

VERSTEHEN ALS EXISTENZIAL MENSCHLICHEN DASEINS

EMMANUEL J. BAUER

Der Mensch ist nicht einfach vorhanden in seiner Welt, sondern existiert. Als Person steht er in geistig-emotionalem Dialog mit seiner Mit- und Umwelt und mit sich selbst. In seinem Seinsvollzug geht es ihm immer schon in irgendeiner Weise (auch) um sein eigenes Sein. Das bedeutet nach Heidegger, dass der Mensch jenes Wesen ist, das da ist, und dem die Welt durch sein ursprüngliches Geist-, Sprache- und In-Beziehung-Sein erschlossen ist. Sein Wesen liegt daher in seiner Existenz bzw. seiner Ek-sistenz. Das heißt, als geworfenes In-der-Welt-Sein ist das Dasein immer schon angegangen vom Sein und ragt in den Verstehens- und Bedeutungszusammenhang von Welt mit ihrer Unverborgenheit (Wahrheit) und Unergründbarkeit hinein. Dementsprechend ist Dasein geprägt von der Grundverfassung der Sorge und von einer ursprünglichen Erschlossenheit des Seins, die in Befindlichkeit, Verstehen und Rede bzw. Sprache zur Erscheinung kommt. Die Anthropologie der Existenzanalyse setzt beim Menschen als Person an und charakterisiert ihn als ansprechbar, verstehend und antwortend. Diese Struktur kommt in der Methode der Personalen Existenzanalyse (Eindruck/Emotion – Verstehen und Stellungnahme – Ausdruck in Rede und Handlung) zur Anwendung. Auch wenn Heidegger eine Analyse des Daseins als In-der-Welt-Seins auf ontologisch-existenzialer Ebene im Auge hat, während sich die Personale Existenzanalyse primär auf ontisch-existentialer Ebene bewegt, ist die Strukturanalogie zwischen beiden unverkennbar. Eine signifikante Differenz besteht allerdings darin, dass von Heidegger der Mensch zu wenig als Person verstanden und dessen personal-dialogischer Konstitution nicht angemessen Rechnung getragen wird, was sich in einer detaillierten Analyse von Befindlichkeit, Verstehen und Sprache zeigt.

SCHLÜSSELWÖRTER: Erschlossenheit des Daseins, Befindlichkeit, Emotionalität, Verstehen, Stellungnahme, Rede/Sprache, Personale Existenzanalyse

UNDERSTANDING AS AN EXISTENTIAL OF HUMAN DASEIN

The human being is not simply given in his world, but exists. As a person he is in spiritual-emotional dialogue with his society (Mitwelt) and environment (Umwelt) and with himself. In the realization of his being he in one way or another is (also) concerned with his own being from the beginning. This means according to Heidegger, the human is the being which is there, for whom the world is disclosed due to his primordial being as spirit, as language and in relationship. His essence therefore lies in his existence or his Ek-sistenz. This means Dasein, as a thrown being-in-the-world, is always approached by being and protrudes into the context of understanding and meaning of world with its unconcealedness (truth) and unfathomability. Correspondingly Dasein is characterized by the basic state of concern (Sorge) and by an original disclosedness of being appearing with affectivity (Befindlichkeit), understanding and speech or language. The anthropological approach of Existential Analysis begins with the human as a person and characterizes them as addressable, understanding and responding. This structure is applied by the method of Personal Existential Analysis (impression/emotion – understanding and position – expression through speech and action). Even if Heidegger had in mind an analysis of Dasein as being-in-the-world on an ontological-existential level, while Personal Existential Analysis primarily moves on an ontic-existential level, the structural analogy between the two is undeniable. However, a significant difference consists therein, that Heidegger saw the human as a person insufficiently and his personal-dialogical constitution is not appropriately taken into account, which is demonstrated by means of a detailed analysis of affectivity, understanding and language.

KEYWORDS: disclosedness of Dasein, affectivity, emotionality, understanding, inner positioning, speech/language, Personal Existential Analysis

1. VERSTEHEN ALS GRUNDCHARAKTER MENSCHLICHER EXISTENZ

Der Sinn des Seins des Menschen ist ein wesentlich anderer als der Sinn des Seins eines *Codiaeum variegatum*, vulgo Wunderstrauchs. Das leuchtet jedem ein, der sich deren je spezifische Art des Seins näher vor Augen führt. Ein Mensch befindet sich demnach nicht einfach zu einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Ort, der wie ein Sack Reis in der Lagerhalle eines Lebensmittelhändlers völlig emotions- und intentionslos auf seine bevorstehende Auslieferung „wartet“. Menschliches Dasein ist wesentlich dadurch bestimmt, dass der Mensch nicht wie eines unter vielen Seienden einfach vorkommt. Er ist nicht ähnlich anderen Seienden einfach nur eingebunden in seine Umwelt mittels eines Energieaustausches, sondern steht in einer aktiv-gestalterischen und geistig-emotionalen Beziehung zu seiner Mitwelt. Er rezipiert seine Welt nicht bloß über sinnliche Reize und reagiert auf Umwelteinflüsse nicht bloß mit biochemischen Prozessen im Sinne des

Phototropismus oder des Gravitropismus. Menschen nehmen die Umgebung nicht nur wahr, sondern bewerten im selben Moment bewusst oder unbewusst auch die Qualität der Situation. Die Einschätzung, welche Bedeutung die wahrgenommenen Dinge oder Ereignisse für sie haben, ob diese für sie gut oder schlecht, von Vorteil oder zum Schaden, etwas Heilvolles oder Schädliches sind, manifestiert sich in einer damit einhergehenden Emotionalität und wirkt sich auf die Art ihres Umgangs mit der Wirklichkeit aus. Damit nähern wir uns dem Kern der unterscheidend menschlichen Art des Seins, die darauf hinausläuft, zu verstehen, was die Wirklichkeit zu sagen hat, in Freiheit und Verantwortung Stellung zu nehmen und die Welt nach eigenen Wertvorstellungen und gemäß den sich anbietenden realen Möglichkeiten mutig zu gestalten. In der hier sichtbar werdenden Dynamik kommt die personale Struktur des Menschen zum Vorschein. Als Person ist der Mensch offen und ansprechbar für das Mit-Sein, fähig die inneren Botschaften und Bedeutungen des Daseins zu verstehen und erlebt sich aufgefordert, in Wort und Tat eine konkrete

und adäquate Antwort darauf zu geben. Schematisch könnte man diese innere Gesetzmäßigkeit des personalen Seins auf die Formel von Eindruck-Stellungnahme-Ausdruck zusammenfassen (vgl. Längle 2013, 88–92).

Diese drei Schritte des Vollzugs des personalen Seins veranschaulichen die spezifisch menschliche Art zu sein. Des Menschen Art zu sein zeichnet sich nämlich, wie Heidegger gezeigt hat, grundlegend dadurch aus, dass er immer schon in einem Verhältnis zu seinem eigenen Sein steht. In allem, was er denkt, entscheidet und tut, geht es dem Menschen letztlich auch um sein eigenes Sein. Dieses Sein, um das es dem Menschen in all seinen Seinsvollzügen geht, ist aber nicht bloß das zeitlich erstreckte Dasein in seiner empirisch erfahrbaren Dimension, also die Sorge um das materielle Wohlergehen. Der Mensch sorgt sich in seinem Sein auch immer um das, was Aristoteles in seiner *Nikomachischen Ethik* die Eudaimonia nannte, also um die innere Glückseligkeit, die ihm als „das vollkommene und selbstgenügsame Gut [...] und das Endziel des Handelns“ (Aristoteles 2007, I 5, 1097b 20) galt. Letztlich richtet sich des Menschen Sorge, wenigstens in der Gestalt der Sehnsucht, aber auf die Fülle des Lebens, auf das Schauen der Wahrheit, das Geborgensein in der unendlichen Liebe und die Vollendung des eigenen Wesens. In diesem Sinn ist die Kritik Edith Steins an Heidegger berechtigt, die in dessen Begriff der Sorge einen gewissen Reduktionismus erkennt, insofern er nur das endlich-zeitlich zu besorgende Sein vor Augen hat, die Fülle des Lebens, die in ihrem Geschenkcharakter wesentlich über das Zu-Besorgende hinausgeht, aber ausblendet (vgl. Stein 2013, 478–491). Die Voraussetzung dafür, dass der lebendige Prozess des Daseins in der Spannung von Angesprochenwerden und Antworten tatsächlich ein Ausdruck und Vollzug der Sorge um das eigene Sein ist, liegt im Verstehen. Nur wenn der Mensch das, was auf ihn einwirkt, in seiner existentiellen Bedeutung versteht, kann er adäquat Stellung nehmen und verantwortlich handeln. Verstehen ist die Bedingung der Möglichkeit und der übergreifende Spannungsbogen des personalen Seinsvollzugs. Wenn Aristoteles in seiner *Politik* den Menschen als „ζῷον λόγον ἔχον (*zōon lōgon échon*)“ (Aristoteles 2012, I, 2, 1253a 10) bezeichnet, als Wesen, das den Logos besitzt bzw. des Logos mächtig ist, dann bedeutet das mehr als bloß die griechische Variante der späteren Definition des Menschen als „animal rationale“. Denn Logos bedeutet zu allererst Sprache, verstanden als aktives Sprechen und als das Wort, das gesprochen wird, sowie auch all das, was mit lebendiger Sprache untrennbar verbunden ist, nämlich Vernunft, Sinn, Bedeutung und Verhältnis. Die Sprache, der Logos, dient nach Aristoteles vor allem dazu, das Gerechte und Ungerechte (τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδίκον [*tò dikaion kai tò ádikon*]) zum Ausdruck zu bringen, was insbesondere für das Zusammenleben der Menschen in Gemeinschaft und für die Orientierung im Leben wichtig ist. Das Gerechte und Ungerechte zu benennen, ist dem Menschen möglich, weil er mit dem Logos den Sinn für die Unterscheidung von gut und böse bzw. von Recht und Unrecht hat (Aristoteles 2012, I, 2, 1253a 11–15). Diese Sprach-, Vernunft- und Sinnbegabung oder besser gesagt, dieses ursprüngliche Sprache-, Geist- und Beziehung-Sein, ist das unterscheidende Merkmal des Menschen gegenüber anderen Lebewesen und macht ihn zu einem verstehenden Wesen. Sein Dasein ist davon geprägt, dass er sich selbst und das, was ihm begegnet, in seiner jeweiligen

intrinsicischen Bedeutung und aus seinem größeren Zusammenhang heraus erfassen und sinngemäß frei damit umgehen kann. Verstehen ist demnach letztlich der grundlegende, im Kantischen Sinn transzendente Charakter des personalen Seins, also des Seinsvollzugs der Person im Verhältnis zu sich selbst und zu anderem Seienden.

Was meint aber Verstehen als existentieller Grundakt des Menschen? Im Folgenden soll dem Verstehen als Existenzial des menschlichen Daseins aus der Perspektive der Fundamentalontologie Martin Heideggers sowie der philosophischen Hermeneutik, vor allem Hans-Georg Gadamers, nachgegangen und die konstitutive Rolle der Gefühle und der Rede bzw. Sprache untersucht sowie mögliche Analogien zur Anthropologie der Existenzanalyse geprüft werden.

1.1 Existenz qua Ek-sistenz – des Menschen Privileg, da zu sein

Nach Martin Heidegger (1889–1976) zeichnet sich das Sein des Menschen gegenüber der Seinsweise von Dingen oder anderen Lebewesen ontisch dadurch aus, dass dieser nicht bloß vorhanden, sondern dass er *da ist* (vgl. Heidegger 1979, 11–15). Während bloß vorhandenes Seiendes schlicht ontisch *ist*, insofern es unbekümmert um das eigene Sein faktisch *ist*, besteht die faktisch-ontische Auszeichnung des menschlichen Daseins gerade darin, „daß es ontologisch *ist*“ (Heidegger 1979, 12). Das meint nicht, dass der Mensch theoretisch ontologische Diskurse führen muss, sondern dass er sich zu seinem Sein immer schon irgendwie verhält. Er ist „seiend in der Weise eines Verstehens von Sein“ (ebd.). Aus diesem je einmaligen Verhältnis zum eigenen Sein erwächst der Anspruch, „je sein Sein als seiniges zu sein“ (ebd.). In dieser Struktur läge an sich der Ansatzpunkt für Personalität, den Heidegger aber nicht konsequent umsetzt. Insofern sich menschliches Dasein im Versuch, sein je eigenes Sein zu verwirklichen, immer schon zu sich selbst verhält, versteht es sich immer aus Existenz und als Existenz. Dieser privilegierte Seinsmodus des Menschen besagt, „daß er das ‚Da‘, das heißt die Lichtung des Seins, ist“ (Heidegger 1978c, 323). Allein solch eine Art des Seins trägt „den Grundzug der Ek-sistenz, das heißt des ekstatischen Innestehens in der Wahrheit des Seins“ (Heidegger 1978c, 323).

Bei diesem ekstatischen Innestehen ist nicht an die Erfahrung einer mystischen Verzückung oder eines trance-ähnlichen Außer-sich-Gerätens zu denken. Des Menschen Da-Sein ist Ek-sistenz, weil es immer schon vom Sein angegangen ist und zugleich im wahrsten Sinn des Wortes ekstatisch hinausragt in die unendliche Weite des Seins, mit dessen Unverborgenheit und gleichzeitigen Unergründbarkeit er sich konfrontiert erfährt. In diesem Sinne steht der Mensch in der Lichtung des Seins, ist er jenes Wesen, in dem sich das Da des Seins lichtet. Das meint Ek-sistenz. „Der Satz ‚Der Mensch existiert‘ bedeutet: der Mensch ist dasjenige Seiende, dessen Sein durch das offenstehende Innestehen in der Unverborgenheit des Seins, vom Sein her, im Sein ausgezeichnet ist“ (Heidegger Einl.-1978d, 370). Damit wird auch klar, dass Heideggers Ek-sistenz nichts mit dem bekannten metaphysischen Begriff der „existentia“ (Wirklichkeit) im Sinne des Gegenbegriffs zur „essentia“ (wesensbedingte Möglichkeit) zu tun

hat. Wenn man vom Menschen behauptet, dass er ek-sistiert, dann sagt man nichts darüber aus, ob er wirklich sei oder nicht bzw. ob er irgendwelche Möglichkeiten verwirklicht, sondern man beschreibt nur die dem Wesen des Menschen vorbehaltene qualitativ besondere Art des Seinsvollzugs. Diesen Gedanken fasst Heidegger in die ihm sehr wichtige und deshalb wiederholt angeführte Formulierung: „*Das ‚Wesen‘ des Daseins liegt in seiner Existenz*“ (Heidegger 1979, 42; 1978c, 322–327). Heidegger will sich mit diesem Satz ganz bewusst von Jean-Paul Sartre (1905–1980) distanzieren, der bekanntlich den Vorrang der Existenz vor der Essenz betonte und damit das alte metaphysische Theorem, dass das Wesen der Existenz ontologisch vorangeht, umkehren wollte (Sartre 1985, 11f.; 1991, 950–955). Dass im Falle des Menschen die Existenz der Essenz vorausgeht, bedeutet für Sartre, „daß der Mensch zuerst existiert, sich begegnet, in der Welt auftaucht und sich danach definiert“ (Sartre 1985, 11). Nach Heidegger bleibe Sartre mit dieser seiner Strategie aber immer noch der metaphysischen Denkstruktur verhaftet, während er sich von ihr radikal lösen will. Denn ihm gehe es nicht um den Primat einer dieser beiden metaphysischen Realitäten, sondern um die existenziale Struktur des menschlichen Seins. Im Zuge dieser Untersuchung zeigte sich eine gleichursprüngliche Einheit von Essenz und Existenz in einem neuen Sinn, nämlich in dem Sinn, dass die eigentliche Bestimmung des Menschen das ek-statische Ek-sistieren in der Wahrheit des Seins ist, insofern ihm die Sorge um die Selbsterhellung des Seins anvertraut ist, oder anders gesagt, insofern er ein Seiendes ist, das sein Sein nur in einem verstehenden Verhältnis zum eigenen Sein vollziehen kann. In den Worten Heideggers: „Dasein ist Seiendes, das sich in seinem Sein verstehend zu diesem Sein verhält.“ (Heidegger 1979, 52f.)

Dass die eigentliche Dimension des menschlichen Daseins in seiner Ek-sistenz liegt, leuchtet ein, wenn man dessen existenziale Verfassung näher untersucht. Die diesbezügliche Analyse ergibt, dass das Sein des Menschen ursprünglich und je schon bestimmt ist durch das In-der-Welt-Sein, das seinerseits wiederum wesentlich den Charakter des Geworfenseins trägt. Aus diesem Zusammenhang wird klar, dass Heidegger mit dem In-der-Welt-Sein nicht behaupten will, dass der Mensch ein rein weltliches, allem Transzendenten abholdes Wesen sei. Auch spielt er damit nicht auf die irdische Verfasstheit der menschlichen Existenz im Unterschied zu insinuierten Existenzformen möglicher himmlischer Entitäten an. Vielmehr geht es ihm um die grundlegende Seinsstruktur des Daseins, um die phänomenologische Tatsache, dass der Mensch in seinem Sein immer schon eingebunden ist in einen Verstehens- und Bedeutungszusammenhang, Welt genannt, und mit diesem eine gewisse Vertrautheit hat. „Welt“ meint hier also nicht die Ansammlung bestimmter Gegenstände oder einen bestimmten Bereich von Seiendem, sondern den geistigen Horizont, worin und woraufhin dem Menschen Seiendes begegnet (vgl. Heidegger 1979, 86), oder pointierter gesagt, die „Offenheit des Seins“ (Heidegger 1978c, 346).

Dementsprechend ist des Menschen Art zu existieren durch das Geworfensein und Sich-Zurechtfinden in dieser Lichtung des Seins konstituiert. Als ek-sistierend steht der Mensch in die Offenheit des Seins hinaus, das sich als der Wurf erweist, der sich gleichsam „das Wesen des Menschen in ‚die Sorge‘ erworfen hat“ (Heidegger 1978c, 346). In die-

sem Sinn bezeichnet das In-der-Welt-Sein des Menschen „das Wesen der Ek-sistenz im Hinblick auf die gelichtete Dimension, aus der das ‚Ek-‘ der Ek-sistenz west“ (ebd., 346). Im Menschen weiß das Sein um sich selbst, in ihm lichtet sich dessen Sinn. Die Offenheit der ek-sistierenden Seinsweise ist so ursprünglich, dass sie jeglichem Subjekt-Objekt-Denken vorausliegt. Der Mensch ist daher kein Wesen (im cartesianischen Sinn), das vor aller Welterfahrung ursprünglich für sich isoliert Subjekt oder ausschließlich subjektiver Pol innerhalb einer Subjekt-Objekt-Beziehung ist. Vielmehr ist er ursprünglich ek-sistierend in der Offenheit des Seins, verstanden als der Ereignis-Raum, in dem Begegnung geschehen und aus dem heraus eine Relation von Subjekt und Objekt erst bewusst werden kann. Um das Ek-sistieren als In-der-Welt-Sein richtig zu verstehen, ist es wichtig, hier schon mit zu bedenken, dass diese Offenheit des Seins ganz wesentlich sprachlichen Charakter hat. Denn Sprache ist für Heidegger nicht einfach eine geistige Fähigkeit des Menschen, um Gefühle, Gedanken oder Vorstellungen zum Ausdruck zu bringen, sondern seine vom Sein durchwaltete Behausung, das heißt – um es in der berühmten Formulierung zu sagen – „das Haus des Seins, darin wohnend der Mensch ek-sistiert, indem er der Wahrheit des Seins, sie hütend, gehört“ (ebd., 330/164).

Im Vergleich zur frühen Denkgestalt Heideggers, in der dem Menschen noch stärker die Rolle des aktiven Gestalters von Welt zukommt, begegnet er uns hier als der vom Geschick des Seins Ergriffene und in die Antwort bzw. Verantwortung Gerufene. Will der Mensch seinem eigentlichen Wesen als Ek-sistierender gerecht werden, steht es ihm nicht an, sich im Sinn des neuzeitlichen autonomen Subjekts als Herr der Welt zu fühlen und diese dementsprechend als Pool von zur Verfügung stehenden Objekten zu betrachten. Die Folge eines derartigen Selbstverständnisses war und ist die Instrumentalisierung von Mensch und Natur mit all deren negativen Auswirkungen, die inzwischen zur Genüge zum Vorschein gekommen sind. Nach Heidegger gebührt dem Menschen im Rahmen der Konstellation des Ganzen der Wirklichkeit die Rolle, „Hirte des Seins“ zu sein und dessen Wahrheit zu hüten (Heidegger 1978c, 328). „Der Mensch ist [...] vom Sein selbst in die Wahrheit des Seins ‚geworfen‘, daß er, dergestalt ek-sistierend, die Wahrheit des Seins hütet, damit im Lichte des Seins das Seiende als das Seiende, das es ist, erscheine.“ (ebd., 327f) Das kann nur gelingen unter der Voraussetzung, dass der Mensch hörend und verstehend das Seiende auf den Sinn seines Seins hin befragt und versucht, ihm demgemäß im Denken und Tun gerecht zu werden.

1.2 Grundlegende Erschlossenheit des eigenen Seins

Wenn es ein Konstitutivum des menschlichen Daseins ist, die Wahrheit des Seins hüten und auf sie hören zu können, dann muss dem Menschen die Welt als Raum des Seins im Verstehen zugänglich sein. Es muss ihm in gewissem Maß deren Bedeutung erschlossen sein. Daher geht Heidegger davon aus, dass menschliches Dasein, das als das Da des Seins immer schon in der Welt und von der Welt her ist, konstitutiv geprägt ist durch „*Erschlossenheit überhaupt*“ (Heidegger 1979, 221). Das bedeutet nicht, dass der einzelne Mensch

ontisch in alle Wahrheit vorgedrungen ist. Denn faktisch ist das In-der-Welt-Sein des Menschen genauso geprägt vom „In-der-Unwahrheit-sein“ (ebd., 222). Vielmehr meint es den ontologischen Umstand, dass die Erschlossenheit seines eigenen Seins wesentlich zur Seinsverfassung des Menschen gehört. Das heißt, dass ihm sein Sein grundsätzlich erschlossen ist und er sein Dasein vollzieht, indem er Sein konkret erschließt und innerweltliches Seiendes immer weiter dadurch entdeckt, dass er ihm seine Wahrheit abringt. Dasein ist dann und aus diesem Grund wesentlich wahr. Wahr gemäß der ursprünglichen Bedeutung des griechischen ἀληθής, also unverborgenen. In diesem Sinne gilt: „Dasein ist, in der Wahrheit.“ (ebd., 221) Dieser ontologische Umstand impliziert aber zugleich auch immer die Einschränkung „Dasein ist in der Unwahrheit“ (ebd., 222), insofern es ursprünglich an die Welt verfallen und verloren ist und sich erst aus dieser Uneigentlichkeit zum eigenen Seinkönnen und eigentlichen Selbstsein befreien muss (ebd., 175–177; Bauer 2015, 21–23). Dieses *grundsätzliche* Sein in der Wahrheit verdichtet sich zur *eigentlichen* Erschlossenheit, und zwar in dem Sinne, dass der Mensch in der Lage ist, das einzelne Seiende immer schon in seiner Bezogenheit und seiner Bedeutung im Horizont eines größeren Ganzen zu sehen und damit auch zeitlich bestimmt durch seine Herkunft aus Vergangenen und durch seine Ausrichtung auf Zukünftiges zu begreifen. In diesem Kontext zeigt sich das Sein als zeitlicher Verständnishorizont, der alles Gegenständliche als das „*transcendens schlechthin*“ (Heidegger 1979, 38) übersteigt. Zu dieser Stufe der Erschlossenheit gehört auch die Fähigkeit, sich aus seinem eigenen Seinkönnen heraus zu verstehen. Das Dasein gelangt schließlich dann in seine ursprünglichste und eigentlichste Form der Erschlossenheit, wenn es die sich eröffnenden Möglichkeiten des Seinkönnens ergreift und sich im Modus der Eigentlichkeit selbst entwirft. Dann ist das Dasein in die „*Wahrheit der Existenz*“ (ebd., 221) gelangt. Die Erschlossenheit reifte zur Entschlossenheit und zeitigt darin den Übergang von der Uneigentlichkeit zur Eigentlichkeit des Daseins in existentieller Selbstständigkeit (ebd., 322).

Wie schon weiter oben implizit deutlich wurde, konstituiert sich nach Heidegger die Erschlossenheit des Seins in drei gleichursprünglichen Charakteristika der menschlichen Existenz, nämlich durch die Befindlichkeit, das Verstehen und die Rede bzw. Sprache (ebd., 220), und betrifft gleichursprünglich die Welt und das Selbst und deren Verhältnis bzw. Bezogensein, das im wesenhaften „In-Sein“ des Daseins, verstanden als „wohnen bei“ und „vertraut sein mit“ der Welt (ebd., 54), zum Ausdruck kommt. Demzufolge ist Sein dem Menschen erschlossen, insofern ihm einerseits in der Stimmung „vor allem Erkennen und Wollen und *über* deren Erschließungstragweite *hinaus*“ (ebd., 136) die Welt im Ganzen (also Welt, Mitdasein und Existenz) zugänglich und gegenwärtig ist, er andererseits im Verstehen der Geworfenheit der eigenen Existenz innewird und die Möglichkeiten des Seins im Sinne des je eigenen Seinkönnens ergreift und er schließlich sein Seinsverständnis als entwerfendes „*Sein zu Möglichkeiten*“ (ebd., 148) in der konkreten Rede zur Sprache bringt (Bauer 2012, 492f.).

In der ontologischen Grundstruktur des Erschlossenseins spielt das In-Sein eine bisweilen übersehene besondere Rolle. Das ursprüngliche In-Sein meint nämlich keine Eigenschaft,

die das Dasein bisweilen aktivieren und dann wieder ablegen kann und es ihm ermöglicht, je nach Interesse Beziehung zur Welt aufzunehmen (Heidegger 1979, 57). Dasein *ist* in der Weise, dass es immer schon in der Welt ist und zu dem Sein des Seienden, das ihm in seiner Welt begegnet, in Beziehung steht. Als solche begründet diese Strukturverfassung des In-Seins ihrerseits des Daseins wesenhaftes „Sein-bei“, nämlich dessen Sein bei der Welt. Dasein geht als in-seiend immer zugleich auf in der Welt. Die existenziale Struktur des „Sein-bei-der-Welt“ offenbart wiederum die Sorge als Grundverfassung des Daseins. Denn als Wesen, das im Entwerfen und Verfolgen der eigenen Seinsmöglichkeiten immer schon sich vorweg bei der Welt ist und sich als solches frei erlebt, wird der Mensch in seinem Dasein von Sorge bestimmt, näherhin von der Sorge um sich und seine Welt. Die Sorge meint hier nicht im vorontologischen oder ontischen Sinn die existentiellen Phänomene der Besorgnis, Betrübniß oder Kümmeris, sondern die ontologische Struktur des Daseins, insofern dieses in seinem Sein daraufhin angelegt ist, das alltäglich zu Besorgende zu besorgen, für andere Menschen da zu sein und zu sorgen und sich zugleich im Sinne der Selbstsorge auf die eigenen Möglichkeiten hin zu entwerfen (Bauer 2015, 23f.). Es geht hier also jeweils nicht um die konkreten ontisch-existentialen Erfahrungen, sondern um die Analyse der diese Erfahrungen ermöglichenden ontologischen Struktur des Daseins auf einer Metaebene (Heidegger 1979, 56f. und 196f.).

Geht man der komplexen Struktur der Sorge auf den Grund, zeigt sich, dass die spezifisch menschliche Art zu sein ganz wesentlich den Charakter eines verstehenden Bei-Seins hat (Heidegger 1979, 191–193). Das liegt nicht zuletzt in der Strukturanalogie zwischen Verstehen und Sorge. Ähnlich der existenzialen Struktur der Sorge, das wesentlich ein Sich-vorweg-Sein beim eigenen Seinkönnen in der Welt besagt, impliziert auch das Verstehen, dass der Verstehende zunächst beim Verstandenen ist (ebd., 164). Verstehendes Hören von Gesagtem oder verstehendes Lesen von Geschriebenem bedeutet daher weit mehr als historisch-kritisches Analysieren und/oder psychologisches Interpretieren von Worten. Zudem ist im Akt des Verstehens der Verstehende nicht bei bestimmten Lauten, Buchstaben oder Wörtern, er ist auch nicht beim Anderen als einem Gegenstand der Beobachtung oder psychischen Analyse, sondern mit dem Anderen bei der Sache, um die es eigentlich geht. In der Rede kommt dann das Selbstverständnis des Sprechenden und sein Verständnis des eigenen Lebens und darüber hinaus auch des Seins im Ganzen zur Sprache. Reden und Hören – wie *mutatis mutandis* natürlich auch Schreiben und Lesen – gründen daher letztlich im Verstehen (ebd., 164). Sie machen nur Sinn, können nur gelingen, wenn es den Dialogpartnern um das Verstehen der in Frage stehenden Inhalte, Wahrheiten oder Botschaften geht, wenn die Kommunikanten innerlich bei dem sind, was es – an Dingen, Inhalten oder Personen – zu verstehen gilt.

1.3. Der Erschließungscharakter von Befindlichkeit und Rede

Es ist deutlich geworden, dass dem Dasein das eigene Sein und die Welt, in der es lebt, im Verstehen grundsätzlich erschlossen ist. Diese Art des Verstehens ist nicht ausschließ-

lich oder primär ein kognitives Geschehen. Es ist in seinen ontischen Erscheinungsweisen vor allem immer auch emotional gefärbt. Diese emotionale Dimension des Verstehens ist prärationale und begegnet dem Menschen konkret-existential in dem alltäglichen Phänomen der jeweiligen Stimmung. In diesem Sinn sagt Heidegger: „Verstehen ist immer ein gestimmtes“ (Heidegger 1979, 142). Das tiefgründige Gestimmtsein des Daseins tritt in ganz alltäglichen, vielleicht sogar banalen psychischen Verfassungen auf, die deswegen oft wenig beachtet werden. Das Spektrum reicht von einer alles umfassenden und durch nichts zu erschütternden Zuversicht und Heiterkeit des Daseins über eine stoische Gleichmütigkeit bis hin zur missmutigen Verdrossenheit. Heidegger selbst sieht das Dasein in *Sein und Zeit* eher durch eine dunkle Brille. Denn er deutet dort die möglichen Stimmungslagen unter der Voraussetzung, dass das Dasein primär eine Last ist. In diesem Sinn sieht er zum Beispiel auch die oft zähe „fahle Ungestimmtheit“ (Heidegger 1979, 134), die meines Erachtens eine unverkennbare Nähe zum Phänomen der tiefen Langeweile aufweist (Heidegger 1983, 199–249; Bauer 2015, 25–28), als Ausdruck des Überdrusses am Dasein mit seiner Schwere. Zudem deutet er auch die gehobene Stimmung ex negativo als Indiz für den fundamentalen „Lastcharakter des Daseins“ (Heidegger 1979, 134).

Die ontisch verschieden konturierten Stimmungen werden ontologisch unter dem Existenzial der Befindlichkeit zusammengefasst. Befindlichkeit ist für Heidegger neben dem Verstehen eine der „beiden gleichursprünglichen Weisen, das Da zu sein“ (Heidegger 1979, 133). Auch die Befindlichkeit ist eine Weise, in der das Sein im Da zu sich selbst kommt und gelichtet wird. Sie gehört also zur Grundverfassung des Daseins und ihr Wesenscharakter liegt darin, das Dasein in seiner Geworfenheit zu erschließen und die gleichursprüngliche Erschlossenheit von Welt, Mitdasein und Existenz zu verdeutlichen, was beides wiederum in der unhintergehbaren Konstitution des In-der-Welt-seins gründet (ebd., 136f.).

Es wäre daher ein Missverständnis, zu meinen, das emotionale Phänomen der Stimmung sei eine innerpsychische Verfassung, die sich a posteriori dann auf die Wahrnehmung der Außenwelt und die Umgangsweise mit den Mitmenschen auswirkt. Im Gegenteil, die Stimmung ist das Indiz der ursprünglichen Erschlossenheit des In-der-Welt-seins als Ganzes. In ihr ist das Da des Seins implizit erhellet. Und es wäre eine grobe Unterschätzung, die alltägliche Stimmung als unscharfe, oberflächliche Sentimentalität abzutun, die wenig aussagt und keine Beachtung verdient. Auch wenn in der Realität die Stimmung oft nicht sehr ernst genommen wird, ist sie doch ein konstitutives Moment des Erschließens und Verstehens des eigenen Daseins in der Welt. Sie offenbart in sehr ursprünglicher, ungeschminkter Weise, wie dem Menschen im Innersten wirklich zumute ist und greift in ihrer Erschließungskompetenz tiefer als die kognitiven Formen der Erkenntnis. In der Gestimmtheit ist dem Menschen, wie schon weiter oben betont wurde, sein Dasein „vor allem Erkennen und Wollen und über deren Erschließungstragweite hinaus erschlossen“ (Heidegger 1979, 136). Die Stimmung offenbart, wie einem zumute ist, und bringt dabei gleichsam das Sein in sein „Da“, das heißt, es erschließt die spezifisch menschliche Art des Seins, indem es das Dasein als jenes Seiende erweist, „dem das Dasein in seinem Sein überantwortet wurde als das

Sein, das es existierend zu sein hat“ (ebd., 134).

Die je spezifische Art der Befindlichkeit erhellet den Menschen als Wesen, das in eine bestimmte Konstellation des Seins geworfen, vom Ganzen des Seins angesprochen und je schon in die Verantwortung gerufen ist, auf die genuinen Möglichkeiten des Seinkönnens hin einmalig und selbst zu sein. Das ist einer der Gründe dafür, dass in der Gestimmtheit die Erschließung vielfach in der Weise der Vermeidung bzw. der ausweichenden Abkehr verdeckt ist, weil der Mensch sich scheut, sich der Eigentlichkeit der Existenz zu stellen. Der andere Grund liegt darin, dass die Befindlichkeit das spezifisch gestimmte, aber schlichtweg unbezweifelbare Sich-Befinden im Da des Seins meint, mit anderen Worten, dass die Stimmung „das Dasein vor das Daß seines Da bringt“ (Heidegger 1979, 136) und ihm dabei die ganze Fragwürdigkeit und Rätselhaftigkeit erahnen lässt, die sich ihm aus der Faktizität der Geworfenheit ins Sein aufzutut. In diesem Zusammenhang wird auch das eher subjektive, ich möchte sagen, das dialogische Moment der Befindlichkeit deutlich, nämlich das, was Heidegger die Angänglichkeit nennt. Die Befindlichkeit impliziert ihrer Wesensstruktur nach eo ipso die Möglichkeit des Daseins, von der Welt angegangen zu werden bzw. sich von Innerweltlichem in der Begegnung betreffen zu lassen. In diesem Sinne ist die Befindlichkeit eine der Bedingungen für die Weltoffenheit. „Die Gestimmtheit der Befindlichkeit konstituiert existenzial die Weltoffenheit des Daseins“ (ebd., 137). Mit anderen Worten, in der Befindlichkeit sind die Angewiesenheit auf Welt und das Angesprochenwerden-Können von Welt ursprünglich strukturell verbunden. Diese Ambivalenz macht es möglich, dass sich das Dasein in seiner Sichtweise der Welt täuschen kann, und wahrscheinlich, dass es sich an die Welt in gewissem Maß immer auch ausliefert. Dies letztere geschieht nicht selten in einer Intensität, die dazu führt, dass das Dasein vor sich selbst ausweicht, sich nicht der Frage des eigenen Seinkönnens stellt, was Heidegger auch mit dem Phänomen des Verfallens beschreibt. Statt unvertretbar selbst zu sein, folgt der Mensch der normierenden Macht des anonymen „Man“, dessen Einfluss auf den Einzelnen ganz wesentlich über Stimmungen läuft, die motivationshemmend oder animierend wirken und oft gezielt manipulativ eingesetzt werden.

Hält man sich vor Augen, dass die Gestimmtheit die grundsätzliche Weltoffenheit des Daseins offenbart, leuchtet ein, dass der Erschließungscharakter der Befindlichkeit existenzial auf einer sehr ursprünglichen Ebene angesiedelt ist. Das in dieser basalen Erschlossenheit implizit Verstandene kann in seiner Bedeutung expliziert werden, indem es im „Verstehen-als-Etwas“ ausdrücklich gemacht wird. Dieser Schritt der Auslegung von Etwas als Etwas geschieht allerdings nicht, wie man vordergründig annehmen möchte, voraussetzungslos, sondern immer unter einer ganz bestimmten vorgängigen Absicht und Hinsicht (Heidegger 1979, 150). Jede Auslegung gründet demnach in einer Vor-Struktur des Verstehens, die als Vor-habe, Vor-sicht und Vor-griff (Vorbegrifflichkeit) zum Tragen kommt. In dieser Art der erschließenden Auslegung eröffnet sich Sinn indem der Mensch sein eigenes Sein versteht und das in der eben beschriebenen Art entdeckte und erschlossene Seiende sich sinnvoll zueignet, das heißt die eigenen Seinsmöglichkeiten im Horizont der Bewandnisganzheit der Welt als erfüllbar erkennt. Sinn – hier verstanden nicht als Bedeutungsgehalt eines Urteils, sondern als das „Woraufhin des Entwurfs, aus dem her etwas

als etwas verständlich wird“ (Heidegger 1979, 151) – ist daher ein grundlegendes Existenzial des Daseins und nicht bloß eine Eigenschaft, die einem bestimmten Seienden innewohnt oder dieses metaphysisch wie eine Aura umgibt.

Das in der Auslegung explizit gefasste Verstehen wird in der Aussage zum Ausdruck gebracht. Heidegger definiert diese als „mitteilend bestimmende Aufzeigung“ (Heidegger 1979, 156), mit der klar erkennbaren Betonung auf dem apophantischen Charakter. Seiendes soll von ihm selbst her aufgezeigt, durch Prädikation näher bestimmt und im Aussprechen mitgeteilt bzw. weiter-gesagt werden. In dieser Perspektive wird deutlich, dass sich die Aussage als modifizierte, abkünftige Gestalt der Auslegung erweist. Während die erwähnte Vor-Struktur in beiden Erschließungsarten bestimmend bleibt, kommt es zu einer Modifikation der Als-Struktur, insofern das ursprüngliche hermeneutisch-umsichtige Als der Auslegung in der Aussage infolge der Fokussierung des Blicks auf das allein für sich betrachtete Seiende zu einem apophantischen Als der Vorhandenheitsbestimmung wird. Soll die Aussage also nicht zu einem rein logischen Akt der Subjekt-Prädikations-Synthese verkommen, sondern die Gestalt der den Sinn des Seins des Seienden mitteilenden Sprache annehmen, darf deren Verwurzelung im verstehenden Auslegen und im die Weltoffenheit konstituierenden Gestimmtheit nicht vergessen werden.

Somit hat sich gezeigt, dass das in der Gestimmtheit implizit Verstandene und in der Auslegung als etwas explizit Begriffene letztlich in der mitteilenden Sprache zum Ausdruck kommt. Das Phänomen der Sprache wurzelt demnach in der existenzialen Struktur der Erschlossenheit des Daseins, die sich, wie wir sahen, gleichursprünglich in der Befindlichkeit und im Verstehen konstituiert. Insofern nun die Rede das ontologische Fundament der Sprache ist, ist die Rede jener Weg, auf dem sich die Verständlichkeit des Da, also die Erschlossenheit von Welt, artikuliert. Sie muss daher als die mit Befindlichkeit und Verstehen gleich ursprüngliche Seinsverfassung der Erschlossenheit begriffen werden. In Heideggers Worten: „Die befindliche Verständlichkeit des In-der-Welt-seins *spricht sich als Rede aus*.“ (Heidegger 1979, 161) Ohne Rede sind daher auch die vorher dargestellten Phänomene wie Auslegung und Aussage nicht denkbar. Lebendige Sprache ereignet sich in der Weise, dass sich in der gesprochenen Rede die verstandene Bedeutung des Daseins gleichsam in Worte gießt, und nicht so, dass man gewissen Wörtern bestimmte Bedeutungen zuschreibt. Poetisch ausgedrückt: „Den Bedeutungen wachsen Worte zu.“ (ebd., 161)

Insofern sich in der Rede, ontologisch betrachtet, die existenziale Struktur der Erschlossenheit des Daseins manifestiert, kann es sich bei ihr nicht um eine akzidentelle oder fakultative Kunstfertigkeit des Menschen handeln. Die Rede und mit ihr das Hören und Schweigen sind vielmehr ein Konstitutivum der menschlichen Existenz. Zugleich wird in ihr deutlich, dass Dasein immer Mitdasein impliziert. Das Mitdasein wiederum offenbart sich nicht nur in der Rede, sondern auch in den anderen beiden Grundarten der Erschlossenheit des In-der-Welt-Seins, nämlich in der (Mit-)Befindlichkeit und im (Mit-)Verstehen. Rede ist von ihrer Struktur her nur sinnvoll als Teilen, Mitteilen oder Entfaltens eines gemeinsamen verstehenden Erschließens von Welt. Anders gesagt, Rede ist Ausdruck des dialogischen Wesens des Menschen. In ihr spricht sich der Redende aus, zugleich werden darin aber

auch das Mitdasein und der gemeinsame Bedeutungshintergrund in gewissem Maß erhellt. Das meint Heidegger vermutlich, wenn er die Rede als „die bedeutungsmäßige Gliederung der befindlichen Verständlichkeit des In-der-Welt-seins“ (Heidegger 1979, 162) definiert. Die ursprüngliche Erschlossenheit des Daseins ist die existenziale Voraussetzung dafür, dass der Mensch in der Rede wie auch im Schweigen, das als eine wesentliche Möglichkeit aus der sinnvollen Art des Redens nicht wegzudenken ist, das zur Sprache bringen kann, was das Leben zu sagen hat.

Das innere Aufeinander-Verwiesensein von Verstehen, Verstehbarkeit bzw. Verständlichkeit und Rede – und in analoger Weise kann und muss hier auch die Befindlichkeit noch mit dazu genommen werden – zeigt sich besonders anschaulich am Phänomen des Hörens. Hören ist nicht, wie vielleicht vordergründig angenommen, das Gegenteil von Reden. Hören und Reden sind wie die zwei Seiten einer Medaille. Eines ist ohne das andere nicht möglich und nicht sinnvoll. Hören ist eine Urform der existenzialen dialogischen Offenheit des Daseins, Ausdruck seines Offenseins für den Anderen ebenso wie für die Eigentlichkeit der eigenen Existenz. Weil es diese hörende Offenheit gibt, kann der Mensch die Bedeutung von Welt und Dasein in der Rede mitteilen. Und weil dem Menschen immer schon verstehend Welt erschlossen ist, ist er ein Hörender. In diesem Sinn ist das Hören konstitutiv für das Reden, wie auch das Verstehen konstitutiv ist für das Hören und das Reden. Die fundamentale Bedeutung des Hörens für die menschliche Existenz, für das Selbstsein, den personalen Dialog, die therapeutische Beziehung und die Erfahrung von Sinn kann meines Erachtens nicht hoch genug angesetzt werden.

Für menschliches Existieren, also für ein verstehendes Dasein, ist die Rede eine wesentliche Grundverfassung. Dabei geht es nicht um logische Aussagen auf dem Fundament einer Ontologie des gegenständlich Vorhandenen, sondern um das mitteilende je neue Erschließen des Sinns des Seins des Da. Dasein hat und ist Sprache. Sprache, hier nicht verstanden als ein Aussprechen von Sätzen über Objekte, als ein Instrument der Information oder eine begriffliche Darstellung von inneren Vorgängen, sondern noch ursprünglicher und genuiner als „ein Sagen von dem, was sich dem Menschen in mannigfaltiger Weise offenbart und zuspricht“ (Heidegger 1978b, 76) und in diesem Sinn als „das vom Sein ereignete und aus ihm durchfügte Haus des Seins“ (Heidegger 1978c, 330/164). Erst vor diesem Hintergrund lässt sich die Sprache bzw. die Rede als eine menschliche Handlung und als Ausdrucks-gestalt einer personalen Stellungnahme begreifen.

2. HEIDEGGERS EXISTENZIALE STRUKTUREN DER ERSCHLOSSENHEIT UND DIE PERSONALE EXISTENZANALYSE

Heideggers Darstellung der existenzialen Strukturen der Erschlossenheit des Daseins als In-der-Welt-Seins enthält zahlreiche wesentliche Momente, die das, was menschliche Existenz ontologisch charakterisiert, erhellen und das konkrete Leben von Menschen tiefer verstehen lassen. Im Einzelnen ist hier vor allem an die Befindlichkeit, das Verstehen, die sprechende Rede, das Hören und Schweigen zu denken, deren differenzierte Analyse das Potenzial in sich tragen, die

Anthropologie und insbesondere die psychotherapeutische Praxis der Existenzanalyse zu befruchten. Das entspräche durchaus dem Selbstverständnis dieser Psychotherapieschule, deren Anthropologie explizit als „existenzphilosophischer Provenienz“ (Längle 2000, 9) bezeichnet wird. Aber es bedarf auch einiger klärender, kritischer Erörterungen.

Nach Heidegger ist das Dasein vor allem in drei Grundverfassungen strukturell erschlossen, nämlich in Befindlichkeit, Verstehen und Rede (vgl. Heidegger 1979, 220). Mit Blick auf Theorie und Praxis der Existenzanalyse legt sich die Vermutung nahe, dass der grundlegende Dreischritt von Eindruck, Stellungnahme und Ausdruck, der die drei Prozessebenen der Personalen Existenzanalyse (PEA) mit ihren Schwerpunkten auf der Analyse der Gefühle, der Einholung der Stellungnahme und der Suche nach dem angemessenen Handeln inhaltlich charakterisiert (vgl. Längle 2000), bereits in Heideggers fundamentalontologischer Analyse des Daseins vorgezeichnet ist.

Eine gewisse inhaltliche Parallele und eine strukturelle Analogie sind nicht zu übersehen. Allerdings müssen auch die grundsätzlichen Unterschiede klar festgehalten werden, abgesehen von den Detaildifferenzen, die in der Zuordnung von Befindlichkeit, Verstehen und Rede zu den Schritten der PEA liegen. Bei einem Vergleich der drei Konstitutionsformen der Erschlossenheit von Dasein mit dem Prozessmodell der Existenzanalyse fällt als entscheidende Differenz zum einen auf, dass sich Heideggers Analyse auf einer ontologisch-existenzialen Ebene bewegt, während die PEA primär auf der ontisch-existentiellen Ebene mit den konkreten Gefühlen, Gedanken und Willensregungen operiert. Im Aufbau dieses Prozesses lässt sich allerdings eine Struktur feststellen, die mit der ontologischen Struktur der Erschlossenheit in Analogie gesetzt werden kann. Eine derartige Strukturanalogie kann insbesondere im Hinblick auf die existenzanalytische Charakterisierung der Person als ansprechbar, verstehend und antwortend konstatiert werden (vgl. Längle 2013, 89–91). Im Sinne dieser unterschiedlichen Ebenen der Analyse betont Heidegger dort, wo er existentielle Erfahrungen einholt, wiederholt, dass es ihm um die ursprüngliche Verfassung des In-der-Welt-seins geht. Das heißt, Gestimmtsein, Verstehen und Reden werden ganz ursprünglich in ihrem Charakter als Ausdruck und Indizien der Welt-Offenheit des Daseins bzw. der Erschlossenheit des In-der-Welt-seins aufgefasst. Die durch diese Grundverfassung ermöglichten ontisch anzutreffenden Gefühle, Impulse, Erkenntnisse, Wissens- und Willensregungen werden von Heidegger nicht näher untersucht. Sie und ihre tiefere phänomenale und personale Bedeutung für die konkrete Lebenssituationen oder -entscheidungen stehen dagegen im Mittelpunkt der Personalen Existenzanalyse. Der andere markante Unterschied liegt meines Erachtens darin, dass bei Heidegger der Mensch als Person bzw. das Personal-Dialogische zu wenig in Erscheinung tritt. Während Heidegger fast ausschließlich vom Dasein (und nicht von der Person) spricht und – vor allem nach der Kehre – den Eindruck vermittelt, dass dieses Dasein primär Hüter und weniger freier Gestalter des Seins sein soll, hält die Existenzanalyse trotz aller Bedingtheiten menschlicher Existenz am Stellenwert der freien aktiven Person fest und sieht in der „Freisetzung der Person inmitten der Faktizität ihres welthaften, realen Bezugs“ (Längle 2003, 11) das eigentliche Ziel der PEA. Die zuletzt ge-

nannte Differenz wird uns vor allem auch im Verständnis der Sprache nochmals begegnen und könnte auch am Phänomen des Gewissens veranschaulicht werden, aus dem Heidegger das Dialogische letztlich ausschließt (vgl. 1979, § 56).

2.1. Befindlichkeit und (integrierte) Emotionalität

Im Sinne dieses grundlegenden Unterschieds betonte Heidegger im Zusammenhang mit der Analyse der *Befindlichkeit*, dass die Stimmung die „primäre Entdeckung der Welt“ (Heidegger 1979, 138) leistet. Die dabei vollzogene Erschließung von Welt ist kein bewusstes Verstehen im Sinn einer rationalen Erkenntnis, sondern ein das Dasein in seinem Seinsvollzug ursprünglich bestimmendes primäres Verstehen (Heidegger 1979, 143). Menschliches Dasein und in der Folge eigentliches Existieren durch verstehendes Erschließen der eigensten Seinsmöglichkeiten ist nur möglich auf der Basis einer intakten Emotionalität. Dies wird nicht zuletzt indirekt durch die modernen Neurowissenschaften erhärtet, die zeigen konnten, dass die unreflektierte Verhaltenssteuerung durch Gefühle in den phylogenetisch älteren Teilen des Gehirns angesiedelt ist. Die Befindlichkeit ist als fundamentale Weltoffenheit des Daseins die existenziale Bedingung der Möglichkeit jener Art von Emotionalität, von der die moderne Psychologie oder Psychotherapie handelt (vgl. Galliker 2009; Goldie 2009; Längle 2003a, 2003b; Roberts 2009; Vendrell 2008).

In der kognitivistischen, von der Analytischen Philosophie beeinflussten Psychologie des angloamerikanischen Raumes unterscheidet man meist zwischen nichtemotionalen Gefühlen (*feelings*) und emotionalen Gefühlen (*emotions*), wobei letztere sich durch ihre intentionale Struktur von ersteren unterscheiden. Während Emotionen auf etwas in der Welt gerichtet sind und dessen wahrgenommene Eigenart repräsentieren und bewerten, das heißt einen intentionalen, repräsentationalen und auch evaluativen Charakter aufweisen, besagen die Gefühle die diffuse Qualität (das „Wie-es-ist“) des Erlebens und Empfindens von etwas Bestimmtem (vgl. Döring 2009, 12–65; Goldie 2009, 369–397). Vordergründig lassen diese „feelings“ eine gewisse Nähe zu Heideggers Befindlichkeit erkennen, genauer gesehen weisen sie aber doch den entscheidenden Unterschied auf, dass sie das Fühlen eines ganz bestimmten Erlebnisses bedeuten, während die Befindlichkeit Heideggers dagegen die emotionale Resonanz auf das Ganze des Daseins besagt. In ganz ähnlicher Weise stellt sich auch das Verhältnis zur Emotionslehre der Existenzanalyse dar. Nach Längle (Längle 2003b, 186f.) sind Emotionen grundsätzlich intentional strukturiert, also bezogen auf einen Gegenstand des inneren oder äußeren Erlebens und besagen die subjektive Erlebnisqualität eines bestimmten Erlebnisinhalts, die abhängig ist von der ihm zugeschriebenen Wertigkeit. Der Bezugshorizont ist hier ein anderer als bei Heideggers Befindlichkeit. Emotionen werden nicht bloß als Stimmungsbarometer des Ganzen des Daseins verstanden. Allerdings kann die PEA auch bei der allgemeinen Gestimmtheit des Menschen ansetzen und zum Ausgangspunkt der Entwicklung einer personalen Interaktion mit der Welt werden. Ziel dieses Prozesses ist die methodische Freilegung eines

authentischen Selbstseins (Längle 2000, 11). Gelingt dieser Prozess, ist der Mensch fähig zu einer personalen Gestalt der Emotionalität, der in der Existenzanalyse sogenannten Integrierten Emotionalität, also zu jener Form der Emotionalität, in der sich die Person bereits von der unmittelbaren, unreflektierten, spontan-impulsartigen Erlebnisqualität gelöst und diese hinsichtlich ihrer Bedeutung mit der Ganzheit der das eigene Selbst- und Weltbild bestimmenden personalen Werte abgestimmt hat. Die entscheidende Differenz liegt in der personalen Stellungnahme, die in Heideggers ursprünglichen Gestimmtheit noch nicht gegeben ist.

Die personale Stellungnahme spielt in der PEA eine konstitutive Rolle im therapeutischen Prozess, insofern es darum geht, die Botschaft der Gefühle, den phänomenalen Gehalt des Erlebten und das im Verstehen bzw. Nichtverstehen Erkannte vor dem Gewissen frei zu legen und damit einem verantwortlichen Umgang zugänglich zu machen. Emotionalität wird also in diesem Zusammenhang weiter gefasst und personal durchformt. Heidegger geht es ausschließlich um eine ontologische Fassung der Grundstrukturen der Existenz. In dieser Weise beschreibt er die Gestimmtheit in der Befindlichkeit allgemein als etwas, das dem Menschen offenbart, von welchem Sinn des Seins er präreflexiv bestimmt ist, in welcher Weise er sich in seinem sozialen Netz eingebettet weiß und welche Möglichkeiten des Seinkönnens er intuitiv offen stehen sieht. Vor allem aber enthüllt es dem Dasein sein je persönliches geschichtliches Verortetsein im Ganzen des Seins, lässt ihn die Qualität des Ortes in der Bewandnisganzheit der Welt erahnen. So etwa offenbart die Grundstimmung der Angst letztlich das Nichts, die Abgründigkeit des Daseins und die Gefahr, in die Haltlosigkeit abzugleiten (vgl. Heidegger 1978d, 109–111). Die Angst untergräbt in ihrem ersten Wirkimpuls die Erschlossenheit des Daseins in der Rede, weil es dem Menschen meist die Sprache verschlägt, ihm das Wort im Hals stecken bleibt. Als solche kann sie aber auch zum Weckruf werden, endlich das eigene Sein zu ergreifen (Bauer 2003). Das Gefühl in der Gestimmtheit ist für Heidegger daher keine flüchtige Begleiterscheinung des menschlichen Denkens, Wollens oder Erlebens, das in bestimmten Lebenslagen in den Vordergrund tritt, sondern – in seiner Funktion der permanenten Enthüllung des Seienden im Ganzen – „das Grundgeschehen unseres Da-seins“ (Heidegger 1978d, 110). Die Befindlichkeit ist also ein Existenzial im wahrsten Sinn des Wortes.

2.2. Ursprüngliches und personales Verstehen

Hinsichtlich des *Verstehens*, des als zweites angeführten Moments der Erschlossenheit des Daseins, bedarf es gleichfalls einer umsichtigen Analyse. Auch wenn Heidegger wiederholt die Gleichursprünglichkeit von Befindlichkeit, Verstehen und Rede betont, erhält das Verstehen in der Gesamtstruktur der Konstituierung der Existenz als spezifisch menschlicher Art des Seins doch eine fundamentale Stellung. Denn Dasein ist jenes Seiende, dem es als In-der-Welt-sein wesentlich um es selbst geht, also um das eigene Seinkönnen. Genau das versteht Heidegger aber ursprünglich unter Verstehen. Verstehen meint nämlich nicht primär eine spezielle Art des Erkennens neben anderen, wie etwa dem gegenständlich-

analytisch orientierten Erklären, sondern das grundlegende Seinkönnen des Daseins infolge des Vertrautseins mit dem Worumwillen und der Bedeutsamkeit der das eigene Sein konstituierenden Momente der Welt. Verstehen hat wesentlich mit „sich verstehen auf etwas“ oder „einer Sache gewachsen sein“ zu tun. So wie wir sagen „Die Barbara, die versteht sich auf das Unterrichten“. Das Worauf des Verstehens als Grundverfassung des Daseins ist letztlich das eigene Sein. Verstehen als Existenzial ist daher letztlich nichts anderes als Existieren. In diesem Sinn sagt Heidegger: „Im Verstehen liegt existenzial die Seinsart des Daseins als Sein-können“ (Heidegger 1979, 143). Spezifisch menschliches Sein-Können ist, insofern es wesentlich in der Erschlossenheit des Seins verortet ist, nicht möglich ohne Verstehen. Auch hier zeigt sich wieder der methodologische Unterschied, dass Heidegger die existenziale Grundstruktur des Daseins freizulegen versucht, während in der PEA das Verstehen bzw. Nicht-Verstehen konkreter Lebenssituationen und Verhaltens- und Denkweisen von Personen zur Begründung eines authentischen Existenzvollzugs freigelegt, gefördert und angestrebt wird (vgl. Längle 2003, 10). Die PEA leistet sozusagen die Übersetzungsarbeit von der Ebene der existenzialen Grundstruktur in die Dimension des ontisch-existentialen Vollzugs.

Mit der Interpretation des Verstehens als Seinkönnen will Heidegger die klassische hermeneutische Bedeutung des Wortes nicht ausschließen. Es geht ihm vielmehr um die prärationale Dimension des Verstehens, auf deren Hintergrund erst ein Verstehen im Sinne des Begreifens des Sinns und der tieferen Zusammenhänge von Worten oder Situationen möglich ist. Insofern nun in fundamentalontologischer Perspektive Verstehen immer eingeflochten ist in den ursprünglichen Bedeutungshorizont des Daseins als Ganzem, leuchtet auch ein, dass Verstehen vom Verstehen-Wollenden verlangt, sich auf einen gemeinsamen Verstehenshorizont mit dem einzulassen, was es zu verstehen gilt. Was damit gemeint ist, gewinnt an Klarheit, wenn man bedenkt, dass es beim Verstehen nicht darum geht, einen ursprünglichen, in einem Ereignis objektiv angelegten Sinn zu eruieren. In diesem Sinn betont etwa Hans-Georg Gadamer, dass es keine objektive Sachverhaltswahrheit und keine objektive *mens dicentis* gibt, die im Verstehensprozess reproduziert werden könnte oder müsste (vgl. Gadamer 1986a, 337–339). Der Sinn, die Bedeutung oder der Wahrheitsanspruch eines Ereignisses oder eines Wortes hängen demnach nicht nur von den konkreten Fakten und Rahmenbedingungen des Geschehenen ab, sondern ganz wesentlich auch von der jeweiligen geschichtlichen und existentiellen Situation derer, die es heute verstehen wollen. Das heißt, Verstehen ist „kein nur reproduktives, sondern stets auch ein produktives Verhalten“ (Gadamer 1986a, 301), bei dem die Gefühls- und Denkwelt, die Sprache, das Selbst- und Weltverständnis der nach Verständnis Suchenden mit einfließt. Diese Verschmelzung von Verstehenshorizonten und das produktive Moment des Verstehensprozesses sind insbesondere in psychotherapeutischen Gesprächen zu beobachten und zu beachten, wo durch die umsichtige Relektüre von Geschehenem je neue Bedeutungs- und Sinnhorizonte aufbrechen können.

Wo einer den anderen oder sich selbst zu verstehen versucht, prallen weder zwei für sich bestehende und in sich abgeschlossene Bewusstseinshorizonte, noch zwei absolut

kontradiktorische oder zwei absolut nicht-fremde Verstehenshorizonte aufeinander. Wilhelm Dilthey hat schon 1910 in *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* einerseits die gemeinsame Erfahrung, also das Nicht-Fremde, und andererseits das herausfordernde Neue, also das in gewissem Maß Fremde, als die zwei Bedingungen eines sinnvollen, gelingenden Verstehensprozesses unterstrichen. Verstehender und Verstandenes verschmelzen in diesem Fall zu einem gemeinsamen Frage-, Verstehens- und Sinnhorizont. Der Verstehen-Wollende muss sich dabei, wie Gadamer gezeigt hat, auf eine zirkuläre Bewegung von gewissem Vorverständnis und Fremdverstehen bzw. zwischen Wiedererkennen von bereits Erfahrenem und Erweiterung des eigenen Erfahrungs- und Wissenshorizontes einlassen (vgl. Gadamer 1986a, 312–346). Dieser Punkt der ontologischen Struktur des Verstehens begründet übrigens auch die Notwendigkeit einer ausreichenden Selbsterfahrung für angehende Psychotherapeutinnen und Psychotherapeuten. Zudem wird auch klar, dass das Gelingen des Verstehens des Anderen nicht vom Bestehen einer innigen Seelenverwandtschaft derer abhängt, die um ein gegenseitiges Verstehen ringen. Das Geheimnis des Verstehens ist vielmehr die „Teilhabe am gemeinsamen Sinn“, nicht aber so etwas wie „eine geheimnisvolle Kommunion der Seelen“ (Gadamer 1986b, 58). Diesen Gedanken des spiralförmigen, Einzelnes und Ganzes verbindenden Eindringens in die Sinniefe übernimmt Gadamer von Heidegger, der dieses Phänomen im Zuge seiner Ausführungen zum Wesen der Auslegung erstmals *expressis verbis* als einen hermeneutischen Zirkel bzw. einen „Zirkel des Verstehens“ (Heidegger 1979, 153) bezeichnet hat.

Insofern das Verstehen wesentlich durch die grundlegende Weltoffenheit des Daseins konstituiert ist und diese zum Ausdruck bringt, will er diesen im verstehenden Auslegen zum Vorschein kommenden Zirkel auch nicht als der Möglichkeit nach zu vermeidenden *circulus vitiosus* verstanden wissen. Ein derartiges Bestreben verriete im Gegenteil ein grundlegendes Missverstehen des Verstehens. Denn der Zirkel des Verstehens ist nicht ein Um-sich-Kreisen einer bestimmten Erkenntnisart, sondern Ausdruck der spezifischen „Vor-Struktur des Daseins selbst“ (Heidegger 1979, 153), die in der Auslegung sichtbar wird. Auslegung meint die Explikation des im umsichtigen Sehen Wahrgenommenen und implizit Verstandenen durch Erfassen des „Etwas als Etwas“, also eine Art konkretisierende Deutung der im Verstehen entworfenen Möglichkeiten (vgl. ebd., 148f). Eine solche Art der Auslegung fordert vom Verstehenden zwar, die ursprünglich erschlossene Bewandnis der Weltphänomene zur Geltung kommen zu lassen und ihnen nicht einfach eine Bedeutung aufzuoktroyieren. Es ist aber dennoch nicht zu vermeiden, dass auch eine umsichtige Auslegung in einer *Vorhabe*, einer *Vorsicht* und einem *Vorgriff* gründet (vgl. ebd., 150). Das heißt, die Auslegung ist kein voraussetzungsloses Erfassen eines vorgegebenen neutralen Anschauungsmaterials, sondern von einer bestimmten Absicht, einem selektiven Blick und einer im Voraus gewählten Begrifflichkeit geleitet. Anders gesagt, das Verstehen von Etwas als Etwas erschließt sich nur vor dem Hintergrund einer vorausentworfenen Sinn Ganzheit. Jegliches Verstehen setzt also ein vorgängiges zumindest implizites Verstanden-Haben des zu Deutenden bereits voraus. „Alle Auslegung, die Verständnis beistellen soll, muß

schon das Auszulegende verstanden haben“ (ebd., 152). Daher ist es nach Heidegger für das richtige Verstehen auch nicht erforderlich, diesen Verstehenszirkel zu durchbrechen. Entscheidend ist demnach nicht die Frage, wie es gelingen kann, „aus dem Zirkel heraus-, sondern in ihn nach der rechten Weise hineinzukommen“ (ebd., 153). Die rechte Weise des Hineinkommens besteht wohl darin, nicht anhand von Vorurteilen, die das „Man“ zur Verfügung stellt, sondern unter Berücksichtigung der Struktur der Sachen selbst die verstehende Auslegung vorzunehmen. Während Gadamer die Vorstruktur in Gestalt der Vorurteile als Bedingung des Verstehens in dessen Prozess konstruktiv einband, forderte Heidegger, diese Vorstruktur kritisch am Maß der Eigentlichkeit zu prüfen (vgl. Grondin 2003, 385f). Wie auch immer, der Zirkel des Verstehens bleibt auch für ihn unhintergebar, da er in der existenziellen Struktur des Daseins begründet liegt. „Seiendes, dem es als In-der-Welt-sein um sein Sein geht, hat eine ontologische Zirkelstruktur“ (Heidegger 1979, 153). Als Da des Seins ist der Mensch immer schon grundsätzlich verstehend offen für den Sinn der Bedeutungsganzheit seiner Welt.

Auf dem Weg der Suche nach dem Verstehen im engeren Sinn erweist sich der gemeinsame Verstehenshorizont ursprünglich als gemeinsamer Fragehorizont. Die andere Person, ihre Geschichte oder das eigene Life-Event ist zuerst einmal eine Frage an den Verstehen-Wollenden, die dieser – rückfragend – zu beantworten versucht. Es zeigt sich, wie an anderer Stelle dargestellt (vgl. Bauer 2012, 496) eine Frage-Antwort-Dialektik. Wer den Sinn von etwas Gesagtem oder von einer Handlung verstehen will, muss fragend auch hinter das Gesagte oder hinter das Geschehene zurückgehen auf die Frage, worauf das Gesagte oder die Handlung ihrerseits die Antwort waren. Darüber hinaus gilt es die Frage zu verstehen, die das Gesagte oder Erlebte heute an den Menschen stellt. Dieser Frage- und Verstehens-Dialektik kommt unseres Erachtens im psychotherapeutischen Gesprächsprozess eine zentrale Rolle zu. Denn zum einen ist das Gespräch zwischen Ich und Du oder zwischen Ich und mir selbst der ursprüngliche und eigentliche Ort des Verstehens und zum anderen ist das Leben bzw. das Erlebte ja nicht eine in starren Formen geronnene Wahrheit, sondern gibt immer neue Antworten dem, der es befragt, und stellt immer neue Fragen dem, der ihm antwortet.

Die das Verstehen bedingende Weltoffenheit des Daseins sowie die im Verstehensprozess zu Tage tretende Frage-Antwort-Dialektik und der gemeinsame Frage- und Verstehenshorizont, der notwendigerweise von dem vorausgesetzt und auch betreten werden muss, der verstehen will, und nicht zuletzt der sogenannte Zirkel des Verstehens offenbaren darüber hinaus noch ein anderes wesentliches Moment des Verstehens, nämlich die grundsätzliche Unabschließbarkeit des hermeneutischen Prozesses. Diese hat eine subjektive und eine objektive Dimension. Die Unabschließbarkeit liegt zum einen darin begründet, dass das Verstehen-Können des Menschen an seinem eigenen Dasein eine unüberwindbare Grenze erfährt. Denn das Dasein besagt die je neue Offenheit des Sich-Entwerfens auf die eigenen Möglichkeiten hin, hat es aber auch mit einem Rest an nie aufzulösender Faktizität zu tun. Daher lässt sich Dasein nie ganz ins Verstehen bringen. „Das menschliche Dasein, das nach dem Sinn seines Seins fragt, sieht sich vielmehr mit der Unbegreiflichkeit seines eigenen

Daseins konfrontiert.“ (Gadamer 1987, 218) Zum anderen liegt die Unabschließbarkeit in der Struktur des Verstehensprozesses und der damit zusammenhängenden Unerschöpflichkeit des Sinnhorizontes. Das auf Verstehen ausgerichtete Fragen eröffnet, wie wir sahen, in seinem Fragen je neue Sinnmöglichkeiten oder bewirkt eine dekonstruktive Verschiebung der Gewichtung einzelner Bedeutungsmomente. Diese Art der Unabschließbarkeit des hermeneutischen Prozesses ist in der Praxis der Psychotherapie zu erleben, wenn im therapeutischen Gespräch alte, längst aufgearbeitete geübte Probleme oder Themen plötzlich neue Virulenz sowie neue Sinnantworten und Bedeutungen erlangen.

Was den gnoseologischen Grundcharakter des Verstehens betrifft, stimmen Heidegger und die Existenzanalyse im Wesentlichen überein. In der Tradition der bekannten Differenzierung Wilhelm Diltheys zwischen Verstehen und Erklären (vgl. Dilthey 1968, 172f.) geht es nach Heidegger beim Verstehen nicht um ein Erklären in einem naturwissenschaftlichen positivistischen Sinn. Der Versuch, die Wirklichkeit mit rein wissenschaftlich-theoretischer Methode zu untersuchen, reduziert „die Welt auf die Einförmigkeit des rein Vorhandenen“ (Heidegger 1979, 138). Verstehen bedeutet mehr als die Offenlegung der genetischen Faktoren oder der sachlichen Zusammenhänge. Es geht wesentlich um das Nachempfinden der inneren Gründe des Denkens und Handelns vor dem Gesamtkontext der je persönlichen Lebenssituation, was wiederum auch die freie Zustimmung, also ein Verstehen-Wollen, voraussetzt (vgl. Jauss 1994, 19) und eine persönliche Stellungnahme impliziert. Verstehen ist aus existenzanalytischer Sicht daher wesentlich ein alle Erlebens- und Erkenntnisdimensionen umfassender, zugleich rezeptiver und kreativer *personaler* Akt, das heißt ein vielschichtiger, *spezifisch menschlicher* Akt des Menschen, der ihn in seinem Personsein zugleich fordert und begründet (vgl. Bauer 2012, 501–514). Als solcher ist Verstehen gemäß der existenzanalytischen Anthropologie ein konstitutives Moment des dialogischen Prozesses und ein grundlegender Schritt im Prozess der Methode der Personalen Existenzanalyse (vgl. Längle 2013, 127–134), insofern er den Boden für die intime Stellungnahme der Person im Gewissen vorbereitet, die ihrerseits das authentische, entschlossene Selbstsein des Menschen in seiner konkreten Welt konstituiert. Verstehen und Stellungnahme bilden in gewissem Sinn zwischen Eindruck und Ausdruck die unzertrennliche Mitte im Selbstvollzug der Person. Die ganz persönliche Stellungnahme im Gewissensurteil könnte man in diesem Sinn als die Explikation und das Zueinander-Kommen des Verstehens im Horizont des Ganzen des eigenen Selbst- und Weltverstehens betrachten.

2.3. Rede und personaler Ausdruck

In den bisherigen Untersuchungen ist deutlich geworden, dass Emotionen, selbst die Grundstimmung Heideggers, grundsätzlich etwas zu sagen haben (vgl. Schneider 1973, 148). Sie haben also einen quasi krypto-propositionalen Charakter. Erst recht ist das Verstehen auf die Rede verwiesen. Abgesehen davon, dass Verstehen in irgendeiner Form im Dialog – mit sich selbst, mit anderen oder anderem – gründet, will der Mensch das, was er im Verstehen vom Sinn

des Daseins im Ganzen oder von der Bedeutung einzelner Ereignisse oder Worte erfasst hat, in der Sprache zum Ausdruck bringen. Das Verstehen des Anderen manifestiert sich darin, dass man eine gemeinsame Sprache gefunden hat.

Die Bedeutung der Sprache im Sinne der Rede räumt auch Heidegger ganz klar ein, wenn er betont: „Befindlichkeit und Verstehen sind gleichursprünglich bestimmt durch die *Rede*“ (Heidegger 1979, 133). In der Rede spricht sich das durch Befindlichkeit und Verstehen erschlossene Da des Seins und damit der Sinn des je eigenen Daseins qua In-der-Welt-seins aus. Es geht ihm auch in diesem Zusammenhang wieder primär um die fundamentalontologische Analyse des Menschseins, also um die ursprüngliche existenziale Verfasstheit des In-der-Welt-seins. Dementsprechend sieht er in der Sprache als der „Hinausgesprochenheit der Rede“ eine grundlegende „existenziale Verfassung der Erschlossenheit des Daseins“ (ebd., 161). Erst unter dieser Bedingung macht es Sinn, die konkreten sprachlichen Äußerungen auf ihre Bedeutung und ihre Handlungsimplikationen hin zu befragen. Ähnlich wie in den beiden anderen Formen der Erschlossenheit fokussiert Heidegger primär den ontologischen Ort der Sprache innerhalb der Seinsverfassung des Daseins (vgl. ebd., 166) und die existenziale Grundstruktur des menschlichen Ausdrucks im Reden und möglichen Handeln, während die Personale Existenzanalyse in ihrem dritten Schritt ganz konkret die sinnvollsten, realisierbaren und verantwortungsvollsten Möglichkeiten, sich in Wort und Tat zum Ausdruck zu bringen, erhebt und analysiert.

Schließlich gilt es noch auf einen letzten Punkt hinzuweisen. Obschon Heidegger herausarbeitet, dass in der Rede zugleich auch immer die existenziale Struktur des Mit-Seins des Daseins zum Tragen kommt, was er vor allem am Phänomen des Hörens veranschaulicht, kommt bei ihm dennoch der dialogische Charakter von Sprache zu wenig explizit zum Vorschein. Gemäß der fundamentalontologischen Absicht konzentriert er sich deswegen auch auf die der Alltäglichkeit eigene Art der Erschlossenheit des Man. Auf der Ebene des alltäglichen Daseins nimmt die Rede den Charakter des Geredes an. Wenngleich Heidegger dieses Phänomen nicht moralisierend betrachten will und betont, dass es sich dabei um eine durchaus positive Form der alltäglichen Ausgelegtheit des Daseins handelt, ist die Tendenz ins Pejorative offenkundig. Denn das Gerede vermittelt bloß das durchschnittliche Verstehen und die mit ihr verbundene Befindlichkeit. Dabei wird aber das Wesen von Sprache und Rede als Mitteilung verfehlt. Statt ein eigenes ursprüngliches Verstehen des in der Rede Beredeten (also des „Gegenstandes“) zu suchen und einen primären Seinsbezug zu gewinnen, verlässt man sich auf das Mit-Verstehen des Geredeten. Da die Rede als Gerede damit den realen Boden des Seins verliert, führt sie früher oder später dazu, dass sich die die Möglichkeiten des eigenen Seinkönnens erschließende Struktur der Rede in das Gegenteil des Verschließens von Welt verkehrt. „Das im Gerede sich haltende Dasein ist als In-der-Welt-sein von den primären und ursprünglichen Seinsbezügen zur Welt, zum Mitdasein, zum In-Sein selbst abgeschnitten.“ (Heidegger 1979, 170) Ähnlich wie beim Verfallensein führt der Weg aus dieser existentiellen Misere über das Ergreifen des eigenen Selbstsein-Könnens in der Entschlossenheit und Eigentlichkeit des Daseins.

Anders als Heidegger hat sein Schüler Gadamer nach-

drücklich den dialogischen Charakter der Sprache hervorgehoben. Für ihn ist das Gespräch zwischen Ich und Du der wesentliche und primäre Ort des Verstehens des Anderen, der Welt und seiner selbst. Echtes Sprechen ist bei dem Inhalt, über den, und bei der Person, mit der gesprochen wird. In diesem Sinn ist das Sprechen „die am tiefsten selbstvergessene Handlung“ (Gadamer 1986b, 198). In einer personalen dialogischen Begegnung geschieht Selbsttranszendenz und Selbstfindung in einem. Dieser Aspekt ist wohl der tiefste Grund für die therapeutische Funktion der dritten Phase der Personalen Existenzanalyse.

Literatur

- Aristoteles (2007) Die Nikomachische Ethik. Griechisch-deutsch. Übersetzt von Olof Gigon, neu hrsg. von Rainer Nickel (Sammlung Tusculum). Düsseldorf: Artemis & Winkler²
- Aristoteles (2012) Politik (Orig.: Politica). Übers. und mit einer Einleitung sowie Anm. hrsg. von Eckart Schütrumpf (Philosophische Bibliothek, Bd. 616). Hamburg: Meiner
- Bauer E J (2003) „Ich habe eigentlich vor NICHTS Angst!“ – Der existenziale Sinn der Angst bei Heidegger und in der Existenzanalyse. In: Existenzanalyse 20, 2, 12–24
- Bauer E J (2012) Wahrnehmen und Nachempfinden von Emotionen in Texten – aus philosophisch-psychologischer Sicht. In: Egger-Wenzel, Renate/ Corley, Jeremy (Eds.) Emotions from Ben Sira to Paul (Deuterocanonical and Cognate Literature Yearbook 2011). Berlin-Boston: Walter de Gruyter, 491–513
- Bauer E J (2015) Ängstliche Sorge, Langeweile und Verzweiflung am Selbst als existenzieller Ursprung der Sucht. In: Salzburger Jahrbuch für Philosophie 60 (2015) 7–34
- Dilthey W (1968) Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie (1894). In: Ders., Die Geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften (GS 5). 5., unveränderte Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 139–240.
- Döring S A (2009) Allgemeine Einleitung: Philosophie der Gefühle heute. In: Dies. (Hg.), Philosophie der Gefühle (stw 1907). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 12–65.
- Gadamer H-G (1986a) Hermeneutik I: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (GW 1). Tübingen: Mohr⁵
- Gadamer H-G (1986b) Hermeneutik II. Wahrheit und Methode. Ergänzungen, Register (GW 2). Tübingen: Mohr
- Gadamer H-G (1987) Neuere Philosophie I. Hegel – Husserl – Heidegger (GW 3). Tübingen: Mohr
- Galliker M (2009) Psychologie der Gefühle und Bedürfnisse. Theorien, Erfahrungen, Kompetenzen. Stuttgart: Kohlhammer
- Goldie P (2009) Emotionen und Gefühle. In: Döring Sabine (Hg.) Philosophie der Gefühle (stw 1907). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 369–397.
- Grondin J (2003) Heidegger und Hans-Georg Gadamer. Zur Phänomenologie des Verstehens-Geschehens. In: Thomä Dieter (Hg.) Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Unter Mitarbeit von Katrin Meyer und Hans Bernhard Schmid. Stuttgart-Weimar: JB Metzler, 384–390.
- Heidegger M (1978a) Einleitung zu „Was ist Metaphysik?“ (1949). In: Ders., Wegmarken. Zweite, erweiterte und durchgesehene Auflage. Frankfurt am Main: Klostermann, 361–377
- Heidegger M (1978b) Phänomenologie und Theologie, in: Ders., Wegmarken. Frankfurt am Main: Klostermann, 45–77.
- Heidegger M (1978c)(Brief) Brief über den Humanismus (1946) In: Ders., Wegmarken. Zweite, erweiterte und durchgesehene Auflage. Frankfurt am Main: Klostermann, 311–360
- Heidegger M (1978d) Was ist Metaphysik (1929). In: Ders., Wegmarken. Zweite, erweiterte und durchgesehene Auflage. Frankfurt am Main: Klostermann, 103–121.
- Heidegger M (1979) Sein und Zeit. Fünfte, an Hand der Gesamtausgabe durchgesehene Auflage mit den Randbemerkungen aus dem Handexemplar des Autors im Anhang. Tübingen: M. Niemeyer
- Heidegger M (1983) Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit (Freiburger Vorlesung, Wintersemester 1929/30). Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Gesamtausgabe, Bd. 29/30; Abt. 2, Vorlesungen 1923–1944). Frankfurt am Main: Klostermann³
- Jauf H R (1994) Wege des Verstehens. München: Fink
- Längle A (2000) Die „Personale Existenzanalyse“ (PEA) als therapeutisches Konzept. In: Ders. (Hg.) Praxis der Personalen Existenzanalyse. Wien: Facultas, 9–37.
- Längle A (2003a) Emotion und Existenz. In: Ders. (Hg.) Emotion und Existenz. Wien: Facultas, 27–42
- Längle A (2003b) Zur Begrifflichkeit der Emotionslehre in der Existenzanalyse. In: Ders. (Hg.), Emotion und Existenz. Wien: Facultas, 185–200
- Längle A (2013) Lehrbuch zur Existenzanalyse. Grundlagen. Wien: Facultas
- Roberts R C (2009) Was eine Emotion ist: eine Skizze. I: Döring Sabine (Hg.) Philosophie der Gefühle (stw 1907). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 169–201
- Sartre J-P (1985) Ist der Existenzialismus ein Humanismus? In: Dders., Drei Essays (Ullstein-Buch 35001). Frankfurt am Main: Ullstein, 7–52
- Sartre J-P (1991) Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie (Orig.: L' être et le néant). Hrsg. von Traugott König. Deutsch von Hans Schöneberg und Traugott König (GW in Einzelausgaben: Philosophische Schriften, Bd. 3). Reinbek bei Hamburg: Rowohlt
- Schneider G (1973) Klinische Psychopathologie. Zehnte, unveränderte Auflage. Stuttgart: Thieme
- Stein E (2013) Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins. Anhang: Martin Heideggers Existenzphilosophie. Die Seelenburg. Eingeführt und bearbeitet von Andreas Uwe Müller (ESGA 11/12). Freiburg/Brs.: Herder²
- Vendrell Ferran I (2008) Die Emotionen. Gefühle in der realistischen Phänomenologie (Philosophische Anthropologie, Bd. 6). Berlin: Akademie-Verlag

Anschrift des Verfassers:

AO. UNIV.-PROF. DR. EMMANUEL J. BAUER
Stv. Fachbereichsleiter
FB Philosophie an der Theol. Fakultät
Franziskanergasse 1/IV
A–5020 Salzburg
emmanuel.bauer@sbg.ac.at