

ÜBER DIE BRUNNENTIEFE EINES RÄTSELS

ANMERKUNGEN ZUR FRAGE NACH DER TIEFE DES MENSCHLICHEN
DASEINS IM DENKEN MARTIN HEIDEGGERS

Johannes VORLAUFER

FH Campus Wien, Favoritenstraße 226, A-1100 Wien, Österreich

johannes.vorlaufer@gmail.com

**On the Well Depth of an Enigma. Notes on the Question of the Depth of Human
Existence in Martin Heidegger's Thought**

Abstract

Heidegger did not conceive a "theory" of depth, but his ways of thinking may be characterized by his own withdrawal into the unimaginable, which is attempted to be understood as a move into the "depth." The essay seeks to take up Heidegger's hint

johannes vorlaufer

to pay attention to the path and not the content. Is this a possible methodological approach to self-revealing as self-concealing? It requires us to think with the concept against the concept: because although thinking needs the concept, the conceptual is beyond the concept—it is “before” comprehension. At the same time, the treatise remains a torso, because every step on the way to thinking the depth is one too much and at the same time one too few. What opens up is an enigma. But perhaps in this way the basic idea of *Being and Time* can nonetheless be touched upon.

Keywords: enigma, depth, vastness, withdrawal, the unimaginable.

O globini vodnjaka uganke. Pripombe k vprašanju o globini človekove tubiti v mišljenju Martina Heideggra

Povzetek

174 Heidegger ni zasnoval nikakršne »teorije« globine, a njegove miselne poti odlikuje njemu lastni odteg proti nenadmisljivemu, ki ga tukaj skušamo razumeti kot poteg v »globino«. Prispevek želi slediti Heideggrovemu namigu, da je potrebno biti pozoren na pot samo in ne na vsebino. Bi to lahko bil metodični pristop k samo-kažočemu-se kot k samo-skrivajočemu-se? Zahteva, da se s povprašanim misleč spoprimemo, da s pojmom mislimo zoper pojem: čeprav mišljenje potrebuje pojem, je tisto pojmovano onkraj pojma – je »pred« pojmovanjem. Pri tem razprava ostane nekakšen torzo, saj se sleherni korak na poti mišljenja globine izkazuje obenem kot korak preveč in kot korak premalo. Kar se razpira, je uganka. A morda se tako vendar lahko dotaknemo temeljne misli *Biti in časa*.

Ključne besede: uganka, globina, širjava, odteg, nepredmisljivo.

„Die Welt ist tief –: und tiefer, als je der Tag gedacht hat.“

Friedrich Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*

„Sterben wirklich die meisten Menschen, ohne gelebt, ohne das
Leben in seiner Tiefe gelebt zu haben?“

Ferdinand Ebner: *Das Wort ist der Weg*

Einleitung: Heideggers Blick in die Tiefe

Über Thales von Milet wird erzählt, er sei, nach oben in die Tiefe des Kosmos blickend, in einen Brunnen gefallen und von einer Thrakerin verspottet worden.¹ Auch Heidegger wird, Jahrtausende später, sein Blick *in* die Tiefe der Welt zu einem Blick *aus* der Tiefe umwandeln, denn er blickt nicht nur von oben in die Tiefe, sondern wagt einen Sprung, öffnet sich ihrer Erfahrung. Sein Denken verdankt sich diesem *Ur-Sprung*. Aus dieser Erfahrung entfaltet sich das späte Ereignisdenken und sein zentraler Begriff des Gevierts, doch Heidegger springt schon früher: *Sein und Zeit* erschließt das Da als jene Tiefe des Daseins, in und aus der wir ek-sistieren. Die Existenzialien des Daseins entspringen unserem Bezug zur Tiefe.

175

Ernten spätestens seit Thales Philosophierende auch *immer wieder* Hohn und Spott,² so hat schon Platon im *Theaitetos* in seinem Kommentar zu dieser Anekdote es gerade als eine Auszeichnung der Philosophierenden verstanden, die Tiefe zu berühren und aus dieser Erfahrung das Wesen des Menschen zu erfragen (Platon 1958, 174a). Heidegger würde dem wohl zustimmen, schreibt er doch in *Grundsätze des Denkens*: „Sterbliches Denken muß in das Dunkel der Brunnentiefe sich hinablassen, um bei Tag den Stern zu sehen.“ (Heidegger 2006a, 138.)³ So könnte wohl auch Platons Höhlengleichnis, in dem sich

1 Zur verschlungenen Rezeptionsgeschichte des Textes und der Frage, wer ihn ob seines Missgeschicks verspottet habe, ob eine Frau, eine Magd oder eine Ausländerin vgl. Blumenberg 1987.

2 Bei allen Differenzen zu Thales teilt Heidegger mit ihm das Schicksal, verspottet zu werden. Vielleicht gründet mancher Spott darauf, sich gerade nicht von der Frage Heideggers in Anspruch nehmen zu lassen, gewissermaßen eine Abwehr gegen das philosophisch Herausfordernde. Paradigmatisch für diesen Umgang mit Heidegger sei genannt Fischer 2016.

3 Daran knüpfen sich viele Fragen, etwa die: Ist Heidegger sein Blick in die Tiefe zum

Tiefe und Höhe zusammengefunden haben, in seiner doppelten Bewegung in mancher Hinsicht als „Vorlage“ für Heideggers Denken des Gevierts angesehen werden – ohne hier in verkürzender und verrechnender Weise das Spezifische seines Denkens einebnen zu wollen. Denn in seiner Nietzsche-Vorlesung begreift er das Denken der Tiefe jenseits der Metaphysik: „Das Wesen der Metaphysik reicht tiefer als sie selber, und zwar in eine Tiefe, die in jenen anderen Bereich gehört, so daß die Tiefe nicht mehr die Entsprechung zu einer Höhe ist.“ (Heidegger 1997a, 371.)

176 Aber zumindest dies sei damit angedeutet: Heideggers Blick in die Tiefe ist kein Alleinstellungsmerkmal seiner Philosophie. So ist etwa Nietzsches Zarathustra vielschichtig getragen von der Erfahrung der Tiefe, und nicht zuletzt Heideggers Nietzsche-Vorlesungen machen diesen Grundzug seines Denkens sichtbar: Tiefe ist hier ein auffallend häufig verwendeter Begriff und lässt Nietzsches und Heideggers Verständnis von Tiefe ineinanderfließen. Auch in den Schriften der Mystiker, bei Paul Celan oder Hölderlin wird Heidegger immer wieder einem Denken der Tiefe begegnen und dies auf seine eigene Frage hin aufgreifen.⁴ Paradigmatisch kann auch Heideggers Vorlesung zu Leibniz' *Der Satz vom Grund* genannt werden, die nicht nur eine Reflexion über diesen Satz, sondern ein „Satz“ in die Tiefe ist.

Mit dieser – unzureichenden – Vorbemerkung soll die Frage nach der Tiefe eröffnet werden und damit von vornherein dessen eingedenk sein, dass diese

Verhängnis geworden – hat er einen Sprung gewagt, der zu tief war? Unvergessen ist der Brief Hannah Arendts an Jaspers, vom 29. 9. 1949: „Was Sie Unreinheit nennen, würde ich Charakterlosigkeit nennen, aber in dem Sinne, daß er buchstäblich keinen hat, bestimmt auch keinen besonders schlechten. Dabei lebt er doch in einer Tiefe und mit einer Leidenschaftlichkeit, die man nicht vergessen kann.“ (Arendt und Jaspers 1993, 178.) Dieser moralisierenden Kritik an Heideggers politischem Engagement in Verbindung mit Tiefe kann hier nicht nachgegangen werden. Wenn weiters Karl Löwith in seiner Biografie von einer Zweideutigkeit spricht, die eine Lektüre der Heidegger'schen Texte hinterlässt (Löwith 1989, 32–42), so könnte diese Zweideutigkeit auch aus der Frage diskutiert werden, inwiefern Heidegger der Rückweg aus der Tiefe gelungen ist. Jenseits einer Kritik an Heidegger wäre es vielleicht auch nötig, nach dem Verhältnis von Tiefe und Ethik zu fragen (vgl. dazu Vorlaufer 2024).

4 So könnte Heideggers Interpretation, dass Tiefe als Höhe verstanden werden kann, eine mögliche Quelle im Denken des von ihm geschätzten Meister Eckehart haben (vgl. dazu den Hinweis von Wucherer-Huldenfeld 1993, 10).

Frage zutiefst verwoben ist mit dem Wesen des europäischen philosophischen Denkens. Mag die Frage nach der Tiefe tief in der Geschichte philosophischen Denkens verwurzelt sein, so formt Heideggers eigenes Denken die Frage nach ihr aber doch in einer spezifischen Weise, und dem soll im Folgenden nachgefragt werden: Kann Heideggers Denken, zumal *Sein und Zeit*, aus diesem Geschehen des Blicks in die Tiefe verstanden werden?

Wenn Heidegger auch keine Abhandlung über den Begriff der Tiefe geschrieben hat – allerdings geht er vor allem in seiner Heraklit-Vorlesung (Heidegger 1994) auf den Begriff selbst wegweisend ein –, ist er dennoch in unterschiedlichen Kontexten seines Werkes präsent und mit seinem Denken engstens verwoben. An mehreren Stellen seiner Werke verwendet Heidegger die Alltagsbedeutung, spricht etwa vom „tiefen Humor“ (Heidegger 2000b, 497), einer „tiefen Dankbarkeit“ (Heidegger 2000b, 443) oder er fragt nach einer „tiefer[e] Weisheit“ (Heidegger 2000b, 473). Wenn Heidegger im philosophischen Kontext vom Schweigen spricht, verknüpft sich das Alltagsverständnis von Tiefe mit dem zentralen Anliegen seines Denkens:⁵ So wie Heidegger an entscheidenden Stellen seines Denkens von Stille spricht, z. B. vom stillen Licht der Lichtung (vgl. Heidegger 2000a, 259), spricht er auch von Tiefe in philosophischer Intention, wenn er vom Rätsel des Seins spricht. So sagt Heidegger in seinem Vortrag *Logos*, das Denken bedenkend: Das Wort des Denkens verändert „die Welt. Es verändert sie in die jedesmal dunklere Brunnentiefe eines Rätsels, die als dunklere das Versprechen auf eine höhere Helle ist.“ (Heidegger 2000a, 234.) Ohne diese kurze Textstelle überinterpretieren zu wollen, sei es unterstellt, dass sie die Motive und die Bewegung des Heidegger'schen Denkens versammelt. Das Rätsel, von dem Heidegger spricht, ist ja kein zu „lösendes“ Kreuzworträtsel, sein Rätselhaftes trägt das „In“ unseres In-der-Welt-seins.

In vier Schritten sei versucht, dem Rätsel der Tiefe zu entsprechen, sich ihrem Fragwürdigen zu öffnen und in wenngleich torsohafter Weise einen Gedanken zu entfalten. Im ersten Schritt soll gezeigt werden, dass eine

5 Etwa: „Ist Schweigen nur etwas Negatives, das Nicht-Sprechen und lediglich das Äußere, die Lautlosigkeit, die Stille? Oder ist das Schweigen etwas Positives und Tieferes, alles Sprechen aber das Nicht- und Nicht-mehr- und Noch-nicht-Schweigen?“ (Heidegger 2001, 106.)

Hermeneutik der Tiefe nur als ein Sich-in-den-Entzug-ziehen-Lassen möglich ist. Anschließend soll in Hinblick auf *Sein und Zeit* das Verwurzelte-sein unseres Daseins in der Tiefe skizziert und in einem dritten Schritt Dasein als Weg-sein begriffen werden. Hier soll aus der Struktur der Sorge die zeitliche Dimension unserer Existenz – v. a. in Hinblick auf Tod und Augenblick – als (Ent-)Zug in eine Tiefe verstanden werden. Der vierte Teil sucht die Weite unseres Daseins zu bedenken und versteht sie als ein Geschenk der Tiefe. Abschließend sei ein kurzer Rekurs auf die Leiblichkeit unseres Existierens versucht und das Atmen als Einübung in die Erfahrung der Weite der Tiefe skizziert.

1. Hermeneutik der Tiefe als ein sich in den Entzug ziehen Lassen

178

Wenn Philosophierende sich auf die Frage nach dem Wesen der Tiefe einlassen, ist nicht auszuschließen, dass sie den Begriff der Tiefe nicht verbal, sondern substantivisch zu verstehen suchen, sich in Gedankenkonstruktionen oder Theorien verfangen, die das Phänomen ver- und überdecken. Denn das Schreiben über Tiefe ist ähnlich verfänglich wie das Sprechen über das Schweigen und kann unversehens zu einem „Geschreibe“ werden, das nur um sich und seine Entwürfe kreist, ohne sich vom Phänomen ansprechen zu lassen und es aus seiner Erfahrung zu denken. Deshalb sind die mahnenden Worte Theodor W. Adornos zu beachten: „Der Begriff der Tiefe selbst ist nicht unreflektiert zu bejahen, nicht, wie die Philosophie es nennt, zu hypostasieren.“ (Adorno 1977, 701.)⁶ Die Hypostasierung einer abgründigen Erfahrung würde das Erfahrene der Erfahrung zerstören. Heideggers Blick in die Tiefe kann als dieser Maxime folgend verstanden werden: Sein Blick ist „mehr“ als ein theoretisch-erkennender, er vollzieht sich als Sprung. Dass dieses „Mehr“ zugleich ein Weniger ist, bezeichnet Heidegger mit dem schlichten Wort „Armut“ des Denkens – und dieses wird zunehmend tautologisch.

6 In seiner *Philosophischen Terminologie* merkt Adorno an, dass der Begriff der Tiefe dennoch notwendig sei: „Am Begriff der Tiefe ist trotzdem soviel zu retten, als er wesentlich zum philosophischen Bewußtsein hinzugehört, das sich nicht dummachen lassen will. [...] den universalen Zusammenhang der Verblendung zu durchbrechen.“ (Adorno 1973, 131.)

Damit ein tautologischer Satz sich in seiner Denkwürdigkeit erweist und sich nicht einem Sinnlosigkeitsverdacht ausgesetzt erfährt, muss das Erfahrene der Erfahrung von Tiefe aufgewiesen werden. Daher ist eine Hermeneutik unabdingbar, um das zu Denken vor einem Gerede und Geschreibe zu schützen, und ein Blick in die Alltagssprache mag hier hilfreich sein: Von Dingen wie, z. B., einem Meer oder einem Wald ebenso wie von Menschen, Erfahrungen oder unserem Denken sagen wir manchmal, dass sie „tief“ sind. Von der Tiefe selbst aber können wir nicht einfachhin sagen, was sie ist, nicht einmal dies, dass sie „ist“. Dennoch gibt sie sich zu erfahren: sie wird *mit*-erfahren. Was dies meint, sei so zu benennen versucht: Die Rede von der Tiefe spricht vom Seienden, zugleich spricht sie aber gerade nicht vom Seienden, sondern vom Sein des Seienden. Denn vom Sein des Seienden kann sie nur sprechen, wenn sie vom Seienden spricht – diesen in sich widersprüchlichen Satz gilt es durchzuhalten, ja, den Satz selbst in einen Sprung zu verwandeln. Genauer müsste man so formulieren: Die Tiefe als *mit*-erfahrene lässt sich nicht von ihrem „Mit“ trennen.

Tiefe nicht zu hypostasieren impliziert, dass sie nicht Objekt einer Gegenstandserkenntnis sein kann. Die Tiefe „gibt es“ nicht – in Heideggers früher Terminologie gesprochen: Sie ist nicht vorhanden. Diese Ausgangssituation, das denken zu müssen, was sich allem Denken entzieht, ist für die Philosophie seit jeher elementar – man denke etwa an Kants berühmt gewordenes Diktum in der „Vorrede“ zur ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*: „Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in einer Gattung der Erkenntnisse: dass sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann.“ (Kant 1956, A VII.) *Sein und Zeit* bzw. Heideggers Ereignisdenken können so verstanden werden, dass die Frage nach der Tiefe sich nicht abweisen lässt, weil der Grundvollzug unserer menschlichen Existenz einer ist, der von der Tiefe beansprucht und in diesem Sinne angesprochen ist – zumindest aber zutiefst in dieser Möglichkeit steht. Zudem wäre die Last der „Belästigung“ selber bedenkenswert. Die von Kant angesprochene Situation ist jedenfalls zwar nicht neu, erfordert aber je immer neu, sein eigenes Denken zu bedenken. Denn die Konsequenzen sind für jedes philosophierende Nachdenken je immer neu *tiefgreifend*: Der Begriff der Tiefe begreift „nichts“ – er *begreift*, dass sein Begriffenes nichts zu Begreifendes ist, nicht definiert und nicht in einem Griff gefasst werden kann.

Weil Tiefe kein Gegenstand einer Erkenntnis ist, ist alles, was wir von ihr oder über sie schreiben können nicht tief genug, um ihrem Wesen zu entsprechen. Das hermeneutische Problem versammelt sich in dem Satz: Tiefe „ist“ – in gewisser Weise – „nichts“ – und über sie zu schreiben ist nicht zuletzt für die Lesenden eine Zu-Mutung. Wenn das Schreiben über Tiefe sich ihr verstehend nähern möchte, müssen wir in die Vielfalt ihrer Erfahrung zurückfragen: Wie ist uns das gegeben, was wir mit Tiefe benennen? Denn ungeachtet der begrifflichen und logischen Problematik einer Undefinierbarkeit von Tiefe *erfahren* wir sie und, wie unsere vieldeutige Rede dokumentiert, bestimmt sie unsere Alltäglichkeit und ihre Sprache in vielfältiger Weise, ohne zumeist ausdrücklich bedacht zu werden: Wir sprechen etwa von der Tiefe eines Waldes, einem tiefen Gespräch oder von einem tiefen Schweigen; oder aber wir sind selbst tief verwurzelt in Traditionen, haben tiefe Gedanken und Gefühle. Wir können uns aber auch in der Tiefe der Nacht in ein Buch vertiefen und ein tiefes Verständnis erlangen ebenso wie eine tiefe Überzeugung – oder aber in einem tiefen Schlaf von Träumen in eine andere Dimension unseres

180 Daseins getragen werden. Wenn wir etwa „tief“ Luft holen, ist dies mehr als ein biologisch-organischer Vorgang, es betrifft unsere Weise, in der Welt zu sein. Manchmal werden wir „tief“ berührt: Stimmungen wie Freude, Trauer, Liebe, Hass oder Angst berühren dann die Tiefe unseres Daseins. Die zumeist „unreflektierte“ vielfältige Alltagsrede von Tiefe ist von der Philosophie nicht nur nicht wegzuwischen, denn in ihr verbirgt sich schwer zu Benennendes.

Tiefe denken heißt: gegen sich selbst denken. Phänomenologie ist der Versuch, mit dem Begriff gegen den Begriff zu denken, um sich auf das Erfragte denkend und erfahrend einzulassen. Ein solches Denken versucht, als hörendes sehend zu werden, Unvordenkliches zu vernehmen. Zwar braucht das Denken den Begriff, aber das Begriffene ist jenseits des Begriffs – es ist „vor“ dem Begreifen. Denn der Genitiv in der Formulierung „Denken der Tiefe“ meint nicht einen schlichten *genitivus objectivus*, sondern eher einen *genitivus subjectivus*: Hermeneutik *ge-hört* der Tiefe, ist ein hörendes Entsprechen.

Sein und Zeit ist ein Entwurf einer solchen Hermeneutik, die Fundamentalontologie könnte man deshalb als „Tiefenhermeneutik“⁷

7 Der Begriff der Tiefenhermeneutik wird hier in einem weiten Sinn verstanden und

verstehen, und dies bedeutet, dass sie sich als eine Hermeneutik der Tiefe vollzieht: Sie muss sich selbst in die Tiefe ziehen lassen, den Begriff loslassen, um sich in das Erfahrene ursprünglicher Erfahrung ziehen zu lassen. Die Tiefe der Hermeneutik ist so die Hermeneutik der Tiefe: Destruktion, wie Heidegger sie als Grundvollzug seiner fundamentalontologischen Auslegung begreift, kann dann verstanden werden als ein Sich-in-den-Entzug-ziehen-Lassen, ein Loslassen vorgestellter Begriffsinhalte und Denken als ein sich Einlassen in das – Unvordenkliche. In den *Beiträgen* skizziert Heidegger das seinsgeschichtliche Denken aus diesem Bezug zur Tiefe:

Es bleibt in der eigenen Tiefe verborgen, aber jetzt nicht mehr, wie seit dem ersten Anfang des abendländischen Denkens während der Geschichte der Metaphysik, in der Verhüllung seiner Verslossenheit im unerbrochenen Ursprung, sondern in der Klarheit eines schweren Dunkels der sich selbst wissenden, in der Besinnung erstandenen Tiefe. (Heidegger 1989, 431.)

Wer immer also versucht, Heideggers Denken als Denken der Tiefe zu verstehen, muss ihre spezifische Phänomenalität beachten: dass sie nur aus dem Entzug ihrer selbst verstanden werden kann. Anders formuliert: Wir müssen uns auf ihre Erfahrung einlassen, um das eigentümliche Lassen der Tiefe begreifen zu können. Dies ist auch deshalb unumgänglich, weil Heidegger nicht nur dort von Tiefe spricht, wo er sie explizit thematisiert. Eine Hermeneutik der Tiefe wird dadurch fragil, und ein Hinweis in den *Schwarzen Heften* steigert dieses Fragile und Fragwürdige noch: „Das Denken ist nur tief, solange es ab-gründig bleibt und dabei jedes Wort über den Ab-Grund vermeidet.“ (Heidegger 2020, 42.)⁸

181

nicht in einem spezifischen Sinn, wie er etwa in den Texten von Paul Ricoeur entfaltet wurde.

8 Heideggers Denken ist keine Theorie der Tiefe, sondern es ist getragen von der Erfahrung, die mit dem Begriff des Ent-zugs benannt werden kann. Dies hat Konsequenzen auch für eine Hermeneutik der Texte Heideggers: Achtet die Auslegung seiner Texte gemäß seiner Aufforderung auf den Weg, dann muss sie sich in den Entzug ziehen lassen, sich auf den Zug des Entzugs einlassen. Erst dieses Lassen ermöglicht

2. Menschliches Dasein: Verwurzelt in der Tiefe

Auch dort, wo Heidegger den Begriff der Tiefe nicht explizit verwendet, begleitet und trägt der Zug und Entzug des *Wesens* der Tiefe sein Denken. In *Sein und Zeit* hat es Heidegger vermocht, das Einfache und Gewöhnliche des alltäglich Begegnenden „neu“, d. h. aus seiner Tiefendimension sehen zu lassen. Seine Analysen unseres alltäglichen Hantierens mit Werkzeug etwa sind weder eine Gebrauchsanweisung noch eine Theorie, die feststellt, wie ein Subjekt mit einem Objekt etwas bewirkt, keine Beschreibung, wie die Dinge Widerstand leisten oder mit Härte und Gewicht etc. ausgestattet sind. Im Gegenteil: Wollen wir den Hammer als Hammerding verwenden, d. h. *praktisch* verstehen, müssen wir seine Gegenständlichkeit gerade in eine Ferne loslassen, die Subjekt-Objekt-Dichotomie gleichsam vergessen, um aus dieser Ferne der Dienlichkeit des Werkzeugs, seinem Sein-für-uns, d. h. seiner spezifischen Nähe, entsprechen zu können. In-der-Welt-seiend, etwa besorgend und hantierend, bestimmt uns so eine Nähe und Ferne zu den Dingen.⁹ Sie sind uns aus einem Unvordenklichen, d. h.: aus der Tiefe der Welt, zur Hand, und dieses Unvordenkliche – „vor“ unserem Denken liegende – zeigt sich dann in unserer Lebenswelt etwa als Bewandtniszusammenhang.

Wenn dies zutrifft, ist Tiefe für Heidegger schon in der Fundamentalontologie das eigentlich Denkwürdige. In ihr ist auch grundgelegt, dass Heidegger späterhin immer wieder und sich selbst radikalierend nach dem Heiligen und Göttlichen bzw. dem Gott fragt und fragen kann (vgl. Wucherer-Huldenfeld 1997). Eine Bemerkung in der kleinen Schrift *Der Feldweg* ist hier aufschlussreich und wegweisend: Heidegger schreibt, in Erinnerung an die Spiele seiner Kindheit, von einem Glanz, „der auf allen Dingen lag“ (Heidegger 1983a, 88). Dieser Glanz aus der Tiefe ist mehr und anderes als ein psychologisches Phänomen, ein Relikt einer verklärt erinnerten Kindheit.¹⁰

ein Hören auf das Gesagte seiner Texte.

9 Wesentlich schwieriger und über Heidegger hinausgehend ist im fürsorgenden Mitsein die Erfahrung von Ferne und Nähe zu verstehen (vgl. dazu in Ansätzen Vorläufer 2018).

10 Im Gegenteil: man könnte vielleicht davon ausgehend die Lebensphase der Kindheit neu sehen lernen. Zur Frage der Lebensalter vgl. Schopf 2014.

Er begegnet Heidegger auch an gänzlich anderen Denkwegen, etwa im Ding-Aufsatz, wo Heidegger nach dem Wesen eines Kruges fragt (Heidegger 2000a, 165–187), oder wenn im Vortrag *Bauen Wohnen Denken* (Heidegger 2000a, 145–164) Heidegger eine Brücke über den Rhein bedenkt und auf den Brückenheiligen verweist – damit ist angedeutet, dass sogar bei einem technischen Bauwerk noch etwas ganz anderes aufblitzen kann (vgl. Thurnher 2008). Dieser Glanz kann durch keinen Baumeister produziert und durch kein Hochglanzpolieren bewirkt werden, im Gegenteil: Der „bewirkte“, auf Ästhetik getrimmte Glanz verwandelt die Welt gerade in Kitsch (vgl. Griesz 1994). Glanz *aus* der Tiefe meint, dass Tiefe Dinge in besonderer Weise erscheinen, sich zeigen *lässt*: Tiefe ist frei-gebend.¹¹

Wir selber aber zeigen in vielfältiger und nicht in intentionaler, sondern in existenzialer Weise – in dem Maße, als wir aus dem „Ek-“ der Eksistenz existieren – in die Tiefe: Befindlichkeit, Verstehen und Rede als Grund-Vollzüge unseres Daseins schöpfen ihr uns Menschen Auszeichnendes aus der Tiefe des Da. In Hölderlins Vers „Seit ein Gespräch wir sind und hören können von einander“, ist dieses Anliegen Heideggers in dichtester Weise versammelt und präsent (vgl., v. a., Heidegger 1981, 33–48): Ein Gespräch ist Heidegger nicht bloß ein Informationsaustausch, Hören kein Wahrnehmen von Lauten. So wie Sprache nicht von den Schallwellen her verstanden werden kann, so auch unsere Hand nicht aus ihrem Organ-sein, denn bis in unsere Leibhaftigkeit hinein sind wir Zeigende, unsere Gebärden Weisen des einander Tragens (vgl. Vorlauffer 2020 und Baur 2013). Die Daseinsanalyse ist deshalb keine Anthropologie, sondern der Versuch eines Aufweises, dass unsere Existenz aus dem Bezug zum Sein zu verstehen ist, dass unser Selbst-Verstehen nur möglich ist aus diesem Bezug.

Leibhaftig in die Tiefe zu zeigen, vermögen wir nur, weil wir selbst aus der Tiefe *sind*: wir *ek*-sistieren. Das „Ek-“ der Ek-sistenz ist in einem doppelten Sinn zu verstehen – nicht nur als ein Hinaus-Stehen, sondern auch als ein Herein-Stehen (vgl. Heidegger 2010, 310). Nun wird der Begriff der Tiefe in *Sein und Zeit* zwar nicht explizit erörtert, doch im § 60, einem Schlüsselabschnitt mit dem Titel „Die existenziale Struktur des im Gewissen bezeugten eigentlichen

11 Der für den Kunstwerk-Aufsatz (Heidegger 1977b, 1–74) zentrale Begriff der Erde findet hier seinen Anhalt.

Seinkönnens“, spricht Heidegger in aufschlussreicher Weise vom Gewissensruf des Daseins in die „Stille seiner selbst“ (Heidegger 1977a, 393): Dort, wo Dasein in eigentlicher Weise *ist*, wo es seine Möglichkeit *selber* zu sein ergreift, ist es still. In der Stille versammelt sich unser Dasein: Sie ist der Ort, uns selbst aus der und als Möglichkeit zu begreifen, von der Heidegger im Anschluss an Aristoteles sagt, sie sei höher als die Wirklichkeit (vgl. Heidegger 1977a, 51 f.). Stille und Tiefe stehen so in einer Zusammengehörigkeit. Nicht zuletzt am Beispiel von Sprache und Gespräch können wir auch alltäglich erfahren, dass die Tiefe eines Gesprächs mit Stille verwoben ist: Wenn es still ist, beginnen wir zu horchen, d. h. uns der Tiefe zu öffnen. Man könnte den dialogisch-dialektischen Satz formulieren, der als „Aussagesatz“ die Grenze des Absurden berührt: Die Tiefe der Stille „ist“ die Stille der Tiefe. Absurd ist der Satz nur dann nicht, wenn er tautologisch verstanden wird.¹²

184 Von unserem Bezug zur Tiefe spricht Heidegger in unterschiedlichen Zugängen und unterschiedlichen Begriffen. Mehrfach zitiert Heidegger den Dichter Johann Peter Hebel, etwa in seinem Vortrag *Hebel – der Hausfreund* aus dem Jahr 1957: „Wir sind Pflanzen, die – wir mögen’s uns gerne gestehen oder nicht – mit den Wurzeln aus der Erde steigen müssen, um im Äther blühen und Früchte tragen zu können.“ (Heidegger 1983a, 150.) Hebel ist ihm ein Dichter, der seinem Denken des Gevierts nahe ist. Für unsere Fragestellung ist Hebels „Bild“ der Pflanzen, die verwurzelt sind, mehr als eine „Metapher“ oder ein Bild im Sinne einer *eingebildeten* Vorstellung: Ihr Wachsen und unser Existieren sind in einer abgründigen Weise miteinander verwoben. Auch wir „müssen“, um blühen und Früchte tragen zu können, aus der Erde steigen, zugleich aber auch verwurzelt sein. Verwurzelt zu *sein* meint aber nicht bloß, Wurzeln zu *haben*, meint keine Bodenständigkeit im Sinne einer geschichtslosen Unbewegtheit, sondern muss im Sinne einer „radikalen“ Ethik des Werdens verstanden werden: Wir können nicht in der Tiefe „verharren“, sondern müssen in das Un-heimische, ins Lichte, auch in die „Fremde“ gehen.¹³

12 Im Negativen sind weder Stille noch Tiefe ein pejoratives Nichts, kein Mangel, sondern, um ein bei Heidegger häufiges Bild zu gebrauchen: eine Quelle.

13 Vgl. dazu Heideggers Hölderlin-Auslegung „*Andenken*“ (Heidegger 1981, 79–151).

Wir sind somit in der Tiefe verwurzelt, in Heideggers späterer philosophischer Terminologie könnten wir auch sagen: Wir sind in sie eingelassen. Denn sie ist kein Konstrukt vorstellenden Denkens, sondern ein konstitutives Moment unserer Praxis.

3. Da-sein als Weg-sein, oder: Sorge als (Ent-)Zug des Daseins in seine Tiefe

Mag der Begriff der Tiefe in *Sein und Zeit* auch nicht explizit erörtert werden, so führt die temporale Analyse Heidegger in ihren entscheidenden Stellen wiederholt vor eine abgründige Tiefe, so vor allem in den Fragen nach Augenblick oder Tod.¹⁴ In diesen zeitlichen Analysen wird manifest, dass Heideggers philosophischer Weg zwar von der Erfahrung und vom Begriff des Daseins getragen ist, dass *Da-sein* aber auch *Weg-sein* heißt. Dies wird schon in der Formel für die Sorge sichtbar und fundiert die zeitliche Analyse des Daseins: Das *Sich-vor-weg-sein* der Sorgestruktur sagt, dass das Dasein als in der Welt und bei innerweltlich begegnendem Seiendem sorgend all-täglich zwischen Geburt und Tod verlaufend stets über sich hinaus ist. Im *Sich-vor-weg-sein* des *Sich-vor-weg-seins* als ein *Über-sich-hinaus-sein* waltet so ein *Sich-selbst-entzogen-sein*: ein Entzug als Zug einer abgründigen Bewegung.

Sorge meint keine Zusammenstückung der vulgär verstandenen Module Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, sondern nennt ein *einheitliches* Ganzes in seinen auseinanderstrebenden Momenten, in dem die Zukunft allerdings eine Priorität besitzt: Diese wird nicht aus dem Noch-nicht-Jetzt gedacht, sondern aus dem *Zurück-Kommen*: Im *Sich-vor-weg-sein* kommen wir jeweils auf uns selbst zurück. Die formale Struktur des *Sich-vor-weg-seins* ist damit die Voraussetzung dafür, dass wir uns selbst zur Frage werden können, dass wir *selbst* als *Da-Seiende* eine Frage und uns selbst ein Rätsel sein können: In der Frage, die wir nicht nur stellen, sondern die wir – in Heideggers früher Terminologie: „geworfen“ – *sind*, geht es um das Ganze unseres Daseins

185

14 Eine der einprägsamsten Erörterungen zur Frage der Tiefe unserer Zeiterfahrung außerhalb von *Sein und Zeit* findet sich im vierten Kapitel der Vorlesung *Grundbegriffe der Metaphysik* in der Erörterung der „tiefen Langeweile“ (Heidegger 1983b, v. a. 199–238), der Tiefe der langen Weile.

– und entsprechend lautet der überlieferte Spruch Perianders μελέτα τὸ πᾶν in Heideggers Übersetzung: „Nimm in die Sorge das Seiende im Ganzen.“ (Heidegger 1996, 421, und 1997b, 3.)¹⁵

In den *Beiträgen* heißt es rückblickend, Dasein auf sein äußerstes Wegsein im Tod beziehend: „Zum Da gehört als sein Äußerstes jene Verborgenheit in seinem eigensten Offenen, das *Weg*, als ständige *Möglichkeit des Weg-sein*; der Mensch kennt es in den verschiedenen Gestalten des Todes.“ (Heidegger 1989, 324.) Die Gestalten des Todes – nicht nur der Exitus, sondern auch etwa Abschiede, Lebensabschnitte, Trennungen oder Lebensumstände – sind mit dem chronologischen Zeitbegriff nicht zureichend zu verstehen: In ihnen wird ein Fehlen erfahrbar und ein Fehlendes sichtbar, zugleich aber auch eine Rückbewegung in unseren Anfang, in der sich die abgründtiefte Frage, die wir selber *sind*, öffnen mag. In der Rück-Frage an uns selbst zeigt sich, dass das Wegsein nicht eine einfache Feststellung eines Nichtvorhandenseins meint, sondern einen Zug in das Nicht(s).¹⁶

186 Im Sichvorweg-sein, wie es im Tod in äußerster Weise geschieht, waltet, verborgen in der Rückfrage an uns selbst, auch und wesenhaft ein Rückgang in unseren Anfang. Denn so wie Ferne Nähe erfahren lässt, lässt der Tod erfahren, was mit uns – etwa in einer menschlichen Beziehungsgeschichte – angefangen und sich ereignet hat: Das Weg des Todes bringt – wie augenblicklich auch immer – ans Licht, was im Getriebe der vulgären Zeiterfahrung sich nicht zu zeigen vermag.¹⁷

15 Dabei betont Heidegger (vgl., z. B., Heidegger 1998, 123): „die Sorge aber ist der Wahrheit des Seyns. Solche Sorge ist abgründig verschieden von jeder trübselig-jämmerlichen Bekümmernis.“ Und auch: „[...] die Sorge, nicht als kleine Bekümmernis um Beliebiges und nicht als Verleugnung des Jubels und der Kraft, sondern ursprünglicher denn dies Alles, weil einzig ‚umwillen des Seyns‘, nicht des Seyns des Menschen, sondern des Seyns des Seienden im Ganzen“ (Heidegger 1989, 16).

16 Zur wesentlichen Erfahrung des Wegseins zählt etwa auch Kranksein als Privation der Gesundheit (vgl. Wucherer-Huldenfeld 2007). In den Zollikoner Seminaren erörtert Heidegger das Wegsein am Beispiel der Leiblichkeit (vgl. Heidegger 2006b, 244).

17 Das Nicht(s) aber gibt sich in einer Vielfalt zu erfahren. So muss der im Tod sich zeigende Entzug nicht als Zerstörung etc. verstanden werden, er kann auch im

So wie der Tod in Heideggers Denken kein punktuellere Ereignis am Ende einer als Zeitlinie vorgestellten Lebenslinie ist, ist auch der Augenblick kein messbares, gegen Null tendierendes Vorkommnis. Durch den Rückbezug des Wegseins in unseren Anfang mag uns im und für einen „Augenblick“ Gegenwart anders gegeben sein denn als das Nichts zwischen zwei Nichtsen: etwa als Fülle. Wenn Heidegger seinen frühen zentralen Gedanken, in dem sich Grundbegriffe der Daseinsanalyse finden, formuliert: „Entschlossen hat sich das Dasein gerade zurückgeholt aus dem Verfallen, um desto eigentlicher im ‚Augenblick‘ auf die erschlossene Situation ‚da‘ zu sein“ (Heidegger 1997a, 328), so verweist der hier verwendete Begriff des Augenblicks, dessen Mehrdeutigkeit durch die Apostrophierung angezeigt wird, über seine mögliche chronologische Interpretation hinaus auf ein existenziales bzw. ereignishaftes Verständnis.

Heideggers „Definition“ „eigentliche Gegenwart nennen wir den Augenblick“ (Heidegger 1997a, 338) könnte, um das Gemeinte stärker zu betonen, so umformuliert werden: Die Präsenz des Präsenten ist uns nur augenblicklich gegeben. Gerd Häffner verfolgt in seinem Buch *In der Gegenwart leben* den Gedanken der Erfahrung von Präsenz und schreibt: „Gegenwart kann so unerträglich sein, daß wir uns dadurch vor einer Verletzung schützen, daß wir ihr zu starkes Licht zu brechen versuchen, z. B. durch eine Vermittlung durch die beiden anderen Zeitmodi.“ (Häffner 1996, 147.) Die Gegenwart, als jenes, was alles Gegenwärtige gegenwärtig sein lässt, ist zwar immer mitgegenwärtig, doch die Gegenwart der Gegenwart selbst zu vernehmen ist vergleichbar einem starken Licht, das zu viel für uns ist. Das Zuviel wäre auch ein Zugang, um den Entzug des Augenblicks in eine Tiefe zu verstehen. Ein Moment im Entzugsgeschehen der Tiefe der Zeit ist, dass auch Tiefe selbst sich entzieht. Heidegger selbst verweist auf Heraklits „Blitz“, um den Entzug, der zugleich ein Bezug ist, sprachlich zu fassen. Von dieser Erfahrung wird eine Anmerkung Heideggers in *Zum Ereignis-Denken* trotz ihrer sperrigen

187

Rückbezug auf den Anfang oder als Erfahrung von Tiefe ausgelegt werden. Und so ist auch nicht die Angst die das Denken des Todes leitende Befindlichkeit, sondern auch die Gelassenheit. Denn der Tod lässt etwas sich zeigen: im und durch den Tod wird etwas sichtbar, d. h. „im Licht“ des Dunkels des Todes. Fridolin Wiplinger hat dies in seinem Todesbuch (1980) als Sinn und Widersinn des Todes zu entfalten versucht.

Formulierung zugänglich: „Die Leuchte des großen Augenblicks, der alles in die einfache Helle der Wesung des Seins sammelt. Dieser Augenblick ist der Blitz in das Nichts.“ (Heidegger 2013, 172.) Findet in dieser augenblicklichen Gabe Heraklits Blitz aus seinem Fragment 64, mit dem das Heraklit-Seminar Heideggers mit Eugen Fink eröffnet wurde (vgl. Heidegger 1986, 11–29), einen Ort ursprünglicher Erfahrung? Versteht man Augenblick aber nicht nur nicht aus dem vulgären Zeitbegriff und seinem nichtigen Nichts, sondern – wie es Heidegger zwar nicht entfaltet, aber grundlegt – aus dem personal verstandenen *Augenblick*, dann wird das mit dem Zug der Tiefe zu Benennende lebensweltlich erfahrbar.

In der Erfahrung des Todes ebenso wie in der des Augenblicks wird nicht nur ein Nichten und ein Nichts von Zeitlichem erfahren, sondern „zugleich“ auch die das Zeitliche zeitigende Zeit selbst als ein eigentümliches „Nichts“, denn: „Die Zeit ist nicht“ (Heidegger 2007, 20), wie Heidegger in *Zeit und Sein* formuliert, und d. h. in unserer Fragerichtung: Sie entzieht sich in ihre eigene Tiefe. Flüchten wir nicht vor dieser Tiefe der Zeit, dann kann das Nichts ihres
188 Nicht-seins als ein gebendes Nichts erfahren werden, ein Nichts, das uns trägt und uns tragend zieht. Wohin trägt uns dieses ihr Nichts?

4. Das Geschenk der Tiefe: Weite des Daseins

Die Tiefe der Zeit lässt uns ein uns tragendes Geschehen erfahren: Tiefe hält nicht fest, sondern gibt frei. Dies, dass die Gabe dieser Freigabe als Weite eines Zeitspielraumes erfahren werden kann, soll nun bedacht werden. Im Bild gesprochen: Tiefe ist kein Sumpf, der nach unten zieht und uns erstickt, sondern, um noch einmal an Hebel zu erinnern und zugleich ein Wort aus dem Geviert aufzugreifen, tragende Erde: Tiefe gründet abgründig, ihr „Wesen“ ist es, ins Freie zu geben. Ihr gründendes Tragen ist jenes Lassen, aus dem Anwesendes anwesend sein kann.¹⁸

Oberfläche, die ohne Bezug zu Höhe und Tiefe, d. h. ohne tragenden Grund und ohne das Erhabene des Erhobenen erfahren wird, kann in unserem

18 Vielleicht könnte aus der Erfahrung der Weite der Zeit auch Hans Blumenbergs These: „Die Enge der Zeit ist die Wurzel des Bösen“, neu diskutiert werden (Blumenberg 1986, 71).

Alltag zum Oberflächlichen werden, das unser Dasein belastet. Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld entfaltet dies in seinem Beitrag „Die Weite des menschlichen Da-seins in ihrer Bedeutung für die Psychotherapie“:

[Bloße] Weite der Oberfläche, der die tragende Tiefe abgeht, hat etwas Erschreckend-Beängstigendes, wie das zum Beispiel aus agoraphoben Erfahrungen bekannt ist, während Verschließung im Tragenden, Tiefe, die nicht in die Weite zu führen vermag, wie in klaustrophoben Beeinträchtigungen beengt. Die offene Weite des Auseinandergehenden beruht auf dem Zusammenhalt in der Tiefe, die Unermesslichkeit des Da-seins verdankt sich ihrem Ursprung, Anfang und Grund. (Wucherer-Huldenfeld 1993, 10 f.)

Darauf, dass die Ab-Gründigkeit der Tiefe nicht eindimensional aus dem nach unten gerichteten Blick zu verstehen ist, verweist schon die Sprache: Das griechische Wort βάθος meint nicht nur tief, sondern auch hoch – Heidegger weist wiederholt darauf hin¹⁹ und spricht z. B. von den „Tiefen der Höhe“ (Heidegger 1983a, 74, und, z. B., auch 2000b, 530). Tiefe hat aber im Denken Heideggers noch eine andere, wesentlichere Dimension: Weite. Davon spricht – in der Auslegung Heideggers – Heraklit, wenn er in seinem Fragment 45 von der ψυχή des Menschen, unserem Sein, sagt: ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξέυροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν · οὕτω βάθὺν λόγον ἔχει. In der Übersetzung Heideggers: „Der Seele äußerste Ausgänge auf deinem Gang nicht wohl kannst du sie ausfinden, auch wenn du jeden Weg abwanderst; so weitweisende Lese (Sammlung) hat sie.“ (Heidegger 1994, 282.) Der λόγος, den der Mensch hat, ist βάθὺν – Heidegger übersetzt mit „weitweisend“. Seine Tiefe „besteht im ausholenden Anweisen der Weite, aus der sich die Sammelbarkeit des Zusammelnenden bestimmt. Insofern die Seele einen solchen λόγος hat, gehört zu ihrem Sichöffnen und zum aufnehmenden Zurücknehmen das ausholende Weisen in eine Weite.“ (Heidegger 1994, 282.)

189

Heidegger versteht Tiefe somit nicht nur nicht als Gegenbegriff zur Höhe, sondern „das Wesentliche“ (Heidegger 1994, 282) ist ihm die Erfahrung der

19 Z. B. Heidegger 1994, 221: „Die Tiefe‘ denken wir meistens nur im Gegensatz zur Höhe und also nach unten und hinab. Aber das Wesen der Tiefe ist anders.“

Weite. Er schreibt, indem er auf die Alltagsrede vom „tiefen Wald“ verweist: „Das Tiefe ist das Weite, aber gänzlich ins Verborgene hinein Weisende und so selbst irgendwie Sammelnde.“ (Heidegger 1994, 282.) An einer späteren Stelle seiner Vorlesung wiederholt er erläuternd dieses Verständnis: „Das Wesen der Tiefe liegt in der sich dabei selbst verbergenden Weisung in eine noch unausgemessene Weite der Verbergung und Verschließung. Wir übersetzen daher βάθος nicht mit ‚tief‘, sondern mit ‚weitweisend‘ und ‚weitgewiesen‘.“ (Heidegger 1994, 305.) Heraklits Bestimmung der menschlichen ψυχή verweist in Heideggers Lesart in die Tiefe der Weite und in die Weite der Tiefe. Wucherer-Huldenfeld kann somit resümieren: „Das Menschsein besteht demnach in gesammelter Offenheit, in der Sammlung auf das Sein, in der offenen Weite des Wesens der Wahrheit des Seins.“ (Wucherer-Huldenfeld 1993, 10.)

190 Bezieht man diese unsere Existenzweise auf unser Mitsein, so bedeutet dies, dass menschliche Begegnung nicht bloß als ein Zusammentreffen von Subjekten vorgestellt werden kann, sondern sich als ein Geschehen der Wahrheit ereignen mag, dass Tiefe aus ihrem Lassen die Wahrheit eines Gesprächs gewährt und sein Zeigen geleitet. In einem Gespräch, das wir *sind* und nicht nur „führen“, sind wir ein- gelassen in die Tiefe und aus ihr auch einander vereignet, denn in diesem Gespräch berühren wir die Tiefe unserer selbst und die Mitte unseres Mitseins. Schweigen ist dann kein bloßes Verstummen, sondern ein Sammeln, welches das Wort ein zeigendes werden lässt, Unsagbares hütend: Und Hören hört dann den Anderen und sein Gesagtes, wenn es gesammelt nicht bloß Zeichenketten scannt, sondern Ungehörtes hört (vgl. Pöltner 1993 und 2018). Aus der Tiefe des „Un-“ des Ungehörten und Unsagbaren quillt Sprache und lässt Worte aus einer Brunnentiefe sagende sein. Während die benutzte und abgenützte Sprache – oftmals nützliche – Informationen bereitstellen kann, sind wir, wenn wir ein Gespräch sind, *ein* Gespräch. So kann uns nun nicht nur die Tiefe der Zeit, sondern auch die Tiefe des Wortes ein Quellgrund unseres Daseins sein. Und so berühren einander die Tiefe des Denkens und die Tiefe des Daseins. Kündigt sich hier eine Gabe an, die als Geschenk verstanden werden kann? Kann Weite so verstanden werden?

Heideggers Denken der Tiefe „radikalisiert“ sich noch einmal, wenn er einen Vers aus einem Gedicht Hölderlins, das zwischen 1796 und 1798 entstanden

ist und den Titel *Sokrates und Alcibiades* trägt, aufgreift und darin die Verba betont: „Wer das Tiefste *gedacht, liebt* das Lebendigste.“ (Heidegger 1994, 221.) Auch hier versteht Heidegger das Wesen der Tiefe aus der Weite: „Die Tiefe ist die sich öffnend verbergende, in eine stets lichtere Verbergung weisende und darin sich sammelnde Weite.“ (Heidegger 1994, 221.) Durch die Betonung der Verba kommt noch etwas Anderes in den Blick: „Das eigentliche Denken ist das wahre Lieben und das Heimischwerden im Wesensgrund aller Bezüge: Rück-kehr.“ (Heidegger 1994, 221.) Diese „Kehre“ mag die Gegenbewegung gegen das Verfallen in *Sein und Zeit* gelesen werden – wird so vielleicht der eigentliche Sinn des fundamentalontologischen Begriffs der Eigentlichkeit sichtbar? Ein Hinweis findet sich in seiner Abhandlung *Hölderlins Dichtung ein Geschick*. Dort notiert er zum inneren Bezug der Verba „denken“ und „lieben“: „Lieben nicht Folge erst, sondern Denken in sich ein Lieben“ (Heidegger 2000c, 363) – und wendet sich damit gegen ein „gewöhnliches“ Verständnis, das besagt: „Wo das Tiefste erlangt, da das Lebendigste.“ (Heidegger 2000c, 363.) Die Verba aber verweisen allerdings auch auf die Substantiva: In den Aufzeichnungen, die unter dem Titel *Über den Anfang* versammelt sind, heißt es zum Vers Hölderlins: das Lebendigste – „Dies aber ist das All-lebendige, das Heilige.“ (Heidegger 2005, 167.) Auch vom Lebendigsten gilt, was bereits vom Tiefsten gesagt wurde: es kann benannt, aber nicht hypostasiert werden.

191

Zum Abschluss: Über das Atmen als Einübung in die Erfahrung der Weite der Tiefe

Könnte es sein, dass wir atmend in der Möglichkeit stehen, uns selbst in unserer Tiefe zu erfahren (vgl. dazu Baier 1995)? In der Heraklit-Vorlesung zitiert Heidegger Heraklits Fragmente 45 und 50 und kommentiert sie:

Der Mensch ist ζῶον – ein Lebewesen, ein durch das Leben bestimmtes Wesen. Doch was heißt da „Leben“, ζῶή? Die Griechen denken bei diesem Wort, ähnlich wie beim Wort φύσις, an das „Von-sich-aus-aufgehen“, das immer zugleich ist ein „In-sich-zurück-gehen“. Das Aufgehen öffnet sich dem Offenen, behält es in gewisser Weise, hält sich im Offenen und bezieht dergestalt dieses in sich ein. Von altersher ist das Wesen des so erfahrenen Lebens und des Lebendigen durch die ψυχή ausgezeichnet; wir sagen „Seele“ und nennen das Lebendige

„das Beseelte“. ψυχή bedeutet der Hauch, der Atem. Wir denken jedoch hier das Atmen nicht bloß als ein Sichregen und Bewegen und als das Funktionieren der Atmungsorgane, sondern als das Aus- und Einatmen. (Heidegger 1994, 280.)

Fragen wir im Stil Heideggers: Was aber heißt da Aus- und Einatmen? So wie nicht das Ohr hört, sondern wir selber, meint Atmen offenbar nicht, dass eine Luftpumpe Luft in unseren Körper quetscht – auch wenn die technologische Auslegung unserer Leiblichkeit – etwa im medizinischen Kontext – oftmals „wirkt“ und dieses Selbstverständnis nahelegt. Solange unser Atmen jedoch ein freies und nicht durch instrumentelle Gewalt kontrolliertes ist, muss es aus dem leibhaften Vollzug unseres menschlichen Wesens, und d. h. unserer ψυχή, verstanden werden: Es ist der leibhafte Ort unseres Da- wie unseres Wegseins, die Ortschaft eines offenen Zeitspielraumes.

192 Methodisch ist damit gesagt, dass wir uns in einem erfahrungslosen Vorstellen unserer selbst als einer Maschine nicht adäquat als Menschen begreifen können. Nur wer den Atem nicht an- und festhält kann erfahren und begreifen, was Atmen heißt: Wenn der Atem stockt, erstarrt das Leben. Unser Atmen trägt uns in eine Dimension jenseits des Rechnens, Herstellens und Planens, denn als Loslassen ist es auch ein sich Einlassen in ein abgründiges Geschehnis: Atmend erfahren wir die Tiefe und Weite der Seele. Diese mit unserem Atmen erfahrene Tiefe ist kein metaphysisches Konstrukt, sondern der *Grund*-Vollzug unseres Existierens als eines Wesens, das einen λόγος hat: „Demnach hat die ψυχή, das Wesen des Lebewesens ‚Mensch‘, einen λόγος, und dieser λόγος; ist βαθύς – ‚tief‘, ja, er ist in einem ausgezeichneten Sinne ‚tief‘.“ (Heidegger 1994, 282.) Mag also *Sein und Zeit* auch keine explizite Phänomenologie der Leiblichkeit entworfen haben, so ist die Analytik des Daseins doch *auch* ein Blick auf unsere leibhaften Vollzüge. In seinem auf Heideggers Denken fundierendem *Grundriss der Medizin* kann Medard Boss deshalb schreiben: „Es gibt kein einziges Phänomen menschlichen Existierens, das unleiblich wäre.“ (Boss 1999, 271.)²⁰

20 Inwiefern die menschliche Weise unseres Atmens auch medizinisch bedeutungsvoll ist, kann hier nicht ausgeführt werden. Ist es aber ein Zufall, dass tief zu atmen uns

Die Erfahrung der Tiefe menschlichen Existierens ist die Erfahrung der Tiefe des Da, des „Ek-“ der Ek-sistenz. In dieser Tiefe sind wir uns selbst entzogen – und können deshalb etwa über uns selbst auch staunen oder lachen, vielleicht sogar eine heitere Gelassenheit gewinnen: Weil die *ψυχή* so tief ist, kann sie in die Weite ausholend sich einholen. Im ausholenden Einholen *sich* sammeln heißt: Sich aus der Zerstreuung zurückrufen *lassen*. Der Sammlung des λόγος im Sich-zurückrufen-Lassen sich sammelnd zu entsprechen, dieses *ὁμολογεῖν* ist als Rück-Kehr die Grundbewegung der *ψυχή*, die im Atem ihre leibhafte *Selbstbewegung* findet.

Atmen betrifft uns in der Weise, *wie* wir in der Welt sind. Weil wir *selber* atmen, kann unser Atmen deshalb auch als leibhafte Hermeneutik verstanden werden, in der sich unser Dasein geworfen-entwerfend darauf versteht, Welt auszutragen und Anderen zu begegnen. Wer sich in den strömenden und tragenden Zug des Atems einlässt, dem kann sich ein Bezug öffnen: das „In“ des In-der-Welt-seins. In diesem Offen-sein für Welt vermögen wir überhaupt erst die Nähe des Nahen zu vernehmen. In besonderer Weise betrifft dies unser Miteinandersein, denn unser Atmen ist zwar nicht das Gleiche, jedoch das Selbe wie Stille und Schweigen: Es kann uns ruhig werden und in dieser Ruhe gesammelt präsent sein lassen. Nur so können wir einander hören und können *ein* Gespräch sein.

193

Brauchen wir die Ruhe des Atmens, um nicht nur Informationen, sondern Ungehörtes zu hören? Öffnet sich in der Erfahrung der Tiefe sogar das Unvordenkliche, das alles Verstehen Gewährende? Ein Sein-Lassen, das in *Zeit und Sein* in der Formel „Es gibt Sein“ seine Formulierung findet? Und ist diese Erfahrung der Tiefe wesentlich, um das Ganze unseres Daseins leben, und d. h. auch: sterben zu können?²¹ Unser Fragen endet so nicht mit einer Antwort. Das Rätselhafte des Rätsels, das wir sind und das uns trägt, bleibt, ja, vertieft sich – und es könnte sein, dass das Wesentliche noch gar nicht gesagt, aber vielleicht doch ein wenig vorbereitet worden ist.

Erleichterung zu verschaffen vermag und Atemübungen sich positiv auf unsere Befindlichkeit auswirken? Boss gibt zumindest einen Hinweis auf asthmatische Leiden (Boss 1999, 558).

21 So wie das Ein- und Ausatmen nicht zwei getrennte Vollzüge sind, sondern das eine Ganze unseres Atmens, so gehören Anfang und Tod in das eine Geschehnis unseres Existierens.

Dieses, das Fragen weiter Tragende, kündigt sich in einem Gedanken an, den Heidegger in den *Schwarzen Heften* notiert und darin den Bezug von Tiefe und Mitsein berührt: „Das Höchste, was sterbliche Herzen einander reichen dürfen, ist die je und je geheimere Tiefe dessen, was sie an Schonung sich ersehnen.“ (Heidegger 2020, 12.) Diese kurze Anmerkung Heideggers enthält eine Fülle von Fragwürdigem, die sein Denken bestimmt. Zugleich weist sie über Heidegger hinaus in ein Gespräch mit anderen Philosophierenden: Kann sie etwa als Variation einer „Sehnsucht nach dem ganz Anderen“ verstanden werden, wie sie von Max Horkheimer in dem Interview „Die verwaltete Welt kennt keine Liebe“ formuliert wurde: „Wir können nur mehr eines, anstatt des Dogmas von Gott die Sehnsucht hegen, daß das Grauen nicht das letzte Wort sein möge“ (Horkheimer 1985, 362)? Und vielleicht könnte in Heideggers Anmerkung auch ein posthumes Gespräch mit Martin Buber fundiert sein, der im Schlusssatz seiner kleinen Schrift *Urdistanz und Beziehung* festhält:

194

[...] aus dem Gattungsreich der Natur ins Wagnis der einsamen Kategorie geschickt, von einem mitgeborenen Chaos umwittert, schaut er [der Mensch; J. V.] heimlich und scheu nach einem Ja des Seindürfens aus, das ihm nur von menschlicher Person zu menschlicher Person werden kann; einander reichen die Menschen das Himmelsbrot des Selbstseins. (Buber 1978, 37.)

Zusammenfassend und zurückbezogen auf unsere Ausgangsfrage könnte man sagen: Nur wenn wir die Tiefe unseres Daseins berühren, d. h. das Da unseres Seins, kann sich eine Weite öffnen und können wir die werden, die wird sind – und in dieser Weise unser Dasein als Sorge-sein mit Anderen übernehmen.

Bibliography | Bibliografija

- Adorno, Theodor W. 1973. *Philosophische Terminologie. Einleitung*. Bd. 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 1977. *Kulturkritik und Gesellschaft II. Eingriffe – Stichworte – Anhang*. GS 10.2. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Arendt, Hannah, und Karl Jaspers. 1993. *Briefwechsel*. München: Piper.
- Baier, Karl. 1995. „Atem und Sprache.“ *Daseinsanalyse. Zeitschrift für phänomenologische Anthropologie und Psychotherapie* 12: 112–127.
-

-
- Baur, Patrick. 2013. *Phänomenologie der Gebärden. Leiblichkeit und Sprache bei Heidegger*. Freiburg: Alber.
- Blumenberg, Hans. 1986. *Lebenszeit und Weltzeit*. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 1987. *Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Boss, Medard. 1999. *Grundriß der Medizin und Psychologie. Ansätze zu einer phänomenologischen Physiologie, Psychologie, Pathologie und Therapie und zu einer daseinsgemäßen Präventiv-Medizin*. 3. Aufl. Bern: Huber.
- Buber, Martin. 1978. *Urdistanz und Beziehung. Beiträge zu einer philosophischen Anthropologie*. Heidelberg: Schneider.
- Dietrich, Stephan. 2024. „Sammlung‘ als psychotherapeutische Propädeutik und therapeutische Grundhaltung.“ *Psychotherapie Forum* 28: 105–110. DOI: 10.1007/s00729-024-00270-2.
- Ebner, Ferdinand. 1949. *Das Wort ist der Weg. Aus den Tagebüchern von Ferdinand Ebner*. Hrsg. von H. Jone. Wien: Herder.
- Fischer, Anton M. 2016. „Späte Götterdämmerung oder: Zerstören die Schwarzen Hefte die letzten Illusionen über Heidegger? Eine Momentaufnahme.“ In *Martin Heideggers »Schwarze Hefte«. Eine philosophisch-politische Debatte*, hrsg. von M. Heinz und S. Kellerer, 416–439. Berlin: Suhrkamp.
- Giesz, Ludwig. 1994. *Phänomenologie des Kitsches*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Häffner, Gerd. 1996. *In der Gegenwart leben. Auf der Spur eines Urphänomens*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Heidegger, Martin. 1977a. *Sein und Zeit*. GA 2. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 1977b. *Holzwege*. GA 5. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 1981. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. GA 4. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 1983a. *Aus der Erfahrung des Denkens*. GA 13. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 1983b. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. GA 29/30. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 1986. *Seminare*. GA 15. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 1989. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. GA 65. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 1994. *Heraklit*. GA 55. 3. Aufl. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 1996. *Nietzsche*. GA 6.1. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 1997a. *Nietzsche*. GA 6.2. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 1997b. *Besinnung*. GA 66. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 1998. *Geschichte des Seyns*. GA 69. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 2000a. *Vorträge und Aufsätze*. GA 7. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 2000b. *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*. GA 16. Frankfurt am Main: Klostermann.
-

- . 2000c. *Zu Hölderlin. Griechenlandreisen*. GA 75. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 2001. *Sein und Wahrheit*. 1. *Die Grundfrage der Philosophie*. 2. *Vom Wesen der Wahrheit*. GA 36/37. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 2005. *Über den Anfang*. GA 70. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 2006a. *Identität und Differenz*. GA 11. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 2006b. *Zollikoner Seminare. Protokolle – Zwiegespräche – Briefe*. 3. Aufl. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 2007. *Zur Sache des Denkens*. GA 14. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 2010. *Der Spruch Des Anaximander*. GA 78. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 2013. *Zum Ereignis-Denken*. GA 73.1. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 2020. *Vigiliae und Notturmo*. (*Schwarze Hefte 1952/53–1957*). GA 100. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Horkheimer, Max. 1985. „Die verwaltete Welt kennt keine Liebe.“ In M. Horkheimer, *Vorträge und Aufzeichnungen 1949–1973*. GS 7, 358–362. Frankfurt am Main: Fischer.
- Kant, Immanuel. 1956. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Meiner.
- Löwith, Karl. 1989. *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Nietzsche, Friedrich. 1980. *Also sprach Zarathustra*. KSA 4. München: dtv.
- Platon. 1958. *Phaidros, Parmenides, Theaitetos, Sophistes*. SW 4. Hrsg. von E. Grassi. Hamburg: Rowohlt.
- Pöltner, Günther. 1993. „Was heißt Hören?“ *Daseinsanalyse. Jahrbuch für phänomenologische Anthropologie und Psychotherapie* 10: 149–161.
- . 2018. „Das Hören auf das Ungehörte und seine Bedeutung für die Praxis der Psychotherapie.“ *Daseinsanalyse. Jahrbuch für phänomenologische Anthropologie und Psychotherapie* 34: 19–28.
- Schopf, Gerlinde Angelika. 2014. „Augustinus Wucherer-Huldenfelds Beiträge zur daseinsanalytischen Theorie der Lebensalter.“ In *Die Spannweite des Daseins. Philosophie, Theologie, Psychotherapie und Religionswissenschaft im Gespräch*, hrsg. von K. Baier und M. Riedenauer, 2. Aufl, 307–322. Göttingen: V&R unipress.
- Thurnher, Rainer. 2008. „Der Glanz auf den Dingen.“ In *Heideggers Beiträge zur Philosophie. Internationales Kolloquium 20.–22. Mai 2004 an der Universität Lausanne*, hrsg. von E. Mejía und I. Schüßler, 315–325. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Vorlauffer, Johannes. 2018. „Der Weg zum Nahen ist der weiteste und darum schwerste ...‘ Ein Versuch einer Annäherung an das Denken und die Erfahrung von Nähe bei Martin Heidegger.“ *Daseinsanalyse. Jahrbuch für Psychotherapie, Psychosomatik und Grundlagenforschung* 34: 28–44.

- . 2020. „Mit der Hand hat es eine eigene Bewandtnis.‘ Phänomenologische Zugänge zur Sprache der Hand.“ *Daseinsanalyse. Jahrbuch für Psychotherapie, Psychosomatik und Grundlagenforschung* 36: 21–37.
- . 2024. „Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste.‘ Marginalien zu Heideggers Frage einer ‚ursprünglichen‘ Ethik.“ *Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie* 86: 23–45.
- Wiplinger, Fridolin. 1980. *Der personal verstandene Tod. Todeserfahrung als Selbsterfahrung*. 2. Aufl. Freiburg: Alber.
- Wucherer-Huldenfeld, Augustinus Karl. 1993. „Die Weite des menschlichen Daseins in ihrer Bedeutung für die Psychotherapie.“ *Daseinsanalyse. Jahrbuch für phänomenologische Anthropologie und Psychotherapie* 10: 1–13.
- . 1997. „Heideggers letzter Gott ‚gegen‘ den christlichen Gott. Unterwegs zu einem Gespräch.“ In A. K. Wucherer-Huldenfeld, *Ursprüngliche Erfahrung und personales Sein. Ausgewählte philosophische Studien. Bd. 2: Atheismusforschung, Ontologie und philosophische Theologie, Religionsphilosophie*, 219–242. Wien: Böhlau.
- . 2007. „Was besagt Privation? Zur Sprache der Abwesenheit.“ *Daseinsanalyse. Jahrbuch für phänomenologische Anthropologie und Psychotherapie* 23: 22–39.



Phainomena 33 | 130-131 | November 2024

Human Existence and Coexistence in the Epoch of Nihilism

Damir Barbarić | Jon Stewart | Cathrin Nielsen | Ilia Inishev
| Petar Bojanić | Holger Zaborowski | Dragan D. Prole | Susanna Lindberg | Jeff Malpas | Azelarabe Lahkim Bennani | Josef Estermann | Chung-Chi Yu | Alfredo Rocha de la Torre | Jesús Adrián Escudero | Veronica Neri | Žarko Paić | Werner Stegmaier | Adriano Fabris | Dean Komel



Phainomena 33 | 128-129 | June 2024

Marcations | Zaznačbe

Mindaugas Briedis | Irfan Muhammad | Bence Peter Marosan
| Sazan Kryeziu | Petar Šegedin | Johannes Vorlauffer | Manca Erzetič | David-Augustin Mândruț | René Dentz | Olena Budnyk | Maxim D. Miroshnichenko | Luka Hrovat | Tonči Valentić | Dean Komel | Bernhard Waldenfels | Damir Barbarić



Phainomena 32 | 126-127 | November 2023

Demarcations | Razmejitve

Damir Barbarić | Dragan Prole | Artur R. Boelderl | Johannes Vorlauffer | Cathrin Nielsen | Virgilio Cesarone | Mario Kopić | Petr Prášek | Žarko Paić | Tonči Valentić | Dean Komel | Emanuele Severino | Jonel Kolić | Jordan Huston

