



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Von der Geworfenheit zur Getragenheit
Sloterdijks Transformation des Heideggerschen
Seinsbegriffes

Verfasser

Martin Merkl

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, im Juni 2011

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 296

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Betreuer:

Philosophie

Ao. Prof. Dr. Richard Heinrich

Mein Dank gilt
Christoph Lammerhuber
für die vielen
Heidegger-Diskussionen
und die Unterstützung
in jedweder Hinsicht
während dieses Projekts

Inhaltsverzeichnis

Vorbemerkungen	6
----------------	---

Teil I Es weltet!

1 Die Frage nach dem Sein	
1.1 Der Seinsbegriff bei Heidegger	9
1.2 Das Katheder-Erlebnis	11
1.3 Analyse des Daseins	15
2 Philosophische Alltagsgeschichten	
2.1 Der Alltag des Daseins	17
2.2 Das In-der-Welt-sein	18
2.3 Das Man	19
2.4 Die Geworfenheit	20
2.5 Die Angst	22
2.6 Die Sorge	24
2.6.1 Die Sorge im Umgang mit Dingen	25
2.6.2 Die Fürsorge	27
2.7 Das Sein zum Tode	28
2.8 Der Ruf zur Eigentlichkeit	29
2.9 Zusammenfassung	32

Teil II Das Dasein im 21. Jahrhundert

1 Sloterdijks Werk im Koordinatensystem der Philosophie	
1.1 Ausblick	35
1.2 Sloterdijks Schreibstil	37
1.2.1 Die Schule der „Dedefinition“	38
1.2.2 Philosophische Phantasie	41

2	Sloterdijks Daseinsphilosophie	
2.1	Verdeutlichung der Lichtung	42
2.1.1	Die Menschwerdung des Tieres	46
2.1.2	Makrohistorisches In-der-Welt-Sein	50
2.2	Das Dasein in Sphären	53
2.2.1	Philosophie der Natalität	53
2.2.2	Sphärologie als Philosophie der Koexistenz	55
2.3	Wo sind wir, wenn wir In-der-Welt sind?	65
2.4	Wir sind nicht in die Welt geworfen	68
2.5	„Man“ tritt auf der Stelle	71
2.6	Sein und Raum	75
2.7	Zuhandenheit und Homöotechnik	77
3	Schlussbemerkungen	
3.1	Achtsam in die neuen Zeiten	
4	Anhang	
4.1	Literaturverzeichnis	
4.2	Expose	
4.3	Lebenslauf	

Vorbemerkungen

Das Interesse an einer Diplomarbeit über die Philosophie Peter Sloterdijks entspringt der Teilnahme an drei Seminaren, welche er 2006 und 2007 an der Akademie der bildenden Künste in Wien hielt. Zwei dieser Seminare trugen den Titel „Existenz und Extase“, und befassten sich mit dem Begriff des „Seins“ und des „Daseins“. Dabei wurde klar, dass Martin Heideggers Werk „Sein und Zeit“ die Basis für Sloterdijks eigene Seinsphilosophie darstellt. Sloterdijk betonte immer wieder die epochale Wirkung von Heideggers Philosophie; trotzdem wollte er den Begriff des „Daseins“ aus gegenwärtiger Sicht neu beschreiben. Nun ist hinlänglich bekannt, dass Peter Sloterdijk - ähnlich Friedrich Nietzsche - seine Thesen weniger in einer philosophischen Sprache verfasst, sondern größtenteils eine literarische Sprache mit Metaphern und Hyperbeln für den Erkenntnisgewinn verwendet. Deswegen wird es notwendig sein, Sloterdijks Position in der Seinsfrage aus seinem Werk herauszufiltern und genau zu definieren. Aus den bisher angeführten Gründen ergeben sich mehrere Ziele, die in dieser Diplomarbeit verwirklicht werden sollen. Als Hauptziel gilt es, die Umformatierung des Heideggerschen Seinsbegriffes in die Seinsphilosophie Peter Sloterdijks nachzuzeichnen und die Entwicklungsstufen zu verdeutlichen. Dabei soll dieser Vorgang dem Leser in verständlichen Schritten näher gebracht werden.

Weiters wird in der Arbeit zu fragen sein, mit welchen Mitteln Sloterdijk diese Neuschreibung von Heideggers Philosophie vornimmt, und welche Kritikpunkte er an dieser findet. Anhand einiger Heideggerschen Thesen soll gezeigt werden, wie der Existenzialismus der Jemeinigkeit in eine Philosophie des Miteinander umgewandelt wird. Schließlich gilt es noch die in Sloterdijks Werk eine zentrale Position einnehmende „Sphärentheorie“ mit Heideggers Daseinsphilosophie in Kontrast zu setzen. Dabei wird besondere Aufmerksamkeit der Sprache Sloterdijks gewidmet, da deren besonderes Kennzeichen die zahlreichen von ihm selbst konstruierten Neologismen sind. Diese neu geschaffenen Begriffe und

ebenso die Position des Philosophen zu seinem Vorgänger bezüglich der Seins- und Daseinsfrage sollen genau erläutert werden.

Diese Diplomschrift ist der Sache nach dem Fach Geschichtsphilosophie zuzuordnen. Denn das Hauptaugenmerk liegt auf der Veränderung der Auffassung des Seins-Begriffes eines Martin Heidegger aus „Sein und Zeit“ von 1927 zu einem modernen Daseins-Begriff eines gegenwärtigen Philosophen. Natürlich wird beim Thema Sein und Dasein auch die Ontologie als Problemstellung hervortreten. Außerdem werden sowohl Fragen der Ethik und der pragmatischen Philosophie behandelt werden.

Methodisch ist diese Arbeit um einen klaren und verständlichen Aufbau bemüht. Sie soll natürlich den Anforderungen einer philosophischen Arbeit genügen, aber auch für philosophisch interessierte Menschen, welche das Fach nicht studieren, lesbar sein. Auf der Grundlage einer didaktisch-nachvollziehbaren Struktur wird der Argumentationsgang abgehandelt werden. Aus diesem Grund ist es zwingend, zuerst die Kernthesen Heideggers einer nochmaligen genauen Analyse und Erklärung zu unterziehen. Danach wird beobachtet, wie Peter Sloterdijk mit und gegen diese Begriffe arbeitet. Abschließend werden Sloterdijks Ergebnisse einer kritischen Betrachtung unterzogen werden. Dabei wird darauf geachtet, wo Sloterdijks Umformatierung des Heideggerschen Seinsbegriffes gerechtfertigt und logisch erscheint, und wo sich Kritikpunkte an Sloterdijks Argumentation finden lassen.

In jedem Fall ist es eine Aufgabe dieser Arbeit, etwas zum besseren Verständnis der oft umstrittenen Positionen Sloterdijks beizutragen. Es bleibt zu hoffen, dass dieses Unternehmen in Hinblick auf die didaktische Nachvollziehbarkeit und Verständlichkeit für den Leser gelungen ist.

*While you and I have lips and voices which
Are for kissing and to sing with
Who cares if some one-eyed son of a bitch
Invents an instrument to measure spring with¹*

- ee cummings

Teil I

Es weltet!

¹ ee cummings. complete poems 1904 – 1962. Edited by George J. Firmage. New York: Liveright Publishing Corporation 1994. S. 262

1 Die Frage nach dem Sein

1.1 Der Seinsbegriff bei Heidegger

Martin Heidegger wollte die Frage nach dem „Sein“ neu stellen. Für ihn waren sowohl die Ergebnisse der antiken Ontologie eines Aristoteles als auch die Erkenntnisse der Philosophie der Neuzeit (insbesondere Descartes) nicht nur nicht befriedigend, sondern diese bisher gelehrten philosophischen Erkenntnisse verstellten sogar die Möglichkeit einer Erkundung des Begriffes „Sein“. In diesem Zusammenhang konstatierte er sowohl ein philosophisches Vergessen als auch eine bisherige falsche Interpretation des Seinsbegriffes.² Mit welchen Argumenten versuchte Heidegger, die nur scheinbar philosophisch ausführlich behandelte Definition des „Seins“ neu zu verhandeln?

Zum Ersten unterscheidet er streng zwischen Sein und Seiendem. Seiendes, das sind die Dinge und Vielheiten welche in der Welt vorkommen, *vorhanden* oder *zuhanden* sind. Daraus folgt aber nicht, dass das Sein die Summe von allem Seienden ist, denn die Allgemeinheit des Seins übersteigt die Allgemeinheit der Arten und Gattungen des Seienden. Gegen die antike (aristotelische) Meinung, das Sein wäre der allgemeinste Begriff, verwehrt sich Heidegger. Denn wenn Sein der allgemeinste Begriff ist, bedeutet das noch nicht, dass er deswegen durchschaubar vor uns liegt und keiner weiteren Untersuchung bedarf. Im Gegenteil: „*Der Begriff des Seins ist vielmehr der dunkelste*“.³

Zum Zweiten widerspricht Heidegger dem Ansatz der analytischen Philosophie, wonach die Frage nach dem Sein ein Scheinproblem wäre und erst gar nicht zu stellen wäre. Die Kurzfassung der Sichtweise des Problems in der analytischen Philosophie lautet: Da Sein kein Seiendes ist, da man Sein mit keiner

² Die Argumentation folgt hier im Wesentlichen der Darstellung von Prof. Ludwig Nagl in dessen Vorlesung „Geschichtsphilosophie IV“ im Sommersemester 2006

³ Heidegger, Martin: Sein und Zeit. 17. Aufl., unveränd. Nachdr. der 15., Tübingen: Niemeyer 1993. S. 3

Anschauung erfassen kann, kann man es auch nicht mit Kategorien des Seienden definieren. Jeder Versuch wäre ebenso sinnlos wie ohne Aussicht, eine unbestreitbare und stringente Beschreibung des Seins zu finden. Heidegger ist sich ebenso bewusst, dass man mit Logik (die ebenfalls bestimmtes Seiendes ist) keine Definition des Seins erreichen kann. Auch der Versuch, das Sein aus höheren Begriffen abzuleiten, könnte nur einen Rückfall in die Sprache der Metaphysik bringen und somit nicht zu einer genaueren Bestimmung des Begriffs „Sein“ führen. Allerdings steht für ihn fest, dass die Philosophie an diesem Punkt nicht stehen bleiben kann. Die Tatsache, dass wir Sein nicht mit Mitteln des Seienden definieren können, entbindet uns nicht von der Frage nach dem Sinn von Sein, sondern fordert gerade dazu auf, diese neu zu stellen.⁴ Hier erfolgt ein Wechsel von der ursprünglich gestellten Frage nach dem Sein zur Frage nach dem Sinn von Sein. Diese Auseinandersetzung Heideggers mit der Frage, was das Sein für den einzelnen Menschen bedeutet, wird in dieser Arbeit weiter unten behandelt werden.

Der dritte Punkt, aus dem sich für Heidegger die Neuansetzung der Fragestellung nach dem Sein aufdrängt, ist die Selbstverständlichkeit des Seins. Im Alltagsgebrauch scheint uns der Begriff wirklich selbstverständlich zu sein: Jemand *ist* auf der Welt, wir *sind* traurig, ich *bin* ein Mensch... . Allerdings wird durch den praktischen Alltagsgebrauch die Verständlichkeit des Begriffs des Seins nicht eingelöst. Wir leben also in einem praktischen, bereits vor aller theoretischen Überlegung als selbstverständlich hingenommenen Umgang mit dem Sein. Für Heidegger bedeutet das:

„Dass wir je schon in einem Seinsverständnis leben und der Sinn von Sein zugleich in Dunkel gehüllt ist, beweist die grundsätzliche Notwendigkeit, die Frage nach dem Sinn von „Sein“ zu wiederholen.“⁵

Aus dem Spannungsfeld zwischen analytischer Philosophie oder Wissenschaft (welche den Begriff „Sein“ nicht definieren kann) und der alltäglichen

⁴ vgl. Heidegger, Sein und Zeit, S. 4

⁵ Heidegger, Sein und Zeit, S. 4

menschlichen Praxis (welche ganz selbstverständlich alltäglich, aber unreflektiert mit dem Begriff „Sein“ umgeht) ergibt sich für Heidegger die Erkenntnis, dass wir nicht nur keinen Begriff vom „Sein“ haben, sondern auch die Frage bisher falsch gestellt wurde bzw. die Methoden der Fragestellung ungeeignet für ein Verständnis des Seins waren. Heidegger greift die bisherigen Konzepte der philosophischen Erkenntnistheorie an. Er untersucht in Hinblick auf ein mögliches Seinsverständnis das bisherige Erkenntnismodell: Hier ist ein Subjekt, welches ein Objekt außerhalb seiner selbst mit Hilfe von signifikanten und logischen Begriffen in die Kategorien des Verstandes einordnet und somit begreift. Heidegger weist aber auf eine Wahrnehmung hin, welche bereits einsetzt, bevor der Verstand mit seiner Logik zu arbeiten beginnt. Beim Anschauen eines Katheders im Studiensaal wird der Versuch unternommen, den Studenten die Auflösung der Subjekt/Objekt-Dichotomie zu verdeutlichen.

1.2 Das Kathedererlebnis

Wenn wir etwas über das Sein erfahren wollen, müssen wir das menschliche Dasein befragen.⁶ Denn nur in diesem und in keinem anderen Seienden finden wir ein zwar unhinterfragtes, aber unterbewusstes oder vorthoretisches Seinsverständnis. Das Dasein ist nach Heidegger aber eben nicht in dem Modus erlebend, dass es zuallererst sich als Subjekt und die Objekte mit ihren jeweiligen Eigenschaften wahrnimmt. Die Objekte werden erst zu einem späteren Zeitpunkt mit Hilfe von Begriffen in Kategorien des Verstandes eingeteilt. Am Beginn einer Erlebnissituation steht ein Erfahren, in welchem man ohne die Zerlegung in logische Kategorien die Umwelt gewahrt. Wie kann man sich so ein Erleben vorstellen? Rüdiger Safranski weist in seiner Heidegger-Biografie auf das berühmte „Katheder-Erlebnis“ aus Heideggers 1919 gehaltenen Vorlesung „Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem“ hin: Heidegger fordert seine Studenten auf, einen Katheder zu „erleben“. Dann erklärt er, dass man nicht in der Weise erlebt, dass man sagt: Ich weiß, dass sich aus einer

⁶ vgl. Heidegger, Sein und Zeit, S. 11 – 14

gewissen Anzahl von Atomen Holz bildet; welches auf Grund eines bestimmten Länge der Wellen des Lichts die Farbe braun zeigt; welches nach der Logik der Anordnung der einzelnen Holzflächen sich zu einem Katheder verbindet. Sondern es gibt im Gegenteil ein „reines“ Erleben, welches einem die Gesamtsituation vor dem kategorisierenden Denken erleben lässt. Man erlebt den Katheder als Katheder, gleichzeitig mit verschiedenen Stimmungen, welche sich auf Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft beziehen können. Heidegger findet für dieses Erleben den Begriff „*Es weltet*“.⁷ Safranski schreibt dazu:

„Das Katheder weltet heißt dann also: Ich erlebe die Bedeutsamkeit des Katheders, seine Funktion, seine Platzierung im Raum, seine Beleuchtung, die kleinen Geschichten, die hereinspielen (die Stunde zuvor stand jemand anders hier; die Erinnerung an den Weg, den ich zurücklegte, um hierherzukommen; meinen Ärger, daß ich hier vor dem Katheder sitze und mir dieses unverständliche Zeug anhöre usw.) Das Katheder weltet, das heißt: es versammelt eine ganze Welt, räumlich und zeitlich.“⁸

In solch einem Erleben, welches noch vor jedem Sacherfassen stattfindet, lasse sich eine Erfahrung von Sein finden. Diese lässt sich aber in ihrer Gesamtheit nicht ins logische Denken integrieren. Da das Erleben und Empfinden des Menschen ja vor jeder theoretischen Reflexion stattfinden soll, kann man auch die in diesem vortheoretischen Raum gemachte Erfahrung nicht durch Sprache (also logische Begriffe) ausdrücken. Es ist also keine Definition des Begriffes „Sein“ möglich. Für Heidegger ergibt sich daraus keine Problematik, weil „Sein“ nicht im Sinne eines Vorhandenen oder eines bestimmten Seienden befragt werden darf. Für die Philosophie ergibt sich dadurch aber je nach Betrachtungsweise eine Provokation oder ein paradoxes Verhältnis: Da dieses Erfahren des Seins nicht definierbar ist, verschließt es sich auch jeder theoretischen Interpretation. Dann wäre es ja tatsächlich im Sinne einer analytischen Philosophie etwas, worüber man nicht nur nicht sprechen darf, sondern sogar etwas, worüber man gar nicht sprechen kann. Noch dazu negiert

⁷ vgl. Safranski, Rüdiger: Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit. München Wien: Carl Hanser Verlag 1994. S.119

⁸ Safranski, Ein Meister aus Deutschland, S. 191

Heidegger die bisherigen philosophischen Ansätze und kann am Ende seiner Überlegungen keine Definition des „Seins“ ausdrücken. Doch genau das ist Heideggers Absicht, wie Rüdiger Safranski erklärt:

„Das Denken des „Seins“ ist für Heidegger diese „spielende“ Bewegung des Offenhaltens für den unermesslichen Horizont der möglichen Seinsverhältnisse. Deshalb darf man Heidegger auch nicht danach fragen, was das Sein sei; dann nämlich würde man von ihm eine Definition für etwas verlangen, das selbst der Horizont jeder möglichen Definition ist. Und weil die Seinsfrage diese Horizonteröffnung ist, so kann ihr Sinn nicht darin liegen, beantwortet zu werden. Eine von Heideggers Formeln für die Abwehr der Zumutung, doch nun endlich die Frage nach dem Sein zu beantworten, lautet in den NIETZSCHE-Vorlesungen: Mit dem Sein ist es nichts...“⁹

Die Überlegungen Heideggers zielen darauf ab, dass es keine metaphysischen Begriffe, Definitionen und Weltanschauungen geben kann, die für uns als feststehend gelten und welche uns dogmatisch erklären, wie die Welt sei. Somit muss auch eine gewisse Sicherheit im Denken verabschiedet werden. Um zu vermeiden, dass man die Welt auf Grund vorgefertigter Begriffe und Anschauungen nur als Abbild erfasst, muss man sich der Erfahrung des vortheoretischen Erlebens aussetzen. Denn dieses Erfahren des Seins ist nur einem jeweiligen Dasein in einer jeweiligen Situation möglich. An diesem Ort wartet aber keine mystisches, meditatives oder außerweltliches Erlösungserlebnis, sondern dort offenbart sich nach Heidegger die Erfahrung des Seins der Welt mit all ihren sich dem Menschen bietenden Möglichkeiten. Dieser Argumentationsgang stellt eine Kritik an der Fixierung auf das wissenschaftliche Denken dar. Allerdings tauchen an dieser Stelle berechnete kritische Fragen auf: Denn wie sollte man ohne Begriffe, ohne logische Kategorien etwas denken geschweige denn beschreiben können? Brauche ich nicht auch Begriffe, um mein Erleben des Katheders – wenn auch stimmungsgelitet und nicht physikalisch-theoretisch geleitet – mir bewusst zu machen? Ist die Auflösung der Subjekt/Objekt-Dichotomie in Heideggers Ansatz wirklich ganz vollzogen? Ist er

⁹ Safranski, Ein Meister aus Deutschland, S. 354

nicht gerade selbst wenn er über das Sein spricht oder schreibt, ein Subjekt, welches sich theoretischer logischer Begriffe und Kategorien bedient? Die Antwort lautet: Heidegger geht es nicht darum, Kants bekanntes Diktum (Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind) außer Kraft zu setzen. Obiger Angriff auf die Wissenschaft ist keinesfalls als Infragestellung der Verstandeswerkzeuge des Menschen zu lesen. Philosophie, Denken und Schreiben wären dann ja gar nicht möglich. Heideggers Kritik richtet sich an die ausschließlich wissenschaftliche Untersuchung von Dingen und Problemstellungen. Diese analysiert Sachverhalte nur mittels der hermetisch abgeschlossenen Begriffswelt einer bestimmten Wissenschaft, und vergisst auf spezifische menschliche Eigenheiten oder lässt diese absichtlich außer Acht. Spezifische menschliche Eigenheiten – das sind für Heidegger die Stimmungen, Emotionen und Weltbezüge des jeweiligen Daseins. Als Beispiel kann man die moderne Kognitiv-Wissenschaft nehmen, welche Gehirnströme messen und sie verschiedenen Gehirnregionen zuordnen kann, um daraus Erklärungen für das Verhalten von Menschen abzuleiten. Trotzdem scheitert sie an der Frage nach dem Menschen, (anachronistisch gesprochen an der Frage nach der menschlichen Seele, moderner nach der Psyche oder der medialen Verfasstheit) eben weil Mensch-sein nicht durch rein naturwissenschaftliche Analyse erklärbar ist. Vielleicht ist das, worum es Heidegger ging, am besten in dem Gedicht von ee cummings ausgedrückt, welches am Titelblatt des ersten Teils dieser Arbeit zitiert wurde. Leicht überliest man dabei das unscheinbare *one-eyed*, und doch steckt in diesem Adjektiv der Hinweis auf die Einäugigkeit sprich Einseitigkeit der Wissenschaften. Heideggers Kritik gilt für sämtliche Naturwissenschaften, aber zeitgemäß interpretiert kann sie genauso gegen philosophische Systeme, welche die Komplexität des menschlichen Daseins einer und nur einer Theorie unterordnen wollen, angewendet werden.

Es wurde oben gezeigt, dass Heidegger jene enttäuscht, die sich eine Lösung der Seinsfrage per Definition erwartet hätten, aber dennoch soll der Mensch nach Heideggers Denken in einem Bezug zu diesem „Sein“ stehen. Dieser

Umstand bleibt an dieser Stelle festzuhalten. Denn vor allem Peter Sloterdijk wird sich nicht mit einem solchen nicht-definierten „Sein“, zu dem der Mensch sich verhalten soll, zufrieden geben. Jedenfalls rückt Heideggers Art der Fragestellung etwas Anderes ins Zentrum der Analyse: Das jeweilige Dasein, das in einer jeweiligen Situation eine Seinserfahrung erleben kann. *„Das Seiende vom Charakter des Daseins hat zur Seinsfrage selbst einen – vielleicht sogar ausgezeichneten – Bezug.“*¹⁰ In der Untersuchung dieses Daseins im Verhältnis zum Sein will er den Sinn des Seins offen legen.

1.3 Analyse des Daseins

Heidegger übt am Beginn seiner Daseins-Analyse Kritik an einer verobjektivierenden Lebenseinstellung und somit Kritik an einem wissenschaftlichen Umgang mit dem Leben. Denn sobald ich ein Objekt - wie oben im Erleben des Katheders beschrieben - aus dem Lebenszusammenhang herausnehme und mit logischen Kategorien untersuche, verschwindet der Reichtum der lebensweltlichen Bezüge. *Die objektive Einstellung entlebt das Erleben und entweltet uns die begegnende Welt.*¹¹

Das jeweilige menschliche Dasein darf somit nie als etwas Vorhandenes, Gegenständliches verstanden werden. Es kann also nicht seiend sein in jenem Sinne, indem wir Dinge als ontisch Seiendes auffassen. Das jeweilige menschliche Dasein muss immer in einem Verhältnis zum Sein gedacht werden. Und genau dieses Verhältnis meint Heidegger, wenn er von „Existenz“ spricht. Das Verhalten des Daseins zu seinem Sein (eben die „Existenz“) ist zwar in irgendeiner Weise immer gegeben, es kann allerdings in jedem Moment in der Art und Weise variieren. Sowohl die Vergangenheit als auch die Zukunft spielen jeweils in die Jetzt-Situation herein. Heidegger:

Das Dasein versteht sich immer aus seiner Existenz, einer Möglichkeit seiner selbst, es selbst oder nicht es selbst zu sein. Diese Möglichkeit hat das Dasein entweder selbst gewählt oder es ist in sie hineingeraten oder

¹⁰ Heidegger, Sein und Zeit, S. 8

¹¹ Safranski, Ein Meister aus Deutschland, S. 177

*je schon darin aufgewachsen. Die Existenz wird in der Weise des Ergreifens oder Versäumens nur vom jeweiligen Dasein selbst entschieden.*¹²

Wie kann ein Dasein nicht es selbst sein? Hubert L. Dreyfus analysierte die drei Modi des „selbst gewählt“, „schon in sie hineingeraten“ und „schon darin aufgewachsen“. Nach Dreyfus denkt Heidegger hier vor allem an die Entwicklung eines menschlichen Daseins vom Kleinkind bis zum Erwachsenen, allerdings kann sich ein jeweiliges Dasein zu jedem Zeitpunkt verfehlen. Neugeborene sind in ihrer Sozialisierung abhängig von dem Ort ihres Aufwachsens und von den sie betreuenden Personen. So werden erste Bewusstseinsinhalte durch Eltern bzw. kulturelle Umstände geprägt. All diese Bewusstseinsinhalte sind vom Kind nicht durch eigene Entscheidungen aufgenommen und bewusst bejahend ins Leben integriert worden. Das Dasein kann also auf dieser Stufe nicht stehen bleiben, hier würde es sich selbst und seine Freiheit zur Wahlmöglichkeit verlieren. Später kann das Dasein oft in scheinbare eigene Lebensentwürfe hineingeraten, welche aber nur in der Gesellschaft bereits vorgefertigte Rollenbilder sind. Dieser Seinsmodus betrifft auch das unreflektierte Nachreden oder Übernehmen von gängigen öffentlichen Meinungen. Das Dasein ist also nur scheinbar selbst bestimmt. Die einzige Seinsform, in der Dasein zu einer Individualität kommt, besteht im Gebrauch der Möglichkeit, sich authentisch selbst bestimmt zu wählen.¹³ Heidegger nennt an dieser Stelle zwei Formen, wie sich menschliche Daseine zu sich selbst verhalten: Sie können sich *eigentlich* oder *uneigentlich* wählen.¹⁴ Das bedeutet, das Leben kann als ein dem Dasein entsprechendes authentisch geführt werden oder aber das Dasein kann sich im Leben verlieren. Diese Heideggersche Figur der Eigentlichkeit/Uneigentlichkeit wird weiter unten in dieser Arbeit kritisch zu hinterfragen sein.

Der Fokus liegt nun also auf dem jeweiligen Augenblick des Daseins. Denn in jedem Moment liegt die Möglichkeit des Daseins sich selbst zu wählen. Damit

¹² Heidegger, Sein und Zeit, S. 12

¹³ vgl. Dreyfus, Richard: Being-in-the-World. A commentary on Heidegger's "Being and time". division I. Cambridge, Massachusetts u.a.: The MIT Press 1992. S. 23 ff

¹⁴ vgl. Heidegger, Sein und Zeit, S. 42

kann Heidegger sagen, der Sinn von Sein des jeweiligen Daseins liegt in seiner *Zeitlichkeit*¹⁵. Allerdings darf Sinn hier ebenso nicht als etwas Vorhandenes gedacht werden. Keinesfalls „liefert“ uns die Zeit den Sinn, die Richtlinien oder Orientierungshilfen für das Leben. Sondern der Sinn liegt im Umgang des jeweiligen Daseins im momentanen Zeitpunkt mit seinem Verhältnis zum Sein. In dieser Argumentation ist Heideggers Absicht klar zu erkennen, bei der Bestimmung des Begriffes „Sein“ nicht wieder auf metaphysische Erklärungsmodelle zurückzugreifen, sondern durch die Fokussierung auf den *Umgang* des Daseins mit seinem Sein ein Erklärungsmodell zu liefern, welches sich in die Richtung einer pragmatischen Philosophie orientiert. Somit ergibt es sich für Heidegger zwingend, bei der Untersuchung des Daseins im Verhältnis zum Sein die alltäglichen Praktika des Daseins zu analysieren.

2 Philosophische Alltagsgeschichten

2.1 Der Alltag des Daseins

In den Mittelpunkt der Untersuchung geraten nun die Grundbestimmungen des Daseins. Diese drücken sich in den alltäglichen praktischen Weisen der Seinsbewältigung des einzelnen Daseins aus. Das Unternehmen, alltägliche Bedingungen des menschlichen Lebens philosophisch zu untersuchen; ja sie überhaupt für würdig einer philosophischen Betrachtung zu halten, kann als Angriff auf bisherige metaphysische Großtheorien, welche ein Wissen über das ganze Sein zu haben vorgaben, verstanden werden. Kein „Weltgeist“, welcher am Ende zu sich kommt, liegt allen Handlungen mehr zu Grunde; Heidegger wird sich dem kleinen, einzelnen Individuum mit seinen Ängsten und Daseinsbedingungen zuwenden. Da Heidegger dieses Dasein nicht als etwas Vorhandenes, sondern als Existenz denkt, verwendet er für die verschiedenen Modi im Alltag des Daseins den Begriff „*Existenzialien*“.¹⁶ Im folgenden Abschnitt

¹⁵ Heidegger, Sein und Zeit, S. 17

¹⁶ Heidegger, Sein und Zeit, S. 44

werden jene Existenzialien untersucht, welche Peter Sloterdijk später einer kritischen Untersuchung unterziehen wird. Es handelt sich um die Analysen der Existenzialien „In-der-Welt-sein“, „Man“, „Geworfenheit“, „Angst“, „Sorge“ und „Sein zum Tode“.

2.2 Das In-der-Welt-sein

Das „In-der-Welt-sein“ ist für Heidegger die *Grundverfassung des Daseins*.¹⁷ Damit meint er, dass das Dasein nicht seinerseits ein Subjekt ist, welches dann und wann eine Beziehung zur Welt aufbaut. Wie im Erleben des Katheders gezeigt, ist das Subjekt, solange es Objekte nicht mittels dem Verstand in theoretische Begriffe zerlegt, immer schon in einem Bezug zur Welt, in dem Subjekt und Objekt zwar verschieden, aber doch nicht getrennt sind. Der Modus des „In-der-Welt-sein“ meint immer schon ein Ganzes - eine Momentaufnahme, in der Dasein und Seiendes immer schon zusammen eine Weise des Erlebens in der Welt darstellen. Deshalb verwendet Heidegger auch die Wortkreation des „In-der-Welt-seins“ mit besonderer Wichtigkeit der Bindestriche. In diesem Begriff soll sich ausdrücken, dass man Dasein und Welt stets als Einheit denken muss. Damit soll die Trennung von Subjekt und Objekt vermieden werden sowie einer Betrachtung nur aus einem subjektiven oder nur aus einem objektiven Standpunkt eine Absage erteilt werden. Heidegger definiert diese wie folgt:

*Das In-Sein ist nach dem Gesagten keine „Eigenschaft“, die das Dasein zuweilen hat, zuweilen auch nicht, ohne die es sein könnte so gut wie mit ihr. Der Mensch „ist“ nicht und hat überdies noch ein Seinsverhältnis zur „Welt“, die er sich gelegentlich zulegt. Dasein ist nie „zunächst“ ein gleichsam in-sein-freies Seiendes, das zuweilen die Laune hat, gelegentlich eine „Beziehung“ zur Welt aufzunehmen. Solches Aufnehmen von Beziehungen zur Welt ist nur möglich, weil Dasein als In-der-Welt-sein ist, wie es ist.*¹⁸

Wir sind also immer schon in einem Bezug zur Welt in dieser Welt. Jedes einzelne Dasein lebt in seiner „Jemeinigkeit“ in dieser - vor jedem theoretischen

¹⁷ vgl. Heidegger, Sein und Zeit, S. 52

¹⁸ Heidegger, Sein und Zeit, S. 57

Erkunden - immer bereits vorausgesetzten Seinstruktur. Zudem leben wir auch immer schon mit Anderen in der Welt. Auch dieser Umstand wird von Heidegger als Grundstruktur eines Daseins „in-der-Welt“ angesehen. Selbst wenn sich ein Dasein solipsistisch der Mitwelt verschließen würde, so kann es nicht der Tatsache entfliehen, dass es mit diesen anderen in dieser Welt lebt. Innerweltlich gilt für Heidegger: *Das In-Sein ist Mitsein mit anderen.*¹⁹ Aber es folgte auf diesen fundamental-ontologisch gemeinten Satz keine Philosophie des „Miteinander“, und dieser Umstand wurde zum Nährboden der späteren Heidegger-Kritik von Hanna Arendt bis Peter Sloterdijk.

2.3 Das Man

Aus dieser Beschaffenheit des „In-der-Welt-seins“ ergibt sich allerdings eine Gefahr. Denn dieses Miteinander hat den Charakter der *Abständigkeit*.²⁰ Der Umstand der *Abständigkeit* beunruhigt das Miteinander. Es versucht, Differenzen zwischen den Daseinen auszugleichen und es evoziert ein Vergleichen des Daseins mit Anderen. Dadurch ist es allerdings an den Anderen orientiert, es verliert seine Selbstbestimmtheit. Heidegger macht klar, dass es nicht bestimmte Andere sind, welche sich an die Stelle setzen, an der wir unser Dasein selbst führen sollten. Auch jedes Dasein selbst ist immer auch Bestandteil der Anderen. Wenn es aber nicht bestimmte Andere sind, die sich an die Stelle der selbst gewählten Lebensführung setzen, wer dann? Heidegger will auf einen Modus hinaus, in dem sich der Mensch von übernommenen Meinungen, vom Nicht-Herausragen aus der Allgemeinheit sowie von der Ununterscheidbarkeit von Anderen seine Existenz einfach abnehmen lässt. Wer also tritt dann an die Stelle der jeweiligen Existenz des Daseins? Heideggers Antwort: Das „Man“. An diesem Punkt soll ein ausnahmsweise längeres Zitat die Überlegungen bezüglich des „Man“ verdeutlichen:

¹⁹ Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 118

²⁰ Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 126

„Das Man hat selbst eigene Weise zu sein. Die genannte Tendenz des Mitseins, die wir Abständigkeit nannten, gründet darin, daß Miteinandersein als solches die Durchschnittlichkeit besorgt. Sie ist ein existenzialer Charakter des Man. Dem Man geht es in seinem Sein wesentlich um sie. Deshalb hält es sich faktisch in der Durchschnittlichkeit dessen, was sich gehört, was man gelten läßt und was nicht, dem man Erfolg zubilligt, dem man ihm versagt. Diese Durchschnittlichkeit in der Vorzeichnung dessen, was gewagt werden kann und darf, wacht über jede sich vordrängende Ausnahme. Jeder Vorrang wird geräuschlos niedergehalten. Alles Ursprüngliche ist über Nacht längst geglättet. Alles Erkämpfte wird handlich. Jedes Geheimnis verliert seine Kraft. Die Sorge der Durchschnittlichkeit enthüllt wieder eine wesenhafte Tendenz des Daseins, die wir die Einebnung aller Seinsmöglichkeiten nennen.“²¹

Dieses Zitat wurde deshalb in dieser Länge an dieser Stelle ausgewiesen, um eine Besonderheit in Heideggers Daseins-Analyse aufzuzeigen. Es ist bekannt, dass Heidegger „Sein und Zeit“ immer fundamental-ontologisch verstanden wissen wollte, und keinesfalls eine ethische Handlungsanweisung für das Leben liefern wollte. Schließlich wollte er sämtliche Metaphysik oder dogmatische Glaubenssätze in Frage stellen, und somit konnte er schlecht selbst eine neue dogmatische Seinsweise fordern, die bestimmen würde, wie Menschen leben sollen. Allerdings birgt der anklagende Stil des obigen Zitats doch klar eine Absage an das „Man“ in sich, und kein Dasein kann nach dem Lesen jener Zeilen gerne ein Leben im „Man“-Modus führen wollen. Wir werden im zweiten Teil unserer Untersuchungen mit Peter Sloterdijk diesen Umstand in den Mittelpunkt einer kritischen Befragung stellen. Heidegger wird allerdings nach seinen Untersuchungen der „Geworfenheit“, der „Angst“ und der „Sorge“ einen Weg finden, der ihm eine Forderung nach einer bestimmten Art des Daseins erlauben sollte, scheinbar ohne wieder in eine dogmatische Ethik zu münden.

2.4 Die Geworfenheit

Die weitere Untersuchung des jeweiligen Daseins in Hinblick auf die Frage „Was heißt Sein?“ führt Heidegger an den Beginn des Lebens. Da er die Philosophie

²¹ Heidegger, Sein und Zeit, S. 127

von Metaphysik und Religion „reinigen“ wollte, konnte er das Rätsel des „Warum?“ nur mit Argumenten aus seiner von ihm selbst geschaffenen Begriffswelt erklären. Er musste also Begründungen vermeiden, in welchen Positionen aus der christlichen Theologie sowie aus der Metaphysik beinhaltet waren. Um es vorwegzunehmen: Nach Ausschluss der oben genannten Erklärungsmodelle bleiben die Fragen nach dem Woher und dem Warum des menschlichen Lebens naturgemäß unbeantwortet. Allerdings rückt dadurch wie immer bei Heidegger das menschliche Dasein - und was dieses überhaupt wissen kann - in den Mittelpunkt der Problemstellung. Das Dasein kann nur feststellen, dass es „ist“. Es existiert, hat also in heideggerschem Sinne ein Verhältnis zu seinem Sein. Alles was es weiß, ist die Tatsache, dass es in dieser Welt lebt und zwar im Modus des oben besprochenen „In-der-Welt-seins“. Somit ergibt sich für das jeweilige Dasein folgender Sachverhalt: Es ist in die Welt „geworfen“ ohne einen spekulativen Gott befragen zu können und ohne sich dieses „In-der-Welt-sein“ ausgesucht zu haben. Heidegger:

*Hat je Dasein als es selbst frei darüber entschieden, und wird es je darüber entscheiden können, ob es ins „Dasein“ kommen will oder nicht?*²²

Heidegger sieht diese Geworfenheit faktisch, sie gehört zum Dasein dazu. Sie ist eine fundamental-ontologische Qualität dieses Daseins. *Die Geworfenheit (...) gehört zum Dasein, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht.*²³ Wir sind also in diese Welt geworfen und leben noch dazu zuallererst immer in der Verfallenheit an das weiter oben analysierte „Man“, an die vorgefertigten Meinungen. Dennoch geht es diesem Dasein um sein Sein-können. Wir müssen etwas aus dem Dasein machen, ohne uns freiwillig für es gemeldet zu haben. Sloterdijk wird in diesem Zusammenhang von Selbstauffälligkeit und Selbstübernahme sprechen. Bei Heidegger ist es der Begriff der Eigentlichkeit. Das Dasein muss die Fesseln des Man und der Uneigentlichkeit abstreifen, um

²² Heidegger, Sein und Zeit, S. 228

²³ Heidegger, Sein und Zeit, S. 179

zu einer eigentlichen Gestaltung des Daseins zu gelangen. Wie gelangt diese Eigentlichkeit ins Blickfeld des jeweiligen Daseins? Heidegger zufolge ist die Stimmung der „Angst“ jener Modus, welcher das Dasein vor es selbst bringt.

2.5 Die Angst

In der Philosophie Heideggers setzen wir uns also mit einem Dasein auseinander, welches noch in unhinterfragten Weltbezügen existiert. Der Mensch im Modus des „Man“ lebt in der Verfallenheit an bestimmte, weltliche Glaubenssätze, welche von anderen konstruiert worden sind. Das Dasein verbringt seine Zeit in einer scheinbaren Sicherheit über sich selbst und die Welt. Die Ironie dabei ist: nichts anderes als die Welt selbst verstellt dem Dasein die Welt. Durch die unreflektierte Hinwendung zu den verschiedenen Dingen, die für je ein Dasein die Welt bedeuten, wird das Dasein blind für seine eigenen und eigensten Möglichkeiten. Heidegger nennt dieses Faktum die *Flucht des Daseins vor ihm selbst als eigentlichem Selbst-sein-können*.²⁴ Diese Flucht weist aber vor allem darauf hin, wovor die Flucht flüchtet. Sie flüchtet in die Uneigentlichkeit. Es muss demnach eine *eigentliche* Lebensführung möglich sein. Hier bringt Heidegger die Stimmung der Angst ins Spiel. Sie reißt uns heraus aus dem bisher als gesichert geglaubten Umgang mit der Welt. Sie trennt das Dasein von den Mitmenschen und wirft es zurück auf nichts als es selbst und sein Sein.²⁵ Dieser Umstand ist aber auch die große Qualität der Angst: Sie *vereinzelt* das Dasein.²⁶ Und an diesem Punkt ist das Dasein gezwungen, sich mit dieser Angst auseinanderzusetzen. Heidegger macht klar, dass es einen fundamentalen Unterschied gibt zwischen Angst und Furcht. Furcht ist immer Furcht vor einem bestimmten Seienden, also vor bestimmten Dingen und Gefahren in der Welt. Die Angst aber ist unbestimmt, sie ist Angst vor etwas, von dem das Dasein zunächst nicht weiß, was es ist. Erst an dieser Stelle der Überlegungen kann dem Dasein bewusst werden, dass die Welt selbst und die Art und Weise wie es

²⁴ Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 184

²⁵ vgl. Safranski, *Ein Meister aus Deutschland*, S. 183 – 184

²⁶ vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 187 -188

selbst in dieser Welt existiert, der Anlass ist, warum es sich ängstigt. Heidegger nennt es das Ängstigen um *sein eigentliches In-der-Welt-sein-können*.²⁷ In dieser Stimmung staunt und ängstigt sich das Dasein nicht wegen einer bestimmten Sache. Es wird ihm die Unheimlichkeit und Unerklärbarkeit der alten Kinderfrage bewusst, warum überhaupt etwas ist. Da aber dieses Etwas ja offensichtlich „ist“, stellt sich für das Dasein die Frage, wie es damit umgehen will. Wenn sich das Dasein in seinem eigensten Sein mit dieser Ungeheuerlichkeit auseinandersetzt, wird ihm bewusst, dass es nur für sich selbst und durch sich selbst eine Antwort auf den Umgang mit dieser Tatsache finden kann und sich daher auch mit allen anderen bestehenden innerweltlichen Dingen und Meinungen auf seine eigene Art auseinandersetzen muss. Ab diesem Punkt gibt es keine Sicherheiten, keine vorgefertigten Meinungen und keine falschen Vertrautheiten mehr. Hier wird durch die Angst das Dasein frei für etwas Besonderes. Heidegger:

*Die Angst offenbart im Dasein das Sein zum eigensten Seinkönnen, das heißt Freisein für die Freiheit des Sich-selbst-wählens und –ergreifens. Die Angst bringt das Dasein vor sein Freisein für (...) die Eigentlichkeit seines Seins als Möglichkeit, daß es immer schon ist.*²⁸

Das Dasein erkennt also die Möglichkeit zur Selbstgestaltung des eigenen Daseins und die Notwendigkeit der Selbstüberprüfung der bisher als sicher geglaubten Wahrheiten. Es lernt selbst Entscheidungen treffen zu müssen, wenn es authentisch in der Welt leben will. Dadurch kann es Verantwortung übernehmen, weil es auf eigenste Weise entschieden hat, dem Leben und seinen Umständen auf seine Art zu begegnen.

Es bleibt zu fragen, warum es ausgerechnet die Angst sein muss, die uns ein eigentliches Dasein erschließt. Können nicht auch Liebe und freudige Anlässe eine ausgezeichnete Möglichkeit darstellen, das Dasein vor es selbst zu bringen? Rüdiger Safranski meint in seiner Heidegger-Biografie zu wissen, dass

²⁷ Heidegger, Sein und Zeit, S. 187

²⁸ Heidegger, Sein und Zeit, S. 188

dieses Faktum mit der persönlichen Vorliebe Heideggers für bestimmte Stimmungen zusammenhängt.²⁹ Dieser Befund erscheint zutreffend, da ein Dasein genauso gut durch den Anblick einer Landschaft, durch Glücksgefühle oder durch sonstige Stimmungen sich seiner eigenen Möglichkeiten bewusst werden könnte. Und welche Bedeutung hat diese aus der Angst erschlossene „Eigentlichkeit“ des Lebens für Heideggers Anspruch, nur fundamental-ontologische Aussagen zu machen und keinesfalls Moralkritik zu betreiben? Welches Dasein würde jetzt noch „uneigentlich“ leben wollen? Diese Fragen werden im zweiten Teil dieser Arbeit bei der Beschäftigung mit Sloterdijks Seinsbegriff aufgearbeitet werden. Für Heidegger aber bleibt die Tatsache bestimmend, dass das jeweilige Dasein nun zu jedem Zeitpunkt, zu jedem neuen Moment seine Art des Umgangs mit der Welt wählen kann. Diese permanente Wahlmöglichkeit lässt uns eine weitere fundamental-ontologische Bestimmung des Daseins gewahren: Das Existenzial der Sorge.

2.6 Die Sorge

Durch die Angst wurde in Heideggers Philosophie das Dasein frei für seine eigensten Möglichkeiten. Das bedeutet, *daß es diesem Seienden um sein Sein geht*.³⁰ Aus dieser Formel wird klar, dass das Dasein etwas aus sich selbst und seinem In-der-Welt-sein machen muss. Es muss sich um sein Leben kümmern. Dies darf aber nicht in dem Sinne verstanden werden, dass sich das jeweilige Dasein um etwas Bestimmtes wie etwa Erfolg, Karriere oder Freizeit bemühen muss. Wie immer fasst Heidegger dieses Kümmern und Bemühen als fundamental-ontologische Grundstruktur des Daseins. Diese Struktur wird bei Heidegger „Sorge“ genannt. Sie liegt allem Dasein zu Grunde und soll selbstverständlich ohne jede moralische oder dogmatische Absicht gedacht werden.³¹ In ontologischer Hinsicht spielt es keine moralische Rolle, ob das Dasein sich anstrengt und etwas aus sich macht oder ob es sich mit dem Status

²⁹ vgl. Safranski, Ein Meister aus Deutschland, S. 183

³⁰ Heidegger: Sein und Zeit, S. 193

³¹ vgl. Heidegger, Sein und Zeit, S. 192

quo seines Seins zufrieden gibt. Eine unterschiedliche Intensität hierbei zeigt nur den Grad an, mit dem es sich um sein Sein kümmert. Die „Sorge“ bleibt also als etwas jedem Dasein grundsätzlich Auferlegtes begriffen. Keinesfalls darf sie als dogmatischer seufzender Alltagsausspruch „Leben ist Sorge“ im Sinne eines an den Aufgaben der Welt leidenden Sisyphos-Bewusstseins verstanden werden. Weder das alltagssprachliche „sich um etwas Sorgen machen“ noch die „Sorglosigkeit“ entsprechen der die Existenz bestimmenden „Sorge“.³² Diese ist vielmehr die prinzipielle Struktur in jedem Verhältnis des Daseins zu seinem Sein. Demnach ist der Ausdruck „Selbstsorge“ für Heidegger eine Tautologie.³³ Wir kümmern uns also immer schon im Existenzial der „Sorge“ um uns selbst. Die Phänomene, wie und mit welchem unterschiedlichem Einsatz wir das tun, sind nur verschiedene Ableger aus der von Heidegger dargelegten Grundstruktur.

2.6.1 Die Sorge im Umgang mit Dingen

Abgesehen von dieser fundamental-ontologischen Deutung gibt es im Alltag des Daseins noch zwei weitere Varianten des Existenzials der „Sorge“. Eine davon zeigt sich im Umgang mit alltäglich begegnenden Dingen der Lebenswelt, bei Heidegger „*Zeug*“³⁴ genannt. Hier liegt der Fokus auf der Vollzugsstruktur, welche das Verhältnis zwischen Dasein und Zeug beherrscht. Nur im Vollzug der Praxis kann das Dasein ein Ding in seiner Ganzheit erfahren. Dieses Erfahren ist das Erfahren der „*Zuhandenheit*“³⁵ der Dinge. Wird ein Ding jedoch allein theoretisch bedacht und nicht verwendet, so ist es für Heidegger „vorhanden“. Es ist vor meiner Hand, aber ich gebrauche es nicht dafür, wofür es gemacht wäre. Dem theoretischen Hinsehen (und dem rein wissenschaftlichen Betrachten) wird also eine strikte Ablehnung erteilt. Dinge sind nie nur einfach Dinge, sondern sie sind ihrem Wesen nach immer schon etwas, was darauf ausgelegt ist, mit ihnen

³² vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 192

³³ vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 193

³⁴ Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 68

³⁵ Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 69

etwas zu tun. An Hand des gebrauchenden Umgangs mit einem Hammer erklärt Heidegger seine Argumentation:

Das Hämmern (...) hat sich dieses Zeug so zugeeignet, wie es angemessener nicht möglich ist. In solchem gebrauchenden Umgang unterstellt sich das Besorgen dem für das jeweilige Zeug konstitutiven Um-zu; je weniger das Hammerding nur begafft wird, je zugreifender es gebraucht wird, um so ursprünglicher wird das Verhältnis zu ihm...³⁶

Im Gegensatz zur fundamental-ontologischen Deutung der „Sorge“, wo kein moralischer Unterschied gemacht wurde, mit welcher Intensität sich das Dasein um sein Leben kümmert, finden wir im obigen Zitat einen klaren Hinweis auf die ethische Bevorzugung des praktischen Umgangs mit Dingen gegenüber einem nur theoretischen Verständnis jener. Heidegger unterstreicht die Wichtigkeit dieses Befundes mit folgenden Sätzen: *Ein Zeug „ist“ strenggenommen nie. (...) Zeug ist wesenhaft „etwas, um zu“...³⁷* Dieses Verständnis vom praktischen Gebrauch der Dinge ist typisch für den Heidegger in *Sein und Zeit*. Rein fundamental-ontologisch betrachtet scheint die Bejahung des „Um-zu“, des Gebrauches von Gegenständen formal gerechtfertigt. Allerdings könnte man ethisch einwenden, dass auch ein Gewehr da ist, um zu schießen oder ein Atomkraftwerk da sei, um es in Betrieb zu nehmen. Heidegger selbst zollte diesem Umstand Tribut und entwickelte deshalb Jahre später in *„Die Technik und die Kehre“* einen Begriff vom Umgang mit den Dingen, welcher zwar nach wie vor den Vorrang des Gebrauchs der Dinge einforderte, diesen allerdings erweiterte durch eine Verknüpfung mit den aus dem Gebrauch resultierenden Folgen für Mensch und Welt.³⁸ Im zweiten Teil der Arbeit wird Peter Sloterdijk mit seiner Analyse der Bedeutung der Technik für moderne Gesellschaften an genau diesen Technik- und Gebrauchs begriff des späten Heideggers anschließen. Dabei wird die Notwendigkeit der Technik für menschliches Leben der Sorge um die Gattung als Ganzes gegenübergestellt. Zunächst wird hier

³⁶ Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 69

³⁷ Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 68

³⁸ Heidegger, Martin: *Die Technik und die Kehre*. 2. Aufl., Pfullingen: Neske 1962. vor allem S. 37 – S. 47.

aber eine weitere heideggersche Form der Sorge analysiert. Es handelt sich dabei um die zwischenmenschliche Fürsorge.

2.6.2 Die Fürsorge

In Beziehungen zwischen Menschen lässt sich das Phänomen der Fürsorge erleben. Abgesehen von den vielen Möglichkeiten, wie sich Erdenbürger nicht um einander kümmern, gibt es für Heidegger zwei aktive Varianten der Fürsorge. Im ersten Fall übernimmt ein Dasein eine Aufgabe, deren Lösung eigentlich Sache eines anderen Daseins wäre. *Die Fürsorge übernimmt das, was zu besorgen ist, für den Anderen.*³⁹ Bei dieser Art nimmt ein Dasein den Platz des anderen ein. Somit gibt es aber für das Dasein, dem jene Aufgabe abgenommen wurde, keine Möglichkeit, sich durch eine gemachte Erfahrung weiterzuentwickeln. Erinnern wir uns an Heideggers „Man“-Begriff: Wenn das Dasein eine nicht selbst gemachte Erfahrung oder Meinung übernimmt, bleibt es uneigentlich. Dem die Sorge abgenommenen Dasein ist es nicht möglich, überhaupt die Sorge zu erfahren und durch die Bewältigung der jeweiligen Situation oder Aufgabe ein eigentliches Wissen über diese Bewältigung zu erhalten. An dieser Stelle muss darauf hingewiesen werden, dass es selbstverständlich bedingt durch Alter oder Krankheit sowie bei Kleinkindern Situationen geben kann, wo die oben besprochene Art der Fürsorge notwendig und selbstverständlich sein kann. Allerdings ist auch in diesen Fällen zu beachten, bis zu welchem Grad man durch übertriebene Fürsorge die Selbstbestimmtheit und Würde des Anderen untergraben kann.⁴⁰ In allen anderen Fällen bevorzugt Heidegger eine Fürsorge, welche *in seinem existenziellen Seinkönnen vorausspringt.*⁴¹ Dieses existenzielle Vorausspringen beinhaltet das Vorgehen mit gutem Beispiel, das Nichtabnehmen der Sorge des Anderen und ein Verhalten, welches es dem anderen Dasein ermöglicht,

³⁹ Heidegger, Sein und Zeit, S. 122

⁴⁰ Empfehlenswerte Dissertation zu diesem Thema:

Pfabigan, Doris: Würde und Autonomie im Kontext geriatrischer Langzeitpflege. Wien 2010

⁴¹ Heidegger, Sein und Zeit, S. 122

selbst ein Problem zu erkennen und zu lösen; sprich: Eigentlichkeit selbst zu erleben. Heidegger geht es wie schon in der vorangegangenen Analyse der Existenzialien „Angst“, „Man“ und „Geworfenheit“ auch in dem Phänomen der „Sorge“ um die Möglichkeit der Erfahrung der Eigentlichkeit des Daseins. Und ein Sachverhalt soll Menschen besonders dabei helfen, sich dieser Eigentlichkeit bewusst zu werden: die Tatsache, dass wir sterblich sind.

2.7 Sein zum Tode

Das Kapitel aus Heideggers „Sein und Zeit“, welches sich mit dem Tode beschäftigt, gilt als eines der am öftesten zitierten sowie auch am häufigsten kritisierten. Heidegger folgert aus der Tatsache, dass wir sterblich sind, einen Nutzen, welcher zu einer eigentlichen Lebensführung hinleiten soll. Am Beginn seiner Überlegungen stehen Aussagen, bei denen es sich scheinbar durchwegs um Trivialitäten handelt: Das eigentliche Sterben der anderen erleben wir nicht, nur den Verlust der Anderen und das Enden der Anderen; niemand kann einem anderen Menschen dessen Erleben seines Todes abnehmen; jeder muss für sich selbst sterben; man kann sich beim eigenen Tod nicht vertreten lassen.⁴² Heidegger aber dienen diese Sätze als Basis zum Aufbau eines Bewusstseins, welches sich permanent gewiss der Tatsache ist, dass es jeden Moment sterben kann. Und solch einem Bewusstsein wird klar, dass *der Tod (...) die eigenste, unbezügliche, unüberholbare Möglichkeit*⁴³ ist. Zugleich erfährt es aber auch die Angst eben vor dieser eigentlichsten Möglichkeit des Seins. Heidegger meint keine kurzfristige stimmungsgeladene Furcht vor dem Ableben. Die heideggersche Angst vor dem Tod ist ein Grundverhältnis des Daseins sobald es existiert. Wir sind mit der Geburt schon in die Möglichkeit des Todes geworfen,⁴⁴ und je bewusster wir unser Dasein in Hinblick auf die Möglichkeit des Todes leben, desto näher können wir an ein Dasein in *eigentlicher Existenz* kommen. Diese Sätze erinnern an heutige Lebenshilfeseminare, in denen versucht wird,

⁴² vgl. Heidegger, Sein und Zeit, S. 237 ff

⁴³ Heidegger, Sein und Zeit, S. 250

⁴⁴ vgl. Heidegger, Sein und Zeit, S. 251

der Unmöglichkeit des Erlebens des eigenen Todes zu Lebzeiten durch Meditationen und Vorstellungen vom eigenen Tod zumindest so nahe zu kommen, dass sich ein intensiveres und wacheres Erleben des Jetzt bilden kann. Man darf aber die Heideggerschen Thesen nicht in dem Sinne falsch verstehen, wie sie die meisten Autoren falsch verstehen, welche in jenen Abteilungen der Buchhandlungen zu finden sind, die es vorgeblich besonders gut mit den Menschen meinen. In Bücher mit Titeln wie „1000 places to be before you die“ findet man einen Existenzialismus zweiter Klasse, der mit den Überlegungen Heideggers nichts gemeinsam hat. Es geht eben genau nicht darum, sein jeweiliges Leben mit möglichst vielen - von der Öffentlichkeit diktierten - Ereignissen vollzustopfen, sondern im Gegenteil darum, das Leben nach des jeweiligen Daseins eigensten und eigentlichsten Möglichkeiten – im Bewusstsein seiner Sterblichkeit - bewusst zu führen.

Was den argumentativen Aufbau betrifft, ist an Heideggers Kapitel über das Sein zum Tode nichts auszusetzen. In Hinblick auf die Bedeutung einer Grundstimmung für die Psyche eines Daseins könnte man aber fragen, warum ein Dasein nicht fähig sein soll, aus der Freude über die Geburt und über das Leben seine Zeit auf eine bewusste Art zu verbringen. Schon Hannah Arendt hat mit ihrer Philosophie der Natalität gezeigt, dass ein Individuum genauso gut aus der Tatsache, dass es geboren ist, den Schluss ziehen könnte, sein Leben als ein bewusstes, eigentliches und aktives zu gestalten.⁴⁵ Auch Peter Sloterdijk wird, wie wir sehen werden, in der Arendtschen Tradition argumentieren.

2.8 Der Ruf zur Eigentlichkeit

Rückblickend kann festgestellt werden, dass alle Bemühungen Heideggers bei den Offenlegungen der Strukturen der Angst und des Todes sowie des Man auf ein Ziel hinausliefen: Das Dasein eigentlich werden zu lassen. Wie ist diese

⁴⁵ vgl. Arendt, Hannah: Vita activa oder Vom tätigen Leben. München: R. Piper & Co Verlag 1967. Hier vor allem: Kapitel 5, § 24. S. 213 - 222

Eigentlichkeit nun zu verstehen? Wie kann ein Dasein wissen, was es eigentlich will? Und woher weiß es, ob es eigentlich handelt oder nur wieder nach übernommenen Handlungsmustern? Wie bereits dargelegt wurde, lebt das Dasein zunächst immer in dem Modus des „Man“. Von diesem Umstand muss es sich durch Rückbesinnung auf sich selbst abkoppeln. Die bisher unhinterfragten Glaubenssätze, Lebenseinstellungen und Verhaltensweisen werden durch eigenes Denken hinterfragt. Dasein wird frei für das *Bewusstsein der Sterblichkeit und der Zeit*, die *Einsicht in die Unverlässlichkeit aller zivilisatorischen Daseinsfürsorge*, für das *Bewusstsein des eigenen Seinkönnens*, für die *Freiheit im Sinne von Spontaneität, Initiative, Schöpfertum*.⁴⁶ Notwendige Bedingung dafür ist das Gewissen. Allerdings ist dieses bei Heidegger kein moralisierendes oder bewertendes. Es unterscheidet sich von gängigen theologischen, biologischen und psychologischen Gewissensbegriffen dadurch, dass es einzig und allein in Hinblick auf den eigenen Umgang mit dem Sein des Daseins aktiv wird. Es ist der *Anruf des Daseins auf sein eigenstes Selbstseinkönnen*.⁴⁷ Dieser fordert die Verabschiedung jedweder Sicherheit im Denken, eine neue, eigene Reflexion über bisher blind übernommene Gegebenheiten sowie die Abkehr von einem durch Gewöhnung entstandenen Erleben der Welt als bloßes Abbild ihrer selbst. Aus diesem Grund ist der Gewissensruf auch inhaltlich leer. Dem Dasein wird gerade nicht zugerufen, was es tun müsste, um eigentlich zu werden. Der Ruf weist nur darauf hin, dass sich das Selbst auf eigene Weise um die Bewältigung der jeweiligen Lebenssituation kümmern muss. Safranski formuliert diesen Umstand wie folgt: *Tu, was du willst, aber entscheide dich selbst und laß dir von niemanden die Entscheidung und damit auch die Verantwortung abnehmen*.⁴⁸ Das bedeutet aber keinen Rückzug des Daseins in eine solipsistische Denkweise, auch nicht das Ablehnen aller in der Öffentlichkeit schwebenden Meinungen oder Traditionen. Es geht darum, einen bewussten eigenen Weg im Umgang mit diesen Dingen zu finden. Das Dasein kann sich einer Meinung

⁴⁶ Safranski, Ein Meister aus Deutschland, S. 199

⁴⁷ Heidegger, Sein und Zeit, S. 269

⁴⁸ Safranski, Ein Meister aus Deutschland, S. 199

anschließen oder eine bestimmte Tradition ausüben, aber es muss diese Dinge auf seine eigene Art und Weise tun:

Sie (die Eigentlichkeit) widersteht der Neigung zur Flucht, zum Ausweichen. Eigentlichkeit hat ihr Sach´ auf nichts gestellt. Sie bedeutet, noch einmal zur Welt zu kommen. Eigentlichkeit entdeckt keine neuen Daseinsgebiete. Alles kann bleiben und wird auch wohl so bleiben, wie es war, nur die Haltung dazu hat sich geändert.⁴⁹

Aus dem eigenen Gewissen kann also ein neues Weltverständnis gewonnen werden. Während in der Philosophie von Sein und Zeit der Mensch noch selbst dafür verantwortlich war, den Ruf des Gewissens zu hören, wandert in Heideggers Spätphilosophie die Verantwortung scheinbar auf die Seite des Seins. In „Sein und Zeit“ wird von der „Entschlossenheit“⁵⁰ des Daseins gesprochen, diesen Gewissensruf hören zu wollen. In der späten Schrift „Gelassenheit“ finden sich Hinweise, dass sich das Sein nur von sich aus über den Gewissensruf zeigen kann. Somit wäre die richtige Haltung in Hinblick auf ein eigentliches Dasein und auf ein Verstehen des Gewissensrufes die Gelassenheit. Ein Auszug aus dem Gelehrtengespräch im Anhang der Gelassenheits-Schrift verdeutlicht dies: Lehrer: *Weil wir die Gelassenheit nicht von uns aus bei uns erwecken.* Forscher: *Die Gelassenheit wird also anderswoher bewirkt.* Lehrer: *Nicht bewirkt, sondern zugelassen.*⁵¹ Diese Problematik der Unterschiede in Früh- und Spätwerk Heideggers ist genauer zu untersuchen. Oben zitierte Zeilen aus Heideggers später Schrift, welche so konträr zu seiner frühen Seins-Philosophie stehen, lassen einen doch erstaunen. Es erscheint für moderne, nicht schicksalsgläubige Menschen unzumutbar, in Gelassenheit darauf zu warten, dass sich das rechte Verhalten zu sich selbst respektive das Verstehen des Gewissensrufes irgendwann von sich aus zeigen werde. Allerdings versteht Heidegger die Gelassenheit gegenüber dem Sein nicht in der Art, dass sich das Dasein zurücklehnen soll und tatenlos zusehen

⁴⁹ Safranski, Ein Meister aus Deutschland, S. 196

⁵⁰ Heidegger, Sein und Zeit, S. 297

⁵¹ Heidegger, Martin: Gelassenheit. Pfullingen: Neske 1959. S. 32

soll, wie das Leben vorbeizieht. Er spricht vielmehr von einem „*Wachbleiben für die Gelassenheit*“⁵². Dies bedeutet, dass das jeweilige Dasein mit größtmöglicher Wachheit mit seiner Existenz umgeht und sehr wohl handelt wenn es nötig ist. Dieses Dasein begegnet den Dingen, die auf es zukommen, entdramatisierend und sachlich-lösungsorientiert.

2.9 Zusammenfassung

Zum Abschluss des ersten Teils werden Heideggers Überlegungen noch einmal im Zeitraffer skizziert. Der Ausgangspunkt war eine Neubefragung des Seins-Begriffes. Hier wird die ontologische Differenz zwischen Sein und bestimmtem Seienden verhandelt. Das Sein bleibt undefiniert, es ist der Möglichkeitshorizont für das Dasein. Der Sinn des Seins kann nur über das jeweilige Dasein erschlossen werden. Subjekt und Objekt werden nicht als gegenübergestellt betrachtet. Beide sind schon immer vor jeder theoretischen Überlegung in der Welt. Einer rein wissenschaftlichen Betrachtung der Objekte wird eine Absage erteilt. Im Umgang mit Dingen ist der praktische Gebrauch einer lediglich theoretischen Anschauung vorzuziehen, denn nur im Verwenden jener offenbart sich deren spezifische Seinsart, die Zuhandenheit. Auch Dasein darf nicht im Sinne von etwas Vorhandenem gedacht werden, sondern es hat ein Verhältnis zu seinem Sein. Heidegger nennt dies die Existenz. Das Dasein ist existenziell ungefragt in die Welt geworfen und sobald es lebt, ist die Möglichkeit des Todes eine fundamental-ontologische Grundstruktur seiner Existenz. Eine solche Grundstruktur ist auch die Unheimlichkeit seiner Existenz; also die Tatsache, dass es *überhaupt* ist. Deswegen lebt Dasein im Modus des Verfallens an die alltäglichen Verrichtungen, um vor dieser Unheimlichkeit zu flüchten. Zusätzlich lässt sich das Dasein von der Welt des Man zunächst beherrschen. Demnach muss der jeweilige Mensch die Angst vor der Unheimlichkeit durchschreiten und das Wissen um seinen Tod verinnerlichen, um zu einer eigentlichen Lebensgestaltung zu kommen. Eigentlichkeit bedeutet, sich auf eigenste Weise

⁵² Heidegger, *Gelassenheit*, S. 32

mit dem Leben und den alltäglichen Fragen und Problemen auseinanderzusetzen. Der Mensch lässt sich nicht mehr vertreten durch übernommene Meinungen und übernimmt Verantwortung. Das Gewissen ruft das Selbst zur eigentlichen Lebensgestaltung auf, allerdings nicht im Sinne eines inhaltlich bestimmten Sollens. Die Zeitlichkeit wurde deshalb als Sinn des Daseins ausgewiesen, weil es in jedem Moment zum Vollzug der eigentlichen Lebensführung aufgerufen ist. Für diese Selbstaufmerksamkeit im jeweiligen Augenblick findet Heidegger die Formel des *Wachseins des Daseins für sich selbst*.⁵³ Und da dieses Wachsein für das Dasein inhaltlich leer ist, kann es auch nicht moralisierend oder dogmatisch fordernd sein. Anders formuliert: Tu was du glaubst, tun zu müssen, aber führe es mit der größtmöglichen Bewusstheit aus.

Somit wurden im ersten Teil dieser Arbeit die wichtigsten Begriffe Heideggers abgehandelt. Aus heutiger Sicht ist vor allem Heideggers Versuch zu beachten, mit einer Daseinstheorie die Philosophie von metaphysischen Annahmen zu bereinigen, wobei im zweiten Teil dieser Arbeit noch zu prüfen sein wird, ob dies vollständig gelungen ist. Durch die Hinwendung der Seinsphilosophie zum jeweiligen Dasein wurde die Ontologie aus ihrer Abstraktheit ein Stück näher zum Menschen gebracht; Peter Sloterdijk wird diesen Ansatz noch radikalisieren. Heideggers Philosophie hatte und hat Einfluss auf die Generationen nach ihm. Natürlich haben sich in der Zwischenzeit viele PhilosophInnen kritisch mit der Heidegger-Lektüre auseinandergesetzt. In dieser Arbeit kann nur oberflächlich auf einige eingegangen werden, aber es werden vor allem Thesen Hannah Arendts sein, welche in Hinblick auf den Übergang von Heidegger zu Sloterdijk aufgezeigt werden müssen. Der Fokus des zweiten Teils liegt aber auf der Verarbeitung und Weiterentwicklung der oben analysierten Begriffe Heideggers durch den zeitgenössischen Philosophen Peter Sloterdijk.

⁵³ Gesamtausgabe / Martin Heidegger. Bd. 63. Ontologie (Hermeneutik der Faktizität) 2. Auflage. Frankfurt am Main: Klostermann 1995. S. 15

Nachdem die Moderne in ihrem entgrenzten Experimentieren das System alteuropäischer Maßverhältnisse gesprengt hat, wird es die Weisheit der Zukunft sein, den Exzeß und die Vorsicht neu miteinander auszugleichen. Die Weltgesellschaft wird eine Gesellschaft der Vorsicht sein, oder sie wird nicht sein⁵⁴

- Peter Sloterdijk

Teil II

Das Dasein im 21. Jahrhundert

⁵⁴ Sloterdijk, Peter: Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001. S. 301

1 Sloterdijks Werk im Koordinatensystem der Philosophie

1.1 Ausblick

Im folgenden Teil dieser Arbeit werden Peter Sloterdijks Ergebnisse seiner kritischen Auseinandersetzung mit Heidegger untersucht. Hier lassen sich zwei Arten des Umgangs mit der heideggerschen Philosophie feststellen. Zum einen gibt es jene Positionen Heideggers, deren Grundgedanken Sloterdijk affirmativ übernimmt, um dann allerdings eine entscheidende Weiterentwicklung der Argumentation vorzunehmen. Dies betrifft vor allem die Technikphilosophie sowie den Begriff der „Lichtung“ Heideggers. Zum anderen finden sich jene Erkenntnisse Heideggers, welche von Sloterdijk von Grund auf radikal kritisiert werden und welchen er konträre philosophische Modelle entgegensetzt. Hier sind Heideggers Verständnis der „Geworfenheit“, seine Betonung der Wichtigkeit der Konfiguration „Eigentlich/Uneigentlich“ als auch das Insistieren auf der „Zeitlichkeit“ als Sinn des Daseins zu nennen.

Unerlässlich für das Verständnis der sloterdijkschen Philosophie ist die am Beginn des zweiten Teils stehende Analyse seiner Schreibmethode, welche im Zwischenraum von Literatur und Philosophie angesiedelt ist. Danach wird gezeigt werden, was es mit der von Sloterdijk geprägten Wendung der „philosophischen Phantasie“ auf sich hat. Diese Methode zeigt sich bei Sloterdijks Unternehmen, das Entstehen des Bewusstseins beim Übergang vom Vormenschen zum Menschen nachzuvollziehen sowie etwas später im Text bei seiner Rekonstruktion der ersten Sphäre, die von Menschen gebildet wird, nämlich jener des Fötus im Leib der Mutter. Schließlich wird noch Sloterdijks Konzept der Sphären- und Raumbildung dem heideggerschen Daseinsbegriff gegenübergestellt.

Sloterdijk begann sein philosophisches Werk ungefähr 60 Jahre nach dem Erscheinen von „Sein und Zeit“. Es ist selbstverständlich, dass sich sowohl die

Menschheit als auch die Philosophie in dieser Zeit weiterentwickelt hat. Deswegen wird hier auf jene Autoren hingewiesen, die das Denken Sloterdijks beeinflusst haben. Er selbst nennt vier Autoren des 20. Jahrhunderts, welche seiner Meinung nach Epochemachendes geleistet hätten, und ohne Kenntnis derer Werke man heute nicht zeitgemäß philosophieren könne.⁵⁵ Diese sind Martin Heidegger, Martin Buber, Gotthard Günther und Gilles Deleuze:

„...wobei der erste dieser Namen für die Bewegung steht, die während dieses Jahrhunderts in die Frage nach dem Sein gekommen ist, der zweite für die Öffnung des philosophischen Denkens auf die Existenz des Anderen, der dritte für den Einbruch der kybernetischen Logik und der Mehrwertigkeit in den stagnierenden Bestand alteuropäischer Zweiwertigkeitsvernunft und der vierte für den Durchbruch der Philosophie in den Horizont des Virtuellen in Tateinheit mit dem Übergang zur Konstellation von Gehirn-und-Welt.“⁵⁶

Ebenso genießt die Diskursphilosophie von Michel Foucault hohen Stellenwert in Sloterdijks philosophischem Bezugsrahmen. Dem muss noch hinzugefügt werden, dass die Systemtheorie des Soziologen Niklas Luhmann in Sloterdijks Augen ebensolche Wichtigkeit im modernen Diskurs zukommt und öfters von ihm als Ausgangspunkt der Theoriebildung verwendet wird. Es wirft sich allerdings die Frage auf, warum Sloterdijk den Theorien Hannah Arendts - wenn auch vielleicht nicht als epoche-machende Philosophin des 20. Jahrhunderts - aber doch in Hinblick auf seine eigene Heidegger-Aufarbeitung – nahezu keine Würdigung zukommen lässt. Außer in dem Buch „Nicht gerettet“ - wo mehr über die Verfassung ihrer moderneren Persönlichkeit im Vergleich zu Heidegger - denn über ihre Philosophie zu lesen ist, wird Arendt von Sloterdijk nicht erwähnt. Dabei trifft sie mit ihren Thesen die wichtigsten Schwächen der Daseinsphilosophie aus „Sein und Zeit“. Rüdiger Safranski schrieb in seiner Heidegger-Biographie über die philosophische Auseinandersetzung Hannah Arendts mit Heidegger:

⁵⁵ Sloterdijk, Nicht gerettet, S. 83

⁵⁶ Sloterdijk, Nicht gerettet, S. 83

„Auf das Vorlaufen in den Tod wird sie antworten mit einer Philosophie der Geburtlichkeit, auf den existenziellen Solipsismus der Jemeinigkeit wird sie antworten mit einer Philosophie der Pluralität; auf die Kritik der Verfallenheit an das Man wird sie antworten mit dem amor mundi.“⁵⁷

Dies sind Konzepte in Arendts Werk, welche sich ausnahmslos mit Sloterdijks Kritik an Heideggers Philosophie decken und dieser oftmals zu Grunde liegen scheinen; wenn auch dessen Argumentation natürlich entscheidend weiterentwickelt ist.

Nach dem Ausblick auf die Problemstellungen im zweiten Teil und der Standortbestimmung des Sloterdijkschen Denkens im Bezugsrahmen der Philosophie werden die zentralen Positionen in seinem Werk untersucht werden. Dafür ist es allerdings notwendig, einen Blick auf die spezifische Weise, mit welcher Sloterdijk das Instrument der Sprache verwendet, zu werfen.

1.2 Sloterdijks Schreibstil

Das Denken Peter Sloterdijks speist sich aus vielen verschiedenen Einflussquellen und kann als pluralistisch im besten Sinn verstanden werden. Er studierte Philosophie, Geschichte und Literaturwissenschaften. Nach dem Studium folgte ein längerer Aufenthalt in der Kommune des umstrittenen Bhagwan Shree Rajneesh in Indien, von dem er *„entscheidende Lektionen mitnahm.“*⁵⁸ Den Einfluss dieser indischen Philosophie der Ego-Kritik lässt sich in Sloterdijks Büchern von Beginn an bis hin zur relativ späten Sphärenphilosophie nachweisen. Seinen Texten ist ebenso eine intensive Auseinandersetzung mit soziologischen Theorien sowie der Psychoanalyse anzumerken, hier ist vor allem Jacques Lacan zu nennen. Diese interdisziplinären Wechselwirkungen spiegeln sich in allen Werken Sloterdijks wieder; beispielsweise wenn er sich in die Bewusstseinslage der Seefahrer des 16. Jahrhunderts versetzt, welche ins

⁵⁷ Safranski, Ein Meister aus Deutschland, S. 170

⁵⁸ vgl. Heinrichs, Hans-Jürgen; Sloterdijk, Peter: Die Sonne und der Tod. Dialogische Untersuchungen. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001. S. 11 - 17

Ungewisse aufbrechen, und aus der Verfassung dieses Bewusstseins eine Geschichte der Globalisierung sowie eine Charakteristik des modernen Unternehmertums deduziert.⁵⁹ Solches Schreiben steht konträr zu einer Geschichtsschreibung, welche nur dem Ereignisdenken und den dazugehörigen Jahreszahlen verhaftet ist. Durch das Konstruieren von bildhaften Argumentationsgängen erreicht Sloterdijks Sprache eine Plastizität, welche in der denkwürdigsten Opposition zur kalten und abstrakten Sprache Heideggers steht.

1.2.1 Die Schule der Dedefinition

Besonders wichtig ist die Literaturwissenschaft für Sloterdijks Schreiben. Sie dient ihm einerseits als Inspirationsquelle und andererseits durch die Anwendung verschiedenster literarischer Figuren der Rhetorik, also durch die Literaturtechnik. Die Verwendung von treffenden Metaphern und Hyperbeln bezweckt allerdings nicht primär die Verbesserung der Ästhetik seines Schreibstils, sondern der philosophischen Tradition folgend einen innovativen Erkenntnisgewinn. Peter Weibel formuliert dies wie folgt:

Um fixierte, mumifizierte, eigentliche Bedeutungen und Begriffe, die keinen erkenntnistheoretischen Gewinn mehr abwerfen, (...) zu beleben und von ihrer Gedankenstarre zu befreien, trägt er (Sloterdijk, Anm. d. Verf.) sie anderswohin (griechisch: metà phérein). Indem er zwischen entlegenen und auseinanderliegenden Begriffen, Begriffsfeldern oder Bildfeldern Beziehungen der Ähnlichkeit und der Analogie knüpft, wo sie vorher niemand gesehen hat, entstehen durch diese verblüffenden und überraschenden Ähnlichkeiten neue Gedanken und neue Bedeutungen.⁶⁰

Sloterdijk kombiniert also bekannte Begriffe der bisherigen Philosophiegeschichte mit Wörtern aus anderen Wissenschaften oder auch mit aktuellen Wendungen des zeitgenössischen Diskurses. Ziel ist es, manche alte

⁵⁹ Sloterdijk, Peter: Im Weltinnenraum des Kapitals. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005. S. 125ff

⁶⁰ Weibel, Peter: Peter Sloterdijk und die Methode der Dedefinition. In: Marc Jongen, Sjoerd van Tuinen, Koenraad Helmesoet (Hrsg.): Die Vermessung des Ungeheuren. München: Wilhelm Fink 2009. S. 44

und starre Begriffe offen und beweglich für neue Ideen zu machen oder fallweise auch, sie einfach aus heutiger Sicht besser verständlich erscheinen zu lassen. Philosophie ist bekanntlich eine Methode der Erkenntnis, welche in der Sprache stattfindet und vorgeht.⁶¹ Das trifft auch auf die Figur der Metapher zu: *Für die kognitive Linguistik gelten Metaphern als eine wesentliche Strukturierung des Denkens, als ein Mittel und Weg des Denkens zur Wahrheitsgewinnung.*⁶² Demzufolge ist Sloterdijks Schreiben trotz mancher Kritik sehr wohl als philosophisches Schreiben einzuordnen. Aber es ist nicht nur das Verwenden von Metaphern, sondern auch das Charakteristikum der Erzählung, welche seine Philosophie selbst eher offen für Anknüpfungen macht, und sie nicht als hermetisch geschlossenes System erscheinen lässt. Ein weiteres Merkmal seines Schreibens ist die Bevorzugung des Synthetischen vor der Analyse. Sloterdijk behauptet, dass genau diese Umstellung von Analyse auf Synthese im Lauf des 20. Jahrhunderts unter dem Stichwort Konstruktivismus vollzogen worden ist, und dass man heute in den Naturwissenschaften wie in der Philosophie Elementarisierungen (die Komplexität eines Problems wurde bis zum kleinsten Element analysiert) vorfindet, mit denen man arbeiten kann.⁶³ Allerdings gilt weiterhin, dass man ohne genaue Kenntnis des bereits Analysierten – seien es philosophische oder naturwissenschaftliche Theorien – nicht zu einem ernsthaften synthetischen, konstruktiven oder kreativen Prozess gelangen wird. Vera Bühlmann weist darauf hin, dass Schreiben für Sloterdijk vor allem anderen „*eine Metapher für Synthetisieren auf der Grundlage von operablen Elementen*“⁶⁴ bedeutet. Nimmt man die Hinweise auf den Konstruktivismus, den Pluralismus und das Synthetische wahr, so wird auch Sloterdijks Abneigung gegen allein binäre Verhältnisstrukturen klar. Binäre Strukturen sind zweiwertige Logikpaare wie wahr/falsch, Teil/Gegenteil oder ontologisch Sein/Nichtsein. Solche Begriffspaare existieren durch ihre scharfe Abgrenzung von- und gegeneinander. Auch philosophische Theorien wollen

⁶¹ Weibel, Die Vermessung des Ungeheuren. S. 42

⁶² Weibel, Die Vermessung des Ungeheuren. S. 45

⁶³ Heinrichs, Hans-Jürgen: Sonne und Tod, S. 272

⁶⁴ Vermessung des Ungeheuren, S. 61

etwas abgrenzen, sprich definieren, im Sinne von etwas endgültig feststellen. Peter Weibel weist darauf hin, dass Sloterdijk gegen eine solche Abgrenzung und Festsetzung arbeitet:

„Definieren bedeutet beenden, eine Diskussion beenden, eine Sinnfrage beenden, einen Streit beschließen. Sloterdijk will das Gegenteil: einen Fall nicht abschließen, sondern aufschließen, einen Akt, einen Denktakt, nicht beenden und ablegen, sondern neu anfangen und auflegen. Sloterdijks Philosophie will eben gerade der Macht der Definition, dieser Macht des Sinns, ein Ende bereiten, indem er den Begriff des Endes per Definition umdenkt.“⁶⁵

In diesem Zusammenhang muss auf die Absicht des Schreibenden, welcher hinter den Theorien steht, hingewiesen werden. Der Anspruch der klassischen Metaphysik war es mittels philosophischer Sprache eine Theorie zu entwickeln, welche genau definiert, wie das Sein zu verstehen ist oder die Verfassung der Welt zu denken ist. Dies kann als der zum Scheitern verurteilte Versuch angesehen werden, ein fixes Konzept über lebendiges, bewegliches und daher veränderliches Leben zu stützen. Aber auch in der Philosophie des 20. Jahrhunderts finden sich Beispiele dafür, menschliche Problemfelder durch absolut gesetzte Theorien ein für allemal zu lösen (z.B. in der Kommunikationsethik von Habermas, wo der von vornherein von allen angestrebte Konsens als das allein Richtige postuliert wird). Sloterdijk Texten sind solche absoluten Tendenzen fremd. Er verbindet Problemstellungen der heutigen Menschen mit den Erkenntnissen der Geisteswissenschaften sowie der Naturwissenschaften, beleuchtet das zu Untersuchende aus den vielfältigsten Standpunkten, und seine Lösungsvorschläge kokettieren selten mit der alleinigen Deutungshoheit. Es ist keine feststellende, keine etwas für immer einfangen wollende Methode des Philosophierens. *Sloterdijks Methode ist also die Entdefinition, die Schule der Dedefinition.*⁶⁶ Durch diese das Verbindende vor dem Ausschließenden bevorzugende Methode werden auch die Poesie sowie der Bereich des Phantastischen für die Philosophie fruchtbar gemacht.

⁶⁵ Weibel, Die Vermessung des Ungeheuren, S. 52

⁶⁶ Weibel, Die Vermessung des Ungeheuren, S. 53

1.2.2 Philosophische Phantasie

Die heutige Philosophie sieht sich mit zunehmend komplexer werdenden Sachverhalten konfrontiert. Bisherige Eindeutigkeiten erweisen sich als mehrdeutig; die Vernetzung, Verstrickung und Beeinflussung von allem mit und durch jeden ist als *modus operandi* unserer Zeit anzusehen. Sloterdijk betont die Wichtigkeit des Denkens dieser Komplexität. Mit der bisherigen zweiwertigen Logik werde man keine dieser Weltverfassung entsprechenden Erkenntnisse mehr formulieren können.⁶⁷ Die Überwindung des zweiwertigen Denkens wird als notwendiger und kommender Schritt der Menschheit im 21. Jahrhundert angesehen, und Sloterdijk insistiert des Öfteren auf die mehrwertige Logik von Gotthard Günther. *„Bei ihm sich vielleicht lernen, wie ein Denken auf der Ebene des tertium datur funktionieren könnte.“*⁶⁸ In typisch Sloterdijkscher Manier versetzt er sich hundert Jahre in die Zukunft, um von einer Ausstellung mit dem Titel „Binär“ zu erzählen:

*„An Schaubildern dessen, was wir heute denken, werden Schulklassen vorüberziehen und kichern, das waren die, die an den Gegensatz von Tatsachen und Möglichkeiten geglaubt haben und an die Kluft zwischen dem Positiven und dem Phantastischen. Die Mädchen werden aus dem Museum des zweiwertigen Denkens beschwingt herauskommen, leicht angeekelt, aber fasziniert, und sich in Tagträumen fragen, wie sie wohl war, die Liebe in der Antithesenzeit.“*⁶⁹

Als ein paradigmatisches binäres Denkmuster wird also die Gegensätzlichkeit von Realität und Phantasie angesehen. Für Sloterdijk bedeuten aber gerade das Phantastische und Poetische Möglichkeiten, mit deren Hilfe Erkenntnisse über das Reale gewonnen werden können, ja sogar eine neue Realität erzeugt werden kann. Beide Positionen – das Reale und das Phantastische – oszillieren miteinander und beeinflussen einander. Was überwunden werden soll, ist das

⁶⁷ vgl. Heinrichs, Sonne und Tod, S. 351 - 353

⁶⁸ Heinrichs, Sonne und Tod, S. 354

⁶⁹ Sloterdijk, Peter: Tau von den Bermudas. Über einige Regime der Einbildungskraft. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001. S. 11

Denken in klassischer scharfer Abgrenzung der beiden Antithesen: hier der als gesichert geltende feste Boden der Realität, dort das luftige, träumerische und für die Realität nicht konstitutive Reich der Phantasie.⁷⁰ Zweifelsohne ist Sloterdijk dort, wo er diese phantastische Philosophie anwendet, am weitesten von der traditionellen akademischen Auffassung von Philosophie entfernt. Im Folgekapitel, bei dem die Auseinandersetzung Sloterdijks mit Heidegger im Mittelpunkt steht, wird die praktische Anwendung solcher phantastischen Philosophie skizziert.

2 Sloterdijks Daseinsphilosophie

2.1 Die Verdeutlichung der Lichtung

Heidegger hatte wie im ersten Teil analysiert wurde herausgefunden, dass man wenn man etwas über das Sein herausfinden wolle, sich dem jeweiligen Dasein zuwenden müsse. Denn nur im jeweiligen Dasein zeigt sich Seiendes. Dieses „Sich-zeigen“ des Seienden oder gewahr werden des Seienden nannte Heidegger in einer späteren Schrift die „Lichtung“:

*Das Seiende kann als Seiendes nur sein, wenn es in das Gelichtete herein- und hinaussteht. Nur diese Lichtung schenkt und verbürgt uns Menschen einen Durchgang zum Seienden, das wir selbst nicht sind, und den Zugang zu dem Seienden, das wir selbst sind.*⁷¹

Die Lichtung ist demnach der Ort, an dem wir uns des Seienden bewusst werden. Nur dort vollzieht sich die Begegnung des Menschen mit seiner Welt. Wie ist die Metapher der Lichtung heute zu denken? Peter Sloterdijk versucht, das Phänomen dieses Sachverhalts in dem Aufsatz „*Die Verdeutlichung der Lichtung*“⁷² mit Hilfe einer „philosophischen Phantasie“ genauer bestimmen zu können. Er unternimmt den Versuch, sich in die Frühphase der Menschheit zu versetzen, und zwar an jenen Punkt, an dem die Menschwerdung des

⁷⁰ vgl. dazu: Bühlmann, Vera: Tau und zwar von den Bermudas. In: Die Vermessung des Ungeheuren. S. 56 – 73

⁷¹ Heidegger, Martin: Der Ursprung des Kunstwerks. Stuttgart: Philipp Reclam 1960. S. 56 - 57

⁷² Sloterdijk, Nicht gerettet, S. 142

Vormenschen Realität wurde; also dorthin wo erstmals ein Mensch in Heideggers „Lichtung“ trat. Für dieses Unternehmen ist es wichtig, Heideggers *ablehnenden Affekt gegen alle Formen von empirischer und philosophischer Anthropologie einzuklammern*⁷³. Unter Berücksichtigung von Erkenntnissen aus der Paläontologie soll genauer bestimmt werden, was es heißt, dass Seiendes überhaupt ist. Mit Hilfe der phantastischen Rekonstruktion des Übergangs von Vormensch zu homo sapiens wird versucht, dem Diktum Heideggers, dass das „In-der-Welt-sein“ eine fundamentale Struktur der Existenz ist, genauere Beschreibungen abzurufen. Zwei Fehler will Sloterdijk dabei vermeiden, nämlich:

*„...dass man den Menschen keinesfalls voraussetzen darf, um ihn dann irgendwie in vormenschlichen Stufen wiederzufinden. Ebenso wenig darf man eine für Menschen offene und eingerichtete Welt unterstellen, als müsste man nur darauf warten, bis sich ein Vorratte die Mühe macht, in ihr einzutreffen wie im Hauptbahnhof zur Lichtung.“*⁷⁴

Naturgemäß ist auch die Erklärung der Theologie, der Mensch sei als ein fertiges Produkt göttlicher Schöpfung auf die Welt gekommen, nicht zulässig. Desgleichen gilt für moderne Evolutionstheorien, welche den Menschen aus rein weltlichen Bedingungen, Gründen und Fakten entstehen lassen, seien es teleologische oder zufällige. Sloterdijk beabsichtigt zu zeigen, dass weder göttliche noch rein weltliche, äußere Umstände für die Lichtung verantwortlich sind. Es ist der Vormensch selbst, der in Zusammenarbeit mit äußeren Gegebenheiten nach und nach seinen Beitrag zur Weltbildung und Menschwerdung, zur Möglichkeit einer Lichtung liefert. Der Ausgangspunkt für diese phantastische Rekonstruktion ist demnach beim Vormenschen, sprich bei etwas noch Tier-artigem zu verorten. Das Tier gewahrt im Unterschied zum Menschen nur einen Bruchteil der Lichtung. Sloterdijk weist darauf hin, dass Heidegger das Tier als ein Mittleres zwischen Weltlosigkeit und Weltbildung bestimmt hatte, und für dessen ontologischen Rang den Ausdruck „Weltarmut“

⁷³ Sloterdijk, Nicht gerettet, S. 153

⁷⁴ Sloterdijk, Nicht gerettet, S. 156

vorgeschlagen hatte.⁷⁵ Zwar wissen wir, dass Tiere in manchen Bereichen dank ihrer spezifisch ausgebildeten Sinnesorgane Seiendes sogar präziser erfassen können als Menschen, dennoch bleibt das Erfasste für sie nur innerhalb instinktiver Motive der Selbsterhaltung von Bedeutung:

„Was Tier ist, bewegt sich in dem ontologischen Käfig, den die Modernen nach Jakob von Uexkülls genialer Prägung die „Umwelt“ nennen – während dem Menschenwesen eigentümlich ist, den Ausbruch aus der Umwelt, den Durchbruch in die ontologische Käfiglosigkeit zu vollziehen...“⁷⁶

Wie also wird das Tier (der Vormensch) zu einem menschlichen Dasein, welches die Fähigkeit besitzt, die Welt zu gewahren? Der Ausgangspunkt von Sloterdijks Theorie ist in der Metapher des Wohnens und des Hauses zu finden. So wie Häuser heute Menschen Schutz vor Einflüssen der Natur bieten, müsse es auch bei den Vormenschen einen Raum gegeben haben, der diese Schutzfunktion übernommen hat. Allerdings ist hier nicht von einem gewöhnlichen dreidimensionalen Raum die Rede, sondern davon, *was einen Raum erst ursprünglich „einräumt“ oder einer Dimension erst ihre Erstreckung gibt.*⁷⁷ Aber nur Lebewesen und Menschen können einen Raum „einräumen“ oder ihn mit Bedeutungen und Stimmungen erfüllen. Solche Räume nennt Sloterdijk „Sphären“:

„Sphären sind als Orte der inter-animalischen wie der inter-personalen Resonanz beschreibbar, in denen die Art und Weise, wie Lebe-Wesen beisammen sind, eine plastische Macht gewinnt. Dies geht soweit, dass die Koexistenzform die Koexistierenden physiologisch verändert.“⁷⁸

In solchen Raumsphären halten sich vormenschliche Tierherden auf. Die einzelnen Tiere bilden gemeinsam erst eine im nicht alltagssprachlichen Sinn „räumliche“ Sphäre aus, in welcher der Aufenthalt der Gruppe vollzogen wird. Man kann sich solche Sphären vielleicht am besten vorstellen, wenn man an das

⁷⁵ Sloterdijk, Nicht gerettet, S. 162

⁷⁶ Sloterdijk, Nicht gerettet, S. 161

⁷⁷ Sloterdijk, Nicht gerettet, S. 170 -171

⁷⁸ Sloterdijk, Nicht gerettet, S. 172

umgangssprachlich gebrauchte Wort der „Atmosphäre“ denkt, wo man von einer „aufgeheizten“ oder „entspannten Atmosphäre“ spricht. Es ist ein unsichtbarer, transparenter und nur fühlbarer Raum. Die Aufgabe dieser von den Tieren selbst geschaffenen Sphäre ist es, *ein Gefälle zwischen Binnenklima und Umgebungsklima zu stabilisieren*.⁷⁹ Ähnlich dem Prinzip Haus soll die Sphäre nicht nur Schutz vor Umgebungseinflüssen, sondern auch ein „Schon-Klima“⁸⁰ erzeugen, welches es gewissen Exemplaren (z.B. gebärenden Muttertieren) in der Herde erlaubt, sich für einen bestimmten Zeitraum der Aufgabe der Alarmbereitschaft gegenüber negativen Einflüssen aus der Umwelt der Herde zu entledigen. Solche „Schon-Klimata“ führen zu einem Treibhaus-Effekt, der dafür verantwortlich ist, *wie aus einem tierischen Im-Umwelt-Treibhaus-Sein ein menschliches In-der-Welt-Sein hat werden können*.⁸¹ Die Sphäre als Raum der inter-animalischen Resonanzen ist also der Ort, im dem sich eine Differenz zwischen dem Klima innerhalb der Herde und dem Umweltklima manifestiert. Diese Sphäre bietet die Grundbedingungen, in denen es zu Veränderungen im ontologischen Status der Tiere kommen kann. In einem von Sloterdijk so genannten „Schon-Klima“ kommt es zum Ineinandergreifen mehrerer Faktoren, die das vormenschliche Wesen zum in der Lichtung des Seins stehenden Menschen machen. Fünf entscheidende Mechanismen werden auf Grund von Erkenntnissen aus der Paläontologie in Hinblick auf die Menschwerdung des Tieres in Anschlag gebracht. Diese sind der Insulationsmechanismus, der Mechanismus der Körperrausschaltung, der Mechanismus der Pädomorphyse bzw. der Neotenie, der Mechanismus der Übertragung und der Mechanismus der Zerebralisation.⁸² Jeder dieser Mechanismen hätte für sich allein genommen nur geringe evolutionäre Veränderungen bewirkt, aber durch ihre Gleichzeitigkeit und Wechselwirkungen aufeinander ermöglichten sie den Durchbruch vom Tier zum homo sapiens. Es ist notwendig, diese Mechanismen einer genaueren Analyse

⁷⁹ Sloterdijk, Nicht gerettet, S. 174

⁸⁰ vgl. Sloterdijk, Nicht gerettet, S. 174

⁸¹ Sloterdijk, Nicht gerettet, S. 175

⁸² vgl. Sloterdijk, Nicht gerettet, S. 175

zu unterziehen, da aus ihnen Erkenntnisse gewonnen werden, welche Sloterdijk Anlass zur Kritik an den Heideggerschen Daseinbegriffen geben.

2.1.1 Die Menschwerdung des Tieres

Der erste Mechanismus ist der Insulationsmechanismus. Er zeichnet verantwortlich dafür, dass es überhaupt zu einem Klima der Schonung innerhalb einer Tierherde kommen kann:

„Er beruht im wesentlichen auf dem Umstand, dass die eher randständigen Exemplare in Lebensgemeinschaften mit ihren physischen Aufenthalt an den Peripherien der eigenen Population den Effekt einer lebenden Wand hervorbringen...“⁸³

Die Tiere am Außenrand der Herde übernehmen also Wächterfunktionen in Hinblick auf drohende Gefahr aus der Umwelt. Dadurch kann sich im Inneren der Herde die Beziehung zwischen Muttertieren und ihren Jungen intensivieren, was wiederum zu einer Verfeinerung der Lebensform führt. *Die Tatsache, dass schon bei frühen Anthropoiden ein Trend auf erhöhte Kindlichkeit ausgelöst wurde⁸⁴*, wäre ohne die Wächterfunktion der Tiere am Außenrand der Gruppe nicht möglich. Nebenbei setzt sich in dem Phänomen der erhöhten Kindlichkeit nicht jene Lebensform durch, welche physiologisch kräftiger, widerstandfähiger und damit besser an die Umwelt angepasst wäre.⁸⁵ Somit wird Darwins Formel vom „survival of the fittest“ außer Kraft gesetzt. Sloterdijk weist darauf hin, *dass es die riskantere Lebensform ist, die sich evolutionär durchgesetzt hat.⁸⁶* Das entscheidende am Insulationsmechanismus ist demnach eine Verbesserung der Lage jener Tiere, welche sich im Inneren dieser Sphäre aufhalten und die entstanden Klimavorteile erleben dürfen.

Der zweite Mechanismus wird als der Mechanismus der Körperausschaltung bezeichnet. Er bezeichnet jenes Moment, wo frühe Vormenschen durch den

⁸³ Sloterdijk, Nicht gerettet, S. 176

⁸⁴ Sloterdijk, Nicht gerettet, S. 177

⁸⁵ vgl. Sloterdijk, Nicht gerettet, S. 177

⁸⁶ Sloterdijk, Nicht gerettet, S. 177

zuerst zufälligen, später permanenten Gebrauch von Ästen, Knochen und Steinen den bisherigen ontologischen Käfig ein Stück weiter ausdehnen konnten. Im Verwenden von Ästen im Nahbereich und Steinen im Fernbereich werden Dinge oder Feinde zum Nachgeben gezwungen.⁸⁷ Es ist nahe liegend, dass auf Grund dieser ersten Versuche, die Umwelt mit Hilfe von Dingen auf Distanz zu halten und somit den eigenen Handlungsraum auszudehnen, eine Erweiterung der bisher bewusst wahrgenommenen Umwelt einherging. Für Sloterdijk stellt der Mechanismus der Körperausschaltung einen entscheidenden Moment in der Entwicklung Richtung homo sapiens dar:

„Wenn es so etwas wie eine Urszene der Lichtung in evolutionärer Sicht gäbe, so bestünde sie ohne Zweifel in einer Handlungssequenz, in deren Verlauf der Vormensch, vermutlich ein agiler ostafrikanischer Savannenaffe mit generalistischen Zügen, mehr Aasfresser als Jäger, weit fortgeschritten in der Tendenz der Aufrichtung zur Zweibeinigkeit, ausgestattet mit einem robusten Bodenläuferfuß und einer erst beinahe-menschlichen Pfote, einen Stein ergreift...“⁸⁸

Der Mechanismus der Körperausschaltung bewirkt einerseits eine Ausdehnung der Sicherheitssphäre der Vormenschen und schafft andererseits eine Verbesserung des erwähnten Schutz-Raumes, des Schon-Klimas im Inneren der Gruppe. Hierdurch kommt der dritte Mechanismus zum tragen. Unter diesem Mechanismus der Pädomorphy versteht man die Vermenschlichung der Vormenschen hinsichtlich ihrer physiologischen Entwicklung. Durch die beiden ersten Mechanismen wurde ein Schon- und Schutzraum geschaffen und erweitert, welcher Auswirkungen auf den Evolutionsverlauf innerhalb dieser Sphäre hat. Es werden nicht mehr sosehr jene Eigenschaften vererbt, welche *der Tüchtigste im Sinne einer Bewährung an der Front von vorgegebenen Umwelthärten*⁸⁹ notwendig hat, da ja mit dem ersten Gebrauch von Dingen ein Mittel gefunden wurde, um eine Sicherheitszone zu gewährleisten. Von nun an geht die Tendenz hin zur Verfeinerung des Menschen. Juvenile und sogar noch

⁸⁷ vgl. Sloterdijk, Nicht gerettet, S. 178

⁸⁸ Sloterdijk, Nicht gerettet, S. 161

⁸⁹ Sloterdijk, Nicht gerettet, S. 187

fötale Merkmale werden bis ins Erwachsenenalter beibehalten. Zu dieser Phase zählen der Verlust des Tierfells, das Beibehalten der fötalen Dünnhäutigkeit, die Fixierung des weiblichen Geschlechtsorgans in der vorderen (fötalen) Position sowie das Aufklaren der menschlichen Gesichter. Ebenso kommt es zur Volumenvergrößerung des Gehirns bei gleichzeitiger Steigerung der kognitiven, intelligenten Fähigkeiten. Dies führt zu einem bereits im Mutterleib einsetzenden immensen Schädelwachstum, welches wiederum die Frühgeburtlichkeit des Menschen zur Folge hat.⁹⁰ Die Tatsache, dass Menschenkinder nach der Geburt einige Jahre benötigen dürfen, um selbstständig überlebensfähig zu sein, ist nur durch den Sicherheitszuwachs an anderer Stelle zu erklären. Man kann abschließend den Mechanismus der Pädomorphy oder Neotonie als jenen Mechanismus beschreiben, der den körperlichen Übergang vom Vormensch zum Menschen ermöglicht.

Der vierte Mechanismus der zum Eintreten in die Lichtung des Seienden entscheidend beiträgt, ist der Mechanismus der Übertragung. Dieser beruht vor allem auf zwei Faktoren: Erinnerung und Sprache. Die vormenschlich-menschlichen Gruppenhorden profitierten keineswegs von einem permanent geschützten Gruppen-Innenklima. Immer wieder konnte es zu Einbrüchen aus der Umwelt in die Herdensphäre kommen, sei es durch wilde Tiere oder Umwelteinflüsse, denen sie noch hilflos gegenüberstanden.⁹¹ Nach solchen gewaltsamen Eingriffen wird es wichtig, durch Erinnerung wieder den ehemals gewohnten Schutzraum herstellen zu können:

„Hier kommen der Horizont einer symbolischen Immunologie und die Psychosomatik der Regeneration in Sicht, ohne welche die Existenz von homo sapiens in den chronischen Leiden seiner Geschichte nicht denkbar ist.“⁹²

⁹⁰ vgl. Sloterdijk, Nicht gerettet, S. 187 - 197

⁹¹ vgl. Sloterdijk, Nicht gerettet, S. 207

⁹² Sloterdijk, Nicht gerettet, S. 208

Neben der Erinnerung an sichere und lebbare Verhältnisse ist die Sprache das wichtigste Mittel um neue Zustände vom Ungewöhnten ins Gewohnte zu übertragen. Hier folgt Sloterdijk zunächst der Argumentation Heideggers, der die Sprache bekanntlich als „Haus des Seins“ bezeichnete. Die Sprache gilt als das Medium der Übertragung. Mit ihrer Hilfe wird die Welt durch Laut-Symbole bezeichnet: *„Sie „näher“ das Fremde und Unheimliche, um es in eine bewohnbare, verstehbare, mit Einfühlung auskleidbare Sphäre einzubeziehen.“*⁹³ Somit bildet der Mensch nach und nach ein sprachliches Instrument aus, mit Hilfe dessen er Unbekanntes zu Bekanntem machen kann. Da das zu Bezeichnende aber niemals mit dem dafür gewählten Wort identisch ist, oder sprachphilosophisch ausgedrückt der Signifikant nicht dem Signifikat gleichzusetzen ist, kann Sloterdijk sagen, dass Sprache vom ersten Wort an *„Nähe-Dichtung“*⁹⁴ ist. Schon der erste Laut, der ein Ding bezeichnen sollte, wird als ein poetischer Akt oder eine kreative Tat angesehen. Allerdings ist in der Sloterdijkschen Theorie eben das sphärische Schon-Klima, welches Vormenschen miteinander ausbilden, der erste Raum, der für eine gewisse Einhausung im Seienden verantwortlich ist:

*„Daraus folgt, daß die Sprache erst das Zweithaus des Seins ist – ein Haus innerhalb einer häuser-fördernden, häuser-fordernden Dimension, die wir hier in verschiedenen Betonungen das gute Ge-Stell, das Ge-Häuse, das Treibhaus, den Brutkasten, die Anthroposphäre und gelegentlich einfach die Sphäre nennen.“*⁹⁵

Sprache ist demnach erst ein späteres Hilfsmittel zum Durchbruch in die „Lichtung“. Allerdings ist sie ein entscheidender Faktor, der dabei hilft, neu gemachten Erfahrungen und Erkenntnissen Namen zu geben und diese so in die bisherige Sphäre einzugewöhnen. Durch den Mechanismus der Übertragung wird also mit Hilfe von Erinnerung und Sprache sowohl die Wiederherstellung eines Schon-Klimas als auch die Gewöhnung an Neues gewährleistet.

⁹³ Sloterdijk, Nicht gerettet, S. 210

⁹⁴ Sloterdijk, Nicht gerettet, S. 210

⁹⁵ Sloterdijk, Nicht gerettet, S. 197

Der fünfte Mechanismus, jener der Zerebralisation, bezeichnet das sich stetig steigernde Volumen des Gehirns beim Vormenschen. Es ist jenes Organ, in dem sich die Auswirkungen der ersten vier Mechanismen synthetisieren.⁹⁶ Durch den Zugang zu genügend tierischen Proteinen sowie durch den Trend zur Verfeinerung, welcher Intelligenzzuwächse belohnt, gewinnt das Gehirn des Vormenschen stetig an Größe.⁹⁷ Es wird zu jenem „Apparat“, welcher die anderen Mechanismen erst zusammenfügt und nutzbar macht.

Die Darstellung dieser Mechanismen ermöglicht es, das evolutionäre Werden des Menschen genauer verstehen zu können. Trotzdem bleibt Sloterdijks Ansatz phantastisch, weil sich eben kein heutiger Mensch in diese Zeit zurückversetzen kann. Somit bleibt die Rolle der „Sphären“ streng philosophisch bezweifelbar. Wichtig und plausibel aber erscheinen jene Erkenntnisse, welche durch diesen gedanklichen Ausflug in die Vorzeit des Menschen in Hinblick auf unser heutiges In-der-Welt-Sein gewonnen werden, und von Sloterdijk auch in Bezug zur Daseinsphilosophie Heideggers gesetzt werden.

2.1.2 Makrohistorisches In-der-Welt-Sein

Mit Hilfe der „phantastischen“ Rekonstruktion des Eintretens der Menschheit in die Lichtung kann Sloterdijk die Heideggersche Formel vom „In-der-Welt-sein“ exakter beschreiben. Durch den Insulationsmechanismus in Verbindung mit Sloterdijks Annahme der Sphärenbildung wird klar, dass die frühen *„Lebe-Wesen unter selbstbewirkten klimatischen Sonderbedingungen gedeihen.“*⁹⁸ Hier zeigt sich erstmals der „Produkt“-charakter des Menschen. Er ist ein Produkt ohne Produzenten, weil dieses Produkt weder von Göttern noch von Menschen absichtlich geschaffen ist; er ist *„eine Größe, die es in der bloßen Natur niemals geben kann und die sich erst unter der Rückwirkung spontaner Prototechniken (...) hat bilden können.“*⁹⁹ Deswegen ist auch die Rede von der Natürlichkeit des

⁹⁶ Sloterdijk, Nicht gerettet, S. 176

⁹⁷ Sloterdijk, Nicht gerettet, S. 190

⁹⁸ Sloterdijk, Nicht gerettet, S. 172

⁹⁹ Sloterdijk, Nicht gerettet, S. 153

Menschen nicht zulässig. Im Gegenteil lässt sich eine frühe Abwendung des Menschen von der Natur feststellen. Es ist seine Natur, sich von dieser zu distanzieren. Die ersten gebildeten Sphären sind „*Schutzräume in der Natur gegen die Natur.*“¹⁰⁰ Diese Naturdistanzierung wird folglich mit dem Gebrauch der ersten Steine und frühen Werkzeuge noch weiter ausgebaut, weil dann der direkte physiologische Kontakt mit der Umwelt immer mehr in den Hintergrund tritt. Diese ersten Einsätze von Dingen führen einfache Erfahrungen mit sich, „*nämlich Erfolge und Mißerfolge ihres Einsatzes, sie haben daher einen einräumenden und eo ipso menschenformenden Charakter.*“¹⁰¹ Durch den erfolgreichen Einsatz von Steinen bei Würfeln wird eine Stimmigkeit erreicht, welche schon mehr auf die Seite des Menschen, denn auf jene des Vormenschen hinzugerechnet werden muss. Somit können Steine als Mittel zur Förderung des Eintritts in die Lichtung angesehen werden.

Der Mechanismus der Übertragung ermöglicht es, immer wieder nach Beeinträchtigung der Lebenssphäre neue lebbare Verhältnisse herzustellen. Diese Fähigkeit begleitet den Menschen von Anbeginn der Geschichte bis heute, insofern kann die Geschichte des Menschen auch „*als das stille Drama seiner Raumbildungen verstanden werden.*“¹⁰² Durch das Ausdehnen seiner Umwelt erreichte der Mensch eine immer größer werdende Wirklichkeitsfähigkeit. Der Zuwachs der Komplexitäten wird mit dem Mittel der Sprache begegnet, womit eine Verwandlung von neuem Unbekanntem in gewohntes Bekanntes einhergeht. Hier weist Sloterdijk auf die Möglichkeit der Abwehr von Neuheiten hin. Gewohnheit, Rituale und Mythen dienten zuallererst der Verteidigung des Alten. Somit steht auch die platonische Philosophie in Verdacht, den unberechenbaren Entwicklungscharakter des menschlichen Lebens mit Hilfe von theoretischen Begriffen als etwas Feststehendes zu definieren. Wie Heidegger sieht auch Sloterdijk den Abwehrcharakter der griechischen Metaphysik:

¹⁰⁰ Sloterdijk, Nicht gerettet, S. 178

¹⁰¹ Sloterdijk, Nicht gerettet, S. 180

¹⁰² Sloterdijk, Nicht gerettet, S. 157

„...jedoch mit einem neuen Mittel: die Reduktion der fluktuierenden Vielheiten auf das sogenannte Wesen. Diese Operation sollte ein für allemal das Werden im Sein zum Stehen bringen. Es war der Sinn des Denkens in Wesens- und Substanzbegriffen, die Bewegung der Ruhe unterzuordnen...“¹⁰³

Das bedeutet auch, dass sich Sprechen und Denken auf Höhe der heutigen Zeit nicht mehr im Modus der Abwehr vollziehen lassen. Heideggers Sein wurde weiter oben als der Möglichkeitshorizont für noch Kommendes ausgewiesen. Sloterdijk bezeichnet dieses Sein auch als dasjenige, was noch enthüllt und noch gesagt werden kann über das bisher Enthüllte und Gesagte.¹⁰⁴ Somit ist es für das Sprechen und das Denken notwendig, beide Seiten – das schon gewusste und das noch zu Erfahrende – einzubeziehen:

„Diesem Enthüllten und seinem unenthüllten Überschuss zu entsprechen: das heißt auf seinsgemäße Weise denken. In solchem Denken wird das, was schon offen lag, verdeutlicht. Denken in diesem Sinn ist immer nur die Verdeutlichung der Lichtung.“¹⁰⁵

Mit den Hinweisen auf den Menschen als Produkt ohne Produzenten, auf die Sphärenbildung als Schutz gegen die Natur, frühen Ding- und Werkzeuggebrauch als Technik zur Ausdehnung der Schutzsphäre, auf die Erinnerung als Technik zur Erhaltung von Wiederherstellung eines lebhaften Verwöhnklimas sowie auf die Sprache als technisches Mittel zur Herstellung von Eingewöhnungen wurde es für Sloterdijk möglich, *„die heideggerisch gedeutete ekstatische „Stellung des Menschen in der Welt“ als eine technogene Situation zu lesen.“¹⁰⁶* Mit Hilfe der phantastischen Rekonstruktion, der Paläontologie und der Anthropologie ist es gelungen, der abstrakten und fundamental-ontologisch gedachten Heidegger-Formel „Dasein ist In-der-Welt-Sein“ mehrere Explikationen abzurufen. Die Verdeutlichung der Lichtung ist vollzogen. Welche Auswirkungen diese Erkenntnisse auf das jeweilige Dasein haben, und was jene

¹⁰³ Sloterdijk, Nicht gerettet, S. 206

¹⁰⁴ vgl. Sloterdijk, nicht gerettet, S. 206

¹⁰⁵ Sloterdijk, Nicht gerettet, S. 207

¹⁰⁶ Sloterdijk, Nicht gerettet, S. 154

für die im Alltag des Daseins von Heidegger konstatierten Existenzialien bedeuten, wird im weiteren Verlauf der Untersuchung geklärt.

2.2 Das Dasein in Sphären

In dem vorangegangenen Kapitel wurde gezeigt, wie Sloterdijk den Eintritt in die Lichtung makrohistorisch begreift. Die Menschwerdung der gesamten Gattung wurde als ein durch selbst geschaffene Schon-Klimata oder „Verwöhnsphären“ in Gang gebrachter Prozess verstanden. Auch mikrohistorisch, also in Hinblick auf die Geschichte des einzelnen Daseins, wird der Eintritt in die Lichtung als ein langsames Aufwachsen in koexistenziellen Schutzräumen verstanden. Sloterdijk wird seine Untersuchungen beim ungeborenen Fötus beginnen, und durch die Explikation der Vorgänge vor, während und nach der Schwangerschaft seine Theorie der Sphärenraumbildungen untermauern. Allerdings ist es an dieser Stelle notwendig, einen kurzen Blick auf Hannah Arendts „Philosophie der Natalität“ zu werfen, da in dieser einige der Erkenntnisse der Sloterdijkschen Untersuchung bereits vorgezeichnet sind.

2.2.1 Exkurs: Philosophie der Natalität

Martin Heidegger ging es wie Hannah Arendt darum, dass das Dasein sich selbst als ein bewusstes ergreifen sollte. Was jener durch das Bewusstsein der Sterblichkeit erreichen wollte, beabsichtigte diese durch den Verweis auf die Geburt. Der Unterschied liegt also nicht im Zweck, sondern im Mittel. Denn es ist für die Stimmung eines Daseins nicht gleichgültig, ob es sein Handeln aus dem Bewusstsein der Sterblichkeit oder aus der freudigen Tatsache seiner Geburt begreift.

In der Theorie Hannah Arendts wird verständlich, dass sich die Einzigartigkeit des Menschen im Sprechen und Handeln darstellt.¹⁰⁷ Durch diese beiden Tätigkeiten drücken wir uns auf ganz individuelle Weise aus und durch sie offenbart sich unser spezifisches Menschsein. Würde man heideggerisch reden,

¹⁰⁷ vgl. Arendt, *Vita activa*, S. 214

müsste man feststellen, dass Arendt dieses Sprechen und Handeln als fundamental-ontologische Tatsache versteht. Denn niemand kann sich diesen beiden Tätigkeiten entziehen, weil Nicht-Sprechen auch Kommunikation ist und eine unterlassene Handlung ebenso als Handlung gilt. Für Arendt steht daher das Moment der Handlung und Sprache am Beginn des Eintritts in die Lichtung:

„Sprechend und handelnd schalten wir uns in die Welt der Menschen ein, die existierte, bevor wir in sie geboren wurden, und diese Einschaltung ist wie eine zweite Geburt, in der wir die nackte Tatsache des Geborens bestätigen...“¹⁰⁸

Der Moment der Geburt wird als der erste Anfang begriffen, durch den der zweite Anfang erst möglich ist, und mehr noch, in dem die Möglichkeit allen weiteren Anfangens vorgezeichnet ist:

„Weil jeder Mensch auf Grund des Geborens ein initium, ein Anfang und Neuankömmling in der Welt ist, können Menschen Initiative ergreifen, Anfänger werden und Neues in Bewegung setzen.“¹⁰⁹

Diese Zeilen stehen in klarer Opposition zu Heideggers Absicht, aus dem Bewusstsein der Sterblichkeit, des „Seins zum Tode“, eigene Initiative zu ergreifen. Allerdings bleiben hinsichtlich einer Begründung aus der Geburt noch zahlreiche offene Fragen. Werden Kleinkinder alleine durch die Tatsache ihrer Geburt zum Sprechen und Handeln fähig? In der Regel haben Säuglinge keine intellektuelle Vorstellung von der Tatsache ihrer Geburt, wenn sie mit Sprechen und Handeln (bzw. Schreien und Tasten) beginnen. Gibt es nicht vielmehr prä- und postnatale Prozesse, welche es einem Kind erst ermöglichen, sich durch Sprache und Tat auszudrücken? Peter Sloterijk wird diese frühkindlichen Prozesse in der Mutter-Kind-Sphäre genauer untersuchen. Ausgehend von diesem ersten Ko-Existenzraum zwischen Mutter und Kind, wird er die Geschichte des In-der-Welt-Seins des jeweiligen Daseins als eine Geschichte der Entwicklung des Individuums in sich immer verändernden, ko-existenziellen

¹⁰⁸ Arendt, Vita activa, S. 215

¹⁰⁹ Arendt, Vita activa, S. 215

Räumen begreifen. Obwohl Hannah Arendt gerade in „Vita activa“ eine Philosophie des Miteinanders ausarbeitet, hat für sie hinsichtlich der Geburt und dem damit verbundenen Anfangenkönnen mit Handeln und Sprache der Andere noch keinerlei Relevanz:

„Die Anwesenheit von Anderen, denen wir uns zugesellen wollen, mag in jedem Einzelfall als ein Stimulans wirken, aber die Initiative ist davon nicht bedingt; der Antrieb scheint vielmehr in dem Anfang selbst zu liegen, der mit unserer Geburt in die Welt kam, und dem wir dadurch entsprechen, dass wir selbst aus eigener Initiative etwas Neues anfangen.“¹¹⁰

Für Sloterdijk ist klar, dass die Erkundung der Entwicklung des Einzelmenschen nicht bei einer Begründung durch die bloße Tatsache der Geburt stehen bleiben kann. Er wird versuchen, die im Mutter-Kind-Resonanzraum tätigen Mechanismen aufzuspüren und wird diese als die für das geglückte Aufwachsen von Menschen maßgebliche Funktionen kennzeichnen. Solche Mechanismen in der Mutter-Kind-Sphäre liefern die Grundlagen, welche Menschen fähig zu eigenen neuen Anfängen machen. Es bleibt noch zu erwähnen, dass Sloterdijk den Hinweis auf das grundsätzliche Geborene in der Arendtschen Philosophie überhaupt nicht bespricht. Natürlich stellt seine eigene Sphärenphilosophie eine entscheidende Erweiterung der Natalitätstheorie von Hannah Arendt dar. Aber bezüglich der Beschreibung der Verfasstheit des Mutter-Kind-Raumes kann man die Frage stellen, warum Sloterdijk seine Theorie nicht ähnlich wie bei Heideggers Lichtung unter den Titel „Verdeutlichung der Natalität“ gestellt hat. Schließlich war es doch Hannah Arendt, welche mit der Philosophie der Natalität ein erstes Gegenkonzept zu Heideggers Theorie des Daseins zum Tode entwickelt hat.

2.2.2 Sphärologie als Philosophie der Koexistenz

Sloterdijks Fokus bei der theoretischen Auseinandersetzung mit dem Mutter-Kind-Raum liegt nicht wie bei Arendt auf der bloßen Tatsache der Geburt. Nicht die Tatsache, dass wir geboren sind, steht im Zentrum seiner Argumentation.

¹¹⁰ Arendt, Vita activa, S. 215

Vielmehr sind es die besonderen Umstände, die besonderen ersten noch teils unbewussten Erfahrungen, die Beschaffenheit des ersten Ortes sowie die mediale Verfasstheit dieses Raumes, welche dazu Anlass geben, Mensch-Sein von Beginn an als Miteinander-in-Sphären-sein zu deuten. Sloterdijk will an Hand der frühesten zwischenmenschlichen Beziehungen aufzeigen, dass In-der-Welt-sein immer schon ko-existieren heißt. Seine Philosophie wendet sich gegen eine falsch verstandene Form des Individualismus und sieht früh ausgebildete symbiotische Mechanismen als Gründe für ein geglücktes Entwickeln eines Daseins:

„...muß man darauf bestehen, dass Übertragung die Formquelle von schöpferischen Vorgängen ist, die den Exodus der Menschen ins Offene beflügeln. Wir übertragen nicht so sehr unbelehrbare Affekte auf fremde Personen als frühe Raumerfahrungen auf neue Orte und primäre Bewegungen auf ferne Schauplätze. Die Grenzen meines Übertragungsvermögens sind die Grenzen meiner Welt.“¹¹¹

Solche frühen Raumerfahrungen erlebt jeder Mensch in der ersten Sphäre des Mutter-Kind-Raumes. Da diese die Bedingung dafür darstellen, dass ein Dasein in seinem späteren Leben weitere positive Sphärenräume bewohnen kann, wird der Beginn des Lebens im Mutterschoß von Sloterdijk einer umfangreichen Analyse unterzogen. Zu diesem Zeitpunkt kann noch nicht von einer Subjekt-Objekt-Beziehung zwischen Kind und Mutter oder Kind und Umgebung gesprochen werden,¹¹² weil dem Kind in der frühen Phase der Schwangerschaft noch kein Bewusstsein unterstellt werden kann:

Nur eine elaborierte Theorie psychosomatischer Medialität könnte es eines Tages dahin bringen, die intimen Gespinste der frühesten Dyadik in einer entsprechend feingewobenen Sprache der Ineinander-Löslichkeit und des Schwebens in einem bipolaren Beziehungsäther abzubilden.¹¹³

Die Symbiose des frühen Fötus mit der Mutter wird aber nicht im Sinne eines paradiesischen Zustandes, nach dem wir uns später immer sehnen werden, gedacht. Im weiteren Verlauf der Untersuchung stößt man auch in dieser ersten

¹¹¹ Sloterdijk, Peter: Sphären I. Blasen. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998. S. 14

¹¹² vgl. Sloterdijk, Sphären I, S. 299

¹¹³ Sloterdijk, Sphären I, S. 299

Sphäre auf unangenehme Begleitumstände, was sich vor allem bei der Untersuchung des Hörens des Säuglings zeigen wird. Wenn auch dem Paradiesgedanken eine Absage erteilt wird, so werden doch die Fakten der Koexistenz, der Verbundenheit und der Versorgung durch die Mutter in den Fokus gestellt. Diese erste Sphäre denkt Sloterdijk wie folgt:

„An erster Stelle ist eine Phase der fötalen Kohabitation zu konzipieren, in der das Kind im Werden sensorische Präsenzen von Flüssigkeiten, Weichkörpern und Höhlengrenzen erfährt: plazentales Blut an erster Stelle, dazu das Fruchtwasser, die Plazenta, die Nabelschnur, die Fruchtblase und eine vage Vorzeichnung von Raumgrenzen-Erfahrung durch Bauchwandwiderstand und elastischer Umwandung.“¹¹⁴

Diese Phase der fötalen Kohabitation, der Verbundenheit von Mutter und Kind, ist eine von drei prä-oralen Phasen. Weil die hier beschriebenen Dinge wie Plazenta und Nabelschnur noch kein Subjekt im strengen Sinn gegenüber haben, da sie der Fötus vorerst nur gefühlt wahrnimmt, kann auch nicht von ihnen als Objekten gesprochen werden. Sie gelten zunächst als vom Fötus noch nicht reflektierte, selbstverständliche Teilhaber an und in der Sphäre. Sloterdijk verwendet einen Ausdruck des Philosophen Thomas Macho und bezeichnet sie als „Nobjekte“:

„...sie sind sphärisch umgebende Mit-Gegebenheiten, die im Modus nicht-konfrontativer Präsenz einem nicht gegenüberstehenden Selbst, eben dem fötalen Vorsubjekt, als ursprüngliche Nähe-Wesen im buchstäblichen Sinn des Wortes vorschweben.“¹¹⁵

In diesem frühen Stadium des „Einwohnens“ im Mutterleib ist die Verbindung der beiden Pole Mutter und Kind zuallererst durch das Blut getragen. Das plazentale Blut gilt als die „erste Gabe“, als das „erste mediale Band“ oder als „das erste stoffliche Medium zwischen zwei Individuen, die eines Tages (...) miteinander telefonieren werden.“¹¹⁶ Die Ur-Szene im Mutterleib wird als Verwöhnsphäre

¹¹⁴ Sloterdijk, Sphären I, S. 299

¹¹⁵ Sloterdijk, Sphären I, S. 300

¹¹⁶ Sloterdijk, Sphären I, S. 299

begriffen, in welcher der Fötus noch von Eigenleistungen befreit ist, und im Uterus der Mutter durch plazentales Blut versorgt wird.

Das sonore Stadium ist die zweite prä-orale Phase des Embryos in der Immanenzsphäre mit der Mutter begriffen. Dieser Abschnitt wird als „*die psychoakustische Initiation des Fötus in die mutterleibliche Klangwelt*“¹¹⁷ verstanden. Auch in diesem Fall ist von „Nobjekten“ zu sprechen, da akustische Reize und Töne ohnehin keinen materiellen Gegenstand darstellen. Sloterdijk bezieht sich hier vor allem auf die Arbeiten des französischen Psycholinguisten Alfred Tomatis. Dieser konnte in seiner Forschung über die Entwicklung des menschlichen Gehörs feststellen,

*„...daß Kinder im Mutterleib aufgrund der Frühentwicklung des Ohrs schon ausgezeichnet hören – und dies möglicherweise vom embryonalen Zustand an, mit Sicherheit in der zweiten Hälfte der Schwangerschaft...“*¹¹⁸

An dieser Stelle ist erstmals zu sehen, warum der Aufenthalt in der ersten Sphäre des mütterlichen Schoßes niemals als ein rein paradiesischer Zustand gedacht werden kann. Der Geräuschpegel im Innenraum der Mutter hätte für den Fötus schlicht den Charakter einer Folter, würde er nicht eine spezielle Fähigkeit entwickeln:

*„Wie Tomatis zu betonen nicht müde wird, wäre der Aufenthalt des Kindes im Mutterleib ohne die Fähigkeit zum spezifischen Weghören und zum Abdunkeln großer Geräuschbereiche unerträglich, weil die Herztöne und die Verdauungsgeräusche der Mutter, aus nächster Nähe wahrgenommen, dem Lärm einer bei Tag und Nacht betriebenen Baustelle entsprechen oder dem Geräuschpegel einer prallen Wirtshausunterhaltung gleichkommen.“*¹¹⁹

Dem Fötus wird also eine erste Fähigkeit unterstellt: nämlich das Weghören oder der eigenmächtige Gebrauch des Ohres auf eine Weise, welche Erwachsenen

¹¹⁷ Sloterdijk, Sphären I, S. 302

¹¹⁸ vgl. Sloterdijk, Sphären I, S. 511

¹¹⁹ Sloterdijk, Sphären I, S. 512

später schwerer fallen wird. Sie schaffen es nur bedingt, durch Konzentration auf eine bestimmte Sache etwaige störende oder uninteressante Geräuschfelder zu unterdrücken. Nimmt man den Vergleich mit dem Lärmpegel der Baustelle an, so scheinen in diesem Fall bei Erwachsenen nur mehr technische Hilfsmittel ein Weghören zu ermöglichen. Deshalb konstatiert Sloterdijk:

„Dies widerspricht der gängigen Mythologie von der Unverschließbarkeit des Ohres. Weghören und Hinhören sind ursprüngliche Modi vor-subjekthaften Könnens...“¹²⁰

Wie kann man sich dieses vor-subjekthafte Können vorstellen? Es ist nicht der Fall, dass das Ungeborene zwischen Bedeutungen unterscheiden kann und aus einem Feld von Unbedeutendem das für es Bedeutende selektiv mit Hilfe des Ohrs herausfiltert.¹²¹ Vielmehr werden störende Geräusche durch die Abkehr des Ohrs und den Ausschluss aus der wachen Wahrnehmung erst zu Unbedeutendem gemacht.¹²² Es kann in diesem Feld nicht um Bedeutung, sondern nur um eine vor-subjekthafte Unterscheidung zwischen angenehmen und unangenehmen akustischen Einflüssen geben. Damit ergibt sich aber andererseits die Fähigkeit, bestimmte Töne zuzulassen und somit diese hör- und spürbar zu machen. In diesem Hin-Horchen auf bestimmte Töne ist die allererste Form eines noch vor-subjektiven Eigenwillens erkennbar:

„Alles spätere Ich-kann, Ich-will, Ich-komme schließt notwendigerweise an diese erste Regung spontaner Lebhaftigkeit an. Indem es hinhorcht, öffnet sich das werdende Subjekt und geht einer bestimmten Stimmung entgegen, in der es das Seine wunderbar deutlich vernimmt. Naturgemäß kann solches Horchen sich nur auf Willkommenes beziehen. Willkommen im engsten Sinn sind für das Subjekt im Werden nur Töne, die ihm seinerseits zu hören geben, dass es willkommen geheißen wird.“¹²³

Natürlich kann es sich in diesem Fall nur um die Stimme der Mutter handeln, die den zukünftigen Neuankömmling mit dem Klang ihrer Stimme am meisten

¹²⁰ Sloterdijk, Sphären I, S. 512

¹²¹ vgl. Sloterdijk, Sphären I, S. 513

¹²² vgl. Sloterdijk, Sphären I, S. 513

¹²³ Sloterdijk, Sphären I, S. 513

willkommen heißt. Dieser wiederum erfährt durch das Hinhören auf die ihm wohl gesonnene Mutterstimme eine „*euphorisierende Stimulierung*.“¹²⁴ Durch das Wechselspiel der Mutterstimme mit dem Hinhören des Kindes entwickelt das Kind also eine frühe Lust des Hinhörens auf ein Etwas, was wiederum als eine frühe Einübung in Selbstaktivität gedeutet werden kann. Es bleibt festzustellen, dass die wissenschaftliche Erkundung der sonoren Sphäre nicht unbedingt etwas Neues im alltäglichen Sinn darstellt. Schließlich begannen Mütter intuitiv und von jeher und ganz ohne wissenschaftliche Bestätigung mit ihren Stimmen ein intimes und zärtlich-fürsorgliches Band mit ihren Ungeborenen zu knüpfen. Allerdings ergeben sich aus dem Erörterten auch Konsequenzen für das Verständnis der Beschaffenheit von Menschen:

*„Was wir in der Sprache unvordenklicher Tradition die Seele nennen, ist in seinem empfindlichsten Kernbereich ein Resonanzsystem, das in der audiovokalen Kommunion der prä-natalen Mutter-Kind-Sphäre eingespielt wird.“*¹²⁵

Dieser Sachverhalt bedeutet, dass von Beginn des Lebens an Menschen in Kommunikation sind und somit gemeinsame Sphären ausbilden. Das Ursprüngliche ist das Eingebettet-sein in Sphären mit anderen und die Offenheit für die Anderen. Dass dieser Befund eine ernstzunehmende Kritik an heutigen Individualismusvorstellungen bedeutet, ist offensichtlich. Ebenso kann man sich leicht ausrechnen, wie Sloterdijk später Heideggers existenzielle Geworfenheit kritisieren wird. Doch zuvor müssen noch einige Besonderheiten der Mutter-Kind-Sphäre erläutert werden.

Die dritte und letzte der prä-oralen Phase ist die so genannte „*respiratorische Phase*.“¹²⁶ Sie wird von Sloterdijk als eine weitere Sphäre ausgelegt, deren Merkmal es ist, verwöhnend für Menschen zu wirken. Es handelt sich dabei um nichts anderes als um das Medium der Atemluft. Wird der Neugeborene aus dem bisherigen Schwebezustand im Fruchtwasser umgesiedelt ins neue Außen, so ist

¹²⁴ vgl. Sloterdijk, Sphären I, S. 517

¹²⁵ Sloterdijk, Sphären I, S. 521

¹²⁶ Sloterdijk, Sphären I, S. 304

noch vor dem Kontakt mit der Mutter das Element der Luft das erste, was ihn umgibt. Luft übernimmt sofort den Ersatz der intrauterinen Sicherstellung der Lebensfunktionen:

„In-der-Welt-sein bedeutet für das Kind zuerst und zuletzt: In-der-Luft-sein und an der Fülle dieses Mediums – nach einer Episode initiatischer Atemnot – kampflös teilnehmen.“¹²⁷

Der Hinweis Sloterdijks auf das Medium der Luft muss auch aus der Perspektive gelesen werden, dass auch diese Sphäre den Neugeborenen willkommen begrüßt und ihn zum selbstständigen Atmen einlädt. Wichtiger als diese dritte prä-orale Phase erscheint aber ein anderer Begleiter des Neugeborenen, welcher gleichzeitig oder zumindest kurz nach ihm den gemeinsamen Ort der intrauterinen Sphäre verlässt: die Plazenta. Auch die Plazenta wird als „Nobjekt“ aufgefasst, weil diese für den frühen Fötus streng genommen noch keinen Gegenstands-Charakter haben kann. Daher wird ein besonderer Terminus für dieses Gewebe, welches von Beginn an als Begleiter und Ernährer des fötalen Prä-Subjekts fungiert, gefunden: *„Wir nennen es das Mit.“¹²⁸* Auch dürfte der Fötus zu diesem Zeitpunkt noch nicht als Fötus bezeichnet werden:

„Wäre der Name des Wesens neu zu bilden, so müsste es das A u c h heißen, weil sich das fötale Selbst nur aus den Zurückkommen vom Mit dort auf das Hier, das „auch-hier“ ist, ergibt. Was das Mit angeht, so ist es seiner Gegenwartsqualität nach weder Person noch Subjekt, sondern ein lebendiges und lebensspendendes Es (...) Das Mit fungiert somit als ein intimer Platzanweiser für das Auch-Selbst.“¹²⁹

Der Mutterkuchen oder in dieser Terminologie das „Mit“ ist als der erste Mitbewohner der intrauterinen Sphäre zu verstehen. Sehr lange bevor der Fötus sich ein Bild von seiner Mutter machen kann, beginnt er bereits nach und nach den ersten Begleiter zu fühlen. Dieser Begleiter übernimmt für ihn die Funktion eines *„intrauterinen Butlers“¹³⁰*, aber bemerkenswerter noch als die versorgenden

¹²⁷ Sloterdijk, Sphären I, S. 304

¹²⁸ Sloterdijk, Sphären I, S. 360

¹²⁹ Sloterdijk, Sphären I, S. 360

¹³⁰ Sloterdijk, Sphären I, S. 361

Eigenschaften der Plazenta scheinen die gemeinsame Teilung des ersten Raumes und die damit verbundenen menschenformenden Qualitäten zu sein. Sloterdijk beschreibt diesen ersten Begleiter wie folgt:

„Das Mit ist das erste, was gibt und was sein läßt. Wenn ich das Zeug dazu in mir habe, von Auch zum Ich zu werden, so nicht zuletzt deshalb, weil mir das Mit den Ort zu fühlen gegeben hat, an dem ich als ergänzbares, hinüberführendes, polhaft offenes Wesen hier Grund zu fassen begonnen habe.“¹³¹

Durch diese Definition wird verständlich, das Dasein am Anfang vor allem Dasein in einem geteilten Raum bedeutet. Das Leben in einer Sphäre mit einem Gegenüber steht lange vor der Auffassung, als Individuum alleine beim In-der-Welt-sein bestehen zu müssen. In früheren Kulturen wurde dem „Mit“ ein ihm entsprechender Stellenwert eingeräumt. Die noch nicht so bezeichnete Plazenta wurde als besonderes Heilmittel verwendet, als besondere Nahrung getrocknet, für Amulette mit Schutzgeistfunktion verwendet, oder bekam mancherorts zumindest ein eigenes Grab.¹³² In der Neuzeit sollte sich dies radikal ändern. Ausgehend von den Ärzten und der moderner werdenden Chirurgie im Verbund mit einem neuen technisch-sterilen Denken, verschwindet die Plazenta in die Bedeutungslosigkeit und wird gerade noch als Abfall für die kosmetische Industrie oder zusammen mit totgeborenen Föten als Granulat für die Brandbeschleunigung in Müllverbrennungsanlagen verwendet.¹³³ Es liegt auf der Hand, was der Verlust dieses Wissens um den Begleiter für das Selbstverständnis heutiger Individuen bedeutet:

„Zu sagen, die Plazenta sei in moderner Zeit im Müll (...) gelandet, hieße freilich schon zuviel behaupten. Das Organ, das uns darauf vorbereitet, von zwei an zu zählen und von dort nach hier zu kommen, wird in der neuen Welt der unbegleiteten Einzelnen im Grunde offiziell nie wirklich existiert haben.“¹³⁴

¹³¹ Sloterdijk, Sphären I, S. 361

¹³² vgl. Sloterdijk, Sphären I, S. 370 - 386

¹³³ vgl. Sloterdijk, Sphären I, S. 386 - 388

¹³⁴ Sloterdijk, Sphären I, S. 388

Für den Einzelnen bedeutet diese Entwicklung, dass er sich nicht mehr als Subjekt begreifen wird, welches von Anfang an zum Leben in geteilten Sphären disponiert ist. Selbst wenn ein moderner Mensch sich Vorstellungen über seine Zeit im Mutterleib machen würde, verstünde er sich doch als ein einsamer Einzelgeborener.

Zum Abschluss der Erkundungen in den ersten sphärischen Räumen bleiben noch die Hinweise auf ein Phänomen sowie auf eine fehlerhafte Theorie. Zum einen ist das Auftauchen der Interfazialsphäre¹³⁵ zu nennen, welche sich hauptsächlich auf das nach der Geburt einsetzende Erschaffen einer zwischenmenschlichen Sphäre durch Blicke bezieht. In dieser Augen-Beziehung spielt eine ganze Palette von Vertrautheiten die Hauptrolle. Von diesen Vorgängen

„...gibt am ehesten das gegenseitige, zärtlich aufgeheiterte Sichanleuchten von Mütter- und Kindergesichtern in der Periode des nachgeburtlichen bonding eine Anschauung.“¹³⁶

Diese Interfazialsphäre sorgt für die Einübung von freudiger Offenheit im zwischenmenschlichen Gesichtsraum. Sie kann als hilfreiches Instrument zur Umwandlung von glücklichen intrauterinen Erstsphären in lebenswerte Gemeinschaftsräume nach der Geburt angesehen werden, insofern sie den Verlust des ersten Begleiters zumindest teilweise ersetzen kann. Sie gilt als eine weitere Sphäre, die als ein nur fühlbarer bipolarer Raum zu definieren ist, welchem im guten Normalfall eine Verwöhnungs-, Beseelungs- und Geborgenheitswirkung zuzuschreiben ist.

Nach den bisherigen Feststellungen im phänomenalen, frühkindlichen Raum ist leicht nachzuvollziehen, warum Sloterdijk eine der bekanntesten psychoanalytischen Theorien besonders kritisch betrachtet. Die Postulierung des „Spiegelstadiums“ in der Theorie des französischen Psychoanalytikers Jacques

¹³⁵ vgl. Sloterdijk, Sphären I, S. 144

¹³⁶ Sloterdijk, Sphären I, S. 173

Lacan kann demnach nicht in der ursprünglichen Form beibehalten werden. Lacans These besagt im Wesentlichen, dass Kleinkinder sich im ersten oder zweiten Lebensjahr selbst im Spiegel erkennen. Da es sich bis jetzt nur aus der Innenperspektive erfahren hat, muss es zum Beispiel eigene Arme und Beine wie Teile eines Ganzen begreifen, von dem es nicht weiß, was dieses ganze eigentlich ist. Durch das Selbsterkennen im Spiegel gewinnt es die erste Ich-Erfahrung; es erfährt sich als autonomes und kohärentes Lebewesen.¹³⁷ Das Spiegelstadium wird von Lacan als jene Grundlage angesehen, welche es dem Kleinkind ermöglicht, ein ausreichend positives Selbstbild zu entwickeln. In der Sphärologie Sloterdijks wird dieses Konzept verworfen oder zumindest nur als ein kleiner Beitrag in der Entwicklungsgeschichte des Kindes angesehen. Zum einen wird Lacans Theorie schon widerlegt durch *„den schlichten kulturgeschichtlichen Aspekt“*, demnach *„vor dem 19. Jahrhundert die meisten europäischen Haushalte keine Spiegel besaßen...“*¹³⁸, und somit die meisten Kinder mit psychischen Selbstbildstörungen heranwachsen hätten müssen. Zum anderen sind aber - durch die bereits ausführlich erklärten pränatalen Resonanzräume und Nobjekte - beim Ungeborenen längst kohärenzbildende Strukturen vorhanden:

*„...keineswegs erscheint das Bild im Spiegel als die erste und allesüberflügelnde Information über das eigene Ganz-Sein-Können... (...) ...dieses integrale Bild-Körper-Sein bedeutet fast nichts gegenüber den prä-imaginären, nicht-eidetischen Gewissheiten von sinnlich-emotionaler Dual-Integrität. Ein Kind, das in einem hinreichend guten Kontinuum heranwächst, ist über die Gründe seines Enthaltenseins in einer Erfüllungs-Form längst aus anderen Quellen ausreichend unterrichtet.“*¹³⁹

Somit definiert sich Lacans Spiegelstadium als eine maximal ergänzende Funktion zu den von Sloterdijk konstatierten frühen Kohärenzerfahrungen, welche der Fötus bereits im sphärischen Raum mit der Mutter, der Plazenta und seiner gesamten Innenraum-Umgebung erfährt.

¹³⁷ vgl. Sloterdijk, Sphären I, S. 543 - 548

¹³⁸ Sloterdijk, Sphären I, S. 546

¹³⁹ Sloterdijk, Sphären I, S. 545

Im Anschluss an obige genaue Darstellung der Grundlagen der Sloterdijkschen Sphärologie kann festgestellt werden, dass nach dieser Denkungsart Mikrosphären oder „*Blasen*“¹⁴⁰ als eine transparente und fühlbare Einheit, welche immer zumindest von zwei Teilhabern gebildet wird, aufgefasst werden kann. Da wir von Anfang an in solchen Sphären der Koexistenz aufwachsen, zeigt sich jetzt ein neues Verständnis vom Dasein, welches sich in vielerlei Hinsicht vom existenzialistischen Dasein der heideggerschen Deutungsart unterscheidet. Gattungsgeschichtlich und somit makrohistorisch wurde bereits der Nachweis erbracht, dass die Begriffe der „Lichtung“ und des In-der-Welt-seins“ nicht unhintergebar sind. Was das einzelne Dasein betrifft (oder müsste man nach Sloterdijk nicht formulieren: das einzelne Dasein in seinen gemeinsam bewohnten Sphären?) muss die Fragestellung jetzt lauten:

2.3 Wo sind wir, wenn wir In-der-Welt sind?

Wie ist der Ort also zu denken, indem wir uns in unseren geteilten Mikroblasen aufhalten? Wir sind in einem Innenraum, der nach außen hin geöffnet ist. Sphären sind keine hermetisch abgeschlossenen Räume, welche nur durch Undurchdringbarkeit bestehen können. Im Gegenteil sind bipolare Sphären offen und können Neues integrieren. Es bedeutet eine Notwendigkeit, das Muster der Zwei später auf Drei und mehr übertragen zu können. Die sphärische Dyade ist durchlässig und nur die Grundform der späteren übergreifenden Formen der Familie, der Nation, des Kulturkreises und der Weltgesellschaft.¹⁴¹ Für das einzelne Individuum aber können bestimmte grundsätzliche Sphären festgestellt werden. Wir sind dann in einer Mikrosphäre, wenn wir in folgenden sieben sphärischen Verhältnissen sind:¹⁴²

1. wenn wir im *Interkordialraum* sind: Dieser stellt sich physiologisch offensichtlich im Blutkreislauf zwischen den Herzen von Mutter und Fötus dar. Sphärentheoretisch ist damit die unsichtbare gefühlvolle Verbundenheit zwischen zwei Teilhabern einer Sphäre zu bezeichnen.

¹⁴⁰ Sloterdijk, Sphären I, S. 549

¹⁴¹ mehr dazu in: Peter Sloterdijk: Sphären II. Globen. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999

¹⁴² vgl. zu den Punkten 1 – 7: Sloterdijk, Sphären I, S. 550

2. wenn wir in der schon analysierten *Interfazialsphäre* sind.
3. wenn wir *im Feld magischer Bindekräfte und hypnotischer Nähe-Einwirkungen* sind.
4. wenn wir *in der Immanenz, das heißt im Innenraum der absoluten Mutter und ihrer nachgeburtlichen Metaphorisierungen* sind.
5. wenn wir *in der Mit-Dyade oder der plazentalen Doublierungen und ihren Nachfolgebildungen* sind. Sloterdijk meint damit ein Sphärenverhältnis, wo wir immer schon ein Etwas gegenüber haben, was als selbstverständliche willkommene Ergänzung erlebt wird. Ein Etwas, ein Gegenüber das nicht ich bin wird als Teil der gemeinsamen Sphäre begriffen.
6. wenn wir *in der Obhut des unabtrennlichen Begleiters und seiner Metamorphosen* sind. Psychoanalytisch gesprochen ist hierunter die grundsätzlich angelegte und noch nicht beeinträchtigte Fähigkeit, in sich selbst und in Andere Vertrauen zu haben, zu verstehen. Diese Sphäre ist nichts, was das Individuum erst lernen muss, sie ist von Anfang an da, und wird erst notgedrungen später beeinträchtigt. Die Kunst des Erwachsenwerdens bestünde dann darin, möglichst viel von diesem Urvertrauen mitzunehmen und beim Umzug in neue Sphären an den richtigen Stellen zu platzieren.
7. wenn wir *im Resonanzraum der willkommen heißenden Mutterstimme und ihrer (...) Nachbildungen* sind. Die sonore Sphäre wurde oben ausreichend beschrieben, es ist selbstverständlich, dass auch die Mutterstimme später durch andere Stimmen ersetzt werden wird.

Die Wörter „wenn wir“ im obigen Text dürfen nicht falsch gedeutet werden. Die sphärische Verfasstheit des Daseins ist nichts, was erst später durch Zutun oder Zufall gelernt werden kann. Sie ist vielmehr das bestimmende Prinzip der ersten Seinweise von Menschenwesen. Bei all diesen Sphären ist zu beachten, dass das Subjekt das Gegenüber nicht als störend empfindet, sondern vielmehr ein Raum geschaffen wird, der für zwei- oder mehrpolige

Beziehungen tauglich ist. Das Ich wird nur als EIN Teil einer Sphäre begriffen. Offensichtlich gemeinsam haben diese Verhältnisse die Tatsache, dass die Subjekte „in“ etwas sind. Diese „Inheit“ bedeutet:

„dass das Subjekt oder das Dasein nur als enthaltenes, umgebenes, umgriffenes, erschlossenes, angehauchtes, durchtöntes, gestimmtes, angesprochenes da sein kann. Bevor ein Dasein des Charakters von In-der-Welt-Sein annimmt, hat es schon die Verfassung von In-Sein.“¹⁴³

Hier ist der Unterschied zu Heideggers In-der-Welt-sein zu orten. Vor dem In-der-Welt sein kommt das In-sein in Sphären. Heidegger hatte Recht zu behaupten, dass wir immer schon in einem Bezug zur Welt sind, und dass wir uns diesem Faktum nicht willentlich entziehen können. Sloterdijk zeigt aber, dass das Dasein zusätzlich noch IN einer beseelten bipolaren Sphäre von Anfang an zu verorten ist. Vor dem Welt-Bezug sind phänomenale Intimverhältnisse zu setzen, und solche bestehen naturgemäß aus mindestens zwei Polen. Kein Dasein kann einsam und alleine zur Welt kommen:

„Diese Lehre vom intimen Beziehungsraum müsste klarmachen, wieso ein Leben immer ein Leben-inmitten-von-Leben ist. In-Sein ist also zu denken als das Zusammensein von Etwas mit Etwas in Etwas.“¹⁴⁴

Leben inmitten von anderen scheint für Sloterdijk auch eine Frage der richtigen Betriebstemperatur zu sein: *Wenn die Seele taut, wer wollte zweifeln an ihrer Neigung und Eignung, mit anderen zu feiern und zu arbeiten?*¹⁴⁵ Es ist eine Grundvoraussetzung geglückten Lebens, dass diese Sphären bei der Übersiedelung aus der pränatalen Phase in die engeren und weiteren Lebensbeziehungen nicht zu sehr beschädigt werden. Bleiben bei Menschen die mit dem Sphärenbewusstsein verbundenen Fähigkeiten der geglückten Übertragung in Folgeräume und der erfolgreichen Integration von Neuartigem auf Dauer möglich, werden solche Daseine die sloterdijksche Theorie verstehen, dass wir nicht in diese Welt geworfen wurden.

¹⁴³ Sloterdijk, Sphären I, S. 551

¹⁴⁴ Sloterdijk, Sphären I, S. 552

¹⁴⁵ Sloterdijk, Sphären I, S. 572

2.4 Wir sind nicht in die Welt geworfen

In Erinnerung an die Heidegger-Analyse im ersten Teil dieser Arbeit kann wiederholt werden, dass er das menschliche Dasein als eine grundsätzliche Geworfenheit konzipiert. Dieses Faktum beruht auf der schlichten Tatsache der Nicht-Freiwilligkeit der Existenz. Kein Mensch konnte sich und wird es sich aussuchen können, ob er ins Dasein kommen will. Sloterdijk erkennt, dass der Modus der Geworfenheit eine Bewegung darstellt. Er charakterisiert Heidegger deswegen als den „Denker in der Bewegung“¹⁴⁶. Hinsichtlich der Seinsfrage, welche Heidegger wieder belebt hatte und auf neue, besser formuliert eben auf keine Grundlagen gestellt hatte, beschreibt Sloterdijk Heidegger wie folgt:

„Dieser Denker war es, der wie niemand vor ihm Ausdrücklichkeit in den Sachverhalt legte, daß Dasein immer schon in Bewegung „gesetzt“ und von Bewegung durchwirkt ist und es durch nichts von der durchgreifenden Bewegtheit in Sicherheit gebracht werden kann.“¹⁴⁷

Sosehr die Bewegung in der Frage des Seins gut geheißen wird, so wenig kann die Bewegung der Geworfenheit von Sloterdijk akzeptiert werden. Denn Geworfenheit wäre ja als ein Grundzug des Daseins zu verstehen. Die erste Bewegung eines Daseins müsste so als ein Sturz ins Dasein beschrieben werden. Denn alles was geworfen wird, ob Stein oder Mensch, stürzt unweigerlich zu Boden. Auf die Welt kommen hieße demzufolge, nach der vertikalen Bewegung des Absturzes am harten Weltboden aufzukommen:

„Das ist nicht mehr der Boden, auf dem der Mensch seit jeher geht und steht, sondern jener, auf den er nach seinem Aufschwung als Subjekt gestürzt ist: in dieser Qualität, als Grenze des Absturzes, bringt die modern erfahrene Härte des Faktischen sich den resignierten Agenten der Praxis in Erfahrung...“¹⁴⁸

Es liegt auf der Hand, worauf Sloterdijk hinaus will. Wenn die resignativen Energien überhand nehmen und die harten Tatsachen der Realität für Menschen

¹⁴⁶ vgl. Sloterdijk, Nicht gerettet, S. 30

¹⁴⁷ Sloterdijk, Nicht gerettet, S. 30 - 31

¹⁴⁸ Sloterdijk, Nicht gerettet, S. 33

nicht mehr zu bewältigen sein scheinen, dann kann es möglicherweise vorkommen, dass sich ein Individuum in die Welt geworfen fühlt. Aber eben nur dann, nur in diesem spezifischen „Fall“. Geworfenheit ist somit keine wie von Heidegger behauptete fundamental-ontologische, allgemein gültige Seinsweise unserer Existenz. Sloterdijk setzt gegen diese vertikale Bewegung der Geworfenheit eine horizontale:

„Der Einfall der Existierenden in die Welt geschieht (...) nur vorrangig in der Vertikalen; er hat auch nicht nur und nicht überwiegend die Züge eines Selbstverlustdramas. Vielmehr wird das Zur-Welt-Kommen von den meisten zu Recht als Ausbreitung in der Ebene verstanden. (...) Zum Dasein gehört von seinem Anfang an der Ausgriff in den Raum, sei es buchstäblich als biologisches Wachstum, sei es metaphorisch als Beteiligung einer kulturellen Welterzeugung.“¹⁴⁹

Anhand der oben dargelegten Sphärentheorie scheint gesichert, dass dem Dasein bei und nach der Einreise in die Welt genügend sphärische Verwöhnung erwartet, die eine Stimmung der Geworfenheit erst gar nicht aufkommen lässt. Es ist von Beginn an gesorgt für genügend Schutzraum, welcher noch dazu ungehörige Mengen an Weiterentwicklungspotential dem Menschen als Mitgift mitgibt. Solche anfangs nur spürbaren, später oft vergessenen Sphären arbeiten im Hintergrund als unauffällige Innendesigner der Ankunftshalle. Die Welteinreise erfolgt weich und horizontal, nicht hart und vertikal. Wir werden nicht in die Welt geworfen, sondern wir werden in sie getragen. Diese Unterscheidung zeigt die grundsätzlichen Differenzen in den Theoriemodellen von Heidegger und Sloterdijk. An dieser Stelle kommen aber noch zwei Einwände zur Sprache, welche der Klärung bedürfen. Wenn Sloterdijks Theorie auch gezeigt hat, dass die Stimmung der Geworfenheit aus einem beschädigten oder pathologischen Sphärenzustand zu erklären ist, so hat sie noch keine Antwort bezüglich der Freiwilligkeit des Daseins gegeben. Denn die Erkenntnis der fundamental-ontologischen Tatsache, dass wir uns es nicht aussuchen können, ob wir ins Dasein kommen wollen oder nicht, wird wohl niemand ernsthaft anzweifeln wollen. Der Sloterdijkschen Argumentation folgend, müsste der Mensch

¹⁴⁹ Sloterdijk, Nicht gerettet, S. 42

nachträglich eine Bestätigung für das Einverstanden sein mit seinem Auf-der-Welt-sein liefern können. Man müsste also in einem quasi juristischen Akt die Tat der Zeugung durch seine Eltern im Nachhinein legitimieren¹⁵⁰. Sloterdijk erörtert diesen Umstand so:

„Es kommt nun darauf an, den Abstand zwischen der einfachen Existenzaussage und dem Kommentar des Subjekts zu der Aussage zu bemessen. Wenn die erste schlicht „Ich bin da“ lautet – allenfalls auch „Ich finde mich vor“ oder „das Dasein ist“ -, so müsste der Kommentar des Subjekts im günstigen Fall besagen: „Ich heiße gut, daß ich da bin...“¹⁵¹

Es geht also um die Bewertung der Existenz und somit um die Art des Erlebens der eigenen Existenz durch das Dasein. Das Faktum der Unmöglichkeit, selbst entschieden zu haben, ob es in die Welt kommen will, wird emotionslos als unabänderlich akzeptiert; und in weiterer Folge wird die - zwar nicht von ihm selbst bestimmte - Tatsache der Geburt dennoch mehr als gut geheißen. Kommt das Dasein nicht zu diesem Schluss, muss es zu jener Gruppe gezählt werden, die den zweiten Einwand an Sloterdijks Theorie bilden. Untrüglich ist ein Großteil der Gesellschaft mit einem zumindest nicht permanenten Gefühl der Bejahung der Art und Weise, wie die eigene Existenz sich Ihnen zeigt, ausgestattet. Sloterdijk schreibt gar: *„Die schweigenden Mehrheiten aller Zeiten leben im Konsensus mittleren Unglücks.“¹⁵²* Warum sollte diesen nicht das Modell der Geworfenheit als eine Selbstverständlichkeit erscheinen? Die Sphärentheorie sagt ja nicht aus, dass es vor lauter Verwöhnungssphären nur mehr permanent glückliche Menschen gibt. Gerade beim Übergang von einer Sphäre in die nächste Erweiterung oder beim missglückten Integrieren von neuen Umständen können Komplikationen auftreten. In diesem Fall kommt es aber darauf an, das Dasein durch erfolgreiche Intervention vom Leiden an der Existenz in einem nicht religiösen Sinn zu „erlösen“¹⁵³. Deswegen kann die heutige Psychotherapeutik als die *„Fortsetzung eines unmöglich gewordenen*

¹⁵⁰ vgl. Sloterdijk, Peter: Weltfremdheit., Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993. S. 275

¹⁵¹ Sloterdijk, Weltfremdheit. S. 280 - 281

¹⁵² Sloterdijk, Weltfremdheit., S. 281

¹⁵³ vgl. Sloterdijk, Weltfremdheit., S. 284 - 286

*Christentums mit anderen Mitteln*¹⁵⁴ gedacht werden. Das Therapieziel muss demnach ausnahmslos in der Wiederherstellung des Gefühls, in funktionierenden Sphären aufgehoben zu sein, angesetzt werden. Hierdurch zeigt sich aber ebenso: Das Getragensein in Sphären ist der ursprünglichere Zustand, das Selbstverständnis des Daseins als Geworfenheit mag sich im schlechteren Fall bei manchen später erst zeigen.

2.5 „Man“ tritt auf der Stelle

Heidegger definierte Dasein auch als das Mit-Sein-mit-anderen. Dieser Satz bedeutet in seiner Aussage allerdings eine rein fundamental-ontologische Feststellung. Als könnte er die gesamte Weltkugel aus einer externen Position überblicken, teilt er dem Dasein mit, dass es selbst wenn es sich solipsistisch verschließt, immer schon mit anderen in der Welt sei. Nur diese nüchterne Aussage ist der heideggerschen Theorie vorerst zu entnehmen. Dass es Andere gibt, dass Leben immer Leben mit anderen bedeutet, veranlasst ihn nicht zu einer positiven Theorie gemeinsamer Lebenspraxis. Im Gegenteil: Er erkennt die Gefahr, die zweifelsohne AUCH von der Gesellschaft der vielen Anderen ausgeht: die Verfallenheit an das Man. Das Man wurde im ersten Teil der Arbeit ausreichend analysiert; es wird hier kurz als die Verlorenheit an die Verrichtung der alltäglichen Dinge und Abhängigkeit an vorgegebene öffentliche Meinungen charakterisiert. Sloterdijk sieht in der Man/Eigentlichkeit-Problematik Heideggers wiederum eine kinetische Note. Wenn das Dasein nach Heidegger mit Hilfe des Gewahrens des Faktums des zukünftigen eigenen Nicht-Seins (des eigenen Todes) aus der Verlorenheit in das Man in eine Daseinsweise der Eigentlichkeit kommen kann, so muss es Unterscheidungskriterien geben, die dem Dasein zeigen, ob es sich nun eigentlich oder im Modus des Man verhält. Diese Kriterien sind in einer zweiwertigen Bewegung zu finden: *„Es gibt eine falsche Bewegung und ihr Gegenteil, die wahre.“*¹⁵⁵ Die Analyse Sloterdijks über das Verhältnis von Eigentlichkeit und Man offenbart folgende Kraft:

¹⁵⁴ vgl. Sloterdijk, *Weltfremdheit.*, S. 286

¹⁵⁵ Sloterdijk, *Nicht gerettet*, S. 36

„...eine Wendekraft (...) die sich in Zuwendungen und Abwendungen zu Gegenständen, Personen und Programmen, in Engagements und Degagements, in Entsprechungen und Verfehlungen manifestiert. Es gibt die Zerstreuung ins Unauthentische und Verstellende – bemerkbar an der unerträglichen Leichtigkeit des Seins – und ebenso die Sammlung ins Authentische und Unumgängliche...“¹⁵⁶

Heideggers Theorie gesteht dem Man aber eine viel mächtigere Position als der guten Gesellschaft mit Anderen zu. Wir sind ja immer schon in die Welt geworfen und verfallen dann an das Man; die meisten Daseine leben „seinsvergessen“ unter dem nicht einmal wahrgenommenen Joch des alltäglichen Betriebs:

„Den angefangenen Fall einfach weiter fallen lassen – von Zufälligkeit zu Zufälligkeit: das führt bis ins endgültige Verfallen, und eben dies ist der Normalfall, der Heidegger zufolge geradezu im Falschen, der Unentschiedenheit, der Uneigentlichkeit, der Getriebenheit durch öffentliche und anonyme Mächte mündet.“¹⁵⁷

Genau hier findet sich aber der kritische Punkt der Man/Eigentlichkeit-Konfiguration. Durch die Überbewertung der Man-Seite und durch ihre Verortung als am Beginn grundsätzlich und unausweichlich gegebene Struktur, wird ein Erleben der bewussten Lebensführung auf anderen Wegen übersehen. Auch die Verfallenheit an das Man ist als eine passive und vertikale Bewegung aufzufassen, welcher eine einfache horizontale Bewegung entgegengehalten werden kann. In der Sphärologie wurde herausgearbeitet, dass Erwachsenwerden als Weg der glücklichen Übertragungen von ursprünglichen Sphären in weitere Sphären vorgestellt werden kann. Was aber passiert beim Umzug von Gebärmutter in die Welt, beim Einzug in die Familiensphäre, beim Errichten von weiteren Sphären mit Freunden bis hin zu Sphären, welche auf größere Verhältnisse abzielen? Daseine werden jedes Mal für sie gute und weniger gute Handlungen setzen, sie werden für sie richtige und im Nachhinein betrachtet für sie oft falsche Entscheidungen treffen, sie werden jedes Mal angenehme und weniger angenehme Erlebnisse haben, kurz: sie werden beim Erwachsenwerden Erfahrungen sammeln:

¹⁵⁶ Sloterdijk, Nicht gerettet, S. 36 - 37

¹⁵⁷ Sloterdijk, Nicht gerettet, S. 37

„Das starke Merkmal der Erfahrungsbewegung ist, daß sie kumulativ verfaßt ist. In ihr kommt eins zum anderen und bildet einen „Zusammenhang“. An ihr läßt sich ablesen, daß auch die Horizontale sammelnde Kraft besitzt. Zusammenhänge, so verstanden, sind Horizontalstrukturen, sofern Erfahrungen Netze, Serien, Nachbarschaften bilden. Wer in der begonnenen Erfahrung fortfährt, setzt auf Seitenbeweglichkeit, auf Varianten und Plurale.“¹⁵⁸

Die Beschäftigung mit den vielen Anderen kann somit als ein notwendiger Schritt beim Sammeln von persönlichkeitsbildenden Erfahrungen angesehen werden. Die Fähigkeit zu einer eigentlichen Lebensgestaltung wird somit genau in der Beschäftigung mit Anderen und mit jenem Man erreicht, welches Heidegger als Grundübel seiner Zeit betrachtete. Naturgemäß sind Sloterdijks Ausführungen nicht so zu lesen, dass sie zum Mitmachen bei sämtlichen öffentlichen Unterhaltungs/Verdummungsinszenierungen auffordern. Durch die in der Sphärologie angeführten früh im Selbstverständnis der Daseins verankerten Mitgiften des Selbstvertrauens und Fremdvertrauens, ist die Möglichkeit einer bewussten Lebensführung bereits angelegt. Die Gefahr, sich in der moralisch als falsch bewerteten Uneigentlichkeit des „Mans“ zu bewegen, hat ihren Schrecken verloren. Die Möglichkeit und die Notwendigkeit, sich mit banalen, alltäglichen und scheinbaren Dringlichkeiten, mit Anderen, mit öffentlichen Meinungen und Veranstaltungen auseinanderzusetzen, lässt Weltbürger Erfahrungen sammeln, die jedes Dasein auf seine eigene Weise in seine Lebenssphäre integrieren kann. Das Viele sich bei manchen Erfahrungen an Max Goldts genialen Buchtitel „Vom Zauber des seitlich dran Vorbeigehens“¹⁵⁹ erinnern werden, ist die andere Seite der Medaille; aber diese macht Sphärenwesen nicht mehr zu harten, verschlossenen und im Ressentiment gegen den Weltzustand lebenden Menschen. Sloterdijk erinnert auch eine andere Bewegung im Denken Heideggers. Seine Beobachtung stützt sich dabei auf die rigorose Ablehnung der großstädtischen Lebensart des in der Todtnauberger Hütte denkenden Philosophen, welche sich in folgendem Heidegger-Zitat ausdrückt:

¹⁵⁸ Sloterdijk, Nicht gerettet, S. 43

¹⁵⁹ Goldt, Max: Vom Zauber des seitlich dran Vorbeigehens. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2005

„Das großstädtische Wesen aber verschafft nur ein Angeregt- und Aufgeregtheit – den Schein einer Wachheit. Auch das beste Wollen wird erstickt in Sensation und Repräsentation...“¹⁶⁰

Sloterdijk kontert diese Aussage nicht mit jenen Argumenten, dass die Philosophie ihre erste Hochblüte in der griechischen polis erfuhr, oder dass Städte für lange Zeit die Vorreiter in Sachen Umsetzung von demokratischen Neuerungen waren - ob in Geschlechtergleichstellungsfragen oder anderen die Gemeinschaftssphäre lebbarer machenden Entwicklungen - während auf dem Land sich die alten Verhältnisse noch entschieden länger behaupteten, und erst in jüngerer Zeit bedingt durch die mediale Vernetztheit der Welt eine Unterscheidung zwischen Stadt und Land in dieser Form nicht mehr zulässig ist. Er führt auch nicht das Gegenargument ins Feld, dass Städte immer auch akademische Zentren und daher Brennpunkte der Bildung und des Austausches von Diskursen sind. Dagegen verteidigt er auf eine ganz pragmatische Weise das Leben des Einzelnen, wie es die meisten im Alltag erleben:

„Daß auch die vielen in den Städten sich nicht nur zerstreuen, sondern Pflichten nachgehen und ihren Ernstfällen, privat und öffentlich, sich stellen, davon mag der Sammlungsphilosoph nichts wissen. Darum bleibt er in der Provinz, der er gehören will, und zelebriert dort seine Gebliebenheit des heimatlich-unheimlichen Seins. In dieser Hinsicht ist Heidegger, der Dableiber, ein Denker in der gehemmten, der eingeschränkten, der zurückgehaltenen Bewegung.“¹⁶¹

Weil Heideggers Angst vor einer Verfallenheit an das Man mehr Platz im Bewusstsein des Daseins einnehmen darf als nötig, kann es nicht den Weg der gemachten Erfahrungen gehen. Es ist ihm nicht möglich, die horizontale Bewegung hin auf Andere und Öffentliches zu leisten, und verharret lieber in einer Idee der Eigentlichkeit, welcher man somit metaphysische Reste nachsagen kann. Heidegger ist nicht nur, aber auch ein Denker auf der Stelle.

¹⁶⁰ Sloterdijk, Nicht gerettet, S. 53

¹⁶¹ Sloterdijk, Nicht gerettet, S. 53 - 54

2.6 Sein und Raum

Wie im ersten Teil der Arbeit herausgearbeitet wurde, sah Heidegger den Sinn des Daseins in seiner Zeitlichkeit. Dieser existenzialen Festlegung des Daseins auf seine Zeitlichkeit hält Sloterdijk eine Existenzgeschichte der Raum-Erfahrung entgegen. Makrohistorisch wurde gezeigt, wie die Vormenschen ihre tierhafte Gebundenheit an die Umwelt durch Bildung von Schutzklimazonen nach und nach ausweiten konnten. Das Ergebnis dieser langsamen Raumerweiterung der Existenz war der auf einer höheren ontologischen Stufe stehende homo sapiens. Dessen Dasein ist gekennzeichnet durch die Weiterführung der Sphärenenerweiterung. Luxurierte der Vormensch zum Menschen, so war der Mensch ab nun gezwungen, diese Verwöhnssphären aufrecht zu erhalten:

„...daß der sich zunehmend „verspätende“, verkindlichende Sapiens-Körper mittels seines intelligenten Potentials herausgefordert ist, für seine eigene Kulturhülle Sorge zu tragen – nicht nur für die gegenwärtige, sondern auch die künftige. (...) Was Heidegger die Sorge nennt, ist Selbstabsicherung des Verwöhnungszusammenhangs.“¹⁶²

Heidegger hatte also Recht, die Sorge als ein fundamental-ontologisches Existenzial zu bestimmen. Weil Daseine sich um die Aufrechterhaltung, Verbesserung und vor allem um die zukünftige Sicherstellung der Qualität der Lebenssphäre der Gattung kümmern müssen, „kann Sein als Zeit verstanden werden.“¹⁶³ Allerdings nimmt Heidegger keine Notiz davon, worauf sich die Sorge bezieht. Die Menschheit sorgt sich eben um ihre Sphären, um einen Raum im nicht trivialen Sinn. Deswegen kann Sloterdijk sagen, dass alle Sorge zunächst Sorge um den existenziellen Raum ist.¹⁶⁴ Für das einzelne Individuum oder Dasein stellt sich der Sachverhalt ähnlich dar. Mikrohistorisch muss das Dasein seine Sphärenübergänge von pränatalen Erstsphären bis hin zu Weltbürgersphäre bewältigen. Bei jeder Sphärenenerweiterung ist es erforderlich, sowohl eine Anpassung an neue Sphärenverhältnisse als auch eine Integration dieser neuen Gegebenheiten zu vollziehen:

¹⁶² Sloterdijk, Nicht gerettet, S. 192

¹⁶³ Sloterdijk, Nicht gerettet, S. 192

¹⁶⁴ vgl. Sloterdijk, Nicht gerettet, S. 191 - 193

„... dass existieren „immer schon“ hieße: einbegriffen sein in einen Einzug in die Welt, sofern sie Haus ist, und zum Auszug in sie, insofern sie stets auch das Weitere – jenseits der anfänglichen Häuslichkeit – bedeutet.“¹⁶⁵

Beim Auszug in die Welt muss sich das Dasein um lebbare Sphärenverhältnisse bemühen. Dieses Verständnis ist auch aus dem Alltag des Daseins leicht aufzuzeigen. Die Sorge gilt dem Raum, nicht der Zeit, diese bleibt aber ein zugrunde liegendes Existenzial. Ein Beispiel: Wenn ein Dasein sich im Extremfall Sorgen um seine Lebenssphäre an sich machen muss, zum Beispiel wenn es am verdursten wäre, ist im sofort klar, dass es JETZT etwas tun muss. Natürlich ist wichtig zu wissen, dass JETZT gehandelt werden muss. Wenn aber nicht gewusst wird, WAS zu tun ist, bleibt das Dasein hilflos. Es muss sich eben um die Erhaltung seiner Lebenssphäre kümmern, in diesem Fall also trinken. Somit kann man mit Sloterdijk gegen Heidegger sagen – bei Betonung des Wortes „Sinn“ – dass der Sinn des Daseins nicht in seiner Zeitlichkeit, sondern in der Erhaltung und Verbesserung seiner Räumlichkeit besteht. Auch menscheitsgeschichtlich spielt die Entwicklung des Sphärenverständnisses vom Altertum bis zur Jetztzeit eine wichtige Rolle im existenziellen Selbstverständnis der Gattung. Mit der geographischen Erkundung seines Existenzraumes gingen gewaltige Sphärenzuwächse einher, welche sich wiederum auf das Existenzbild des Menschen auswirkten. Von der Auffassung der Erde als Scheibe zum Wissen um die Erdkugel, von der Westgrenze Alteuropas in Portugal mit dem bezeichnenden Namen „finis terre“ zur Entdeckung Amerikas, von der Vorstellung von der Sonne umkreist zu werden zum Erkennen der eigenen Kreisbewegung um jene, vom festen Glauben im Zentrum des Universums zu stehen zum Gewahren sich irgendwo in einem unendlichen Universum zu befinden. Bei all diesen Sphärenerweiterungen sahen sich Menschen gezwungen, die Sphäre der gesamten Gattung und somit auch ihre eigene neu zu verstehen. Die Geschichte der Menschheit ist eine Geschichte des Verständnisses von Aufenthalts-Räumen.¹⁶⁶

¹⁶⁵ Sloterdijk, Nicht gerettet, S. 42

¹⁶⁶ Die umfangreiche Ausarbeitung dieser Geschichte leistet das Buch: Sloterdijk, Sphären II

2.7 Zuhandenheit und Homöotechnik

Die oben besprochenen Lebenssphären und Aufenthaltsräume wurden durch eine dem Menschen zwingend zukommende Seinsweise errichtet und immer weiter verbessert: der Seinsweise der Technik. Sloterdijk liest wie bereits analysiert „In-der-Welt-sein“ als eine technogene Situation. Beim Vergleich seiner Technikphilosophie mit jener von Heidegger lassen sich einige Übereinstimmungen bezüglich der Bestimmung von Technik finden, allerdings bestehen auch Divergenzen bezüglich der Bedeutung der modernen Technik für die kulturelle Lage der Menschheit. In Kapitel 2.6.1 des ersten Teils wurde Heideggers Verständnis der „Zuhandenheit“ beschrieben. Er insistierte auf das Tun, auf den gebrauchenden Umgang mit Dingen. Am Beispiel eines Hammers wurde erörtert, dass sich nicht durch theoretisches Betrachten, sondern erst durch das Hämmern mit dem Hammer die Erfahrung machen lässt, wozu er gemacht ist. Heidegger definierte diese Situation als die Entdeckung des „um-zu“ und in Folge als die Entdeckung der „Zuhandenheit“. Der Hammer ist gemacht „um zu“ hämmern, die Säge „um zu“ sägen und so fort. Einige Überlegungen Sloterdijks verdeutlichen in diesem Punkt das von Heidegger Gemeinte. Sloterdijks Meinung nach machen die Erkenntnisse der mehrwertigen Logik Gotthard Günthers verständlich:

„...daß die klassische Metaphysik, die auf der Verbindung von einwertiger Ontologie (Sein ist, Nicht-sein ist nicht) und zweiwertiger Logik (d.h. wahr oder falsch, Anm. d. Verf.) beruht, in vielen hinsichten nach Revision verlangt. Mit ihrer Hilfe sind weder die heute gültigen Grundansichten über die Verfassung von Naturgegenständen noch jene über die Seinsweise von kulturellen Tatsachen angemessen zu artikulieren.“¹⁶⁷

Es liegt auf der Hand, dass in Werkzeugen, Büchern und Maschinen sowohl Geist als auch Materie zu finden sind.¹⁶⁸ Wenn man diese Überlegungen Sloterdijks weiterführt, kann man feststellen, dass die Entdeckung von Heideggers Zuhandenheit die Entdeckung jenes Geistes ist, der zuvor vom

¹⁶⁷ Sloterdijk, Nicht gerettet, S. 216 - 217

¹⁶⁸ vgl. Sloterdijk, Nicht gerettet, S. 217

Menschen in das Material, aus dem der Hammer besteht, hineingelegt wurde. Zuhandenheit wäre somit die Entdeckung des menschlichen Geistes aus dem Hammer. Durch den unreflektierten Gebrauch von Dingen ergibt sich aber auch eine Gefahr für die Menschheit. Deswegen befasst sich Heidegger in einer späteren Schrift mit dem Wesen der Technik. „*Technik ist ein Mittel für Zwecke*“ und „*Technik ist ein Tun des Menschen*“.¹⁶⁹ Diese richtigen Definitionen beziehen sich auf die Technik, Heidegger will aber wissen, was das Wesen dieser Technik sei. Dieses wird bei Heidegger „Ge-stell“ genannt:

„Ge-stell heißt das Versammelnde jenes Stellens, das den Menschen stellt, d.h. herausfordert, das Wirkliche in der Weise des Bestellens als Bestand zu entbergen.“¹⁷⁰

Der „Ge-Stell“-Begriff beschreibt die Art und Weise, wie Menschen mit der modernen Technik umgehen. Sie sind gestellt, d.h. sie müssen immer Neues aus der bisherigen Verborgenheit in die Realität bringen, und das wird in einem bestellenden, instrumentellen Modus der Technik getan; was bedeutet, dass Technik unter dem Primat der Nutzung und Ausnutzung der Natur geschieht. Und in dieser Art des „Entbergens“ - der Neuschaffungen durch Technik - sieht Heidegger eine Gefahr:

„Hierdurch verschließt sich die andere Möglichkeit, dass der Mensch eher und mehr und stets und anfänglicher auf das Wesen des Unverborgenen und seine Unverborgenheit sich einlässt.“¹⁷¹

Das Unverborgene: Auf das, was schon da ist, soll der Mensch sich einlassen. Hierdurch drückt Heidegger einen gewahrenden, anerkennenden und aus der Anerkennung resultierenden schonenden Umgang mit der Natur aus. Das Ge-stell ist die Gefahr, „*wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch*“.¹⁷² Die Rettung wäre demnach in einer Umstellung der Art und Weise, wie Menschen

¹⁶⁹ Heidegger, Technik und Kehre, S. 6

¹⁷⁰ Heidegger, Technik und Kehre, S. 20

¹⁷¹ Heidegger, Technik und Kehre, S. 25

¹⁷² Heidegger, Technik und Kehre, S. 41

Technik betreiben, zu finden. Diese müsste sich von der instrumentellen, zweckgerichteten Ausnutzung der Natur zu einem behütenden und hegenden Umgang mit jener wandeln. Allerdings glaubte Heidegger selbst nicht an diese Rettung, für ihn war die Moderne nur ein fortwährendes „Irren“ und der Planet Erde gar „*seynsgeschichtlich der Irrstern*“¹⁷³. Peter Sloterdijk kann diese fatalistische und hoffnungslose Auffassung nicht teilen. Auch wenn er schon im Titel seines Buches „Nicht gerettet“ zugeben muss, dass bei einer Betrachtung der Momentaufnahme der technisch-ökologischen Situation der Menschheit keineswegs von einer Rettung gesprochen werden kann, so glaubt er doch an die Möglichkeit der Revision des bisherigen Verständnisses des Verhältnisses von Mensch und Natur. Da in seiner Sphärologie die menschliche Existenz von Anfang an als technogene Situation gelesen wird, gilt das Erhalten der menschlichen Sphären als Grundverfassung des Daseins. Alle Sorge ist zunächst Sorge um das „Ge-Häuse“, um die Lebenssphäre des Menschen.¹⁷⁴ Wie müsste der Umgang und die Erhaltung dieses Raumes heute beschaffen sein? Sloterdijk erläutert dies an Hand seines Konzepts der „Homöotechnik“.¹⁷⁵ Weiter oben wurde bereits erklärt, dass Dinge und Werkzeuge immer auch Träger von Geist sind. Deswegen kann das Grundübel im bisherigen klassischen, zweiwertigen und metaphysischen Technik-Verständnis der Menschen gefunden werden:

*„Sie teilen, (...) das Seiende in Subjektives und Objektives auf und stellen das Seelische, das Selbsthafte und Menschliche auf die eine Seite und das Dingliche, das Mechanische und Unmenschliche auf die andere. Die praktische Anwendung dieser Unterscheidung heißt Herrschaft.“*¹⁷⁶

Gegen diese Form der Herrschaft wendet Sloterdijk sein Konzept der Homöotechnik. Diese ist sich der „Geist“-Komponente der Dinge bewusst, weil die Dinge ja nur einen Pol der GEMEINSAMEN Lebenssphäre darstellen. Eine moderne, intelligente Technik muss demnach immer das Primat der Ko-Existenz

¹⁷³ Heidegger, Martin: Vorträge und Aufsätze. 11. Auflage. Stuttgart: Klett-Cotta 2009. S. 93

¹⁷⁴ vgl. Sloterdijk, Nicht gerettet, S. 192

¹⁷⁵ Sloterdijk, Nicht gerettet, S. 212

¹⁷⁶ Sloterdijk, Nicht gerettet, S. 219

mit der Natur vor Augen haben. Nicht länger dürfen „Roh-Subjekte“ mittels „Roh-Techniken“ über „Roh-Stoffe“¹⁷⁷ herrschen:

„Die Homöotechnik hingegen kommt, weil sie mit real existierender Information zu tun hat, nur noch auf dem Weg der Nicht-Vergewaltigung des Vorliegenden voran, sie greift Intelligenz intelligent auf und erzeugt neue Zustände von Intelligenz; sie kann nur als Nicht-Ignoranz gegen verkörperte Information Erfolg haben. Sie muß, selbst wo sie zunächst so egoistisch und regional eingesetzt wird wie jede konventionelle Technik, auf ko-intelligente, ko-informative Strategien zurückgreifen.“¹⁷⁸

Das bedeutet, dass eine zukünftige Technik natürliche Gegebenheiten auf eine Weise nutzen muss, also jene schonend behandeln muss. Natur muss in die Verwöhnsphäre des Menschen einbezogen werden, weil sie Teil dieser Sphäre ist. Weiters kann die Erforschung und Umsetzung der neuen Techniken nicht mehr im Zeichen des Wettbewerbsvorsprungs einer Teilgruppe der Menschheit stehen, weil klar ist, dass die Auswirkungen des bisherigen Umgangs mit Technik mittlerweile die gesamte Menschheitssphäre betreffen. Insofern ist Sloterdijk mutig genug zu fragen:

„ob nicht das homoötechnische Denken (...) das Potenzial besitzt, eine Ethik der feindlosen und herrschaftsfreien Beziehungen freizusetzen. Es trägt virtuell diese Tendenz in sich, da es weniger auf Verdinglichung des Anderen als auf Einsicht in die internen Bedingungen des Mitseienden angelegt ist.“¹⁷⁹

Man erkennt in der Theorie der Homoötechnik die Explikation - in zeitgemäßen Worten - dessen, was Heidegger mit dem Einlassen auf das Unverborgene umschrieben hat. Jedoch glaubt Sloterdijk trotz des Wissens um „die kognitive Zündschnur“, welche von der Entdeckung des Feuers bis zu der Entwicklung der Atombombe durch Oppenheimer im Manhattan-Projekt zu brennen scheint,¹⁸⁰ an die Umwendung des bisherigen Technikverständnis durch eine neue menschliche Schöpferkraft, welche im Zeichen der Ko-Existenz steht.

¹⁷⁷ Sloterdijk, Nicht gerettet, S. 227

¹⁷⁸ Sloterdijk, Nicht gerettet, S. 227 - 228

¹⁷⁹ Sloterdijk, Nicht gerettet, S. 230 - 231

¹⁸⁰ vgl. Sloterdijk, Nicht gerettet, S. 291

3 Schlussbemerkungen

3.1 Achtsam in die neuen Zeiten

Es lässt sich nach der Auseinandersetzung mit Heideggers Existenzphilosophie ohne Aufwand zeigen, dass er es war, der mit der Neustellung der Frage nach dem Sein Bewegung in metaphysische Dogmen gebracht hat. Auch ist die Bedeutung der grundsätzlichen Aussage der Eigentlichkeit/Man-Theorie gerade im heutigen Medienzeitalter nicht von der Hand zu weisen. Wenn man die strenge moralische Bewertung und ihre Versteiftheit auf Verfallenheit und Eigentlichkeit abzieht, müsste man in sloterdijkscher Terminologie wohl sagen, dass Maßnahmen, welche das Dasein zur Immunologisierung seines Bewusstseins gegenüber der öffentlichen Unterhaltungs- und Verdummungsindustrie trifft, nur zu begrüßen sind. Dass jeder Moment des gesteigerten Wachseins und des geschärften Bewusstseins zu einer intensiveren Lebensgestaltung führt, ist im 21. Jahrhundert eine alltägliche, aber keineswegs banale Weisheit. Allerdings braucht die Sloterdijksche Argumentation dafür kein Todesbewusstsein. Nach dem zweiten Teil der Arbeit sollte klar sein, dass in Sloterdijks Sphärologie das Gefühl für eine bewusste, menschengerechte Modellierung der Lebenssphäre vom Beginn des Lebens aus zu entwickeln ist. Die Philosophie Sloterdijks steht in vielen Punkten nicht so sehr in einem direkten Gegensatz zur Existenzphilosophie Heideggers, als es auf den ersten Blick den Anschein hat. Sie vollzieht aber einen entscheidenden Stimmungswechsel des Bewusstseins innerhalb des Subjekts. Sloterdijks Sphärenwesen erfreuen sich an einer sensibleren, offeneren, pragmatischeren und flexibleren Charakterverfassung als Heideggers entschlossene und eigentliche Daseine von 1927. Die Philosophie der Ko-Existenz in Sphären und der räumlichen Verfassung der Existenz und ihrer Geschichte bestellen jene Felder, welche Heidegger gar nicht oder unzureichend bearbeitet hatte.

In Hinblick auf dessen politische Verirrungen in den Jahren um 1933 bleibt noch festzustellen, dass er mehr auf seine eigene Warnung vor der Verfallenheit an

öffentliche Meinungen hören hätte sollen. Vielleicht hätte er dann den Nationalsozialismus schneller als jene barbarische Diktatur durchschaut, welche nur aufgrund irrationaler Hoffnungsprojektionen der Öffentlichkeit repektive des Mens zu so großer Macht hat kommen können. Stattdessen glaubte er, dass die Eigentlichkeit selbst sich ihm in der aktuellen politischen Gestalt zeige.

„Die Weltgesellschaft wird eine Gesellschaft der Vorsicht sein, oder sie wird nicht sein.“ In dieser Warnung Sloterdijks am Titelblatt des zweiten Teils dieser Arbeit müsste man das Wort „Vorsicht“ aufgrund seiner allzu defensiven Klangfärbung durch den Begriff der „ko-existenziellen Sensibilität“ ersetzen. Dieser Terminus scheint eine Vorraussetzung für die Art und Weise zu sein, mit der die Herausforderungen der Menschheit des 21. Jahrhunderts zu bewältigen sein werden. Ob in der Frage des Auseinanderdriftens der sozialen Klassen oder der Ermöglichung von qualitativer Bildung für möglichst viele Individuen, es wird wohl eine die gesamte Gattung betreffende Umwälzung des Bewusstseins weg von der instrumentellen Vernunft hin zu einem toleranteren Gemeinschaftsdenken nötig sein, wollen wir unsere Lebenssphäre lebenswert erhalten. Nicht zuletzt unterstreichen die aktuellen und tragischen Ereignisse von Fukushima Sloterdijks Thesen aus seinem Buch „Nicht gerettet“ aus dem Jahr 2001. Die Koexistenz des Menschen mit der Natur muss auf eine neue Stufe gebracht werden, damit nicht weiterhin ein Pol der Lebenssphäre den anderen schädigt und damit die gesamte Sphäre in Gefahr bringt. Leider wurde gerade Sloterdijks Technikphilosophie immer wieder der Kritik unterzogen. Auf eine Quellenangabe zu dieser Aussage wird hier verzichtet, solche hermeneutischen Fehlinterpretationen lassen sich des Öfteren in Zeitschriften wie der „FAZ“ oder der „Zeit“ finden, sowie in diversen Internet-Foren nachlesen. Auch Slavoj Žižek übersieht hier Entscheidendes, wenn er das „Ressentiment“ gegen Sloterdijk verteidigt¹⁸¹, denn Sloterdijk kritisiert in seiner Philosophie den reinen Akt des Ressentiments gar nicht. Natürlich kann und muss der Mensch gegen etwas sein, er soll Kritik üben und Ablehnung zeigen, aber er muss daraus eine

¹⁸¹ Žižek, Slavoj: Zorn und Ressentiment. In: Vermessung des Ungeheuren. S. 277 – 289.

schöpferische Kraft formen.¹⁸² In Sloterdijks Philosophie wird nicht so sehr das Ressentiment kritisiert, sondern das Verharren im Ressentiment. Die Vorwürfe der Gegner seiner Technikphilosophie unterstellen seinen Thesen im Allgemeinen utopische Züge. Seine Theorie der Homöotechnik wird dargestellt, als träume er von einem perpetuum mobile. Dabei kennen wir mit Wasser-, Wind-, und Sonnenkraft bereits solche Formen von ko-existenzieller Technik, und eine weitere Entwicklung auf diesem Gebiet ist für die Menschheit zwingend. Dem Vorwurf, viele dieser Dinge sind realpolitisch nicht oder nicht so schnell umsetzbar, müsste man in richtiger Lesart der sloterdijkschen Denkweise mit dem Hinweis kontern, dass zuviel Realitäts- und Gegebenheitssinn auch in einen versteiften und blockierenden Konservatismus führen kann. Ohne mutige Schöpferkraft gibt es kein Entstehen von neuen Strukturen. Zum Genuss für den Leser wird hier ein längeres Zitat Sloterdijks angeführt, in dem er den Konservatismus auf seine ihm eigentümliche Weise beschreibt:

„Spricht man im optimistischen mainstream von stetiger Aufbesserung der Lebensverhältnisse, hält der Konservative sich bedeckt. Das Bessere in der Zukunft vermuten – heißt das nicht schon in der falschen Richtung suchen? Schwankend zwischen Gelassenheit und Abscheu schaut er den progressiv Bewegten bei ihrem Treiben zu und wartet, dass die Entropie das Ihre tut. Der Fortschritt ist immer nur, so seine Überzeugung, die Beschleunigung der Flucht vor dem Guten, das, unerreichbar, hinter uns liegt. (...) Bringen die Modernen ihre Überzeugung zum Ausdruck, sie seien dabei, ihren Immunstatus und ihre Lebenskünste zu optimieren, hebt der geschulte Konservative die Augenbraue. Unbeeindruckt von der Selbstreklame der neuen Zeiten, ist er nicht willens, dem Optimismus ein Zugeständnis zu machen. Einen Voranschritt mag die geschehende Geschichte bedeuten, einen Fortschritt – unmöglich.“¹⁸³

Mit dieser Theorie der Notwendigkeit einer Umwandlung von Zuständen der Passivität in bloßer Abwehr hin zu einer neuen, für Gemeinschaftssphären sensibleren Schöpferkraft, schließen die Erkundungen über die Philosophie Peter Sloterdijks. Es bleibt zu hoffen, dass die Veränderungen von der Existenzauffassung eines Martin Heidegger hin zum Sphärendenken Peter

¹⁸² Sloterdijk, Nicht gerettet, S. 80

¹⁸³ Sloterdijk, Peter: Sphären III. Schäume. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004. S. 672 -673

Sloterdijks für den Leser verständlich dargestellt wurden. Die wichtigste Transformation betrifft sicherlich jene von einem existenziellen Daseins-Verständnis der Geworfenheit zu einem in Intimsphären eingebetteten Lebewesen. Weiters sind hier die Ausarbeitung der menschlichen „Lichtung“ als einer technogenen Situation, die Entschärfung des Eigentlichkeits-Begriffes durch die Erfahrungsbewegung sowie das Ausweisen der Bedeutung der Räumlichkeit für die Existenz, anzuführen.

Vielleicht kann diese Arbeit auch manche dazu anregen, sich das Oeuvre Peter Sloterdijks selbst genauer im Originaltext anzueignen. Am Ende bleibt noch der Verweis auf die in dieser Arbeit aus Platzgründen oder ihrer Nicht-Kompatibilität mit der Thematik unbehandelten Gebiete in Sloterdijks umfangreichem Werk. Hier müssen vor allem die Philosophie der Immunität, seine religionskritische Beschäftigung mit dem Monotheismus, seine Ansichten über Menschenerziehung und Humanismus in der bekannten „Menschenpark“-Rede sowie seine Ausarbeitung der Geschichte des Kapitalismus und der Globalisierung im „Weltinnenraum“-Buch genannt werden. Nach Ansicht des Verfassers dieser Arbeit scheinen alle diese Themen es wert zu sein, in einer zukünftigen Diplomschrift genauer untersucht und dargestellt zu werden.

4 Anhang

4.1 Literaturverzeichnis

Arendt, Hannah: Vita activa oder Vom tätigen Leben. München: R. Piper & Co Verlag 1967.

Bühlmann, Vera: Tau und zwar von den Bermudas. In: Marc Jongen, Sjoerd van Tuinen, Koenraad Helmesoet (Hrsg.): Die Vermessung des Ungeheuren. Philosophie nach Peter Sloterdijk. München: Wilhelm Fink 2009.

Dreyfus, Richard: Being-in-the-World. A commentary on Heidegger's "Being and time". division I. Cambridge, Massachusetts u.a.: The MIT Press 1992.

ee cummings. complete poems 1904 – 1962. Edited by George J. Firmage. New York: Liveright Publishing Corporation 1994.

Goldt, Max: Vom Zauber des seitlich dran Vorbeigehens. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2005.

Marc Jongen, Sjoerd van Tuinen, Koenraad Helmesoet (Hrsg.): Die Vermessung des Ungeheuren. Philosophie nach Peter Sloterdijk. München: Wilhelm Fink 2009.

Heidegger, Martin: Gelassenheit. Pfullingen: Neske 1959.

Heidegger, Martin: Der Ursprung des Kunstwerks. Stuttgart: Philipp Reclam 1960.

Heidegger, Martin: Die Technik und die Kehre. 2. Aufl., Pfullingen: Neske 1962.

Heidegger, Martin: Sein und Zeit. 17. Aufl., unveränd. Nachdr. der 15., Tübingen: Niemeyer 1993.

Heidegger, Martin: Vorträge und Aufsätze. 11. Auflage. Stuttgart: Klett-Cotta 2009.

Gesamtausgabe / Martin Heidegger. Bd. 63. Ontologie (Hermeneutik der Faktizität) 2. Auflage. Frankfurt am Main: Klostermann 1995.

Heinrichs, Hans-Jürgen; Sloterdijk Peter: Die Sonne und der Tod. Dialogische Untersuchungen. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2001.

Pfabigan, Doris: Würde und Autonomie im Kontext geriatrischer Langzeitpflege. Dissertation. Wien 2010.

Safranski, Rüdiger: Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit. München Wien: Carl Hanser Verlag 1994.

Sloterdijk, Peter: Weltfremdheit. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993.

Sloterdijk, Peter: Sphären I. Blasen. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998.

Sloterdijk, Peter: Sphären II. Globen. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999.

Sloterdijk, Peter: Tau von den Bermudas. Über einige Regime der Einbildungskraft. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001.

Sloterdijk, Peter: Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001.

Sloterdijk, Peter: Sphären III. Schäume. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004.

Sloterdijk, Peter: Im Weltinnenraum des Kapitals. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005.

Weibel, Peter: Peter Sloterdijk und die Methode der Dedefinition. In: Marc Jongen, Sjoerd van Tuinen, Koenraad Helmesoet (Hrsg.): Die Vermessung des Ungeheuren. Philosophie nach Peter Sloterdijk. München: Wilhelm Fink 2009

Zizek, Slavoj: Zorn und Ressentiment. In: Marc Jongen, Sjoerd van Tuinen, Koenraad Helmesoet (Hrsg.): Die Vermessung des Ungeheuren. Philosophie nach Peter Sloterdijk. München: Wilhelm Fink 2009

4.2 Abstract

Die vorliegende Arbeit befasst sich mit der Transformation des Heideggerschen Seinsbegriffes durch die Philosophie Peter Sloterdijks. Dabei werden im ersten Teil als Grundlage für die weitere Erkundung die wichtigsten Positionen des Existenzialismus von Martin Heidegger genau analysiert. Der Fokus liegt hier vor allem auf Heideggers Frage nach dem Sein und deren Verlegung ins einzelne Dasein. Schließlich wird Heideggers Untersuchung des Alltags dieses Daseins einer Prüfung unterzogen. Das Hauptaugenmerk liegt dabei auf der Darstellung folgender von Heidegger so benannten Existenzialien: das In-der-Welt-Sein, die Verfallenheit an das Man, die Geworfenheit, die Angst, die Sorge, die Fürsorge, die Sorge im Umgang mit Dingen, das Sein zum Tode und dem Ruf der Eigentlichkeit. Die Ergebnisse dieser Darstellung werden dann mit dem Daseins-Verständnis von Peter Sloterdijk in Vergleich gesetzt.

Im zweiten Teil der Arbeit wird zuerst eine Einordnung von Sloterdijks Werk ins Koordinatensystem der Philosophie vorgenommen. Danach folgt eine ausführliche Analyse seiner besonderen Schreibmethode. Unter dem Stichwort „Sphärologie“ wird die Existenzgeschichte des Menschen sowohl mikro- als auch makrohistorisch nachgezeichnet. Die aus der „Sphärologie“ gewonnenen Erkenntnisse werden Heideggers Existenzialien gegenübergestellt. Nun kann verständlich gemacht werden, wo die entscheidenden Kritikpunkte Sloterdijks an der Heideggerschen Existenzphilosophie zu finden sind und des Weiteren, wo und mit welchen Mitteln Sloterdijk an Heidegger anschließt, und einige seiner Thesen in die Sprache des 21. Jahrhunderts transformiert.

4.3 Lebenslauf

08.08. 1973	Geburt in Melk an der Donau, Österreich
1979 – 1983	Volkschule in Maria Laach am Jauerling
1983 – 1987	Hauptschule in Emmersdorf an der Donau
1987 – 1992	Höhere Bildungslehranstalt für Fremdenverkehrsberufe in Krems an der Donau
2002 – 2011	Studium der Philosophie an der Universität Wien
2005	Beendigung des ersten Studienabschnittes
ab 2006	Absolvierung des 36-Stunden-Moduls Germanistik sowie Besuch von 6 Seminaren Kultur- und Medienphilosophie an der Akademie der bildenden Künste Wien