

STIMMUNG UND VERSTEHEN

IMPLIKATIONEN EINER WESENTLICHEN BEZIEHUNG

Alfredo ROCHA DE LA TORRE

Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, Avenida Central del Norte 39-115, 150003 Tunja, Boyacá, Colombia

rochtorre@yahoo.com

Stimmung and Understanding. Implications of an Essential Relationship

Abstract

This article addresses the mutual dependence between *Stimmung* and understanding. This essential link will serve as a frame of reference for a reflection on the structural relationship between wonder (*Er-Staunen*), mystery, and the sublime (*das Sublime*). These three concepts are conceived in a non-traditional

alfredo rocha de la torre

sense, which will make it possible to link them with the Heideggerian concept of truth as *ἀλήθεια*. Finally, the work points out the possible implications that the current global civilization, characterized by the predominance of calculating thinking and *Gestell*, has on the wonder, mystery, and sublime. And, in reference to these implications, the article asks if the zeitgeist of technical predominance has a specific *Stimmung*.

Keywords: *Stimmung*, understanding, wonder, mystery, sublime, global civilization.

Razpoloženje in razumevanje. Implikacije bistvenega odnosa

Povzetek

Članek obravnava medsebojno odvisnost razpoloženja (*Stimmung*) in razumevanja. Ta bistvena povezava predstavlja nanašalni okvir za refleksijo o strukturnem razmerju med čudenjem (*Er-Staunen*), skrivnostjo in sublimnim (*das Sublime*). Netradicionalno dojetje teh treh pojmov omogoča, da jih povežemo s heideggrovskim konceptom resnice kot *ἀλήθεια*. Nazadnje prispevek izpostavlja morebitne implikacije današnje globalne civilizacije, ki jo zaznamuje prevlada računajočega mišljenja in *Gestell*-a, na čudenje, skrivnost in sublimno. Z ozirom na tovrstne implikacije članek sprašuje, ali duh časa tehnične prevlade poseduje posebno razpoloženje.

Ključne besede: razpoloženje (*Stimmung*), razumevanje, čudenje, skrivnost, sublimno, globalna civilizacija.

Das Phänomen der Affektivität wird in der Regel in einer psychologischen Perspektive behandelt, die sich auf eine philosophische Tradition bezieht. Sie begründet in vielfältiger Weise jede Wissensmöglichkeit auf die Subjekt-Objekt-Beziehung.¹ Eine solche Relation ermöglicht seinerseits die Erklärung jedes affektiven Phänomens entweder als Ausdruck eines Inneren, das sich durch das explizite Verhalten des psychischen Lebens des Menschen äußert. Oder es wird als Reaktion auf Reize der Umwelt, die uns angeht, gedeutet. So wird die Interpretation des affektiven Phänomens auf jede Weise auf eine Relation zwischen dem Inneren und dem Äußeren beschränkt.

Sigmund Freuds Theorie ist eines der interessantesten Beispiele für das, was hier als „Äußerung des Affektiven“ bezeichnet werden kann. Denn diese Theorie handelt letztlich von der schon erwähnten Äußerung eines symptomatischen Sichzeigens eines Inneren (siehe hauptsächlich Freud 2013a, 2013b, 2010; auch Fink-Eitel 1986, 520–542). Obwohl in dieser Freud'schen Auffassung die Rolle äußerer Einflüsse bei der Gestaltung der Affekte akzeptiert wird, ist doch deutlich, dass die Auslegung der Affekte im Grunde von der Dynamik der psychischen Instanzen, die Teil der Struktur des menschlichen psychischen Apparats sind (ebd.), bestimmt wird. Freud erklärt den Ursprung der Affekte sowie auch ihre Entwicklung und Rolle im menschlichen Verhalten im Ausgang von einer topischen, dynamischen und ökonomischen Lektüre der menschlichen psychischen Struktur (ebd.). Es

1 Heidegger betont wiederholt seine Interpretation der Moderne hinsichtlich der Auffassung des Wissens, die auf der Dyade „Subjekt-Objekt“ basiert. Eine solche Konzeption kann als Grundlage der psychologischen Annäherung an die Affektivität betrachtet werden, auf die Heidegger aufmerksam macht, indem er nach der Stimmung als Existenzial fragt. Vgl. diesbezüglich GA 45, insbesondere § 36, 153 f. Siehe außerdem GA 2, §§ 29, 30, 40. Diese moderne Auffassung wird von Heidegger als Basis einer unbedingten Vergegenständlichung des Seienden im Ganzen betrachtet, dessen berühmtester Ausdruck Nietzsches Wille zur Macht als Grund von allem, was ist, ist. Vgl. Heidegger 1998, vorwiegend S. 342 f., hier 350: „Denn mit der sich vollendenden Metaphysik der Subjektivität, die dem äußersten Entzug der Wahrheit des Seins entspricht, indem sie ihn bis zur Unkenntbarkeit verdeckt, beginnt die Epoche der unbedingten und vollständigen Vergegenständlichung von allem, was ist. In der Vergegenständlichung wird der Mensch selbst und alles Menschentümliche zu einem bloßen Bestand, der, psychologisch verrechnet, in den Arbeitsgang des Willen zum Willen eingeordnet ist, mögen dabei Einzelne sich noch als frei dünken, mögen andere Einzelne diesen Vorgang als einen rein mechanischen deuten.“

geht letztlich um die Betrachtung der Affektivität als ein aus innerer Dynamik entstandenes Phänomen, das von unbewussten Triebkräften, ausgestattet mit bestimmten Funktionen, konstituiert wird. Jenes Kräftespiel offenbart sich in der besonderen Form, in der ein Mensch mit der äußeren Welt in Beziehung tritt und sie dementsprechend auslegt. Das menschliche Verhalten wird also als eine Symptomgesamtheit, die auf einen Ursprung der affektiven Erscheinungen verweist, verstanden. Allgemein kann man Freuds Position als eine „internalistische“ Perspektive der Affektivitätsentstehung begreifen; eine Sichtweise, die den ontisch-psychologischen Charakter einer Bewegung des Inneren zum Äußeren von Affekten und Gefühlen zeigt, die sich auf ein bestimmtes Objekt richten.

Eine andere psychologische Position in der Interpretation der Affektivität geht im Großen und Ganzen von der Annahme aus, dass der Ursprung der Affektivität auf der Affektionsebene und Affektionsart der subjektiv erfahrenen Umwelt liegt. Aus dieser Perspektive wird der Mensch als ein von seiner Umwelt entscheidend „betroffenes Subjekt“ vorgestellt. Die Affektivität ist also die Folge, das feststellbare Resultat von dem, was ein positiver bzw. negativer Stimulus im Verhalten des Individuums auslöst. Bei diesem Referenzrahmen könnte unter anderem an eine traditionell behavioristische Theorie, die eine Kausalität im Verhältnis verschiedener Vermeidungs- und Fluchtreaktionsverhalten zu einem Objekt voraussetzt, gedacht werden.²

Dieser traditionelle psychologische Erklärungsmodus greift auf die einfachste Reiz-Reaktions-Verknüpfung zurück, um die Quelle der Affekte kenntlich zu machen (vgl. Watson und Rayner 1920, 1–14). Als Beispiel wäre die Furcht vor einem gefährlichen Tier zu nennen. Dabei sollten wir behaupten können, dass eine solche Furcht das Resultat einer Situation ist, in der sich ein negativer Reiz gezeigt hat (ebd.), der sich in einer ähnlichen

2 Für eine allgemeine Annäherung an die theoretische Grundlage dieser Konzeption des menschlichen Phänomens der „Affektivität“ siehe Watson 1990, 399–414. Als ein Beispiel dieser psychologischen Erklärung für die „Affektivität“ – in diesem Fall für die Furcht – kann das von John Watson und Rosalie Rayner durchgeführte Experiment „der kleine Albert“ dienen. Mit ihm lernt man das Verfahren der klassischen Konditionierung kennen. Vor allem zeigt es die Weise, wie emotionale Reaktionen durch äußere Stimuli erzeugt werden. Vgl. Watson and Rayner 1920, 1–14.

Situation genauso wieder zeigen wird. Auf jeden Fall ist die Furcht, gemeinsam mit der entsprechenden emotionalen Vorstellung, die erwartete Reaktion eines Menschen auf die Umwelt, nämlich auf das ihn betreffende innerweltliche Seiende. Die Furcht ist also eine bestimmte Reaktion auf ein spezifisches Ereignis oder Seiendes, das das Subjekt beeinträchtigt: Seitdem erlebt das betroffene Subjekt konsequenterweise Furcht in der Erfahrung eines solchen Ereignisses oder eben vor dem bestimmten Furcht erzeugenden Seienden. Man kann demnach durchaus vor einem unerheblichen Seienden Furcht haben und keine vor einer wahren Gefahr. Gefühle und Emotionen werden folglich von Umständen erzeugt, in diesem Sinne hängen sie von einer einfachen Ursache-Wirkungs-Beziehung ab: Die Furcht wird dann als eine konditionierte Emotion verstanden.

Die Furcht kann also wie in beiden schon erwähnten psychologischen Perspektiven als „zuständig“ begriffen werden, deshalb kann sie gerade mit Hilfe verschiedener „Instrumente“ der Psychotherapie und der Verhaltenstherapie überwunden werden. Die Furcht selbst – selbstverständlich abhängig von der optimalen Anwendung beider Therapien – wird so als ein vorübergehendes, d. h. überwindbares Phänomen verstanden. In beiden Fällen wird das transitorische Wesen der Furcht in Sätzen wie „ich fürchte mich vor ...“, „ich habe Angst vor ...“ ausgedrückt, was auch auf andere Phänomene wie u. a. Staunen, Schwermut, Traurigkeit anwendbar ist. Es lässt sich z. B. sagen: „ich bin darüber erstaunt“, „er litt an Melancholie, heute ist er aber glücklicherweise gesund“, „ich fühle mich heute traurig“ usw. Diese zur alltäglichen Sprache gehörenden Ausdrücke entsprechen offensichtlich der allgemeinen Konzeption der Affekte, die für gewöhnlich als momentane Zustände erscheinen. Dem ontischen Wesen solcher verhaltensmäßigen und sprachlichen Phänomene entspricht der relative Sinn des Verbs „sein“ in seiner räumlichen und zeitlichen Bedeutung: Man kann vor einem Seienden bzw. einem Ereignis Furcht empfinden, dessen Abwesenheit das unangenehme Gefühl verschwinden lässt. Z.B. können wir in einer schlecht beleuchteten, gefährlichen Stadt vor der Dunkelheit der Nacht Angst haben, während wir uns aber am Tag sicher fühlen können. Die Furcht kommt und geht jedenfalls in Form einer Pendelbewegung zwischen einem „Erleben und nicht Erleben“ der Umstände, die sie erzeugen oder zerstreuen.

Was kann man angesichts dieser psychologischen Auffassungen der Affektivität in der Philosophie sagen? In *Sein und Zeit*, im Paragraph 30 („Die Furcht als ein Modus der Befindlichkeit“), behauptet Heidegger:

Alle Modifikationen der Furcht deuten als Möglichkeiten des Sichbefindens darauf hin, daß das Dasein als In-der-Welt-sein „furchtsam“ ist. Diese „Furchtsamkeit“ darf nicht im ontischen Sinne einer faktischen, „vereinzelten“ Veranlagung verstanden werden, sondern als existenziale Möglichkeit der wesenhaften Befindlichkeit des Daseins überhaupt, die freilich nicht die einzige ist (Heidegger GA 2, 189).

Zunächst muss man darauf hinweisen, dass es in Heideggers Auslegung der Affektivität nicht um psychologische Phänomene, d. h. um eine Beziehung zwischen einem furchtsamen Subjekt und einem zu befürchtenden Seienden geht (ebd.). Es geht nicht um ein zuständiglich ontisches Ereignis, sondern um ein Existenzial des Daseins als In-der-Welt-sein: Man fürchtet sich nicht nur vor Etwas, man hat nicht nur Furcht, sondern „man ist furchtsam“. Man ist furchtsam jedoch nicht aufgrund einer psychologischen Schwäche, die Mut verhindert, oder weil man so allzeit auf das Furcht erzeugende Seiende reagierte, sondern weil die Furchtsamkeit die ontologische Konstitution des Daseins konfiguriert, das sich der Welt in Form einer Befürchtung öffnet. Die Furchtsamkeit ist daher keine furchtsame Verhaltenssumme eines Menschen in Bezug auf ein Ereignis oder vor einem Objekt, vor einem Tier oder vor einem anderen Menschen, sondern die Bedingung der Möglichkeit, sowohl des Fürchtens selbst als auch der als gefährlich verstandenen Welt: Die Welt erzeugt Furcht, weil wir furchtsam sind. Und sie erzeugt nicht Furcht, weil wir uns inmitten von zu befürchtendem Seienden befinden.

Aus einer ganz unterschiedlichen Perspektive zu den bereits gezeigten psychologischen Theorien begreift Heidegger die *Stimmungen* jenseits der traditionellen Grenzen zwischen einem „Innen“ und „Außen“ (ebd., 182). Diese philosophische Interpretation, die über die Konzeption des menschlichen Umgangs mit der Welt als bloße Beziehung eines erkennenden Subjektes zu einem erkannten Objekt hinausgeht, ermöglicht, die Überlegung

bis zum ursprünglichen Bereich der Wahrheit³ und bis zur Neubewertung des affektiven Phänomens – die zumeist als zweitrangig im Vergleich zur Vorherrschaft der Vernunft behandelt worden ist – zu erweitern.⁴ In diesem Kontext weist Heidegger dann einen wesentlichen Unterschied zwischen der Stimmung und dem im psychologischen Sinne verstandenen Affekt auf,⁵ was ihn das stimmungsmäßige Phänomen als „Gestimmtheit“ des Daseins begreifen lässt. Ein so ausgelegtes Phänomen soll als gleichursprüngliches „offen für die Welt sein“ und „die Welt erschließen“ verstanden werden. Bei dieser Charakterisierung des affektiven Phänomens gehören die Struktur der Stimmung und das Wesen der Wahrheit als $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\alpha$ zusammen. Es geht um nichts weniger als eine in zweierlei Hinsicht geschehende Erschließung: des innerweltlichen Seienden, das die schon erschlossene Welt begegnen lässt, und des Daseins, das sich für das Seiende im Ganzen öffnet. Das ist im Grunde die Bedeutung von Heideggers doppelter Behauptung: „das Dasein ist in der Wahrheit“ sowie „die Wahrheit ist im Dasein, denn sie ist eine Seinsweise des Daseins selbst“ (GA 24, 304 f., vorwiegend 307–308 und GA 27, 149 f.).

Die Stimmung wird so als ursprüngliches Erschließen des Seins des Da, nämlich als „Erschließen des Ganzen In-der-Welt-seins“ (GA 2, § 29), zugleich aber auch als stimmungsmäßige Offenheit für das Seiende betrachtet (siehe z. B. GA 27, 71–72), was als Welterschließung verstanden werden kann. „In der Gestimmtheit – so Heidegger – ist immer schon stimmungsmäßig das Dasein

3 Heidegger weist mindestens auf vier verschiedene Bedeutungen der Wahrheit hin: a) als $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\alpha$, b) als logische Richtigkeit, c) als *adaequatio rei et intellectus*, und d) als Lichtung. Vgl. u. a. GA 2, § 44, 282–305; GA 21, §§ 10–14, 89–195; GA 24, § 18, 304–320; GA 27, §§ 12–14 und 21–22, 68–122 und 149–167; GA 9, 177–202 und 203–238; GA 5, 1–74 und GA 45, besonders §§ 1–30, 1–124 und 193–223, §§ 40, 42, 225–227.

4 Aus diesem Grund stellt Heidegger die ontologisch verstandene Stimmung dem Wissen sowie der Erkenntnis und dem Wollen voran: „Daß ein Dasein faktisch mit Wissen und Willen der Stimmung Herr werden kann, soll und muß, mag in gewissen Möglichkeiten des Existierens einen Vorrang von Wollen und Erkenntnis bedeuten. Nur darf das nicht dazu verleiten, ontologisch die Stimmung als ursprüngliche Seinsart des Daseins zu verleugnen, in der es ihm selbst vor allem Erkennen und Wollen und über deren Erschließungstragweite *hinaus* erschlossen ist.“ (GA 2, 181)

5 Während der im psychologischen Sinn verstandene Affekt normalerweise von einem spezifischen Objekt und Kontext bestimmt wird, ist die Stimmung intransitiv, unbestimmt und ungerichtet. Vgl. GA 2, §§ 29, 30, 40; auch Fink-Eitel 1986, 523.

als *das* Seiende erschlossen, dem das Dasein in seinem Sein überantwortet wurde als dem Sein, das es existierend zu sein hat.“ (GA 2, 179) Zugleich existiert es als erschlossenes Seiendes in seiner Geworfenheit (ebd., auch Fink-Eitel 1992, 27–44). Das lässt sich als erster ontologischer Wesenscharakter der Befindlichkeit bezeichnen. Sowohl der ontologische Charakter dieser Existenzialien des Daseins als auch die „Gleichursprünglichkeit“ der Befindlichkeit mit Verstehen und Rede zeigt das Wesen des Daseins als In-der-Welt-sein, welches „in“ und „aus“ dem Verstehen existiert.

Dieses konstitutive „In-der-Welt-sein durch das stimmungsmäßige Verstehen“ ermöglicht, die Stimmung jenseits vom Verfahren eines „Innen“, das sich nach außen äußert, aufzufassen. Affektivität ist also im Unterschied zu psychologischen Theorien eine stimmungsmäßige Erschließung, die sich als solche versteht und sich so für die Welt öffnet.⁶ Das besagt aber nicht, dass die Offenheit des Daseins einfach darin besteht, sich für ein als in sich selbst vorher bestehendes Seiende zu öffnen, sondern vielmehr, dass sie als eine Begegnung geschieht, bei der ein erschlossenes Seiende und *eine* erschlossene Welt für das im Verstehen offene Dasein zum Vorschein kommen: Die Enthüllung des Seienden sowie die verstehende Offenheit des Daseins konvergieren also miteinander, in Bezug auf etwas, das wir Wahrheit ($\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\alpha$) nennen. Diese gleichzeitige doppelte stimmungsmäßige Erschließung, die als Bedingung der Möglichkeit der Begegnung des Seienden betrachtet werden kann, wird von Heidegger in *Sein und Zeit* unterstrichen:

Die Gestimmtheit der Befindlichkeit konstituiert existential die Weltoffenheit des Daseins [...] *In der Befindlichkeit liegt existential eine erschließende Angewiesenheit auf Welt, aus der her Angehendes begegnen kann.* Wir müssen in der Tat *ontologisch* grundsätzlich die primäre

⁶ Im Rahmen einer Überlegung zur Bedeutung der Stimmung in Bezug auf die in der abendländischen Tradition des Denkens wirksame Vorherrschaft der Vernunft denkt Klaus Held in die schon von Heidegger gewiesene Richtung: „Aber hiergegen ist zu bedenken, daß das Dasein grundlegend durch seine Gestimmtheit weltoffen ist. Die Stimmungen sind keine gelegentlichen Begleiter der menschlichen Existenz, sondern konstituieren sie als In-der-Welt-sein. Das Dasein ist durchgängig gestimmt [...] Es gibt keine Instanz über den eigentlichen Stimmungen.“ (Held 1991, 43)

Entdeckung der Welt der „bloßen Stimmung“ überlassen [...] Aber auch die reinste θεωρία hat nicht alle Stimmung hinter sich gelassen [...] (GA 2, 183–184)

Zu dieser nicht traditionellen Perspektive der Affektivität, des Verstehens, sogar der Wahrheit – die im Verlauf der Zeit zur *adaequatio* verwandelt wurde – integriert Heidegger seine Auffassung der Stimmung als das, was das Dasein überfällt (ebd., 182) und als das, was aus dem konstitutiven „In-der-Welt-sein“ des Daseins entsteht (ebd.). Das, was „uns widerfährt, über uns kommt, uns umwirft und verwandelt“, nennt Heidegger in seinem Vortrag „Das Wesen der Sprache“ von 1957/58 „Erfahrung“.⁷ Die Stimmung als überfallende Erfahrung, die ursprünglich ein „Sichrichten auf“ möglich macht (siehe GA 2, 182), entfaltet sich als Erschließung für das Erscheinen des Seienden, welches aus einem besonderen stimmungsmäßigen, d. h. verstehenden Farbton erscheint (vgl. Fink-Eitel 1986; Pocai 1996, besonders 27–35; Ludovica-Coriando 2002, vor allem 6–8, 117–155). Stimmung, Offenheit und Verstehen laufen auf dasselbe hinaus: „Erschließen des Ganzen In-der-Welt-Seins“ (zweiter Wesenscharakter der Befindlichkeit) (vgl. GA 2, 182).

Die Stimmung ist deswegen eine Erfahrung des Daseins, das als solches aus einem stimmungsmäßigen Farbton für das Erscheinen des Seienden offenbleibt. Dieses Dasein wird ursprünglich als ein gestimmtes Verstehen konstituiert.⁸ Die Stimmung ist eben deswegen ein strukturelles „Überfallen“ der verstehenden Offenheit des Daseins. Der erfahrungsmäßige Charakter der Stimmung lässt uns also beispielweise aussagen, dass ich mich nicht nur traurig oder melancholisch fühle, dass ich nicht nur einfach Furcht vor Etwas habe, dass ich nicht nur über ein besonderes Ereignis erstaune, sondern – sogar auf Kosten der sprachlichen Korrektheit –, dass „ich Traurigkeit bin“, dass „ich Melancholie und Furchtsamkeit bin“ und dass „ich Erstaunen bin“: Ich bin meine Stimmungen, die als die Weise und die Farbe verstanden werden können, wie für uns das Seiende erscheint:

7 Um Heideggers Deutung der „Erfahrung“ zu verstehen, die kein gängiges ontisch-zuständliches Erleben darstellt, siehe Heidegger 1997b, 159 f.

8 Neben den schon angemerkteten §§ 29, 30 von GA 2 siehe außerdem §§ 34, 40.

Selbst dann und eben dann, wenn wir mit den Dingen und uns selbst nicht eigens beschäftigt sind, überkommt uns dieses „im Ganzen“, z. B. in der eigentlichen Langeweile. Sie ist noch fern, wenn uns lediglich dieses Buch oder jenes Schauspiel, jene Beschäftigung oder dieser Müßiggang langweilt. Sie bricht auf, wenn „es einem langweilig ist“. Die tiefe Langeweile, in den Abgründen des Daseins wie ein schweigender Nebel hin- und herziehend, rückt alle Dinge, Menschen und einen selbst mit ihnen in eine merkwürdige Gleichgültigkeit zusammen. Diese Langeweile offenbart das Seiende im Ganzen. (GA 9, 110)⁹

Wenn man z. B. den Blick auf die Grunderfahrung des Erstaunens richtet, stellt man unverzüglich fest, dass sie kein Produkt einer rationalen Entscheidung des Willens, sondern im Gegenteil die Entfaltung eines Farbtons *sui generis* ist, durch den sich der erstaunende Mensch, d. h. der vom Erstaunen verwandelte Mensch sich für die Begegnenden öffnet. Angesichts des nicht-vorläufigen-zuständlichen Charakters der als Erstaunen bezeichneten Offenheit wäre es schon äußerst naiv, wenn jemand sich am Morgen eines normalen Tages den Imperativ aufsagt: „Heute will ich entlang der Strecke zum Büro erstaunt sein, will es aber nicht und werde nicht staunen, wenn ich im Büro bin.“ Noch naiver wäre offenbar, wenn er, sein Wort haltend, einen solchen Wunsch zu erfüllen versucht. Im Gegensatz zu diesem voluntaristischen Gesichtspunkt überfällt das Erstaunen den Menschen in der Weise, dass es anders als die auch als ein Farbton konzipierte Gleichgültigkeit – ein Farbton, welcher allerdings von der Leere geprägt ist – das Gewöhnliche ins Geheimnis verwandelt, das man dann nachfragen kann.¹⁰ Das ist die Erfahrung des eigentlichen Philosophierens, das oft als eine überhebliche, vorläufige und auch vom Publikum abhängige Gelehrsamkeit, als eine Verwindung der Selbstverständlichkeit und des Gewöhnlichen erscheint.

9 Siehe auch GA 2, § 29; außerdem Fink-Eitel 1986, vorzugsweise 530–531, 533. Eine solche Art von „Offenbarung des Seienden im Ganzen“ charakterisiert auch u. a. die Erfahrungen des Erstaunens, der Nichtung und Heidegger zufolge der Freude „an der Gegenwart des Daseins“ (ebd.).

10 Es ist kanonisch, zwischen dem eigentlichen Fragen – einer expliziten Fragestellung – und dem „Nur-so-hin-fragen“ zu unterscheiden. Siehe darüber GA 2, 6 f.

Im Rahmen einer Reflexion über den uneigentlichen Nihilismus der abendländischen Metaphysik und damit auch über die Verborgenheit des Seins inmitten der Erscheinung des Seienden – ein klarer Hinweis sowohl auf die Wahrheit als *ἀλήθεια* als auch auf die menschliche Haltung, die ausschließlich nach dem Seienden und dessen Sein fragt – stellt Heidegger klar: „Was seinem Wesen nach verwahrend verbirgt und dabei in diesem seinem Wesen sich selbst und damit überhaupt verborgen bleibt und gleichwohl irgendwie erscheint, ist in sich das, was wir das *Geheimnis* nennen.“ (Heidegger 1998, 334) Das Erstaunen also als Grundstimmung, das als Geheimnis offenbleibt (vgl. u.a. Heidegger 1997, 157–216 und 239–268, Fußnote 12; Heidegger 1998, 301–361), erfasst das Seiende nicht als bloße Anwesung so, wie diejenigen, die aus einem leeren und faden Blick alles als selbstverständlich und gewöhnlich wahrnehmen. Das Wesen des Erstaunens bewahrt das Wesen des Geheimnisses, es entfaltet sich dabei als Freilassung des Wesens der Wahrheit im Sinne einer verbergenden Unverborgenheit.

Das „Erscheinenlassen“ der Wahrheit als *ἀλήθεια* hat bei Heidegger zwei Grundkonnotationen:

67

1) die der Freiheit, denn nur auf die Weise des „Erscheinenlassens“ erscheint das Seiende als das, was es ist und nicht nur als Vorstellung eines begründenden Subjektes, die stets in der Perspektive eines ontischen Wissensbereichs des Menschen vermittelt wird.¹¹ Das besagt aber nicht, dass das Wissen eines vorstellenden Subjektes keinen Sinn hat, was sowohl Bedeutung als auch Wirksamkeit u.a. der Wissenschaft leugnen würde, sondern, dass das Wesen solcher Wissensart in einer Weise anders als das Freilassen ist, das mit der Verborgenheit des Seienden umgeht: Es geht deshalb um die Konstitution eines gegenwärtigen Objektes durch ein aktiv begründendes Subjekt;

11 Beim „Erscheinenlassen“ verweist man auf ein „passives“ Freilassen des Seienden, damit es frei begegnen kann, im Unterschied zu einem „aktiven“ Lassen, das das Seiende im spezifischen Horizont des Subjektes zum Vorschein bringt. „Erscheinenlassen“ im Sinne des Sein-lassens: „Das Seiende sein lassen ist nicht etwa nichts; wir tun freilich nichts dazu, daß etwa die Natur ist, was und wie sie ist, wir können nichts dazu tun, und doch ist dieses Seinlassen ein ‚Tun‘ der höchsten und ursprünglichen Art und nur möglich auf dem Grunde unseres Innersten Wesen der Existenz, der Freiheit.“ (GA 27, 103)

2) die der als „Einholen ins Wesen“ betrachteten Rettung, was im Grunde bedeutet, das Eigene des Seienden geschehen zu lassen.

Diese doppelte Konnotation des „Erscheinenlassens“ legt Nachdruck darauf, dass „Freilassen“ und „Retten“ im Wesentlichen der Ausdruck ein und desselben Phänomens sind: Die Freiheit, die rettet; die Rettung, die frei lässt. Was retten und was lassen frei die Rettung und das Freilassen? Antwort: Das Offenbaren des für das Geheimnis erschlossenen Seienden, dessen, was verborgen, entzogen, vergessen bleibt, letztlich, das Geschehen der allezeit offenen Erschließung des Erstaunens.

Weil das „Geheimnis“ (*μυστήριον*) nicht allein dasjenige ist, was unbekannt und unerklärbar für die menschliche Vernunft bleibt, sondern im Wesentlichen die Erfahrung eines Schließens von Augen und Mund (*μύστης* von *μύω*), kann das Erstaunen weder mit der bloßen und groben Neugier gleichgesetzt noch als die Ursache einer durch ihre Verwandlung in einen gelehrt Beruf banalisierten Philosophie verstanden werden (siehe GA 45, 193 f.). Das Erstaunen ist dann die Grundstimmung, die bei der Bewahrung des Geheimnisses die Augen und den Mund geschlossen hält: Es überwindet die bloße Perzeption des als reine Anwesung erlebten Seienden, sowie seine Bezeichnung als bloßen Gegenstand der Beschreibung einer als simples Instrument des Menschen aufgefassten Sprache.

Das Erstaunen ist in diesem Sinne die stimmungsmäßige Welterschließung, das den Entzug, die Verborgenheit und das Ausbleiben dessen bewahrt, was über Augen und Wörter hinausgeht. Heidegger zufolge ist das Erstaunen allerdings die Grundstimmung des ersten Anfangs, damit das charakteristische Denken des Anfangs der Philosophie, die ausschließlich nach dem Sein des Seienden fragt (ebd. §§ 31–41). Bei dieser Beschränkung ist das Erstaunen dann die Stimmung des metaphysischen Suchens, daher die Grundstimmung (siehe Heidegger 1998, 23–361, vorzugsweise 301–361), die die ganze abendländische Geschichte als uneigentlichen Nihilismus begleitet. Wie kann man den merklichen Widerspruch zwischen Heideggers Auffassung und, was am Anfang dieses Absatzes erwähnt worden ist, lösen? In *Grundfragen der Philosophie* finden wir eine eventuelle Lösung. Obwohl Heidegger zufolge jede dieser Grundstimmungen einem anderen Anfang (dem ersten und dem anderen Anfang) entsprechen und damit einer spezifischen Weise, sich zu öffnen und zu fragen (nach dem Seienden als solchen und nach dem Sein

selbst), hält er sich zurück, sie radikal voneinander zu trennen. Auf diese Weise lässt Heidegger die Möglichkeit offen, dass das Er-Staunen mit dem Schrecken des anderen Anfangs zusammenhängt:

Im *Er-staunen*, der Grundstimmung des ersten Anfangs, kommt das Seiende erstmals zum Stehen in seine Gestalt. Im *Erschrecken*, der Grundstimmung des anderen Anfangs, enthüllt sich hinter aller Fortschrittlichkeit und Beherrschung des Seienden die dunkle Leere der Ziellosigkeit und das Ausweichen vor den ersten und letzten Entscheidungen [...] Aber es wäre eine sehr äußerliche Auffassung dieser verschiedenen Grundstimmungen, wollten wir im Er-staunen nur die aufflammende Lust und den Jubel sehen und das Erschrecken im Dunstkreis der Unlust und der Betrübnis und Verzweiflung suchen. So, wie das Erstaunen seine Art des Schreckens in sich trägt, so birgt das Erschrecken in sich seine Weise des Sichfassens, des gefaßten Standhaltens und des neuen Staunens. (GA 45, 197)

Meines Erachtens wird durch eine solche Verbindung dem Er-staunen ermöglicht, sich für das Geheimnis des begegnenden Seienden zu öffnen, infolgedessen die Verborgenheit zu bewahren, die zu einem Fragen jenseits der bloßen Anwesung führt. Trotz des Unterschiedes zwischen dem Er-staunen und dem Schrecken ist es unangemessen, das Er-staunen als eine auf das Seiende als bloße Anwesung beschränkte Offenheit zu denken. Als Grundstimmung des abendländischen Anfangs muss das Er-staunen als eine Stimmung erkannt werden, die sich zu dem offenhält, was in der Erscheinung des Seienden verborgen bleibt: Das Fragen nach dem Sein des Seienden als solchem, nämlich nach dem, was beim Aufkommen des Seienden als bloße Anwesung verhüllt bleibt. Das Er-staunen entfaltet sich schon als Überwindung der groben Beschränkung auf das, was bloß vor Augen steht.

Indem ein solches Fragen nach der verhüllten Seite dessen fragt, was erscheint – obwohl hier keine Frage nach dem Sein selbst gestellt wird –, bewahrt es das Geschehen der Wahrheit als *ἀλήθεια*, die nach Heidegger das Fragen

nach dem Ursprung des Wesens der Wahrheit ist.¹² Die Grundstimmung des Er-staunens, die metaphysisch nach dem Seienden fragt, erlebt sich allerdings als ein Suchen jenseits des Bereichs der bloßen Anwesung: Es handelt sich um ein Suchen unter dem Limit des Zugänglichen bzw. dessen, was vom leeren und groben Blick der Selbstverständlichkeit erreichbar ist. Als Offenheit für das Geheimnis gründet das Er-staunen deswegen das Philosophieren, d. h. also das Fragen nach dem Verborgenen im Entbergen. Das ist der Grund, weshalb Heidegger in „Gelassenheit“ eine solche Offenheit mit dem besinnlichen Denken, das über den Sinn, „der in allem waltet, was ist“, nachdenkt (GA 16, 520), verbindet, um ihm das rechnende Denken der neuzeitlichen Technik entgegenzusetzen (vgl. GA 7, 5–36; GA 16; GA 76, 283–379, 381–394).

Das Denken als Erfahrung – als Stimmung – begriffen, die unter den Limits des Zugänglichen fragt – nämlich das betrachtete Er-staunen als Offenheit für das Geheimnis – heißt ursprünglich gedacht „das Sublime“ (*sublimis*). Auf der „Einfachheit“ des Sublimen – was unter (*sub*) dem Limit (*limis*) verborgen bleibt – beruht dennoch seine Exzellenz, seine Einzig- und Großartigkeit.

70 Grandios, eminent und erhaben ist der Charakter des Sublimen, nämlich seine Offenheit für das Seiende unter den Limits seiner Anwesung.¹³ Weil das, was unter dem Limit unerreichbar für die Augen und für den beschreibenden und bezeichnenden Mund ist, kann es weder gesehen noch ausgedrückt werden. Aus diesem Grund können das Er-staunen vor dem Geheimnis und das Geheimnis selbst als sublim bestimmt werden.¹⁴ Das Er-staunen deckt sich also als „sub-lime“ Erfahrung mit dem Retten und Freilassen des schon erwähnten Erscheinenslassens: Darauf beruht seine erkannte Großartigkeit als Erfahrung der Bewahrung des Verborgenen als *ἀλήθεια*.

Die Grundstimmung des Er-staunens ist aber, wie gesagt, keineswegs die Folge einer Entscheidung der Willensfreiheit (vgl. u.a. GA 45, 170 f.; Held

12 Siehe Fußnote 3 dieses Aufsatzes.

13 Trotz der großen Bedeutung des „Erhabenen“ bei Kant ist hier nicht der Ort, diese Konzeption und die hier entwickelte Perspektive dieses Begriffes abzugleichen.

14 Darin besteht gerade sowohl das Wesen der Philosophie als auch der eigentlichen Liebe: Über die bloße Anwesung des Begegnenden und über die Selbstverständlichkeit des Vielen hinauszugehen. Das wäre der Grund, weshalb das Philosophieren und die Liebe ausschließlich Erfahrungen von Wenigen sind, die vom Er-staunen und vom Geheimnis verwandelt worden sind.

1991, 24 f.),¹⁵ sondern eine Erfahrung des In-der-Welt-seins als Existenzial des Daseins. Aus diesem Grund kann man behaupten, dass jenseits einer gängigen Vorstellung der Emotionen, Affekte, Haltungen und Gefühle wir unsere Stimmungen *sind*: „ich bin“ der „Inhalt“ meiner Stimmung; „ich bin“ das Gestimmte der Stimmung. Da die Stimmung als ursprüngliche Offenheit zugleich Verstehen ist,¹⁶ geschieht in ihr folgende doppelte Bewegung: a) das Offenhalten des Daseins für das Seiende, und b) das Erscheinen des Seienden (dritter Wesenscharakter der Befindlichkeit: Die vorgängige Erschlossenheit der Welt, in der Innerweltliches begegnet) (vgl. GA 2, 182 f.). Die Stimmungen sind also wesentlich die Färbung unserer leiblich-verstehenden Weltoffenheit (vgl. Richir 2018) Das ist der Grund, weshalb Heidegger sagt:

71

Diese Angänglichkeit gründet in der Befindlichkeit, als welche sie die Welt zum Beispiel auf Bedrohbarkeit hin erschlossen hat. Nur was in der Befindlichkeit des Fürchtens, bzw. der Furchtlosigkeit ist, kann umweltlich Zuhandenes als Bedrohliches entdecken. Die Gestimmtheit der Befindlichkeit konstituiert existenzial die Weltoffenheit des Daseins [...] Das Fürchten als schlummernde Möglichkeit des befindlichen In-der-Welt-seins, die „Furchtsamkeit“, hat die Welt schon darauf hin erschlossen, daß aus ihr so etwas wie Furchtbare nahen kann. (GA 2, 183, 187–188)

Das oben Zitierte ist nicht weniger als das, was von Heidegger in *Sein und Zeit* (§ 40) als „befindliches Verstehen“ bezeichnet worden ist. In diesem Referenzrahmen ist es also nicht falsch, dass das aus einer bestimmten Stimmung gestimmte Verstehen eine Weise ist, in einem überfallenden Farbton die Welt zu bestimmen: Da ich „traurig bin“, „stimme ich“ die Welt

15 Auf das „Nichts“ verweisend, hebt Heidegger das nicht willentliche Wesen der Grundstimmungen hervor, zu denen offensichtlich das Erstaunen gehört: „Die Durchdrungenheit des Daseins vom nichtenden Verhalten bezeugt die ständige und freilich verdunkelte Offenbarkeit des Nichts, das ursprünglich nur die Angst enthüllt [...] So endlich sind wir, daß wir gerade nicht durch eigenen Beschlusß und Willen uns ursprünglich vor das Nichts zu bringen vermögen.“ (GA 9, 117–118)

16 „Befindlichkeit hat je ihr Verständnis, wenn auch nur so, daß sie es niederhält. Verstehen ist immer gestimmtes.“ (GA 2, 190)

durch meine Traurigkeit, denn sie ist sowohl der verstehende Farbton, durch den ich mich auf das Seiende öffne, als auch durch den das Seiende für mich erscheint: In diesem Fall ist die Traurigkeit eine leibliche Perspektive, aus der mich die Welt und das Seiende betreffen, d. h. ansprechen.

Es lässt sich das gerade Gemeinte durch zwei Beispiele darstellen, die als Erläuterung der von Heidegger gedachten „Selbigkeit“ von Erschließung, Stimmung und Verstehen dienen:

– Im Kontext seiner späten Philosophie legt Nietzsche einen deutlichen Unterschied zwischen spezifischen Lebensformen fest, die auf starke und schwache Menschen verweisen, die seinerseits zwei verschiedene Moralen bezeichnen: die Moral einer radikalen Individualität (vgl. Schuhmann 2011) und die Moral des Herden-Instinkts (vgl. Nietzsche KSA 5, 245–412). Auf seine Weise symbolisiert Nietzsche die jeweiligen Moralen durch die Figuren des Raubvogels und des Lamms. Die erste Figur stellt die Perspektive der Kraft dar, die aus der Höhe überwältigt, die zweite repräsentiert die Schwäche, die sich versteckt und fürchtet (ebd.).

72

Jede dieser Moralen kann als eine besondere Weise, die Welt aus einer „leiblichen konstitutiven Stimmung“ auszulegen, begriffen werden. Beide sind also jeweils die strukturelle Weise, wie das Dasein sich als Kraft oder Schwäche für das Begegnende öffnet, zugleich aber, wie die Welt sich für das Dasein als zu erobernde oder als bedrohliche Welt erschließt. Der durch die Figur der „Herde“ vorgestellte Mensch – um lediglich eine Lebensform zu erwähnen – interpretiert alles, was ist, aus der Ohnmacht, aus dem Rachegefühl sowie aus der *décadence*, aus dem Ressentiment und Gefühl der Schuld, aus dem schlechten Gewissen, d. h. im Grunde aus der Entartung des Lebens, die als Gefülsgeflecht die Stimmung eines solchen Menschen konstituiert. Die Moral wird in diesem Fall der Ausdruck einer spezifischen Stimmung der Existenz des Schwachen und des *décadents*: Seine Handlungsweise entspricht der eigentlichen reaktiven und furchtsamen Stimmung, die einen solchen Menschen prägt. Die Moral der Schwachheit ist folglich der Ausdruck einer Offenheit, die das Leben als Furcht interpretiert und erlebt. Alles wird Furcht-Erzeuger, ohne dass es das Resultat einer Entscheidung der Willensfreiheit ist.¹⁷ Die Schwäche wird darum weder

17 Sowohl die Schwäche als auch die Stärke werden von Nietzsche als geistig

ein vorübergehender biologischer noch psychologischer Zustand, sondern eine konstituierende Haltung des Menschen, der das Leben als Furcht erlebt: Nietzsche zufolge ist das die Perspektive des Lamms.

– Aus einem literarisch-existentiellen Gesichtspunkt, der außerdem die Weise, wie die Welt aus der als Offenheit für das Begegnende begriffenen Stimmung verstanden werden kann, kommt zum Vorschein, wie Iwan Iljitsch (vgl. Tolstoi 1976) folgenden harmlosen Syllogismus erlebt: a) Alle Menschen sind sterblich, b) Cajus ist ein Mensch, c) folglich ist Cajus sterblich. Das logische Denken wird uns sagen, dass ein solcher Syllogismus lediglich eine logische Kette zwischen zwei Prämissen und einer von ihnen abgeleiteten Schlussfolgerung zeigt. Dieser formale und aseptische Charakter des Syllogismus gilt ausgerechnet als grundlegendes Prinzip der Logik. Iwan wird aber bei dieser einfachen Dreiheit viel mehr als nur logische Verbindungen und Relationen erfahren: Er wird vom strukturellen Sinne der menschlichen Existenz und deren Endlichkeit erschüttert, denn er selbst ist Cajus, obwohl er einen anderen Namen, ein anderes Leben, andere Hoffnungen usw. hat. Aus einem einfachen, kaltherzigen und unbeseelten logischen Syllogismus erlebt Iwan so den Sinn einer tiefen Verwandlung seiner eigenen Existenz. Alles weist darauf hin, dass, von der Grundstimmung des Erstaunens beherrscht, für Iwan die Selbstverständlichkeit des logischen Verfahrens des Syllogismus nicht gilt: So erlebt Iwan das logische Phänomen jenseits des Limits der Logik, d. h. unter ihren Grenzen.

Offensichtlich ist eine solche Erschütterung keine Folge des Syllogismus über Cajus. Sie ist im Wesentlichen eine stimmungsmäßige Erfahrung, die Iwan mit einem Farbton *sui generis* überkommt, durch welche er erlebt, dass es sich beim Syllogismus nicht ausschließlich um Cajus handelt, sondern um die unwiderrufliche Endlichkeit des Menschen und vor allem um ihn selbst als sterblichem Lebewesen.

konstituierende Haltungen begriffen, nämlich als Lebensformen, die eine „Sehweise“ bilden. In dieser Richtung postuliert Nietzsche: „– Von der Stärke verlangen, dass sie sich nicht als Stärke äußere, dass sie nicht ein Überwältigen-Wollen, ein Niederwerfen-Wollen, ein Herrwerden-Wollen, ein Durst nach Feinden und Widerständen und Triumphen sei, ist gerade so widersinnig als von der Schwäche verlangen, dass sie sich als Stärke äußere.“ (KSA 5, 279) In diesem Sinne ist eine solche Lebensweise eine Stimmung, die in einer stimmungsmäßigen Verflechtung geschieht.

Im Paragraph 36 der *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte „Probleme“ der „Logik“* weist Heidegger auf den Sinn dessen hin, was als das „Geben der Welt eines Farbtons“ bezeichnet werden kann, was sich als eine erste Implikation dieser Beziehung zwischen Stimmung und Verstehen beobachten lässt: Eine neue Auffassung des vom stimmungsmäßigen Verstehen beherrschten Menschen:

[...] Die Stimmung ist nicht, wie die bisherige, d. h. biologische und psychologische Auffassung des Menschen [...] noch mißdeuten könnte, ein sehr wichtiges und vielleicht bisher nicht genug eingeschätztes und gedeutetes Vermögen des Menschen, sondern die recht verstandene Stimmung führt zu einer Überwindung der bisherigen Auffassung des Menschen. Wir sagen gewöhnlich: „Wir werden in die und die Stimmung versetzt“. In Wahrheit [...] ist es umgekehrt: die Stimmung versetzt uns je so und so in diesen und jenen Grundbezug zum Seienden als solchen. Genauer: *die Stimmung ist dieses Ver-setzende [...]*. (GA 45, 154)

74

Weiter im Paragraph 37, Zahl 2 des gerade zitierten Werkes hebt Heidegger hervor, dass die Stimmung uns „[...] in den und den Weltbezug, in die und die Weltverklärung oder Weltverhüllung, in die und die Entschlossenheit und Verschlossenheit unseres *Selbst* [...]“ versetzt (vgl. GA 2, §§ 29, 30, 40; auch GA 45, 161 f.). „Sofern diese Stimmung auf das Ganze geht und im Ganzen steht,“ wird sie als Grundstimmung erlebt (GA 45, 168). Während in der „Freiburger Vorlesung“ aus dem Wintersemester von 1937/38 (GA 45) das „Er-staunen“ und der „Schrecken“ die Grundstimmungen sind, ist die Angst in *Sein und Zeit* (GA 2, § 40 und GA 9, 103–122) die Grundbefindlichkeit, die das Dasein vor sein eigenes „In- der-Welt-sein“ und damit vor sein eigenes „Sein-können“ stellt. Die Unheimlichkeit als eigene Stimmung der Angst ist aber im Wesentlichen ein „Nicht-zuhause-sein“, ein „nicht Vertrautsein mit ...“, dabei ein „vereinzeltes In-der-Welt-sein“ (GA 2, insbesondere 206 f.). Das „Nicht-zuhause-sein“ soll jedoch in einem anderen Sinne thematisiert werden, indem Heidegger sowohl nach der Erfahrung der Heimat als auch nach der Entwurzelung des gegenwärtigen Menschen fragt, welcher von der überwältigenden Vorherrschaft des rechnenden Denkens, der Technik und

ihres Wesens als Ge-stell geprägt wird (vgl. GA 13, 117–118; 123–125; 155–180; auch GA 16, 491–515; 530–548; 565–567; 574–582; 634–637, 641–649; 711–717; auch Heidegger 1969, 36–45).

Hat die Lage des heutigen Menschen mit dem schon behandelten Phänomen der Affektivität etwas zu tun? Ein erster Versuch einer Antwort, die uns eine solche Verbindung herstellen lässt, wird durch mindestens zwei Schritte in *Grundfragen der Philosophie* dargelegt. An mehreren Stellen dieses Werkes, grundsätzlich aber ab § 36, beschäftigt sich Heidegger in einem ersten Schritt mit dem *θαυμάζειν*, welches als Grundstimmung betrachtet wird, die den Menschen und deren Welterfahrung durchstimmt. Als Grundstimmung begriffen – die nicht einfach nur das anfängliche Denken des Abendlandes, sondern auch den Übergang vom Gewöhnlichen zum Ungewöhnlichen, nämlich von der Selbstverständlichkeit zum Geheimnis ausmacht –, kann das Er-staunen als grundlegende Weise des stimmungsmäßigen Verstehens des Begegnenden bezeichnet werden.

Das innerweltliche Seiende, das unter den Parametern von Raum und Zeit der durchschnittlichen Alltäglichkeit aufkommt, ist in diesem Sinne das Nächste und Vertraute, das uns zunächst und zumeist angeht. Aus diesem Grund ist es eben zugleich das Gewöhnliche, das uns zugänglich und selbstverständlich ist und das uns ein beruhigtes In-der-Welt-sein zu erleben ermöglicht: Es handelt sich folglich um eine reine, unverborgene und lückenlose Anwesenung des Begegnenden. Eine solche scheinbare Eindeutigkeit des Seienden, die durch eine gewisse Banalität des „leeren Blickes“ gebildet worden ist, verwandelt sich zum Unbanalen und Ungewöhnlichen im stimmungsmäßigen Verstehen des Er-staunens. Die Vertrautheit wird also zur Offenheit für das Geheimnis: Von der scheinbaren Erhabenheit dessen, was auffällt und trübt, kommt der Übergang zur Einfachheit des Verborgenen und Sublimen zustande.

Diese Wendung vom Evidenten zum Verborgenen in der Unverborgenheit selbst, die die Grundstimmung des Er-staunens kennzeichnet, zeigt den Übergang zu einer Erfahrung, die die Menschen durchstimmt. Heidegger hält diesbezüglich im § 36 von GA 45 folgendes fest:

[...] wobei freilich sogleich wieder das Mißverständnis sich einschleicht, als seien die Stimmungen solches, was der Mensch „hat“

und was nun entweder von äußeren Begebenheiten und Umständen oder von inneren Leibzuständen abhängig ist, während in Wahrheit, will sagen aus dem Wesen des Seyns (als Ereignis) begriffen, die Stimmungen den Menschen haben und ihn demzufolge je verschieden auch in seinen Leiblichkeit bestimmen. (GA 45, 153–154)

Gemäß der gerade zitierten Passage lässt sich erneut herausheben, dass, statt vor einem Seienden bzw. vor einer spezifischen Begebenheit erstaunt zu sein, wir Er-staunen sind, denn letztlich versetzt diese Grundstimmung uns ins Seiende im Ganzen. Das Er-staunen ist so seit Beginn des abendländischen Denkens die Grundstimmung, die das eigentliche philosophische Fragen stimmt. Es ist also das „besinnliche Denken“ im Unterschied zum rechnenden.¹⁸

Heidegger wird dennoch bei diesem ersten Schritt nicht innehalten. Mit dem § 38 der Vorlesung über die Grundfragen der Philosophie (vgl., GA 45, 177 f.) ermöglicht er uns auf der Suche nach der Verbindung der Grundstimmung des Er-staunens mit dem Sachverhalt der heutigen Welt, 76 die von der technisch-rechnenden Rationalität beherrscht ist,¹⁹ ein Stück weiter voranzukommen. Dieser zweite Schritt bringt eine zweite Implikation der wesentlichen Verbindung zwischen der Stimmung und dem Verstehen mit sich: Die Stimmung äußert sich als ein technisches Verstehen, als ein Berechnen der Relationen und Bestände von allem, was ist.

Die heutige Welt, die von Heidegger sowohl als Zeitalter der „gänzlichen Fraglosigkeit“²⁰ als auch der Gedankenarmut (vgl. GA 16, 517–529; GA 45, 35;

18 Trotz Heideggers radikaler Auffassung des Philosophierens als Frage nach dem Sinn von Sein, die das Fragen des ersten Anfangs in den Hintergrund zu drängen tendiert, darf nicht übersehen werden, dass die Frage nach dem „Was“, nach dem Wesen und nach dem Sein des Seienden schon die Überwindung einer Konzeption des Begegnenden als bloßer und purer Anwesung ist. Das weist mit anderen Worten auf eine stimmungsmäßige Haltung hin, die für das Geheimnis offenbleibt.

19 Vgl., „Die Frage nach der Technik“ in GA 7.

20 Siehe: „Wenn wir den heutigen Standort des Menschen auf der Erde metaphysisch – also nicht historisch und auch nicht weltanschaulich – zu bestimmen versuchen, dann muß gesagt werden, daß der Mensch beginnt, in das Weltalter der gänzlichen Fraglosigkeit aller Dinge und aller Machenschaften einzutreffen – ein ungeheures Geschehnis, dessen Richtungssinn niemand festzulegen und dessen Tragweite keiner abzuschätzen vermag.“ (GA 45, 13)

GA 7, 37–65; GA 8) und des Heimatverlusts (siehe GA 16, 517–529; GA 13, 155–180; GA 16, 574–582 und 711–713; Heidegger, 1969, 36–45) bestimmt worden ist, beruht auf der übermächtigen Entfaltung eines Denkens, das nicht nach dem Sinn, nämlich weder nach dem Geheimnis noch nach dem *Sub-limen* fragt. Es scheint, als ob heute unter der Vorherrschaft der Selbstverständlichkeit, die die Öffentlichkeit und die ihr entsprechende leere Begeisterung charakterisiert, die Grundstimmung des Er-staunens langsam erlöscht (vgl. GA 7, 5–36).

Das Verschwinden des Er-staunens fällt mit der Verstärkung der „Gier des Kennenlernens und des Berechnenkönnens“ (GA 45, 180) zusammen. Der jetzige weltweite Charakter dieser Herausforderung des Seienden als Bestand verdünnt die ursprüngliche Bedeutung der Wahrheit als *ἀλήθεια*, deren Wesen ermöglicht, nach der verborgenen Seite des Begegnenden zu fragen, und so das Geheimnis (das Sublime) offenhalten lässt, was die Offenheit des Menschen als Er-staunen nährt.

Das Ge-stell, und zwar das herausfordernde Stellen von allem, was ist, scheint die universal spontane Verstehensweise des gegenwärtigen Menschen zu sein: Das Bestellen des Seienden im Ganzen als Bestand wird zum Ethos einer Zivilisation, die von den Selbstverständlichkeiten des „Bestände-Systems“ dominiert wird. Wie vermutet wird, entgeht diesen Selbstverständlichkeiten überhaupt nichts: weder der politische und ökonomische noch der gesellschaftliche und als Welterschließung begriffene kulturelle Bereich (vgl. Rocha de la Torre 2012, 135–151). Alles ordnet sich der Selbstverständlichkeit des Rechnens so unter, dass das Geheimnis und das Er-staunen sowie das Sublime unterschätzt werden, denn sie ziehen in Zweifel die „Wahrheit“ des Selbstverständlichkeiten-Systems des Rechnens.

Entspricht der Herausforderung von allem, was ist, das als bestellbar gestellt wird, eine bestimmte Stimmung? Die instrumentelle Rationalität, die Mittel mit Zielen im Hinblick auf die erfolgreiche Beherrschung des Seienden verbindet, scheint darauf hinzudeuten, dass das Ge-stell, welches das Seiende im Ganzen als bestellbar versetzt, uns „wieder nach Hause führt“, nämlich zur Vertrautheit des Gewöhnlichen, das zur Vertrautheit einer vereinheitlichenden Erklärung des Begegnenden als Bestand wird.

Es ist keine leichte Aufgabe, jene Stimmung zu benennen, die unsere gegenwärtige Welt regiert. Es ist jedoch möglich aufzuzeigen, dass eine solche Stimmung als ein von verschiedenen Haltungen und Gefühlen gebildetes Geflecht aufgefasst werden kann: In ihr fließen die beherrschende Haltung über das Seiende, das Gefühl der Selbstverständlichkeit, die der Öffentlichkeit entspricht, die sich in der Leere von leeren Terminen bewegt,²¹ damit die Gedankenlosigkeit, die Dämmerung des Erstaunens, die Verleugnung des Geheimnisses, sowie des Heimwehs und des Sublimen zusammen.

Man kann nun fragen, ob inmitten der technisch-rechnenden Übermacht über das Seiende, die uns in die Vertrautheit des Gewöhnlichen, in die Weltzivilisation der Bestände wirft, sich die Möglichkeit eines stimmungsmäßigen Verstehens, das das Erstaunen und die Offenheit für das Geheimnis (fürs Sublime) offen hält, erhält. Die Gefahr, in der Nähe zum berechneten und als Bestand gestellten Seienden der Vertrautheit zu verbleiben, zeigt eine dritte Implikation der Stimmungs-Verstehens-Verbindung: Die Entdeckung einer stimmungsmäßigen Haltung der heutigen Weltzivilisation, deren Wesen durch die Beherrschung dessen, was ist, und durch die Leere des Blickes gekennzeichnet werden sollte. Bei dieser letzten Beziehung der beiden Existenzialien steht nicht allein die Zukunft des Philosophierens, sondern vor allem die Zukunft des Menschen selbst als Existenz (Hinausstehen) (vgl. GA 9, 313–364), als „Sein-können“, auf dem Spiel.

Was steht es also um die Stimmung der jetzigen Weltzivilisation? In Anlehnung sowohl an die Heidegger'sche Diagnose des Zeitalters, die z. B. in den späten Schriften „Die Frage nach der Technik“ und „Gelassenheit“ zu finden ist, als auch an die lakonische Frage, ob „unter der Herrschaft der modernen Technik und bei der [...] Weltveränderung noch in irgendeinem Sinne Heimat sein kann“ (GA 16, 578), kann man festhalten, dass in der oben angesprochenen Verflechtung alles zur Dämmerung des Erstaunens sowie

21 Man denkt an Termini des täglichen Gebrauchs wie Freiheit, Friede, Demokratie, Erfolg, Glück usw., die in einem anderen Bereich des Denkens von Marcuse hervorgehoben wurden. Vgl. diesbezüglich Marcuse 2014.

zum Untergang der Heimat zu führen scheint. Alles weist darauf hin, dass unter der radikalen Herausforderung unserer Weltzivilisation (siehe GA 16, 711–713 und 742) der Mensch den Kampf verliert, insofern das Heimweh, das Geheimnis und das Sublime mit dem Erstaunen vergehen.

Ein solcher Sachverhalt ist nichts anderes als die völlige Entfaltung des „wirklichen Nihilismus“ des derzeitigen Menschen. Er lebt hinter der Fassade einer leeren Euphorie, die sowohl von der Kulturindustrie als auch von der Konsumgesellschaft der Weltzivilisation – Bastionen der Bestellbarkeit von allem als Bestand – gefördert wird. Dort in der menschlichen Öffentlichkeit der zu uns kommenden Hoffnungslosigkeit und der so wachsenden Wüste (Heidegger 1998, 351) finden wir folgendes:

79

Das Weltalter der technologisch-industriellen Zivilisation birgt in sich eine allzuwenig in ihren Grundlagen bedachte, sich steigernde Gefahr: Das tragend Belebende der Dichtung, der Künste, des besinnlichen Denkens wird nicht mehr in seiner aus ihnen selbst sprechenden Wahrheit erfahrbar. Die genannten Bereiche sind zu einem bloßen Instrument des Zivilisationsbetriebes umgefalscht [...] Darum ist ein Denken nötig, das entschlossen dabei ausharrt, *fragender* die alten Grundfragen zu erörtern, die den Weltaufenthalt der Sterblichen immer neu in seiner Unruhe durchwalten. (GA 16, 42)

Bibliography | Bibliografija

- Fink-Eitel, Hinrich. 1986. „Affekte. Versuch einer philosophischen Bestandaufnahme.“ In *Zeitschrift für philosophische Forschung* 40 (4): 520–542.
- . 1992. „Die Philosophie der Stimmungen in Heideggers ‚Sein und Zeit‘.“ *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 17 (3): 27–44.
- Freud, Sigmund. 2010. *Abriss der Psychoanalyse*. Stuttgart: Reclam.
- . 2013a. *Das Ich und das Es*. Stuttgart: Reclam.
- . 2013b. *Jenseits des Lustprinzips*. Stuttgart: Reclam.
- Heidegger, Martin. 1969. *Martin Heidegger zum 80. Geburtstag von seiner Heimatstadt Messkirch*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- . 1977. *Sein und Zeit* [Zit. als GA 2]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

- . 1978. *Wegmarken* [Zit. als GA 9]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- . 1992. *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte „Probleme“ der „Logik“* [Zit. als GA 45]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- . 1995. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* [Zit. als GA 21]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- . 1997a. *Die Grundprobleme der Phänomenologie* [Zit. als GA 24]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- . 1997b. *Unterwegs zur Sprache*. Stuttgart: Neske.
- . 1998. *Nietzsche II*. Stuttgart: Neske
- . 2000a. *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* [Zit. als GA 16]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- . 2000b. *Vorträge und Aufsätze* [Zit. als GA 7]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- . 2001. *Einleitung in die Philosophie* [Zit. als GA 27]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- 80 ---. 2002. *Aus der Erfahrung des Denkens* [Zit. als GA 13]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- . 2003. *Holzwege* [Zit. als GA 5]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- . 2009. *Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik, der neuzeitlichen Wissenschaft und der modernen Technik* [Zit. als GA 76]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Held, Klaus. 1991. „Grundbestimmung und Zeitkritik bei Heidegger.“ In *Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Bd. 1*, hrsg. von Dietrich Papenfuß und Otto Pöggeler, 31–56. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Ludovica-Coriando, Paola. 2002. *Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen. Wege einer Ontologie und Ethik des Emotionalen*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Marcuse, Herbert. 2014. *Der eindimensionale Mensch: Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*. Hannover: Zu Klampen Verlag.
- Nietzsche, Friedrich. 1988. *Genealogie der Moral* [Zit. als KSA 5]. München: Walter de Gruyter.

Pocai, Romano. 1996. *Heideggers Theorie der Befindlichkeit. Sein Denken zwischen 1927 und 1933*. Freiburg / München: Karl Alber.

Richir, Marc. 2018. „Prolégomènes pour une phénoménologie de l'affectivité.“ *Universalis.fr*. Abgerufen: 12. 12. 2018. <https://www.universalis.fr/encyclopedie/affectivite/6-prolegomenes-pour-une-phenomenologie-de-l-affectivite/>.

Rocha de la Torre, Alfredo. 2012. „El concepto de cultura: Heidegger más allá de Heidegger.“ In *Reflexiones en filosofía contemporánea*, hrsg. von Alfredo Rocha de la Torre, 135–151. Buenos Aires: Grama Ediciones.

Schuhmann, Maurice. 2011. *Radikale Individualität. Zur Aktualität der Konzepte von Marquis de Sade, Max Stirner und Friedrich Nietzsche*. Bielefeld: Transcript.

Tolstoi, Lev. 1976. *Der Tod des Iwan Iljitsch*. Berlin: Rütten & Loening.

Watson, John Broadus. 1990. „La psicología tal como la ve el conductista.“ In *La psicología moderna*, hrsg. von José María Gondra, 399–414. Bilbao: Desclée de Brouwer.

Watson, John Broadus, and Rosalie Rayner. 1920. „Conditioned emotional reactions.“ *Journal of Experimental Psychology*, hrsg. von John B. Watson, 3 (1): 1–14. Princeton, N. J.: Psychological Review Company.