

Damberger, Thomas

Zur Eigentlichkeit forschenden Studierens. Eine philosophische Überlegung

2011, 18 S.



Quellenangabe/ Reference:

Damberger, Thomas: Zur Eigentlichkeit forschenden Studierens. Eine philosophische Überlegung. 2011, 18 S. - URN: urn:nbn:de:0111-opus-39260 - DOI: 10.25656/01:3926

<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0111-opus-39260>

<https://doi.org/10.25656/01:3926>

Nutzungsbedingungen

Dieses Dokument steht unter folgender Creative Commons-Lizenz:
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/de/deed> - Sie dürfen das Werk bzw. den Inhalt unter folgenden Bedingungen vervielfältigen, verbreiten und öffentlich zugänglich machen: Sie müssen den Namen des Autors/Rechteinhabers in der von ihm festgelegten Weise nennen. Dieses Werk bzw. dieser Inhalt darf nicht für kommerzielle Zwecke verwendet werden und es darf nicht bearbeitet, abgewandelt oder in anderer Weise verändert werden.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use

This document is published under following Creative Commons-Licence:
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/de/deed.en> - You may copy, distribute and transmit, adapt or exhibit the work in the public as long as you attribute the work in the manner specified by the author or licensor. You are not allowed to make commercial use of the work or its contents. You are not allowed to alter, transform, or change this work in any other way.

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



Kontakt / Contact:

peDOCS
DIPF | Leibniz-Institut für Bildungsforschung und Bildungsinformation
Informationszentrum (IZ) Bildung
E-Mail: pedocs@dipf.de
Internet: www.pedocs.de

Mitglied der


Leibniz-Gemeinschaft

Zur Eigentlichkeit forschenden Studierens

Eine philosophische Überlegung

Kean: [...] Hast du denn nie Lust gehabt, alles kaputtzuschlagen?

Anna: O nein: Wozu?

Kean: Ich weiß nicht: um zu sehen, was passiert. Nimm an, dein Leben wäre nur ein Traum. [1]

1. Das Neue

In seinem 1938 erschienenen Roman *Der Ekel* (im Original: *La nausée*) begegnet der Ich-Erzähler, Antoine Roquentin, in der Bibliothek einem Mann, der vom Autor - Jean-Paul Sartre - durchgängig als *Autodidakt* bezeichnet wird. Die Figur des Autodidakten ist überaus bemerkenswert. Ogier P. - so der bürgerliche Name des Autodidakten - ist ein ehemaliger Gerichtsvollziehergehilfe, der es sich zur Aufgabe gemacht, sich systematisch zu bilden, indem er das gesamte in Büchern gebannte Wissen, das ihm die Bibliothek darbietet, in sich aufnimmt:

"Auf einmal fallen mir die Namen der letzten Autoren ein, deren Werke er studiert hat: Lambert, Langlois, Larbalétrier, Lastex, Lavergne. Es ist eine Erleuchtung; ich habe die Methode des Autodidakten verstanden: er bildet sich in alphabetischer Reihenfolge. Ich schaue ihn mit einer Art Bewunderung an. Welcher Wille gehört dazu, um langsam, hartnäckig einen Plan von so gewaltigen Ausmaßen zu verwirklichen. Eines Tages, vor sieben Jahren (er hat mir gesagt, daß er seit sieben Jahren studiert), hat er mit großem Pomp diesen Raum betreten. Sein Blick ist über die zahllosen Bücher geschweift, die die Wände überziehen [...]. Dann ist er hingegangen, hat das erste Buch aus der ersten Reihe ganz rechts genommen; er hat es auf der ersten Seite aufgeschlagen, mit einem Gefühl der Ehrfurcht und des Schreckens, verbunden mit einer unerschütterlichen Entschlossenheit. Heute ist er bei L.K. nach J, L und K. Er ist rücksichtslos vom Studium der Käfer zur Quantentheorie übergegangen, von einem Werk über Tamerlan zu einem katholischen Pamphlet gegen den Darwinismus: nicht einen Augenblick lang ist er aus der Fassung geraten. Er hat alles gelesen; er hat in seinem Kopf die Hälfte von dem, was man über Pathenogenese weiß, die Hälfte der Argumente gegen die Vivisektion gespeichert. Hinter ihm, vor ihm liegt ein Universum. Und der Tag naht, an dem er den letzten Band aus der letzten Reihe ganz links zuschlagen und sagen wird: «Und jetzt?»" [2].

Die Vorgehensweise des Autodidakten wird vermutlich den meisten als überaus befremdlich, um nicht zu sagen unsinnig erscheinen. Wenn wir das, was hier vollzogen wird, als ein Studium bezeichnen wollen, so erweist sich die Art und Weise, wie hier studiert wird, nicht gerade als vernünftig. Widmet man sich beim Studium doch in aller Regel entweder einer einzigen oder wenigen ausgewählten Disziplinen. Die Mathematikstudentin mag sich womöglich auch mit der Philosophie oder der Informatik oder der Musik oder der Architektur befassen, aber höchwahrscheinlich nicht kreuz und quer durch all diese verschiedenen Disziplinen hindurch. Doch ist es die Vorgehensweise des Autodidakten, die genau hierzu führt. Die Nachnamen der Autorinnen und Autoren ver-raten erst einmal nichts über das, worüber sie schreiben. Eva Frank mag mit *Die Unter-*

schiede der endogenen Stammzellzirkulation und ischämischer Kardiomyopathie im Mausmodell als Basis für innovative Stammzell-therapeutische Ansätze direkt neben Nalalie Franks erotischem Roman *Doktorfick* stehen. Inhaltlich haben beide Bücher vermutlich kaum etwas miteinander zu tun. Das Vorhaben des Autodidakten, den Bestand der Bibliothek in alphabetischer Reihenfolgen zu verinnerlichen, korrespondiert mit dem Gedanken, sich das Wissen der Welt anzueignen, ein Gedanke, von dem sich bereits die Figur des Wagner in Goethes *Faust* angetrieben fühlt:

"Mit Eifer hab ich mich der Studien beflissen;
Zwar weiß ich viel, doch möcht ich alles wissen." [3].

Wie schrecklich muss einem derart strebsamen Menschen die Vorstellung erscheinen, dem Tod anheim zu fallen, noch bevor die Studien zu Ende geführt wurden:

"Wie schwer sind nicht die Mittel zu erwerben,
Durch die man zu den Quellen steigt!
Und eh man nur den halben Weg erreicht,
Muß wohl ein armer Teufel sterben." [4].

Faust, der sich den Gedanken Wagners weit entfernt wähnt, gibt zu bedenken:

"Das Pergament ist das der heil'ge Bronnen,
Woraus ein Trunk den Durst auf ewig stillt?
Erquickung hast du nicht gewonnen,
Wenn sie dir nicht aus eigner Seele quillt." [5].

Das Wesentliche, so könnte man mit Faust sagen, findet man nicht in Büchern. Der ewige Durst wird nicht gestillt, indem man sich das gesammelte Wissen einer Bibliothek aneignet. Was diesen Durst zu stillen vermag, können wir - wenn überhaupt - letztlich nur beantworten, wenn wir uns Klarheit darüber verschaffen, was mit dem Durst gemeint ist. Wonach also dürstet es Goethes Faust, wonach dürstet es einem Menschen, der Jahre damit verbringt, in stillen Räumen Bücher zu lesen? Der Autodidakt gibt uns einen Hinweis:

"«Wenn ich mein Studium beendet habe (ich rechne noch mit sechs Jahren), werde ich mich, wenn es mir erlaubt ist, den Studenten und Professoren anschließen, die jedes Jahr eine Kreuzfahrt in den Vorderen Orient machen. Ich möchte bestimmte Kenntnisse vertiefen», sagt er salbungsvoll, «und ich möchte auch Unerwartetes, Neues erleben, frei herausgesagt: Abenteuer.»" [6].

Der Wunsch nach Neuem und Unerwartetem, nach Abenteuer ist an sich nichts Ungewöhnliches. Im Gegenteil: Wer eine sehr lange Zeit in einer Bibliothek mit der Lektüre von Büchern verbringt, dem wird es verständlicherweise hinaus in die Welt ziehen. Wie wir aber gleich sehen werden, verrät uns der Wunsch des Autodidakten nach Abenteuer etwas Wesentliches über die Bedeutung, die sein Studium für ihn hat. Auf die Frage des Ich-Erzählers, welche Art von Abenteuer hier gemeint ist, antwortet der Autodidakt:

"«Alle möglichen Arten. Man verwechselt den Zug. Man steigt in einer unbekanntem Stadt aus. Man verliert seine Briefftasche, man wird aus versehen verhaftet, man verbringt die Nacht im Gefängnis. Ich habe geglaubt, man könnte ein Abenteuer so definieren: ein Ereignis, das aus dem Gewöhnlichen herausragt, ohne zwangsläufig außergewöhnlich zu sein. Man spricht von der Magie der Abenteuer. Erscheint Ihnen dieser Ausdruck richtig? Ich möchte Ihnen eine Frage stellen, Herr Roquentin.»

«Worum geht es?»

Er wird rot und lächelt.

«Es ist vielleicht indiskret...»

«Reden Sie nur.»

Er beugt sich zu mir herüber und fragt mit halbgeschlossenen Augen:

«Haben Sie viele Abenteuer erlebt, Herr Roquentin?» [7].

Der Bücherwurm strebt nach dem Nicht-Gewöhnlichen. Eine Briefftasche zu verlieren, eine Nacht hinter Gittern zu verbringen, das sind wahrlich keine angenehmen Dinge, aber es ist etwas ganz und gar Anderes als der alltägliche Trott: das Aufstehen, das Waschen, Frühstück und Stuhlgang, der Weg zur Bibliothek, das Umblättern einer nicht enden-wollenden Anzahl von Seiten, der Gang nach Hause, das Erwarten der Nacht. Und wie vorsichtig, wie schamhaft stellt er Roquentin die Frage nach der Anzahl seiner erlebten Abenteuer, als würde er nach einem intimen, wenn nicht sogar obszönen Geheimnis fragen. Nein, Abenteuer scheint der Autodidakt beim Studium offenbar nicht zu erleben, Ungewöhnliches bieten ihm die Gedanken, die er tagtäglich verzehrt, nicht. Er wird seinen Plan fortführen, wird die Reihe der vor ihm liegenden Autoren abarbeiten, denn am Ende wartet, gleichsam als Licht am Ende des Tunnels, die Chance auf das ersehnte Neue.

2. Grundlos

Völlig zurecht könnte man an dieser Stelle einwerfen, dass unser Autodidakt doch permanent Neues erlebt. Jede Seite, die er begierig aufsaugt, jeder in Worte gebannte Gedanke, der dem Papier anhaftet, sollte für ihn etwas darstellen, was ihm zuvor in dieser Form noch nicht geläufig war. Eröffnet sich nicht beim Lesen eines Buches eine andere, erst einmal fremde und somit neue Gedankenwelt? Und ist nicht das Wagnis, sich dem Neuen zu öffnen, es zu erschließen, ein Abenteuer? Sicherlich, vorausgesetzt es wird tatsächlich etwas Neues erschlossen. Genau hier scheint der Hase im Pfeffer zu liegen. Bevor wir uns dem Autodidakten und dessen Unvermögen, in Büchern Neues zu entdecken, zuwenden, sollten wir einen Blick auf Roquentin wagen. Dieser teilt mit Faust das Empfangen eines Ungenügens an Wissen und Wissenschaft. Ähnlich wie der Autodidakt könnte sich Roquentin der Lektüre von Lambert oder Langlois widmen, und dennoch würde sich hierbei für ihn nichts Neues erschließen. Roquentin erlebt etwas, was er als Zerreißen des Schleiers wahrnimmt. Mit einem Mal findet er sich in die Lage versetzt, nicht nur die Oberfläche der Dinge um ihn herum anzusehen, sondern die Dinge tatsächlich zu erblicken. Während er am Meer entlang spaziert, sieht er nicht nur die Wellen und die sich auf dem Wasser in glitzernder Vielfalt spiegelnden Sonnenstrahlen. Für ihn ist

"[d]as *wirkliche* Meer [...] kalt und schwarz; voller Tiere; es rumort unter diesem dünnen grünen Film, der dazu da ist, die Leute zu täuschen. Die Sylphen, die mich umgeben, sind darauf hereingefallen: sie sehen nur den dünnen Film [...]. Ich sehe was darunter ist! Die Lackschichten schmelzen, die glänzenden Samthäutchen, die Pfirsichhäutchen des lieben Gottes platzen überall unter meinem Blick, sie reißen auf und klaffen auseinander." [8].

Wir dürfen dieses Aufreißen und Auseinanderklaffen nicht als Möglichkeit verstehen, die Vielfalt dessen, was darunter ist, sehen zu können. Es ist letztlich kein wesentlicher Unterschied, ob ich die Oberfläche des Meeres oder die zahlreichen unter dieser Oberfläche befindlichen Meerestiere (womöglich auch Algen, Müll etc.) vernehme. Das Zerreißen des Schleiers bedeutet kein Aufreißen, um mehr von dem zu sehen, was uns zu-

vor verborgen blieb, es meint vielmehr das Überwinden unserer Zuschreibungen, das Überwinden der Namen, die wir dem, was ist, geben. Genauer: Gemeint ist die Erkenntnis, dass die Dinge um uns herum tatsächlich sind, dass - ganz gleich wo wir hinsehen, was wir berühren - überall Existenz hervorquillt. Die Existenz der Dinge lässt alles, was ist, gleich und damit eben auch gleichgültig erscheinen. Damit lösen sich unsere Kategorien und das heißt auch: unsere Wertungen auf. Die Sitzbank in der Straßenbahn als existierend wahrnehmend, lässt es uns absurd vorkommen, ihr genau diesen Namen zu geben und zu behaupten, dies *sei* eine *Sitzbank*:

"Dieses Ding, auf dem ich sitze, auf das ich meine Hand stütze, heißt Sitzbank. Sie haben es extra dafür gemacht, daß man sich hinsetzen kann, sie haben Leder, Federn, Stoff genommen, sie haben sich an die Arbeit gemacht mit der Absicht, einen Sitz zu machen, und als sie fertig waren, was es *das*, was sie gemacht hatten. Sie haben das hierhergebracht, in dieses Gehäuse, und das Gehäuse rollt und rumpelt jetzt mit seinen zitternden Scheiben, und es trägt in seinem Schoß dieses rote Ding. Ich murmele: das ist eine Sitzbank, etwa so wie bei einem Exorzismus. Aber das Wort bleibt auf meinen Lippen: es weigert sich, sich auf dieses Ding zu legen. Das Ding bleibt, was es ist [...]. Die Dinge haben sich von ihren Namen befreit. Sie sind da, grotesk, eigensinnig, riesenhaft, und es erscheint blöd, sie Sitzbänke zu nennen oder irgend etwas über sie zu sagen: ich bin inmitten der Dinge, der unnennbaren. Allein, ohne Wörter, ohne Schutz, sie umringen mich, unter mir, hinter mir, über mir. Sie verlangen nichts, sie drängen sich nicht auf: sie sind da." [9].

Was Sartre Roquentin hier erleben lässt, ist, um mit Egon Schütz zu sprechen, "eine radikale Umkehrung und Kritik jedes Idealismus" [10]. Worte haben für Roquentin aufgehört zu repräsentieren, Kategorien sind von nun an leer. Existenz hat mit alledem nichts zu tun:

"Wenn man mich gefragt hätte, was die Existenz sei, hätte ich in gutem Glauben geantwortet, daß das nichts ist, nichts weiter als eine leere Form, die von außen zu den Dingen hinzuträte, ohne etwas an ihrer Natur zu ändern. Und dann, plötzlich: auf einmal war es da, es war klar wie das Licht: die Existenz hatte sich plötzlich enthüllt. Sie hatte ihre Harmlosigkeit einer abstrakten Kategorie verloren: sie war der eigentliche Teig der Dinge, diese Wurzel war in Existenz eingeknetet. Oder vielmehr, die Wurzel, das Gitter des Parks, die Bank, das spärlichste Gras des Rasens, das alles war verschwunden; die Vielfalt der Dinge, ihre Individualität waren nur Schein, Firnis. Dieser Firnis war geschmolzen, zurück blieben monströse und wabbelige Massen, ungeordnet - nackt, von einer erschreckenden und obszönen Nacktheit." [11].

Die Existenz der Dinge, der Verlust ihrer Individualität, dieses nicht mehr und nicht weniger sein als... *sein*, betrifft auch Roquentin selbst.

Wenn in der bloßen Existenz alles gleichermaßen gültig ist, kann nicht das Eine Ursache des Anderen sein. Würden wir dies annehmen, arbeiten wir schon wieder mit Kategorien. Die Glasscherbe, die ich fest in meine Hand drücke, wäre Ursache für die Schnittwunde, der Schmutz am Glas Ursache für die Entzündung - dies aber würde bedeuten, dass Glas und Schmutz als Grund eine andere Gültigkeit als Schnitt und Entzündung hätten. Das Letzte wäre die Folge des Ersten und könnte ohne dieses gar nicht sein. Das Eine würde als Grund und das Andere als Folge gelten, damit wäre beides nicht gleichgültig. Existenz hingegen bedeutet Grundlosigkeit, bedeutet Kontingenz:

"Das Wesentliche ist die Kontingenz. Ich will sagen, daß die Existenz [...] nicht die Notwendigkeit ist. Existieren, das ist *dasein*, ganz einfach; die Existierenden erscheinen, lassen sich *antreffen*, aber man kann sie nicht *ableiten*." [12].

Kommen wir nun zurück zum Autodidakten. Während eines gemeinsamen Mittagessens muss Roquentin urplötzliche Lachen. Nach dem Grund seines Gefühlsausbruchs gefragt, antwortet dieser:

"Weil ich daran denke [...] daß wir hier sitzen, alle, wie wir hier sind, und essen und trinken, um unsere kostbare Existenz zu erhalten, und daß es nichts gibt, nichts, keinen Grund zu existieren." [13].

Der Autodidakt meint in dieser Aussage die Frage nach dem Zweck im Leben zu erkennen und kommt recht schnell, nachdem er sich auf Autoritäten aus seiner Bücherwelt berufen hat, zur Conclusio, der Zweck des Lebens sei der Mensch. Aber Roquentin geht es nicht um den Zweck des Lebens. Er verweist auf die Kontingenz der Existenz, einer Existenz, die sich zu erhalten sucht, und für dieses Erhalten gibt es keinen Grund (was uns aber offenbar nicht davon abhält, uns trotzdem zu erhalten). Roquentin hat damit eine Seinsicherheit verloren, über die sein Gesprächspartner mit einer fraglosen Selbstverständlichkeit nach wie vor verfügt. Natürlich ist sich Roquentin sicher, dass er existiert. Aber diese Existenz fußt auf nichts. Mit ihr geht weder ein Wert einher, noch hat sie eine Heimat im Seinsgefüge inne, ja selbst die Bezeichnung *Seinsgefüge* ist in diesem Kontext fehl am Platz. Ein Gefüge in das oder in dem sich das Sein/ die Existenz fügen könnte, gibt es nicht, haftet der Existenz nicht an. Da ist das Buch, da ist Roquentin, da ist der Autodidakt, da ist der Tisch usw. All das ist, es existiert, doch geht mit der Existenz keine Ordnung einher, die besagt, dass *diese* Existenz Mensch, Franzose, Intellektueller und *jene* ein Möbel ist. Aber genau diese Ordnung ist es, die für den Autodidakten selbstverständlich ist. Das heißt freilich nicht, dass die Dinge, die sind, nicht in eine andere, neue Ordnung gebracht werden können, dass man ihnen nicht eine andere Bezeichnung erteilen kann. Ob die Frau das Ding, das in ihrer Brust wächst, Schicksalsprüfung, Karzinom oder Krebsgeschwür nennt, ist egal, weil die Bezeichnung nichts mit dem, was da existiert, zu tun hat.

Der Autodidakt mag sich Wissen durch Selbstunterricht aneignen, da ihm aber die Existenz der Dinge (und damit auch seine eigene Existenz) fraglos erscheint, er stets mit Zuschreibungen agiert und das Eigentliche nicht zu erblicken in der Lage ist, schafft er es nicht, "die ordentlich seienden Dinge erlebnismäßig zu durchstoßen" [14], um zu den Dingen selbst zu gelangen. Es ist daher Roquentin, der sich als der

"wahre Autodidakt eine Höllenfahrt der Selbsterkenntnis [leistet], an deren Ende die Erfahrung des Existierens steht, aber nicht als erhabene Gewißheit und Offenbarung der Welt in Sicherheit und Schönheit, sondern als 'Ekel' [...], als Grauton der Melancholie [die] sich über alle Welt- und Selbsterfahrung legt" [15].

Der Autodidakt ist im Gegensatz zu Roquentin als dem *wahren* Autodidakten kein Zerstörer, sondern ein Bewahrer der Ordnung. Und ganz gleich, wie viele Bücher er liest, wie viel Wissen er in sich anhäuft, wird niemals in ihm ein Aufschrei ertönen, der das, was ihm in den Büchern dargeboten wird, zum Einsturz bringt. Noch einmal zur Erinnerung:

"Er ist rücksichtslos vom Studium der Käfer zur Quantentheorie übergegangen, von einem Werk über Tamerlan zu einem katholischen Pamphlet gegen den Darwinismus: nicht einen Augenblick lang ist er aus der Fassung geraten." [16].

Roquentin, der die Ordnung der Dinge durchbrochen hat, der zur Existenz vorgestoßen ist und deren Kontingenz vernimmt, gerät durchaus aus der Fassung: ihn packt der Ekel, er wird melancholisch.

3. Freiheit

Nun gibt es bei aller Gleichgültigkeit der Existenz dennoch einen wesentlich Unterschied zwischen der Existenz, die Roquentin überall in der Welt vernimmt und der Existenz, die er selbst ist. Dieser wesentliche Unterschied ist genaugenommen ein ontologischer, dem wir auf die Spur kommen, indem wir über uns selbst nachdenken. Schauen wir uns an, was Immanuel Kant dazu zu sagen hat:

„Ich bin mir meiner selbst bewußt, ist ein Gedanke, der schon ein zweifaches Ich enthält, das Ich als Subject, und das Ich als Object. Wie es möglich ist, daß Ich, der ich denke, mir selbst ein Gegenstand (der Anschauung) seyn, und so mich von mir selbst unterscheiden könne, ist schlechterdings unmöglich zu erklären [...]; es zeigt aber ein über alle Sinnenanschauung so weit erhabenes Vermögen an, [...] in einer Unendlichkeit von selbstgemachten Vorstellungen und Begriffen [hinauszusehen]. Es wird dadurch aber nicht eine doppelte Persönlichkeit gemeint, sondern nur Ich, der ich denke und anschau, ist die Person, das Ich aber des Objects, was von mir angeschaut wird, ist, gleich anderen Gegenständen außer mir, die Sache“ [17].

Im Nachdenken über mich selbst werde ich mir zum Objekt. Ich habe es mit einem Gegenstand zu tun, der sich von anderen Gegenständen meines Bewusstseins erst einmal nicht unterscheidet. Und dennoch ist es etwas anderes, ob ich mir eine Tasse vergegenwärtige, oder ob ich selbst es bin, der Objekt meines Nachdenkens ist. Das Objekt-Ich bedeutet mir etwas, es deutet darauf hin, dass dieser Gegenstand *ich* sein soll. Diese Bedeutung haftet dem Objekt allerdings keineswegs an, es erhält die Bedeutung durch mich, der ich ihm die Bedeutung verleihe.

Sowohl das Nachdenken über mich selbst, als auch das Verleihen einer Bedeutung, setzt ein Verhältnis voraus. Ein Verhältnis hat immer eine notwendige Bedingung, ohne die ein Verhältnis undenkbar wäre: die Distanz. Es ist gerade die Distanz, die den Dingen in der Welt nicht gegeben ist. Freilich gibt es eine Distanz zwischen diesem und jenem Objekt, aber es gibt keine, die das Objekt von sich selbst trennt. Im Gegenteil zeichnen sich die Dinge durch eine vollkommene Identität mit sich selbst aus. Sie sind, was sie sind, und sie sind dies ganz und gar. Diese Identität geht einher mit einer Opazität. Nichts scheint durch die vollkommene Identität mit sich selbst hindurch. Anders formuliert: Die Dinge zeichnen sich durch eine Seinsfülle aus, die nichts als Sein zulässt. Sartre bezeichnet dieses vollständig mit sich selbst identische Sein als *An-sich*.¹ Dem An-sich steht dasjenige Sein entgegen, welches der Mensch ist. Dieses Sein, das sogenannte *Für-sich*, ist durch einen Mangel an Sein charakterisiert. Dort, wo kein Sein ist, ist Nichts, und dieses Nichts durchzieht das Für-sich wie ein Riss. Die Konsequenz des Nichts im Für-sich ist ein Getrenntsein des Für-sich von sich selbst, ein Getrenntsein, das freilich unüberwindbar ist, weil es nichts gibt, was zu überwinden wäre, bzw. weil es das Nichts ist, das nicht überwunden werden kann. Dieses Getrenntsein ist die notwendige Bedingung eines Selbstverhältnisses. Damit ist der Mensch nicht *sich* (wie das An-sich *sich* ist), sondern er ist stets anwesend bei sich:

„Die Anwesenheit ist eine unmittelbare Verminderung der Koinzidenz, denn sie setzt Trennung voraus. Wenn wir aber jetzt fragen: *was* trennt das Subjekt von ihm selbst, so müssen wir gestehen, daß es *nichts* ist.“ [19].

¹ Das "sich" des An-sich scheint auf eine Reflexionsbewegung hinzudeuten. Dem ist allerdings nicht so. Die Seinsfülle des An-sich, die kein Nichts und damit keine Distanz zu sich selbst kennt, lässt kein Selbstverhältnis (und kein Verhältnis zur irgendetwas) zu. Das An-sich ist vollständig isoliert, auch von seinem Isoliertsein. „[D]as Sein ist kein Bezug zu sich, es ist *Sich* (soi).“ [18].

Anwesend ist der Mensch allerdings nicht nur bei sich, sondern auch bei allem Anderen. Ebenso wenig wie er mit sich selbst im Denken (oder Handeln) eins zu werden vermag, wie er sich selbst also nur *nach-denken* kann, ohne sich dabei je erreichen zu können, ist er in der Lage, in eine Koinzidenz mit den Dingen in der Welt zu fallen. Er teilt in gewisser Weise das Schicksal mit dem An-sich-Seienden, denn auch er ist isoliert von sich und isoliert von der Welt, die ihn umgibt. Aber das Nichts in ihm ermöglicht ihm ein Bewusstsein von seiner Einsamkeit. Mit anderen Worten: Der Mensch ist frei von sich selbst, der Stein, gegen den er tritt, ist das nicht.

Die Freiheit, von der hier die Rede ist, erscheint uns erst einmal als eine negative, ein Freisein-von. Frei von sich selbst und frei von den Dingen findet sich der Mensch in einer Bodenlosigkeit vor. Sartre bezeichnet diese Freiheit in seinem 1946 publizierten Vortrag *Der Existenzialismus ist ein Humanismus (L'Existenzialisme est un Humanisme)* als Urteil, und dieses Urteil ist unhintergebar:

"[D]er Mensch ist frei, der Mensch ist die Freiheit. [...] [D]er Mensch ist dazu verurteilt, frei zu sein. Verurteilt, weil er sich nicht selbst erschaffen hat, und dennoch frei, weil er, einmal in die Welt geworfen, für all das verantwortlich ist, was er tut. [20].

Dieser Gedanke ist nicht neu. Der Florentiner Humanist und Platoniker Giovanni Pico della Mirandola formuliert ihn bereits im 15. Jahrhundert. Ihm zufolge ist der Mensch das einzige Wesen ohne Archetypus, allein (von Gott) dazu bestimmt, sich selbst zu bestimmen:

„Wir haben dir keinen festen Wohnsitz gegeben, Adam, kein eigenes Aussehen noch irgendeine besondere Gabe, damit du den Wohnsitz, das Aussehen und die Gaben, die du selbst dir ausersiehst, entsprechend deinem Wunsch und Entschluß habest und besitzest. Die Natur der übrigen Geschöpfe ist fest bestimmt und wird innerhalb von uns vorgeschriebener Gesetze begrenzt. Du sollst dir deine ohne jede Einschränkung und Enge, nach deinem Ermessen, dem ich dich anvertraut habe, selber bestimmen. [...] Weder haben wir dich himmlisch noch irdisch, weder sterblich noch unsterblich geschaffen, damit du wie dein eigener, in Ehre frei entscheidender, schöpferischer Bildhauer dich selbst zu der Gestalt ausformst, die du bevorzugst“ [21].

Bei aller Freiheit, die der Mensch, der sich selbst zu bestimmen hat, besitzt (bzw. ist), ist er nicht frei, sich als jemand zu bestimmen, der sich nicht zu bestimmen hat. Die Freiheit kann sich selbst nicht überschreiten. Wohl aber kann sie sich auflösen. Denn was wäre denn das Ende der Freiheit? - Die Koinzidenz mit sich selbst, die totale Identität. Der Mensch, der mit sich selbst eins wird, der also das Nichts, das ihn von sich selbst trennt, auflöst, wäre - so paradox das klingen mag - der Mensch, der keiner (mehr) ist. Mit anderen Worten: Der Mensch müsste seine Freiheit zur Überwindung seiner selbst nutzen, er müsste sich töten. Der Leichnam, das tote Ding, erweist sich als mit sich selbst identisch. Der Leichnam ist aber kein Mensch, ist keine Freiheit.

Wir haben die Freiheit als eine negative charakterisiert. Doch kann der Mensch im Zustand der Bodenlosigkeit nicht verharren:

"Sie [die Freiheit (T.D.)] ist absolut, sofern sie - als distanzierende Loslösung vom Gegebenen - nur in sich steht -, aber dieses 'in sich' ist kein fester Grund, sondern es ist eine eigene nichtige Bodenlosigkeit." [22].

Das Vorhandensein des Menschen ist ohne Grund; er ist, dies aber in der Weise, nicht das zu sein, was er ist. Er ist also in der Weise des Getrenntseins, des Freiseins-von. Dies nun gibt ihm die Möglichkeit, sich zu entwerfen, sich zu etwas zu machen und somit in einem gewissen Verständnis einen Grund zu schaffen. Wenn der Autodidakt

Bücher liest, dann eignet er sich Wissen an, macht sich zum Wissenden. Dass er zum Wissenden wird, liegt in der Tatsache begründet, dass er sich dahingehend entworfen hat. Anders formuliert: Wenn ein Mensch darüber nachdenkt, was er ist, wenn er also über sich nachdenkt (oder *sich nachdenkt*), erfasst er sich als Objekt, als Gegenstand seines Bewusstseins und insofern als eine Gegebenheit, eine Faktizität. Diese Faktizität ist der Mensch in der Weise, sie nicht zu sein, weil der Mensch - wie wir mittlerweile wissen - nicht mit sich selbst eins zu werden vermag. D.h. das, als was sich der Mensch erfasst, ist immer schon überschritten, soll heißen: seine Faktizität ist transzendiert. Lösgelöst vom Gegebenen ist der Mensch kein transzendentes Wesen, sondern lediglich frei von sich selbst. Mit diesem "von sich selbst" ist eine Abhängigkeit vom Gegebenen markiert. Die negative Freiheit - das Freisein-von - verweist auf diese Abhängigkeit. Insofern ist die menschliche Freiheit immerzu eine relative. Der Mensch als Freiheit im Seinsmodus des Für-sich oszilliert zwischen Faktizität und Transzendenz. Das Gegebene immer schon überschritten, sich von der Faktizität fortbewegend muss er stets im Entwurf diese Bewegung umkehren, sich also auf das Gegebensein hin entwerfen. Das dieser Versuch scheitern muss, dass der Mensch nicht eins mit dem werden kann, wozu er sich macht, bedeutet uns Sartre mithilfe eines Beispiels:

„Beobachten wir den Kellner im Café. Er hat lebhaft und eifrige Bewegungen, etwas allzu präzise, etwas allzu schnelle, er kommt mit einem etwas zu lebhaften Schritt auf die Gäste zu, er verbeugt sich mit etwas zu viel Beflissenheit, seine Stimme, seine Blicke drücken ein Interesse aus, das etwas zu viel Aufmerksamkeit für die Bestellung des Gastes enthält, nun kommt er endlich zurück und versucht, mit seinem Gang die unbeugsame Strenge irgendeines Automaten zu imitieren, während er gleichzeitig sein Tablett mit einer Art Seiltänzerkühnheit trägt, indem er es in einem ständig labilen und ständig gestörten Gleichgewicht hält, das er mit einer leichten Bewegung des Arms und der Hand ständig wiederherstellt. Sein ganzes Verhalten wirkt auf uns wie ein Spiel. Er bemüht sich, seine Bewegungen ineinander übergehen zu lassen, als wären sie Mechanismen, die einander steuern, seine Mimik und sogar seine Stimme wirken wie Mechanismen; er legt sich die Geschmeidigkeit und erbarmungslose Schnelligkeit der Dinge bei. [...] Man braucht ihn nicht lange zu beobachten, um sich darüber klarzuwerden: er spielt Kellner *sein*.“ [23].

Dem Beobachter fällt auf, dass das Kellner-sein nicht gelungen ist. Der Kellner ist Kellner, insofern er in seinem Kellner-sein nicht aufgeht. Nun könnte man folgenden Einspruch erheben: Der Kellner, der lange genug übt, wird eins mit seiner Rolle werden. Man wird die allzu präzisen Bewegungen mit der Zeit nicht mehr bemerken. Der Kellner wird, wie ein geübter Schauspieler, sein Kellner-sein perfekt beherrschen. - Nun, das mag sein. Aber spätestens dann, wenn der Kellner von einem Menschen, der ihn von seinem Tisch aus ständig beobachtet, derart genervt ist, dass er sein Tablett abstellt, seine Schürze auszieht und das Café wutentbrannt verlässt, wissen wir, dass bei aller Schauspielkunst der Versuch der Koinzidenz mit dem Entwurf gescheitert ist. Der Kellner kann sich in jeder Sekunde zu einem anderen entwerfen, und er kann dies deshalb, weil er immerzu von sich selbst getrennt bleibt.

4. Angst

Im Entwurf wird nun das positive Moment der Freiheit, das *Freisein-für*, offenkundig. Ein Entwerfen findet permanent statt. Erinnern wir uns an Roquentin, der es lächerlich findet, die eigene zwecklose Existenz zu bewahren, indem er Nahrung zu sich nimmt. Er entwirft sich zu demjenigen, der mit dem Autodidakten zu Mittag ist, er entwirft sich zum Gesprächspartner, ja, er hat gar nicht die Möglichkeit, sich nicht zu entwerfen. In-

dem er sich nun entwirft, nimmt er zugleich eine Wertung vor. Es mag ihm die Existenz anekeln, und sie mag ihn auch gleichgültig erscheinen (was sie ja durchaus ist), aber das, was für Roquentin existiert, ist niemals tatsächlich *nur* Existenz, sondern immer auch Gegenstand seines Entwurfs. Im Entwurf wird das Existierende in eine Ordnung gebracht. Die Ordnung ist dabei nicht absolut, sie ist nicht unumstößlich, sondern steht in Relation zum Entwerfenden. Warum isst Roquentin und rammt sich nicht stattdessen das Messer in die Brust, um seine Freiheit aufzulösen, sein Bewusstsein auszulöschen, seinen Ekel zu beenden? Weil er, indem er isst, eine Wertung vorgenommen hat. Essen und Reden sind ihm wertvoller als Schweigen und Sterben. Selbst das Sich-ekeln ist ihm bedeutsamer, als sich von diesem Ekel - etwa durch einen gehörigen Rausch - abzulenken. Nicht der Existenz haftet Bedeutung an - sie bedeutet gar nichts. In der Existenz liegt auch kein Sinn verborgen. Sie täuscht nicht, sie lügt nicht. Alles, was sie über sich selbst hinaus sein kann, wird sie durch die Freiheit, die der Mensch im Für-sich ist. Sinnvoll wird etwas allein im Entwurf. Der Sinn an sich existiert nicht. Man kann das sehr scharf formulieren: Durch das Nichts kommt der Sinn in die Welt.

Der Sinn der Existenz geht mit dem Menschen einher, der ihr im Entwurf diesen Sinn verleiht. Einen Sinn, einen Wert oder einen Zweck der Existenz an sich, gibt es nicht. Wenn der Autodidakt also behauptet:

" [...] 'Ich denke, daß wir den Sinn unseres Lebens nicht so weit herholen brauchen. [...] Es gibt einen Zweck, Herr Roquentin, es gibt einen Zweck... es gibt den Menschen.' " [24],

ist das aus existenzialistischer Sicht insofern falsch, als das der Mensch nicht per se Sinn und Zweck des Lebens ist. Aber *durch* den Menschen erhält die Existenz einen Sinn, und zwar im Entwurf. Die Macht zu besitzen, den Sinn in die Welt einfließen zu lassen, mag etwas Faszinierendes, um nicht zu sagen Göttlichen haben. Und doch liegt in der Freiheit der Wahl, die mit dem Entwurf einhergeht, etwas Beängstigendes. Wenn wir den Entwurf als Versuch der Selbstbegründung verstehen, dann ist der geschaffene Grund die Folge einer zuvor getroffenen Entscheidung. Nichts zwingt den Autodidakten dazu, sich zum bücherlesenden Freak zu entwerfen, nichts zwingt ihn dazu, sofort den Abenteuern entgegenzulaufen, nach denen er sich insgeheim sehnt. Es besteht keine Notwendigkeit, sich zu diesem und damit *nicht* zu jenem zu machen. Der Student, der an einer Hausarbeit sitzt, deren Seiten sich nur zäh mit guten Gedanken füllen, hat freilich die Wahl, auf ein Plagiat zurückzugreifen. Vielleicht wird sein Betrug unerkant bleiben. Vielleicht wird er darauf verzichten und eine schwache Arbeit einreichen, die ihn den Notendurchschnitt vermiest. Die Möglichkeiten liegen vor ihm, er kann diese und jene wählen, aber an was soll er sich orientieren. An ein moralisches Gesetz, etwa dem kategorischen Imperativ? Aber ohne den Menschen gibt es kein Moralgesetz.

"[N]irgends steht geschrieben, daß das Gute existiert, daß man ehrlich sein soll, nicht lügen darf, denn wir befinden uns ja auf der Ebene, wo es nichts gibt außer den Menschen. Dostojewski schrieb: 'Wenn Gott nicht existiert, ist alles erlaubt.' Das ist der Ausgangspunkt des Existenzialismus. In der Tat ist alles erlaubt, wenn Gott nicht existiert, und folglich ist der Mensch verlassen, denn er findet weder in sich noch außer sich einen Halt. Zunächst einmal findet er keine Entschuldigung." [25].

Freiheit heißt Verlassenheit eines vorgängigen Sinns, Freiheit heißt an einem Abgrund stehen und in diesem Abgrund nichts als diese Vielfalt an Möglichkeiten zu vernehmen, wovon jede Möglichkeit mit gleicher Gültigkeit gewählt werden kann. Und eben diese

Freiheit, die in den Möglichkeiten, in der Grundlosigkeit, im Abgrund sich selbst erblickt, ängstigt sich mit einem Mal vor sich selbst:

„Angst kann man vergleichen mit Schwindel. Wessen Auge in eine gähnende Tiefe hinunterschaut, der wird schwindelig. Der Grund seines Schwindels aber ist ebenso sehr sein Auge wie der Abgrund; denn gesetzt, er hätte nicht hinuntergestarrt! So ist die Angst der Schwindel der Freiheit, der aufsteigt, wenn [...] die Freiheit nun hinunterschaut in ihre eigene Möglichkeit und dabei die Endlichkeit ergreift, um sich daran zu halten. In diesem Schwindel sinkt die Freiheit um.“ [26].

Die Angst der Freiheit vor sich selbst liegt in ihrer eigenen Möglichkeit. Das heißt nicht, dass die Freiheit selbst nur eine Möglichkeit darstellt. Die Freiheit ist als ein Freisein-von und ein Freisein-für immer eine relative, aber als Freiheit ein Nichts, weil sie all das, wovon oder wozu sie frei ist, nicht ist. Dieses Nichts ist ebenfalls gleichsam relativ, d.h. kein leeres Nichts, sondern Nichts an Sein:

"So ist die Freiheit immer zugleich Freiheit *von* etwas [...]. Das "etwas" ist wesentlich für die Freiheit, damit sie nicht ein leeres Nichts ist" [27].

Dieses Nichts an Sein ist das Problem der Freiheit, denn von wo aus betrachtet sie denn die Möglichkeiten, wo steht sie denn, während sie in den Abgrund blickt? Sie steht auf das, was sie nicht ist. Der Blick in die Tiefe des nur Möglichen eröffnet ihr zusehends (man könnte auch sagen: spiegelt ihr) ihre eigene Möglichkeit. Das, worauf sie gründet, ist das Nichts, das sie von allem trennt. Schwindelig wird ihr, weil sie selbst in der Gefahr steht in den Abgrund zu stürzen, also wählt sie eine der Möglichkeiten. Damit wird die von Kierkegaard so treffend mit Schwindel beschriebene Bewegung beendet. Zu Wählen, eine Entscheidung zu treffen, einen Entwurf zu starten meint, sich selbst zu begründen. Aber die Freiheit kann sich nicht selbst begründen, weil ihr Grund dieses Nichts immerzu bleibt.

5. Noch mehr Angst

Martin Heidegger geht das Thema Angst von einer ähnlichen Richtung her kommend an, jedoch sind seine ontologischen Prämissen von denen, die uns Sartre mitteilt, unterschieden. Wir sollten uns die Mühe machen, die Heideggerische Deutung von Angst nachzudenken, denn die Studierweise des Autodidakten ist, so meine These, eine - wenn auch nicht wünschenswerte - Form des Umgangs mit der Angst.

Ganz im Gegensatz zu Sartre ist für Heidegger "Existenz" ausschließlich die Bezeichnung für das Sein des Menschen. Existenz ist in diesem Sinne eine bestimmte Seinsweise, die weder dem Meer, noch der Sitzbank oder dem Dackel zugesprochen werden kann. Das heißt freilich nicht, das Meer, Sitzbank und Dackel nicht *sein* würden. Wenn ich ins Meer springe und das kalte Nass auf meiner Haut spüre, wenn ich mich auf der Sitzbank räkele oder der Dackel mir in den Finger beißt, wird es mir zumindest schwer fallen, vom Sein dieser Dinge *nicht* überzeugt zu sein. Dennoch existieren diese Dinge nicht. Worin liegt also der Unterschied? Bei Sartre liegt der Unterschied im Seinsmangel des Für-sich (also des Menschen, der im Modus des Für-sich ist). Hingegen zeichnet sich der Mensch bei Heidegger als dasjenige Seiende aus, das im Gegensatz zu allem anderen Seienden offen steht für die Offenheit des Seins, in der es steht [28]. Das bedeutet, das alles Seiende, außer dem existierenden Menschen, der ein besonderes Seiendes darstellt, im Sein steht und damit Anteil am Sein hat, also schlichtweg *ist*. Das be-

deutet aber auch, das alles nicht-existierende Seiende dem Sein (und damit auch dem eigenen Seiend-Sein) gegenüber verschlossen ist. Der Mensch hingegen ist dieses offene Seiende, das sowohl dem Sein, als auch dem eigenen Seiend-Sein und anderem Seienden offen ist und folglich über ein Bewusstsein von alledem verfügt:

"Das existenziale Wesen des Menschen ist der Grund dafür, daß der Mensch Seiendes als ein solches vorstellen und vom Vorgestellten ein Bewußtsein haben kann." [29].

Wir haben nun vom Sein, vom Seienden, das ist und vom Menschen als dem existierenden Seienden gesprochen. Wo aber findet wir bei Heidegger das Nichts? Nun, bevor wir die Frage nach dem *Wo* beantworten können, sollten wir uns vergegenwärtigen, *was* das Nichts überhaupt ist. Als Heidegger im Jahre 1929 in der Aula der Universität Freiburg i. Br. seine Antrittsvorlesung mit dem Titel *Was ist Metaphysik?* gehalten hat, ging er u.a. eben dieser Frage nach und bemerkte recht schnell, dass uns diese Frage vor ein Problem stellt. Wenn wir fragen: "Was *ist* das Nichts?", sprechen wir vom Nichts als etwas, das *ist*. Damit ist das Nichts ein Seiendes, und als Seiendes ist es genau das Gegenteil vom dem, was es eigentlich sein soll, nämlich *nicht* Nichts:

"Das Fragen nach dem Nichts - was und wie es, das Nichts, sei - verkehrt das Befragte in sein Gegenteil. Die Frage beraubt sich selbst ihres eigenen Gegenstands." [30].

Was das Nichts auszeichnet, ist sein Nicht-Sein, was bedeutet, das es nicht nur nicht dieses oder jenes ist, sondern die "vollständige Verneinung der Allheit des Seienden" [31]. Die Formulierung wirkt bombastisch und zugleich besorgniserregend. Wie soll ein Mensch, der - wenngleich existierend (also offen im geöffneten Sein stehend) - doch nur ein endliches Wesen ist, dem Nichts gewahr werden? Wie soll er die "vollständige Verneinung der Allheit des Seienden" erfahren? Wohl können wir festhalten, dass wir dadurch, dass wir im Sein stehen, uns in der Allheit immerzu befinden, uns in ihr aufhalten. Aber im Sein ist eben nur Sein und nicht Nichts. Und wie sollte der Mensch nicht nur sich selbst als Seiendes, sondern darüber hinaus das gesamte Sein verneinen können? Die Antwort liegt nahe: Gar nicht! Das Nichts ist nichts, was durch einen Akt, durch eine Tat gemacht werden kann. Das Nichts geschieht und wird von demjenigen, der bewusst im Sein steht, erfahren - und zwar in der Grundstimmung der Angst. Wohl bemerkt, hier ist nicht die Rede von der Furcht. Den Unterschied zwischen Angst und Furcht arbeitete bereits Kierkegaard heraus. Emmanuel Lévinas fasst diese Unterscheidung, mit dem Blick auf Heidegger gerichtet, folgendermaßen in Worte:

„Die Angst ist Empfindung, und Empfindung hat [...] stets zwei Intentionalitäten: ein *vor* und ein *um*. Ich fürchte mich *vor* dem Hund, und ich fürchte *um* mich. Bei der Angst nun fallen diese beiden Aspekte zusammen. Die Angst ist Angst *vor* dem Tod *um* ein Sein, das eben ein Sein-zum-Tode ist. Das Seinkönnen ist in Todesgefahr, jedoch ist das Seinkönnen gerade das, was droht.“ [32].

Fürchten wir uns, so ist unsere Furcht in zweifacher Weise auf Seiendes gerichtet, das kann - wie bei Lévinas - zum einen der Hund sein, vor dem ich mich fürchte (aber eben-
sogut das Karzinom, eine mögliche Trennung, oder die anstehende Klausur). Zum anderen bin es ja ich selbst als Seiendes, um das ich mich fürchte. Die Furcht ist daher auf Seiendes begrenzt und damit zugleich begrenzend, ist doch der Mensch in der Furcht darin, worin er sich befindet (also im Sein), festgehalten. Wenn nun Lévinas uns wissen lässt, dass im Falle der Angst das Wovor und das Worum zusammenfallen, wenn er also vom Tod und vom Sein spricht, so ist dies alles etwas, was sich jeglicher Bestimmbarkeit entzieht. Die wissenschaftliche Publikation, die so schwer zu verstehen ist, über die

ich aber schon bald geprüft werde, ist ein klar bestimmbares Seiendes. Aber was ist der Tod? Was ist das Sein? Es ist gerade die Unbestimmbarkeit der Angst, die sie so unerträglich macht:

„Einer Angst, die man weder verstehen noch lokalisieren kann, kann man sich nicht stellen, und sie wird darum umso schrecklicher: Sie erzeugt ein Gefühl der Hilflosigkeit, welches unabwendbar weitere Angst hervorbringt [...]. [...] Wenn wir eine Angst vor nichts in eine Furcht vor etwas verwandeln können, können wir eine Aktion beginnen, mit der wir uns selbst schützen - das heißt, wir können das, was wir fürchten, vermeiden, Verbündete dagegen suchen, magische Rituale entwickeln, um es zu besänftigen, oder eine systematische Aktion planen, um es zu entgiften.“ [33].

Die Verwandlung von Angst in Furcht betrifft allerdings nicht das Wesen, sondern nur die Erscheinung. Verwandeln meint also, etwas oder jemanden *anders erscheinen lassen*. Wir können uns das ähnlich wie im Falle des Märchens *Der Froschkönig* vorstellen. Der schöne Prinz wird in den Frosch verwandelt, aber diese Verwandlung macht aus dem Prinzen keinen Frosch, sondern lässt ihn lediglich als Frosch *erscheinen*. Im Märchen des Froschkönigs wird das spätestens in dem Moment deutlich, in dem die Prinzessin, vom Ekel gepackt, den Frosch gegen die Wand wirft. Der Zauber wird aufgelöst, es erscheint der Prinz als das, *was er eigentlich ist*. In ähnlicher Weise trifft das auf die Verwandlung der Angst in Furcht zu:

„Die ursprünglich totale Angst“, schreibt Viktor E. Frankl, „sucht anscheinend nach einem konkreten Inhalt, einem gegenständlichen Stellvertreter von ‘Tod‘ und ‘Leben‘, einem Repräsentanten der ‘Grenzsituation‘ (Jaspers), einer symbolischen Repräsentanz (E. Straus). Diese ‘repräsentative Funktion‘ übernimmt beispielsweise im Falle einer Agoraphobie: ‘die Straße‘ - oder in einem Falle von Lampenfieber: ‘die Bühne‘.“ [32].

Wenn wir uns die Agoraphobie, die Furcht vor räumlicher Weite, genauer betrachten, so zeigt sich darin nach Alfred Kraus eine verdeckte Angst vor dem Sich-Verlieren in der Maßlosigkeit, in der Vielzahl der Möglichkeiten, genauer: vor der Wahl dieser Möglichkeiten, noch genauer: vor dem Selbstverlust im Angesicht der maßlosen Vielfalt der Wahl der Möglichkeiten² [35]. Und schon sind wir wieder bei Kierkegaard angelangt.

Für Heidegger zeichnet sich die Angst weniger durch die Gleichgültigkeit der wählbaren Möglichkeiten aus. Und dennoch spielt die Gleichgültigkeit auch bei ihm eine nicht unbedeutende Rolle. Wenn das Wovor und das Worum der Angst sich als unbestimmbar erweisen, versinken in der Angst alle Dinge, soll heißen: alles Seiende, in eine Gleichgültigkeit. Nichts hebt sich hervor, es bleibt kein Leuchtturm, auf den man zeigen

² Alfred Kraus sieht in der Klaustrophobie den umgekehrten Fall gegeben: „[In] der Klaustrophobie liegt eine verdeckte Angst vor einem Verlust von Seinsmöglichkeiten, vor Möglichkeiten der Selbstwahl zugrunde. [...] So ist existenzanalytisch die Furcht vor der Enge auf die existenzielle Angst vor einem Nicht-können, jene vor der Weite auf eine existenzielle Angst vor dem Können bezogen. Wir können auch sagen, im ersten Falle haben wir es mit einer Angst *um* die Freiheit, im zweiten mit einer solchen *vor* der Freiheit zu tun.“ [36]. Eine Verbindung zwischen Agoraphobie und Klaustrophobie begründet Kraus ontologisch, und zwar mit der von Sartre postulierten unhintergehbaren Freiheit. Der Mensch, der zur Freiheit verurteilt ist, mag an der Vielfalt der Möglichkeiten verzweifeln. Sich in die Enge flüchtend wird ihm angst um seine Freiheit. Franz Kafka beschreibt eine solche Situation in gewisser Hinsicht exemplarisch in seiner *Kleinen Fabel*: „‘Ach’, sagte die Maus, ‘die Welt wird enger mit jedem Tag. Zuerst war sie so breit, dass ich Angst hatte, ich lief weiter und war glücklich, dass ich endlich rechts und links in der Ferne Mauern sah, aber diese langen Mauern eilen so schnell aufeinander zu, dass ich schon im letzten Zimmer bin, und dort im Winkel steht die Falle, in die ich laufe.’“ [37].

und von dem man mit Recht behaupten könnte, dieses da macht mir Angst. Wäre dem so, hätte sich schon die Angst in Furcht gewandelt. Aber das Gegenteil ist der Fall: alles Seiende rückt weg, und da auch der Mensch Seiendes im Sein ist, ist auch er selbst von diesem Abrücken betroffen. Das ist das Unheimliche an der Angst, man steht in der Gefahr, sich selbst zu verlieren. Die Heimat verschwindet:

„Dieses Wegrücken des Seienden im Ganzen, das uns in der Angst umdrängt, bedrängt uns. Es bleibt kein Halt. [...] Die Angst offenbart das Nichts.“ [38].

Nun ist es so, dass wir die Angst recht selten erfahren. Die Umwandlung von Angst in Furcht mag ein Grund hierfür sein. Einen weiteren Grund sieht Heidegger in der Zuwendung an das Seiende. Gegen diese Zuwendung ist erst einmal nichts einzuwenden. Im Gegenteil deutet Heidegger darauf hin, dass die Existenz ein Ausstehen in der Offenheit des Seins ist. Er verwendet für dieses Ausstehen den Begriff „Sorge“. Im Grunde heißt das nichts anderes, als dass der Mensch sich nicht einzig und allein als ein bewusstseinsmäßiges Seiendes im Sein befindet, sondern dies in einer bestimmten Weise vollzieht, indem er (sich) sorgt. Er sorgt für seinen Lebensunterhalt, indem er arbeitet, er besorgt sich Literatur, um sich zu bilden, sich dieses und jenes zu erschließen, er sorgt sich um andere usw. In der Sorge widmet er sich den Dingen zu, das können sowohl existierende Dinge (sprich: andere Menschen) sein, als auch Seiendes, das einfach nur ist. In der Sorge, also im Zuwenden an das Seiende, liegt allerdings eine Gefahr, insofern wir uns im gleichen Atemzuge, wie wir uns den Dingen zuwenden, vom Nichts abwenden. Stehen wir doch, indem wir das tun, in der Gefahr, uns an das Seiende zu verlieren. Aber ist es nicht überaus wünschenswert, der Angst zu entgehen, indem wir uns mit dem, was ist, befassen, tief hineingreifen ins volle Menschenleben? Ja und nein. Im Zustand völliger Angst können wir nicht verharren. Kierkegaard spricht davon, dass wir nach Halt greifen und somit die Freiheit scheitern muss, Sartre erinnert, dass wir im Freisein-von nicht sein können und uns stets zu entwerfen haben und Heidegger verweist auf das Phänomen, dass der sich ängstigende Mensch „oft die leere Stille gerade durch ein wahlloses Reden zu brechen sucht“ [39]. Das Sich-verlieren an das Seiende ist eine Reaktion auf die Unerträglichkeit der Angst im Angesicht der Anwesenheit (genauer: des Erfahrens dieser Anwesenheit) des Nichts. Doch das Nichts ist, ebenso wie das Sein, im Grunde unseres Daseins vorhanden. Wenn wir uns dem Seienden in der Weise zuwenden, dass wir das Nichts – wie Heidegger sagt – preisgeben, es also verneinen, dann stehen wir in der Gefahr, unseren Grund zu vergessen. Noch einmal mit anderen Worten: Als Existierende stehen wir in der Offenheit des Seins in der Weise, dass wir in dieser Offenheit selbst offen sind. Dadurch ist es uns möglich, Seiendes vorzustellen. Wenn wir ein bestimmtes Seiendes ausmachen, dann stellen wir zugleich fest, dass es ein *Nicht* gibt, welches das Seiende umgibt, wodurch das Seiende als Seiendes hervortritt. Das Nicht ermöglicht also in gewisser Weise das Seiende. Wenn wir beispielsweise sagen: dies ist das Buch, dann beinhaltet dieser Satz zugleich eine Verneinung: alles andere außer dieses Buch ist Nicht-Buch. Diese Verneinung ist allerdings nicht der Grund dafür, dass wir von einem Nichts sprechen können. Das Gegenteil ist der Fall. Wir haben ein vorgängiges Wissen vom Nichts, und dieses Wissen ermöglicht es uns, das Nicht überhaupt zu erkennen:

„Wie soll aber ein Verneinbares und Zu-verneinendes als ein Nichthaftes erblickt werden können, es sei denn so, dass alles Denken als solches auf das Nicht schon vorblickt? [...] Das Nicht entsteht nicht durch die Verneinung, sondern die Verneinung gründet sich auf das Nicht“ [40].

Ebenso wie Seiendes (ob existierend oder nicht) nur sein kann, weil es ein Sein gibt, kann es vom Menschen nur durch das Nichts erkannt werden. G.W.F. Hegel hat in seiner *Wissenschaft der Logik* die Ununterschiedenheit des absoluten Seins vom absoluten Nichts herausgearbeitet:

„Nichts ist somit dieselbe Bestimmung oder vielmehr Bestimmungslosigkeit und damit überhaupt dasselbe, wie das reine *Sein* ist.“ [41].

Heidegger widerspricht dem nicht, wohl aber weist er darauf hin, dass das Sein ein Existierendes (gemeint ist der Mensch) hervorbringen muss, das in die Transzendenz des Nichts hinausgehalten ist, um sich selbst offenbar zu werden [42]. Das Dasein, also die Existenz des Menschen, gründet daher sowohl im Sein, ohne das es nicht wäre, als auch im Nichts, ohne das es keine Transzendenz gäbe.

6. Verfall

Wir sollten uns die Verfallenheit an das Seiende als möglicher Umgang mit der Angst in seinen Ausprägungen genauer vor Augen führen, denn hierin liegt m. E. ein wesentliches Hindernis für forschendes Studieren. In *Sein und Zeit* beschreibt Heidegger, dass das Dasein in aller Regel erst einmal bei der besorgten Welt ist. Dabei steht es in der Gefahr, sich an das zu verlieren, was Heidegger als das Man bezeichnet. Was genau dieses Man sein soll, ist nicht feststellbar. Etwas präziser gefasst: Das Man selbst ist nicht feststellbar, es ist durch und durch unauffällig, und dennoch immer schon vorhanden. Wenn wir in zahlreichen Einführungen ins wissenschaftliche Arbeiten nachlesen können, wie man richtig zitiert, wie man eine Seminararbeit konzipiert oder ein gelungenes Referat hält, haben wir es bereits mit dem Man zu tun. Die Grundstruktur oder – wie Heidegger es nennt – der existenziale Charakter des Man ist die Durchschnittlichkeit [43]. Dem Man geht es wesentlich um sie, es hält sich permanent an sie. Die Durchschnittlichkeit bzw. das Man, dem es um die Durchschnittlichkeit geht, wacht über das, was gewagt werden darf und was nicht. Eben darin entfaltet sich die Diktatur des Man. Doch ist diese Diktatur von besonderer Art, denn der Diktator bleibt unsichtbar. Dieser Umstand macht es im Grunde unmöglich, ihn zu stürzen. Wenn das Dasein in der alltäglichen Sorge aufgeht, wenn mit anderen Worten die Studentin macht, *was* man eben so als Studentin macht und wenn sie es in der Weise macht, *wie* man es macht, dann ist sie in das Man zerstreut. Die Studentin ist in diesem Falle man-selbst, und dieses Man-selbst ist vom eigentlichen Selbst zu unterscheiden. Kurzum: Das Man-selbst ist uneigentlich. Diese Uneigentlichkeit, diese Nicht-es-selbst-sein „fungiert als *positive* Möglichkeit des Seienden, das wesenhaft besorgend in der Welt aufgeht“ [44]. Der Mensch kann also in uneigentlicher Weise leben, bzw. er lebt in uneigentlicher Weise, wenn er es nicht schafft, sich von der Diktatur des Man, von der Durchschnittlichkeit zu lösen: „Zunächst ist das Dasein Man und zumeist bleibt es so.“ [45]. Entdeckt das Dasein die Welt, bringt es sich also die Welt nahe, so entspricht dieses Entdecken einem Wegräumen von „Verdeckungen und Verdunkelungen“. Es handelt sich dann um ein „Zerbrechen der Vorstellungen, mit denen sich das Dasein gegen es selbst abriegelt“ [46]. Wohl aber gilt: das Entdecken der Welt, die Abkehr von der Durchschnittlichkeit erfordert Mut im Angesicht der Angst, ebenso wie es Mut erfordert, sich einer Diktatur bewusst entgegenzustellen.

Im Studium gilt es sich mit Fachliteratur auseinanderzusetzen. Es sind die in Büchern und Aufsätzen enthaltenen, aber auch die in Vorlesungen vermittelten Überlegungen, die sich der Student zu erschließen sucht. Auf die Weise, wie die Gedanken anderer erschlossen und ggf. im Verein mit eigenen Überlegungen neu durchdacht oder weitergedacht werden, deuten jene Texte hin, die der Student während seines Studiums verfasst. Dies alles kann in einer überaus Man-haften Weise stattfinden. Der Vortrag, den der Student über das Thema *Studieren im Zeichen vom Bachelor und Master* im Zuge eines Seminars hält, ist erst einmal eine Mitteilung, die er an seine Hörer richtet. Vorausgesetzt er will nicht lediglich das Soll erfüllen, das ihm die Seminarleitung oktroyiert hat, geht es ihm darum, den Zuhörern an dem von ihm Erschlossenen teilhaben zu lassen. Nun kann der Student in seiner Rede sehr nah bei dem bleiben, was man an Allgemeinplätzen über dieses Thema findet. Damit liegt er keineswegs daneben, im Gegenteil befindet er sich auf der sicheren Seite, kann er sich doch problemlos auf diesen und jenen Autor beziehen, der das Gesagte unterstützt. Und vermutlich wird es so sein, dass viele derjenigen, die den Worten des Studenten folgen, dem Gesagten zustimmen. Was aber hat der Student entdeckt, wenn er auf eine solche Weise den sicheren Weg einschlägt? Zumindest nichts Neues. Er gibt das weiter, was man über dieses Thema sowieso schon weiß und was hier und dort geschrieben steht. Die Durchschnittlichkeit wird lediglich ein wenig mehr aufgeblasen, der längst schon eingetretene Pfad noch ein zusätzliches Mal beschritten. Das erinnert ein wenig an den Autodidakten. Er weiß, was man über den Sinn des Lebens denkt, und er kann das, was er weiß, dem melancholierenden Roquentin mitteilen. Aber dieses Wissen bleibt ihm äußerlich, es ist Gerede, was auf der Oberfläche, auf der Ebene der Durchschnittlichkeit verbleibt und was ebenso durchschnittlich verstanden werden kann – der Autodidakt ist das beste Beispiel hierfür. Roquentin hat aber der Uneigentlichkeit, der Verfallenheit an das Seiende bzw. an das Man längst den Rücken gekehrt. Er hat „Verdeckungen und Verdunkelungen“ [47] beiseite geräumt, hat die Vorstellungen zerbrochen.

Der in der Durchschnittlichkeit des Man verbleibende Student existiert in uneigentlicher Weise. Nicht nur die Dinge, mit denen er sich im Studium befasst, bleiben ihm äußerlich, indem sie ihn eigentlich nichts angehen, sondern er selbst bleibt sich ebenso fremd. Der Begriff „auseinandersetzen“ ist hier überaus passend. Wenn sich der Student mit einem Thema auseinandersetzt, setzt er *sich*, wie er jetzt gerade ist, mit Hilfe der Sache auseinander, mit der er sich befasst. Damit wird die Sache, auf die sich die Aufmerksamkeit richtet, zum Gegenstand, welcher der eigenen Bewegung gegensteht und sie somit erfahrbar macht. Mit anderen Worten: Der Student wird sich selbst in Auseinandersetzung mit dem Objekt seiner Beschäftigung gewahr. Darin liegt im Übrigen die Voraussetzung für Selbstbestimmung. Wird dem Studenten der Gegenstand seiner Auseinandersetzung verstellt durch eine vorgängige durchschnittliche Ausgelegtheit, bleibt ihm nicht nur das Sein der Dinge fremd, sondern er selbst im Modus der Uneigentlichkeit. Hier, im Schutz der Diktatur, kann ihm nichts geschehen, nicht einmal zu scheitern ist er in der Lage:

„Das Gerede ist die Möglichkeit, alles zu verstehen ohne vorgängige Zueignung der Sache. Das Gerede behütet schon vor der Gefahr, bei einer solchen Zueignung zu scheitern.“ [48].

In der Tat, wenn ich das Sein der Dinge nicht erfahre, kann ich an den Dingen nicht scheitern. Wenn ich durch das Nicht-erfahren des Seins der Dinge mein eigenes Sein nicht erfahre, kann ich an mir selbst nicht scheitern. Und bei alledem gilt: Ich erfahre

nicht einmal, das ich nicht scheitern kann. Vielleicht ist die Sehnsucht des Autodidakten nach einem Abenteuer, bei dem ihm etwas (wenngleich unangenehmes) passiert, die heimliche Sehnsucht nach Selbsterfahrung, nach dem Sich-selbst-gewahr-werden, kurz und gut: nach Eigentlichkeit.

Literatur

- [1] Sartre, Jean-Paul (1993): Kean. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt (Nach Alexandre Dumas d. Ä., Stück in fünf Akten in neuer Übersetzung), S. 134
- [2] Sartre, Jean-Paul (1938): Der Ekel. 48. Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt (Mit einem Anhang, der die in der ersten französischen Ausgabe vom Autor gestrichenen Passagen enthält. Deutsch v. Uli Aumüller) 2005, S. 52f.
- [3] Goethe, Johann Wolfgang von (2005): Faust. Der Tragödie Ersten Teil. Stuttgart: Reclam, S. 19
- [4] ebd., S. 18
- [5] ebd.
- [6] Sartre [1938] 2005, S. 61
- [7] ebd., S. 61f.
- [8] ebd., S. 196 (Hervorh. im Original)
- [9] ebd., S. 197f. (Hervorh. im Original)
- [10] Schütz, Egon (1985): Existenz und Humanismus. Sartres und Heideggers Stellung zur Humanismusfrage in pädagogischer Sicht. Köln: o.V. Skript zur Vorlesung im WS 1984/1985 an der Uni Köln; URL: <http://www.egon-schuetz-archiv.uni-koeln.de/11.pdf> (Stand: 2011-05-10), S. 6
- [11] Sartre [1938] 2005, S. 201
- [12] ebd., S. 207 (Hervorh. im Original)
- [13] ebd., S. 177
- [14] Schütz 1985, S. 5
- [15] ebd., S. 4f.
- [16] Sartre [1938] 2005, S. 52f.
- [17] ebd., S. 500f.
- [18] Sartre, Jean-Paul (1943): Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. 13. Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt (Hrsg. v. Traugott König. Übers. v. Hans Schöneberg u. Traugott König) 2007, S. 41 (Hervorh. im Original)
- [19] ebd., S. 170 (Hervorh. im Original)
- [20] Sartre, Jean-Paul (1946): Der Existenzialismus ist ein Humanismus. In: Gesammelte Werke. Philosophische Schriften I.. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt (hrsg. v. Vincent von Wroblewsky) 1994, S. 125
- [21] Pico della Mirandola zitiert in Ricken, Norbert (1999): Subjektivität und Kontingenz. Markierungen im pädagogischen Diskurs. Würzburg: Königshausen & Neumann (Zugl.: Münster (Westfalen), Univ.,Diss., 1997), S. 41 (Hervorh. im Original)

- [22] Jacobi, Klaus (1970): "J.-P. Sartres Weg zu einer Philosophie der konkreten Praxis." In: Engelhardt, Paulus (Hrsg.), Zur Theorie der Praxis: Interpretationen und Aspekte, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, S. 116 (Hervorh. im Original)
- [23] Sartre [1943] 2007, S. 139f. (Hervorh. im Original)
- [24] Sartre [1938] 2005, S. 178
- [25] Sartre [1946] 1994, S. 124f.
- [26] Kierkegaard, Sören (1844): Der Begriff der Angst. 2. Aufl. München: Deutscher Taschenbuch Verlag (Unter Mitwirkung v. Niels Thulstrup u. d. Kopenhagener Kierkegaard-Gesellschaft hrsg. v. Hermann Diem u. Walter Rest. Aus dem Dänischen v. Walter Rest, Günther Jungbluth u. Rosemarie Lögstrup) 2007, S. 512
- [27] Hasenhüttl, Gotthold (1972): Gott ohne Gott. Ein Dialog mit Jean-Paul Sartre. Graz, Wien, Köln: Styria (Mit dem Weihnachtsspiel Bariona oder der Donnersohn), S. 85
- [28] vgl. Heidegger, Martin (1929): Was ist Metaphysik? 10. Aufl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1969, S. 15
- [29] ebd., S. 16
- [30] ebd., S. 27
- [31] ebd., S. 29
- [32] Lévinas, Emmanuel (1996): Gott, der Tod und die Zeit. Wien: Passagen (Aus dem Französischen v. Astrid Nettling und Ulrike Wasel; hrsg. v. Peter Engelmann), S. 57 (Hervorh. im Original)
- [33] Yalom, Irvin D. (2005): Existenzielle Psychotherapie. 4. vermehrte Aufl. Bergisch Gladbach: Andreas Kohlhage (Mit einem Nachwort des Autors: "25 Jahre Existenzielle Psychotherapie"; Aus dem Amerikanischen v. Martina Gremmler-Fuhr, Reinhard Fuhr u. Irmgard Hölscher), S. 60
- [34] Frankl, Viktor E. (1985): Ärztliche Seelsorge. Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse. Vom Autor durchgesehene und verbesserte Ausgabe. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, S. 167
- [35] vgl. Kraus, Alfred (2000): "Existenzanalytische Aspekte der Raum-Phobien und ihrer Behandlung." In: Faller, Hermann / Weiß, Hans (Hrsg.), Angst, Zwang und Wahn. Pathologie, Genese und Therapie, Würzburg: Königshausen & Neumann, 28-45, S. 37
- [36] ebd., S. 37f. (Hervorhebungen v. T. D.)
- [37] Kafka, Franz (1935): Kleine Fabel. In ders.: Sämtliche Erzählungen. 5. Aufl. Fischer Taschenbuch Verlag (Hrsg. v. Paul Raabe) 1972, S. 320
- [38] Heidegger [1929] 1969, S. 32
- [39] ebd.
- [40] ebd., S. 36
- [41] Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1832): Wissenschaft der Logik I. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986, S. 83 (Hervorh. im Original)
- [42] vgl. Heidegger [1929] 1969, S. 39f
- [43] vgl. Heidegger, Martin (1927): Sein und Zeit. 18. Aufl. Tübingen: Max Niemeyer 2001, S. 127
- [44] ebd., S. 176 (Hervorh. im Original)
- [45] ebd., S. 129

[46] ebd.

[47] ebd.

[48] ebd., S. 169