus dem Film "The Matrix" von 1999.

der Gefühle angemessen "herüberzubringen", bleibt nur die Kommunikation des Sprachverlusts. Tatsächlich gleichen sich die Reaktionen der als "Vaterfiguren" in solchen Fällen immer gesuchten Politiker bis aufs Haar. Neben der Feststellung der *absoluten Fassungslosigkeit* taucht in den ersten Interviews nach der Katastrophe unvermeidlich die Formulierung auf, man könne sich "das Leid der Opfer nicht vorstellen", geschweige denn in Worte fassen – am 11. September 2001 ebenso wie bei den großen Zugunglücken von Eschede (1998) und Brühl (2000) sowie beim "Amoklauf" im Erfurter Gutenberg-Gymnasium im April 2002. Bezieht man das wiederum auf 'Longinus', so wird die Nähe zum Aias des Homer offenbar – auch bei jenem gründet das Schweigen in einem "negativen" Affekt, nämlich der Wut, die ohne Worte erhabener ausgedrückt werden kann als in ihrer sprachlichen Artikulierung.

3. **Eigentliches, Welt und "Ergriffenheit"**

Aber kommen wir zurück zu Heidegger. Auch er führt das Schweigen als "wesenhafte Möglichkeit des Redens" an,²⁸ durch die eine *eigentlichere* Art des Zu-Verstehen-Gebens möglich ist als durch den sprachlichen Ausdruck. Und die dazu nötige Vorbedingung einer *eigentlichen und reichen Erschlossenheit seiner selbst*²⁹ klingt wie eine Übersetzung der "Seelengröße" von 'Longinus'. Die *Eigentlichkeit* ist allerdings gerade *der* Modus des In-der-Welt-Seins, in welchem das Dasein seiner Unbestimmtheit und damit der Welt als solcher gegenübersteht, indem es sich *ent-schlossen* und so aus der *Uneigentlichkeit des Man* gelöst hat.³⁰ Hierzu ist noch nachzutragen, dass für Heidegger das alltägliche In-der-Welt-Sein, in welchem die Zeuge als Zuhandene begegnen, aufgrund des *Mit-Seins* anderer Menschen³¹ den Charakter der *Verfallenheit an das Man*, an die öffentliche Meinung besitzt, durch welchen das Dasein gewissermaßen vor der Konfrontation mit der Unbegrenztheit seiner Seinsmöglichkeiten flieht und nur innerhalb des durch die kulturelle Umgebung vorgegebenen und daher *uneigentlichen* Rahmens an Möglichkeiten sein Sein entwirft.

²⁸ [SZ], S. 164.

²⁹ Ebd., S. 165.

³⁰ Vgl. [SZ], § 60 (S. 295-301).

³¹ Heidegger sagt: "andere Seiende von der Seinsart des Daseins".

Wie hieraus leicht zu entnehmen ist, hat die Eigentlichkeit für Heidegger einen sehr persönlich gefärbten Charakter – wie Gefühle oder "Stimmungen" per definitionem auch. Sowohl die anhand der Unzuhandenheit von Zeugen als auch die anhand von existenzialen Ängsten und dem im Schweigen erfolgenden (!) *Ruf des Gewissens*³² hervortretende Erfahrbarkeit von Welt zeigt sich nur dem je einzelnen Dasein. Der Verdacht drängt sich geradezu auf, dass "eigentlich" (auch) von "eigen" abgeleitet ist und somit als Antonym zu "öffentlich" fungiert.³³ Vor diesem Hintergrund ist es nicht verwunderlich, dass das Man seine Schwierigkeiten mit der Eigentlichkeit hat und z.B. wegen der Unhörbarkeit des Gewissensrufes (der das Dasein zur *Entschlossenheit*, zum bewussten Verstehen des eigenen Seins führen will) nicht an die Existenz eines Gewissens glauben mag.³⁴ Umgekehrt – und das könnte man mit der *vorgängigen Erschlossenheit* der Welt und der zugehörigen Eigentlichkeit für alle *daseinsmäßigen Seiende* begründen – besteht gerade in der heutigen Medienöffentlichkeit die Tendenz, in jedes unausdrückliche, etwas ver–schweigende Sprechen und in jedes sture Mundhalten die Bedeutung hineinzulegen, dass etwas Wichtiges, "Erhabenes", Außer-sprachliches dahinter steckt. Als Beispiel kann hier u.a. auch der seit der Antike verbreitete Topos vom Stottern als Kennzeichen sexueller Potenz gelten.³⁵ Und genau in diesem Versuch des Bedeutungsimports liegt der tiefere Grund für die öffentlich kund getane Fassungslosigkeit der Politiker angesichts einer Katastrophe – sie wird demonstriert mit der Absicht, das Publikum von der eigenen erhabenen "Seelengröße" zu überzeugen. *Eigentlich* im Sinne Heideggers ist das nicht, und *erhaben* im Sinne des von 'Longinus' entwickelten Begriffs ebenfalls nicht, allenfalls in einem rein redetechnischen Sinn, der das Schweigen nur als Methode der Beeinflussung sieht. "Nur im echten Reden ist eigentliches Schweigen möglich".³⁶

Wir können hieraus allerdings schließen, dass Heideggers "Man" eine Art Deutungshoheit über das Verhalten eines jeden Daseins und auch über Störungen in der Sprache beansprucht. Die Öffentlichkeit verleiht sich aus ihrem Gefüge ausbrechende Momente so schnell als möglich wieder ein, um ihre Struktur nicht zu gefährden. Damit aber verlangt der Begriff der Eigentlichkeit nach zusätzlicher Aufmerksamkeit – wenn das Dasein in diesem Zustand seine radikale Offenheit erfährt und sein eigenes, persönliches Verhalten seinem Sein gegenüber entwerfen soll, so drängt sich ein gewisses Paradox auf. Schließlich gehören für Heidegger beide Weisen, die Eigentlichkeit und die Uneigentlichkeit, zur Welt;

³² [SZ], S. 296.

³³ Siehe hierzu [MPH], S. 179-181.

³⁴ Vgl. [SZ], S. 196.

³⁵ Siehe [LB], S. 48ff.

letztere begriffen als Rahmen aller Möglichkeiten, sein zu können. Ebenso gilt bei 'Longinus', dass sowohl Erhabenes als auch "Gewöhnliches" Bestandteile der Möglichkeiten einer Rede sind (Heidegger spricht übrigens gerade dann von *Rede*, wenn die Gesamtheit aller im System "Sprache" enthaltenen Möglichkeiten gemeint ist). Ohne die gewöhnlichen Elemente einer Rede quasi als Kontrastfolie kann sich aber das Erhabene nicht zeigen; ohne eine Um- und Mitwelt, in welcher eben wesentlich die Uneigentlichkeit enthalten ist, macht auch das Sein-Können für das Dasein keinen Sinn. Wie lässt sich nun diese Situation auflösen ?

Dass die Welt sich nur und gerade dem je einzelnen Dasein persönlich zeigt, ist am Beispiel der Liebe klar zu erkennen. Diese ist als durch und durch innerliches Erlebnis ohne jeden Zweifel ein individuelles Phänomen. Allerdings – und hier kommt die Auflösung des obigen Paradoxons in den Blick – gehören zu einer "glücklichen" Liebe immer zwei. Die aus dem Alltag herausreißende Wirkung der Liebe offenbart sich genau darin, dass das persönliche Verweisungsgefüge bei beiden Partnern gründlich umstrukturiert wird, und zwar in der Art des gegenseitigen Sich-Beziehens auf den jeweils Anderen. Es wäre denkbar, anhand dieser Beobachtung eine – näher auszuarbeitende – "Definition" der Liebe zu versuchen, die auf einer Art "Synthese" der jeweils persönlichen Welten aufbaut und quasi als "Neustiftung einer *Bewandtnis um-willen beider*" sich konstituiert.

Doch dies nur am Rande. Der Zusammenhang zwischen persönlicher Welterfahrung und der "Außenwelt" lässt sich an der Katastrophe vielleicht noch deutlicher zeigen. Auch hier ist offensichtlich, dass der Schock nicht nur das persönliche Bewandtnisgeflecht der unmittelbar Betroffenen aufreißt, sondern auch dasjenige der Gesellschaft. Hierin liegt auch der Grund für die Notwendigkeit einer Reorganisation des Symbolischen und den Drang zur medialen Verbreit(er)ung des Ereignisses in den öffentlichen Raum. Die dem Dasein je eigene, in seinem In-der-Welt-Sein immanente Welt enthüllt sich hier als nichtsdestotrotz kollektive. Ein bloß persönliches, isoliertes Leben zu führen ist dem Menschen unmöglich,³⁷ das "Man" ist zwar nur ein Teil der Welt, aber ein essentieller und unhintergebar. Die Welt muss folglich als Möglichkeitsrahmen begriffen werden, innerhalb des "Man" sein von diesem unanfechtbares, eigenes Selbst zu sein.

³⁶ [SZ], S. 165.

³⁷ Vgl. [HEF], S. 70.

In dieser Hinsicht bildet auch das An-sich-halten, die "Stille" der Welt die Grundbedingung für die Möglichkeit des Alltäglichen. Ein Heraustreten aus dem Öffentlichen ist zwar möglich und auch wünschenswert, aber wir dürfen nicht ständig oder auch nur zu häufig in einer solchen *Ek-stase* stehen. Der besorgende Umgang in der Welt ist als nächste und wesenhafte Seinsweise dann doch zu wichtig und verlangt nachdrücklich nach seinem Recht. Es ist dabei von großem Interesse, dass sich die Welt in den zu Beginn beschriebenen Momenten der Unzuhandenheit von Zeug *nur* meldet, ohne dabei ausdrücklich ihren Charakter zu offenbaren – das geschieht nur im Modus der Eigentlichkeit, in welchen der Eintritt nur durch eine das Dasein wesentlich tiefer berührende Erfahrung als die Unmöglichkeit der Erledigung einer einzelnen Tätigkeit möglich ist, nämlich durch die existenziale Entschlossenheit.³⁸ Ein Moment der Unzuhandenheit offenbart dem Dasein also gewissermaßen nur, *dass* es Welt als welthafte "gibt", während die Eigentlichkeit ihren Charakter als Unbestimmte, als unendlichen Freiraum von Möglichkeiten des Seins ausdrücklich macht. Nur in der Eigentlichkeit steht das Dasein explizit vor der Ungewissheit seiner Zukunft.

Es scheint bei dieser Feststellung so, als ob zwischen diesen beiden Weisen der Welterkenntnis noch eine zu schließende Lücke klafft. Das "Nur-Melden" der Welt am unzuhandenen Zeug betrifft den "Verstand", wenn es auch nicht ein hundertprozentiges intellektuelles Begreifen darstellt. Emotionen kommen hier – seltsamerweise – nicht vor. Seltsamerweise deshalb, weil für die Eigentlichkeit starke und vor allem bewusste Gefühlsregungen notwendig sind; sie wird ausgemacht von einer Kombination aus Ratio und Affekt. Heidegger vernachlässigt hier offensichtlich die dritte Möglichkeit, nämlich die aus dem Alltag bekannte Bestimmtheit durch Gefühle, ohne dass einem der Grund dafür bekannt ist. Dabei hat er dieses Phänomen mit dem Begriff der *Stimmung*³⁹ doch durchaus punktgenau beschrieben und sogar mit dem Bemerken des Seins (und damit dem Bemerken der Welt) in einen Zusammenhang gestellt,⁴⁰ den er im weiteren Verlauf von "Sein und Zeit" jedoch nicht weiter ausführt.

³⁸ Siehe dazu ebd., S. 79f.

³⁹ [SZ], §§ 29-30 (S. 134-142).

⁴⁰ Ebd., S. 134.

Wir haben im Zuge unserer Überlegungen gesehen, dass das Konzept des Erhabenen bei 'Longinus' bei entsprechender Auslegung durchaus geeignet sein kann, diese Lücke zu füllen. Versteht der antike Rhetoriklehrer einzelne Phänomene wie etwa die Unterbrechung des Redens (das *Asyndeton*) auch teilweise als bloße Stilmittel, als rhetorische Figuren, welche sogar in der Art einer rein technischen Methode der Einflussnahme auf den Hörer interpretiert werden können, so zeigt sein Verständnis des Erhabenen als solchem doch eindeutig einen "transzendenten" Bezug: eine unsicht- und unsagbare Kraft ist es, die jeden Widerstand seitens des Hörers bricht. Und diese Kraft könnte man als das Vermögen der Welt bezeichnen, überwältigend auf das Dasein einzuwirken, was beim "eigentlichen" Gegenüber-Stehen mit der Welt ja "dazugehört". Im Erhabenen allerdings ist das *Wie* der Welt nicht bewusst, einzig die Erfahrung ihrer Kraft spielt eine Rolle. Ich würde im Anschluss an diese Beobachtungen dafür plädieren, einen im Vergleich zu 'Longinus' zwar leicht modifizierten, aber auf seinem Text aufbauenden Begriff der Erhabenheit als das Vermögen des "geistigen innerweltlich Seienden" Sprache einzuführen, das Dasein in einen bestimmten Seinsmodus zu versetzen, in welchem Stimmungen in ihrer Machtfülle und epistemologischen Bedeutung erfahren werden. Dieser Seinsmodus schließlich, den man als *Ergriffenheit* bezeichnen könnte, offenbart dem Dasein die Welt als Überwältigende und schließt so die Lücke zwischen den Momenten der Unzuhandenheit und der Eigentlichkeit.

LITERATUR

- [SZ] **Martin Heidegger**, "Sein und Zeit" (18. Auflage). Niemeyer, Tübingen 2001.
- [HEF] **Günter Figal**, "Heidegger zur Einführung" (2. Auflage). Junius, Hamburg 1996.
- [LB] **Manfred Schneider**, "Liebe und Betrug. Die Sprachen des Verlangens". Hanser, München/Wien 1992
- [ERH] **Longinus**, "Vom Erhabenen". Griechisch/Deutsch. Reclam, Stuttgart 1988.
- [WWR] **Slavoj Žižek**, "Willkommen in der Wüste des Realen", in: DIE ZEIT, Nr. 39/2001.
- [MPH] **Frank Hartmann**, "Medienphilosophie". WUV, Wien 2000.